

T.C.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
İLETİŞİM SOSYOLOJİSİ ANA BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SOSYAL MEDYADA YOKSULLUĞUN  
İMGESELLEŞTİRİLMESİ:  
BİR BAĞIŞ BIÇIMI OLARAK GÖRÜNÜRLÜK  
VAADI

SONGÜL BAKAR

2501140312

TEZ DANIŞMANI  
PROF. DR. NURDOĞAN RİGEL

İSTANBUL, 2019



T.C.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS  
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : SONGÜL BAKAR Numarası : 2501140312  
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : GAZETECİLİK/İLETİŞİM SOSYOLOJİSİYÜKSEK LİSANS Danışmanı : PROF. DR. NURDOĞAN RİGEL  
Tez Savunma Tarihi : 09.09.2019 Saati : 11.00  
Tez Başlığı : SOSYAL MEDYADA YOKSULLUĞUN İMGESELLEŞTİRİLMESİ: BİR BAĞIŞ BIÇIMI OLARAK GÖRÜNÜRLÜK VAADI

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. NURDOĞAN RİGEL		Kabul
2- PROF. DR. VEYSEL BATMAZ		Kabul
3- PROF. DR. ARZU KIHTIR		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. HEDİYE ESRA ARCAN		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ NEJLA POLAT		

## ÖZ

# SOSYAL MEDYADA YOKSULLUĞUN İMGESELLEŞTİRİLMESİ: BİR BAĞIŞ BIÇIMI OLARAK GÖRÜNÜRLÜK VAADI

SONGÜL BAKAR

Çoğu zaman, karşımızdakinin kötü bir davranışı neden sergilediğini, kötücül bir duyguyu neden beslediğini sorgularız ancak iyi bir davranışı yahut iyicil bir duyguyu sorgulamaya tabi tutmadan olduğu gibi kabul ederiz. Bu çalışma, hikmetinden sual olunmayan bir iyilikle, yoksullara niçin yardım ettiğimiz sorusuyla başlar. Ardından çağın üretim biçimine göre şekil değiştiren “yoksullara yönelik bakış”ı ana izlek hâline getirerek yoksullara ortaçağdan bu yana kimlerin ve hangi kurumların yardım ettiğini ve bu yardımların arkasındaki asıl saikleri irdeler. Daha sonra yoksulluğun mekân üzerinde nasıl kurulduğu soruşturularak yoksulların gitgide nasıl görünmezleştirildiği; aynı esnada, zıt yönde bir eğilimle, önce televizyon, sonra sosyal medya aracılığıyla yoksulluğun ve yoksulların nasıl gösteriselleştirildiği ortaya konur. Bu çalışma, Kilise, çalışma evleri, refah devleti ve sivil toplum kuruluşlarının ardından, sosyal medyada yoksulların fotoğraflarını paylaşmanın onlara yardım etmekle eşdeğer tutulacak bir noktaya geldiğini, görünürlük vaadinin yeni bir bağış biçimi olduğunu ve bunun yoksullara yardım konusunda yeni bir evreye işaret ettiğini öne sürmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Yoksulluk, yoksullara yardım, hayırseverlik, kapitalizm, refah devleti, neoliberalizm, STK, yoksulluğun pornografisi, iyilik, vicdan, merhamet, fotoğraf, sosyal medya.

## ABSTRACT

# THE VISUALIZATION OF POVERTY ON SOCIAL MEDIA: THE PROMISE OF VISIBILITY AS A NEW FORM OF CHARITY

SONGÜL BAKAR

We mostly question why one exhibits bad attitudes and has malicious feelings against others, whereas we accept without questioning a good behavior or a benevolent feeling. This study, therefore, sets out to investigate why we help the poor with unquestionable benevolence. This thesis also explores who and which institutions have helped the poor since the Middle Ages and the real motives behind these aids by focusing on “the approach towards the poor” which has undergone a severe change in accordance with the mode of production of the age. By investigating the relationship between poverty and city, this study reveals not only how the poor have gradually been made invisible, but also, in an opposite manner, how the poverty and the poor have been spectacularized through television and social media. This thesis suggests that publishing the pictures of poor people on social media seems to become equivalent with helping the poor, after the practices of the Church, workhouses, welfare state and non-governmental organizations. The promise of visibility, therefore, becomes a new form of charity and this indicates a new phase in helping the poor.

**Key Words:** Poverty, helping the poor, charity, capitalism, welfare state, neoliberalism, NGO, pornography of poverty, favour, conscience, compassion, photograph, social media.

## ÖNSÖZ

Tez konumu seçmeden önce hayli uzun bir süre düşündüm. En büyük endişem, seçtiğim konunun içine girememek ve aylar boyunca üzerinde çalışacağım konudan verim alamamaktı. Bu konuyu önüme, parçası olsam da ait olmayı daima reddettiğim sosyal medya çıkardı; meselem de sosyal medyadaki yoksulların fotoğraflarını paylaşmaya yönelik eğilim olacaktı. İlk başta sadece yoksulluğun pornografisinden yola çıkmıştım. Ancak birkaç okumadan sonra, meselenin künhüne varabilmek için beş yüzyıl kadar geriye gitmem gerektiğini anladım. Bu esnada düşünmek, Merleau-Ponty'nin dediği gibi, “ne getireceğini bilmeden denize ağ atmak” gibiydi. Günler geceler boyunca süren mesainin, onlarca yüzlerce okumanın sonunda düşüncelerimizden eylemlerimize, sosyal medya alışkanlıklarımızdan reflekslerimize varana kadar hiçbir şeyin tesadüfi olmadığını ancak şimdi görebiliyorum. Artık bütün ömrümü, bu tezin muhtevasını oluşturan meseleyi daha etraflıca anlamaya ve anlatmaya adayabileceğimi hissediyorum. Ve bir gün, çok büyük düşünürlerin ışığında hazırladığım bu çalışmanın ve bundan sonra yazacaklarımın gerçeklik üzerinde bir etkisi olmasını umuyorum.

Öncelikle tez danışmanım Prof. Dr. Nurdoğan Rigel'e tez sürecinde bana tanıdığı özgürlükten, konumla yaşadığım aşka duyduğu saygıdan ve uçarılıklarım karşısında gösterdiği sabırdan ötürü sonsuz teşekkür ederim. Ama ona en çok, bundan dokuz yıl evvel dersime girerek bütün hayatımı, hayata bakış açımı değiştirdiği ve bugün olduğum insan olmamı sağladığı için minnettarım ve sonsuza dek minnettar kalacağım. Bunun yanı sıra, sürekli dersini alıyorum diye beni odasından kovduğu hâlde tanıdığım günden bu yana yakasından düşmediğim, anlattıklarıyla zihnimdeki duvarları yıkmam için elime gerekli alet edevatı veren, tez sürecinde beni saatlerce bıkmadan dinleyen ve yapıcı eleştirileriyle bakış açımı geliştirmemi sağlayan sevgili hocam Prof. Dr. Veysel Batmaz'a tüm kalbimle teşekkür ederim. Peşini bırakmamaya devam edeceğim.

Bu çalışmanın başından itibaren düşüncelerimin peşine takılan, yazdıklarımaya verdiği geri bildirimlerle ufkumu açan ve gözümün önünde duran bir şeyi görmemi sağlayarak tezin bütün seyrinin değişmesine önyak olan Zeki Sular'a çok şey

borçluyum. Beni yazmam konusunda daima teşvik eden, duyduğu güvenle bana cesaret veren ve akademik anlamda her daim kılavuzum olan Levent Yurtseven'e; tanıdığım günden bu yana düşünce dünyamı, önerdiği kitaplarla da bu çalışmayı zenginleştiren Serdar Taş'a; hep yaptığı gibi tez sürecinde de tüm sevecenliğiyle bana yol gösteren, en telaşlı anlarımda beni sakinleştiren ve heyecanımı paylaşan Hilal Gültekin Çatak'a; teze başlarken sahip olduğum korkuları yenmemi sağlayan ve paylaştıklarıyla çalışmama çok değerli katkılarda bulunan Koray Kırmızısakal'a; kafamdaki soru işaretlerine cevaplar bulmam konusunda yardımcı olan ve teşvikleriyle motivasyonumu korumamı sağlayan Merve Özdemir'e; sadece zamanın değil, mekânın da izafi olduğunu sayesinde anladığım, dünyanın öbür ucunda olmasına rağmen hemen yanı başımdaymış gibi hissettiren Mesut Biderek'e; her ihtiyacım olduğunda imdadıma koşan ve candan dostluğuyla bana güç veren Deniz Malaymar'a; dünyaya, komşu pencerelerden baktığımız, gardaki sevinçli kucaklayışını fiziksel olarak birbirimize uzak olduğumuz anlarda dahi hissettirebilen Eda Sönmez'e; sevgisi, sadakati ve neşesiyle daima yanımda olan Aslıhan Yıldız'a ve düşüncelerimi neredeyse benim heyecanıma denk bir heyecanla dinleyen ve katkılarını esirgemeyen Abilmuhsin Özsönmez'e teşekkürü bir borç bilirim.

Varlığıyla tüm hayatımı renklendiren, verdiği destekle tüm zorlukları kolaylaştıran, beni olduğumdan daha çok ben yapan sevgili Ali Karakoç'a beni hiç yalnız bırakmadığı ve en yorulduğum anlarda yılmamamı ve her seferinde daha güçlü bir şekilde yeniden yola koyulmamı sağladığı için özel olarak teşekkür ederim.

Ve en büyük teşekkürüm kocaman aileme... Yaşadığım tüm stresi kendilerine yansıttığım ve kimi zaman taleplerimle hayatı onlar için zorlaştırdığım hâlde beni anlayışla karşılayan aileme ama en çok da çalışmamda kaydettiğim ilerlemeyi anbean takip eden, süreci benim adıma kolaylaştırmak için elinden geleni yapan sevgili ağabeyim Cengiz Bakar'a ve beni hayatımın her anında sevgisiyle kuşatan ve bazen ne yaptığıma akıl sır erdiremese de desteğini hiç eksik etmeyen biricik annem Hüsne Bakar'a minnettarım. Ve kapıdan içeriye girdiği anda bütün olumsuzlukları olumluya çeviren, kucağımda oturup klavyenin söylediğim tuşlarına basarak tezime paha biçilemez katkılarda bulunan üç yaşındaki yeğenim Alparslan'a sonsuz teşekkürler.

Bu çalışmayı, fiziksel varlığıyla beş yıldır yanımda olamasa da her daim yanımda hissettiğim, hayatta olsa kendimi bu kadar yorduğum için bana kızacak ama sonunda eriştiğim başarıyla gurur duyacak babama ithaf ediyorum.

Songül Bakar

İstanbul, 2019



## İÇİNDEKİLER

ÖZ .....	iii
ABSTRACT .....	iv
ÖNSÖZ .....	v
İÇİNDEKİLER.....	viii
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### YOKSULLARA NİÇİN YARDIM EDERİZ?

1.1. Tanrı'nın Rızasını Kazanmak İçin .....	5
1.2. Malımızdaki Lanetli Payı Atmak İçin .....	9
1.3. Toplumsal Düzenin Devamını Sağlamak İçin .....	18
1.4. Vicdanımızı Rahatlatmak İçin .....	23
1.5. Prestij Elde Etmek İçin .....	29

### İKİNCİ BÖLÜM

#### DEVREDİLEN BİR SORUMLULUK OLARAK YOKSULLARA YARDIM

2.1. Ortaçağda Cennetin Anahtarı Olarak Yoksul .....	36
2.2. Kapitalist Evrede Emegın Kaynağı Olarak Yoksul .....	43
2.3. Refah Devletinde Tüketici Olarak Yoksul .....	58
2.4. Neoliberal Süreçte Fazlalık Olarak Yoksul .....	69

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### GÖRÜNMEZLEŞTİRİLEN VE GÖSTERİSELLEŞTİRİLEN YOKSULLAR

3.1. Ayrışan Dünyalar .....	90
3.2. Öbür Dünyadan Haber Veren Fotoğraflar .....	104



3.2.1. Yoksulların Fotoğrafik Temsilleri .....	109
3.2.1.1. Yoksulluğun Pornografisi .....	112
3.2.1.2. İyiliğin Pornografisi .....	120
3.2.1.3. Görünürlük Vaadi .....	129
<b>SONUÇ .....</b>	<b>141</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>144</b>



## GİRİŞ

Yoksulluk, uygarlığın tarihi kadar eski bir sorundur ancak bu, onun hep aynı şekilde tezahür ettiği, deneyimlendiği ve kendisine yönelik yaklaşımın hep aynı olduğu anlamına gelmez. Yoksulluk, içinde yaşanan zamana ve mekâna göre ekonomik, politik, toplumsal, kültürel, ahlaki ve duygusal açıdan farklılıklar gösterir (Laçiner, 2016: 313). Simmel'in dediği gibi (2015: 174), "her bir grubun, yukarısına çıkıldığında ya da aşağısına inildiğinde zenginliğin ya da yoksulluğun başladığı bir sıfır noktası olarak gördüğü ihtiyaç düzeyinin hangi düzey olduğu çok önemli bir sosyal-tarihsel farktır." Ancak şunu söylemek gerekir ki yoksulluğun herhangi bir açıdan nasıl anlamlandırılacağı, öncelikle üretim biçiminde yaşanan gelişmelere bağlıdır (Laçiner, 2016: 313) çünkü her yeni sistem kendi yoksulunu yaratır. Kapitalist sistem, tarih boyunca yoksulluk karşısında birbirinden çok farklı tavırlar takınsa da en temelde yoksulluk, kapitalizmin "hem dışladığı ve hem de üzerine kurulu olduğu 'kurucu dışarısı'dır" (Erdoğan, 2016: 14-5).

Yaşamı idame ettirebilmek için temel ihtiyaç maddelerinden yoksun olmak yoksulluğun en hayati boyutunu oluştursa da yoksulluk, yoksullar tarafından çok boyutlu olarak algılanır ve deneyimlenir. Yoksulluk, her şeyden önce, toplumsal bir varlık olarak "insanın topluma diğer insanlar gibi katılabilmesini engelleyen bir sosyal dışlanma sorunudur" (Buğra, 2008: 259). Bourdieu'nün ifadesiyle yoksulluğun, "eğitsel, entelektüel ve kültürel sermayeden veya 'meşru' söylem üretme araçlarından yoksunluk" (Erdoğan, 2016: 44) olarak da ele alınması gerekir. Bu anlamda Michel Mollat'nın yoksulluk tanımı son derece kapsayıcıdır:

"Yoksulluk, özünde, diğer insanlar karşısında bir zayıflıktır: Toplum içerisinde varlığını ve saygınlığını kanıtlamanın araçlarından yoksun olmaktan kaynaklanan, farklı seviyeleri olan, göreceli bir zayıflık. Somut olarak, yemek, giyinmek, barınmak, aile geçindirmek için gerekli kaynaklardan yoksunluktur; işten ve mesleki yeterlilikten yoksunluktur; fiziksel veya zihinsel yetersizliktir; özgürlüğü kısıtlanmak ya da özgürlükten tamamen mahrum bırakılmaktır; toplumsal aşağılanmadır; sonuç olarak bu durumdan kaçmanın ya da başkalarının yardımı olmadan kurtulmanın olanaksız olmasıdır. Demek ki yoksulluk güvencesizlik, yokluk ve bağımlılıktır." (Mollat, 1983-1984: 74)

Bunlara ek olarak yoksulluk, kendi aleyhine işleyen baskıcı ve adaletsiz sosyal gerçeklerin karşısında savunmasız olmaktır. Hardt ve Negri, tanrısal bir güç

atfettikleri yoksul çokluğunun “varlığı yenileme kapasitesine sahip” (2001: 174) olduğunu söyleseler de Erdoğan bunun romantize eden bir bakış açısı olduğunu ve yoksulların “kendi kendilerini kurabilen, hükümrân özneler veya karşı-hegemonik failer ol(a)madıklarını” (2016: 94) vurgular. Bunun en önemli sebebi, onları bir araya getirecek siyasi dilden yoksun olmalarıdır. Bourdieu (2015: 108-109), yoksulların konuşmaktan çok konuşulduklarını, konuştuklarında ise egemenlerin kendileri hakkında konuşurken kullandıkları söylemi ödünç aldıklarını belirtir. Dolayısıyla “‘bizim’ ‘biz’le ‘onlar’ hakkında yaptığımız herhangi bir konuşma, ‘onlar’ın susturulduğu bir konuşmadır” (Min-ha’dan akt. Lutz, Collins, 2005: 253).

Bu çalışmanın konusu, işte bu susturulma ve dışlanma süreçlerinin nasıl gerçekleştiğidir. Tezin temelini yoksullar değil, ekonomik, siyasi ve toplumsal sistemlerin yoksullara yönelik yaklaşımı oluşturur. İlk bölümde, yoksullarla diğer sınıflar arasındaki tek ilişki biçimi olan yardım ilişkisi ele alınarak insanları yoksullara yardım etmeye iten dinî, iktisadi, siyasal, ahlaki ve toplumsal süreçler irdelenecektir.

İkinci bölümde, tarih boyunca yoksullara hangi kişi ve kurumların yardım ettiği üzerinde durulacak, elden ele devredilen bir sorumluluk olarak yoksullara yardımın dönemin ekonomik yapısıyla ilişkisi ortaya konulacak ve toplumun yoksullara bakışının egemen siyasi söylem tarafından nasıl belirlendiği açıklanmaya çalışılacaktır.

Üçüncü bölümde, şehirlerin gelişmesinden bu yana toplumsal ilişkilerin mekâna nasıl kazındığı, toplumsal mesafenin mekân üzerinde nasıl maddi bir boyut kazandığı irdelenecek; bu sürecin sonunda gerçek dünyada görünmez kılınan yoksulların sanal dünyada nasıl bir gösteri unsuruna dönüştüğü tartışılacaktır. Son olarak ise yoksulların fotoğrafik temsillerinden alınan örnekler göstergebilimsel çözümlenmeye ve içerik analizine tabi tutulacaktır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### YOKSULLARA NİÇİN YARDIM EDERİZ?

Neredeyse bütün dinler, sadaka verenlerin verdikleri sadakadan onu alan yoksullardan daha fazla kazanım elde ettiklerini belirtir. Aslına bakılırsa yalnızca dinî açıdan değil, aynı zamanda iktisadi, siyasal, ahlaki ve toplumsal açıdan da “veren”in “alan”dan daha kârlı çıktığını söylemek mümkündür. Baktığımızda paramızı, zamanımızı, enerjimizi, ilgimizi kendimiz dışında birinin ihtiyaçları için harcamak maddi ve manevi kaynaklarımızda bir azalmaya tekabül eder. Başkalarına verdiklerimiz bizden eksilmektedir. Ancak Smith ve Davidson (2014: 9-21), bu durumun hiç de öyle olmadığını ortaya koyar. Cömertlik sıfır toplamlı bir oyun değildir; burada bir tarafın kazancı diğer tarafın kaybına denk gelmez aksine iki taraf da kazanır, üstelik kayba uğramış gibi gözükene daha fazla kazanır. Cömertliğin paradoksal doğası buradan ileri gelmektedir. Cömert insanların yaptıkları bağışlar, onlara daha fazla para, mutluluk, sağlık ve refah düzeyinde artış olarak geri döner. İnsanlar ancak sahip olduklarının bir kısmını yitirmeyi göze alırlarsa kendi hayatlarını güvence altına almış olurlar. Smith ve Davidson’a göre bu, yalnızca dinî ya da felsefi bir öğreti değil, sosyolojik bir gerçektir. Amerika’da yaptıkları araştırma da bu iddialarını desteklemektedir; cömertlik ile kişisel refah arasında doğrudan bir ilişki bulgulamışlardır ve onlara göre bu ilişki tesadüfi değildir. Bu açıdan bakıldığında paranın mutluluğu satın alamayacağı doğru olsa da parayı kendimiz için değil de başkalarının ihtiyaçları için harcamak en nihayetinde bize mutluluk getirir. Bataille da (2017: 87), vermek her ne kadar yitirmek anlamına gelse de yitimin yitirene kazanç sağladığını belirtir.

Öyleyse yoksullarla onlara yardım edenler arasındaki şeyin bir mübadele olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Mübadele bir kazanç elde etmek için başka türlü de kullanılabilecek olan bir maldan feragat etmeyi gerektirir. Mübadelenin sonucunda kişi, önceden sahip olduğu bir şeyi yitirirken bunun karşılığında önceden sahip olmadığı bir şeyi kazanmış olur. Gündelik ihtiyaçlardan tutun da uhrevi kazanımlara kadar bir değer elde etmek için başka bir değer sunmak gerekir. Dolayısıyla tarihsel kapitalizmin yetiştirdiği *homo economicus*, bağışta bulunurken de faydacılığı bir

kenara bırakmış sayılmaz. Yaptığı fedakârlık amaca ulaşmak için bir önkoşuldur. Burada fedakârlık başkası için yapılmış gibi görünse de aslında dolaylı olarak kişinin kendisi için yapılmış sayılır. Eğer yardım, topluluğun üyeleri arasındaki dayanışmadan değil de “teleolojik olarak kişinin bu şekilde yerine getireceğini umduğu bir hedeften kaynaklanıyorsa” yardım bir etkileşim olmaktan çıkarak toplumsal boyutunu kaybeder ve salt bireysel bir olgu hâline gelir. Sadaka verenin tek güdüsü, sadakanın yalnızca kendisi için taşıdığı anlamsa yoksulların, ibadethanelerdeki sadaka kutusundan hiçbir farkı kalmaz. Şunu söylemeliyiz ki bir ilişki ancak her birey diğeri için bir amaç olduğu takdirde ahlaki sayılabilir (Simmel, 2015: 66-162).

Kant da (2002: 11-31) iyiliğin ödevden ötürü mü yoksa bencil bir amaçtan ötürü mü yapıldığına bakarak eylemin ahlakiliğine karar verir. Kişi merhametli bir yapıya sahip olduğundan, iyilik yapmaya eğilimli olduğundan, eğer gerektiği yerde iyilik yapmazsa vicdanı sızlayacağından, başkalarını mutlu ettiğinde mutlu olduğundan ya da topluluk içinde saygınlık kazanmaya çalıştığından iyilik yapıyorsa yaptığı iyilik her ne kadar ödevde uygun olsa da hiçbir ahlaki değer taşımaz. Kant'ta eylemin nedeni eylemin kendisinden de sonucundan da önemlidir. Ahlaki değer, kişi ancak hiçbir dürtü onu buna itmediği, hatta içsel olarak buna karşı çıktığı hâlde sırf ödevden dolayı iyilik yaptığında ortaya çıkar. Kant buna dayanarak koşullu ve koşulsuz buyruk şeklinde bir ayrıma gider. Koşullu buyruk, bir amaca ulaşmak maksadıyla “araç olarak iyi” olan ve yerine getirilmesi gereken buyruktur. Eylem, sonuçları göz önünde bulundurularak yerine getirilir. Burada kişi bir çıkar veya mükâfat beklentisi içindedir. Koşulsuz buyruk ise herhangi bir amaçtan bağımsız olarak “kendi başına iyi” olan buyruktur. Burada eylemin sonuçları dikkate alınmaz, herhangi bir beklenti söz konusu değildir. Koşullu buyruk gibi kişinin hislerine, eğilimlerine, çıkarlarına bağlı olmadığından nesnel bir şekilde kendiliğinden iyi ve kendiliğinden zorunludur. Burada eylem bir amaca yönelik değildir, eylemin kendisi amaçtır. Kant'a göre, yalnızca her türlü kişisel çıkardan bağımsız olarak yerine getirildiğinde bir eylemin ahlakiliğinden söz edilebilir.

Görüldüğü üzere, Kant da başkalarını araç olarak değil amaç olarak görmeye vurgu yapar. Ötekini araç olarak görmek onu şeyleştirme demektir ve Bataille'in belirttiği

gibi (2017: 77), insanların şeyleştirilmesi kölelikle sınırlı değildir; alçaltmak da kölelikten farksızdır. Birazdan göreceğimiz hususlar, bilhassa *homo economicus*lar olarak bizlerin iyilik yaparken çok da çıkarlardan bağımsız olmadığımızı ve başkalarını çok da amaç olarak görmediğimizi ortaya koyacaktır. Nietzsche (2015: 43), yardımseverlik, acıma gibi iyilik belirtilerinin “uyuşturma ve kandırmaca” olarak, “incelmiş bir kötülük” olarak algılanmasını eleştirir. Bu çalışma zaman zaman iyiliğin altında fark edilmeyen, fark edilecek kadar bile üzerine düşünülmeyen bir kötülük keşfetse de iyiliği topyekûn kötülükle özdeş tutmayacak ancak yardımseverlik özelinde iyiliğin çoğu zaman, eylem her ne kadar başkalarına yönelik olsa da, sonucu itibarıyla “kendine iyilik” anlamına geldiğini öne sürecektir.

### **1.1. Tanrı'nın Rızasını Kazanmak İçin**

Yoksullara yardım etmenin arkasındaki itici gücü aradığımızda karşımıza öncelikle dinî bir örüntü çıkar. Yoksullara yardım tek tanrılı üç dinin de sacayaklarından biridir. Ancak yardım meselesine yapılan vurgu, “alan”ın en iyi ihtimalle yoksulluk durumunun ortadan kaldırılması, en kötü ihtimalle de hafifletilmesine değil, tamamen “veren”in Tanrı'nın rızasını kazanmasına yöneliktir. Her ne kadar kısmen kişinin gayretlerine bağlı olsa da en temelde zenginlik de yoksulluk da Tanrı'nın takdirindedir. Kutsal kitaplarda yükümlülükleri belirlenen zenginlik/yoksulluk ayrımı, yeryüzündeki eşitsizliğin verili hatta meşru kabul edildiğinin göstergesidir. Bu dinlerin yoksullukla ilişkili olarak birleştiği en önemli nokta ise hayırseverliktir. Üç din de yoksulluğun kendisinden çok hayırseverliğe vurgu yapmaktadır (Beaudoin, 2017: 50). Yoksullar kutsal kitaplarda daha çok “yardımın nesnesi” olarak varlık gösterirler (Çiğdem, 2016: 214). Geremek'in belirttiği üzere yoksullar, zenginlerin, yaptıkları yardımlar yoluyla günahlardan arınması ve cenneti hak etmesinin aracına dönüşmüş bu nedenle toplum içinde yoksulların bulunması gerektiğine yönelik bir anlayış ortaya çıkmıştır (akt. Açıkgoz, 2012: 29). Bu açıdan baktığımızda dinî saiklerle yoksullara yapılan yardımın yoksulluğu ortadan kaldırmak gibi bir hedefinin olmadığı kolaylıkla söylenebilir. Yardımın amacı, sadece Tanrı'nın rızasını kazanmaktır.

Vahiy kaynaklı üç dinde de yoksulun Tanrı ile özdeş olduğu görülmektedir.<sup>1</sup> Aslına bakılırsa yardım ilişkisi içinde alan da veren de Tanrı ile özdeştir. Üç din de tüm varlığın sahibinin Tanrı olduğunu bildirir. Dolayısıyla zengin, Tanrı'nın kendisine bahsettiğini yoksula vermektedir. Burada zenginin sadece bir aracı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ancak yardım ilişkisi içinde yoksulun "aracılığı" çift katmanlı, bir başka deyişle iki yönlüdür. O hem Tanrı'nın insanların imanını eylem düzeyinde sınamasının hem de zenginlerin cenneti kazanmasının aracıdır. Bundan dolayı, üç dinin kutsal metinleri de yardımda bulunurken yoksulun minnet altında bırakılmamasına yönelik uyarılarda bulunur (Mişna Tora, X, 7-14; Matta 6: 1/4; Bakara 2: 262-264); Arslan ise, buna karşılık, kendisine bağışta bulunmak suretiyle Tanrı'nın rızasını kazanmasına vesile olduğu için asıl zenginin yoksula minnet duyması gerektiğini belirtir çünkü "yardım, yardım edenin bizzat kendisini temizleyip cehennemden koruyacağından, bu ilişkide bağış ve ihsanın gerçek sahibi yoksulun kendisidir" (2002: 85).

Vahiy sırasına göre tek tek inceleyecek olursak, kendisinden sonra gelen tek tanrılı dinlerden farklı olarak ahiret kavramının belli belirsiz bir yapı arz ettiği Yahudilikte, ödül ve cezanın bu dünyada verildiğine inanıldığını ve maddi refahın, Tanrı'nın rızasını kazanmış olmanın bir işareti olarak kabul edildiğini görürüz (Göregen, 2013: 382). Eğer Yahudiler zenginliğe ulaşmaya çalışırken Tanrı'nın yolundan giderlerse Tanrı onları vadettiği zenginlikle kutsayacaktır. Tanrı'nın yolundan gidilerek edinilen servet yine ilahi amaçlar doğrultusunda Tanrı'yı hoşnut etmek üzere harcanmalıdır (Sombart, 2001: 151). Tanrı'yı hoşnut etmenin en önemli yollarından biri ise yoksullara yardım etmektir. Öyle ki yoksullara yardım etmeyi reddetmek Yahudiliği reddetmekle eşdeğerdir. Mişna, *tsedakanın* "dünyanın üzerine kurulduğu

---

<sup>1</sup> "Yoksula acıyan kişi RAB'be ödünç vermiş olur, yaptığı iyilik için RAB onu ödüllendirir." (Süleyman'ın Özdeyişleri 19: 17) "O zaman Kral, sağındaki kişilere, 'Sizler, Babam'ın kutsadıkları, gelin!' diyecek. 'Dünya kurulduğundan beri sizin için hazırlanmış olan egemenliği miras alın! Çünkü acıkmıştım, bana yiyecek verdiniz; susamıştım, bana içecek verdiniz; yabancıydım, beni içeri aldınız. Çıplaktım, beni giydirdiniz; hastaydım, benimle ilgilendiniz; zindandaydım, yanıma geldiniz.' O vakit doğru kişiler O'na şu karşılığı verecek: 'Ya Rab, seni ne zaman aç görüp doyurduk, susuz görüp su verdik? Ne zaman seni yabancı görüp içeri aldık, ya da çıplak görüp giydirdik? Seni ne zaman hasta ya da zindanda görüp yanına geldik?' Kral da onları şöyle yanıtlayacak: 'Size doğrusunu söyleyeyim, bu en basit kardeşlerimden biri için yaptığınızı, benim için yapmış oldunuz.'" (Matta 25: 34-40) "Onlar, kullarının tövbesini kabul edenin ve sadakaları alanın Allah olduğunu; tövbeyi çok kabul edenin, çok merhametli olanın Allah olduğunu bilmediler mi?" (Tevbe 9: 104)

direklerden biri” (Avot, 1/2) olduğunu belirtir (Göregen, 2013: 388). *Tsedaka*, inananların iyi niyetlerine ve cömertliklerine bırakılmış ahlaki bir fazilet değil, yerine getirilmesi gereken dinî bir zorunluluktur (*mitzvah*) (Şeker, 2017: 91).

Eski Ahit’te, yoksullara yardım etmekle yalnızca dinî bir görevin yerine getirilmediği, “veren”in en az “alan” kadar hatta ondan daha fazla yarar elde edeceği vurgulanmıştır. Verilen sadakanın kişinin günahlarına kefarete olacağı, inananları kurtuluşa yakınlaştıracığı belirtilmiştir (Baba Bathra, 9a/10a). Tanrı’nın yoksulları niçin bizzat kollamadığı sorusu üzerine Rabbi Akiva, inananların onlara yardım ederek cehennem azabından kurtulması için Tanrı’nın bu görevi insanlara bıraktığı cevabını vermiştir (Salihoğlu, 1988: 207). Sadaka verenler nasıl bu ödüllerle müjdeleniyorsa bu görevi yerine getirmeyenlere de cezalandırılacakları bildirilmiştir. Yoksula yardım edilmediği takdirde yoksul kimse Tanrı’ya şikâyette bulunursa Tanrı’nın ona yardım etmekle yükümlü kıldığı kişiler günaha girmiş sayılacaktır (Yasa’nın Tekrarı 15: 9). “Yoksulun feryadına kulağını tıkayanın feryadına yanıt verilmeyecektir” (Süleyman’ın Özdeyişleri 21: 13).

Eski Ahit bu dünyayı ve zenginliği yüceltirken Yeni Ahit tartışmasız bir şekilde öbür dünyaya vurgu yaparak yoksulluğu yüceltir. Nitekim Hz. İsa’nın “Benim krallığım bu dünyadan değildir,” (Yuhanna 18: 36) sözleri bunun en açık ifadesidir. Hristiyanlıkta yoksulluk makbul sayıldığı için “insan yarası” olarak kabul edilen yoksulluk durumu ortadan kaldırılmaya çalışılmaz (Bataille, 2017: 33). Hristiyan inancına göre “devenin iğne deliğinden geçmesi, zenginin Tanrı Egemenliği’ne girmesinden daha kolaydır” (Markos 10: 25). Bu nedenle zengin bir kimsenin “göklerde hazine edinebilmesi” için, inancın önünde büyük bir engel teşkil eden servetini yoksullara dağıtarak Tanrı’ya yönelmesi gerekmektedir (Luka 12: 33/34). Simmel’in de belirttiği üzere (2015: 158), Hz. İsa’nın yanına gelen zengin delikanlıya, “Git neyin varsa sat, parasını yoksullara ver, böylece gökte hazinen olur. Sonra gel, beni izle,” (Markos 10: 21) dediğinde onun için önemli olan yoksullar değil zengin adamın ruhudur ve onun yapacağı fedakârlık, kurtuluşun aracından başka bir şey değildir.



Bu demek oluyor ki Hristiyanlıkta, Tanrı'nın rızasını kazanmak ve göksel hazineyi güvence altına almak Tanrı'nın dostları olan yoksulları, açları, çıplakları, sakatları gözetmekten geçmektedir. Yoksullara kucak açanlar kutsanmış ve cennetle müjdelenmiştir (Matta 25: 34/40). Kendilerine karşılık verecek durumda olmayanları ağırlayanlara, yaptıkları iyiliğin karşılığı öbür dünyada Tanrı tarafından verilecektir (Luka 14: 13/14). Tanrı'nın rızası için malından mülkünden vazgeçenler vazgeçtiklerinin yüz katıyla ödüllendirilecektir (Matta 19: 29/30). Katolik Kilise, kişilerin sadakayla hayatlarını temize çekebileceklerini, cömert bağışların onları günahlarından arındırarak kurtuluşa kavuşturacağını vaaz etmiştir (Kahl, 2018: 125-127). Topluluk içinde bulunan yoksullara yardım etmeyenlere “eylemsiz iman”ın ölü olduğu bildirilmiş (Yakup 2: 15/17), gösteriş için sadaka verenler de sadece Tanrı'nın rızası için verilen sadakanın karşılığında vadedilen kurtuluştan men edilmiştir (Matta 6: 1/4). Yoksullardan hepten yüz çevirenler ise lanetlenmiş ve sonsuz azaba mahkûm edilecekleri buyurulmuştur (Matta 25: 41/46).

Vahiy kaynaklı dinlerin arasında hayır meselesiyle en çok ilgilenen din olan İslamiyete (Beaudoin, 2017: 55) baktığımızda dünyanın bir imtihan mekânı olduğuna vurgu yapıldığını görürüz. İslam'ın beş temel şartından biri olan zekât, hâli vakti yerinde olan Müslümanların her yıl yerine getirmesi gereken dinî bir vazife olarak karşımıza çıkar. “Onlar, mallarında; isteyenler ve (isteyemeyip) mahrum kalanlar için belli bir hak bulunan kimselerdir,” (Meâric 70: 24/25) denilerek hak esaslı bir yaklaşım benimsenmiştir. “Allah'ın hoşnutluğunu isteyerek” zekât verenlerin sevaplarının kat kat arttırılacağı, onların kurtuluşa erenlerden olacağı belirtilmiştir (Rûm 30: 38-39). Zekâtın yanı sıra gönüllülük esasına dayalı olan sadaka da Allah'a yaklaştıran ibadetlerdendir. Sadaka Tehânevî, Cürcânî gibi İslam âlimleri tarafından “sevap beklentisiyle yapılan bağış” olarak tanımlanmıştır (Öztürk, 2001: 463-464).

Nitekim Kur'an'da çok sayıda ayette malını “Allah yolunda” harcayanlara ahirette mükâfat verileceği bildirilmiştir (Bakara 2: 262/274; Nisâ 4: 114; Hadîd 57: 7). Özellikle Nisâ suresi 114. ayette “sırf Allah'ın rızasını kazanmak” için sadaka verenler büyük bir mükâfatla müjdelenmiştir. Ayrıca sadaka verenlerin korku ve üzüntü duymayacakları (Bakara 2: 262/274), gizlice verilen sadakaların günahlara kefarete olacağı (Bakara 2: 271) belirtilmiştir. İslami açıdan sadakanın “alan”ın

ihtiyacından çok “veren”in kurtuluşu için gerekli olduğunun bir başka göstergesi de Bakara suresi 272. ayetteki “Hayır olarak ne harcarsanız, kendiniz içindir. Zaten siz ancak Allah'ın rızasını kazanmak için harcarsınız,” ifadesidir. Aynı ayette hayır olarak ne harcanırsa karşılığının ahirette eksiksiz bir şekilde verileceği garanti edilmiştir.

Müslümanlardan Allah’a olan inançlarını yoksullara bağışta bulunarak pekiştirmeleri, Allah’a olan sadakatlerini eylemleriyle kanıtlamaları beklenmektedir (Öztürk, 2001: 463). Yoksulları gözetmek İslamiyette temel bir yapı taşıdır öyle ki bunu yerine getirmeyenlerin ahireti, dolayısıyla Allah’ı inkâr ettiği düşünülmektedir (Maûn 107: 1-3). Kur’an’da, cimrilik edenler, Allah’ın kendilerine bahsettiklerinden Allah yolunda harcamayanlar için cehennemde “alçaltıcı” (Nisâ 4: 37) ve “elem dolu” (Tevbe 9: 35) bir azap hazırlandığı bildirilmiştir.

Görüldüğü üzere, üç dinde de vurgu “Tanrı’nın hoşnutluğunu kazanmak” üzerinedir. Yoksullar âdeta zenginler için “sadaka verme yoluyla kurtuluş bulunsun diye” (Beaudoin, 2017: 54) var olmuş gibidir. Dolayısıyla dinî gerekçelerle yardımda bulunan bir kimsenin yoksuldan çok kendisine iyilik ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu “alışveriş” içerisinde yoksulun tek kazancı hayati ihtiyaçlarının giderilmesi olurken ona bağışta bulunan kişi Tanrı’nın rızasını kazanmış, günahlarından arınmış, sevaplarını artırmış, cennete bir adım daha yaklaşmış ve en nihayetinde kurtuluşu hak etmiş olacaktır. Doğal olarak denilebilir ki dinî yükümlülükleri yerine getirmek üzere yardımda bulunan bir kimsenin amacı, yoksulu dünyevi sefaletten kurtarmak değil kendisini ebedî kurtuluşa kavuşturmadır.

## **1.2. Malımızdaki Lanetli Payı Atmak İçin**

Mauss, arkaik toplumlardaki değiş tokuş ilişkilerini inceleyerek potlaç, kula gibi “bağış yoluyla mübadele” biçimlerini ortaya koyar (Bataille, 2007: 84). Ancak buradaki bağış yardımseverlikle karıştırılmamalıdır (Akay, 2016: 8). Kabileler arası bir mübadele biçimi olan potlaç, “bir rakibi aşağılamak, ona meydan okumak ve onu mecbur kılmak amacıyla önemli miktarda servetin açıkça bağışlanması”dır (Bataille,

2017: 25). Görüldüğü üzere potlaç, eşitler arası bir değişim değildir aksine eşitlenebilirliği ortadan kaldırır (Çabuklu, 2001: 58). Rekabete dayanan bu şölende amaç, kabileler arasında bir hiyerarşi oluşturmaktır; servetini savurmak suretiyle zenginliği en çok küçümseyen kabile reisi “en cömert” sıfatıyla şanını yüceltmış olacaktır (Mauss, 2018: 23). Küçümseyen servet potlaçta bulunan için prestij elde etmeye yönelik bir fayda üretir. Bu ilişki içerisinde, meydan okumaya karşılık vermek ve aşağılanmadan kurtulmak için armağanı faiziyle geri verme zorunluluğu bulunmaktadır (Bataille, 2017: 25). Eğer kişi aldığından daha azıyla karşılık verirse potlacın sahip olduğu ruhani güç lanete dönüşecek ve onu elinde tutanı felakete sürükleyecektir (Özdemir, 2018: 18). Dolayısıyla fazlalık içinde “yıkımsal bir şiddet” barındırmaktadır (Çabuklu, 2001: 59).

Bataille buradan modern tüketimin özünü gördüğü potlacı olarak (Mauss, 2018: 24) “artığın” kullanılma şeklinin ekonominin yapısını belirlediğini belirtir. Bataille’a göre (2017: 16-48), fazla enerjinin –ki burada kastettiği zenginliktir– sistemin büyümesi için kullanılabileceğini ancak büyümenin de bir sınırının olduğu düşünülecek olursa büyümenin sınırlarını aşan fazlalığın hiçbir yarar sağlamadan yitirilmesi gerektiğini öne sürer. Çünkü eğer o fazlalık gönüllü olarak yok edilmezse büyüyerek “felaketimsi patlama”lara yol açacaktır. Demek ki o fazlalık “lanetli pay”dır.

Bataille (2017: 28), Hristiyanlığın pagan harcamaının yerine sadakayı getirdiğini belirtir. Keza Kur’an’da da, İslamiyet öncesi Arap toplumlarında kabilenin şanını yüceltme gayesiyle yaygın olan “tebzir” yasaklanıp zekât ve sadaka emredilmiş (Öztürk, 2001: 464; Şen, 2008: 34), israf edenlerin “şeytanların kardeşleri” olduğu belirtilmiş (İsrâ 17: 27) böylelikle kabilelerin temel niteliği olan aşırı cömertlik reddedilmiştir. Artık fazlalık ihtiyaç sahiplerine yardımda bulunmak suretiyle yok edilecektir. Bataille (2017: 127), fazla zenginliklerin nasıl kullanılacağını dinin belirlediğini ve toplumlarda buna yönelik rızayı ürettiğini belirtir. Tek tanrılı dinlerde bağışta bulunmak, sadaka vermek gibi pratiklerle sürdürülen armağan ilişkisinde de potlaçtakine benzer bir karşılıklılık söz konusudur. Çünkü potlaçtaki gibi sadakanın da ruhani bir içeriği vardır. Kişi bir yoksula sadaka verir ve karşılığını ondan değil, Tanrı’dan bekler. Yani bir karşılık umduğu için sadaka verir (Akay, 2016: 82). Bu

karşılık kimi zaman bir önceki bölümde gördüğümüz üzere ebedî kurtuluştur kimi zaman da dünyevi bir beklentiye dönüşür. Sadaka vermek her ne kadar bir “yitim” gibi görünse de zenginlik yoksula yaptığı yardım, zengine daha fazla zenginlik olarak geri dönecek, aynı zamanda kişinin malı yoksulun kıskançlığından korunmuş olacaktır. Çünkü özellikle eşitsizliğin fazla olduğu toplumlarda, zenginlik malı yoksulluk çekenlerin “nazar”ına maruz kalır (Şeker, 2017: 87). Bunun yanı sıra verilen sadakanın kişiyi, başına gelecek kötülüklerden koruduğuna inanılır.

Yahudilikte ödül ve cezanın bu dünyada verileceğine iman edildiğinden, yapılan iyiliklere karşılık bir önceki bölümde saydığımız uhrevi ödüllerden çok daha fazlası dünyevi olarak vadedilmiştir. Yoksulu düşünenler Tanrı tarafından kötü günlerinde kurtarılacak, ülkelerinde mutlu kılınacak, düşmanların eline terk edilmeyecek, hastalandıklarında şifa verilecektir (Mezmurlar 41: 1-3). Tanrı yoksullara kucak açanı elini attığı her işte kutsayacaktır (Yasa'nın Tekrarı 14: 29). Eski Ahit'te Tanrı'nın yolundan yüründüğü takdirde kutsanan zenginlik, Tanrı'nın buyruklarının dışına çıkmak olarak kendini gösteren kötüye kullanım durumunda meşruiyetini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır (Sombart, 2001: 151). Sadaka vermek kişiyi yoksullaştırmayacağı gibi, kişi verdiklerini misliyle geri alacaktır. Vermemek ise Tanrı'nın rızası için edinilen malın kendisine düşkünlük olarak yorumlanacak ve kişiyi inançsızlığın sınırlarına götürecektir (Şeker, 2017: 92). Eli açık olan daha çok kazanacak, hak yiyenin sonuysa yoksulluk olacaktır (Süleyman'ın Özdeyişleri 11: 24). Yoksula yardımda bulunanın eksikliği olmayacağı gibi onu görmezden gelen de bir sürü lanete uğrayacaktır (Süleyman'ın Özdeyişleri 28: 27). Eyüp Peygamber yoksulları gözetmeyenlerin Tanrı'dan gelecek belalara hazır olmaları gerektiğini söylemiştir (Eyüp 31: 16-23).

Hristiyanlara, Augustinus'un deyişiyle, insanoğlunun gerçek evi olan Tanrı'nın şehrine (Britannica) girmek için bu dünyayı feda etmelerini söyleyen Yeni Ahit'te, yapılan iyiliklerin karşılığında vadedilmiş dünyevi ödüller de yok değildir. Hristiyanlara yoksullara bağışta bulunmaları, hangi ölçekte verirlerse o ölçekte geri alacakları bildirilmiştir (Luka 6: 38). Kişilerin kendi mallarından canıgönülden yaptıkları bağış Tanrı tarafından onlara döndürülecektir. Burada, cömertlik Tanrı'ya şükretmenin göstergesine dönüşür ve inananlara ne kadar cömert olurlarsa

servetlerinin o denli artacağı, “her bakımdan” daha da zenginleşecekleri duyurulur (1. Korintliler 9: 6-11). Aynı zamanda yapılan hayırların insanları ölümden döndürecek gücü vardır (Elçilerin İşleri 9: 36-41).

Kur’an’da da şükredildiği takdirde Allah’ın kişiye verdiği nimetleri artıracığı buyurulmuştur (İbrâhîm 14: 7). Zekât ve sadaka da zenginliğin şükrü olarak kabul edilmektedir (Şen, 2008: 66). Nitekim zekât “temizlik, arındırma, artma, bereketlenme” (Öztürk, 2001: 479-482) gibi anlamlara gelmektedir. Kişi zekât vererek malını temizlemiş, haramdan arındırmış olacaktır (Şen, 2008: 212-238). Aynı zamanda zekâtı, sadakası verildiği, “Allah yolunda” harcandığı takdirde servet daha bereketli hâle gelecek, katlanarak artacaktır (Bakara 2: 261/276). Yoksulların hakkına karşılık gelen zekât verilmediği takdirde—ki bu, Allah’ın verdiklerine nankörlük etmek anlamına gelmektedir— Allah kişiyi mallarını eksilterek ya da o malları verdiği gibi geri alarak imtihana tabi tutacaktır (Rûm 30: 37/38). İslam’da yoksullara faydası olmayan zenginlik, yoksulluğa dönme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu nedenle ayette de belirtildiği gibi, kişinin cimrilik etmesi kendi zararınadır (Muhammed 47: 38).

Freud’un dediği gibi, dinî etik öteki dünyaya ilişkin vaatlerde bulunsa da “erdemli olmak bu dünyada bir şey kazandırmadığı sürece etik boşuna vaaz veriyor olacaktır” (2014: 100). O nedenle, yukarıda da gördüğümüz üzere, verilen her şey sadece öbür dünyada değil bu dünyada da geri kazanılmaktadır (Mauss, 2018: 218). Zenginlerin malında bulunan yoksulların hakkı lanetli paydır; eğer o pay atılmazsa kişinin malının hayrını görmesi mümkün değildir. Her ne kadar kapitalist mantığa göre zenginlik tasarruf yoluyla oluşsa da dinler aksine harcıyarak zengin olunacağını buyurur. Sadaka ve zekât insanların mallarından olmamak için, aynı zamanda kazalardan belalardan korunmak için ödedikleri bir bedeldir; aslında insanlar sadaka vererek kendi düşkünlüklerinden kaçınmış olurlar (Akay, 2016: 46-82; Bataille, 2017: 80).

Bataille (2017: 17), kapitalist toplumların “fazlalık”tan doğrudan doğruya bağışta bulunarak kurtulmaya çalıştıklarını belirtir. Zenginlerin serveti diğerlerinin zararına, onlardan eksilerek oluştuğu için yaptıkları bağış da onların kaybına karşılık bir

yeniden dağıtım anlamına gelir (Çabuklu, 2001: 58). Baudrillard'a göre (2010: 35-36), “sistemlerin aşırı şişmanlığı” kullanım değerini kendiliğinden ortadan kaldırmıştır ancak yapılan gereksiz harcamalar bile fazlalığı bitirmeye yetmemektedir. Zenginliğin önceki yüzyıllarla kıyaslanamayacak denli büyüdüğü kapitalist süreç içerisinde ve özellikle de neoliberalizmle birlikte gelir eşitsizliğinin muazzam düzeyde arttığı günümüzde bu artışı lanetli pay olarak görmemek için çok az sebebimiz vardır. Arkaik dönemden bu yana harcama sürecinin parçası olan sınıf mücadelesi değişmemiştir; zenginlerin içinde yaşadığı sefahat, yoksulların yaşamına sefalet olarak tercüme edilmekte, zenginlerin ihtişamı yoksulların “insan doğasını yitirmesine” sebep olmaktadır (Bataille, 2017: 30-32).

Zenginler yoksullara bağışta bulunurken aslında verdikleri yoksullardan aldıklarıdır. Kapitalizmin gelişmesinden önceki dönemde yaşayan insanlar, ihtiyaçlarından fazlasını kazanmak gibi bir güdülerini bulunmadığından daha az çalışmayı daha çok kazanmaya tercih edecek bir zihniyet yapısına sahiplerdir. İlkel birikim sürecinde ücret, onları daha fazla çalışmaya teşvik edecek bir özendirici olmadığından tam aksi bir yol izlenerek ücretler düşürülmüştür böylece işçiler ancak gece gündüz çalışırlarsa geçimlerini sağlamaya yetecek parayı kazanabileceklerdir (Weber, 1999: 151-152). Mantık basittir: Halk yalnızca yoksul olduğu sürece çalışır dolayısıyla onları hep yoksul tutmak gerekmektedir. Bu emek sömürsü zenginlerin sermaye birikimini kolaylaştırmış ve onlara başkalarının sırtından rahat bir hayat sürme olanağı vermiştir (Hobsbawn, 2012a: 48-217). Emek bütün zenginliğin kaynağı olduğu hâlde o emeği ortaya koyanlar ürettikleri değer karşılığını adil bir şekilde alamadıklarına göre onların ürettiği artık değere el koyanların mallarında “lanetli pay” bulunmaktadır.

Tam bu noktada Batı'nın verme gücünün sömürgeci mirasla olan ilişkisine değinmek gerekir. Bugün, dünyanın zengin ülkelerinin sürdüğü refahın temeli Sanayi Devrimi'nde atılmış; XVIII. yüzyılda İngiltere'de gerçekleşen ekonomik büyüme bütün dünyayı etkilemiştir ancak burada kastettiğimiz, büyümenin tüm dünyaya yayılması değil, neredeyse tüm dünyanın İngiltere'de başlayan ekonomik büyüme için seferber edilmiş olmasıdır. Kapitalizm eleştirisinin amentüsü niteliğindeki Marx'ın eserlerinden bir alıntıyla başlayacak olursak, kapitalist uygarlığı “saygın

biçimlere büründüğü kendi yurdunda değil, kendisini gizlemeksizin ortaya çıktığı sömürgelerde gözlediğimiz zaman, bu uygarlığın derinlerine inmiş olan ikiyüzlülük ve karakterine özgü olan barbarlık, bütün çıplaklığıyla gözlerimizin önüne serilir” (akt. Başkaya, 1991: 58). Büyümeyle olanaklı kılan servet, “katliam, kölelik ve yağma pahasına” gasp edilerek sömürgeleştirilmiş topraklardan sermayeye dönüştürülmek üzere Batı Avrupa’ya getirilmiştir (Başkaya, 1991: 54). Bu nedenle Marx, ilkel birikimin üretim süreçlerinin dışında “doğrudan insani, toplumsal ve doğal zenginliğe el koymak” suretiyle gerçekleştiğini söyler (akt. Hardt ve Negri, 2011: 147). Kapitalizmden önce de dünyanın her yerinde yoksulluk vardır ancak kapitalist gelişmeden sonraki yoksulluk, kapitalist ülkelerin diğer ülkeler üzerindeki tahakkümü sonucu ya oluşmuş ya da daha da derinleşmiştir (Acemoğlu, Robinson, 2018: 268). Avrupa sömürge imparatorluğunun zenginleşmesini ve gelişmesini sağlayan süreç paralel olarak Afrika, Asya ve Güney Amerika’yı yoksullaştırmış ve buralara “azgelişmişlik” tohumları ekmiştir. Dolayısıyla “azgelişmişliğin tarihi, kapitalizmin tarihiyle özdeştir. Başka bir ifadeyle, kapitalizm geliştikçe azgelişmişlik de oluşmuş ve ‘gelişmiş’tir” (Başkaya, 1991: 23).

Avrupalı sömürgeciler Güney Amerika’ya ulaştıklarında talan edebilecekleri zenginliklerin, altın, gümüş gibi değerli madenlerin, zorla kullanacakları işgücünün peşine düşmüşlerdir. Yerli halkı topraklarını ve gıda maddelerini ellerinden alarak kendileri için düşük ücretler karşılığında çalışmaya zorlamış, ekonomilerini geçimlik düzeye indirerek bütün artığa el koymuş, onları yüksek vergiler ödemeye ve istemedikleri ürünleri satın almaya zorlayarak büyük servetler edinmişlerdir. Bu servet sömürgeci ülkeleri refah seviyesinin üzerine çıkarırken Latin Amerika’yı dünyanın en eşitsiz kıtası hâline getirmiştir (Acemoğlu, Robinson, 2018: 18-25).

XVII. yüzyılda Karayipler’deki ve Amerika’daki “olağanüstü etkili bir artık değer elde etme tarzı” sayılan plantasyonların (Wallerstein, 2009: 87) gelişmesiyle uluslararası köle ticaretinde olağanüstü bir artış yaşanmış; bu dönemde, büyük çoğunluğu Amerika’ya nakledilen on milyonu aşkın Afrikalı, köle olarak kıta dışında çıkarılmıştır. Güney Afrika’da geniş elmas rezervleri ve altın madenlerinin bulunmasıyla Avrupalılar, bu alanda istihdam etmek üzere ucuz işgücü arayışına girmiş, bunu ancak Afrikalıları yoksullaştırarak sağlayabileceklerini düşünerek

onların neredeyse tüm topraklarına ve geçim kaynaklarına el koymuş ve siyahları sömürerek zengin olmuşlardır (Acemoğlu, Robinson, 2018: 248-257).

Asya'nın en eski uygarlıklardan biri olan Hindistan'ın yerel sanayisi, Hindistan XVIII. yüzyılda dünyanın en büyük tekstil üreticisi ve ihracatçısı durumundayken Doğu Hindistan Kumpanyası eliyle yerel zenginlikler yağmalanarak yıkıma uğratılmıştır. Sistemli olarak sanayisizleştirilen Hindistan, çok geçmeden İngiltere'nin tekstil ürünlerinin pazarı hâline gelmiş, kentselliğini yitirerek kırsal ekonomiye dönmüş, Doğu Hindistan Kumpanyası'nın Çin'de satması için afyon yetiştirmeye başlamış (Acemoğlu, Robinson, 2018: 266), kısacası "İngiltere'nin tarım çiftliği"ne dönüştürülmüştür (Hobsbawn, 2012a: 180).

Aslında bu durum, sömürgeleştirilen ülkelerin çoğu için geçerli olmuştur. Avrupa, birçok "azgelişmiş" ülkeyi gelişmiş ülkelerin ihtiyacına yönelik olarak ihraç malları üreten uzman üreticiler hâline getirmiş, sanayileşmiş ülkelerin "hammadde deposu"na dönüştürmüştür (Hobsbawn, 2012b: 193). Böylece çok az sayıda malda veya tek bir malda uzmanlaşan ülkelerin üretimleri kendi gereksinimlerinden bağımsız olarak gerçekleşmiş, bu durum onların ulusal ekonomilerini istikrarsızlığa sürüklemiştir. Ortaya çıkan merkez-çevre işbölümü ticari bağımlılık yaratmış, kurulan dikey ilişkide üretilen kâr ya da artık bir bölgeden diğerine transfer edilmiştir; burada yitiren taraf "çevre", kazanan taraf ise "merkez" olarak konumlanmıştır (Wallerstein, 2009: 28). Dünya, 1950'li yıllara kadar sanayi ülkeleri ve tarım ülkeleri olarak ikili bir yapı arz etmiştir (Başkaya, 1991: 90-110).

Sanayi Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan bu ayrışmanın en kalıcı sonucu dünyanın farklı bölgeleri arasında görülen eşitsizlik olmuştur. Üretim süreçlerinin coğrafi olarak bu şekilde hiyerarşik hâle gelmesi, sermaye birikimindeki görülmemiş kutuplaşmadan dolayı yaşam düzeyi açısından büyük farklılıklar meydana getirmiştir (Wallerstein, 2009: 27). XIX. yüzyıl ortalarında, hangi ülkenin eşitsizliğin ne tarafında yer alacağı aşağı yukarı belli olmuştur. Yüz elli-iki yüz yıl geriye gidilse dahi en zengin ülkelerle en yoksul ülkelerin çok değişmediği görülecektir. Özellikle Afrika'daki sömürge yapıları XX. yüzyılda teker teker ortadan kalkmış olsa da Batılı ülkelerin miras bıraktığı sömürücü ekonomik ve siyasi kurumlar, bağımsızlık sonrası,



emperyalist ülkelerin uzantısı niteliğinde olan ve onların çıkarlarına hizmet eden komprador burjuvazi tarafından devralınmıştır ve hâlâ da sürdürülmektedir (Acemoğlu, Robinson, 2018: 49-330).

Kölelik bugün tüm dünyada yasaklanmış olsa da Batılı sermayeler hâlâ kölelikten çok farklı olmayan ucuz işgücü için Güney Amerika, Asya ve Afrika'ya göç etmektedir çünkü bu ülkeler karın tokluğuna çalışacak insanlarla dolu olduğundan “azami üretim ve asgari maliyet” sayesinde yüksek kâr vadeder. Mesela, dünyaca ünlü ayakkabı markası *Nike*, onlarca hatta yüzlerce dolara sattığı ayakkabıları Vietnam'da saati bir dolardan az bir ücret karşılığında ürettirmektedir (*Snopes*). Yine dünya çapında tanınan bir giyim markası olan *H&M*'in Hindistan ve Kamboçya'daki fabrikalarında çalışan işçiler ailelerinin geçimini sağlayacak bir ücret almadıklarını belirtmişlerdir (*Reuters*). Yakın zamanda, *Spice Girls* üyelerinin “cinsiyet eşitliği” kampanyası için satılan tişörtlerinin Bangladeş'te saati 35 *cent*e çalıştırılan kadın işçilere ürettirildiği ortaya çıkmıştır (*The Guardian*).

Bazı fabrikaların “azgelişmiş” ülkelere göç etmesinin bir nedeni daha vardır: Bu ülkelerin onlara “çevreyi kirletme özgürlüğü” vermesi. “Azgelişmiş” ülkelerde kontroller ve yasal kısıtlamalar bulunmadığı için, kendi vatandaşları olmayan insanların haklarını ihlal etmekte hiçbir sakınca görmeyen Batılı ülkelerin çevreyi en çok kirleten fabrikaları “azgelişmiş” ülkelere taşınır. Çokuluslu şirketler bir ülkeye yatırım yapmadan önce o ülkenin “yatırım iklimi”nin uygun olup olmadığına bakarlar. Bu doğrudan doğruya işçi hakları ve çevre kirliliğine yönelik yasalarla ilgilidir. Eğer işçiler düşük ücretlere çalıştırılıyorsa, sosyal haklardan mahrumlarsa, sendikalaşmaları yasaksa ve şirkete havayı, toprağı, suyu kirletme özgürlüğü veriliyorsa o ülkenin “yatırım iklimi” elverişli demektir (Başkaya, 1991: 134). “Azgelişmiş” ülkelerin Batılılaşmış yerel yönetimleri çokuluslu şirketleri kendilerine çekmek amacıyla en düşük ücretleri ve çevreyi kirletme konusunda en geniş özgürlüğü vermek için birbirleriyle kıyasıya yarışır. Yarışı kazandıktan sonra da güvence vermek zorundadırlar çünkü iklim koşulları bozulmaya yüz tutarsa yani asgari ücreti yükseltmeye, işçilere sendikalaşma hakkı vermeye, doğayı korumaya kalkarlarsa söz konusu fabrikaların iklimin elverişli olduğu bir başka ülkeye taşınacağını bilirler. Elbette ekolojik faturayı ödeyen yoksullar olur. Çokuluslu

şirketler için en uygun şartlar, o ülkenin vatandaşlarının sağlığı ve yaşam standartları açısından en uygunsuz şartlardır (Galeano, 2004: 165-166).

Elbette yerel yönetimlerin suç ortaklığı karşılıksız değildir. Batılı ülkelere verdikleri tavizlerin karşılığında muazzam düzeyde silah ithalatı yaparlar. İktidarda bulunan ve bağımlı ülkenin sömürülüp kontrol altında tutulması konusunda emperyalist güçlerle işbirliği yapan komprador burjuvazi, varlığını sömürücü kurumlara borçlu olduğundan bu kurumların yıkılıp yerine kapsayıcı kurumların kurulmasını istemez bu nedenle de ülkenin gelişmesine engel olur. Sömürücü siyasal ve ekonomik kurumların olduğu ülkelerde iktidar, denetime tabi olmadığından büyük bir zenginlik getirdiği için çok kıymetlidir; bu durum, bu zenginliğe konmak isteyenlerin iktidarı ele geçirmek için ülkeyi sıklıkla iç savaşa sürüklemesine neden olur. İç savaş kıtlıkları, salgınları, ölümleri ve kitlesel göçleri beraberinde getirir ve sosyal ve ekonomik yaşantıyı çöküşe uğratarak halkın daha da yoksullaşmasına sebep olur (Acemoğlu, Robinson, 2018: 331-357). Ayrıca silah alımları da halkın refah harcamalarından kısılarak ya da yoksullar için yapılan dış yardımlardan kırılarak finanse edildiği için silahlar kullanılmadıkları zaman bile halkın yaşam düzeyini altüst etmektedir (Ferro, 2002: 569).

Bugün en çok yardım alan ülkeler, kapitalizmin ilkel birikim evresinden bu yana en çok sömürülen ülkelerdir. “Azgelişmişliğin geliştirildiği” bu ülkelerin insanların, Batı’nın miras bıraktığı sömürücü ekonomik kurumlar nedeniyle yoksulluk çekmelerinde; onların fabrikalarının saldırdığı zehirli gazlar ve çevreyi tahrip eden endüstriyel atıklar nedeniyle hastalığa yakalanmalarında; onların sattığı silahlarla gerçekleşen iç savaşlarda ölmelerinde; bu savaşların sebep olduğu kitlesel göçler nedeniyle, ülkelerin sermaye akışına sonuna kadar açıkken göçmenler karşısında duvara dönüşen sınırlarında sefalet çekmelerinde gelişmiş ülkelerin “günahı” bulunmaktadır. Nasıl ki bugün en çok yardım alanlar en çok sömürülen ülkelere en çok yardım edenler de en çok sömüren ülkelerdir. Bu demek oluyor ki birikimiyle bugün “azgelişmiş” dediğimiz ülkelerde ettiği talan arasındaki bağı koparan Batı’nın zenginliğinin içinde lanetli pay bulunmaktadır. Zenginliklerinin içinde, sömürdükleri ulusların hakkı vardır. Fazlalık arttıkça payın laneti de artmaktadır. Bugün dünyanın dört bir yanına kahramanca “yardım” götüren Batı, kendisinin olmayı vermektedir;

Ahmed'in de dediği gibi (2017: 35), Batı'nın verme kapasitesi zamanında başkalarından aldıklarıyla olmuştur ve şimdi verirken alma eylemini hem gizlemekte hem de tekrarlamaktadır.

### 1.3. Toplumsal Düzenin Devamını Sağlamak İçin

*Oxfam*'ın 2018 yılında açıkladığı verilere göre, dünyanın en zengin yüzde 1'lik kesimi, küresel servetin yüzde 82'sine sahiptir (*BBC*). 2019 yılında açıklanan veriler ise dünyanın en zengin 26 kişinin dünyadaki en yoksul yüzde 50'nin toplam servetine sahip olduğunu ortaya koymuştur (*Oxfam*). 2018 Küresel Çok Boyutlu Yoksulluk Endeksi'ne göre, 7,7 milyarlık dünya nüfusunun 1,3 milyarı yoksul bireylerden oluşmaktadır. Çok boyutlu yoksul bireylerin yüzde 83'ü Sahraaltı Afrika ve Güney Asya bölgelerinde yaşamaktadır (ÇBYE). Ekonomide, yüksek oranda eşitsizliğin daha hızlı büyüyen ekonomiler yaratacağı şeklinde bir inanış bulunmaktadır. İnsanları çalışmaya ve yatırım yapmaya teşvik etmek için yüksek eşitsizlik seviyelerine ihtiyaç vardır (Stiglitz, 2018: 49-139). Buna göre üst kesimlere verilen yüksek ücretler girişimciliği artıracak ve ekonomi pastasını büyütecektir (Lansley'den akt. Bauman, 2014: 20). Nitekim Reagan'ın hayata geçirdiği "aşağı damlama ekonomisi"ne (*trickle-down economics*) göre, üst kesime daha fazla ücret ödemek ve onlardan daha düşük vergiler almak<sup>2</sup> daha fazla büyümeye sebep olduğu için herkesin yararına olacaktır (Stiglitz, 2018: 49). Ancak Bauman'ın dediği gibi, "varlığın yukarıdan aşağıya yayılacağını söyleyen hayali merdiven, gittikçe tıkanmış bir eleğe" (2014: 39) dönüşmüştür. Üst sınıfın zenginliği aşağıya damlamayıp üst kesimde gittikçe büyüyen bir havuz oluşturmuştur.

"Her şey zıddıyla kaimdir" sözünden hareketle söyleyebiliriz ki yoksulluk ile zenginliğin birlikte var olması kaçınılmazdır; toplumsal diyalektik yoksul/zengin (zayıf/güçlü) zıtlığına dayalıdır (Eco, 2014b: 261). Hatta bundan dolayı XIX. yüzyılda yoksulluk durumunu hafifletmek için çıkan yasalara Alexis de Tocqueville, Jeremy Bentham gibi karşı çıkanlar olmuştur (Buğra, 2008: 59; Robert ve

<sup>2</sup> Bazı ülkelerde en yoksul yüzde 10, en zengin yüzde 10'dan daha büyük oranda vergi ödemektedir (*Oxfam*).

Rahnema'dan akt. Açıkgöz, 2012: 37). Çünkü yoksulluk, “büyüme için bir tür atalet çarkı, global zenginlik için kaçınılmaz bir tür zemberek gibi” (Baudrillard, 2013: 51) işlev görmekte bu nedenle sürekli yeniden üretilmesi gerekmektedir. Yoksulluk bir işlevsel bozukluk değildir; sistem tam da yoksulluk ile zenginlik arasındaki dengesizliğe dayanmakta, onun sayesinde ayakta kalmaktadır; bir diğer deyişle, dengeyi sağlayan bu eşitsizliktir. Eşitsizlik “doğal” nedenlerden ötürü de meşru görülmektedir. Nihayetinde herkesin farklı yetenekleri ve yapabileceklerinin farklı bir kapasitesi vardır. Bu durumun, kişilerin farklı sosyal koşullarda yetişmiş olmalarından değil de doğuştan kaynaklandığı varsayımı, sosyal eşitsizliğin uysallıkla kabul edilmesini sağlamıştır (Bauman, 2014: 24-61). Kaldı ki Simmel'in belirttiği üzere, tabiatlarının, hayat içeriklerinin ve yazgılarının farklılığından dolayı insanlar arasında eşitlik mümkün değildir ve demokratik bir talep olarak eşitlikle kastedilen, “işlevler veya konumlar arasındaki bir eşdeğerliktir” (2015: 43). Gelin görün ki eşitsizlik tüm bu nedenlerden ötürü “doğal” ve “kaçınılmaz” görüldüğü için çabalar onu ortadan kaldırmaya değil, yatıştırılmaya yönelik olmuştur.

Biz de, ekonomiden bahsederken sıklıkla kullanılan bir metafor olan “pasta”ya başvuracak olursak, en üstteki kesimin pastanın en büyük bölümünü aldığını ve toplumun en alttaki kesimi için küçük bir dilim ayırdığını değil, en üst sınıfın pastanın tamamını aldığını ve kısıntıları en alttaki kesime attığını söyleyerek başlamalıyız. O kısıntıları biz bugün “insani yardım” olarak anarız. Üst kesimdekilerin varsıllığı alttakileri yoksul bırakmak pahasına gerçekleşmiştir. Adam Smith'in dediği gibi, “bu genel üstünlük mücadelesinde bazıları üste çıkarken diğerlerinin aşağıya inmesi mutlak” (akt. Stiglitz, 2018: 169). Bu nedenle Hindistan'ın yoksulluğu, Amerika'nın kaynaklarının fazlalığından ayrılamayacağı gibi Hindistan'ın içinde bulunduğu koşulların dünyaya uyguladığı baskıyı tehlikeli noktanın altına indirebilmek için Amerika'nın, zenginliğinin bir kısmını (lanetli pay) karşılıksız bir şekilde Hindistan'a transfer etmesi gerekmektedir (Bataille, 2017: 62-63).

Sosyal piramidin üstü ile altı arasındaki farkın gittikçe açılmasıyla derinleşen eşitsizlik sosyal gerilimin artmasına, bu da güvensizlik ortamının oluşmasına neden olur. Eskiden ölüm çizgisini, hayatta kalmak için gerekli olan nesnelere belirlerken

tüketim kültürü üzerine kurulu günümüz toplumunda “yoklukları bizde derin yaralar açan arzu nesnelere”nin sayısı çok daha fazladır (Bauman, 2014: 50). Yatak bile olmayan evlerde bulunan televizyonlarda gösterilen reklamların “eşit bir şekilde” herkesin içine yaydığı “satın alma ateşi” (Galeano, 2004: 230), “eşitsiz” ekonomik koşulların engellemesiyle toplumun alt kesimlerinde kıskançlık, öfke ve kinin ateşine dönüşür. Herkese açık olan ama yalnızca mutlu bir azınlığa hizmet eden bu sistemde, her yanda bulunan ama bir o kadar erişilmez olan tüketim ürünlerinden müteşekkil bu evrende (Bourdieu, 2015: 315-682), ziyafetin kapısından her defasında geri çevrilen ve dışlanmışlık hissiyle baş başa kalan insanlarda öfke ve kinin birikmesi kaçınılmazdır (Bauman, 2014: 48). Pazarın cazibesi bu anlamda hem eşitleyici hem de bölücüdür (Bauman, 1999: 109). Sanayi Devrimi’nden bu yana “kendilerini besleyen elektriğin dışında ne ücret, ne tatil, ne ikramiye, ne de emeklilik isteyen makinelerin durdurulmaz ilerleyişi”yle (Galeano, 2004: 155) birlikte niteliksiz işgücünü ve Enformasyon Devrimi’yle birlikte artık nitelikli işgücünü de tıpkı ömürleri gitgide kısalan metalar gibi büyük bir hızla işlevsizleştirerek bir safra gibi dışarı atan ve bir kenarda atıl hâlde bırakan; insanları sadece gelir yoksunluğuna değil, işin temelini oluşturan ve insanı insan yapan “yaratıcı etkinlik” yoksunluğuna da mahrum eden ve bundan dolayı varoluşsal bir problem olan işsizliğin (Laçiner, 2016: 324) ve hiçbir şeye sahip olmadığında hiçbir değer olmadığını hissettiren tüketim toplumunun yarattığı “hiçlik” duygusu, insanlarda sahip olamayacakları şeyleri yok etme arzusu uyandırır. Yoksullara, armağan ya da üretken olmayan harcama yoluyla bile geri dönmeyen fazla, sistem üzerinde patlayıcı bir basınç yaratır ve bu basınç yoksulların ayaklanmalarında yağmalama ve yıkıcı eylemlerle açığa çıkar (Çabuklu, 2001: 61).

İşte tam bu noktada Simmel’in, yardımın, yoksullar “toplumun aktif ve tehlikeli düşmanlarına dönüşmesinler” (2015: 158) diye yapıldığını söylediğini hatırlatmamız gerekir. Yardım, yoksulların başkaldırma kapasitelerini kontrol altına almaya yönelik bir harekettir (Beaudoin, 2017: 134). Hardt ve Negri, yoksul çokluğu özel mülkiyet rejimini tehdit ettiği için zenginlerin büründüğü “hayırsever dış görünüşün arkasında kalın bir şekilde örtülü olan yoksul korkusu”ndan (2011: 58-63) söz ederler. Onlara göre bu korku, yoksulun sahip olduğu gücün onayıdır. Eşitsizliğin iki taraf arasında

uçurumdan bahsedecek denli artması, sosyal piramidin gittikçe genişleyen alt kesimindeki imha edici dürtülere yönelik potansiyeli de artırdığı için korku gitgide büyümektedir. Yoksulluğa karşı alınan önlemlerin altında yatan dinamik, düzenin meşruiyetine dönük bir sorgulama değil, “yıkıcı eylem korkusu”dur (Buğra, 2008: 62). Toplumun başına bela olmasından korkulan yoksulların, yardım alarak sistemin bir parçası hâline gelmesi sağlanır (Açıkgöz, 2012: 36). Dolayısıyla yoksullara yapılan yardımın eşitsizliğin karşısında “sus payı” olduğu söylenebilir. Zaten işe yaramayan fazlalığın “sadece yoksulluğun görünür hayaletine karşı mücadele etmek için feda edilmesi”, üstelik bununla tehlike bertaraf ediliyor ve sistemin sürekliliği sağlanıyorsa hiç de pahalıya patlamış sayılmaz (Baudrillard, 2013: 56). Böylece düzen için zehirli olan duygular bastırılarak kişilerin eşitsizliğe rıza göstermeleri kolaylaştırılmış olur. Hardt ve Negri’ye göre (2011: 63), yoksulların cömertlik ve merhametin nesnesi olabilmesi, ancak onlar ehlileştirildiği ve güçleri tamamen etkisiz hâle getirildiği takdirde mümkündür.

Aslına bakılırsa dinlerin amacı da yoksulluğun kendisini gidermekten çok, zenginlerden yoksullara yapılan para/mal transferi yoluyla farklı sosyoekonomik sınıflar arasında oluşabilecek gerginliği toplumsal çatışmaya dönüşmesine mahal vermeden ortadan kaldırmaktır. Sadaka yoluyla toplumsal yapı içerisindeki farklı katmanlar arasında “yardımlaşma” ve “dayanışma”nın tesis edilmesi (Şeker, 2017: 87) hedeflense de sadakaya baktığımızda, bu iki kelimenin içerdiği karşılıklılık ilkesinin yerini aşağıdan yukarıya bir bağımlılığın aldığını görürüz. Sadaka yatay bir ilişkiden ziyade dikey bir ilişkiyi öngerektirir. Sadakanın manası İbranicede (*tsedaka*) de Arapçada da “adalet” anlamına gelse de dinlerin önerdiği, servetin yeniden dağılımı değildir. Servet tamamen zengininin tasarrufunda olup –her ne kadar Yahudilikte *tsedaka*, İslam’da da zekât zorunlu kılınmış olsa da– onun tarafından yoksullara “adalet”le değil “merhamet”le dağıtılmaktadır. Marx, “Din, halkın afyonudur,” derken “viddansız bir üst sınıfın halkı uyutmak için kullandığı bir araç değil, insanların kendilerini olayların yüzeyinde batmadan tutabilmek için kullandıkları bir kendi kendini aldatmaca’yı (Acton’dan akt. Mardin, 2012: 42) kastediyor olsa da üst sınıf tarafından halkı uyutmak için kullanılan asıl şey dinin

kendisi değil, emrettiği yardımlardır; yardımlar, insanları eşitsizliğe karşı başkaldırmaktan alıkoyarak aldatici bir teselliye yol açar.

Yoksullar karşısında harekete geçen merhamet de bu anlamda muhafazakâr bir duygudur. Muhafazakârlar, adil bir düzen talebine merhametli bir düzenle karşılık verir. Aslında denilebilir ki merhamet acımasız bir sistemin güteryüzüdür. Refahın adaletsiz dağılımında yoksulları paylarına düşenlere rıza göstermeye çağırır. Bu bağlamda merhamet eşitsizliğin doğrudan kabulüne dayanır ve merhamete dayanan bağışlar, alan-veren ilişkisini sabit tutarak eşitsizliği yeniden üretir. Spelman'ın dediği gibi, “diğer önemseme şekilleri gibi merhamet de böyle bir ıstıraptan bizzat sorumlu olan ekonomik ve sosyal bağımlılık örüntülerini güçlendirebilir” (akt. Ahmed, 2017: 35). Dolayısıyla merhamet adaletin karşısında yer almaktadır.

Simmel'in dediği gibi, zaten yoksullara yapılan yardımın onları diğer bireylerle eşitlemek, zenginlerle yoksullar arasında bulunan toplumsal farkı kapatmak gibi bir amacı yoktur; aksine “yardımın hedefi toplumsal ayrışmanın bazı aşırı tezahürlerini, toplumun yapısı bu ayrışmaya dayalı olmaya devam edebilsin diye, gidermektir tam da” (2015: 159). Yardım, eşitsizliğin yarattığı ihtilaf, yoksulları düzeni herkesin eşit olacağı alternatif bir yaşam şekline dönüştürmek üzere yeniden yapılandırmak –buna yaratıcı yıkım da diyebiliriz– ya da var olan hiyerarşik toplumsal yapı içinde daha üst basamaklara çıkmak için (Wallerstein, 2009: 59) şiddet içeren araçlara başvurmaya teşvik etmesin diye; boğulmaya mahkûm olan kalabalık kurtulmaya çalışırken gemiyi alabora etmesin diye (Galeano, 2004: 90) statükoyu korumak maksadıyla yapılır. Dolayısıyla yoksullara yapılan yardım politiktir. Çünkü yoksulluk, düzeltilmesi gereken bir hata değil sistemin temel bir ihtiyacı ve onun işleyişinin bir ürünüdür (Galeano, 2004: 248). Çünkü toplumsal istikrarın dayanağını yoksullar oluşturur (Hobsbawn, 2012a: 257). Baudrillard da sistemin bu dengesizlik sayesinde ayakta durduğunu ve sistemin mantığının, yapısal olarak birbirine zıt iki bileşenden oluştuğunu söyler:

“Sistem sadece zenginlik VE yoksulluk üreterek, tatminler kadar tatminsizlikler, ‘ilerleme’ kadar zararlar üreterek ayakta kalır. Sistemin tek mantığı varlığını sürdürmektir ve bu anlamda stratejisi insan toplumunu yıkıldı yıkılacak durumda, sürekli açık içinde tutmaktır.” (Baudrillard, 2013: 55)

Dolayısıyla bu eşitsizliğin yardımlarla savuşturulması mümkün değildir. Üstelik “mevcut sosyoekonomik ilişkilerin sonucu olan yoksulluğun yine aynı sosyoekonomik ilişkilerin mümkün kıldığı cömertlik ile azaltılabileceğini” düşünmek pek akla yatkın olmasa gerektir (Ahmed, 2017: 35). Dolayısıyla yoksulluğun “neden” var olduğuna yönelik sorgulamalar taşımayan, yalnızca “nasıl” hafifletileceğinin (etkisizleştirileceğinin) cevabını arayan müdahalelerle ancak yoksulluğun tüm şiddetiyle sürmesine hatta daha da derinleşmesine ve bağımlı yapının kalıcı hâle gelmesine katkıda bulunulmuş olur (Çiğdem, 2016: 232-247).

Yine burada da gördüğümüz gibi yoksul yardımın nihai amacı değil, varlıklarının toplumda yarattığı huzursuzluğun ortadan kaldırılması, bir diğer deyişle, ortak yarara getirebileceği tehlikelere karşı toplumun korunması amacına yönelik bir araçtır. Yoksulun kendisi, zenginlerin masasından düşen kırıntılarla yaşamının ona nasıl hissettirdiği, “tıpkı kendi ruhunu kurtarmak için sadaka veren kişi karşısında olduğu gibi önemsizdir” (Simmel, 2015: 158-159). Eşit vatandaş olması için gereken koşulları oluşturmayan toplum, yardımlarla ona “saygılı bir dilenci” olmaya devam etmesi gerektiğini söylemiş olur. Galeano’nun dediği gibi, “iyilik adaletsizliğe müdahale etmez, yalnızca onu gizlemeye çalışır” (2004: 286).

#### **1.4. Vicdanımızı Rahatlatmak İçin**

Nietzsche, vicdanı “kendine, hem de gururla kefil olma hakkı, yani aynı zamanda kendine Evet deme hakkı” (2011: 61) olarak tanımlamıştır. Görünüşe bakılırsa Nietzsche’de vicdan, kişinin kendisini onaylamasıyla, kendisinden hoşnut olmasıyla ilgilidir. Cicero ve Seneca vicdanı, davranışlarımızı ahlaki ilkelere dayanarak suçlayan ya da savunan bir iç ses olarak değerlendirir (akt. Fromm, 1994: 171). Heidegger ise suçluluk, minnettarlık ve sorumluluk ile bağlantılı olan vicdanımızın bizi genellikle suçladığını söyler. Ona göre vicdanın sesi, varoluşun, içinde duyduğu bir ses olarak varoluşun kendisinden başkasına ait olamayacağı gibi seslenen varoluş ile seslenen varoluş da birbirinin aynı olamaz. Dolayısıyla vicdanın sesi varoluşun hem kendisidir hem de kendisi değildir: “Ses (çağrı), içimden geldiği kadar ‘ötemden’ de gelmektedir” (1998: 176).



Heidegger'in "öte" diyerek işaret ettiği şeyi Freud'da açıklıkla bulabiliriz. Freud (2014: 93), süpereo yani üstbenin, dışsal bir otoritenin içselleştirilmesi yoluyla bizzat bizim tarafımızdan oluşturulmuş bir merci; vicdanın ise başka fonksiyonların yanı sıra bu merciye yüklediğimiz bir fonksiyon olduğunu belirtir. Vicdanın içeriğini babanın, devletin, toplumun ya da başka bir dışsal otoritenin emir ve yasakları oluşturur. Freudcu anlamda vicdan, içselleştirilmiş otoriteden başka bir şey değildir (Fromm, 1994: 50). Dışsal bir otoritenin varlığında, otorite tarafından keşfedilmediği sürece kötülük yapmış olmakla olmamak arasında pek bir fark bulunmaz; çocuk, otoritenin bunu keşfetmeyeceğinden emin olursa kötülüğü yapmakta bir sakınca görmeyecektir. Ancak otorite içselleştirilip süpereo oluşturulduğu andan itibaren kötülük yapmak ile kötülük yapmaya niyetlenmek arasındaki fark ortadan kalkar; her şeyi bilen ve gören süpereo, eşdeğer sayılan kötü eylem ile kötü niyet karşısında egoyu yani *beni* suçluluk duygusuyla cezalandırır. Dolayısıyla ego, kendisini denetleyen ve niyet ve eylemlerini yargılayan süpereo, bir diğer deyişle vicdan tarafından daima gözlemlendiğinin bilincindedir (Freud, 2014: 81-82).

Fromm ise (1994: 172-188), vicdanı hümanist ve otoriter olmak üzere ikiye ayırır. Hümanist vicdan, potansiyelini açığa çıkarıp çıkarmamış olmasına karşı kişinin kendi kendisine verdiği tepkidir. Potansiyeli açığa çıkaran duygu, düşünce ve davranışlar kişinin kendisini onaylamasını sağlar. Hümanist vicdan, kişinin kendisine karşı olan yükümlülüklerini yerine getirmesine dayanır; kişi burada kendisini ön plana almıştır. Hem rasyonel hem duygusal niteliği bulunan hümanist vicdan, ödül ve cezadan bağımsız olan kendi sesimizdir. Otoriter vicdan ise Freud tarafından süpereo olarak tanımlanan şeye karşılık gelir. Otoriter vicdan, içselleştirilmiş bir dış sestir aslında; bu dış ses, yukarıda belirttiğimiz gibi, anne babanın, devletin, kamuoyunun, dinî bir otoritenin vs. sesi olabilir. Bu otoritelerin koyduğu ahlaki ilkeler ve davranış kuralları kişi tarafından benimsenir. Bu kurallar iyi ve doğru olmalarından dolayı değil, otoriteler tarafından konulmuş olmalarından dolayı vicdanın normlarına dönüşür. Kişi artık kendi dışındaki değil içindeki bir şeye, vicdanına karşı sorumluluk duymaya başlar. Otoriter vicdanın egoyu yani *beni* harekete geçirmesine veya hareketten alıkoymasına neden olan, mükâfat beklentisi veya ceza korkusudur.

Fromm (1994: 273-274), bir otorite olarak toplumun, varlığını sürdürebilmesi için üyelerinden uymalarını beklediği emir ve yasaklardan oluşan kültürel kuralların toplumsal ahlakı oluşturduğunu söyler. Ancak toplum, üyelerinin karakterini öyle bir şekillendirir ki üyeler, kuralları, yerine getirmek zorunda oldukları için değil kendi içlerinden öyle geliyormuş gibi yerine getirecek hâle gelirler. Demek oluyor ki birey, toplumun karşısına çıkardığı emirlerin zorlayıcı karakterine zaman içerisinde alışır ve bir süre sonra bu emirlere gerek kalmaz çünkü toplumun bireyden talep ettiği şey bireyde bir içgüdü hâline gelmiştir artık. Toplumun üyelerinden istediği şeyi birey de kendisinden ister. Emirlerle, itkilerine uyarılmışçasına uyarken ortada bir emir olduğunun bile farkına varmaz. O andan itibaren bu zorunlulukların tek taşıyıcısı bireyin özgür vicdanıdır (Simmel, 2015: 127-128).

Bireyin içgüdülerine dönüşen toplumsal ahlak kuralları, zamandan zamana değişebilir; toplumun bütününe kapsayabileceği gibi sınıftan sınıfa da farklılık gösterebilir. En belirgin özelliği eşitsizlik olan günümüz toplumunda, üst sınıflarda yardımseverlik, alt sınıflarda ise mütevazılık bir erdem olarak görülür. Aynı örüntü, dinî kurallarda da karşımıza çıkar. Tanrı, zenginlerden “cömertlik ve hayırseverlik”, yoksullardan ise “sabır ve kanaat” beklemektedir (Açıkgöz, 2012: 28). Bugünkü toplumun varlığını –aynı şekilde– sürdürebilmesi için bu erdemler hayati önem arz eder.

O hâlde yoksullara yardım etmek, hem toplumsal ahlakın hem de dinî ahlakın zenginlerden beklediği bir yükümlülüktür; bu durumda, Simmel’in dediği gibi (2015: 166), her türlü yardım eylemi bir görevin yerine getirilmesinden başka bir şey olmayacaktır. Bir diğer deyişle, yardımın gönüllülük esasına dayalı olduğu sanılsa da aslında zorunluluk içermektedir. Üstelik yükümlülük ile hak birbirini tamamlayan iki unsurmuş gibi görünse de yoksullar tarafında zenginlerin yükümlülüğüne karşılık gelen bir haktan söz edemeyiz. Simmel, yardım edenin ahlaki görevinin yardım alanın hakkını ortadan kaldırdığı bu durumu görevin bireylerarası bir kökeni olmadığını söyleyerek şöyle açıklar:

“[...] görevlerimiz sadece kendimize yönelik görevlerdir ve başkaları falan yoktur. Görevlerimizin içeriği başka insanlara yönelik davranışlarımız olabilir, ama görev olarak sahip oldukları biçim ve motivasyon başkalarından

kaynaklanmaz, tam bir özerklikle benlik ve onun bütünüyle içsel talepleri içerisinde yaratılır, kendisi dışında yatan her şeyden bağımsızdır. [...] Son tahlilde, eylemlerimizin ahlakiliğinin tek sorumlusu biz kendimizdir.” (Simmel, 2015: 155)

Bu demek oluyor ki yardım faaliyeti, tamamen verenin kendisine karşı duyduğu bir sorumluluktan ibarettir. Bu durumda yoksullar, yardımın merkezî olmaktan çıkarak Kant’ın koşullu buyruğunda olduğu gibi yalnızca bir araç hâline gelir. Öyleyse burada ahlaki bir eylemden bahsetmek mümkün değildir. Simmel, “mülk sahibi sınıfların, mülkiyetle ilişkilendirilen ahlaki görev hislerini gerçekleştirme amaçlı organizasyonu” (2015: 164) olarak tanımlanabilecek yardımın tamamen tek yanlı olduğunu belirtir.

Vicdan, kurallarla ilgili olduğu kadar duygularla da ilgilidir. Kuralların yerine getirilmemesi kişide suçluluk duygusuna yol açar. Freud, suçluluk duygusunu “katı üstben ile hâkimiyeti altındaki ben arasındaki gerilim” (2014: 81) olarak açıklar. Suçluluk bilinç veya bilinçaltı düzeyinde hissedilebilir ancak her iki şekilde de yarattığı sonuç huzursuzluktur, biz bu huzursuzluğu gündelik hayatta “vicdan azabı” olarak ifade ederiz. Yoksullara yardım noktasında bu hissi en çok, yanımıza gelen bir dilencinin eline üç beş kuruş tutuşturmadığımızda, pejmürde hâldeki bir yoksulun yanından önüne bir lira atmadan geçtiğimizde duyarız içimizde. Yahut medyada çıkan sivil toplum kuruluşu “reklam”larında pornografik bir şekilde teşhir edilen, kemikleri derisinden dışarı uğramış Afrikalı çocukların görüntüsüyle karşı karşıya kaldığımızda çekeriz vicdan azabını. Öyleyse şunu öne sürebiliriz: Vicdan gözle, görme duyusuyla ilgilidir çünkü göz bize bir sorumluluk yükler. Nasıl ki sokakta gözümüzün önünde bir kavga çıktığında, kavga eden tarafları tanımıyor olsak bile hemen polisi aramak için elimiz telefonumuza gidiyorsa yoksulluk görüntüsüyle karşı karşıya kaldığımızda da bozukluk aramak için elimiz cebimize gider. Ama görmediğimiz takdirde vicdanımızı rahatsız eden bir durum yoktur. İyi de gözümüzün önünde belirmediği zamanlarda da bilmez miyiz dünyada pek çok insanın yoksullukla ve açlıkla mücadele ettiğini? Bir restoranda sipariş ettiğimiz çeşit çeşit yemeği az evvel iştahla yerken, bir an sonra camekânın önünde beliren bir dilenci çocuğun ağzının suyu akararak bize baktığını gördüğümüzde neden lokma boğazımızda düğümleniverir? Ya da evimizde, donattığımız sofranın başında

otururken televizyon ekranında çıkan savaş görüntülerinde açlıktan ölen insan manzaralarıyla karşılaştığımızda? O çocuk ya da o uzak ülkenin insanları, kişi az evvel yemeğini iştahla yerken de tüm gerçekliğiyle vardır ve açıktır. Ancak bunun bilgisi bizim huzursuz olmamız için yeter sebep değildir. Bir arka sokağımızda ya da dünyanın bambaşka bir yerinde o an birilerinin açlık çekiyor olduğu durduk yere aklımıza gelmez, bunun için illaki bir gösterene, bir tetikleyiciye ihtiyaç vardır. O nedenle vicdan ancak gözün tanık olduğu sefalet karşısında kişiyi sorumluluk alma konusunda dürter. Handiyse sadece gördüklerimizden sorumluyuzdur. Tam da bu sebeple, bundan sorumluluk duymamak için, yoksulluk görüntüsüne katlanamayan toplumsal vicdan –başka etkenlerle birlikte– yoksulların daha fazla gözden uzaklaştırılmasına neden olmuş böylelikle zenginlerin vicdani yükü hafifletilmiştir.

Kişi dilencinin önüne bir lira attığında vicdanı rahat bir şekilde yoluna veya yemeğine devam edebilir; o bir liranın o yoksulun yoksulluk durumunu ortadan kaldırmayacağını –zaten böyle bir niyeti de yoktur– ya da o gece yatağına karnı tok bir şekilde girmesine yetmeyeceğini bilse de kişinin yaptığı iyilikten aldığı tatmin onun için yeterlidir. Simmel’in dediği gibi (2015: 126), vicdanın sesini yalnızca içimizde duysak da o sesin ne diyeceğini ancak dışımızdaki bir mahkemenin gelecek karar belirler, bunun için çok değil ufak bir fedakârlıkta –bir lira– bulunmamız gerekmektedir. Bir liranın karşılığında elde ettiğimiz/satın aldığımız şey ise paha biçilemez olan iç huzurdur. Denilebilir ki perişan hâlde bir yoksul gördüğümüzde ona yardım etmeye bizi yönelten, onun içinde bulunduğu ihtiyaç durumu değil, yardım etmediğimiz takdirde içimizi tırmalayacak olan huzursuzluktur. O hâlde şunu söylersek haksızlık etmiş olmayız: Yoksullara yardım ederken aranan şey adalet değil huzurdur.

Burada her ne kadar vicdanımızı rahatlatmayı yardım etmenin ayrı bir gerekçesi olarak ele alsak da aslında vicdani rahatlama, diğer gerekçelerin bir sonucudur da. Önceki başlıklarımıza dönecek olursak, yoksullara yardım ettiğimizde sadece yardım ettiğimiz için değil, yardım ederek Tanrı’nın rızasını kazandığımız, malımızdaki lanetli payı attığımız ve düzenin olduğu gibi sürmesi adına tehditleri ortadan kaldırdığımız için de içimiz rahatlar. O hâlde, yoksullara yardımın kişide âdeta bir detoks etkisi yarattığını söylersek abartmış olmayız.

Dine baktığımızda da yardımın manevi arınmanın bir aracı olarak görüldüğünü fark ederiz. Kişi, sadaka verdiği takdirde Tanrı'nın yolunda yürümenin vicdani ferahlığıyla zenginliğinin keyfini sürebilir (Beaudoin, 2017: 56). Nasıl ki potlaçta harcama, ruhları memnun ederek lanetin kişiye musallat olmasını engellediği için ruhani olarak rahatlama sağlıyorsa (Akay, 2016: 16) dinlerde de sadaka, Tanrı'yı memnun ederek kişinin malını ve canını güvence altına aldığı için ruhani rahatlama sağlar. Freud da (2014: 83) insanın, işleri iyi giderken vicdanının onu rahat bıraktığını, ancak ne zaman bir terslik yaşansa hemen içine dönüp günahkârlığının farkına vardığını, bunun üzerine vicdanın taleplerini arttırdığını, kefaret ödeyerek kendisini cezalandırdığını söyler. Öyleyse yardım, kişinin kendisini kendi gözünde aklamak için ödediği bir bedeldir de.

Ekonomik rasyonalite açısından da yoksullara yardımın vicdani olarak rahatlatıcı bir yönü vardır. Bilindiği üzere, yardımlar yalnızca nakdi olarak değil aynı olarak da yapılmaktadır. Bunun en sık görülen biçimi, üst ve orta sınıfların artık kullanılamayacak kadar eski ancak atılamayacak kadar da yeni olan eşyalarını yoksullara vermesidir. Aslına bakılırsa, günümüz tüketim toplumunda bir şeyin kullanım dışı olması için eskimesine gerek yoktur, modasının geçmiş olması o eşyanın gözden düşmesi ve elden çıkarılması için yeterlidir. Eşyaların ömrü gitgide kısaltmakta ve eşyalar, göz açıp kapayıncaya kadar artığa ve sahiplerinin gözünde çöpe dönüşmektedir. Ancak eşyalar ömrünü tamamlamadan onları atmak ekonomik rasyonaliteye uygun olmadığından insanın vicdanını rahatsız eder. Bu durumda kişi, mevzubahis eşyaları ihtiyacı olanlara vererek sadece iyilik yapmış olmakla kalmayacak, “ekonomik rasyonaliteye dayalı vicdani yük”ünü de hafifletmiş olacaktır (Ocak, 2016: 161). Gözden düşmüş bu fazlalıklardan kurtulmak aynı zamanda yeniden alışveriş yapmanın da rasyonel zeminini yaratarak insanların rahat bir vicdanla “moda açlığı”nı gidermesinin önünü açacaktır.

Gördüğümüz üzere, vicdani açıdan da yoksullara yardım, içselleştirilmiş bir dışsal talebin çağrısına kulak vermekle ilintilidir ve yoksulların refahından ziyade kişinin kendi içsel refahını hedeflemektedir. Vicdanın sesine verilen karşılık, kişinin kendisiyle arasını iyi tutmasının, hem iyilik yapmış olmaktan hem bu iyilikle çeşitli

sorumluluklarını yerine getirmiş hem de çeşitli kazanımlar elde etmiş olmaktan dolayı manevi olarak hafiflemesinin aracı gibi gözükmektedir.

### **1.5. Prestij Elde Etmek İçin**

Bu gerekçeyi anlamak için öncelikle vatandaşlık bağlamındaki sosyal hak ile hayırseverlik bağlamındaki sadaka arasında bulunan farka değinmek gerekir. Kapitalizmin gelişmesiyle birlikte hiçbir zaman kendi hâllerine bırakılmayan yoksullara kimin yardım edeceği daima tartışma konusu olmuştur. İnsanı işgücü, insan emeğini de meta olarak gören kapitalist sistemde bir yanda piyasanın gereklerini toplumunkilerin önüne koyan, mülksüz insanın topluma katılmasının tek yolunun ücret karşılığı çalışmak olduğunu öne süren, dolayısıyla yoksulluğu tembellikle özdeşleştirerek yoksulları suçlayan ve yoksullar için kamu kaynaklarının kullanılmasındansa onları hayırseverliğe havale etmekten yana olan bir yaklaşım; diğer yanda ise toplumu piyasadan üstün tutan, yoksulları başkalarının merhametine muhtaç etme fikrini sorunsallaştıran, onları yoksul olarak değil yurttaş olarak gören ve dolayısıyla her bireyin topluma eşit koşullarda katılması için siyasi mercilerin üstlenmesi gereken sorumluluklara vurgu yapan “hak temelli” bir yaklaşım, birincisi ikincisine çoğu zaman galebe çalsa da el ele gitmiştir (Buğra, 2008: 12-13).

Simmel (2015: 156-171), yoksulların, hayırseverliğin getirdiği aşağılanma ve utanç duygularını ancak yardım merhamet hislerinden kaynaklanmadığı ve yoksul yardım üzerinde hak iddia edebildiği takdirde alt edebileceğini söyler. Devletin tüm yurttaşlara verdiği eşit haklardan ve ek olarak doğrudan yoksullara yönelik yardımlarından yararlanmanın, zenginlerin yaptığı keyfi ve rastlantısal yardımlara tercih edilir olması, hayırseverliğin öznel yapısına karşılık devletin nesnel bir karaktere sahip olmasından ileri gelir. Devlet bir sosyal sorun olarak yoksulluğa odaklanırken hayırseverlik seçmeci bir şekilde yoksullara odaklanır. Devletin yardımı anonim ve eşitleyiciyken hayırseverlerin yardımı paternalist ve damgalayıcıdır (Mauss, 2018: 56). İyilik düşüncesiyle yapılan ya da dinî veya ahlaki bir borcun ödenmesi anlamına gelen hayırseverlerin yardımına karşılık, kimse “alan

el” olmasın diye var olan devletin sağladığı sosyal hak, devlet ile birey arasındaki güven ilişkisine dayanır (Küçükarslan’dan akt. Buğra, 2008: 254).

Yatay ve eşitler arası dayanışmadan farklı olarak sınıflar arasındaki hiyerarşi içerisinde dikey bir yapı arz eden hayırseverlik, aşağıdakini yukarıdakinin şefkatine ve lütfuna muhtaç bırakır ve nesnellikten uzak bir şekilde zenginlerin hislerine ve diğerkâmlıklarına bağlıdır. Bağışçının verdiği sadakayı bağış alana daha sonra “minnet duyma zorunluluğu” şeklinde pahalıya ödetme riski bulunmaktadır bu nedenle bir hâkimiyet ilişkisi doğuran sadaka, kabul eden kişiyi yaralar (Mauss, 2018: 58; Galeano, 2004: 286). Çünkü potlaçtaki gibi karşılık verme zorunluluğu olmayan sadaka, zaten karşılık verebilecek durumda olmayan yoksul için, kabul ettiği anda onu daha aşağı bir mertebeye indirdiğinden gurur kırıcı bir armağan biçimidir (Mauss, 2018: 235).

İlkel toplumlardaki karşılıklılık ilkesinin ortadan kalkarak bağışın tek yönlü hâle gelmesiyle iktidar kavramı ortaya çıkar çünkü simgesel değiş tokuşun doğasında var olan tersine çevrilebilirlikle iktidara son verebilecek olan tek şey karşı bağıştır (Baudrillard, 2016: 73-86). Karşı taraf bunun olanaklarından yoksun olduğu için de sadaka “dışlayıcı bir armağan”dır çünkü verenin konumunu ne denli güçlendiriyorsa alanın konumunu da o denli aşağı çeker (Golbout’tan akt. Özdemir, 2018: 18). Zaten yapısalcı ve post-yapısalcı teoriye göre karşıtlıklar ekseriyetle akla hiyerarşiyi getirir; karşıtlık söz konusu olduğunda bir taraf birincil ve egemen konumdayken diğer taraf ikincil ve egemene tabi konumdadır (Lutz, Collins, 2005: 254). Dolayısıyla hayırseverlikte bir üstünlük durumu ortaya çıkar. Bauman’ın dediği gibi (2014: 52), üstünlük eşitsizlik demektir ve hayırseverlik bize, eşitsizlikten doğan zararı daha fazla eşitsizlikle tazmin etmeyi önerir. Burada taraflardan birinin cömertliğini sergileyerek değer olarak yücelmesi, diğer tarafa aşağılanmayı kabul etmesi nedeniyle değer kaybı olarak yansır.

Bataille da (2017: 83-89) cömertliği bir iktidar mücadelesi olarak görür. Büyümeye vakfedilemeyecek fazlalığın israf edilmesi gerektiğini ancak insanın israfta bulunurken bile bir kazanım elde etme açlığı çektiğini belirtir. Kişi vererek kendi zenginliğini ve kudretini sergilemiş olur böylelikle diğerlerinin üzerinde üstünlük

elde eder. Öyleyse vermek, bir yetki edinmek demektir. Bataille, verenin tek güdüsünün yetki ve iktidar edinmek olduğunu belirtir. Bir şöhret işaretine dönüşen bağışın, bağışçıya sağladığı şey prestijdir ve bu prestij somut bir varlık kazanarak onun toplumsal mertebesini belirler. Bu mertebe hiyerarşik yapıyı yeniden üretir. Görüldüğü üzere, kazanım olarak görülen servet ancak yitirmek suretiyle şan ve şeref getirerek iktidarı pekiştirir. Maddi bir varlık olarak kaybedilen, manevi bir mertebe olarak geri döner. Mauss da (2018: 252-257) zenginliğin bir itibar aracı olduğunu ve zenginlerin har vurup harman savurma yoluyla serveti küçümseyerek kendi itibarlarına verdikleri değeri açığa vurduklarını belirtir. Dolayısıyla küçümsenen zenginliğin fütursuzca sunulmasıyla sergilenen cömertlik tahkir edici bir nitelik taşır.

Demek ki yardım ilişkisini duygulardan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Illouz (2011: 15), duyguların hiyerarşik olarak düzenlendiklerini, mensup olunan sınıfın duyguları belirlediğini ve toplumsal düzenlemelerin aynı zamanda duygusal düzenlemeler olduğunu vurgular. Hayırseverlikte en öne çıkan duygu merhamettir. İnsanlar başkalarının acılarıyla yüzleştiklerinde bundan etkilenirler, onları zor durumdakilere yardım etmeye iten de bu etkilenme durumudur. Spinoza (2012: 180), iyilikseverliğin yalnızca acıma duygusundan kaynaklandığını öne sürer. Merhamet yoksullar karşısında hemen harekete geçen temel bir duygudur. Burada ilk elden merhametin *eşitler arası olmayan* doğasına vurgu yapmamız gerekir. Merhamet doğurduğu iktidar ilişkisi içerisinde muhatabını nesneleştirir çünkü bu bir özne-özne ilişkisi değil, özne-nesne ilişkisidir. Merhamet duygusu ancak bir güçlü ile bir zayıf arasında, güçlüden zayıfa yönelmek suretiyle hasıl olur. Çünkü merhamet güçlüye mahsus ve ona yaraşan, zayıfta bulunması hâlinde yönelteceği bir nesne bulamayacağından işlevsiz kalacak bir duygudur. Dolayısıyla merhamet ile güç arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur ve unutmayalım ki merhamet her şeyden önce Tanrı'ya özgü bir vasıftır. Tanrı ile kul arasındaki ilişkiyi zengin ile yoksul arasında yeniden kurar. Merhamet eden zengin Tanrı katına yükselirken merhamet edilen yoksul kul düzeyinde sabitlenir. Merhamet eden kadir, merhamet edilen ise acizdir. Nasıl ki hoşgörünün içinde horgörü varsa, hatta neredeyse hoşgörü horgöründen ileri geliyorsa merhamet de bünyesinde mebzul miktarda kibir barındırır. Platon, Spinoza ve Kant'ın merhametin değersizliği konusunda uzlaşmaları boşuna



değildir ve Nietzsche'nin tarih öncesi için söylediği “merhametin tehlike olarak, merhamet görmenin hakaret olarak” (2011: 129) algılanması bugün için de geçerli olan ve haksız da sayılmayan bir duruma işaret eder.

Yoksulluğun kendisi aracılığıyla hafifletilebileceği merhamet duygusu, ötekilere verilen bir armağana dönüşür. Ancak zenginin merhametiyle yoksulun acıları dindirilebilir ve iyileştirilebilir. Öyle ki yoksulun o acının üstesinden gelmesi, sadece zenginin ona bağış yapacak kadar acımasıyla mümkündür (Ahmed, 2017: 241). Dolayısıyla merhamet bir lütuf olarak sunulur. Bu lütfü sadece en acınacak hâlde olanlar mazhar olduğu için aynı zamanda seçkin bir armağandır da. En acınacak hâlde olan en çok bağışı hak edendir. Zenginin vererek yücelmesi için yoksulun almak için bir o kadar alçalması –acınacak hâle düşmesi– gerekir. Yardım kampanyalarının kullandıkları dil ve görseller bu nedenle pornografiktir. Tıpkı porno filmler gibi yoksulluk görüntüleri de mahrem olanı gözler önüne serer ve izleyicinin duygularını tahrik ederek vicdanını harekete geçirmeyi hedefler (Erdoğan, 2016: 312).

Ahmed (2017: 34), yardım organizasyonlarının verdiği bu tarz mesajların yoksul hakkında değil, izleyici hakkında olduğunu söyler. Bu “reklam”ların öznesi yoksullardan ziyade yoksullara yardım edecek olanlardır. İzleyicinin kayıtsızlığı ancak ötekinin acısıyla yüzleştğinde duyduğu merhamet hisleriyle cömertliğe dönüşür. Ancak burada paylaşıyor gibi görünen duygular, izleyen ile izleneni bir denklik ilişkisi içerisine sokmaz; bir başka ifadeyle, acı ortağı hâline getirmez; izleyen, karşısındakinin acı çekmesine üzüldürken karşısındaki onun hislerinin nesnesi olarak kalır. Ahmed'e göre bu, izleyici, ötekinin acı çekmesi karşısında duyduğu acıyı merkeze alarak ötekinin acısını ikinci plana attığı için bir el koyma biçimidir.

Spinoza'dan hareketle söyleyecek olursak bu acımadan doğan iyilikseverlik, yardım ederek yoksulluk durumunu hafifleten kişi için kendi etkililiğinin bilincine varmaktan başka bir şey değildir (Simmel, 2015: 109). Kişi böylece kendisini, “aşağı görülen varlıklar” üzerinde daha ayrıcalıklı bir yere oturtur (Baudrillard, 2016: 303). Kant (2002: 13), bazı insanların sırf başkalarının “kendi eserleri olan” memnuniyetini görmekten zevk aldıkları için iyilik yaptıklarını söyler. Elbette onun

nazarında böylesi bir eylemin ne kadar ödeve uygun olursa olsun hiçbir ahlaki değeri yoktur. Burada yapılan fedakârlığın altında derin bir küçümseme yatmaktadır. Ötekine sonsuz bir hoşgörüyü yapılan yardım, yoksullara, sahip oldukları tek şeyin bu olduğu ve buna sıkı sıkıya sarılarak minnet duymaları gerektiği mesajını verir (Baudrillard, 2010: 124). Demek ki bu lütuf yoksulların hanesine borç olarak yazılır ve bu borcu ödemenin biricik yolu minnettar olmaktır. Burada bağışta bulunan, üstün bir konuma yükselir; başkalarının acılarını dindirecek kudrete sahip olma özelliğiyle kahramansı bir aura kazanır (Ahmed, 2017: 35).

Ahmed de (2017: 34) yardım organizasyonlarında vadedilen şeyin ötekilerin acısına son vermek değil, yardımda bulunan kişinin kendisini güçlü hissetmesini sağlamak olduğunu belirtir. Ötekinin acısının üstesinden gelinmiş olması, bağışta bulunanın kendisini güçlü hissetmesi için bir araçtır yalnızca. engelliler.biz platformunun yöneticisi olan Bülent Küçükarslan, sakatlar için bağımsız yaşamın ancak “Veren el alan elden üstündür,” hadisinde sözü edilen “üstün”lere malzeme olmamakla, kendilerini tatmin edecekleri bir araç ve kendi komplekslerini giderecekleri bir dev aynası olmamakla mümkün olduğunu söyler (akt. Buğra, 2008: 254). Bu elbette yoksullar için de geçerlidir.

Ancak Lutz ve Collins’in belirttiği üzere, “koruyucu tavır takınmak ve nesneleştirmek, güçlünün yardımsever duruşu için gereklidir” (2005: 258). Fromm, “sevgi maskesi altında gizlenen yardımsever bir egemenliğin sadizmin bir görünüşü” (1994: 132) olduğunu belirtir. Ona göre yardımsever bir sadist, öteki üzerinde egemenlik kurarak onu “yutma”ya ve kendi iradesinin zayıf ve çaresiz nesnesi hâline getirmeye çalışır ve onu destekliyormuş gibi gözüксе de nesnesinin bağımsızlaşması onun malı olmaktan çıkması anlamına geleceği için aslında onun gelişmesine engel olur. Bu tanımdan yola çıkarak pek çok yardım faaliyetinin sadistçe olduğunu söylemek abartılı sayılmayacaktır. Özellikle yukarıda ele aldığımız zengin ve gelişmiş Batı ve Kuzey ülkelerinin, yoksul ve az gelişmiş Doğu ve Güney ülkelerine “onlardan aldıklarıyla” yaptıkları yardımlarda bu sadist çabayı görmek mümkündür. Batı her ne kadar uluslararası yardım organizasyonlarıyla yoksul ülkelere kol kanat veriyormuş gibi gözüксе de aslında yaptığı, çöplüğü, atölyesi, ucuz işgücü ve

hammadde deposu konumundaki yoksul ülkeleri kontrol altında tutmak ve onların çok yönlü bağımlı yapılarını yeniden üretmektedir (Başkaya, 1991: 148).

Çabuklu (2001: 59), potlaca sadece servete değil, aynı zamanda armağan verilen kişiye karşı duyulan bir yok etme arzusunun da içkin olduğunu belirtir. Potlacın karşılık verme zorunluluğu ortadan kaldırılmış mirasçısı olan sadaka için de aynısını söylemek mümkündür. Baudrillard ise (2016: 72-79) iktidarın ölüme mahkûm etme gücüyle değil hayatta bırakma gücüyle donandığını, köleye yapılan en büyük kötülüğün onu öldürmek yerine hayatını çalışarak geçirmek gibi bitmez tükenmez bir sefilliğe mahkûm etmek olduğunu söyler ve bunu bir şiddet biçimi olarak tanımlar. Karşılığı verilemeyecek tek yönlü bağış da aynı şekilde simgesel şiddet içerir çünkü yoksulu ancak yardımlarla, belki de şöyle söylemeliyiz, başkalarının ona acımasıyla hayatta kalacak şekilde yaşamaya mecbur eder; yoksulun bu bağışa karşılık vermesi ancak kendisini kurban etmesiyle mümkündür. Biz bunu az evvel belirttiğimiz gibi minnet, bir diğer deyişle, yapılan “iyiliğin” altında ezilmek olarak okuyabiliriz.

Zengin’in “onur kırıcı himayesi”nin (Mauss, 2018: 236) yoksul tarafındaki karşılığı aşağılanmışlık hissidir. Nasıl ki zengin’in maddi fazlalığı, yoksullardan eksiltilecek oluşuyorsa yine zengin’in bağış vesilesiyle artan itibarı da yoksulun itibarı eksiltilecek oluşur yani zengin ancak yoksulu itibarsızlaştırarak itibar kazanır. Yardıma muhtaç olmanın, yardımın ürettiği iktidar ilişkisi içinde tabi olan taraf yani “alan el” olmanın, yardımı kabul ederek altta olduğunu, zayıf olduğunu onaylamanın ve en nihayetinde başkaları tarafından küçük görülüyor olmanın insanı nasıl yaraladığını unutmamak gerekir. Yoksulluk her ne kadar toplum nezdinde yalnızca ekonomik bir durum olarak algılanıyor olsa da o ekonomik durum toplumsal olarak içinde yaşayan yoksullar tarafından kültürel veçhesiyle her gün yeniden deneyimlenmektedir ve bu kültürel boyutun en temel belirleyeni dışlanmışlıktır (Can, 2016: 188). Zenginlerin cömertliği de dışlanmışlığı bir o kadar vurgulamaktadır (Gürbilek, 2015: 10-24). Ahmed (2017: 45), başkalarının acılarını hissetmenin imkânsız olduğunu ve şiddet içerdiğini söylediği empatinin, üstesinden gelmeye çalıştığı farklılığı aslında koruduğunu belirtir. Yoksulluğa içkin olan fark yarası da yoksulların görmezden gelinmeleri, görüldüklerinde de küçük görülmeleriyle, zenginlerle –hatta belki de yoksul olmayanlarla demek gerekir çünkü aslında küçük bir azınlıktan ibaret olan

“zenginler” sınıfı yoksulların gözünde genişler; “dar bir alan içinde sıkışıp kalma” fiiliyle ifade edebileceğimiz yoksulluk sınırının dışında kalan herkes yoksul tarafından zengin olarak kabul edilmektedir (Ocak, 2016: 139; Laçiner, 2016: 319)– aralarında bulunan indirgenemez mesafeyle her gün yeniden tazelenir. Yokluk, Gürbilek’in dediği gibi (2015: 10), aşağılanmışlığı bir kadere dönüştürür. Bu aşağılanmışlık durumu yardım ilişkisi içerisinde de değişmeyip kendisini tekrar eder.

Bu durumu yaratan, başka şeylerin yanı sıra, zenginin verme edimidir. Mauss’un dediği gibi (2018: 218), zenginlik vermek içindir. Eğer bağış yapacak kimse bulunmasa zenginin zenginliği beyhude olacaktır. Öyleyse, görelî yoksulluk gibi görelî zenginlikten de bahsedebiliriz. Bu şu demektir: İnsanlar için sadece elde ettikleri mutlak gelir değil, bu gelirin diğerlerine oranı önemlidir (Stiglitz, 2018: 168). Wallerstein (2009: 89), orta sınıfın en zengin yüzde birle arasındaki farkın azalması karşısında attığı zafer çığlıklarının en yoksul kesimle arasındaki farkın güç geçtikçe arttığı gerçeğini maskeleydiğini belirtir. Dolayısıyla verme ediminin altında sınıfsal konumun onayı yatmaktadır. Kişi vererek görece zenginliğini doğrulamış olur.

Başkalarının gözlerinde yaşadığımız günümüz toplumunda prestij elde etmek, belki de yoksullara yardımın en önde gelen gerekçesidir. Var olmamızın koşulu başkalarının bizi görmesiye, varlığımıza anlam katan da onların bizi nasıl gördüğüdür. Yoksullara yardım da onların bizi görmelerini istediğimiz mertebeye taşıyacak merdivende birkaç basamak birden atlamamızı sağlar.

## İKİNCİ BÖLÜM

### DEVREDİLEN BİR SORUMLULUK OLARAK YOKSULLARA YARDIM

Tarih boyunca yaşanan toplumsal, ekonomik ve siyasi değişimlerin doğrultusunda yoksullukla mücadele etme yöntemleri de değişmiştir. Genel tabloya baktığımızda refahın sağlanması konusunda karşımıza dört farklı yapı çıkar. Bunlar aile, topluluklar, dinî kurumlar ve devlettir (Topak, 2007: 22). Yoksulların çağa göre farklılık gösteren sosyal kimliği, onlara yardım etmenin kimin sorumluluğunda olacağını da belirlemiştir. Onlar, ortaçağda cenneti kazanmanın anahtarı, kapitalizmin gelişme evresinde emeğin kaynağı, refah devletinde tüketici olarak ön plana çıkmışlardır; içinde yaşadığımız neoliberal süreçte ise fazlalıktan başka bir şeye benzememektedirler. Buna bağlı olarak sırasıyla merhametin, tahakkümün, tüketimin ve dışlamanın nesnesi olmuşlardır. Ve genel olarak baktığımızda yüzyıllar içinde yoksullara yardım bir sorumluluk olarak sürekli el değiştirmiştir: Bunlar, kimi zaman birbirinin peşi sıra gelen kimi zaman da bir arada bulunan “pazarın görünmez eli, oyunun kurallarını düzenleyip dayatan devletin eli ve eleğin altında kalanlara yardım eden hayır kurumlarının şefkatli eli”dir (Başkaya, t.y.: 2).

#### 2.1. Ortaçağda Cennetin Anahtarı Olarak Yoksul

Yoksulluğun izini sürmek için ne kadar geriye gidersek kurduğumuz cümlelerin kesinliği de aynı oranda azalacaktır. Günümüze kalan yazılı kaynakların modern zaman öncesine dair bize sunduğu bilgiler, çoğunlukla siyasi, ekonomik, sanatsal veya entelektüel anlamda bir değere sahip olan insanlara ve onların yaşantılarına ışık tutarken çoğunluğu oluşturan halk tabakası ve onların zorlu yaşam koşulları karanlıkta kalır. Bu anlamda tarihçilerin araştırmalarını dayandırdıkları kaynaklar son derece kısıtlıdır. Hele ki yoksulluk durumuna ilişkin bilgiler ilk ağızdan yani yoksulların kendisinden edinilmek isteniyorsa bunun için yakın tarih çalışmaları bile çok fazla veri sunmayacaktır. Mollat, yoksulların kendilerini ifade etme yetisinden yoksun olduklarını ve başkalarının da küçümsedikleri ya da ilgisiz kaldıkları için

onları söz konusu etmediğini, dolayısıyla bu sessizliğin kendi başına önemli bir veri olarak kabul edilebileceğini söyler (Mollat, 1974: 20). Bu demek oluyor ki yoksulluk, aynı zamanda tarihte iz bırakma yetisinden de yoksun olmaktır. Bunun yanı sıra yoksullukla ilgili metinlere baktığımızda karşımıza çıkan genellikle, yoksulların kendilerinden ve yaşantılarından çok, onların toplum tarafından nereye konumlandırıldıkları ve onlara hangi kurum veya kişilerin yardım ettiği; bu bile onların bir bireyden ziyade yardımın nesnesi olarak görüldüklerinin kanıtı sayılabilir –ki bu çalışma da onların nesne konumlarını yeniden üretmek endişesiyle ve kimi yerlerde yeniden üretmek pahasına tam olarak bu nesneleştirme durumunu soruşturacaktır.

Ortaçağdaki yoksullara yönelik yardımların mantığını anlamamız için önce dönemin şartlarına ve toplumsal yapısına bakmamız gerekir. Kapitalist gelişmeden önce yoksulluğun başlıca nedenleri şiddetli soğukluk, kuraklık, sel gibi iklimik afetler, salgın hastalık gibi biyolojik afetler ve savaş gibi sosyal afetlerdir. Bu afet türlerinin ortaya çıkardığı yoksulluk türü konjonktürel yoksulluk olarak tanımlanır. Konjonktürel yoksulluk, normal şartlar altında kendi ihtiyaçlarını karşılayabilen insanların yoksul düşmesine sebep olan, öngörülmesi ve kaçınılması mümkün olmayan koşullar sonucunda meydana gelen yoksulluk türüdür (Singer'dan akt. Uluocak, 2016). Tamamen doğaya bağlı olan geçim kaynaklarının tehlikeye açık olmasından dolayı kıtlık, tarım toplumlarının asla aklından çıkaramadığı bir gerçektir. Bu durum, tarım toplumuyla birlikte ortaya çıkan özel mülkiyete bağlı olarak görülen toplumsal tabakalaşma içinde en alt tabakadakileri daha fazla olmakla birlikte toplumun tüm kesimlerini etkiler. Üretim bütünüyle doğal koşullara bağlı olduğu için, uzun süreli iklim değişiklikleri veya doğal felaketler sonucu yaşanabilecek bir kıtlık, zenginlerin ve üst sınıfların dahi ağır kayıplara uğrayarak yoksullaşmasına neden olabilir (Laçiner, 2016: 322). Kimse açlıktan azade olmadığı bilincindedir ve ekonomik anlamda kendini güvende hissetme çok az kişiye nasip olan bir lüktür. Ancak beklenmedik bu krizler karşısında savunmasız kalan insanların içine düştükleri yoksulluk durumunun geçici olduğu söylenebilir (Beaudoin, 2017: 26-50).

Ancak yoksulluk, her ne kadar doğa koşullarına bağlı olarak tüm toplumu vursa da avcı toplayıcı toplumlardan tarım toplumlarına geçildikten sonra sınıfsal bir nitelik de kazanmıştır. Ortaçağ Avrupa'sının feodal toplum yapısı, toprak üzerinden şekillenen bir işlevler hiyerarşisine dayanmaktadır. Karşılıklı hak ve yükümlülüklerle dayanan bu yapı üç zümreden oluşur: Ruhban sınıfı, aristokratlar ve geriye kalan herkes. Din adamları ise bu sınıflandırmayı şöyle yapar: “Dua edenler (*oratores*), savaşanlar (*bellatores*) ve çalışanlar (*laboratores*)” (Eco, 2014b: 188). İnsanların statüleri doğuştan belirlenmiştir ve değiştirilmesi mümkün değildir. Sonuncu sınıfı oluşturan serfler, her şeyden önce ruhban sınıfıyla aristokratları beslemek için çalışmaktadır; bunun karşılığında Kilise manevi destek, aristokratlar ise askerî koruma sağlar. Feodal dönemde servetin tek kaynağı topraktır ve toprak mülkiyeti yönetme gücünü din adamlarıyla aristokratlara vermiştir (Huberman, 1976: 11-50). Dinî temellere dayanarak ruhban sınıfının, soysal temellere dayanarak da aristokratların diğerleri üzerinde kurduğu tahakküm, bu iki sınıfın, yaşamın devamı için zorunlu olan üretici faaliyetlerden muaf olmasını sağlamıştır (Özil, 2018: 865).

Burada dikkat etmemiz gereken, yoksulluk ile çalışmanın birbirini doğuran ilişkisidir. Günümüzde yoksulluk makineleşmeyle birlikte artan işsizlik nedeniyle çalışmayanların yaşadığı bir durumken ortaçağda bizzat çalışmanın insanları mahkûm ettiği bir durumdur (Laçiner, 2016: 315). Çalışmak, yoksulluk durumunu ortadan kaldırmanın bir aracı değil onun kaçınılmaz sonucudur (Arendt, 1994: 154). Toplumsal düzen için gerekli olan en temel işlevi yerine getiren serfler olmadan üretimin gerçekleşmesi mümkün olmadığı için sistem, üretici işlevi yerine getiren kesimlerin konumlarını terk etmelerini engelleyecek şekilde düzenlenmiştir çünkü üst sınıfların üst sınıf olarak kalmaları hatta bizzat var olmaları, alt sınıfların varlığı ve alt sınıf olarak kalmaları ile mümkündür. Kısacası yoksulluk, kapitalist sistemde yerlerini alan robotlar yüzünden niteliksiz ve hatta gereksiz hâle gelen insanların üretici işlevleri terk ettirildiği için içine düştükleri bir durumken ortaçağda o üretici işlev terk edilemediği için içine düşülen bir durum olarak karşımıza çıkar (Laçiner, 2016: 315-318). Bundan dolayıdır ki Avrupa dillerinde çalışmak (*labor*) kelimesinin karşılığı olan neredeyse bütün kelimeler köken itibarıyla ızdırıp çekmek, meşakkate katlanmak gibi anlamlara gelir (Arendt, 1994: 72; Kahl, 2018: 122).

Görüldüğü üzere, karşılıklı hak ve yükümlülüklerle dayandığını söylediğimiz bu örgütlenmede pek de adil bir işbölümü görülmemektedir. Maddi üretimi gerçekleştiren doğrudan üreticiler en alt kademede yer alarak yoksulluğu paylaşırken ürettiklerine üretim süreciyle doğrudan hiçbir ilişkisi bulunmayan egemen sınıflar tarafından el konulmakta yani toprak soylusu “çalışanlar”ı –ki feodal dönemde sayısal olarak en kalabalık zümreyi “çalışanlar” oluşturur– sömürmektedir. More’un “bal vermez arılar” olarak nitelediği aristokratlar, başkalarının alın teriyle geçinmekte ve onları yoksulluğa mahkûm etmektedir (akt. Ağaoğulları, Köker, 2013: 251). Hobsbawn, ortaçağda üretimin ağırlıklı olarak dayalı olduğu tarımın can alıcı noktasının “toprağı işleyenlerle ona sahip olanlar; zenginliği üretenlerle zenginliği biriktirenler arasındaki ilişki” (2012a: 21-24) olduğunu söyler. Boissonade’a göre feodalizm, “çok zaman hayali olan bir koruma karşılığında çalışan sınıfları aylak sınıfların insafına bırakan ve toprağı işleyenlere değil, gasp etmeyi becerebilenlere veren bir örgütlenme”ye (akt. Huberman, 1976: 26) dayanmaktadır.

Çoğunluğun azınlığa tabi olduğu bu sömürücü sistemde köylüler çeşitli vergiler ödemekle yükümlüken aristokratlar ve ruhban sınıfı vergiden muaftır (Robinson, Acemoğlu, 2018: 277). Köylülerin emeği, kendi yaşam koşullarını iyileştirmelerini sağlamazken ruhban sınıfıyla aristokratların daha da palazlanmasına yaramıştır. Kilise o dönemde “herhangi bir taçtan daha güçlü, daha eski ve daha sürekli”dir çünkü Avrupa topraklarının neredeyse üçte ikisine sahiptir; peki bu nasıl mümkün olmuştur? Şöyle ki; krallarla aristokratlar, fethettikleri toprakların bir kısmını Kilise’ye bağışlamayı âdet edinmişlerdir. Ayrıca yaşarken Tanrı’nın buyruklarına harfiyen uymayan, bundan dolayı ölmeden önce Tanrı’nın gözüne girerek öbür dünyalarını kurtarmak isteyen insanlar da Kilise’ye toprak bağışlama yoluna gitmişlerdir. Yine Kilise’nin yoksullara yardım ediyor olmasından dolayı bu hayra ortak olmak isteyenler de –tabii yine kendi öbür dünyalarını garanti altına almak için– Kilise’ye toprak bağışlamışlardır. Tüm bu bağışlar, Kilise’nin elinde gitgide daha fazla toprak birikmesini sağlamıştır. Bunun yanı sıra, Kilise yalnızca zenginlerden değil yoksullardan da bağış talep etmiş ve köylülere kendi vergilerini uygulamıştır; getirdiği ondalık vergi halkın üzerinde ezici bir yüke dönüşürken Kilise’nin, servetini daha da genişletmesini sağlamıştır (Huberman, 1976: 23-25).



Her geçen gün daha da büyüyen bu zenginlik, Kilise'yi uhrevi iktidarının yanı sıra dünyevi açıdan siyasi ve ekonomik olarak da iktidara taşımıştır. Ancak şunu özellikle vurgulamamız gerekir ki Kilise'nin dünyevi gücü uhrevi otoritesinden bağımsız değildir, aksine bu gücü mümkün kılan yine uhrevi otoritesi olmuştur. Kilise ne kadar dünyevileştirse o kadar uhrevi olandan kopmamış, aksine dünyevi olanı uhrevileştirmiştir.

Hristiyan ahlakında Tanrı'ya hizmet anlamına gelen üretimin tarzı ruhban sınıfı tarafından belirlenir; dolayısıyla yükümlülükler ve ayrıcalıklar onların tasarrufundadır (Bataille, 2017: 125). Nasıl ki serf, aristokratların ve ruhban sınıfının hizmetkârıysa onlar da gerçek efendi olan Tanrı'nın hizmetkârıdır; toplumun üst kesimindekilerin buldukları konum, onların kutsal haklarıdır. Bunu sorgulamak, Tanrı'nın iradesini sorgulamak demektir (Stiglitz, 2018: 80). Kilise'nin otoritesi doğrudan Tanrı'dan kaynaklandığı için bütün dünyevi iktidarların ona boyun eğmesi kaçınılmazdır. Yeryüzündeki canlı cansız her şeyin sahibi Tanrı olduğuna göre, insanlar onları Tanrı yolunda kullanmalıdır; bundan mütevellit Kilise, Tanrı'dan aldığı yetkiyle, insanların sadece ruhları üzerinde değil bedenleri ve malları üzerinde de yargı gücüne ve tasarruf hakkına sahiptir (Ağaoğulları, Köker, 2013: 24-26). Ortaçağın sabit sınıfsal yapısı içerisindeki dikey ilişki biçimi ve Kilise'nin o yapı içerisinde bulunan her şey üzerindeki üstünlüğü, Kilise'nin kendisi tarafından bu şekilde meşrulaştırılmıştır. Kilise doğrudan fayda sağladığı için ideolojik gerekçelerle bu sistemin destekçisi olmuş ve sömürüye dayalı düzenin devamı için aristokratlarla işbirliği yapmıştır (Eco, 2014b: 224).

Maddi yönü manevi yönüne ağır basan ve dinî referanslara başvurarak feodaliteye meşruiyet kazandıran Kilise, kendi içinde de feodal bir yapıya sahiptir çünkü uçsuz bucaksız topraklarında bedelsiz emeğe ihtiyaç vardır; hâliyle işgücü olarak serflerin bedelsiz emeğinden faydalanır. O hâlde şunu diyebiliriz: Kilise onların emeğinden faydalandığı için o dönemde onlara yardım eden kurumların başında gelmektedir çünkü gücünü onların varlığına ve bedelsiz emeğine borçludur. Huberman (1976: 25), Kilise'nin aslında serfleri bu kadar "kullanmasa", onları bu kadar "soymasa" onlara yardım etmesi gerekmeyeceğini belirtir çünkü Kilise köylüleri bu kadar

sömürdüğü için onlar yardıma muhtaç durumdadır; bu demek oluyor ki Kilise bu muhtaçlık durumunu hem yaratmış hem de ona deva olmaya çalışmıştır.

Yoksullara yardımın Kilise'nin sorumluluğunda olmasının bir başka sebebi de dönemin en sağlam kurumunun Kilise olmasıdır. Batı Avrupa'daki hiçbir devlet Kilise'yle rekabet edebilecek durumda değildir (Beaudoin, 2017: 71). Çünkü yoksullara yardımın sürekli olabilmesi için gerekli olan kalıcılığa yalnızca Kilise sahiptir. Devletlerin zayıfladığı bu dönemde yoksullara yardım, “toplumsal kaos ve kargaşanın ortasındaki tek sağlam ve sabit noktaya dayalı”dır (Simmel, 2015: 163). Ancak şunu unutmamak gerekir ki Kilise'nin yoksulluğu ortadan kaldırmak gibi bir amacı yoktur. Aksine yoksullar, Hz. İsa'nın bir yansıması olarak görüldüğü için kutsanmaktadır ve yoksullara sadaka vermek, bir Hristiyan'ın göksel hazineyi kazanmasının ve Tanrı'nın krallığına girmesinin (Luka 12: 33/34; Matta 25: 34/40) en güvenilir yoludur. Zengin bir kimse ya doğrudan sadaka vermeli ya da Kilise'ye bağışta bulunmalıdır. Topluluğun doğal üyesi sayılan yoksullara yardım etme sorumluluğu yerel Hristiyan cemaatine aittir (Kahl, 2018: 122-126). Zengin ile yoksul bu açıdan birbirine bağımlıdır; zengin yoksula sadaka vererek onun hayatını idame ettirmesini sağlayacak, yoksul da bu sayede zenginin kurtuluşuna ermesine vesile olacaktır. Hatta bunu güvence altına almak için kimi zaman sadaka karşılığında yoksulların üzerine düşen görevi yerine getirmeleri, zenginlerin kurtuluşu için dua etmeleri şart koşulmuştur (Beaudoin, 2017: 55; Kahl, 2018: 123). Geremek'in belirttiği gibi, ortaçağda dilencilerin varlığı, toplumsal işlevlerinden ötürü, zenginler arasında hiçbir rahatsızlık uyandırmamış (akt. Buğra, 2008: 25), üstüne üstlük hoş karşılanmıştır (Weber, 1999: 152). Bu nedenle dilenciler, toplumsal düzenin asli bir parçasıdır. Bauman bu durumu şöyle açıklar:

“Yoksullar modern-öncesi Hristiyan Avrupa'daki herkes ve herşey gibi Tanrı'nın Çocuklarıydılar, 'ilahi varlıklar zinciri' içinde kaçınılmaz bir halkaydılar; Tanrı'nın yaratısının bir bölümüydüler ve modern dünyevileştirme ya da 'büyü bozumu' öncesi dünyanın geri kalanı gibi anlam ve amaca doymuşlardı. Yoksullar acı çekiyordu ve onların ıstıرابı ilk günahın tövbesi ve ilahi kurtuluş izniydi. Buna karşın, onlara güvence ve yardım vermek, böylece hayır işleyip süreç içinde kurtuluşlarından pay almak da daha talihlilere kalmıştı. O halde yoksulların varlığı Tanrı'nın herkese bir armağanıydı: Fedakârlık yapmanın, namuslu bir hayat yaşamının, tövbe etmenin ve ilahi saadete ulaşmanın bir fırsatıydı. Dünyevi yaşamın anlamını ölümden sonraki yaşamda arayan bir toplumun, eğer hazırda yoksullar olmasaydı, başka bir

kurtuluş vasıtası icat etmek zorunda kalabileceği bile söylenilebilir.” (Bauman, 1999: 127)

Bu nedenle Hristiyan toplumlar, en başından itibaren hayır işleriyle ilgilenmişlerdir. Hayır işleri ilkin Doğu’da düzenlenmeye başlanmıştır; Kilise, IV. yüzyılda Constantinus'un izniyle kendi mülkünü oluşturmaya hak kazanınca ihtiyaç sahiplerine yardım etme sorumluluğunu üstlenmiştir. Hristiyanlıkta yer alan, topluluğun en zayıf üyelerine yapılan yardım anlamına gelen *caritas* kavramı, Doğu Roma İmparatorluğu’nda ortaya çıkan hastane kurumunda somutluk kazanmıştır. Günümüzdeki anlamından farklı olarak yoksullara, hastalara, hacılara, yabancılara, gezginlere yardım eden hastaneler Kilise’ye bağlıdır ve buralarda rahip ve rahibeler görev yapmıştır. Bu uygulama aynı zamanda Hristiyanlığın yayılmasına da büyük bir katkı sağlamıştır (Eco, 2014a: 306-487).

Ortaçağın başlarında, Kilise gelirlerinin üçte biri ile dördte biri arasındaki bir miktarın yoksullara verilmesi kararlaştırılır. Piskoposun evi, yoksulların evi gibidir. Piskoposluk tarafından bölgedeki yoksullara düzenli olarak erzak dağıtılır ancak VII. yüzyıl ile IX. yüzyıl arasında piskoposlukların hayır işlerinde aksamalar yaşanmaya başlar (Eco, 2014a: 307-308). Bu tarihten itibaren yoksullara yardım etme konusunda yine Doğu menşeli manastırlar ön plana çıkar. Ortaçağda, Avrupa’da en yaygın manastır tarikatı olan Benediktenlerin ağırlama kavramına bunca önem vermesi, yoksulların suretinde tecelli eden Hz. İsa’nın manastırlarda yoksullar aracılığıyla ağırlanmış sayılmasından ileri gelir; bundan ötürü, yoksulluğu gönüllü olarak tercih etmiş olan keşişler, yoksullukları gönüllülüğten değil zorunluluktan kaynaklanan kimselere, kendilerini mahrum ettikleri ne varsa vermiş, önlerinde diz çökerek onlarda İsa’yı yüceltmış, ritüel olarak ayaklarını yıkamış, yiyecek ve giyecek temin etmiş, konaklama imkânı sağlamış ve gerektiği takdirde tedavilerini gerçekleştirmişlerdir. Bunun yanı sıra, XIII. yüzyılda ortaya çıkan yeni bir hayırseverlik anlayışıyla birlikte tüm mal varlığını Kilise’ye ve yoksullara sunan din adamları, yoksulların manastırlara gelmelerini beklemeyip doğrudan kendileri yoksulların ayağına gitmişlerdir (Eco, 2014b: 198-201). Böylece ilk kez yoksulun insani değeri üzerinde durulmuş olur. Aziz Dominik tarafından getirilen bu yenilik, merhamet duygusuna dayalı olarak yapılan yardımların doğasını ve kurtuluş amacını

değiştirmese de yardım faaliyetleri insan onuruna daha özen gösterir hâle gelmiş ve kardeşlik ilkesi uyarınca daha yatay bir ilişki biçimini almıştır (Mollat, 1974: 147-154).

Görüldüğü üzere, ortaçağda yoksullara yardım Kilise ve dinî topluluklar tarafından örgütlenmiş ve bunun temelini de yoksulluğun manevi değerine ilişkin düşünceler oluşturmuştur. Mollat'ın belirttiği gibi (1974: 94-141), bu dönemde yoksullar anonimdir ve zenginler için ebedî kurtuluş aracından başka bir anlam ifade etmezler. Her ne kadar araçsal bir yaklaşımla da olsa bu durum, zenginlerin yoksulların ihtiyaçlarına karşı duyarlı olmalarını sağlamıştır. Bu şekilde üretilen yoksulluk teolojisi, sonuçta yoksulların yararlandığı hastane kurumlarının hayata geçmesini ve yardım faaliyetlerinin istikrarlı hâle gelmesini mümkün kılmıştır.

## **2.2. Kapitalist Evrede Emeğin Kaynağı Olarak Yoksul**

Merkezî iktidarın yeniden kazanıldığı, salgın hastalıkların görülmediği, iklimde göreceli bir yumuşamanın meydana geldiği ve istilaların sona erdiği XI. yüzyıl ile XIII. yüzyıl arasında Avrupa'da nüfus üç katına çıkar. Bu nüfus artışı, hem doyurulacak daha fazla boğazın olması hem de işgücünün artması anlamına gelmektedir böylece tarıma ayrılmış alanlarda da yerleşim alanlarında da büyüme gözlemlenir. Tarımsal faaliyetlerin oluşturduğu itici güç, şehirdeki takasa dayalı ticari faaliyetlere canlılık kazandırır. Kentleşmenin tam anlamıyla gerçekleştiği XIII. yüzyılda, feodal sistemin içinden yeni bir sosyal sınıf doğar. Bu sınıf, içinden doğduğu feodal örgütlenmenin sonunu getirecektir. Geçimlik tarıma dayalı ekonomiden takasın giderek daha büyük rol oynadığı para ekonomisine geçişin yaşandığı bu tarihsel dönemde ortaya çıkan ve yaşanan nüfus patlaması ve ticaretin gelişmesine paralel olarak sayıları her geçen gün artan burjuva sınıfı, bir malı aldıkları fiyattan daha yüksek fiyata satarak veya borç verdikleri parayı faiziyle geri alarak, diğer bir deyişle üretici ile tüketici arasında aracılık ederek kâr elde etmektedir (Eco, 2014b: 153-257).

Tüm bunlar, feodal sistemin aralarında geçiş bulunmayan üç sınıflı yapısında en alt kademeyi işgal eden ve –dua edenler ve savaşanlar adına– çalışanlar için fasit daireden çıkışın artık bir yolu olduğu anlamına gelir. Daha fazla çalışıp kendilerine gerekenden fazlasını üretirlerse bunları kent pazarlarında satabilecek ve bunların satışından elde ettikleri gelirlerle de efendilerine karşı yükümlü oldukları angaryalardan kurtulabileceklerdir. Böylece ortaya çıkan zamanı ve emeği kendi topraklarına harcayarak pazara yönelik daha fazla üretim yapıp daha büyük yararlar elde edebileceklerdir (Eco, 2014b: 159). Kırsal alandaki tarımsal üretim, şehirlerde yaşayan ve kendi besin maddelerini üretemeyen insanların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelir. Böylece kır ile kent arasında bir işbölümü ortaya çıkar. Şehirlerde sanayi ürünleri üretilir ve ticari faaliyetler yürütülürken kırsal alanlarda, şehirlerin nüfusunun artmasından ötürü genişleyen pazara yönelik daha fazla tarımsal ürün yetiştirilir (Huberman, 1976: 58).

XV. yüzyıl başında İngiltere’de serflik fiilen ortadan kalkar. Nüfusun büyük çoğunluğunu kendi topraklarını işleyen özgür köylüler oluşturmaktadır. Feodal beylere ait malikânelerde ise serfin yerini yine özgür olan kiracı çiftçiler alır. Bunun yanı sıra köylüler, geçimlerini sağlamak için ortak tarlalardan, otlaklardan ve ormanlık alanlardan da faydalanmaktadır. Köylülere mülkiyet hakkı tanınmasıyla ortaçağda aristokratlarla Kilise arasında paylaşılan toprağa yeni bir ortak çıkmış olur; toprak çok daha eşitlikçi bir şekilde yeniden dağılmaya başlar (Marx, 2011: 689; Ağaoğulları, Köker, 2013: 244; Wallerstein, 2009: 37).

Ancak burjuva sınıfının ilerleyişi, gelişmelerinin önünde engel teşkil eden feodal gelenek ve kısıtlamalardan dolayı kolay olmamıştır. Feodalizm tamamen toprağa dayalı bir düzen olduğuna göre bu düzeni yıkıma sürüklemek için toprak üzerinden yapılacak bir devrime ihtiyaç vardır. Devrimin amacı ise toprağı soysal ve dinsel bağlardan koparıp ticari bir meta gibi alınıp satılır hâle getirmek olmalıdır. Böylece toprağın, pazar için kaynak arayan burjuva sınıfının mülkiyetine geçmesi mümkün olacaktır (Hobsbawn, 2012a: 163-166). Toprağı siyasal hak ve yükümlülüklerin temeli olarak gören ortaçağ düşüncesine karşılık, burjuvazi toprağı bir gelir kaynağı ve yatırım aracı olarak görmektedir (Ağaoğulları, Köker, 2013: 246).

Aslına bakılırsa, feodal düzenin en büyük savunucusu aristokratlar değil Avrupa topraklarının neredeyse üçte ikisini elinde bulunduran Kilise olmuştur. Burjuvazi, bu feodal güce karşı merkezî ve ulusal bir nitelik kazanmış olan devletlerin başındaki kralların yanında yer alır çünkü toprağın laikleşmesi ancak siyasal iktidarın laikleşmesiyle mümkündür (Ağaoğulları, Köker, 2013: 12-13). XVI. yüzyılda ortaya çıkan dinde Reform hareketine öncülük eden Martin Luther, Reform'un manifestosu niteliğindeki Doksan Beş Tez'de, Tanrı ile kul arasına kimsenin giremeyeceğini ve günahları din adamlarının değil sadece Tanrı'nın affedebileceğini belirtip Kilise'nin Endüljans belgesi satmak suretiyle insanları dolandırdığını ileri sürerek (Luther, 2018) Kilise'nin manevi otoritesine sert bir darbe indirir. Reform hareketinin sonucunda, seküler iktidarı Kilise'ye üstün kılmak için krallık tarafından Kilise mülklerine el koyulur ve bu mülkler kral tarafından keyfî bir şekilde eşe dosta peşkeş çekilir. Toprak üzerindeki geleneksel mülkiyet ilişkilerinin dinsel dayanağını oluşturan Kilise mülkleri elden gittikten sonra feodal düzenin ayakta kalması mümkün değildir (Marx, 2011: 694-695). Böylece feodal toplumun sosyoekonomik temelleri sarsılır ve iktisadını toprak üzerine kuran feodal düzen yıkılır.

Burjuva gelişiminin ürünü olan krallık iktidarının çıkardığı yasaların, burjuvazinin çıkarına olması elbette kaçınılmazdır. XV. yüzyılda halkın kendi mülkünü edinerek bir nebze refaha ermiş olması, sermaye birikimine mani olduğu için sürecin derhâl tersine çevrilmesi gerekmektedir (Marx, 2011: 690). Krallığın, dinî otoritenin karşısında kendi iktidarını pekiştirmek ve burjuvazinin önünü açmak için Kilise topraklarının ve köylülerin ortak bir şekilde kullandığı toprakların çitle çevrilmesine yönelik çıkardığı yasalarla eski komünal örgütlenmenin çözülme süreci hızlandırılır. XVI. yüzyıldan itibaren, yün sanayisinin gelişmesine paralel olarak ortaya çıkan ihtiyaç doğrultusunda, köylülerin mülkü olan topraklar ve ortak topraklar yasal ve yasadışı yollarla gasp edilerek çitle çevrilmeye ve özel mülke dönüştürülerek koyun yetiştirmek için otlak hâline getirilmeye başlanır. Bu, o topraklar üzerinde hakkı bulunan köylülerin geçim kaynaklarının ellerinden alınması demektir. Halkın bu şekilde mülksüzleştirilmesiyle belli başlı kişiler büyük toprak sahiplerine dönüşür. Feodal beylerin yerini alan büyük toprak sahipleri, köylüleri artık kendilerine ait olan

topraklardan kovup kendine yeterli köylü tarımına son vererek toprağa kapitalizmin ilk tohumlarını atarlar (Ağaoğulları, Köker, 2013: 246; Marx, 2011: 696).

Dolayısıyla feodalizme karşı verilen mücadele, özgürlük ve demokrasi mücadelesi değil sermaye birikiminin önünde duran tüm engellerden kurtulma mücadelesidir (Wallerstein, 2009: 54). Ortak topraklara el koyma yoluyla köylülerin mülksüzleştirilmesi, modern çağın karakterini tayin eden kapitalist birikimi mümkün kılar (Marx, 2011: 704). Tüm bunların önünü açan ise Reform hareketi olmuştur. Toprak dinsel ahlakın vazettiği kendine yeterliliğe dayalı ekonomik tutumdan kurtarılıp burjuva sınıfına teslim edilerek sermayenin bir parçası hâline getirilir. Demek ki Reform aynı zamanda yeni bir ekonomi biçimine geçiş anlamına gelmektedir. Ortaçağda durağan olan ve üretken bir şekilde kullanılmayan zenginlik, modern çağla birlikte ticari büyüme için dinamik bir sermayeye dönüştürülür (Bataille, 2017: 124-132). Burjuva liberalizminin toprağa girmesi ve kapitalist tarımın toprağı ticarileştirmesiyle, XV. yüzyılda köylüler açısından yaşanan olumlu gelişmelerin hepsi tersine döner; üst sınıflar bir kez daha siyasi ve ekonomik olarak denetimi ele geçirirken (Wallerstein, 2009: 38) alt sınıfların yalnızca efendisi değişmiş olur (Huberman, 1976: 88).

Topraklarından kovulan köylüler ve makinelerin gelişmesiyle birlikte el emeği değersizleşen zanaatkârlar, Marx'ın deyimiyle artık iki kat özgürdür: Hem feodal beylerin boyunduruğundan hem de toprakla olan bağlarından, üretim araçlarından "kurtulmuşlardır" (Marx, 2011: 171). Bir başka deyişle, köylüler zincirleriyle birlikte geçim kaynaklarını da yitirmek zorunda kalmışlardır (Hobsbawn, 2012a: 167). Artık, kapitalizmin meta olarak gördüğü emek güçleri üzerinde tasarruf hakkına sahiplerdir ve zaten emek güçlerinden başka satabilecekleri hiçbir şeyleri kalmamıştır. Serflikten kurtuluş, adına her ne kadar özgürlük dense de köylülerin feodal sistemde sahip oldukları yasal korumadan da olmalarına sebep olmuştur (Hobsbawn, 2012a: 217) çünkü ortaçağda feodal bey, tabiiyeti altındakilerin emek gücüne karşılık onları korumak ve gözetmekle yükümlüdür (Topak, 2007: 10). Tabiiyetle birlikte himayeyi de ortadan kaldıran kapitalizm, feodal toplumun üsttekilere yüklediği sorumluluklardan onları azat etmiştir (Laçiner, 2016: 316). Ortaçağda doğal felaketler nedeniyle yaşanan kıtlıklar serfler de dâhil olmak üzere tüm toplumu açlık

tehlikesiyle karşı karşıya getirirken şimdi açlık, proleterleşmiş köylüler için doğa koşullarından bağımsız olarak daimî bir tehlikedir.

Hardt ve Negri'nin dediği gibi (2011: 67), proletarya "bir yoksul çokluğu" olarak yaratılmış ve çalıştırılmak için feodal bağlardan kurtarılmıştır (Baudrillard, 2016: 78). Böylece, hem özgürleşmiş hem de savunmasız kalmış köylüler, gelişmek için emek gücüne büyük bir açlık duyan kentlerdeki sanayi piyasasına sürülür. Köylüler, kapitalizme kadar ya doğrudan toprakla olan bağlarından ya da beceri ve ustalık gerektiren bir işle uğraşarak geçimlerini sağlamışlardır (Beaudoin, 2017: 106). Bir proleter ise artık ne toprakla ilişkisi bulunan bir köylü ne de üretim araçları üzerinde kontrole sahip olan bir zanaatkârdır (Wallerstein, 1993: 189). O yalnızca makinedeki küçük bir dişliye dönüşür. Beden, toplumsal ve teknolojik olarak bu yeni makinelerin bir parçası hâline gelir (Cray, 2015: 14). Kapitalizm, feodal toplumda karşılıklı hak ve yükümlülüklerle dayanan, aralarında kalıcı bağlar bulunan üretim birimlerini çözüp yerine geçici çıkar ilişkilerine dayanan işyerlerini getirerek alt sınıfları o eski toplumsal birimlerin sahip olduğu dayanışma ağından da yoksun bırakır (Laçiner, 2016: 316). Şunu belirtmekte fayda var ki burada sözünü ettiğimiz, yalnızca işverenin çıkarıdır. İşçinin artık haklarından değil sadece yükümlülüklerinden bahsedilebilir. İşçi ile işverenin bulunduğu stratejik konum arasındaki fark o denli açılmıştır ki işçi kayıtsız şartsız bir şekilde işverenin insafına kalmış durumdadır (Simmel, 2015: 110).

Ancak alışkın oldukları yaşam tarzından koparılıp alınan insanlar, yeni çalışma koşullarına hemen ayak uyduracak disipline sahip değildirler. Feodal bağlardan koparılan, özgürleştirilmiş emeğe sahip işçilerin, daha fazla kazanma güdüsüyle daha verimli çalışacağı varsayılmış olsa da (Hobsbawn, 2012a: 166) sonradan anlaşılmıştır ki kapitalist ruhun kişileri kurtarması gereken yalnızca geleneksel bağlar değil, bu bağların yüzyıllardır insanlarda yarattığı alışkanlıklar ve beklentilerdir. İnsanlar kapitalizme kadar yalnızca yiyecek, giyecek ve barınmadan oluşan yaşamsal ihtiyaçlarını giderebilmek için ve bunları gidermelerine yetecek kadar çalışmışlardır. O nedenle daha fazlasını kazanmaya yönelik bir dürtüye sahip değildirler. Onlara göre daha çok kazanmaktansa daha az çalışmak yeğdir. Dolayısıyla, geleneksel



yapıya sahip işçilerin, ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra daha fazla çalışmak için bir gerekçeleri yoktur (Weber, 1999: 51; Bauman, 1999: 15).

Bir tarafta daha fazla üretmeye can atan kapitalistler diğer tarafta ise daha fazla üretmeye isteksiz yoksullar vardır (Bauman, 1999: 93). Artık-emek, sermayenin icadı olmasa ve feodal dönemde de çalışanlar, üretim araçlarını tekeline bulduranların tüketim maddelerini üretmek için fazladan emek-zaman harcarsa da unutmamak gerekir ki o dönemde ihtiyaçlar kümesi sınırlı olduğu için artık-emeğe duyulan ihtiyaç da sınırlıdır; değişim değerinin kullanım değerinin önüne geçtiği kapitalist düzende ise artık-emeğe sınırsız bir ihtiyaç söz konusudur (Marx, 2011: 232). Hâl böyle olunca, işçileri daha fazla çalıştırmak için yeni bir strateji geliştirilir. İnsanlar yalnızca zorunlu ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek kadar çalıştıklarına göre ancak gece gündüz demeden çalışırlarsa ihtiyaçlarını karşılayabilecek parayı kazanabilmelilerdir (Weber, 1999: 52; Marx, 2011: 268). Townsend'in dediği gibi, yasa zoruyla insanları çalıştırmak pek çok direnişe sebep olacakken açlık sessiz sedasız bir şekilde gerekeni yapacak, işçileri çalışmaya teşvik edecektir (akt. Marx, 2011: 624).

İşte bu düşük ücret politikası, kapitalist ekonominin temel ilkelerinden biri hâline gelir. Adam Smith de dâhil olmak üzere pek çok liberal düşünür, çalışmanın yoksulluk durumunu ortadan kaldırmadığını, çalışarak elde edilen gelirin insanın geçimini sağlamaya yetmeyebileceğini kabul etmişlerdir (Buğra, 2008: 27). Düşük ücretlerin yanı sıra, işsizlik de daimî bir tehdit olarak varlığını sürdürmektedir. Yeni doğmuş sanayi sektörü, henüz kırdan kente göç eden insanların tamamını massedebilecek büyüklükte olmadığı için dışarıda daima bir “yedek işgücü ordusu” hazır beklemektedir. Sanayi sektöründe yapılan işler, özel bir yetenek gerektirmediğinden işçilerin rahatlıkla ikame edilebilecek bir konumda olması ve dışarıda, çok daha düşük ücretlerle bile çalışmaya hazır bir işsiz kitlesinin bulunması, çeşitli haklar talep etmek üzere örgütlenmek isteyen işçiler üzerinde ciddi bir baskı yaratarak onları boyun eğmeye zorlamış, aşırı derecede sömürülmelerine yol açmıştır (Başkaya, 1991: 115). Bu rekabet ortamında işverenler, işçilerin bırakın ücretler ve çalışma koşullarıyla ilgili taleplerde bulunmayı, sadece işleri olduğu için kendilerini şanslı saymaları ve müteşekkîr olmaları gerektiğini öne sürmüşlerdir (Hobsbawn,

2012b: 239). Sanayi disiplinine alışkın olmayan ve kolaylıkla iş bulamayan insanlarsa koşulların da zorlamasıyla dilencilere, soygunculara ve serserilere dönüşmüş (Marx, 2011: 704) ve kent yaşamının sürekli huzursuzluğa sebep olan bir parçası hâline gelmişlerdir. XVI. ve XVII. yüzyıllarda Avrupa'nın büyük şehirlerinin üçte biri ila dörtte biri yoksul durumdadır. Demek ki yoksulluk, sadece belli bir kesimi ilgilendiren tali bir mesele değildir (Buğra, 2008: 35-36).

Ortaçağdakinden farklı bir hâl alan, sadece yoksulluk durumunun kendisi ya da yoksulların sayısı değil, aynı zamanda yoksulluğun ve yoksulların algılanma biçimidir. Kapitalist sistemde, feodal sistemdeki gibi, birbiri arasında geçiş bulunmayan sınıfsal yapılar söz konusu değildir. Orta sınıfın dünyası herkese açık olduğuna göre özgürleştirilmiş emeğe sahip herhangi birinin sınıf atlaması pekâlâ mümkündür. Bir kişi imkânları olmasına karşın fırsatlardan yararlanıp burjuvaya dönüşemediyse bu, onun zekâdan ve yetenekten yoksun olduğu anlamına gelir ve onun artık bir proleter olmaktan başka çaresi yoktur (Hobsbawn, 2012a: 217). Dolayısıyla yoksulluk artık tembellik ve kişisel başarısızlık ile ilişkilendirilmekte yani kişinin kendi hatası olarak görülmektedir.

Yoksullara yönelik bakış açısının değişmesinin bir başka nedeni de kapitalizmin işgücüne olan ihtiyacı ve toplum teorisyenlerinin yoksullara baktıklarında “emeklerini ortaya koyarak zenginlik üretmeye yanaşmayan muktedir bedenlere sahip işçiler” (Neocleous, 2013: 62) görmeleridir. Ortaçağ Avrupa'sında, Tanrı'nın krallığına girmenin yolunun yoksullara yardım etmekten geçtiğine inanıldığı için yalnızca sadakayla geçinenlerin varlığı topluluğu rahatsız etmezken modern çağda yoksulların toplumsal işlevinde ciddi bir değişiklik göze çarpar. Geçim ekonomisinden kâr ekonomisine geçerken en çok gereksinim duyulan şey işgücü olduğu için yoksullar artık cenneti kazanmanın aracı olmaktan çıkarak işgücü ile tanımlanmaya başlanır. Dolayısıyla dilenciliğin artık hoş karşılanması mümkün değildir (Buğra, 2008: 25).

Ancak yoksulluk kendi başına kötü sayılmamaktadır. Colquhoun, her türlü üretimin mutlak gereksiniminin emek olduğunu, emeğin ise yalnızca yoksullardan beklenebileceğini söyler. Bir ülkede ne kadar yoksul varsa o ülkenin refah düzeyi o

denli artar (Neocleous, 2013: 61-115). 1696 yılında John Bellers'in belirttiği gibi, "Yoksulun emeği zenginin madenidir". Onun emeği zenginlikleri ve dolayısıyla zenginleri yaratır (akt. Marx, 2011: 594). Adorno da çalışmanın "kesin, garantili bir biçimde çalışanların hayatını yeniden üretmediğini, onları çalışmaya ikna edenlerin hayatını yeniden ürettiğini" (2013: 15) söylerken aynı şeyi kastetmiştir. Kapitalistlerin servetinin büyümesi, proleterlerin durumunu daha da kötüleştirebilir. Hatta denilebilir ki zenginlik, başlangıç evresinde ancak proleterlerin ekonomik durumu daha da kötüleştirilerek elde edilmiştir. Dolayısıyla yoksulluk durumunun varlığı kabul edilmekle kalmaz, sistemin işlemesi açısından başat bir değer kazanır, gerektiğinde de sistemin kendisini yeniden üretebilmesi için bizzat yaratılır. Sonuç olarak, ortaçağda yoksullar nasıl cenneti garantilemenin aracı olarak görülüyorsa modern çağda da kaynağı emek olan zenginliği garantilemenin aracı olarak görülmeye başlanır.

Demek ki onların istihdam edilmeleri, sermayenin ucuz işgücü ihtiyacını karşılayacağı gibi devletin de güçlenmesini sağlayacak, aynı zamanda devleti, yoksullara yardımın finansal yükünden kurtaracaktır (Bauman, 1999: 22). Öyleyse yapılması gereken, "emeği ziyan edilmemesi gereken bir üretim faktörü olarak değerlendiren yaklaşım" (Buğra, 2008: 39) çerçevesinde dilenciliğin önlenmesi ve yoksulların işe sürülmesidir (Neocleous, 2013: 61). Onlara rasyonelleşmiş toplumun çalışma ilkesini dayatmak için öncelikle bir ahlaki söylem geliştirilir. Adorno'nun dediği gibi, "insanları çalışmaya razı etmek için emeğin kendinde şey olduğu safasasını yutturmak gerekir" (2013: 15). Bu ahlaki söylem için gerekli olan kavram setini XVI. yüzyılda Reform hareketinin sonucunda doğan Protestanlık sağlayacaktır.

Protestanlık, Kilise'nin insanları günahlardan arındırarak ve sadaka vermek gibi hayırlı işler yapmalarını vazederek kurtuluşa erişirme düşüncesine şiddetle karşı çıkar ve kurtuluşun yolu, Yahudiliktekine benzer şekilde "çalışma" olarak yeniden tanımlanır. Çalışma, Katolik ve Ortodoks mezheplerine göre başka çare olmadığında hayatta kalmak için katlanılması gereken bir külfet iken Protestanlıkta dünyevi ödevin yerine getirilmesine dönüşür. Tanrı'yı hoşnut kılmanın tek yolu olan çalışmanın amacı, maddi dünyaya yönelik kazanç elde etmek değil, Tanrı'nın kendi şansını artırma ile ilgili dileğine hizmet etmek suretiyle ebedî kurtuluşa ermektir.

Böylece asketik yaşam manastırlardan çıkarak çalışma hayatının içine dâhil olur (Weber, 1999: 134-140).

Protestanlıkta, zamanı boş ya da verimsiz geçirmek, kaybedilen her bir dakika Tanrı'nın şanına şan katma gayesiyle çalışılacak süreden alıp götürdüğü için en büyük günahdır (Weber, 1999: 135). Luther çalışmayı bir külfet olmaktan çıkarıp Tanrı'dan gelen bir çağrıya dönüştürürken Calvin çalışmayı kendi içinde manevi bir amaç olarak değerlendirir. Protestanlık çalışmanın itibarını bu denli yükseltince yoksulluk Reform öncesi kutsiyetini yitirir ve yoksullar tembellik ve ahlaksızlıkla ilişkilendirilir. Kalvinci görüş daha da ileri giderek servetin kutsanmış olmanın işareti sayıldığı yerde yoksulluğu lanetlenmiş olmanın işareti olarak nitelendirir (Kahl, 2018: 127-138). Reformculara göre, ne yoksulluğun kendisi ne de yoksullara sadaka vermek kurtuluşu sağlayacak manevi bir değere sahiptir. Bu nedenle Luthercilikte dilenci de ona sadaka veren kişi de önceki statülerini yitirir; Kalvincilikte de Tanrı'ya en yakın mertebe olarak yoksulların yerini emekçiler alır (Tawney'den akt. Kahl, 2018: 130).

Ayrıca Protestanlığın kişileri tutumlu olmaya teşvik etmesi de yoksullara yapılan yardımın üretken olup olmadığı yönünde bir sorgulamaya yol açar. Servetin boş yere harcanmaması ve yeniden üretim için değerlendirilmesine yönelik tanrısal buyruk nedeniyle üretken olmayan yoksulluğu besleyen hayırseverlik neredeyse “şeytanın işareti” olarak görülerek reddedilir (Bataille, 2017: 128-130). Buna göre kimse, Luther'in deyişiyle, başkalarının sırtından geçinmemelidir. Çalışma, tüm inananların “kulak vermesi gereken bir çağrı” olduğuna göre toplumun çalışmayan kişilere bakmak gibi bir yükümlülüğü yoktur (Kahl, 2018: 129-140). Böylelikle, merhamet reddedilen bir değer yargısına dönüşür; azmedip durumunu düzeltmekten aciz olanlara, ilerlemeyi yavaşlatanlara acımak artık ahlaki bir yaklaşım sayılmaz. Hristiyan hayırseverlik, “ulusun zenginliği için bir masraf, müsamaha gösterilemez bir yük”tür artık (Bauman, 1999: 19-128).

Görüldüğü üzere burjuva ideolojisi, Protestan ahlakını da arkasına alarak çalışmayı ahlaki bir değer olarak yüceltmış, “yaşamın genelini baskı ve denetim altına alan” çalışmanın olumsuz yanlarını görünmez kılmıştır (Baudrillard, 2016: 22-30).

Aylaklık ve serserilikten ileri gelen yoksulluk ahlaksızlığa yaklaştığı oranda çalışmak da bu ahlaksızlıktan kurtuluşa karşılık gelir. Yardım da yoksullarda bağımlılık yarattığı, onları tembelleğe alıştıran kendi ayakları üstünde duramaz hâle getirdiği için reddedilir. Öyle ki yardım, toplumun ahlak yapısını zedelemekle itham edilir. Yardım almaktansa işgücüne katılmak, Reformcular açısından geçimini sağlamanın en uygun ve ahlaki açıdan en kabul edilebilir yoludur. Ancak elbette ki yoksulları çalışma hayatına yönlendirmek için ahlaki vurgunun tek başına yeterli olduğunu düşünmek safdillilik olur (Bauman, 1999: 23-35).

İşte bu noktada devreye zor aygıtı olarak devlet girer. “Korkunç bir terör aracı olarak” kullanılan yasalar, yoksulları çalışmaya zorlayarak ilk birikimin temel unsurlarından birini oluşturur (Marx, 2011: 707). Marx’ın ifadesiyle “bugünkü işçi sınıfının ataları, zorla serseri ve dilenci kitlelerine dönüştürülmüş oldukları için” şiddetle cezalandırılmıştır (akt. Neocleous, 2013: 59-60). VI. Edward zamanında, çalışmayı reddeden bir kişinin, onu ihbar eden kişiye köle olarak verilmesini emreden bir yasa yürürlüğe girmiştir. Bunun daha ilerisi Elizabeth İngiltere’inde görülmüştür: Dilenmekten vazgeçmeyen yoksullar hain olarak ilan edilip idam edilecektir. Düşünün ki toplum, üretici olmayan sefaleti ortadan kaldırma konusunda bu denli karardır (Bataille, 2017: 130; Marx, 2011: 704-705).

Çalışmayarak zenginlik üretimine katkıda bulunmayanlar aynı zamanda var olan zenginlik için, zenginliğin yeni maddi biçimi için büyük bir tehlike de arz eder. Servetin gittikçe artan oranda yatırıldığı hammadde, mal, makine, atölye, depo gibi parasal olmayan maddi sermaye, onlara dolaysız bir şekilde fiziksel temasta bulunabilen yoksul ve işsizler tarafından tahrip edilmeye son derece açıktır –ki bu tarz girişimler hayli sık yaşanmaya başlamıştır (Foucault, 2011: 235). Onların özel mülkiyet yapılarına karşı oluşturdukları bu tehdit, düzenin altını oyabilecek potansiyele sahip olduğu için kaygı uyandırmaktadır (Neocleous, 2013: 58). Bunun yanı sıra, sisteme karşı başkaldırma tehlikesi de yine aynı kesimin toplumun başına bela olma riskini daima canlı tutar (Beaudoin, 2017: 91). Tüm bu nedenlerden ve hastalık taşımalarından, pis kokmalarından ve suça meyilli olmalarından ötürü yoksul olmayanlarda ciddi bir rahatsızlık uyandırdıkları için yoksulların mekânsal olarak tecrit edilmeleri gündeme gelir. Ancak yoksullar ucuz işgücü anlamına geldiği

için bu beklentinin yerine getirilmesi mümkün değildir (Buğra, 2008: 10). Ama belki de tüm bunları bir arada başarabilecek, yoksulların hem çalışma ahlakını benimsemelerini sağlayacak hem siyasal anlamda tehlikeli varlıklara dönüşme ihtimallerine karşı yıkıcı dürtülerini sönmümlendirecek (Yılmaz, 2012: 127) hem de onları yoksul olmayanların görüş alanından çıkararak rahatsızlıklarının önüne geçecek bir yöntem mümkündür. Bu yöntemin adı çalışma evidir.

Ancak öncelikle çalışma evini yaratan düşünsel süreci ortaya koymak gerekmektedir. Bu dönemde bedenin algılanma biçiminde bir değişiklik meydana gelir; insan bedeni, her şeyden önce kapitalizmin yoğun bir şekilde ihtiyaç duyduğu işgücünün kaynağı olarak görülmektedir. Dolayısıyla bu bedenin sahip olduğu üretim gücü “doğrudan doğruya ekonomik ve siyasal müdahalelerin nesnesi” hâline gelir (Foucault, 2011: 14). Her ne kadar insanın doğasına içkin olarak görülse de üretim gücünün sadece ticari değil, evrensel bir insani değer olarak politik ekonomi tarafından tıpkı metalar gibi üretilmesi gerekmiştir (Baudrillard, 1998: 22-25). Beden artık ekonomik bir değere sahip olduğu için etkin bir önlem olarak sosyoekonomik “kapatma”ya kapitalizmin bir yandan ucuz işgücüne gereksinim duyduğu, bir yandan işsizliğin tetiklediği isyanlarla karşı karşıya geldiği XVII. yüzyılda başvurulmaya başlanır. Çünkü bir ceza olarak insanları katletmek, insanların malını mülkünü yakıp yıkmak gibi eski yöntemler, kendisini ekonominin gereklerine göre dizayn eden bir sistem için felaket demektir. Beden artık eziyet edilmesi veya cezalandırılması gereken bir şey değil, belli bir sisteme ve iktidarın gereksinimlerine göre düzenlenmesi, denetlenmesi, biçimlendirilmesi ve ıslah edilmesi gereken bir şeydir. Nihai hedef çalışabilir bir beden elde etmektir (Foucault, 2011: 105-249). Öyleyse Baudrillard, çalışmanın “geciktirilmiş ölüm” olduğunu söylerken son derece haklıdır:

“Çalışan kişi hayatta bırakılmış, *öldürülmemiş kişidir*, yani kendisine bu onur bahşedilmemiş olan kişidir. Emek de zaten önce bu, yaşatılmaya değer bulunma gibi bir sefilliğin göstergesidir. [...] Onların ölümlerini geciktirmek köleleşmelerine yol açmakta ve yaşamın çalışarak geçirilmesi gibi sonu gelmeyen bir sefilliğe mahkûm etmektedir. [...] Efendi gücünü öncelikle şu ölümün askıya alınmasına borçludur. Öyleyse sanılanın tersine iktidar asla ölüme mahkûm etme değil hayatta bırakma gücüdür.” (Baudrillard, 2016: 79)

Can alan ya da bağışlayan eski egemen gücün aksine XVII. yüzyıldan itibaren karşımızdaki, yaşamdan yana olan, yaşamı yöneten, koruyan ve geliştiren

biyoiktidardır. Foucault'ya göre bu iktidarın hedefi, bedenine disipline edilmesi ve nüfusun kontrol altına alınmasıdır. Belirli bir politik bilginin ve istatistik, demografi, epidemiyoloji ve biyoloji gibi yeni disiplinlerin ortaya çıkmasını ifade eden biyopolitika normları belirlemeyi, standartları oluşturmayı ve bireyleri ve toplulukları düzeltme, dışlama, normalleştirme, disiplin, tedavi ve optimizasyon uygulamalarıyla "yönetme"yi mümkün kılar (Lemke, 2011: 5). Tarım toplumu, aile gibi geleneksel sosyoekonomik yapılardan uzaklaşan bağımsız bireylerin denetim altına alınması ve düzene sokulması için duyulan gereksinim sonucu (Cray, 2015: 27) ortaya çıkan yönetimsellik anlayışıyla toplumun tüm unsurlarının olması gereken yerde olması ve görmesi gereken işlevi görmesi sağlanacaktır (Buğra, 2008: 47).

Biyoihtidar, kölelik gibi daha geleneksel tahakküm biçimlerinin aksine disipline başvurur. Kurumsal olarak dayatılan fiziksel rutin vasıtasıyla yaratılan disiplin, bedenine ekonomik verimliliğini artırırken siyasi anlamda başkaldırma potansiyelini zayıflatarak bireyi daha itaatkâr hâle getirir (Lemke, 2011: 36). Foucault, bireyleri sosyal ve ekonomik açıdan yönetilebilir kılan disiplinin Jeremy Bentham'ın panoptikon adlı mimari tasarımında tecessüm ettiğini belirtir. Bir hapishane olarak panoptikon, mahkûmların daima gözetim altında tutularak kendilerine dayatılan rutine çakılıp kalmalarını sağlar (Bauman, 2016: 87). Burada gözlenenler, gözleyeni görmedikleri için ne zaman gözlendiklerini bilemezler bundan dolayı her an gözleniyormuş gibi hareket etmek zorundadırlar. Bu nedenle panoptikon disiplinin içselleştirilmesi sonucunu doğurur. Gözetleme, denetim ve ıslahtan oluşan bir sacayağına dayanan panoptikon, belirli hedefler doğrultusunda şekillendirilen bireylere uygulanan bir iktidar biçimidir. İhtidar, disiplini ancak panoptikon ilkesinin tüm kurumlara yayılmasıyla etkili bir şekilde sağlayabilecektir (Foucault, 2011). Nitekim aynı kurallara göre işleyen ve hepsi de modern icatlar olan ordu, hapishane, fabrika, okul, hastane gibi kurumlar, görünürdeki amaçları ne olursa olsun tek bir davranış kalıbını dayatmaktadır (Bauman, 1999: 26). Görüldüğü üzere, kapitalizm sadece coğrafi anlamda değil, biyolojik ve psikolojik anlamda da emperyalisttir; bireylerin bedenlerine ve ruhlarına nüfuz ederek onları ele geçirmeye çalışır.

Bu ihtiyaca binaen, henüz günümüzdeki anlamıyla hastane, hapishane gibi sınıflara ayrılmış kapatma kurumlarının bulunmadığı XVII. yüzyılda, Paris nüfusunun kayda

değer bir bölümü *Hôpital général de Paris* (Genel Hastane) adlı kurumda gözetim altına alınmıştır. Kapatılanlar deliler, sakatlar, yaşlılar, hastalar, yoksullar ve eşcinsellerdir; kapatılanların ortak özellikleri ise çalış(a)mamaları ve yersiz yurtsuz olmalarıdır. Foucault'ya kalırsa bu kapatma (2011: 11-13), çalışmayan ya da kriz esnasında işinden olanların isyan bayrağı açmasının önüne geçmek ve kapatılmış olanların krizin ardından kolayca denetlenebilir ucuz işgücünü oluşturmasını, ulusal refaha hizmet etmesini sağlamak gibi ekonomik ve siyasi olmak üzere iki amaca hizmet etmiştir. Kurum gerçekten muhtaç durumda olanlar için sığınma evi; dilenciler, aylaklar ve serseriler için ise ıslah evi niteliğindedir (Neocleous, 2013: 63).

XVII. ve XVIII. yüzyıllar, başta İngiltere, Fransa, Almanya olmak üzere tüm Avrupa'da dilenciliği ve aylaklığı ortadan kaldırmak ve eli ayağı tutan yoksulların işgücünü üretken hâle getirmek için doğrudan devletler tarafından kurulan çalışma evlerine tanık olmuştur (Neocleous, 2013: 63). Aslına bakılırsa çalışma evleri, XVI. yüzyılda başlatılan Reform hareketinin dilenciliğe ve aylaklığa karşı açtığı savaşın sonucudur. Önceleri “veren”in inayetine bağlı olan bağış, Reform hareketiyle birlikte “alan”ın ahlakını esas alır olmuştur. Dilenciliğin yasaklanmasını talep eden Luther, Kilise'nin, gerçekten muhtaç durumda olup olmadığına bakmaksızın herkese yardım ettiği için bir dilenciler ordusu yarattığını ileri sürmüştür. Ona göre, bir yoksula yardım etmeden önce o kişinin niçin yoksul olduğuna bakmak gerekmektedir. Bu kişi kendi geçimini sağlayacak fiziksel ve zihinsel şartlara sahip olmadığı için mi yoksuldur yoksa tembel olduğu, sefih bir hayat sürdüğü, kötü alışkanlıklara sahip olduğu için mi? Dolayısıyla alıcının ahlakı esas belirleyen durumundadır. Luther, yaşlı ve hasta olmayan, fiziksel veya zihinsel olarak hiçbir engeli bulunmayan “sözde” yoksulların hiçbir şekilde yardımı hak etmediğini, onların çalışmaya zorlanması gerektiğini belirtmiştir (Kahl, 2018: 128).

Bunun üzerine, yaşlılık, hastalık, sakatlık vb. gerekçelerle çalışamayacak durumda olanlara yani kısacası muhtaçlara gerekli tüm yardımlar yapılırken eli ayağı tutan yoksullar için yardım çalışma evi ile sınırlandırılır (Bauman, 1999: 24). Çünkü dış yardımlar, aylakların çalışma alışkanlığı edinmesini, otoritelerin de onları kontrol altında tutmasını imkânsız kılmaktadır (Kahl, 2018: 131). Eli ayağı tutan yoksullar



ancak hapishaneden farkı olmayan –ki zaten çalışma evleri hapishanelerin temelini oluşturmaktadır– bu kurumlara kapatılmayı ve ölümden beter şartlarda çalışmayı kabul ederlerse yardım alabileceklerdir (Buğra, 2008: 27). İçerideki şartlar öylesine “dehşet verici” olacaktır ki –bu nedenle çalışma evinin bir diğer adı da “dehşet yurdu”dur (Marx, 2011: 269)– sadece gerçekten yoksul olanlar ücretli işgücüne katılmaktansa yardımı tercih edebileceklerdir. Çalışma evine kapatılmayı kabul etmiş birinin sahiden de hayatta kalmak için başka çaresi kalmamış olmalıdır (Bauman, 1999: 24-28). Burada, hayatlarını ancak çok çalışarak kurtarabileceklerini anlayacaklardır. Böylece gerçekten ihtiyacı olmayanların yardım istemesinin önüne geçilmiş olacaktır (Marx, 2011: 694).

Çalışma evlerinde, fiziksel ve ahlaki olarak kapitalist sistemin değerlerine uygun bir şekilde yeniden üretilen bireyler, kapatma kurumunun dışındaki üretim aygıtları için kullanılabilir, emekleri de meta olarak piyasaya sunulabilir hâle getirilmiştir (Neocleous, 2013: 64). Çalışan bedenlerin üretkenliği daraltılarak bedenler yalnızca “sermaye için değer üreticisi” hâline getirilmiştir (Hardt, Negri, 2011: 51). Sermayeye karşı “sorumluluk”larının bilincine varmaları sağlanan kalıba sokulmuş bu bireyler, sermayeden talep edecekleri “haklar” konusunda da bir o kadar bilinçsizleştirilmiştir (Bauman, 2016: 70). Çalışma evlerinde oluşturulan korkunç şartlar, dışarıdaki emek arzı karşılığında verilen en düşük ücreti bile kabul edilebilir hatta arzu edilir hâle getirmiş; böylece sermayenin en büyük isteği olan emek fiyatının düşürülmesi ve işçilere istenen tüm şartların dayatılması, işçilerin işi bırakmasından veya isyana kalkışmasından en ufak bir endişe duyulmadan mümkün olmuştur (Bauman, 1999: 26).

Şunu da unutmamak gerekir ki çalışma evleri yalnızca içindekileri değil dışındakileri de hizaya getirmiştir. Bir proleter, fabrikaya gitmezse kendisini fabrikadan daha beter koşullara sahip olan çalışma evlerinden birinde bulacağını bilmektedir. Sistem kötü çocukları kapattığı çalışma eviyle tehdit ederek, dışarıdaki –aklına kimi zaman kötü düşünceler gelen– iyi çocukları da belirlediği normlara göre şekillendirmiştir (Foucault, 2011: 17). Bauman’ın dediği gibi, çalışma evinin “duvarlarının ardından dışarıya sızan haberlerin ürkütücülüğü arttıkça, fabrika işçilerinin köleliği özgürlüğe, perişanlığı da şansa ve nimete” (1999: 25) o kadar çok benzemeye başlamıştır.

Polis teşkilatının kuruluşu da yine bu tarihlere rastlar. Burjuva üretim tarzının hâkim olduğu düzende, polisin başlıca varlık sebebinin, proleterlerin mülkiyete saldırmasından duyulan korku ve ücretli emeğin inşası yani kısaca yoksullar sınıfının yönetilmesi olduğunu söylemek malumun ilamından başka bir şey olmayacaktır. Polisin başlıca ilgi alanının dilenciler ve aylaklar olması, bu insanların suça eğilimli olmaları ile açıklansa da polisin gözünde asıl suç aylaklığın kendisidir. Amacı var olan düzeni korumak ve yeniden üretilmesini sağlamak olan polis, ilk aşamada dilenciliğin ve aylaklığın önüne geçmek için boşta gezenleri şehirden uzaklaştırır ve şiddet içeren yaptırımlar uygularken ikinci aşamada müdahalesi daha olumlu bir nitelik kazanarak onların içindeki cevheri açığa çıkarmaya yönelmiştir (Neocleous, 2013: 28-63). Çalışma evi gibi denetim mekanizmalarının kurumsallaşmasını sağlayan polis (Foucault, 2011: 235), devletin zor aygıtı olarak, köylülerin proleterleştirilmesi ve emeğin metalaştırılması sürecine büyük katkıda bulunmuştur (Bauman, 1999: 33).

Görüldüğü üzere, Avrupa’da XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar geçen sürede karşımıza çıkan sosyal yardım uygulamaları, aslında “çalışma hayatını örgütleme çabası”ndan başka bir şey değildir. Marx’ın ifadesiyle “yedek sanayi ordusu”nu çalışma ahlakını benimsetmek suretiyle disipline etmek, onların siyasi potansiyellerini soğurmak ve onları talep doğrultusunda işgücü olarak piyasaya sürmek, sosyal politikanın temel amacını oluşturmuştur (Buğra: 2008: 46). Sonuçta, bir şekilde sistemin dışında kalanların kapitalist sistemin değerlerini benimsemeleri, çalışarak veya yardım alarak sistemin bir parçası hâline gelmeleri (Açıkgöz, 2012: 36) ve parçası oldukları sistem için artık bir tehlike arz etmemeleri sağlanmıştır bundan ötürü kapitalist düzenin ortaya çıkmasından itibaren yoksulların hiçbir zaman kendi hâllerine bırakılmadığı söylenebilir. Yoksullar çeşitli uygulamalarla, “düzenlenmeye, kodlanmaya, polisiye edilmeye ve sermayenin mantığına uygun bir şekilde üretkenleştirilmeye” (Erdoğan, 2016: 31) çalışılmıştır. Bu dönemde karşımıza çıkan çalışma evleri, her ne kadar bir cezalandırma aracına dönmüşse de aslında ıslah etmeyi amaçlamış; yoksullar çalışma evlerine kapatılarak her ne kadar dışlanmış gibi gözükseler de aslında dışında buldukları sistem tarafından içerilmiş;

çalışma evine girerken ne kadar marjinal addedilmişlerse çıktıklarında o kadar normalleştirilmişlerdir.

### **2.3. Refah Devletinde Tüketici Olarak Yoksul**

Refah devleti, toplumsal konumlarına ve ulusun zenginliğine yaptıkları katkıya bakılmaksızın, sadece hayatta kalmalarını değil, onurlu bir şekilde yaşamalarını sağlamak üzere tüm vatandaşlara ekonomik ve toplumsal imkânlarla eşit bir düzlemde ulaşma olanağı tanıyan devlet modelidir. Buna göre, tüm vatandaşların refahından devlet sorumludur. Refah devletinin amacı yoksullukla mücadele değil, sınıflar üstü bir yaklaşımla toplumun tüm fertlerini vatandaşlık statüsünde eşitleyerek onların vatandaşlığın doğurduğu haklardan yararlanmalarını sağlamaktır. Bu modelde, yoksul yoksul olarak değil, vatandaşlık düzleminde toplumun diğer üyeleriyle eşit derecede hak sahibi bir ferdi olarak ele alınır (Buğra, 2008; Simmel, 2015: 161; Eser, Memişoğlu, Özdamar, 2011: 212).

Refah modelinde sağlık, eğitim, barınma, istihdam gibi temel hizmetleri sağlamak devlet için bir ödeve; bu hizmetlerden yararlanmak da vatandaş için bir hakka dönüşür. Bu temel sosyal hizmetlerin finansmanı kamu kaynaklarından karşılanır. Refah devleti, sosyal hizmetleri herkes tarafından ulaşılabilir hâle getirip asgari bir yaşam standardı oluşturmak suretiyle sosyal güvenliği sağlayarak vatandaşlarını toplumsal tehlikelere karşı korur (Şenkal'dan akt. Durdu, 2009: 41). Bauman'ın deyimiyle (1999: 67-68), onurlu bir şekilde yaşama hakkı –ki devlet bu hakkın garantörü durumundadır, ekonomik performanstan ayrılmıştır; bu aynı zamanda önceki yüzyılların çalışma ahlakının en kutsal önermesinin yıkıldığı anlamına gelir.

Peki bu nasıl mümkün olmuştur? Belki de en önemlisi, yoksulluğun ahlaksızlığın ya da tembelliğin değil, ekonomik baskıların sonucu meydana geldiğinin artık anlaşılmiş olmasıdır (Beaudoin, 2017: 138). Refah devleti uygulamaları aynı zamanda hayatını kazanmak için çalışmak zorunda olanların elde ettiği gelirin, ücretlerin düşük veya işlerin düzensiz olması nedeniyle kişilerin geçimlerini sağlamaya yetmeyebileceği, kısacası “çalışan yoksul” olgusunun varlığının kabul

edildiğini gösterir. Bunun yanı sıra, Bauman'ın dediği gibi (1999: 72), çalışma ahlakı toplumun zihinsel ve bedensel açıdan sağlıklı olan fertleri tarafından zaten yeterince içselleştirilmiştir. Dolayısıyla artık mesele, “hayatını çalışarak kazanmak durumunda olan mülksüz insan hastalık, yaşlılık, işsizlik veya ücretlerin geçim sınırı altında olması nedeniyle geçimini sağlayamaz hale geldiğinde” ne olacağı sorusudur. Refah rejimin buna cevabı, böyle bir durumla karşı karşıya kalan bireye “belirli bir toplumsal güvence sağlanması”dır (Buğra, 2008: 70).

Bu noktada sosyal refahı maksimize etmek için kapitalist piyasa ekonomisine aktif ve kapsamlı devlet müdahalesi söz konusu olur (Topak, 2007: 36). Bu müdahalelerin amacı, ekonomik sistemden kaynaklanan avantaj ve dezavantajları dengeleyerek (Bayraktar, 2012: 252) kişilere ve ailelerine ekonomik durumlarından bağımsız olarak asgari gelir garantisi sunmak; kişilerin ve ailelerinin hastalık, yaşlılık, işsizlik gibi toplumsal risklere karşı güvencesizliğini azaltmak ve belirli sosyal hizmetlerin sınıf ayrımı yapmaksızın tüm vatandaşlara en iyi standartlarda sunulmasını sağlamaktır (Briggs'ten akt. Topak, 2007: 36). Gough'a göre refah devleti, piyasa başarısızlıkları baş gösterdiğinde harekete geçmesi bakımından müdahaleci; işçilerin yaşam düzeylerini belirli bir standardın üstünde tutmak için asgari ücreti belirlemesi, sosyal güvenliği sağlaması bakımından düzenleyici; vergiler ve transfer harcamaları yoluyla gelir paylaşımına müdahale etmesi bakımından geliri yeniden dağıtıcı işlevlere sahiptir (akt. Bayraktar, 2012: 252).

Bilindiği üzere, modern iktisadın babası olan Adam Smith'e göre, herkesin şahsi çıkarları peşinde koşması tüm toplumun refahını arttıracak bir etki yaratacaktır; bir başka deyişle, toplumun refahı, ancak tekil bireylerin refahlarını maksimize etmesiyle mümkündür. Ekonomik gelişme toplumun tüm bireyelerine yansıtacak ve zengin bir toplumda yoksulluğa yer kalmayacaktır. Klasik iktisat teorisine göre, piyasa görünmez bir el tarafından kendi kendisini düzenlemektedir bu nedenle devletin piyasanın işleyişine müdahale etmemesi, onu kendi hâline bırakması gerekmektedir (Smith'ten akt. Stiglitz, 2018: 84; Topak, 2007: 26; Gümüş, 2018: 51-52). Ancak Keynes bu yaklaşımı reddeder. Devletin piyasaya müdahalesi, klasik iktisatta kişisel özgürlüğe karşı yapılmış bir müdahale olarak kabul edilse de ekonomik anlamda gerçek bir özgürlükten söz edebilmek için ekonomik güvence

şarttır. Bunun yolu da devletin piyasaya aktif bir şekilde müdahale etmesinden geçer. Keynes, kriz zamanlarında baş gösteren işsizliğin arz değil, talep sorunu olduğunu söyler. Ona göre, işverenlerin çalışanlarını işten çıkarması, ücretleri düşürmesi ve hükûmetin harcamaları kısması ekonominin daha da kötüye gitmesine sebep olarak krizi derinleştirmekten başka bir işe yaramayacaktır; bu durumda devletin yapması gereken, kamusal yatırımlar yapmak suretiyle yeni istihdam alanları yaratarak ekonomiye katkıda bulunmaktır (Gümüş, 2018: 46-53). Tam istihdamın sağlanması ve ücretlerin yükseltilmesi, büyümeyi harekete geçiren tüketici talebini yarattığı için ekonomik bunalımlarla başa çıkmanın en iyi yoludur (Hobsbawn, 1996: 472). Keynes, tüm ekonomik faaliyetlerin amacının tüketim olduğunu belirtir. Vatandaşlar için gelir kaynaklarının ortaya çıkması tüketimi tetikleyecektir. Tüketimi belirleyen gelir, geliri belirleyense yapılan yatırımlardır. Devletin yaptığı kamusal yatırımlar, tüketim harcamalarını artırarak ekonomiyi canlandırarak, ekonominin canlanması özel sektör yatırımlarını uyaracak, yatırımların çoğalması da en nihayetinde milli geliri artıracaktır (Keynes'ten akt. Bayraktar, 2012: 249-250).

Görüldüğü üzere, Keynes'in ekonomide güçlü ve belirleyici bir aygıt hâline getirdiği devlet, refah harcamaları yoluyla yatırım ve tüketimi tetikleyerek piyasaya denge getirebilecek ve krizin önüne geçerek ekonomik istikrarı sağlayabilecek bir yapıya sahiptir. Bu noktada, devlet müdahalesinin eşitsizliklerin azaltılması için bir araç işlevi gördüğü söylenebilir (Eser, Memişoğlu, Özdamar, 2011: 206). Nitekim hâkim anlayışa göre refah devleti, serbest piyasa ekonomisinin ve kapitalist üretim ilişkilerinin yarattığı eşitsizlikleri giderme ihtiyacından doğmuştur; bir başka deyişle, refah devleti kapitalist sistemi dönüştürme arayışının bir sonucudur. Kapitalizmin "olumlu bir uğrağı" olarak refah devletinde, vahşi yönleri ortadan kaldırılan kapitalizm daha eşitlikçi, daha demokratik, daha modern bir sistem hâline getirilmiştir. Bu yaklaşım devleti, sisteme müdahale ederek eşitsizlikleri gidermeye çalışan "dışsal bir aktör" olarak alır (Topak, 2007: 19-39).

Bu köklü dönüşümü mümkün kılan ise işçi sınıfının politik baskısıdır. Refah devleti, çalışma koşullarının ağırlaşmasıyla yaşamları daha da sefil hâle gelen işçilerin, bir sınıf olarak onları ortaya çıkaran kapitalizme karşı asırlardır verdikleri mücadelenin meyvesi olarak görülür. İşçilerin örgütlü politik mücadelesini refah devletinin

gelişimine yönelik taleplere indirgeyen bu bakış açısına göre refah devleti, bu mücadelenin işçi sınıfı lehine kesin bir zaferle sonuçlanmasının tezahürüdür. Keynesyen refah devletinin en önemli özelliği olan korporatizm, örgütlü işçi sınıfını temsil eden merkezileşmiş sendikaların devlet aracılığıyla sermaye ile uzlaşmasını ifade ederken emek, sermaye ve devlet arasındaki diyalog ve bunların kurumsal düzlemde birbirine eklenmesi, serbest piyasanın ürettiği ekonomik eşitsizlikleri zaten azaltacağından sınıfa dayalı siyasal eylemleri gereksiz kılmıştır (Topak, 2007). Buğra (2008: 65-68), refah devletinde hak temelli sosyal politikaların hayata geçirilmesiyle insanların işgücü değil, toplumun hak sahibi fertleri olarak yeniden tanımlandığını böylelikle emeğin meta olmaktan çıkarıldığını ve dolayısıyla refah devletinin vatandaşların lehine çalışan bir sistem olduğunu söyler.

Geriye dönüp baktığımızda, refah devletine yönelik ilk uygulamaların ortaya çıkışıyla kapitalizme yönelik en güçlü eleştirel yaklaşım olan Marksizmin teorik alanda yaygınlık kazanmasının, refah devletinin yükselişe geçmesiyle de Marksizme dayanan Sovyet rejiminin pratikte hayata geçmesinin aynı tarihsel sürece rastladığını görürüz. Öyleyse şunu söyleyebiliriz: Kapitalist sistem, refah devletini işçilerin demokratik taleplerine bir cevap olarak değil, komünizm tehdidine karşı bir önlem olarak hayata geçirmiştir; bir diğer deyişle, işçi sınıfının mücadelesine değil bu mücadelenin sistem için yarattığı tehdiye reaksiyon göstermiştir. “Liberalizm ile sosyalizm arasında bir üçüncü yol” olarak beliren refah devleti (Pierson’dan akt. Alp, 2009: 267), işçi sınıfının ekonomik özgürlüğe, eşitliğe ve adalete yönelik taleplerine karşılık veriyormuş gibi gözükürken aslında işçilerin komünizmi getirecek kadar radikalleşmesinin önüne geçmeyi ve dolayısıyla devrimin önüne set çekmeyi (Hobsbawn, 1996: 208) amaçlamıştır. Yani refah devletinin koruyucu politikalarının amacı vatandaşları sistemden değil sistemi vatandaşlardan korumaktır.

Refah devleti, önceki yüzyıllarda çalışma evlerinde zorla üretilmeye çalışılan itaat ve disiplinin işçiler tarafından gönüllü olarak sergilenmesini sağlamış (Bauman, 1999: 76); korporalist yapı, karar alma süreçlerine katılmasını sağlayarak muhalif işçi sınıfını mevcut kapitalist sisteme entegre etmiştir. Öyleyse refah devletinin birincil işlevinin, emeği kontrol altına almak ve sermayeye tabi kılmak için gerekli koşulları oluşturmak olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Sistemin devamı için

gerekli olan üretimin sürekliliği, ancak üreticilerin yeniden üretiminin sağlanmasıyla mümkündür. Demek ki refah devletinin ortaya çıkmasının işçi sınıfının politik mücadelesiyle de kapitalizmin yarattığı eşitsizliklerin giderilmesiyle de ilgisi yoktur; refah devleti her anlamda kapitalizme içkin bir şekilde onun gerekleri doğrultusunda ortaya çıkmıştır (Topak, 2007: 6-101). Kaldı ki Hardt ve Negri'nin dediği gibi (2011: 35), mülkiyet cumhuriyetini reforme ederek veya mükemmelleştirerek eşitlik ve özgürlüğü tesis etmek mümkün değildir; bu reformlar olsa olsa “mevcut eşitsizlik ve özgürlüksüzlük yapıları”nı daimi hâle getirmek içindir.

Ancak kapitalizmin tek gereksinimi üretim olmadığı için refah devletinin sermaye lehine kazanımları da bununla sınırlı değildir. İşçi sınıfını denetim altında tutmanın incelikli bir yolu olan refah devletiyle aralarında bulunan bağıntıyı görmezden gelemeyeceğimiz Fordist üretim biçiminin mümkün kıldığı kitlesel üretim, tüketimin de kitleselleştirilmesini gerektirmiştir ve refah devletleri, “kitlesel sanayi üretiminin hakim olduğu bir ekonomiyi beslemek üzere” (Esping-Andersen, 2013: 58) ortaya çıkmıştır. Bireyin “olmak”la değil, “sahip olmak”la tanımlandığı (Hardt, Negri, 2011: 23), toplumsal konum ile tüketimin birbirini belirler hâle geldiği (Beaudoin, 2017: 110) bu dönemde tüketici arzularını kışkırtmaya yönelik kapitalizm, işçiye emeğinin karşılığında fazlasını ödeme yoluna gitmiş (Bauman, 1999: 80), Baudrillard'ın deyimiyle (2016: 86) “daha iyi köleleştirebilmek için daha çok vermiştir”. Satın alma gücünü artırmak amacıyla yapılan bu fazladan ödemeler, sermaye biriktiricilere “ertelenmiş kâr” olarak geri dönecektir (Wallerstein, 2009: 52).

Marcuse (1990), kurtuluşun kölelik durumunun farkına varılmasıyla mümkün olduğunu söyler ancak refah toplumu köleliği “hoş ve giderek duyumsanmaz” kılarak kurtuluş gereksinimini ortadan kaldırmıştır. Bunu ise gerçek ihtiyaçların yerine ihtiyaçlaştırılmış ihtiyaçları koyarak ve bunları doyurarak başarmıştır. Marcuse'ye göre, bu refah baskıcıdır çünkü bireyin diğerlerinden geri kalmamak için tüketim yarışını sürdürmesini ve bu tüketimi sürdürebilmek için de çalışmayı ussallaştırmasını sağlar. Artık üretim ve tüketim dışarıdan gelen bir baskıyla değil, gönüllü olarak sürdürülmektedir. Mal ve hizmetlerin üretimi ve tüketiminin uyuşturucu etkisi altında, konforlu bir şekilde yaşayan ve doyuma ulaşmış

bireylerden başka bir dünya uğruna refah devletine karşı gelmeleri beklenemez. Böylece tek boyutlu politik tutumun ussal zemini oluşturulmuş, aşkın politik güçler durdurulmuştur. Artık işçileri, çalıştıkları kurumun kendilerine karşı olduğuna inandırmaya kimsenin gücü yetmeyecektir.

Bu açıdan bakınca şunu rahatlıkla söylemek mümkündür: İşçilerin çalışma sürelerinin azaltılması, onların iş kazalarına, erken ölümlere kurban gitmelerini önleyerek üreticilerin niceliksel azalışının önüne geçme amacı taşımasının yanı sıra, işçilerin tüketimde bulunmak için zamana ihtiyacı olmasıyla da açıklanabilir; öyleyse giderek artan boş zaman, aslında tüketerek sisteme hizmet etmek için çalışma zamanına ek olarak bir mesai sayılabilir. Baudrillard da (2016: 82) çalışmanın karşılığının üstünde verilen paranın kişiye tüketimde bulunması için verildiğini, bunun da bir tür çalışma biçimi olduğunu söyler. Topak'ın da belirttiği üzere refah devleti (2007: 14), insanların “pazara bağımlı olmadan tüketici kimliklerini sürdürebilmelerini sağlayan bir sistem üzerine kurulmuş”tur ve önceki dönemde üretici kimlikleriyle pazara dâhil edilmeye çalışılanlar refah döneminde tüketici kimlikleriyle sisteme entegre edilmeye çalışılmıştır.

Refah devletinin sunduğu eşitlik ise kapitalizmin tüketiciler söz konusu olduğunda seçici davranmamasından ileri gelmektedir. Baudrillard (2013: 48-54; 2016: 26), refah devletinin bir yandan tahakküm düzenini koruyup diğer yandan ona karşı eşitlik ve demokrasi üzerine kurulu bir söylem geliştirdiğini öne sürer. Büyüme ise bu ikisi arasındaki uzlaşmanın doğal bir sonucudur. Ona göre, bu süreçte atılan bazı eşitlikçi ve demokratik adımlar, sistemin devamı için gereken kandırmacalardan başka bir şey değildir. Baudrillard, bu açıdan bakıldığında eşitliğin kendisinin “eşitsizliğin (ikinci ve türetilmiş) bir işlevi” olduğunu söyler. Ayrıca ona göre refah rejiminin demokrasi ilkesi, gerçek bir eşitlikten ziyade nesne ve refahın ölçülebilir başka göstergeleri önündeki eşitlikten ibarettir. Tüketim, üretimin bir uzantısı olarak düşünülmüş olsa da Baudrillard'a göre bunun tam tersi doğrudur. Refah devleti, politik bir oyunla bireylerin etrafını saran metaların yoğunluğunu artırıp “niceliksel olarak otomatik bir eşitleme” getirerek iç birliği sağlamıştır.



Dolayısıyla refah devleti uygulamaları, sermayenin uzun vadeli çıkarlarını korumak ve siyasal ve ekonomik anlamda istikrarı sağlamak için işçi sınıfına verilen ve onların sistem içinde kalmasını sağlayan bir tavizdir. Devlet, sermayenin çıkarlarına dolaylı bir şekilde tepki verir çünkü baktığımızda sermaye ile emek arasındaki – sözde– eşitler arası ilişkiyi düzenleyen özerk bir güçtür. Oysa gerçekte, “teknik bir kurum olmayıp, sınıf tavrı olan toplumsal bir yapılanma” (Gough’tan akt. Bayraktar, 2012: 252) gibi hareket etmekte, burjuvazinin egemenliği altında onun çıkarlarına hizmet etmektedir. Kapitalizm, emeğin kontrol altında tutulması ve sermayeye tabi kılınması için kurumsal bir aygıtı ihtiyaç duyduğundan zor kullanma ve rıza üretme aygıtı olarak devleti öne sürer. Devlet, pazarın gereklilikleri doğrultusunda politikalar oluşturup bunları kurumları aracılığıyla halka benimseterek rızayı üretir. Demek ki refah kurumları da rıza üretiminin araçlarından biridir. Bir işçinin refahtan pay alabilmesi için önce sistemin parçası olmayı kabul etmesi gerektiğine, bu kabul de sistemin istikrarını sağladığına göre refah uygulamaları bir tuzak veya yem olarak görülebilir (Topak, 2007: 11-47).

Refah devletine yönelik ilk sosyal politikalar, sanayileşmiş ve geniş bir işçi kesiminin bulunduğu ülkelerde uygulamaya konmuştur. Başlangıçta sadece tehlikeli sektörlerde çalışan sanayi işçileriyle sınırlandırılmış olan sosyal politikaların kapsamı zamanla genişleyerek önce bütün sanayi sektörünü ardından tarım işçilerini daha sonra kendi hesabına çalışanları en sonundaysa yurttaşlık esasına dayanarak bütün ulusal nüfusu içine almıştır (Topak, 2007: 35).

Refah devletinin kurumsal temelleri 1880’li yıllarda Bismarck Almanya’sında atılmış, ilk olarak iş kazaları, hastalık ve yaşlılıkla ilgili sosyal sigortalar hayata geçirilmiştir. En erken sanayileşen ülkelerden biri olan Almanya’da işçilerin içinde bulunduğu sefalet onları komünist ülküye açık hâle getirdiği için Bismarck, uygulamaya koyduğu sosyal politikalarla hem sistemin sürekliliği açısından hayati önem taşıyan işçiler arasındaki huzursuzluğu dindirmeye hem de komünizm tehdidini bertaraf etmeye çalışmıştır (Gümüş, 2018: 45). Zaten hayata geçirilen sosyal sigortaların başlangıçta yalnızca çalışanları kapsamaması, bunların doğrudan üreticilerin yeniden üretimi ve statükonun devamı için atılmış adımlar olduğunun göstergesidir.

Almanya'yı 1900'lerin başında gerçekleştirdiği reformlarla İngiltere izlemiştir. Sırasıyla iş kazalarına karşı sigorta, çocuklara gıda yardımı ve sağlık hizmetleri, işsizlik ve hastalık sigortası yasalaştırılmıştır (Flora, Heidenheimer ve Barr'dan akt. Gümüş, 2018: 46). Daha sonra diğer Avrupa ülkeleri de benzer politikaları hayata geçirmiştir. I. Dünya Savaşı'nın ardından işgücü arzında yaşanan kıtlık hükümetleri refah harcamalarını artırmaya mecbur bırakmış; en çok üzerinde durulan, zaten sayıları azalmış olan ve ağır çalışma koşullarına maruz kalan işçilerin ertesi gün işe gelmelerini mümkün kılmak için sunulan sağlık hizmetleri olmuştur. Bunun yanı sıra, çalışma süreleri kısaltılarak iş kazalarının ve ölümlerin önüne geçilmeye çalışılmış, yetersiz ve sağlıksız beslenme de işçilerin sayısını her geçen gün azalttığı için bu konuda da düzenlemelere gidilmiştir (Topak, 2007: 30-32).

Ancak iki dünya savaşı arası dönemde, Amerika'da başlayıp ardından tüm dünyaya yayılan 1929 Ekonomik Bunalımı, tüm bu süreci tersine çevirmiştir. Küresel ekonomik kriz, refah harcamalarını sürdürülemez hâle getirmiş, bilhassa işsizlik sigortalarının büyük meblağlara mal olması özellikle bu ödemelerde kesintilere gidilmesini zorunlu kılmış, refahın kapsamı daraltılmıştır. Ancak bu kısıntılar krizi hafifletmek şöyle dursun daha da yoğunlaştırmıştır (Topak, 2007: 33). İşte tam bu noktada, ekonomik kriz karşısında başarılı bir sınav veremeyen klasik iktisat teorisi sorgulanmaya; bunun yerine, klasik teoride felaket olarak görülen piyasalara devlet müdahalesine kapı aralayan Keynes'in iktisat politikaları itibar kazanmaya başlamıştır. Ona göre, krizden çıkmak için refah harcamalarını kısmak değil aksine artırmak gerekmektedir. Keynes, devletin ekonomik büyümeyi sağlamak için kimi zaman piyasalara aktif müdahalelerde bulunması ve piyasa başarısızlıklarına karşı bireyleri koruması gerektiğini belirtmiştir. Keynesyen bakış açısı, bildiğimiz anlamıyla refah devletinin düşünsel zeminini oluşturmuştur (Gümüş, 2018: 49-50).

Refah devletinin ilk örneği, 1942 yılında Beveridge Raporu'nun yayımlanmasıyla hayata geçirilen İngiltere modelidir. Ardından diğer ülkeler de İngiltere'yi izlemiştir. Keynes'in de katkılarda bulunduğu bu rapor, II. Dünya Savaşı'ndan sonra altın çağını yaşayan refah devletinin temelini oluşturmuştur. Rapor, "beşikten mezara kadar bireysel refah" için devletin sorumluluğuna vurgu yaparken (Topak, 2007: 36-38) önceki kapsamı dar sosyal sigortalardan farklı olarak, öngörülen rejimde

yurttaşlığı sosyal güvenlik hakkından yararlanmanın yeter koşulu olarak kabul etmiştir. İşsizlik, hastalık, yaşlılık ve iş kazalarıyla ilgili daha önce hayata geçirilen tüm uygulamalar birleştirilerek sosyal güvenlik kapsamına alınmıştır. Sosyal güvenliğin amacı, tüm vatandaşların düzenli gelirini toplumsal risklere karşı garanti altına almaktır. Sosyal sigorta katkı temelli olup vatandaşların geliri ne olursa olsun aynı miktarda ödenecektir. Beveridge Raporu'nun farkı, gelir testini kaldırmış olmasıdır. Bunun yanı sıra, tam istihdamın devletçe sağlanması, tüm yurttaşların ücretsiz olarak faydalanabileceği ve vergilerle finanse edilecek sağlık hizmetlerinin de yine devlet tarafından sunulması öngörülmüştür (Gül'den akt. Durdu, 2009: 46; Gümüş, 2018: 50-51; Alp, 2009: 268; Bauman, 1999: 73).

1945'ten 1975'e kadar olan otuz yıllık dönemde, Keynesyen iktisat politikaları uygulanmış, devletler tam istihdama, ekonomik büyümeye ve yurttaşların refahına odaklanmıştır; bunun için devlet gerektiğinde piyasa güçleriyle birlikte, hatta kimi zaman piyasa güçlerinin yerine hareket etmiştir. Sermaye kontrolü vasıtasıyla serbest piyasanın rekabetçi alanı sınırlandırılarak kamusal yatırımlar genişletilmiş, devlet müdahaleleri sayesinde işçi sınıfının da sendikalar vasıtasıyla sürece aktif katılım gösterdiği daha sosyal bir ekonomi geliştirilmiştir (Harvey, 2015: 18-19). Gerçekten de bu politikaların uygulandığı hemen hemen tüm ülkelerde ekonomik büyüme gözlemlenmiştir. Ekonomik büyüme, refah harcamalarının finansmanını kolaylaştırmış, hatta daha da artırılması için maddi kaynak sağlamış (Topak, 2007: 38), refah devleti ile ekonomik büyüme karşılıklı olarak birbirini beslemiştir. Refahın yaygınlaşmasıyla kitlesel üretim ve tüketimde istikrarın sağlandığı bu dönem, yalnızca refah devletinin değil kapitalizmin de altın çağını yaşadığı dönem olarak tarihe geçmiştir (Topak, 2007: 101; Gümüş, 2018: 55-56).

Ancak refah devleti başlangıcından itibaren sadece solcuların değil, muhafazakârların da eleştirilerine maruz kalmıştır. Onların muhalefeti, refahın garanti edilmesi durumunda insanların çalışmayı tercih etmeyecekleri (Topak, 2007: 26), refahın toplumsal değil bireysel bir sorumluluk olduğu (Pierson'dan akt. Alp, 2009: 269) fikri üzerine kuruludur. Offe, refah devletinin yeniden dağıtıcı politikalarının emekliler, öğrenciler gibi "üretken olmayan" farklı gruplar ortaya çıkardığını belirtir. Gelirle emek piyasasına katılım arasındaki bağın kopması, pazar

için gerekli olan çalışma ahlakını olumsuz yönde etkilemekte, kapitalizm için hayati olan insan kaynaklarının ekonomi dışına çıkmasına sebep olmaktadır. Bu nedenle refah devleti üretken ve ekonomik değildir. Bunun yanı sıra bürokratik açıdan aşırı büyüyen devletin bireyin siyasal ve ekonomik özgürlük alanını daralttığı, gittikçe artan vergilerin de haraçtan farkının kalmadığı öne sürülmüştür. Onlara göre refah devleti, kapitalist pazarın işleyişini tıkamaktadır (Topak, 2007: 58-68).

Nitekim refah devletleri bu ve benzeri gerekçelerden ötürü fazla uzun ömürlü olmamıştır. 1970’li yıllarda Bretton Woods sisteminin çöküşü ve yaşanan petrol krizlerinin etkileri dalga dalga tüm dünyaya yayılmış, bilhassa sanayisi petrole bağlı olan gelişmiş ülkelerin ekonomilerini altüst etmiştir. Arz şoklarının yaşandığı bu süreçte enflasyon artışı ve yüksek işsizlik oranları nedeniyle pek çok ülkede ekonomik büyüme durmuştur. Bu dönemde refah devletleri üzerindeki maliyet baskısını artıran en önemli unsurlardan biri de demografik yapıda yaşanan değişimlerdir. Yaşam sürelerindeki artış ve ölüm oranlarındaki düşüşle yaşlı nüfusun toplam nüfusa oranı artarken yaşlı nüfusun işgücüne katılım oranının gittikçe düşmesi, refah devletinin emeklilere sağladığı imkânlardan yararlananların sayısını önemli ölçüde artırmış, bu durum da bu uygulamaların finansmanını gitgide zorlaştırmıştır. Ayrıca bu dönemde teknolojinin gelişmesiyle yarı zamanlı istihdamın artması ve buna bağlı olarak vasıfsız işgücüne olan gereksinimin azalmasıyla işsizlik oranları yükselmiş, bu da devlet üzerindeki maliyet baskısını daha da artırmıştır. Bunun yanı sıra, temel ekonomik birimin geniş aileden bireye doğru kaydığı modern toplumlarda geleneksel dayanışma ağlarının çözülmesiyle hastalık ve yaşlılık durumlarında devlet yardımları daha fazla talep edilir olmuştur. Görüldüğü üzere, ekonomik krizler, işsizlik, demografik yapıdaki değişimler refah harcamalarının bütçedeki payının giderek artmasına neden olmuş, refah devleti vergiye dayanan bir devlet modeli olduğu için refah harcamalarının artışı vergilere müthiş oranlarda yansımıştır (Gümüş, 2018: 43-62; Topak, 2007: 50-107).

Çare olarak emek rejiminin yeniden yapılandırılması ve işgücü maliyetlerinin düşürülmesi önerilmiş ancak sendikal hareket buna direnç gösterince sermaye birikimi olanaksız hâle gelmiştir. Üretimin artan maliyetleri ve refah harcamaları birikimin ulusal sınırları aşmasına neden olmuş, talebin yurtiçi yerine yurtdışından

karşılanması da refah devletlerinin içinde bulunduğu mali krizi derinleştiren bir etki yaratmıştır. Finansal küreselleşmeyle birlikte paranın uluslararası düzeyde dolaşımına girmesi de devletin birikim sürecindeki rolünü azaltmıştır (Topak, 2007: 97-105).

Hâl böyle olunca, refah devletinin kökenini oluşturan karşılıklı çıkar kümesi dağılmıştır. Artık yeni bir alternatifi olan yatırımcıların, ulusal ekonomide refah maliyetlerini paylaşmaları istendiğinde yapacakları şey bellidir: Yatırımlarını, üretim maliyetlerinin çok daha düşük olduğu ülkelere taşımak (Bauman, 1999: 80-81). Üstelik nitelikli işgücüne gereksinimin artmasıyla gelir uçurumu arttıkça zenginlerin ortak fayda için para harcamaya daha az gönüllü oldukları da bir gerçektir. Çünkü onların eğitim, sağlık gibi hizmetleri kendileri için satın alabildiklerinden devlete ihtiyaçları yoktur (Stiglitz, 2018: 156). Görünen o ki teknolojik yenilikler ve küreselleşmesinin sağladığı imkânların da etkisiyle artık bunlara ihtiyacı olanlara da ihtiyaçları yoktur. Öyleyse ulusal refah için para harcamak gereksizdir.

Tüm bunlar, refah devletinin harcamaları gitgide artarken kaynakların nasıl azaldığını ve bunun ortaya nasıl bir finansman sorunu çıkardığını bize açıklar. Bunun üzerine hükûmetlerin cömert refah harcamaları eleştirilerin hedefi hâline gelir. Bu sistemin mali açıdan artık sürdürülemez olduğu, Keynesyen politikaların derhâl terk edilerek devletin küçültülmesi ve kamu harcamalarının kısılması gerektiği vurgulanır (Topak, 2007: 51). Devletin ekonomiye müdahalesinin, serbest piyasa ekonomisinin işlerliğini azalttığı öne sürülerek neoliberal politikaların önü açılır. Piyasa merkezî bir güç tarafından yönlendirilmediğine göre kimseye iltimas geçmeyen en adil mekanizmadır. Adaleti bozan bir unsur var ise o da gelirin yeniden dağıtıcısı olan devlettir (Şener, t.y.). Dolayısıyla devletin ekonomiden elini çekmesi gerekmektedir.

1980'lerde birçok ülkede muhafazakâr hükûmetlerin göreve başlamasıyla refah devletinin çözülme süreci hızlanır. Bilhassa ABD'de Reagan'ın, Britanya'da ise Thatcher'ın iktidara gelmesiyle yeni sağ düşünce hâkim paradigma hâline gelir ve neoliberal politikalar hızla hayata geçirilir. Neoliberal politikaların uygulandığı tüm ülkelerde yoksulluk ve eşitsizlik artar. Aslına bakarsak her kriz, servetin yeniden paylaşıldığı bir süreçtir ve refah devletinin yaşadığı kriz de sermayenin krizidir (Bayraktar, 2012: 257). Refah devletini doğuran da zaten Fordist üretimin tüketim

krizi olmuştur. Fordist üretim bandında sadece ürünler değil aynı zamanda onların üreticileri de standartlaştırılmıştır. Üreticileri bir kez tektipleştirildikten sonra zaten tektipleştirilmiş ürünlerin alıcısı olacaklardır. Bu üretim biçiminde kol gücünün hayati önem taşıması ve sermayenin, kitle üretimi için gerekli tüketiciler olarak yoksullara ihtiyaç duyması, kapitalizmin onların refahı için adım atmasını gerekli kılmıştır. Ancak 1970'lerden itibaren yeni bilgi ve iletişim teknolojilerinin ortaya çıkmasıyla üretimin bilek gücünden ayrılması, yoğun emek gücü gerektiren sanayilerin de işgücünün ucuz olduğu ülkelere taşınması ve tüketici talebinin esnek bir yapıya sahip olduğunun anlaşılması üzerine üretimin esnekleştirilmesiyle Post-Fordist üretim modeline geçilir. Küreselleşmenin etkisiyle ulusal işgücü hem üretim hem de tüketim açısından gereksiz hâle geldiğinden onlar için refah ortamı yaratma gerekliliği de ortadan kalkmıştır. Yoksulun yoksul olarak değil, vatandaş olarak ele alındığı bu dönemin sona ermesiyle birlikte yoksul, yoksul statüsüne geri gönderilir.

#### **2.4. Neoliberal Süreçte Fazlalık Olarak Yoksul**

Neoliberalizm, ilk olarak 1980'lerin başlarında ABD ve Britanya'da devletlerin kamu politikasını belirleyen ekonomik model hâline gelmiştir (Harvey, 2015: 30). Reagan'ın ekonomiye yönelik düzenlemeleri kaldırıp devleti küçülttüğü dönem, refah uygulamalarına karşı mali ve ideolojik bir saldırı başlatılmıştır. Merkezî fonlar tamamen kesilerek sosyal hizmetler yerel yetkililerin inisiyatifine bırakılmıştır. Emek piyasası üzerindeki düzenlemelerin kaldırılmasıyla ücretli işçiler pazarın dayatmalarını kabul etmeye mecbur kalmış, bu durum ücret düşüşlerini beraberinde getirmiştir (Peck'ten akt. Topak, 2007: 121-122). Tabii işçilerin aleyhine işleyen düzenleyici önlemlerin sınırlandırılması durumu, piyasada sınırsız bir özgürlük alanı açılan güçlü şirketlerin çıkarlarına hizmet etmiştir (Harvey, 2015: 33). Reagan'ın, üst gelir gruplarının ödediği vergi oranlarını düşürüp piyasanın yarattığı eşitsizlikleri azaltma girişimlerini durdurmasıyla gelirler arasındaki uçurum büyümüştür (Stiglitz, 2018: 48). Refah anlayışının hiçbir zaman geniş yer bulmadığı ABD'ye karşılık bu anlayışın öncülerinden olan Britanya'da köklü bir dönüşüm yaşanmıştır asıl. Thatcher, krizin faturasını, kamu harcamaları ve yüksek vergi oranlarıyla ekonomiyi

zayıflatan refah devletine keserek sosyal yardımlarda ciddi kesintiler öngören reformları devreye sokmuştur. Refah hizmetlerine erişimin kriterleri de değiştirilerek çalışmaya dayalı bir refah anlayışı benimsenmiştir. Tam istihdam hedefinden vazgeçilerek özel sermaye desteklenmeye, kamu hizmetleri özelleştirilmeye ve arz ve talebe göre belirlenmesi gereken ücretlere piyasa dışı bir güç olarak müdahale eden sendikaların etkisi kırılmaya başlanmıştır (Peck'ten akt. Topak, 2007: 52).

Peki bu köklü değişikliğin arkasındaki itici güç nedir? Aslına bakılırsa, nasıl ki 1880'lerde refah devletine yönelik ilk sosyal politikaların hayata geçirilmesinde komünizm tehdidinin etkisini görmek mümkünse, bundan tam yüz sene sonra 1980'lerde refah devleti uygulamalarının bir bir ortadan kaldırılmasında da komünizmin bir tehdit olmaktan çıkmasının etkisini görmek mümkündür. Hayal kırıklığı yaratan Sovyet rejiminin çöküş evresine girmesiyle bu tehdit etkisini yitirmiş, ona yönelik bir savunma mekanizması olarak hayata geçirilmiş olan refah devletinin de varlığını sürdürmesi için bir sebep kalmamıştır (Klein, 2010: 353).

Ancak bu radikal dönüşümü tetikleyen asıl etken, üretim sürecinde yaşanan değişimlerdir. Marx'ın dediği gibi, üretim sürecinde yaşanan değişimler, bir aygıt olarak devleti etkiler ve devlet, ekonominin değişen ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yeniden yapılandırılır (Topak, 2007: 27-28). 1980'lerde Keynesyen konsensüs, üzerine kurulu olduğu temeller artık geçerliliğini yitirdiği için ortadan kalkmıştır. Bu temellerin başında ise Fordist üretim biçimi gelmektedir. Ulusal düzeyde gerçekleşen üretimin tam zamanlı ve düzenli işlerden, üreticilerinse ulusal nüfusun üyelerinden oluştuğu, talep yönlü ekonomiye dayanan Fordist kitlesel üretim modelinden; ulusal sınırları aşan üretimin yarı zamanlı, düzensiz ve geçici işlerden oluştuğu, üreticilerinse az gelişmiş ülkelerin ucuz işgücü pazarından karşılandığı, arz yönlü ekonomiye dayanan Post-Fordist esnek üretim modeline geçilmiştir (Buğra, Keyder, 2013: 13-14).

Yeni üretim modeline damgasını vuran özellik tartışmasız esnekliktir. Esnekliğe dayalı Post-Fordist emek rejimine geçişi, teknolojik ilerlemeler mümkün kılmıştır. Teknolojik ilerlemeler hem gelişmiş düzeyde makineleşmeyle işgücüne olan gereksinimi azaltmış hem de iletişim ve ulaşım alanındaki gelişmelerle birikimi

emeğe olan bağımlılığından kurtarmıştır (Jessop'tan akt. Topak, 2007: 109). Otomatlar kolaylıkla el emeğini ikame edebilmektedir. Hatta öyle ki post-endüstriyel dönemde emeğin yüksek verimlilik önünde bir engele dönüştüğü bile söylenebilir. Bir üretim eyleminde emekten ne kadar tasarruf edilebiliyorsa o üretim eylemi teknik açıdan o denli devrimci sayılmaktadır (Hobsbawn, 1996: 351-353). İstihdam ne denli azalırse verimlilik o denli artmaktadır. Yani Post-Fordist ekonomi, emeğin maliyetinden kısarak sadece kârı değil, üretim hacmini de artırmayı başarmıştır (Bauman, 1999: 132). Bunun yanı sıra küreselleşme sayesinde dünya çapında işleyen piyasa da ulusal açıdan tüketim krizi olasılıklarını azaltmıştır (Işık, Pınarcıoğlu, 2018: 71). Post-Fordist büyümenin gereksinim duyduğu küresel talep ulusal ekonomiye bağlı kalınmadan yaratılabilmektedir (Jessop'tan akt. Topak, 2007: 110).

Dolayısıyla ücret, artık talebi yaratan bir araç olarak değil bir üretim maliyeti olarak görülmeye başlanmıştır. Üretim ve tüketimin kitlesel niteliğini yitirmesi, Keynesyen refah devletinin piyasaya müdahalesinin temel gerekçelerinden biri olan tam istihdam hedefinden kopuşu ifade etmektedir (Topak, 2007: 116-117). Post-endüstriyel üretimin işsizlerden oluşan yedek sanayi ordusuna gereksinim duyma olasılığı gittikçe azaldığından onları refah uygulamalarıyla üretici ve tüketici olarak yeniden üretmenin de iktisadi bir mantığı kalmamıştır. Ayrıca işçilerin disipline edilerek itaatkâr hâle getirildiği fabrika gibi panoptikal kurumlar da artık işlevsiz hâle gelmiştir. Tüketim ve eğlencenin cazibe ve ayartmaları bu işi kendiliğinden göreceğinden statükoyu korumak için insanları fabrikalara kapatmaya gerek kalmamıştır (Bauman, 1999: 114-132). Baudrillard'ın dediği gibi (2016: 35), kapitalizmin kitlesel üretimden ayrılmasıyla fabrika ortadan kalkmıştır çünkü “fabrika artık toplumun tamamını içine alan bir şeye dönüşmüş gibidir”.

Ulusal düzeydeki yedek sanayi ordusuna gerek kalmamasının bir diğer sebebi de ucuz işgücü ithalidir. Şirketler emeğe duydukları gereksinimi refah devletinin üyelerinden karşılamak yerine üçüncü dünya ülkelerinin yedek sanayi ordusundan karşılamayı tercih etmişlerdir. Küresel neoliberalizm, uluslararası düzeyde büyük bir işgücü hareketliliğine sahne olmuştur (Buğra, 2008: 72). Zira kapitalizm yerel işgücüne ilaveten daima yasal veya yasadışı bir göçmen akışına ihtiyaç duymaktadır (Hardt, Negri, 2011: 144). Sendikası, sosyal güvenceli ve yüksek ücret talep eden



yerli işgücünün maliyeti işverenin kârını tehlikeye soktuğundan, üstelik yerli işgücünün her işi –bilhassa pis işleri– yapmaya yanaşmamasından dolayı gelişmiş ülkeler 1960’lardan itibaren işçi ithaline göz yummuşlardır. İşgücü ikmalinin küresel, refah uygulamalarının ise ulusal olduğu bu ülkelerde devlete daha az maliyeti olduğu için başlangıçta genç ve bekâr göçmenler tercih edilmiş, böylece emek piyasasındaki işveren aleyhine olan gerginlik azaltılmış, emeğe daha akışkan bir nitelik kazandırılmıştır. Ancak zamanla bu göçmenlerin ülkeye temelli yerleşerek aile kurmaları, sayıca çoğalmalarına sebep olmuş (Ferro, 2002: 570), Wallerstein’in deyiimiyle “evdeki üçüncü dünya”ya (1993: 58) dönüşmüşlerdir. Galeano ise bunu “işgal edilenlerin işgali”ne (2004: 161) benzetir.

Ucuz işgücü ithalinin devlete mali yükünün artmasıyla bu sefer de, daha az maliyetle daha fazla kâr için sermayenin göçü başlamıştır. Talebi yaratmak için ücretleri yüksek tutma gereksinimi duymadan, itaatkâr emeğin elde edilebileceği bâkir topraklar aranmıştır. Çevre ülkelerde itaati sağlamak için panoptikal kurumlara gerek yoktur çünkü hayatta kalma mücadelesinin kendisi zaten itaati sağlamıştır. Denetim ve düzenlemeden yoksun olan uzak ülkelere taşınan üretim, şirketler için daha kârlı hâle gelmiştir. Neoliberal politikalarla düzenleyici önlemler sınırlandırılarak işgücü piyasası kuralsızlaştırılmış ve yerli emeğin maliyeti düşürülmüşse de sermayeyi içeride tutmak mümkün olmamıştır çünkü aynı zamanda ticaret serbestleştirildiği ve sermayenin uluslararası ölçekte özgürce hareket etmesinin önü açıldığı için sermaye daha yüksek kâr beklentisiyle giderek daha fazla yurt dışına çıkmaya başlamıştır. Kendi ülkelerinde mahkûm edilen servetlerini başka bir ülkede yeni büyüme olanakları açmak için kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu durum, gelişmiş ülkelerin sanayisizleşmesine ve içerideki gittikçe büyüyen yedek işgücünün üretimden koparak daha da yoksullaşmasına yol açmıştır (Harvey, 2015: 34; Ferro, 2002: 571; Bauman, 1999: 79-94).

Sermaye ve emeğin artan uluslararası hareketliliğinin sonucu olan üretim sistemindeki esneklik, ekonomik faaliyetlerde enformelleşmeyi de beraberinde getirerek belirsiz ve güvencesiz bir emek biçimi ortaya çıkarmıştır (Standing, 2013: 361). Güvenli ve daimî istihdamın, kalıcı kurumların, garantili sözleşmelerin, asgari ücretin ve sabit vardiyaların yerini esnek emek piyasasında eksik ve kayıt dışı

istihdam, geçici sözleşmeler, düşük ücretler ve düzensiz saatler almıştır (Hardt, Negri, 2011: 143). “Belli bir çalışma yeri, belli bir çalışma öznesi ve belli bir çalışma zamanı”nın ortadan kalkmasıyla emek sahip olduğu özgün biçimini yitirmiş (Baudrillard, 2016: 35); emek neoliberal zamanlarda hem güvencesizleştirilmiş hem de geleceksizleştirilmiştir. Üstelik bunun istenmedik bir sonuç olduğunu söylemek de mümkün değildir. Neoliberaler, insanı rekabet ve girişimciliğe teşvik edeceğine inandıkları için belirsizliğin bizzat yaratılması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu açıdan bakıldığında belirsizlik, insanın yaratıcı fikirlerini harekete geçirecek “bir fırsatlar bütünü”nden başka bir şey değildir (Yılmaz, 2011: 161-199).

Hem emeğin sosyal karakterindeki değişim hem de belirsizliğe ilişkin bu yeni neoliberal anlayış kaçınılmaz bir şekilde refah uygulamalarını dönüştürmüştür. Ulusal sınırları esas alan Keynesyen refah devletinin verdiği vatandaşlık hakları, sınırların bu kadar geçişken, emeğin ve sermayenin uluslararası düzeyde bu kadar akışkan olduğu, ulusal çapta talep yönetiminin küresel pazarın etkisiyle gereksiz hâle geldiği neoliberal ortamda (Buğra, 2008: 73) yeni-muhafazakârların hedef tahtasına oturmuştur. Devletin seçkinlerin bu eleştirilerine cevabı refah fonksiyonunu minimize etmek olmuştur. İlk adım özelleştirmeler ve refah harcamalarının kısılmasına yönelik mali ve kurumsal düzenlemelerdir. Devlet bir zamanlar tek el konumunda olduğu pek çok sosyal hizmet alanından çekilerek bu alanları özel sektöre açmış böylece refah ticarileştirilmiştir (Topak, 2007: 111). Özelleştirilen sosyal hizmetler, bunu ekonomik olarak karşılayabilecek olanlara yönelerek hâlihazırda avantajlı olanlara avantaj sağlamış, bu da eşitsiz bir koruma alanı yaratarak sosyoekonomik farklılaşmayı derinleştirmiştir (Standing, 2013: 365). Sağlık, eğitim, sosyal güvenlik, ulaşım gibi refah hizmetlerinin piyasa temelinde yeniden yapılandırılmasıyla kamu hizmetleri bir bedel karşılığında sunulur olmuş; kâr amacının güdülüyor olması da hizmetlerin hak değil meta olarak, bu hizmetlerden faydalananların da yurttaş değil müşteri olarak görülmesi sonucunu doğurmuştur (Ataay’dan akt. Eser, Memişoğlu, Özdamar, 2011: 211-213).

Refah uygulamalarının bu denli kısıtlanmasının ardında bireysel sorumluluğa ve kendine yeterliğe yapılan vurgu yatmaktadır. Neoliberalizmin girişimciliğe kapı aralayacağını düşündüğü belirsizliği yüceltmesiyle sosyal politikalar, “bireyleri

sosyal risklere karşı sosyal sigorta kapsamına almak yerine, onlara içerisinde herkesin kendi riskini üstlenebileceği ve karşılayabileceği bir ekonomik alan sağlama’ya (Foucault’dan akt. Yılmaz, 2011: 198) yönelik politikalara dönüşmüştür. Böylece riskler bireyselleştirilmiş, risk yönetimi ise piyasalaştırılmıştır. Herkesin kendi başının çaresine bakmak zorunda olduğu yeni bir toplumsal ve kültürel ethos inşa edilmiştir (Şen, 2016: 252). O nedenle neoliberal dönemdeki yoksulluk risk yoksulluğu olarak tanımlanır. Temel ihtiyaç maddelerinden yoksun olmak anlamında kullanılan kıtlık yoksulluğundan farkı, kitlelerin birazdan göreceğimiz nedenlerle daima sistemin dışına atılma riskiyle karşı karşıya olmasıdır (Işık, Pınarcıoğlu, 2018: 71).

Refah devletinin korunaklı alanının ortadan kalkması, sanayi üretiminin az gelişmiş ülkelere kaydırılması, post-endüstriyel dönemin başlaması ve bunun sonucunda işsizliğin yaygınlaşmasıyla gelişmiş ülkelerde Gunnar Myrdal tarafından “sınıfaltı” diye tanımlanan, yoksulluğu kronikleşmiş, sistemin dışına düşmüş ve bir sınıfı oluşturacak ortak vasıflardan yoksun bir kitle ortaya çıkmıştır (Işık, Pınarcıoğlu, 2018: 70). Sınıfaltı olmak, yapısal eşitsizlikler ya da istihdam ve gelir dengesizliğiyle değil, ahlaki kusurlar ve bireysel yetersizliklerle açıklanır. Sınıfaltı, işsizlerden, suçlulardan, alkol ve uyuşturucu bağımlılarından tutun da göçmenlere, bekâr annelere, seks işçilerine varana kadar geniş bir spektruma sahiptir (Bauman, 1999: 98; Yılmaz, 2011: 172-173). Alt sınıf –işçi sınıfı– ile sınıfaltı arasındaki fark, işçi sınıfı üretici gücünden dolayı merkezî bir öneme sahipken ve topluma büyük bir katkıda bulunurken sınıfaltının çalışmıyor ve toplumsal yapıda herhangi bir rol üstlenmiyor olmasıdır; bir diğer deyişle, sınıfaltı büsbütün gereksiz ve işe yaramazdır bu nedenle toplumun onların varlığına ihtiyacı yoktur (Bauman, 1999: 97-98). Tek ortak noktası çalışmamak olan bu kesime yönelik müdahale de şüphesiz ki istihdam etmek ve ekonomik olarak içermek için davranış değişikliğini hedefleyen müdahaleler olacaktır. Devletin buradaki rolü, refah bağımlılığını ortadan kaldırmak ve işgücü piyasasına katılımı maksimize etmektir (Topak, 2007: 121).

Burada “refah devleti”nden “istihdam devleti”ne doğru bir yönelim görülür. Yeni dönem, yalnızca çalışanların refahtan pay alabileceği bir dönemdir. Neoliberalizmle “insanlara üretici olmadıkları için değil üretici olmaları için yol gösteren

politikalar”a yönelmiştir (Standing, 2013: 361). İstihdam devletinde bir kimsenin sosyal sigorta kapsamına dâhil olmak için çalışması, çalışmıyorsa da sosyal yardım alabilmek için mesleki bir eğitim programına katılması ve pazara yönelik yeni nitelikler kazanması zorunludur. Yardımın nesnelere hak sahibi kişiler olarak değil, iş arayan kişiler olarak görülür (Topak, 2007: 118-120).

Görüldüğü üzere, çalışma ahlakı bir kez daha sosyal politikaların merkezine oturmuştur. Ancak tuhaf olan, işgücüne gereksinimin gitgide azaldığı bir dönemde refah olanaklarından yararlanmanın çalışmaya bağlanmış olmasıdır. Kapitalizmin gelişim evresinde, çalışma ahlakının en yüce erdem olarak sunulmasının, o zamanların işgücüne had safhada gereksinim duyan emek-yoğun sanayisiyle uyum içinde olduğu söylenebilir (Bauman, 1999: 96). Ancak tam da esnek üretime geçişle birlikte işsizliğin yaygınlaştığı, tam zamanlı ve güvenceli işlerin azalıp emek piyasasının düzensiz ve güvencesiz bir nitelik kazandığı, çalışma ile geçim arasındaki bağın kırılma noktasına bu dönemde, refahın doğrudan bireyin sorumluluğuna bırakılması açık bir şekilde çözümsüzlüğe işaret etmektedir (Buğra, 2008: 73-93).

Bauman (1999: 107), nesnel hayatta zemini olmasa da çalışmaya yönelik bu buyruğun post-endüstriyel tüketim toplumunda yeniden çınlamasının sis perdesiyle örtülmüş asıl gerekçesinin, makineleşmeyle birlikte gereksizliğin ve yoksulluğun sınırlarına itilen insanların sayısı her geçen gün artarken toplumun diğer üyelerinin vicdanını bu suçun günahından temize çıkarmak olduğunu söyler. Bilindiği üzere, yoksulluklarından dolayı yoksulları suçlama eğilimi kapitalizmin kendisi kadar eskidir. Yoksulluk daima kişinin kusurlarıyla, ahlaktan yoksunluğuyla, tembelliğiyle ilişkilendirilerek “kendini sürekli yeniden üreten bir patoloji olarak kültürel ve psikolojik süreçler”e (O’Connor’dan akt. Yılmaz, 2011: 174) indirgenir. Hele ki yukarı doğru sınıfsal hareketliliğin önünde –sözde– hiçbir engelin bulunmadığı, üstelik belirsizliğe terk edilen alanların sınırsız fırsatlarla dolu olduğu neoliberal sistemde, yoksulun bu fırsatlardan yararlanmıyor olması onun istek ve gayretten yoksun olduğunun göstergesidir. Bu durumda, yoksulun kendisini yapısal bozukluğun kurbanı olarak gösterip toplumdaki zararının tazmin edilmesini istemeye hakkı yoktur. Kapitalizmin tarihinde yoksulluğun yapısal bir sorun olarak görüldüğü ve müşterek olarak çözümüne girişildiği tek uygulama olan refah devleti,

birdenbire “tembeli şımartan”, işgücüne katılmaya yönelik teşviki azaltan, bağımlılık yaratan bir “dadı devlet”e dönüşür (Bauman, 1999: 104-133).

Yoksullar, bağımlılıktan ve tembelliklerinden kurtulurlarsa zaten geçimlerini kolaylıkla sağlayabileceklerdir. Böylece toplumun yoksullara yönelik ahlaki sorumluluğunun hiçbir hükmü kalmamış olur. Yani çalışmak, sefaletini dindirmeyecek olsa da çalışmadığı için yoksulun ahlaki açıdan mahkûm edilmesi, ona karşı ilgisiz kalan toplumu ahlaki açıdan temize çıkarmak gibi ters bir etki yaratır (Bauman, 1999: 107). Alt tabakadakilerin yoksulluğu kendi sorumsuzluklarından ileri geliyorsa onlara yardım etmemek de vicdani olarak rahatsızlık uyandırmayacak ve toplumun üyeleri etik vazifelerini yerine getirmemekten dolayı kendilerini suçlu hissetmeyecektir (Stiglitz, 2018: 224).

Yoksulların ilişkilendirildiği bir başka patoloji de suça olan eğilimleridir. Yoksulluğun suç kaynağı olarak görülmesi, onları ahlaki sorumluluklar evreninin dışına çıkarmanın bir başka yolu olarak karşımıza çıkar. Burjuva yaşam tarzına ve burjuva egemenliğinin dayalı olduğu mülkiyet cumhuriyetine yönelik oluşturdukları tehdit ve bu tehdidin beraberinde getirdiği korku, toplumun etik sorumluluğundan soyunmasıyla itildikleri nötr durumdan onları alarak düşman safına yerleştirir. Onları merhametle koruma sorumluluğunun yerini onlara karşı kendini koruma gereksinimi alır. Böylece toplumsal düzeni korumak adına, işgücü olarak içerilemediği durumlarda yoksulları cezalandırma pratikleriyle kontrol altına almanın da yolu açılmış olur. Yoksullar artık sosyal politikanın değil, güvenlik güçlerinin konusudur. Yoksulların, bir başka deyişle iç düşmanların oluşturdukları tehdit ne kadar güçlenirse toplumun onların cezalandırıldığını ve adaletin yerini bulduğunu görme arzusu da o kadar kuvvetlenir (Bauman, 1999: 112-114; Yılmaz, 2011: 170).

Tüm bu ahlaki yaklaşımlar sosyal politikalarda ciddi bir şekilde seçici davranılması sonucunu doğurur. Belki de bu seçiciliğin meşrulaştırılması için bu ahlaki söylemin yayıldığını söylemek daha doğrudur. Devletin sosyal yardımları ihtiyaç tespitine dayalı hâle getirilerek yalnızca en muhtaçlara yönelir. Bu minimalist refah anlayışı, yoksullara yapılan sınırlı gelir transferini belirli koşullara bağlar. Devletin sunduğu “nimet”lerden yararlanmak isteyenlere yaşam tarzlarını değiştirmeleri, pazarın

ihtiyaçlarına uygun mesleki yeterlilikler edinmeleri, kamu hizmetlerinde çalışmaları ya da düşük ücretli istihdama katılmaları konusunda çeşitli baskılar uygulanır. Sosyal yardımlardan yararlanmak gittikçe zorlaştırılırken yardıma hak kazananlar da gittikçe daha fazla denetime tabi tutulur (Topak, 2007: 119-120). Önceki dönemin vatandaşlığı esas alan genel ve kapsayıcı refah uygulamalarının yerini girişimciliği esas alan seçmeci ve ayrıştırıcı uygulamalar almıştır (Yılmaz, 2011: 169).

Seçici mekanizmada ise birtakım sorunlar söz konusudur. Birincisi, bu mekanizma yardımı hak eden ve etmeyen, gerçekten muhtaç olan ve olmayan şeklinde bir ayrımı gerektirir. Bu ayrımın hangi kriterlere göre yapılacağı sorusu bizi ahlaki yargılamaya götürür. Bu yargılamalar öznellikten kaçamayacağı için yardımın da keyfî bir hâl alması kaçınılmazdır (Standing, 2013: 361-371). Dolayısıyla yardım hak olmaktan çıkarak bir lütfâ dönüşür. İkincisi, bu seçicilik toplumu “onlar” ve “biz” olarak ikiye ayırır. Bir tarafta, özel sigortalarla kendi kendisini güvence altına alan “müşteriler”, diğer tarafta ise refah devleti “bağımlı”ları vardır (Esping-Andersen, 2013: 45). Bu nedenle bu tarz uygulamaların sonucu “bütünleşmeden ziyade bölünme; içermeye yerine dışlamadır” (Bauman, 1999: 74). Üçüncüsü –ve belki de en kötüsü– yalnızca yoksulları hedefleyen ihtiyaç tespitine dayalı bu yöntemlerin damgalayıcı olmasıdır. Bu damga, yardıma muhtaç olmanın aşağılanmışlığıyla bir sınıf olarak ayırdığı yoksulun onurunu zedeler (Marshall, 2013: 31). Simmel de (2015: 176) yardım almadığı sürece kimsenin toplumsal manada yoksul sayılmadığını belirtir. Yoksulluğu bireyin içinde bulunduğu durumdan ziyade toplumun ona nasıl davrandığı belirler. Vatandaş olduğu için değil de doğrudan yoksul olduğu için yapılan yardım yoksulu “toplum içinde bir tür zümre ya da katman haline getirir”. Bu nedenle bu gibi yardımlar kimi zaman cezadan farksızdır. Dördüncüsü, toplumun diğer kesimlerinin, kendisine hiçbir yararı olmayan bu programlara katkıda bulunmak konusunda pek de gönüllü olmayacak olmasıdır (Esping-Andersen, 2013: 45). Beşincisi ise, yalnızca en muhtaç kesimlere yönelik uygulamaların, bir önceki gerekçeyle de doğrudan ilintili olarak, yalnızca temel ihtiyaçları karşılamaya yönelik olduğu için bonkör olmamasıdır. Bauman’ın bir Amerikan deyişinden alıntıladığı gibi (1999: 74-85), yoksullara yönelik programlar miktar açısından da yoksul programlardır. Böylece toplum yine “karşılığında hiçbir şey almadan verenler”le

“hiçbir şey vermeden alanlar” şeklinde ikiye bölünmüş olacak; dayanışma etiğinin yerini çıkar beklentisi aldığından toplumun “başkasının sırtından geçinen” yoksullara bakışı sorunlu hâle gelecektir.

Görüldüğü üzere burada, uzun vadeli sistematik bir değişiklikten ziyade yalnızca acil ihtiyaçlara yönelik bir karşılık söz konusudur. Bourdieu, neoliberal yaklaşımın dayanışmayı basit bir para yardımına indirgediğini ve eşitsizliği üreten sistemin kendisine dokunulmadan eşitsiz dağılımın sonucunda ortaya çıkan yoksulluğu hafifletmeye çalışan politikalarla yetinildiğini belirtir. Sadece hak eden yoksulların yararlanabildiği bu uygulamayı, ortaçağın dinî hayırseverliğine benzerliğinden ötürü “devlet hayırseverliği” olarak tanımlar (Bourdieu, 2015: 311).

Sosyal hizmetler, her ne kadar yoksulların alacağı yardımın alt sınırını saptamakla ilgileniyormuş gibi gözükse de asıl amaç, yoksullara yapılacak yardımın üst sınırını saptamak, yani tembelliğe yol açacak kadar çok yardım almalarının önüne geçmektir (Simmel, 2015: 170). Aslında “sosyal hizmetler, ihtiyaç sahibi ailelerin refah seviyesini yükseltmekle değil, sosyal harcamaları azaltmak için sosyal yardım alıcılarının sayısını asgariye çekmekle ilgilidir”. Neoliberal dönemde kamu kurumları “yoksulluğa karşı savaşmak yerine, yoksula karşı kullanılan bir savaş makinesine dönüşmüştür” (Bourdieu, 2015: 245-246).

Ancak tahmin edileceği üzere neoliberallere göre, yoksulların maruz kaldıkları bu dışlanma, kendi eylemlerinin –aslında eylemsizliklerinin demek daha doğru olur– ürünüdür. Bir kimse, bu kadar fırsat varken yoksulluk girdabından kurtulmak için gerekeni yapmıyorsa içinde bulunduğu durum bir tercihten başka bir şey değildir. “Dışlanma böylece sosyal infazın değil sosyal intiharın bir sonucu olarak gösterilir” (Bauman, 1999: 124) ve dışlanmanın günahı dışlananların sırtına yüklenir. Bu bakış açısı, yoksulluğu toplumsalın marjında veya tamamıyla dışında bir sorun olarak değerlendirir. Ancak marja özgü sayılan nitelikler, neoliberal toplumun genel karakterini belirler hâle gelmiştir. Kişilerin kendi tasarruflarında olmak şöyle dursun, ne kontrol altında tutabildikleri ne de karşı koyabildikleri, savunmasızlığın ve belirsizliğin yarattığı risk yoksulluğu, günümüz toplumunun büyük çoğunluğu için

daimî bir tehdit olarak varlığını sürdürmektedir (Wacquant ve Castel'den akt. Yılmaz, 2011: 176).

Yoksullar cephesinde ve onların aleyhine tüm bunlar olurken sürecin lehlerine işlediği birileri elbette vardır. Bunlar, yoksulların refah harcamaları her geçen gün kırılırken sermaye ve yatırımları üzerindeki vergilerin düşürüldüğü zenginlerden başkası değildir (Harvey, 2015: 24). Para akışı ve işgücü piyasaları üzerindeki düzenlemelerin kaldırılması, zenginlerin diledikleri gibi hareket etmesine, sömürmek için en uygun ve en kârlı alanları arayıp bularak servetine servet katmasına imkân vermiştir (Bauman, 2014: 36). Neoliberalizmin amentüsü devletin ekonomideki etkinliğinin sınırlandırılması olsa da devletin etkin rolü olmadan neoliberalizmin böylesine serpilip gelişmesi mümkün gözükmemektedir. Neoliberalizm de zaten devleti talileştirmemiş, yalnızca kurum ve pratiklerini özel sektörün çıkarlarına uyacak şekilde yeniden biçimlendirmiştir (Harvey, 2015: 86).

Devletin ekonomiye müdahalelerinin seyrekleştiğini bile söylemek mümkün değildir. Keynesyen refah devletinden farkı, bu müdahalelerin emek yerine sermaye lehine olmasıdır. Yeniden dağıtım ilkesi çoğunlukla devletin eşitleyici potansiyeli açısından ele alınmış olsa da neoliberal örnekte görüldüğü üzere devlet eliyle gerçekleştirilen yeniden dağıtım, gelir düzeylerini yakınlaştırmaktan çok uzaklaştıran bir mekanizma olarak işlemektedir (Wallerstein, 2009: 45). Kendiliğinden bir düzen olarak piyasanın kendisi eşitsizlik üretiyor olsa da bunun devlet politikalarından ayrı düşünülmesi olanaksızdır. Kaynak transferi, vergi oranları ve sosyal harcamalarla gelir dağılımını düzenleyerek oyunun kurallarını belirleyen devlet, neoliberal dönemde baskı ve rıza üreten bir aygıt olarak sermayenin imtiyazlarını dayatmaktadır (Stiglitz, 2018: 81). Başkaya'nın dediği gibi (t.y.: 3), “devletin küçültülmesi”, neoliberal terminolojide “sermayenin büyütülmesi”nden başka bir anlama gelmemektedir. Bundan dolayı Harvey neoliberalizmi “iktidarı ekonomi seçkinlerine iade edip, sermaye birikimi için gereken koşulları yeniden oluşturmaya yönelik siyasi bir proje” olarak tanımlamaktadır. Kapitalist sınıf iktidarını pekiştirme tasarısı olarak neoliberalizm, devletin neredeyse tüm işlevlerinin sermayenin çıkarlarına tabi kılınmasını sağlamıştır (Harvey, 2015: 1-27).



Neoliberal devlet, daha önce de belirttiğimiz gibi, uluslararası bir devlettir. Keynesyen dönemde görülen merkezî yapı neoliberal süreçte zayıflatılmış; uluslararası düzeyde yeniden örgütlenen devletlerin ekonomik ve siyasal kimi işlevleri, devletler arasındaki bu yeni alanın kurumsal olarak yönetilebilir hâle gelmesi için ulusüstü ve uluslararası kimi organlar tarafından üstlenilmiştir (Harvey'den akt. Topak, 2007: 126). Bunların başında Dünya Bankası ve IMF gelmektedir. Dünya Bankası ve IMF'in 1944 yılında kuruluş amacı, II. Dünya Savaşı'nın ardından Avrupa ve Kuzey Amerika'nın siyasal ve ekonomik açıdan yeniden inşasına yardımcı olmak olsa da (Topak, 2007: 99) bu kurumlar, küresel borsaların kaprisleri, bağımsızlığını yeni kazanmış üçüncü dünya ülkelerinin içinde bulunduğu borç krizi ve ardından Sovyet blokunun çökmesiyle gittikçe daha fazla ülkenin borç almak için gelişmiş ülkelerin kapısını çalması üzerine tüm dünyada güçlü bir otorite hâline gelmiştir (Hobsbawn, 1996: 497). Dünya Bankası yatırım bankası olmaktan çıkarak kalkınmaya öncelik veren bir yapıya bürünürken IMF'in hedefi, krizin eşliğindeki ülkelere bağış ve kredilerle destek olarak olası krizlerin önüne geçmektir (Klein, 2010: 226). Bunlar, aynı zamanda yoksulluğu küresel düzeyde ele alan ilk stratejilerdir. Asıl amaç ise dekolonizasyon sürecindeki ülkelerin komünizme meyiletmesinin önüne geçmek ve kapitalizmi bu ülkelerde egemen kılmaktır; yoksulluğa yönelik politikalar da bu doğrultuda “etkili bir hegemonya oluşturma aracı” olarak görülmüş (Zabcı'dan akt. Yılmaz, 2011: 205), Batı'nın tüm dünyada yılmaz savunuculuğunu yaptığı insan hakları, “emperyalizmin kılıcı” işlevini görerek Batı'nın az gelişmiş ülkelerin iç işlerine müdahale etmesinin yolunu açmıştır (Harvey, 2015: 187-188).

II. Dünya Savaşı sonrası yapılan ticaret anlaşması gerçekte İngiltere ve Fransa gibi sömürgeci ülkelerin, sömürgelerdeki “ekonomi dışı üstünlüğüne son verme” amacı taşımaktadır. Bu durum, Avrupa yerine Amerikan hegemonyasının yükselişine işaret eder. Klasik kolonyalizmin yani doğrudan kontrolün yerini neokolonyalizm yani dolaylı kontrol alır. Çünkü bir ülkenin maddi zenginliğine el koymak için o ülkenin sömürgeci bir devlet tarafından askerî olarak denetim altına alınmasına gerek yoktur artık (Başkaya, 1991: 85-86). Görünürde bağımsız olan bu ülkelerin politikaları, IMF ve Dünya Bankası gibi uluslararası kurumlar sayesinde dışarıdan yönetilebilecektir. Bu nedenle neoliberalizmin “ikinci kolonyal yağmalama” süreci olduğu söylenir:

İlkinde toprakları yağmalayan zenginler ikincisinde devleti soymaya gelmiştir (Klein, 2010: 342). Amerika, daima demokrasi ve insan hakları adına müdahalelerde bulunduğunu iddia etse de bu ahlakçılık –ahlaklılık değil, onun maddi çıkarlarını meşrulaştırmaya ve hâkimiyet ilişkilerini görünmez kılarak sürekli hâle getirmeye yaramaktadır (Ferro, 2002: 567-572).

1980’lerde Reagan ve Thatcher’ın iktidara gelmesiyle IMF ve Dünya Bankası “serbest piyasa köktencilğini ve neoliberal ortodoksiyi yayan ve uygulayan merkezler” hâline gelmiştir (Harvey, 2015: 37). Böylece borç almak veya borcunun ödemesini ertelemek isteyen ülkelere neoliberal ekonomi politikaları yapısal uyum programları vasıtasıyla, bu politikalar bu ülkelerin ekonomik sorunlarıyla ilgili olsun olmasın, dikte edilmeye başlanmıştır. Piyasaların serbestleştirilmesi, uluslararası ticaretin önündeki engellerin kaldırılması, kamu harcamalarının kısılması, kamu kuruluşlarının özelleştirilmesi ve işgücü piyasalarının kurlsızlaştırılarak esnekleştirilmesi yapısal uyum paketinin temel politikalarını oluşturmaktadır; bu politikaların ortak noktası ise piyasa egemenliğine dayalı kurumsal düzenlemelerin hayata geçirilmesidir (Topak, 2007: 54-55; Eser, Memişoğlu, Özdamar, 2011: 207).

IMF ve Dünya Bankası tarafından azgelişmiş ülkelere dayatılan ve iki ana politikasını kurlsızlaştırma ve özelleştirmenin oluşturduğu bu “zehirli karışım”ın (Davis, 2016: 186) örtülü amacı, yabancı sermayenin bu ülkelere girmesinin önündeki engelleri kaldırmaktır (Klein, 2010: 227). Kamu harcamalarının kısılması ve refah hizmetlerinin özelleştirilmesiyle emek geleceksiz ve güvencesiz hâle getirilmiş, enformel sektör büyümüş ve yarısız istihdam yaygınlaşmıştır (Beneria ve Floro’dan akt. Yılmaz, 2011: 209-210). Emeğin örgütlü gücünün de etkisizleştirilmesiyle yapısal uyum programlarının yarattığı yoksulluk ve eşitsizlikler, isyan tehlikesi olmadan sürdürülebilir hâle gelmiştir (Topak, 2007: 13). Toplumsal sonuçlarına bakılmaksızın kamusal harcamalarda kesintiye gidilmesi, üçüncü dünya devletlerinin daha yeni yeni gelişmekte olan sosyal refaha ilişkin rollerini zedelemiş, neoliberal politikaların başarısızlığa uğramasının faturası da yine borçlu ülkelerin kendilerine kesilerek bu ülkelerin yaşam standardı daha da düşürülmüştür (Deacon, 2013: 130; Harvey, 2015: 37). Üstelik Dünya Bankası, aldıkları paranın büyük bölümünü kendi banka hesaplarına yatıracaklarını bildiği hâlde, yapısal uyum

programlarını dayatmak için kimi üçüncü dünya liderlerini borç almaya teşvik etmiş, bunlar da yine vatandaşların cebinden çıkmıştır (Davis, 2016: 229).

Amerika, bu ülkelerdeki varlığını “yardımseverlik” olarak görmek konusunda ısrar etse de (Lutz, Collins, 2005: 34) kaynak transferine baktığımızda ortada tam tersi bir durumun söz konusu olduğunu görürüz. Galeano’nun dediğine göre, az gelişmiş ülkeler, gelişmiş ülkelere “eşit olmayan ticari ve finansal ilişkiler aracılığıyla dış yardım olarak aldıkları paranın on katı daha fazla para” (2004: 41) transfer etmektedir. Alanlar için çok yönlü bağımlılıklara yol açan borcun verenlere hem alacakları faizden dolayı daha yüksek gelir hem sanayi ürünleri için pazar hem de ucuz hammadde ve işgücü kaynağı gibi getirileri vardır. Beklenenin tam aksi yönünde gerçekleşen zenginlik transferinden dolayı burada ancak “yoksulların zenginlere yardımı”ndan söz edilebilir (Başkaya, 1991: 147-150).

Ancak borç krizine giren ülkelerin Dünya Bankası ve IMF’e başvurmaktan başka pek az şansı vardır. Kurtarma planının içine özelleştirmeler ve serbest ticaret politikaları dâhil edilerek ülkelere tüm bunları paket hâlinde kabul etmekten başka seçenek bırakılmamaktadır. Hâlbuki serbest ticaretin krizi sona erdirip istikrarı sağlamakla hiçbir ilgisi yoktur, hatta bu politikaların, onları daha derin borçların içine sürüklemekten başka hiçbir işe yaramadığı görülmüştür ancak yapısal uyum, Dani Rodrik’in belirttiği gibi, neoliberal politikaları dayatmak için kullanılan bir “pazarlama stratejisi”nden ibarettir. Ülkenizi kurtarmak istiyorsanız onu “satmak”tan başka çareniz yoktur. “Kriz fırsatçılığı” bu uluslararası mali kuruluşların temel mantığı hâline gelmiştir (Klein, 2010: 222-229). Harvey’in dediği gibi, ekonomik seçkinlerin iktidarı, günümüzde “uluslararası akışlar ve yapısal uyum pratikleri vasıtasıyla dünyanın geri kalanından koparılan karlar”a (2015: 37) dayanmaktadır.

Tam burada Naomi Klein’in “felaket kapitalizmi” kavramına değinmemiz gerekir. Klein, kimi zaman çevresel bir felaketten doğmuş kimi zaman da askerî veya politik olarak kasten üretilmiş bir “şok” anından yararlanılarak pek çok ülkeye neoliberal ekonomi politikalarının kabul ettirildiğini söyler (akt. Hardt, Negri, 2011: 147). Klein’a göre, kapitalizm yol almak için felaketlere gereksinim duymaktadır çünkü halk ancak yaşanan kriz ve felaketlerin şokundayken tekrar düzeni sağlayacağına

inandıkları yapısal reformları kabul etmeye psikolojik olarak hazır olur o nedenle Klein bu taktiğe “şok tedavisi/terapisi” demeyi uygun görmüştür (Klein, 2010: 7-10). Krizler ve felaketler, kamu kurumları ve kamusal refah yapılarını özelleştirmek, kapitalist birikimi mümkün kılacak yeni mekanizmaları yürürlüğe koymak gibi köklü değişiklikler yapmak için kaldıraç işlevi gördüğünden “piyasa fırsatları” olarak değerlendirilir (Hardt, Negri, 2011: 152; Klein, 2010: 5). Üstelik bu krizlerin her zaman kendiliğinden gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. Kimi zaman kriz yaşanmasını beklemek yerine halkı terörize etmek, hayalî düşmanlar yaratmak gibi yöntemlerle serbest piyasa reformlarına rıza gösterilmesine uygun zemini hazırlayacak krizlerin yaratıldığına tanık olunmuştur (Klein, 2010: 11).

İşin ironik kısmı, bu kurumların bir yandan esnekleşme politikaları doğrultusunda ücretleri düşürüp emeği koruyan önlemleri ortadan kaldırarak yoksulluğu ve güvencesizliği geliştirirken diğer yandan bunlara çare olarak uluslararası düzeyde sosyal politika önerileri getirmesidir (Yılmaz, 2011: 204-210). Kamusal harcamaların kısılması ve kamu mallarının özelleştirilmesiyle devletin talileştirilmesi ve iş görme gücünü yitirmesi üzerine merkezî devletlerin yerini güçlendirilmiş yerel yönetimler almıştır. Dünya Bankası tarafından ortaya atılan yönetim kavramı uyarınca devletin yerine getirdiği kimi roller, uluslararası yardım kuruluşlarıyla ilişki içerisinde olan sivil toplum kuruluşlarına (STK)<sup>3</sup> devredilmiştir (Davis, 2016: 188). Birbirine eklemlenen bu yerel yapılar arasında uluslararası düzeyde yatay ağlar kurulmuştur. Kendi başına devlet iktidarına işaret eden yönetimden devlet ile aşağıdan yukarıya inisiyatiflerin yetkiyi paylaştığı yönetime geçiş, neoliberalizmin en başta gelen özelliklerinden biridir (Harvey, 2015: 85).

Yönetişim, Keynesyen refah devletinin merkeziyetçi, bürokratik ve hiyerarşik bir yapıya sahip olan kamu yönetimi anlayışından radikal bir kopuşu simgelemektedir; bunun yerine adem-i merkeziyetçi, esnek ve heterarşik bir kamu yönetimi anlayışı hayata geçirilmiştir (Eser, Memişoğlu, Özdamar, 2011: 209). Dünya Bankası ve IMF tarafından önerilen bu modelde devletin kamu hizmetlerinden geri çekilerek yetki ve

---

<sup>3</sup> Bu çalışma kapsamında STK’lardan bahsedilirken çoğu durumda kastedilen sosyal hizmet ve yoksullara yardım alanında faaliyet gösteren STK’lar olacaktır. İlgili alanları farklı olan STK’lar bu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır.

sorumluluğu ağırlıklı ölçüde yerel birimlere ve ulusüstü kurumlara devretmesi öngörülmüştür (Wacquant'tan akt. Yılmaz, 2011: 162). Devlet tamamen devreden çıkmamış, taraflardan biri hâline gelmiştir; yönetim modelinde devlet, özel sektör ve STK'lar projeler çerçevesinde müşterek hareket etmektedir. Yine de devletin kamusal hizmet sunumunun son derece daraltıldığı ve pek çok alanda gönüllülük esasına dayalı STK'ların öne çıkarıldığı bir gerçektir (Buğra, 2008: 18-20).

Yönetişim kavramında, önceki dönemlerdeki sınıfsal temsilin yerini “farklılaşmış ve parçalanmış gruplar” almıştır. Farklı kimliklerin ve farklı çıkar gruplarının hak ve taleplerine duyarlı bir yapı arz eden yönetim çoğulculuğa, uzlaşmaya ve yatay ilişkilere dayanır (Topak, 2007: 128-130). Bu nedenle yönetişimin, temsili demokrasiden katılımcı demokrasiye geçişte çok önemli bir adım olduğu düşünülmektedir. Ancak her ne kadar tabana dayalı ve merkezsiz olduğu, inisiyatifin yurttaşlarda olduğu öne sürülse de yönetime teknokrasi hâkimdir. Ataay'ın aktardığı gibi (2006: 124-141), yönetişimin demokratik bir atılım olduğunu savunanlar yönetişimi nötr bir kavram olarak ele almakta, tüm toplumsal gruplara ve siyasi görüşlere eşit mesafede durduğunu varsaymakta ve neoliberalizmle arasında bulunan organik bağı görmezden gelmektedirler. Siyasi partilerin temsil krizini aşma iddiası taşıyan yönetişim, aslında sermaye hegemonyasını yeniden üretmek üzere kurgulanmıştır ve yönetişimde, neoliberal politikalar âdetâ birer dogma niteliğindedir. Yönetişim, insanları, toplumsal ilişkileri ve çevreyi piyasa ile uyumlu hâle getirmeye, piyasanın rekabet ve girişimcilik gibi temel ilkeleri doğrultusunda yeniden biçimlendirmeye yönelik eylemlerde bulunur (Yılmaz, 2011: 167-168).

Dünya Bankası, Birleşmiş Milletler ve diğer yardım kuruluşları, 1990'lardan itibaren hükümetleri devre dışı bırakarak doğrudan yerel ve bölgesel STK'larla çalışmaya başlamıştır. Bütünsel bir yaklaşımdan uzak durarak yalnızca kendi gündemlerinin peşinde koşan, misyon edindikleri toplumsal sorunların diğer sorunlarla ilişkisini göz ardı eden, birer uzmanlık kuruluşuna dönüşen ve en nihayetinde apolitik hâle gelen STK'lar (Ataay, 2006: 139), hedefleyici, ayrıştırıcı ve minimal bir refah anlayışına sahiptir. İhtiyaca yönelik ve ihtiyari olarak sosyal koruma sunmaktadır; yalnızca en muhtaç durumda olanlara kaynak transferi gerçekleştirilir (Topak, 2007: 56). Seçicilik, devlette olduğu gibi, STK'larda da transferlerin keyfi yargılara dayandığını

gösterir. İşin aslı, sosyal politikaların çoğu, talimatlar yazıp kimlerin hak sahibi olduğunu belirttikten sonra çekip giden “uluslararası kurumların kaprisleri”ne bırakılmıştır (Standing, 2013: 371). Bunun yarattığı belirsizlikte –daha önce söylediğimiz gibi, bu neoliberal açıdan tercih edilen bir durumdur– yoksulların girişimcilik ruhu geliştirilmeye, yoksullar mikro-girişimcilere dönüştürülmeye çalışılır (Ataay, 2006: 132). Kapitalizmin gelişme evresindeki gibi fabrikalara kapatılmadan “girişimcilik ruhuyla kişilerin kendi kendilerini sermayeye dönüştürmeleri beklenir” (Yılmaz, 2011: 174). “Tepeden inme yapısal reformlar yerine yoksula imkân tanımak” şeklinde süslü ifadelerle hayata geçirilen bu yaklaşımın amacı, yardıma ayrılan ödeneklerin küçültülmesinden başka bir şey değildir. Aynı zamanda girişimcilere verilecek mikrokrediler, piyasaların yoksulluğu da sermayeye dönüştürmesine imkân verecektir (Davis, 2016: 94-215).

Bilhassa, yapısal uyum programlarıyla devletin sosyal hizmetlerden neredeyse tamamıyla el çektiği üçüncü dünya ülkelerinin birer STK cenneti olduğunu söylemek abartılı kaçmayacaktır (Davis, 2016: 99). STK'lara getirilen eleştirilerin başında sosyal devleti ikame etme görevini üstlenmiş olması gelmektedir. Bilindiği üzere, neoliberal devlet refah devletine tepki olarak doğmuş, STK'lar da devletin sosyal hizmetlerden çekilmesiyle geride kalan boşluğu doldurmak amacıyla devreye girmiştir (Ataay, 2006: 129-131). Birbirine yardımcı olması ama diğerleri üzerinde kontrol işlevi de bulunması, karşılıklı olarak birbirini tamamlaması gereken devlet, özel sektör ve sivil toplum ortaklığında STK'lar devletin birer alternatifine dönüşmüştür (Harvey, 2015: 86; Giddens ve Pestoff'tan akt. Alp, 2009: 275).

Devletin sosyal hizmetlerden çekilmesini hızlandıran STK'lar, vatandaşların asgari yaşam koşullarını sağlamak üzere devletin üzerine düşen sorumlulukların unutulmasını sağlamış, bunu yaparken kamu bütçesinin, sermayenin gerekleri doğrultusunda kullanılmasını ve merkezî devletin ve onun hayata geçirdiği makro politikaların tümüyle sermayenin güdümünde olmasını mümkün kılmıştır. Tüm bunlar, neoliberalizmin devlet aleyhtarı ve piyasa lehtarı olması ile uyum içindedir (Harvey, 2015: 186; Ataay, 2006: 131-140). Dolayısıyla siyasi aktörden ziyade idari mekanizmaların parçası gibi davranan STK'lardan devlete karşı eleştirel tutum takınmalarını, sorumluluklarını yerine getirmeyen devletin üzerinde baskı

oluşturmalarını beklemek STK'ların mantığına aykırı gözükmektedir (Buğra, 2008: 95-96).

Tek tek baktığımızda evrensel insani değerlerin safında duruyor olsalar da tablonun tamamı bize STK'ların neoliberalizme meşruiyet kazandırmak ve neoliberalizmi yeniden üretmek için öne sürüldüğünü göstermektedir. Hardt ve Negri de (2001: 61) emperyalist güçlerin başka ülkelere müdahale ederken sadece öldürücü silahlara başvurmadığını, ahlaki araçların da bu uğurda işe koşulduğunu söylerler. Bu ahlaki araçlardan biri de STK'lardır; doğrudan hükûmetlere bağlı olmadıkları için STK'ların etik ilkeler doğrultusunda faaliyet yürüttükleri düşünülür ve silaha veya şiddete başvurmadıklarından sınırları aşmaları daha kolaydır. Bu nedenle Hardt ve Negri, STK'ları da “emperyal müdahalenin cepheye sürdüğü kuvvet” olarak görür. Stiglitz de benzer şekilde STK'ların varlığının mümkün kıldığı bu durum için “yumuşak emperyalizm” (akt. Davis, 2016: 100) ifadesini kullanır. Wallace ise STK'ları “küresel neoliberalizmin Truva atları” (akt. Harvey, 2015: 186) olarak tanımlar. Tam bu noktada, tahta atı getiren Yunanlıları gören Truvalıların söylediği şu sözü hatırlamak gerekir: “Timeo Danaos et dona ferentes”<sup>4</sup> (Wallerstein, 2009: 73). Az gelişmiş ülkelerin de Batı'nın getirdiği “armağan”lardan korkmak için yeterince sebebi vardır. Üstelik yapılan benzetmelere savaş söyleminin ne denli hâkim olduğuna bakarsak STK'ların, yalnızca refah devletini değil kimi zaman orduyu da ikame ettiğini söylemek mümkündür.

İdeolojik içeriği görünmez kılınan STK'lar, küresel eşitsizlik, kronik yoksulluk gibi sistemin ürettiği başlıca sorunlarsa daha “yerel” ve küçük çaplı sorunlara odaklanır, amiyane tabirle günü kurtarır böylece var olan sorunların makro ölçekli çözümler beklediği gerçeğini bertaraf ederler (Davis, 2016: 104). STK'lar sistemin olumsuz sonuçlarına dair kısa vadeli çözümler üretirken o olumsuzlukları yaratan sistemin kendisine ilişmezler. Kök nedene ilişkin sorgulama yapılmadan, hâkim paradigma tartışmaya açılmadan sadece sonuçlarla mücadele etmek ise soruna nihai bir çözüm üretilmesini olanaksız kılar. Sorunun kaynağı varlığını sürdürdüğü müddetçe o kaynaktan yeni sorunlar fişkırmayı işten bile değildir. Ama

---

<sup>4</sup> Lat. “Yunanlılardan armağan getirdiklerinde bile korkarım.”

neoliberalizmle ilişkisini düşündüğümüzde STK'ların amacının en başından beri neoliberalizmi sorgulamaya kapatmak, Başkaya'nın dediği gibi, "sistemin zaaflarını gidermek, ayıbını örtmek, değilse mistifikasyon yaratmak" (t.y.: 1) olduğunu söyleyebiliriz.

Neoliberalizme göbekten bağlı olmasının yanı sıra STK'ların finans kaynakları da onların bağımsızlığına bir kat daha gölge düşürmektedir. Devlet kurumlarıyla, uluslararası kuruluşlarla ve özel sektörle birlikte yer aldıkları projelerde, bilhassa sosyal hizmet alanında aktif olan STK'lar taşeron durumundadır. Projeler finansmanı sağlayan kurum ve kuruluşların öncelikleri, amaçları ve beklentileri –çokuluslu şirketlerin mallarına pazar açmak, ucuz işgücü sağlamak ve benzeri– doğrultusunda hazırlanır; yine projelerin performansını değerlendirecek olan da fon sahipleridir. Dolayısıyla STK'lar, her şeyden önce, o projelerden yararlananlara karşı değil, o projelerin finansörlerine karşı sorumludur ve halka değil onlara hesap vermektedir. STK'lar kendilerine karşı sorumluluk duymadığına göre bu durumda insanların haklarından söz etmek mümkün değildir (Petras'tan akt. Ataay, 2006: 138; Başkaya, t.y.: 3; Buğra, 2008: 95).

Topluma hesap vermekle yükümlü olmayan STK'lar, halkın karşısına kendilerine fon sağlayan kurum ve kuruluşların temsilcisi olarak çıkarlar. Bu bizi STK'larla ilgili bir başka soruna götürür. Her ne kadar STK'ların özelliklerinin başında, gönüllülük esasına dayalı olması ve kâr amacı gütmemesi gelse de (Saltık'tan akt. Alp, 2009: 272) günümüzde gönüllü çalışanların yerini gittikçe genişleyen profesyonel bir kadro almıştır; bu, yönetim giderlerinin arttığı anlamına gelmektedir. Profesyonelleşme beraberinde kaynaklar ve toplumun sempatisini kazanmak konusunda rekabeti de getirmiş, bu rekabet de lobi faaliyetlerine ve reklamlara harcanan bir gider kalemi oluşturmuştur. Tüm bunlar, projelere ayrılan fonların büyük bir kısmının nereye gittiğini bize gösterir (Ataay, 2006: 138; Standing, 2013: 366). Araştırmalara göre, yardımların en fazla yüzde 10'u ila 20'si ihtiyaç sahiplerine ulaşmaktadır (Acemoğlu, Robinson, 2018: 428).

Görüldüğü üzere STK'lar, nemalanmak için "fon avcılığı yapan", kendinden başka amacı olmayan organizasyonlara dönüşmüştür. Demokrasinin neferleri oldukları



hâlde yeni bir tür elitizm yaratan STK'ların kendi içlerinde dahi demokratik bir yapıya sahip olmadıklarını tahmin etmek güç değildir (Alp, 2009: 274). Harvey'in dediği gibi STK'lar, "korumaya veya yardım etmeye çalıştıklarına tabiatları gereği mesafelidirler" (2015: 186). Toplumun "organik temsilcileri" değil, Batılı ülkelerin az gelişmiş ülkelerdeki "acente"leri gibidirler (Türkeş, 2000). Yaşam tarzlarıyla yerli halktan ayrı düşmektedirler; hatta Klein (2010: 570), Sri Lanka'daki yardım çalışanlarının kaldıkları lüks oteller, kullandıkları lüks arabalarla ulusal bir takıntı hâline geldiklerini belirtir. Geline nokta yerli halkla bağları gitgide zayıflayan STK'lar, halka rağmen halk için proje üretir hâle gelmiştir (Türkeş, 2000). O nedenle STK profesyonellerinin tabanlarını temsil ettiklerini söylemek güçtür ancak kontrol etmeye gelince bunu başardıklarına şüphe yoktur (Harvey, 2015: 186).

Yönetişim, önceki dönemin devlet, sermaye ve emek arasındaki uzlaşmaya dayanan korporalist yapısından emeği çıkararak yerine STK'ları koymuştur (Ataay, 2006: 134). STK'lar neoliberalizme karşı toplumsal muhalefeti etkisizleştirerek toplumu depolitize etmenin aracı hâline gelmiş (Başkaya, t.y.: 3), az gelişmiş ülkelerde "solun işgal ettiği toplumsal alanı egemenlikleri altına alma" konusunda son derece etkili olmuşlardır. Mitlin, toplulukların, kapasitelerini geliştirmelerini sağlayan karar alma, müzakere yürütme gibi rollerine STK'lar tarafından el konulduğunu belirtir. STK'ların toplumun siyasi potansiyeli üzerinde oluşturduğu tekel sayesinde toplumsal hareketler radikallikten uzaklaştırılmaktadır. Roy da STK'ların, siyasi öfkesini manipüle ederek halkın galeyana gelmesinin önüne geçtiklerini belirtir. Bu açıdan bakıldığında STK'lar, Verma'nın dediği gibi, "yoksulun sesini gasp eden aracı sınıf"tan başka bir şey değildir. Ezilenleri hakları konusunda bilinçlendirmek yerine "sempatiye ve insaniyete dayanarak yardım dilenme"ye davet ederler (Davis, 2016: 101-104).

Devletin sorumluluklarını STK'lara devretmesiyle, refah devletinin katettiği mesafe hiçe sayılarak yeniden hayırseverlik vurgusuna dönülmüştür. Yoksulluk ne zaman politize edilmeye çalışılsa karşısına koz olarak hayırseverlik çıkarılmıştır (Buğra, 2008: 259). Devletlerin ve çokuluslu şirketlerin –kendi çıkarları doğrultusunda– sağladıkları finansman dışında STK'lar, hizmet sunumları ve kaynak transferleri açısından bütünüyle hayırseverlerin bağışlarına bağlı durumdadır. Yoksullara

yardımın devlet yerine topluma terk edilmesinin tam da “toplumsal ölümüyle” aynı zamana denk gelmesi ise neoliberal hayırseverliğin en temel açmazıdır (Şen, 2016: 252). Thatcher, “Toplum diye bir şey yok, sadece tek tek insanlar var,” diyerek toplumsal ölümünü ilan etmiştir. Daha sonra aileleri de hesaba katsa da neoliberal zamanlarda öne çıkan değerler bireycilik ve kişisel sorumluluktur (Harvey, 2015: 30-31). Hâl böyle olunca, yoksulların hayırseverlere havale edilmesi ciddi bir tezat gibi görünmektedir.

Hayırseverlik en son ortaçağda iş başında görülmüştür. Kapitalizmin gelişmesi ve yoksulların işgücü olarak görülmeye başlanmasıyla birlikte hayırseverlik üretken olmayan yoksulluğu beslediği için neredeyse “şeytanın işareti” sayılmış (Bataille, 2017: 128), refah devletinde yoksullara yardımın yerine vatandaşlık hakları devreye girdiği için hayırseverlik neredeyse ortaçağdan yirminci yüzyılın sonlarına kadar beş yüz yıllık bir uykuya yatmıştır. Ortaçağda yoksullara yardımın yerel topluluğun sorumluluğunda olması, “topluluğu birbirine bağlayan korporatif bağların sonucu”dur (Simmel, 2015: 167). “Onları hayatlarının merkezi unsuru olan kolektiflik”, bir diğer deyişle “‘biz’in ‘ben’ üzerindeki hakimiyeti” (Hobsbawn, 1996: 355) birleştirmektedir. Ancak kentleşmeyle birlikte ticarileşen ilişkiler, toplumsal bağların çözülmesine sebep olmuş; bunun sonucunda geleneksel yardımlaşma ve dayanışma ağları zayıflamıştır (Şen, 2016: 276). Üretim biçiminin esnekleşmesi üzerine insanların coğrafi ve mesleki olarak mobilize hâle gelmesiyle komşuluk ilişkileri ve mesleki dayanışma örgütleri de miadını doldurmuş (Topak, 2007: 74), “hırsı, yarışmayı, rekabeti ve bireysel çıkarı öne çıkararak neo-liberal ethos” (Şen, 2016: 18), aile birliğine de zarar vererek ortaya atomize olmuş bireyler – aslında onlara “tüketiciler yığını” demek daha doğrudur– çıkarmıştır. İşsizlik, yoksulluk, hastalık, yaşlılık vb. durumlarda bireyleri koruma altına alan geleneksel sosyal ilişkilerin yerini refah devletinde sosyal güvenlik hizmetleri almış (Topak, 2007: 74), neoliberal süreçte sosyal güvenlik hizmetleri özelleştirildiğindeyse yoksullar el elde baş başta kalmıştır. Şimdi yapabilecekleri tek şey, para ekonomisi ve neoliberal eğilimlerin vicdansızlık raddesine varıncaya değin teşvik ettiği ekonomik bencillik (Simmel, 2015: 263) içerisinde başkalarından merhamet beklemektir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### GÖRÜNMEZLEŞTİRİLEN VE GÖSTERİSELLEŞTİRİLEN YOKSULLAR

Yoksulların iktidar tarafından “kuruluş” biçimi yalnızca ekonomik değil aynı zamanda mekânsaldır. Yoksulun sadece ne zaman çalışacağı, ne kadar çalışacağı değil, nerede yaşayacağı ve ne kadar görüneceği de daima iktidarın tasarrufunda olmuştur. Bilhassa modern şehirlerin gelişmesinden bu yana yoksulların varlığı zenginler için büyük bir sorun teşkil etmiştir. Bu iki kesimi mekânsal olarak birbirinden ayırmak, o günden bugüne dek iktidarın en asli vazifelerinden biri olmuştur. Ayrışma o kadar keskin bir şekilde gerçekleşmiştir ki yoksullar eksantrik varlıklar olarak görülmeye başlanmıştır. Bu durum bu “olağanüstü manzara”yı kayıt altına almak için diğer insanların hemen telefona davranmalarına sebep olmakta, içinde bulunduğumuz “meşhuriyet çağı”nda yoksullar da bu parlayıp sönme durumundan nasibini almaktadır.

#### **3.1. Ayrışan Dünyalar**

Yoksulluk ekonomik, siyasi, toplumsal ve kültürel bir olgu olmasının yanı sıra mekânsal bir olgudur. Yoksulluğun günümüzde mekânsal olarak nasıl kurulduğunu anlayabilmek için önce birkaç yüzyıl geriye gitmemiz gerekir. Bilindiği üzere, modern şehirlerin oluşması kapitalizmin gelişmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Hem ticaret hem de sanayi sektörünün merkezi hâline gelen şehirlerdeki fırsatlar pek çok insanı cezbederek kırdan kente göçe teşvik etmiştir. Doymak bilmeyen sanayi sektörünün gereksinim duyduğu yoğun işgücü, ortak toprakların çitlenmesi sonucu mülksüzleştirilen köylülerin hayatını idame ettirmek için emeğini satmak üzere şehre gelmesiyle sağlanmıştır. Bu durum ciddi bir nüfus yoğunluğuna yol açarak şehirlerin plansız ve denetimsiz bir şekilde büyümesine sebep olmuştur. Bu, işçiler için baş gösteren konut sorununun yanı sıra içme suyu, temizlik, sağlık önlemleri gibi en temel hizmetlerde bile aksamalar yaşandığı anlamına gelmektedir (Hobsbawn, 2012a: 222). Sanayi bölgelerinde yoğunlaşan işçiler pis, havasız ve güneş almayan

konut ve barakalarda neredeyse üst üste yaşamaktadır. Buralarda su tesisatının varlığından söz etmek mümkün değildir. Üstü açık olan lağımlar durumu daha da kötüleştirmektedir. Çöpler toplanmaz. Ağır ve sağlıksız hava bu bölgelerin üzerinde gaz bulutu gibi dolaşmaktadır. Tüm bu etkenlerin bir araya gelmesinin, salgın hastalıkların yayılmasından başka bir sonuç doğurması elbette beklenemez (Marx, 2011: 634-640). Şunu unutmamak gerekir ki yoksulluk ile sağlıksızlık arasındaki ilişki döngüsel şekilde birbirini besler. Yoksulluk koşulları, kişinin sağlığını bozarken sağlığın bozulması yoksulluk durumunu daha da artırır (Erdoğan, 2016: 61).

XVIII. yüzyılın sonlarına doğru kamu sağlığı kavramı gelişir. İlk iş kanalizasyon sisteminin ve su tesisatının geliştirilmesi olur (Yılmaz, 2011: 132). Burada birkaç amaç söz konusudur. Birincisi; devletin serveti olarak görülen yoksulları bulaşıcı hastalıklardan koruyarak nüfusun azalmasının önüne geçmektir (Çabuklu, 2001: 49). İkincisi kir, pislik ve kötü kokular toplumsal düzene karşı bir saldırı olarak görülmekte, çöküşün hatırlatıcısı olduğu için bunların ahlaki bozulmaya yol açtığı düşünülmektedir. Toplumsal gövde, yoksullarla özdeşleşen fiziksel ve ahlaki bozukluklardan arındırılmalıdır. Bu açıdan bakıldığında kamu sağlığı reformu, düzenin topluma dayatılması anlamına gelmektedir (Neocleous, 2013: 170-171). Üçüncüsü ise üst sınıfların, pislik, bulaşıcı hastalık, ahlaksızlık ve suçla özdeşleştirilen yoksulların varlığından duyduğu rahatsızlıktır. Ama onların rahatsızlıkları yoksulların temizlenmesiyle dincecek gibi değildir. Onlar, pislikleriyle zenginlerin temsil ettiği temizliği, hastalıklarıyla zenginlerin temsil ettiği sağlığı, oluşturdukları tehditle zenginlerin temsil ettiği düzeni tehdit eden yoksulların göz önünden kaldırılmasını, âdeta çöp gibi toplanmasını istemektedir. Bunun üzerine pis kokulardan arınmış burjuvazi –çünkü kendilerini halk tabakalarından ayırmak için parfüm kullanmaya başlamışlardır böylece koku, sınıfsal bir nitelik kazanmıştır (Çabuklu, 2001: 49-50)– ile leş gibi kokan yoksullar arasında mekânsal ayrışmaya gidilir (Neocleous, 2013: 168-172). Simmel’in dediği gibi (2015: 215-253), feodal bağlardan bağımsızlaşan bireylerin eşitliğe kavuştuklarında yaptıkları ilk şey, eşitsizlik peşine düşmek ve kendilerini diğerlerinden ayırmak olmuştur. Para, kent nüfusunun azami düzeyde genişlemesine ve üyelerinin azami düzeyde

farklılaşmasına neden olmuştur. Burjuvazinin talebi ve sermayenin çıkarları doğrultusunda, merkezî konumlarda bulunan yoksullara ait konutlar yıkılarak yerine zenginlere hitap eden evler inşa edilir. Yoksullar şehirlerin dışında kurulan banliyölere gitmeye zorlanır. Ancak bu hastalık yuvasına dönen yoksul meskenlerinin durumunun iyileştirildiği anlamına gelmez, bunlar sadece merkezden çevreye kaydırılmıştır (Engels'ten akt. Harvey, 2013: 134). Böylece şehir merkezleri hem sıhhi problemi oluşturan pisliklerin hem de ahlaki ve toplumsal açıdan “pislik” olarak görülenlerin ortadan kaldırılmasıyla tamamen hijyenik hâle getirilmiş olur. Bu aynı zamanda kentsel bölgelerin sınıfsal olarak homojen birimlere dönüştüğü anlamına gelir.

Görüldüğü üzere, lağımın yer altına taşınmasıyla yoksulların şehir dışına sürülmesi aynı tarihsel sürece rastlar. İkisi arasındaki benzerliklere bakacak olursak, ikisinin de hastalık taşıdığını, pis koktuğunu ve estetiğe aykırı olduğunu görürüz. İkisi de üst sınıfları iğrendirmektedir. Kristeva (2014: 16-90), bir şeyi iğrenç kılanın kirlilik veya hastalık olmadığını, bir düzeni, bir sistemi veya bir kimliği rahatsız eden şey olduğunu söyler. Ona göre iğrenç, “sınırlara, konumlara ve kurallara saygı göstermeyen bir şeydir”. Hiçbir şey kendinde kirli veya iğrenç değildir; kirli olanın gücü, onu kirli olarak tanımlayan yasağın gücünden gelir. Kirlinin dışlanmasıyla toplumsal grubun temizliği sağlanmış olur. Kısacası, bu bir sınır meselesidir ve kirli ve iğrenç olan, sınırın öteki tarafıyla ilgilidir. Toplumsal bütün içindeki sınıflar arasına “hijyenik mesafe” konularak zenginin duyduğu hastalığın, kirin, pis kokunun bulaşması korkusunun önüne geçilmiş olur.

Burada yoksullar kanalizasyonla özdeş sayılmaktadır. Belki de şu düşünce bu özdeşliği büsbütün tamamlayacaktır: Nasıl ki bedenin faaliyetini sürdürebilmesi için dışkıının atılması gerekiyorsa malın bütünlüğünün korunabilmesi için de lanetli payın o bütünden atılması gerekmektedir. Psikanalizde bağış, dışkıyı temsil eder; ikisi de bir yitim olarak görülür (Bataille, 2017: 26). Beden de mal da ancak bu yitimle temiz hâle gelir. Toplumsal bütünden, işleyişine mani olduğu gerekçesiyle atıldığına göre yoksulun da bu bedensel atıktan farkı olduğu söylenemez. Dışkı, hem içinde buldukları fiziksel koşulları hem de toplumsal konumlarını simgeliyormuş gibi gözükmektedir. Kundera'nın dediği gibi, nasıl ki yapışkan kollarıyla evlerimizin

içine daldığı hâlde bizden gizlenen kanalizasyon boruları sayesinde nezih evlerimizin altında yüzen “görünmez bok Venedik’lerinden habersiz” (2007: 163) mutlu mesut yaşıyorsak, yoksulların gözümüzün önünden kaldırılması sayesinde şehirlerimizin kenar mahallelerinde yaşanan sefaletten habersiz de mutlu mesut yaşayabiliriz.

Devletin geri çekilmesiyle enformel hareket alanının genişlemesi üzerine birikimin kâr yoluyla değil rant yoluyla sağlanmaya çalışıldığı ve artan kentsel rantlara el koyma yarışının başladığı neoliberal süreçte (Işık, Pınarcıoğlu, 2018: 77-78) ise söz konusu ayrışma daha da uç noktalara varmıştır. Bourdieu (2015: 228-230), “şeyleşmiş” uzama el koyma mücadelelerinin iki unsura göre şekillendiğini söyler. Bunlardan birincisi, talep edilen mal ve hizmetlere erişim olanaklarıdır. Bunlar nadir bulunan ve her kesime nasip olmayan olanaklardır. Bourdieu bu olanaklardan bahsederken eğitim kurumlarını, sağlık hizmetlerini vs. sıralar. Biz de bu listeye yeşil alan ve temiz havayı ekleyebiliriz. Bunlar günümüzde yalnızca küçük bir azınlığın erişebildiği imkânlar hâline gelmiştir. Neoliberalizm handiyse temiz havayı bile özelleştirmiştir. Bunun yanı sıra sessizlik de Galeano’nun dediği gibi, “fiyatını ödeyebilen çok az kişinin ulaşabildiği bir ayrıcalık”tır (2004: 221) artık.

Kişilerin bu olanaklarla aralarında bulunan fiziksel mesafe zamansal olarak da ölçülebilirdir. Demek ki sermayenin yalnızca mekân üzerinde değil zaman üzerinde de hâkimiyet kurduğunu söylemek mümkündür. Hardt ve Negri de zenginlerin yaşadığı muhitlerin “negatif dışsallıkları minimize, pozitif dışsallıklarıysa maksimize etme stratejisi”yle (2011: 163) kurulduğunu söyler. Yani sadece olumlu niteliklerin onların yaşadığı bölgede yoğunlaşması yeterli değildir, aynı zamanda istenmeyen toplumsal grupların ve mal ve hizmetlerin de belirli bir uzaklıkta olması gerekir. Zenginler istediklerini yakınlarında, istemediklerini ise uzaklarında tutma hakkına sahiplerdir.

Sermayesi olmayanlar ise bu imkânlardan uzakta yaşarlar, çevrelerini kendilerine göre dizayn etme lüksüne sahip değillerdir. Yoksulların yaşadığı yerler olumsuz niteliklerin yoğunlaştığı bölgelerdir. Bu olumsuzlukların en başında, nüfus yoğunluğu ve buna bağlı olarak ortaya çıkan hava ve gürültü kirliliğiyle hijyen eksikliği gelir. Davis (2016: 122), Kenya’nın başkenti üzerinden verdiği örneklerle

az gelişmiş ülkelerdeki eşitsizliğin uzaydan bile görülebildiğini söyler. Dediğine göre, Nairobi’de nüfusun yarısından fazlası kentin yalnızca yüzde 18’lik kısmında yaşamaktadır. Zenginlerin yaşadığı yeşillikler içindeki bölgede kilometrekareye takribi 360 kişi düşerken yoksulların yaşadığı aynı büyüklükteki bölgede kilometrekareye takribi 80.000 kişi düşmektedir. Üstelik bu az gelişmiş ülkeler söz konusu olduğunda ender rastlanır bir durum da değildir. Harvey (2013: 70-159), paranın zaman ve mekân üzerinde kurduğu egemenliğin, kentsel alandaki kaynaklara erişebilirlikte zenginlerin lehine, yoksulların ise aleyhine ciddi dengesizliklere yol açtığını ve zenginler mekâna hükmederken yoksulların mekâna mahkûm olduğunu belirtir. Sermayeden yoksun olmak bireyin mekânı aktif şekilde kullanmasını ve onu aşmasını imkânsız kılarak sınırlanmışlık hissini artırmaktadır.

Uzama el koyma mücadelesine yön veren diğer unsur ise ikamet edilen konumun sağladığı simgesel sermayedir. Semt ile orada ikamet eden bireyler karşılıklı olarak birbirinin saygınlık durumunu belirler. Seçkin mahallelerde oturmak için yalnızca ekonomik değil kültürel ve sosyal sermayeye de gereksinim vardır. Buraların seçkinliği, istenmeyen kişi ve şeylerin sürekli olarak dışlanmasından gelir. Buna karşılık, damgalanmış mahallelerde en dezavantajlı kesimler bir arada bulunur. Yaftalanmış bölgeler sakinlerinin itibarını zedelerken sakinleri de bölgenin itibarını zedeleyerek daha fazla damgalanmasına sebep olur. Burada yaşayan insanların ortak özellikleri, ekonomik, siyasal veya etnik açıdan aforoz edilmiş olmalarıdır (Bourdieu, 2015: 228-232). Toplumun diğer kesimleri onlar hakkında olumsuz yargılar taşır. İdari birimlerin de semt ayrımcılığı (*residential discrimination*) yaptığını söylememiz gerekir. Bu bölgeler mekânsal damgalamaya (*territorial stigmatization*) bağlı olarak suç yuvası olarak görülür (Şen, 2016: 285-286).

Dolayısıyla bir insanın fiziki uzamda işgal ettiği konuma bakılarak toplumsal uzamdaki konumu anlaşılabilir. Fiziki uzam da toplumsal uzam gibi karşılıklı olarak birbirini dışlayan unsurlardan oluşur. Coğrafi olarak görülen farklılıklar, aslında sosyoekonomik olarak inşa edilmiş farklılıkların sonucudur. Ayrıca Bourdieu (2015: 224-233), fiziksel uzamın hiyerarşik olarak düzenlenişinin, verdiği “sessiz komutlar”la orada ikamet edenlerin zihin yapılarını toplumsal karşıtlıkları yeniden

üretecek şekilde belirlediğini söyler. Ona göre bu, iktidarın sinsice uyguladığı ve görünmezliğinden ötürü algılanması güç olan bir “sembolik şiddet” biçimidir.

Fiziki boyutu aşarak sosyal ve kültürel göndermelerde bulunan gecekondular ile apartman arasındaki alçak-yüksek karşıtlığı, âdeta toplumsal karşıtlığın cisimleşmiş hâlidir. Yoksulların evleri, ekonomik seviyelerine koşut olarak düşüktür (Ocak, 2016: 170-173). Kırdaki imkânların azalmasıyla kente göç edenlerin sayısının her geçen gün artması, konut ihtiyacının devlet tarafından karşılanmadığı durumlarda gecekondulara zorunlu kılmıştır. Hükûmetlerin göz yummasıyla kentsel araziler kırdan kente göç edenler tarafından serbestçe veya düşük bir bedel karşılığında işgal edilmiştir; hükûmetler daha sonra bu gecekondulara tapu vererek hem bütçeden bir kuruluş harcamadan konut sorununu çözmeyi hem de bunu “bağış” olarak göstererek orada yaşayan insanların siyasi anlamda gönlünü kazanmayı başarmıştır (Davis, 2016: 55-56).

Gecekondular mahalleleri ya kentin çeperinde ya da kent merkezindeki yerleşime en uygun olmayan bölgelerde yer almaktadır (Ocak, 2016: 140). Bu mahallelerin en temel özellikleri aşırı kalabalık ve altyapıdan yoksun olmalarıdır. Bilhassa üçüncü dünya ülkelerinde tuvalet ciddi bir sorundur, lağım suları içme suyu kaynaklarını zehirlenmektedir. Üstelik orta ve üst sınıfın kendi yaşam alanlarında katıyen izin vermeyeceği tehlikeli endüstriyel faaliyetler bu bölgelerin etrafında yürütülür. Açık alanlara bırakılan endüstriyel atıklar da sağlığı tehdit etmektedir. Bu hijyen eksikliği kaçınılmaz olarak bulaşıcı hastalıklara ve kitlesel ölümlere neden olur. Neoliberal yapısal uyum programları bu koşulları daha da kötüleştirmiştir. Devletin kamusal harcamaları kısımlırken umumi tuvaletlere –temel bir ihtiyaç olduğu için bu son derece kârlı bir iştir– varana kadar bütün sosyal hizmetler özelleştirilmiştir. Bu ülkelerde önlenemez hastalıkların neden olduğu ölümlerin yüzde 80’i içme suyu, tuvalet ve çöplere bağlı hijyen eksikliğinden kaynaklanmaktadır (Davis, 2016: 160-175).

Ancak gecekondular bile neoliberaler tarafından yoksullara çok görülmüş, bilhassa 1980’lerden itibaren kentsel rantın artmasıyla Türkiye gibi ülkelerde gecekondulaşmanın önü kesilmiştir. Burada tıpkı kapitalizmin gelişme evresindeki gibi bir “mülksüzleştirme yoluyla birikim” sürecinden söz edilebilir, gecekonduların



yasallık durumunun belirsiz olması da bu süreci kolaylaştırmıştır (Harvey'den akt. Hardt, Negri, 2011: 233). Yoksullar, bu tarihlerden itibaren kentsel dönüşüm bahanesiyle evlerini boşaltmaya zorlanmış; ayak direyenlerin olduğu mahalleler, dördüncü kuvvet olan medya tarafından suç yuvası olarak gösterilmiş, burada yaşayanlar tehdit olarak sunularak marjinalleştirilmiş (Gürbilek, 2016: 115), devlet de bilinçli bir “terk etme politikası” uygulayarak bu mahalle ve sakinlerinin marjinalleştirilmesine katkıda bulunmuş (Çiğdem, 2016: 213) böylece neoliberal politikaların toplumun diğer kesimlerinden destek bulması sağlanmıştır. Yoksulların yeni adresi kentin dışına kurulmuş uydu kentler olur. Yoksulluk bu bölgelerde sıkıştırılarak kompakt hâle getirilir. Bourdieu (2015: 129-314), bu yerlere “toplumsal sürgün mekânları” demeyi uygun görmüştür. Akrabalık ilişkilerinin yoğun olduğu gecekondular mahallelerinden farklı olarak yoksullar bu yeni yerleşim birimlerine müsaitlik durumuna ve gelire göre yerleştirilmiş, bu da onların tecritlerini artırmıştır. Burada yoksullar ne gecekondular mahallesinde sürdürülen akraba ve komşu dayanışmasına ne de kent merkezinin sağladığı olanaklara sahiptir. Rantın yüksek olduğu merkezî bölgelerde yer alan gecekondular mahallelerinin yerine ise lüks apartmanlar yapılmış, mutenalaştırılan bölgelerin emlak değeri artırılmıştır. Kimi zaman da uluslararası organizasyonlar, hükümetlerin, dünyanın görmesini istemediği gecekondular ortadan kaldırması için bahane olmuştur. Böylece merkezî yerler diğer toplumsal sınıfların göz zevkini bozan gecekondulardan “temizlenmiş” (Davis, 2016: 107-238), “manzarayı bozan leke” silinerek (Bauman, 1999: 137) görüntü ıslah edilmiştir.

Ancak aynı süreçte bir başka eğilim daha ortaya çıkmıştır. Yoksullar kent merkezinden zorla uydu kentlere sürülürken üst sınıflar gönüllü olarak şehrin çeperinde yer alan, etrafı duvarlarla çevrili, “yüksek güvenli” sitelere rağbet etmeye başlamıştır (Davis, 2016: 144). Neoliberalizmin yücelttiği girişimcilik ruhunu harekete geçirmek için bırakılan belirsizlik alanları sayesinde son derece hızlı bir yukarı doğru sınıfsal hareketliliğin yaşandığı son otuz yılda sınıflar arasındaki gelir uçurumu muazzam düzeyde artmış; bu da bu imkânlardan yararlanarak olağanüstü derecede zenginleşen insanların toplumun diğer kesimlerinden kopmasına sebep olmuş, zenginlerle yoksulların dünyaları temas etmeyecek şekilde birbirinden

ayrılmıştır; bu aynı zamanda bize “rastlantısal toplumsal etkileşime imkân veren kamusal alanın çöküşü”nü haber vermektedir (Işık, Pınarcıoğlu, 2018: 42-65; Hardt, Negri, 2001: 68-345).

Zenginlerin dışı kapalı bir hayat sürdürdüğü sitelere Davis’in “korku mimarisi” (2016: 146), Hobsbawn’ın ise “güvenlik kaleleri” (2012a: 221) demesi boşuna değildir. Bu duvarlar ardına saklanan zenginliğin duyduğu korkunun nedeni, devletin ekonomiden elini eteğini çekmesinden önce var olan toplumsal uzlaşmanın yerini şimdi sınıflar arası gerilimin almış olmasıdır (Işık, Pınarcıoğlu, 2018: 140). Bilhassa eşitsizliğin had safhalara vardığı ülkelerde toplumun “daha eşit” olan kesimleri eşitsizliğin dezavantajlı tarafında yer alanlardan daha fazla korkmaya, onları daha çok bir tehdit olarak algılamaya başlamışlardır; aslında bu korku, mallarındaki lanetli pay ne kadar büyükse o denli büyümektedir.

Gettonun üst sınıflardaki karşılığı olan bu siteler, ekonomik, politik, toplumsal veya kültürel koşulların zorlamasıyla gönülsüz olarak bir araya gelen alt sınıfların yaşam alanı olan gettolardan farklı olarak, ekonomik, politik, toplumsal veya kültürel koşullarını iyileştirmek amacıyla gönüllü olarak bir araya gelen üst sınıfların oluşturduğu homojen sosyoekonomik birimlerdir. Bu “tam güvenli bölgeler” ya da Kazmaoğlu’nun ifadesiyle “kurtarılmış bölgeler”, sakinlerine tüm sosyal mikroplardan arındırılmış, steril bir ortam sunar (Işık, Pınarcıoğlu, 2018: 147-148). Belki de bunun yaşam tarzı olduğunu söylemek daha doğrudur, reklamların bize mütemadiyen söylediği budur. Burada pislik, hastalık, şiddet ve suçun tecessüm etmiş hâli olan yoksullara yer yoktur. Duvarlarla çizilen sınırlar, hem hijyenik hem de güvenli mesafeyi belirler.

Bu siteler fiziksel olarak dışarıdan, dışarının kötülüklerinden yalıtılmış olmakla birlikte söz konusu olan yalnızca fiziksel sınırlar değildir. Bu sitelerin sakinleri, sadece yoksullarla değil kendileri gibi olmayan herkesle aralarına geçit vermez kültürel duvarlar örmüşlerdir. Hardt ve Negri’nin belirttiği gibi, “zengin kesim, aslında birliği ve homojenliği mülkiyet sahipliğiyle teminat altına alınmış, dışlayıcı bir kimliğe sahiptir” (2011: 59). Bu durum sitelerde tam anlamıyla somutluk kazanmıştır. Kentin geri kalanından keskin çizgilerle ayrılan bu yaşam alanları,

“yoksulluk kültürünün koyu baskısı”ndan (Can, 2016: 306), “yoksulluğun görüntüsüyle ağırlığı”ndan (Davis, 2016: 144) kurtulan zenginlerin zenginliklerini gönül rahatlığıyla yaşayabilmelerini mümkün kılmıştır. Burada zengin ve güçlü olanlar, yalnızca zengin ve güçlü olanlarla karşılaşmakta ve ne kadar zengin ve güçlü olduklarını bir an olsun unutmamaktadırlar (Galeano, 2004: 19). Yoksullar zenginlerin görüş alanı içerisinde neredeyse sansürlenmiş gibidir.

Tam bu noktada Didier Bigo’nun ortaya attığı ban-optikon kavramından bahsetmek yerinde olacaktır. Bigo, insanların sanal ortamda bıraktıkları ayak izlerinden yola çıkılarak oluşturulan profillerin uluslararası sınırlarda kimlerin belirli gözetim biçimlerine tabi tutulacağını belirlemede kullanılmasını ban-optikon olarak adlandırır. Ban-optikon, kimi etnik, ekonomik ya da siyasi gruplara mensup kişilerin profilini “istenmeyen” olarak saptar ve bu, ortaya giderek artan oranda bir dezavantajlılar sınıfı çıkarır. Disipline etmek için “içeride tutma” işlevi gören panoptikondan farkı, oluşturabileceği tehdidi peşinen önlemek için “dışarıda tutma” amacıyla düzenlenmiş olmasıdır. Bu, Müslümanların ya da işsizlerin pasaport kontrolünde daha fazla incelemeye tabi tutulmasının tesadüfi olmadığını göstergesidir (Bauman, 2016: 25-77). Bigo bunu dijital ayak izlerinden yola çıkarak uluslararası sınırlarla sınırlasa da ban-optikonun hayatın her alanında işlediğine dair elimizde yeterince kanıt mevcuttur. Amerika’da bir siyahın, Türkiye’de ise bir Kürt’ün polis tarafından durdurulması olasılığı bir beyazın veya bir Türk’ün durdurulması olasılığından çok daha fazladır. Burada kişilerin tenine ve yüz hatlarına kazınmış olan etnik damga, Bigo’nun bahsettiği dijital ayak izinin işlevini görür. Ancak bununla da sınırlı değildir; siz bir alışveriş merkezine elinizi kolunuzu sallayarak girmişken güvenlik görevlisi kılıksız birini içeri almayı reddediyorsa ya da siz girdiğiniz bir kafede “Hoş geldiniz,” denilip gülümsenerek karşılanırken üstü başı pejmürde hâlde olan bir kişi sizin kadar hoş karşılanmıyor hatta hemen kapı dışarı ediliyorsa burada da yine ban-optikonun işlediği kuşkusuzdur. O kişinin yoksul ve dolayısıyla orası için uygunsuz hatta tehlikeli olduğu bilgisini verense toplumsal sınıfını ele veren kıyafetleridir; birinci teninize kazınmış etnik damgaya ikinci teninize kazınmış sınıfsal damga eşlik ediyorsa işiniz çok daha zor demektir. Bu gözle görülür “olumsuzluklar”, Bourdieu’nün dediği gibi (2015: 313), “negatif

sembolik sermaye”dir ve toplumun sizinle arasına güvenli bir mesafe koymasını gerektirir.

Sınıfsal bir nitelik kazandığı için koku da negatif bir sembolik sermayedir. İçinde yaşadığımız toplumda zenginlerle yoksulların coğrafi olarak bir arada yaşamayı kaldıramamalarının (Harvey, 2013: 160) ya da şöyle diyelim, farklı toplumsal sınıflara mensup kişilerin fiziki olarak birbirine yakın olmaktan bunca rahatsız olmalarının (Bourdieu, 2015: 228-231) sebebi kokudan başka bir şey değildir. Simmel (2015: 230), kokunun en mahrem duyu olduğunu söyler. Bir şeyi ya da kişiyi koklamak, onu kokusu vasıtasıyla içimize almak gibi bir anlama gelmektedir. Kültürün artmasıyla birlikte bütün duyuların uzak mesafe açısından keskinliği azalsa da duyular yerel açıdan daha güçlü hâle gelmiştir. Koku zaten en başından beri görme ve duymaya kıyasla kısa mesafelere daha çok duyarlıdır. Bedensel yakınlığın olağanüstü düzeyde arttığı modern toplumda kokuya karşı duyarlılık artmış; koku, bir kişiden hoşlanılıp hoşlanılmayacağını belirleyen önemli bir unsur hâline gelmiştir. Ancak Simmel bunun olumlu hislerden ziyade iticilik uyandırdığını söyler. Üstelik koku, mantığa vurulacak bir yanı olmadığından yani kişi bunu kendisine bile açıklayamadığından, bu iticilik üstesinden gelinmesi ve aksi yönde değiştirilmesi güç bir duygudur. Pek çok şey modern insanın duyularına katlanılmaz gelir; bu da onun kişisel alanının etrafına daha keskin sınırlar çizmesi ve mesafeye daha fazla önem vermesi sonucunu doğurur. Bu nedenle modern insanın yakın ilişkilere girmesi zordur. Tüm bunlardan anladığımız, kokunun en temelde ayırıcı bir duyu olduğudur.

Stockholm Üniversitesinden Jonas Olofsson’un yaptığı araştırma, kokulardan çok fazla rahatsız olan insanların faşizme daha yatkın olduklarını ortaya koymuştur. Araştırmaya göre, kokuya aşırı duyarlı insanlar, farklı toplumsal grupların, ait oldukları yerde kalmasını sağlayacağından emin oldukları için diktatörlere daha fazla yakınlık duyarlar. Herkesin ait olduğu yerde kalması, farklı toplumsal gruplar arasındaki iletişimi en aza indireceği için hasta olma olasılığını da düşürecektir. Tikslenme bizi tehlikeli ve “bulaşıcı” şeylere karşı koruyan bir özelliğimizdir. Bu nedenle rahatsız edici kokulardan uzak durmak isteyen insanlar, farklı toplumsal grupların birbirinden ayrı yaşayacağı bir toplumu tercih edeceklerdir (*Science Daily*).

Bu araştırma, Simmel'in koku hakkındaki düşüncelerini kanıtlar niteliktedir. O hâlde toplumsal sorun aynı zamanda bir "koku sorunu"dur (Simmel, 2015: 229).

Bu bizi tekrar "hijyenik mesafe" ve "bulaşma korkusu" meselesine getirir. Üst sınıfların yoksulların varlığından duyduğu rahatsızlık, hijyenik mesafenin aşımından ve o aşımından kaynaklanan bulaşma korkusundan ileri gelir. Çünkü aradan yüzyıllar geçmiş olsa da yoksullar hâlâ, tıpkı kapitalizmin gelişme evresindeki gibi, kirle, pislikle, hastalıkla, kötü kokuyla özdeştir. O nedenle çoğu kişi yoksullarla, "alın terinin kokusunun sindiği insanlar"la fiziksel temasta bulunmak istemez. Günlük yaşantımızda bunun pek çok örneğini görürüz. Bir otobüse bindiğimizde eğer otobüs tıklım tıklım dolu olduğu hâlde boş bir koltuk varsa muhtemelen hemen yan koltukta bir yoksul oturduğu içindir. Bu bir evsiz, bir temizlik veya inşaat işçisi olabilir; ikinci teninin onun "bulaşıcı" olduğuna dair bize sunduğu bilgi, ondan uzak durmamız gerektiğini anlamamıza yetecektir. Yine kamusal alanda, yanına bir yoksulun oturduğu kişi, eğer oturduğu yerden kalkma şansı bulunmuyorsa, önce yüzünü buruşturacak sonra kolunu bacağını kıyafetlerinin ucuna varana dek toplayarak büzülecektir. Yakın zamanlarda medyaya yansıyan bir olay da yine "hijyenik mesafe"nin üst sınıflar için önemine vurgu yapar. Uçağın rötör yapması üzerine sinirlenen üst sınıftan bir yolcu, önce havalimanı personeline hakaret etmiş, havalimanı personeli üzerine yürüyünce de iki elini havaya kaldırıp onu durdurarak, "Hop hop hop! Temas yok! Temas yok! Ben Çingenelerle temas etmiyorum," diyerek çalışanın kendisine dokunmasını engellemiştir. Burada Çingene hem etnik hem de sınıfsal bir kimlik olarak karşımıza çıkar ve yolcunun dilinde, havalimanı personeli aşılamak amacıyla kullanılan bir hakarete dönüşür; elini kaldırarak koruduğu şey hijyenik mesafedir. 2014 yılında Soma'da yaşanan maden faciasında göçük altından çıkarılan işçinin ambulansta sedyeye uzanırken "Çizmeleri çıkarayım, sedye kirlenmesin," demesi aslında bize üst sınıflardaki "bulaşma korkusu"nun alt sınıflar tarafından "bulaştırma korkusu" olarak nasıl içselleştirildiğini gösterir. Bir insanın, yeterince değersiz hissettirildiğinde sedye kadar, sedyenin üzerindeki çarşaf kadar değeri olmadığını düşünmesi işten bile değildir.

Yoksulların dışlanması bir sebebi de, birinci bölümde ele aldığımız gibi, "yoksulluk görüntüsüne tahammül edemeyen toplumsal vicdan"dır (Simmel, 2015:

177). Bu kulağa biraz tuhaf gelir aslında. Toplum hem yoksulların durumu karşısında vicdanı sızlayacak kadar duyarlı hem de vicdanın yükünü çekmektense yoksulların göz önünden kaldırılmasını isteyecek kadar duyarsızdır. Ancak bunu anlamakta yine de güçlük çekmeyiz çünkü yoksullar, Zizek'in kullandığı bağlamın dışında, “keyif hırsız”dır. Hijyenik mesafeyi aşmaya teşebbüs ederek, bizden para isteyerek keyfimizi kaçıırırlar. Bu, iflah olmaz “şimdi insanları” olan bizlerin başına gelebilecek en kötü şeydir. Üstüne üstlük yakınlık, sorumluluk gerektirir. Bir şey görüş alanımız içindeyse aynı zamanda ulaşabileceğimiz bir yerdedir demektir. Merleau-Ponty, görüş alanını “‘yapabilirim’in haritası” (2016: 32) olarak tanımlar. Bu tanım, gözün vicdanımıza sorumluluk yüklediği şeklindeki görüşümüzü destekler niteliktedir. Bu sorumluluğu almak istemeyenler için en iyi yoksul, Bauman'ın dediği gibi (1999: 134-135), göze görünmeyen, kendi başının çaresine bakan, kısacası yokmuş gibi davranan yoksuldur.

Şehir hayatı insanlar arasındaki mesafeyi azalttığı için istenmeyenlerin yakınlığı çetrefil bir sorun hâline gelmiştir. Şehirlerin gelişmeye başladığı andan itibaren sınırları belirleme meselesi canlılığını hiç yitirmemiştir. Musil, Niteliksiz Adam'da her şeyin sınırları sayesinde, bir diğer deyişle, çevresine karşı sergilediği az veya çok hasmane tutum sayesinde var olduğunu söyler. Şehir hayatı da en başından beri sınırları için verilen bir mücadeleyle tanımlanır. Mesele artık orada veya burada olduğunuz değil sınırın hangi tarafında olduğunuzdur (Colomina, 2017: 21-27). Yoksullar da işte bu sınırın konusudur. Gözetim tekniklerinin XVII. yüzyılda çalışma evleri yoluyla içeriye kapattığı yoksul, şimdi neoliberal tekniklerle pek çok yerin dışında tutulmaktadır; şehirlerin, sitelerin, alışveriş merkezlerinin... Dışarı, içeriyle karşılaştırıldığında uçsuz bucaksızlığıyla özgürlüğü çağırıyor olsa da dışarıda bırakılmanın da bir çeşit “kapatma” olduğuna inanmak için çok fazla sebebimiz vardır.

Demek ki yoksulluk pek çok şeyin yanı sıra bir dışlanma sorunudur. Laçiner (2016: 318-319), postmodern dönemde yoksulların kendilerine dair anlatılarında “dışlanmışlık” duygusunun ön plana çıktığını söyler, bunun sebebini ise kapitalist işleyişin yarattığı zemin farklılaşmasıyla açıklar. Kapitalizmin daha en baştan zihinsel emekten kopuk salt fiziksel bir güce indirgediği alt sınıfların üretici işlevi,

post-endüstriyel devrimle birlikte devreye giren otomasyonla tamamen törpülenmiştir. Kapitalizmden önce üretimin kendileri olmaksızın gerçekleşmeyeceğini bilen, kapitalist evrede de zihinsel emekten kopmuş olsa da çarkın dönmesi için işverenlerin kendilerine muhtaç olduğunun farkında olan alt sınıflar hayati bir işleve sahip oldukları için o zamanlar dışlanmışlık nasıl bir duygudur bilmezler. Ancak içinde bulunduğumuz post-endüstriyel süreçte, siyasi ve iktisadi hak ve taleplerinin dayanağı olacak bir işleve sahip olmadıklarından tamamen gereksiz hâle gelmişlerdir; sık sık bir hiç olduklarını vurgulamalarının ardında bu gereksizleşmenin yarattığı acz duygusu vardır.

Bauman da (2016: 88-107; 1999: 98) alt sınıfların –hatta onlar artık sınıfaltıdır– tümüyle işe yaramaz oldukları ve topluma hiçbir fayda sağlamadıkları için atıktan bir farkları kalmadığını söyler. Atık, tanım itibarıyla, yarar sağlamadığı gibi bulunduğu çevre için zarar oluşturan bir maddedir; yaptığı tek şey mekânı kirletmektir. Ban-optikonun amacı işte bu atıkları diğer yararlı unsurlardan ayırarak çöpe gönderilmek üzere işaretlemektir. Bauman bu dışlamanın toplumsal ölüm anlamına geldiğini söyler. Diğerleri onlar olmadan da varlığını sürdürebilecektir, hatta daha iyi sürdürecektir. Onların özdeşleştiği hastalık, kirlilik, pis kokular olmadan herkes çok daha temiz ve sağlıklı, eğilimli oldukları şiddet ve suçlar olmadan her yer çok daha güvenli, oluşturdukları sefalet görüntüleri olmadan vicdanlar çok daha rahat olacaktır. O hâlde en iyisi onları “göz” önünden kaldırmaktır böylece sorumluluk alanından da tahliye edilmiş olacaklardır.

Zenginlerle yoksulların yaşam alanlarının bu denli ayrışması ve kamusal alanda karşılaşma olanaklarının her geçen gün azalması, bu iki toplumsal grubun birbirine yabancılaşmasına neden olur. Neredeyse kendi ülkelerinin vatandaşı olmaktan çıkan üst sınıflar, sırt çevirdikleri toplumlarına karşı kültürel kavrayışlarını bütünüyle yitirirler; yoksullar için ise zenginler televizüel bir gerçeklikten ibarettir. Bourdieu’nün dediği gibi, “toplumsal yakınlık ve aşinalık ‘şiddet içermeyen’ bir iletişimin temel şartlarındandır” (2015: 923) ancak içinde yaşadığımız toplumlarda sınıflar arası tüm iletişim kanalları –ki bu kanallar kamusal alandan başka bir yerde mevcut değildir– kapanmıştır; iki toplumsal grup birbirini artık tanımaz, birbiri hakkında hiçbir şey bilmez olur ve insanlar bilmedikleri şeylere karşı ya korku ya da

hayranlık duyar. İşte bu ortam, mitlerin doğuşu için en ideal ortamdır. Mit, bilinmeyenle ilgilidir ve zenginler yoksullarla ilgili bir mit üretimine girişir. Yoksullar, toplumsal yaşam alanlarından nasıl pejoratif anlamlar yüklenerek dışlandılarsa üretilen bu mitler yoluyla melioratif anlamlar yüklenerek geri içeri alınırlar. İşte bu nedenle lanetleme ile ululama el ele gider. Bir diğer deyişle yoksullar hem lanetli hem kutsaldır. Buğra bu durumu, hepimizin çocukluğundan bildiği bir şarkıdan yola çıkarak şöyle açıklar:

“Yoksulluğu azaltmak için birşeyler yapması gerekenlerin duyduğu suçluluk, başka biçimlerde, aynı anda hem müthiş bir kaçıp saklanma ve yoksul köylüyle bir daha hiç karşılaşmama içgüdüsünü hem de gerçeküstü bir övme ve yaltaklanma eğilimini yansıtan tavır alışlarda kendini gösteriyor. Bizim çocukluğumuzun meşhur şarkısı, ‘Orada bir köy var uzakta / Gitmesek de görmesek de o köy bizim köyümüzdür’, ideal durumu yansıtıyor: Bizim olarak orada kalsın, aman gözümüze gözükmesin... Ama köy göze gözükmediği ölçüde, gittikçe daha tuhaf bir biçim alan övgülerin ve yüceltmelerin konusu haline geliyor.” (Buğra, 2008: 107)

Erdoğan da (2016: 33-308), tıpkı Buğra gibi, yoksulluk temsilleri söz konusu olduğunda paradoksal gibi görünen eğilimlerin el ele gittiğini söyler. Yoksullar bir yandan şiddet, isyan gibi eğilimlere yapılan atıflarla kriminalize edilerek tehlikeli bir sınıf olarak kurulurken diğer yandan gönül zenginliği, tokgözlülük, dürüstlük gibi erdemlerle donatılırlar. Onlar âdeta zenginlerin “negatif”i gibidir; zenginliğin olanaklarından olduğu kadar açgözlülük, bencillik gibi olumsuz niteliklerinden de yoksundurlar. Bir yandan tembellikle, ahlaksızlıkla suçlanırken diğer yandan hayatta kalma stratejileriyle övgüye mazhar olurlar. Bir yandan kör talihin karşısındaki aciz kurbanlara diğer yandan düzenin karşısında duran kahramanlara dönüştürülürler (Bourdieu, 2015: 267). Bir yandan sefaletlerini yaratan sistemin aklanması adına şeytanileştirilerek korku unsurlarına diğer yandan sistemin sürekliliğini sekteye uğratmasınlar diye teskin edilmeleri için merhametin nesnelere dönüştürülürler (Bauman, 1999: 126).

Görüldüğü üzere karşımızda iki zıt kutba dayanan bir şema söz konusudur. Ancak onları “tevekkül/isyan, pasiflik/aktiflik veya kabullenme/reddetme gibi ikilikler”e indirgemek doğru bir yaklaşım gibi görünmemekte; ikiliklerin ötesinde, ne o tarafta ne bu tarafta, hem o tarafta hem bu tarafta, yani arada, ortadaki üçüncü bir alanda değerlendirmek gerekmektedir (Erdoğan, 2016: 40-77). Gürbilek, Dostoyevski’nin



“çoğu zaman klişelerle yaklaştığımız, tek bir sestem ibaretmiş gibi düşündüğümüz mağdurluğu bütün karmaşıklığıyla, meydan okumayla incinmişliğin, isyanla gücenmişliğin, öfkeyle korkunun aynı anda mayalandığı bir ‘yeraltı’ olarak, böyle karmaşık bir toplumsal-ruhsal mekânla ilişkilendirerek” (2015: 14) anlattığından bahseder. Belki de bizim de yapmamız gereken yoksulların ruhunu ne küçümsemek ne yüceltmek, sadece herkesinki gibi çatışmalı bir alan olarak görmektir.

Hardt ve Negri (2011: 59), zenginlerin duydukları nefret ve tiksintiyi söylem düzeyinde merhamete tahvil ederek maskelediklerini söyler. Yoksulları yücelten söylemin içine sızmış aşağılamayı görmemek olanaksızdır. Hatta sembolik düzlemde yoksullara bu olağanüstü nitelikler atfetme mekanizması bütünüyle aşağılamanın üzerine kurulmuştur. Yoksulları insana ve içinde bulunduğumu çağa özgü tüm menfi duygulardan münezzeh olarak görmek, onları bir masumiyet evreni içine oturtmak, toplumun diğer kesimlerinin onlardan ne kadar keskin bir şekilde koptuğunun ve onları ne kadar dışladığının göstergesidir. Bu yüceltmenin amacı aslında onları ehlileştirmektir; bu, tek başına onların bizden aşağıda olduğu ve bizim merhametimize layık ve korumamıza muhtaç varlıklar olduğu anlamına gelir (Baudrillard, 2016: 302). Bu yüceltme aynı zamanda onlara karşı hissedilen duyarsızlığın karşısında vicdanı rahatlatmaya hizmet eder; yoksunluk söylem düzeyinde kapatılmaya çalışılır, bir diğer deyişle yüceltme, olmayan duyguların telafisidir (Simmel, 2015: 107). Bourdieu (2015: 356), bu söylemin, herkese aşına geldiğinden bildik şeylerden bahsediyormuş gibi görüldüğü için daha da perdeleyici nitelikte olduğunu söyler.

### **3.2. Öbür Dünyadan Haber Veren Fotoğraflar**

Görmek her ne kadar varoluşumuzun organik bir özelliği olan duyumuzsa da görme alışkanlıklarımızın kendiliğinden oluştuğunu söylemek mümkün değildir. Bugünkü seyretme alışkanlıklarımızın temeli XIX. yüzyılda atılmıştır. Simmel (2012: 84-94), metropole özgü kişilik tipinin ruhsal temelini sinirsel uyarıların artan yoğunluğunun oluşturduğunu söyler. Metropole özgü kişilik, kendisini akın akın gelen izlenimlere karşı korumak için kalbiyle değil aklıyla tepki göstermeye başlar.

Ancak sınırları o kadar çok uyarılmıştır ve bu uyarılar öylesine zıtlık içindedir ki bir süre sonra zihnin duyarlılığı körelir ve artık hiçbir şeye tepki veremez olur. Simmel, bunun kişide yarattığı etkinin bıkkınlık olduğunu söyler. Ona göre her şeyi griye boyayan ve donuklaştıran bıkkınlık, doğrudan metropolle ilintili bir ruhsal durumdur ve her şeyi eşdeğer kılarak alınıp satılabilir hâle getiren para ekonomisinin içselleştirilmiş olduğunun göstergesidir. Kişinin kendisini koruması ancak nesnel dünyanın tamamını değersizleştirilmesiyle mümkündür; mekân darlığından ileri gelen bedensel yakınlığa ancak baktığı ama yabancı olduğu insanlar ve nesnelere arasına içsel olarak koyduğu mesafeyle direnebilir. Metropol insanın soğuk ve kayıtsız kılan işte bu mesafedir. Gürbilek'in dediği gibi (2016: 32), yabancı olduğu şeylere bakmak, aşağı yukarı yüzyıl sonra metropol insanın “can sıkıntısını gideren bir oyun” hâline gelecektir.

Nietzsche de birbirinden son derece farklı ve daha önce hiç olmadığı kadar yoğun izlenimlerin karşılıklı olarak birbirini sildiğini söyler. Ona göre izlenim bolluğu, hiçbir şeyi özümlememize ve sindirmemize izin vermemektedir. Bu, sindirimin zayıflamasından başka bir sonuç doğurmayacaktır. İnsan eylemeyi unutmuştur, artık tek yaptığı kendini izlenimlerin akışına bırakmak ve dış uyaranlara otomatik tepkiler vermekle yetinmektir. Benjamin de gördüklerini algılayan ve bunlar üzerine düşünen bir gözlemcinin artık mümkün olmadığı konusunda Nietzsche ile aynı fikirdedir. Benjamin sürekli hareket hâlindeki bir gözlemciden bahseder; bu gözlemciyi kentsel mekân, yeni teknolojiler, ürünler ve imgeler şekillendirmiştir. Ona göre, algı tamamıyla geçici ve kinetiktir ve artık görme tekil olarak hiçbir şeye odaklanamaz, daima çoğul bir alanı kapsar. Gözlemci tarzlarından biri, metaları andıran imgelerin kesintisiz akışının tüketicisi olan, daima hareket hâlindeki *flâneur*'dür (Cray, 2015: 33-37).

Görüldüğü üzere, iki ayrı düzlemde süren modern hayatta mahrem varlığımız, toplumsal varlığımızdan kopmuş, özel benlik ile kamusal benlik birbirinden kesinkes ayrılmıştır. Colomina'nın dediği gibi (2017: 21-39) modern insan, tam da “içi ile dışı arasındaki bu eşi görülmemiş yarılardan dolayı moderndir”. O nedenle maske meselesi moderniteye göbekten bağlıdır. Toplum içinde özel ve kamusal benliği arasında kalan modern birey, akıl sağlığını korumakla epey meşgul olmuştur çünkü

maske, gizlediği içsel bozuklukları aslında yeniden üretmektedir. Kimlik artık ne bütünsel ne de sabit bir yapı arz eder. Steiner'in deyişiyle, her şeyin muazzam bir akış içinde olduğu ve tüm ürünlerin anında kullanım dışı kaldığı bir dünyada “*a priori* şekillendirilmiş bir kimliğin” ömür boyu taşınması mümkün değildir. Kimlik de artık parçalanıp çoğalmış, kendini inşa etme görevi modern bireyin kendisine verilmiştir ama ne olursa olsun, edinilen kimlik her an değiştirilebilecek kadar esnek bir yapıya sahip olmalıdır (Bauman, 1999: 44-46).

Kimliklere varana kadar biricik olan her şeyin değiş tokuş edilebilir olduğu modernleşme sürecinde, mutluluk da nesnelere ve göstergelere yoluyla ölçülebilir yani “gözle görülebilir” hâle gelmiştir. Bu durum, yeni üretim tekniklerinin yarattığı, her an değişim içinde olan yeni tüketim biçimleri ve yeni ihtiyaçlarla müthiş bir uyum içindedir. Gösteri, artık doğrudan doğruya algılanabilir olmayan dünyayı çeşitli araçlar vasıtasıyla görünür kılmak için görmeyi insanın ayrıcalıklı duyusu olarak kabul etmiştir. O nedenle bu yüzyılda ortaya çıkan fotoğrafı da bu yeni tüketim ve dolaşım alanının bir ögesi olarak görmek gerekir. Cray (2015: 16-32), Marx'ın para hakkında söylediklerinin fotoğraf için de geçerli olduğunu belirtir. Para gibi fotoğraf da “salt bir simge” olarak insanları eşit kılar; her ikisi de “bireylerle şeyler arasında yeni, soyut bir ilişkiler bütünü kuran ve bu ilişkileri gerçekmiş gibi dayatan büyüsel biçimlerdir”. Sosyal dünyanın tamamıyla göstergelere olarak temsil edilebilir hâle gelmesi, bu ikisi sayesinde mümkün olmuştur. XX. yüzyılda fotoğrafla birlikte film ve televizyonun yaygınlaşmasıyla görsellik artık hepten hegemonik olarak örgütlenmiştir.

Peki fotoğraf nedir? Her ne kadar fotoğrafın iddiası ve fotoğraftan beklenen, gerçeğin tıpkısını sunmak olsa da fotoğraf gerçeği olduğu gibi göstermek yerine yeni bir gerçeklik üretir (Colomina, 2017: 77). Berger de (2017: 10) fotoğrafın mekanik bir kayıt olduğunu kabul etmeyerek her fotoğrafta bir görme biçiminin yattığını söyler. Baktığımız fotoğraf, onu çekenin sayısız görünüm arasından seçtiği görünümü bize sunar; Berger'in bahsettiği görme biçimi işte bu seçme ediminde ortaya çıkar. Sontag da (2005: 26-77) benzer şekilde fotoğrafik görüntünün herhangi bir şeyin saydam yansımalarını veremeyeceğini söyleyerek seçme edimine vurgu yapar; ona göre fotoğraf çekmek “bir çerçeve çizmek, çerçeve çizmek de bazı şeyleri

dışarıda bırakmaktır”. Hatta Sontag, fotoğrafın ifşa ettiğinden çok daha fazlasını gizlediğini söyler. Nesnesi ne olursa olsun fotoğraf dönüştürücü bir etkiye sahiptir – ki fotoğraf, objektifin karşısına geçen insan da dâhil her şeyi nesneye dönüştürür (Lutz, Collins, 2005: 183). Hâlbuki dönüştürmek sanatın işidir; şiddet, savaş ve felaket fotoğrafları hep bu nedenle yani fotoğraflar fazla estetik olduğu ve haddinden fazla sanata benzediği için eleştirilmiştir. Acıyı ortaya koyan bir fotoğrafın güzel olması demek, içeriğin ciddiyetinin ortadan kalkması, iletilmek istenen mesajın etkisinin azalması ve böylece fotoğrafın belge olma niteliğini yitirmesi demektir. Estetize edilmiş bir savaş fotoğrafının gönderdiği sinyal bu nedenle karışıktır. Bir yandan olayın ciddiyetini ortaya koyarken bir yandan da şöyle haykırır: “Ne manzara ama!” (Sontag, 2005: 26-77)

Ancak fotoğrafın acıya değgin tek ilgi alanı savaşlar ve felaketler olmamıştır hiçbir zaman; fotoğraf aynı zamanda en harap, en yıpranmış, en sıradan ve en anlamsız şeylerdeki güzelliği keşfetme yeteneğine sahiptir. Bunlardan biri de yoksullardır. Orta sınıfa özgü bir faaliyet olan fotoğrafçılık hümanist bir tutumla özdeş olduğu için fotoğrafçı nesnesine hoşgörü, merak ve kayıtsızlık karışımı bir duyguyla yaklaşır; bu tutuma göre en büyüleyici dekor yoksul mahalleleridir. Burjuva düzenin üstünü örttüğü yoksulluk bir anda derin bir gizem kaynağına dönüşür (Sontag, 2008: 66-124). Dönemin zenginlerinin insan değil de uzak topraklarda yaşayan barbarlarmış gibi bahsettiği yoksullar (Hobsbawn, 2012a: 217), bu fotoğrafçıların malzemesi hâline gelir. Fotoğraf ilk kez ötekini yakından inceleme olanağı sağlamıştır (Lutz, Collins, 2005: 179) ve tüm yabancılıklarıyla yoksullar ve dahi tüm ezilmişler, o gün bugündür “kendilerine ilişkin temsillerin kontrolünü elinde tutmaya en az muktedir kesimler” olagelmıştır (Bourdieu, 2015: 107).

Postmodern dönemde bu daha da uç noktalara varmıştır. Eşcinseller, alkolikler, uyuşturucu müptelaları, evsizler, yoksullar da dâhil bütün dışlanmışlar ve bastırılmışlar ve onların yaşam alanları kültürel çeşitliliğin bir parçası olarak sunulup ticarileştirilmiştir. Postmodern tüketicilerin onların varlığına katlanabilmesinin tek yolu, onları “hoş ve otantik” olarak görüp hijyenik mesafeyi aradan kaldırmadan bakabilecekleri seyirlik bir nesne kategorisine yükseltmektir. Bunun üzerine bütün dışlanmışlar medya tarafından yeniden “insanlık ailesinin üyesi” hâline getirilir. Yeni

şeffaflık ideolojisi içinde bütün farklılıklar kabul edilerek bir televizyon görüntüsüne indirgenir. Bu yolla elde edilmek istenen, onları şiddetlerinden arındırıp kendilerine yöneltilen hoşgörüyü yetinmelerini sağlayarak yıkıcı etkilerini minimize etmekten başka bir şey değildir (Çabuklu, 2001: 16-86). Böylece kişilerin hayatının ticari bir değer kazandığı neoliberal dönemde kültürel deneyimler, mal ve hizmetlerden daha önemli hâle gelir (Salecl, 2014: 64), tüm toplum, sermaye olarak kurulur (Hardt, Negri, 2011: 11), mağduriyet de metalaştırılarak pazarın bir unsuru hâline getirilir (Kleinman, Das ve Lock'tan akt. Ahmed, 2017: 48).

Deneyim ekonomisinin sömürüye açtığı bakir topraklardan biri, işte bu düşünceden hareketle gecekondu mahalleleri olmuştur. Doksanlı yıllarda Rio de Janeiro'daki favela turlarıyla başlayan gecekondu turizmi, İngilizcedeki adıyla *poorism*<sup>5</sup>, otantik deneyimler yaşamak isteyen turistlerin ister rehber eşliğinde gerçekte var olan “sürprizlerle dolu” gecekondu mahallelerini gezebilecekleri ister de özel olarak hazırlanmış bir gecekondu mahallesinde geceleyebilecekleri, bir diğer deyişle “fakircilik” oynayabilecekleri bir turizm şeklidir. Bu turların bunca ilgi çekmesinin arkasında, gecekondu mahallelerini idealize ederek sunan medyanın ve yoksulluğu romantize eden *Slumdog Millionaire* gibi filmlerin yattığına inanılır. Ayrıca artan gelir uçurumu da yoksulluğu deneyimleme merakına katkıda bulunur çünkü insanlar yoksulluktan ne kadar uzak olursa onu o kadar romantize ederler. Bazı tur şirketleri amaçlarının, yoksullar hakkındaki önyargıları ortadan kaldırmak ve farklı toplumsal gruplar arasında anlayışı geliştirmek olduğunu iddia etse de bu turlar yoksulluğu bir gösteri olarak sunar ve turistlerle mahalle sakinleri arasındaki kültürel bariyerleri kaldırmak yerine insanları, gecekondu mahallelerini turistik mekânlar olarak görmeye teşvik eder. Kendi hayatlarını sürdürmeye devam eden yoksullar ise bu durumda sahnedeki bir aktör hâline gelir. Turistler karşılaştıkları insanlara sempati ve şefkat duysalar bile gecekondu turizmi, yoksulların mahremiyetinin açık bir istilasıdır o nedenle turizm kelimesinden ziyade “röntgencilik” kelimesini hak etmektedir (An, 2013; Weiner, 2008).

---

<sup>5</sup> İngilizce “*poverty*” (yoksulluk) ve “*tourism*” (turizm) kelimelerinden türetilmiştir.

Çabuklu (2001: 80), her şeyin tek kullanımlık olduğu tüketim toplumunda mekânların, turistik tüketimin konusu hâline geldiğini söyler. Şimdilerde turistler, eskiden farklı kültürleri tanımak amacıyla geniş zaman ayrılarak gezilen mekânları anında tüketmekte, fotoğrafını çektikten sonra tıpkı süpermarkette diğer raflardaki ürünlere geçer gibi başka mekânlara geçmektedir. Bauman da postmodern insan tiplerinden biri olan turistin baktığı şeyin hem yakınında hem de uzağında olduğunu söyler. Turist bir şeye belirli bir mesafeden bakarken onu yargılama hakkını da kendinde görür. Çektiği fotoğrafla sefalet içindeki bir yeri egzotikleştirerek sakin ve huzurlu olarak gösterir. Ama en önemlisi, “turist konumuna çekilmek her tür toplumsal empatinin yok olması” demektir (Işık, Pınarcıoğlu, 2018: 142). Bu nedenle yoksullar ülkesine seyahate çıkan turistlerin mahalleliyle diyalog kurduğunu hayal etmek gerçeği yansıtmamaktadır; yaptıkları tek şey bir safari turuna katılmışçasına, yoksulluk karşısında büyülenmiş gözlerle fotoğraf çekip gitmektir. Üstelik buradan ayrıldıklarında konuşacakları ya da yazacakları şeyler oradaki insanlar ve onların yaşam koşulları hakkında değil, yalnızca kendi haklarında, bu deneyimin kendilerine neler hissettirdiği hakkında olacaktır.

Görüldüğü üzere neoliberal dönem, yoksulluğun hem mekânsal olarak görünmezleştirildiği hem de gösteriselleştirildiği ve seyirlik hâle getirildiği bir dönem olmuştur (Erdoğan, 2016: 307). Yoksul mahalleleri bir yandan “görüntü kirliliği” addedilmiş bir yandan da “pastoral bir manzara” olarak görülmüş; “Bu insanlar nasıl yaşar?” şeklindeki merakın konusu olmuştur (Ocak, 2016: 142). Ancak Erdoğan’ın dediği gibi (2016: 45), yoksulluk kültürünün pozitivist biçimde keşfedilecek bir “şey” olarak görülmesi yoksullara karşı uygulanan bir “sembolik şiddet” biçimidir.

### **3.2.1. Yoksulların Fotoğrafik Temsilleri**

Gösteri, neoliberalizme özgü üretim biçiminin hem hayal ettiği hem de gerçekleştirdiği sonul üründür. İktisat insanlara boyun eğdirmiş, gösteri de insanları kendine tabi kılmıştır; bu ortamda dolaysız yaşamın yerini temsili yaşam almıştır (Debord, 2018: 34-38). Deneyim ekonomisinde alınıp satılan şey artık nesnelere değil

imgelerdir (Salecl, 2014: 64). Debord (2018: 38), insanın varoluşsal meselesinin var olmaktan sahip olmaya, sahip olmaktan da “görünme”ye doğru evrildiğini toplumsal yaşamın sermaye tarafından bütünüyle işgal edildiği 1960’ların sonunda haber vermiştir. Neredeyse her şeyin “gösterildiği için ve görüldüğü kadarıyla varolduğu, sergilendiği için ve seyredildiği kadarıyla değer kazandığı bir toplum” ortaya çıkmıştır. Gürbilek’in ifadesiyle bu toplum “vitrinde yaşamak”tır (2016: 29).

Günümüzde toplumsal yaşam, nesnel dünyanın tüm varoluş biçimlerini içinde barındıran bir simülasyon evreni olarak siber uzama çoktan taşınmış ve bilgisayarlar ve cep telefonları aracılığıyla yürütülmeye başlanmıştır. Bu yeni kamusal alana hâkim olan dijital panoptikonda, Bentham’ın panoptikonundaki merkez-çevre ayrımı ortadan kalkmış, herkes herkes tarafından gözetlenebilir hâle gelmiştir. Burada şeffaflığı garanti altına alan, yalıtılmışlık değil hiper-iletişimdir. Dijital panoptikonun, Bentham’ın panoptikonundan en önemli farkı, sakinlerinin dışarıdan hiçbir zorlama olmaksızın kendilerini teşhir etmeleridir. Doğal olarak bu gözetleme özgürlüğe saldırı biçiminde gerçekleşmemiş, aksine burada bir özgürleşme imkânı görülmüştür. Üretilmiş olan bu rıza, kontrol toplumunun mükemmelliğe ulaştığının kanıtıdır (Han, 2017: 67-72).

Kamusal alan ile özel alanın sınırları bulanıklaşmış; mahrem kabul edilen her şey dışa açılmaya ve başkaları tarafından tüketilmek üzere kamusallaştırılmaya başlamıştır. İfşa edilme korkusunun yerini görülme arzusu almış, izleniyor olmak bir tehdit olmaktan çıkarak cezbedici bir hâl almaya başlamıştır (Bauman, 2016: 26-36). Bu yeni kamusal alan, ortak eylemin değil bireysel teşhirin mekânıdır. Her şeyin ortaya serildiği teşhir toplumunda temel ölçü birimi sergi değeridir. İmgeler, kullanıma yönelik olmadığı için kullanım değeri, içinde hiçbir emek barındırmadığı için de değişim değeri taşımamaktadır. Varlığını yalnızca ilgi üretmeye borçludur (Han, 2017: 25-54).

Simmel (2015: 263), çevrenin nicel olarak genişlemesi durumunda bu çevrenin her bir noktasına gösterilebilecek ilginin kaçınılmaz bir şekilde asgari düzeye ineceğini söyler. Bireyin içinde bulunduğu ilişkiler belirli bir sınıra dayandığında birey daha çok kendine dönük hâle gelecektir. Sosyal medyada bir tıkla edinilen *arkadaşlar*

artık binlerle ölçülürken bu sınırın çoktan aşıldığı aşikârdır. Debord da (2018: 43-45) yeni ekonomik sistemin tamamen tecrit üzerine kurulu olduğunu söyler. Her ne kadar Walter Ong televizyonu “ikinci sözlü kültür” olarak niteleyerek kolektiviteye vurgu yapsa da Debord televizyonu “yalnız kalabalıklar”ın tecritlerini pekiştiren bir silah olarak görür. Hiç kuşkusuz bu söylediği sosyal medya için de geçerlidir. Gösteri her hâlükârda insanların kendilerine ve birbirlerine yabancılaşmasına sebep olmaktadır.

İnsanlar bu yabancılaşmanın sonucunda artık o kadar kayıtsızlaşmıştır ki savaş, şiddet, felaket, acı görüntüleri çoğalarak herkesin rahat ve huzurlu evlerinde koltukta kaykılarak seyrettiği birer gösteriye, medyatik birer etkinliğe dönüşmüştür. Bu bilhassa televizyonun ortaya çıktığı andan beri böyledir. Eski insanları dehşete düşürecek görüntüler selinde boğulan postmodern bireyler tepki gösterme yeteneklerini yitirmişlerdir. Merhamet yorgunudur, duygusal olarak uyuşmuş vaziyettedir herkes, sınırlarına dayanan şefkat duygusu gitgide körelmiştir (Sontag, 2005: 102-110). Ancak sosyal medyaya gelince işler biraz değişir. Sosyal medya kullanıcılarının hiçbir şeye tepki veremez olduklarını söylemek haksızlık olacaktır. Aksine onlar o kadar çok şeye tepki verir olmuşlardır ki tepki anlamını yitirmiştir. Bu tepki *like*’tan başka bir şey değildir. Han’ın dediği gibi (2017: 23) *like*, olumluluk toplumunun genel yargısıdır ve üzerine durup düşünmeye gerek olmayan görüntüler karşısında sosyal medya kullanıcılarını rahatlatan bir refleks hâline gelmiştir. “Görüntü oburu” olan sosyal medya kullanıcıları birbiri ardı sıra önlerine düşen fotoğrafları aynı “dikizci iştah” (Sontag, 2005: 92) ile yutmaktadır. Baudrillard (1997: 283-317), iletişim ağlarında ne olursa olsun her şeyin birbirini izlemesinin, bütün göstergelerin ve değerlerin uygunsuz şekilde bir arada bulunmasının ve dünya çapında yayılmasının pornografik olduğunu belirtir. Görülebilirlik, her şeyin acımasız bir şeffaflık içinde bulunması pornografiktir. Hatta Baudrillard, pornografinin bütün görsel iletişim ağlarını sardığını, sanal olan her yerde bulunduğunu söyler. Han da (2017: 16-43) kapitalizmin her şeyi metalaştırarak aşırı görünürlüğe teslim etmesini pornografikleşmenin uç noktası olarak görür. Teşhir edilmiş olmak başlı başına pornografiktir. Sergi değerinden ibaret olan görüntüler anlamlarını yitirdikleri için şeffaflaşmıştır. Bunlar artık hiçbir şeyi gizlemedikleri, her şeyi bakışa açık bıraktıkları için pornografiktir. Pornografi, “görüntü ile göz



arasındaki dolaylı temas”tır. Bakış, artık gördüğü her şeyle rastgele ilişkiye girmeye başlamıştır.

Bu pornografi, yoksulların fotoğraflık temsillerine de hâkimdir. STK’ların yardım kampanyalarında kullandıkları fotoğraflardan tutun da insanların bizzat çekip sosyal medyada paylaştıkları fotoğraflara kadar hepsi yoksulları teşhirci bir pratikle yoksul olmayanların bakışlarına açmaktadır. Şimdi her birinin bir başka eğilime tekabül ettiğini düşündüğümüz fotoğraflar ve videolardan ikişer örnek olarak göstergebilimsel çözümlemeye ve içerik analizine tabi tutacağız.

### **3.2.1.1. Yoksulluğun Pornografisi**

Yoksulluğun pornografisi terimi, Batılı STK’ların günlük hayatlarında bu tür acılarla karşılaşmayan insanların içinde güçlü duygular uyandırmak ve bu sayede bağış toplamak için açlıktan kemikleri dışarıya uğramış, karınları şişmiş, kafası cılız bedeninin üstünde kocaman kalmış, üzerine sineklerin konduğu insanları ama en çok da çocukları “kullandığı” fotoğraflar için ortaya atılmıştır. 1960’dan itibaren hayatımıza giren STK’lar, kamuoyu üzerinde etki yaratmak için felaketlerin medyada temsilinin önemli olduğunu düşünmüş ve imgelerin kolektif duygulara hitap etmek konusunda kelimelerden çok daha etkili olduğunu anlamış olacaktı ki bu görüntülere başvurmaya karar vermişlerdir. Bourdieu’nün dediği gibi, “imgeler sözlerden daha tartışmasız bir gerçekliğe işaret edermiş gibi” (2015: 103) görünmektedir; işin açığı, STK’ların niyeti de potansiyel bağışçıları yoksulluk gerçeğiyle yüz yüze getirerek şok etmektir. Burada, bir olayın fotoğraflarının sürekli basılıp çoğaltılmasının o olayı giderek daha az gerçek hâle getireceği, bir olayın ancak gerçekliğinden ödün vermek pahasına her yere yayılabileceği (Sontag, 2005: 105) unutulmuş gözükmektedir.

Medyadaki temsillerin psikolojik etkileri araştırılıp işe yaradığı görüldükten sonra STK’lar arasında en korkunç görüntüyü yakalamak için âdeta bir yarış başlamış, üstelik bağışçıların gitgide azalmasına karşılık STK’ların sayısının artmasıyla rekabet iyice kızışmış ve bu durum, fotoğraflardaki travmatik dozun her geçen gün

daha da artmasına ve izleyicinin “uyarılma” eşiğinin her geçen gün biraz daha yükselmesine sebep olmuştur. İnsanların harekete geçmesi için her seferinde bir öncekinden daha tahrik edici bir görüntü gerekir hâle gelmiştir (Sankore’dan akt. Clissold, 2010: 7-8).

Kampanya fotoğraflarında çoğu zaman Afrikalılar, daha doğrusu onların bedenleri vardır çünkü bu fotoğraflarda Afrikalılar bedenlere, yalnızca ete indirgenmişlerdir. Et hâline gelen bedense yüce olmaktan ziyade pornografiktir. Ötekinin bu şekilde teşhir edilmesi, saygınlığını bir daha geri alınamayacak şekilde yitirmesi anlamına gelmektedir. Sontag (2005: 40-96), pornografik olduğunu belirttiği, acı çeken bedenleri gösteren fotoğrafların şehvi bir ilgi uyandırdığını ve bu fotoğraflara karşı duyulan “iştahlı merak”ın, çıplak bedenlere duyulan arzu kadar şiddetli olduğunu belirtir. Sayın’dan hareketle söyleyecek olursak (2013: 7-13) bu fotoğraflar, bakışı çağırarak, bakışı kışkırtmak ve bakışı tatmin etmek üzere örgütlenmiştir. Bedenler göz önüne geldikleri anda kendilerini dolaylı bir şekilde bakışa sunmaktadır. Bu nedenle bu fotoğraflar, izleyiciyi “çıplak bir bedene bakar gibi bakma”ya zorlar, bu durumda giyinik bedenler bile çıplak sayılır. Bu pornografik imgeler, bağlamından koparıldığı için derinlikten yoksundur. Kendi ötesine uzanan hiçbir şeyin izini sürmediği için “bakışın doymak bilmeyen iştahını körüklemek”ten başka bir işe yaramaz. On yıllardır birbirinin neredeyse aynı olan imgeler kullanıldığı için bu fotoğraflar bakışın ezberini çağırır. Kendilerine yöneltilen bakışları ise tahmin edeceklerine şüphe yoktur. Üstelik bakışın iştahını kabartarak daha fazla tüketime kışkırtacaklardır.

Erdoğan, yoksulların temsilleri ile porno filmler arasında bulunan benzerlikleri şöyle açıklar:

“Her şeyden önce, her ikisi de müstehcen bir bakışı, seyri içerir ve her ikisinin de nesnesi bedendir. Yoksul gösterimleri, porno filmler gibi, mahrem olanı ‘gözler önüne serer’; izleyicisinin duygularını tahrik eder. Televizyondaki yoksullar, pornodaki kadınlar gibidir. Biri hep penisi arzular, diğeri ekmeği veya ilacı; biri fallosantriktir; diğeri gastronomik veya patolojik. Biri sizi cinsel olarak uyarmak için vardır; diğeri vicdanınızı harekete geçirmek için. [...] Biri cinsel organları mercek altına yatırır; diğeri sakat ayağı veya solgun ve üzgün yüzleri. Birinde meninin, diğeri gözyaşının akışı ağır çekimlidir.” (Erdoğan, 2016: 312)

Bu fotoğraflar yalnızca içerikleri açısından değil etkileri açısından da pornografiktir. Sefalet görüntüleri, harekete geçirdiği ahlaki duyguları kışkırtır, ta ki yardım faaliyeti gerçekleşene kadar. Kişi, sonuna kadar kışkırtılmış duygularının etkisiyle yardım faaliyetini gerçekleştirdiği anda orgazma ulaşmış sayılır çünkü yardım, vicdan üzerinde rahatlatıcı bir etki yapar. Kimyasal bir tepkime gibi merhametin yoğunlaşması sonucu yaşanan bu patlamalar anlık ve tepkiseldir; daha önce bağışın dışkıyı temsil ettiğini söylemiştik, burada da bağış meniyi temsil eder. Dolayısıyla yalnızca yoksulların görüntüleri değil, yoksullara bu şekilde yapılan yardımlar da pornografiktir. Bauman (1999: 116), yardım kampanyalarının sağladığı “bastırılmış ahlaki duyguların kitlesel fakat kısa ömürlü patlamaları”nı “hayırseverlik karnavalı” olarak niteler.

Hayırseverlik karnavalları, yoksulların eşit ve güçlü bireyler hâline gelmesine yardımcı olmaz. Onları merhamet nesnelere olarak sabitleyip dışarıda bırakmaya ve var olan toplumsal hiyerarşiyi yeniden üretmeye yarar. Buradaki bakış ilişkisi bile hiyerarşiyi görünür kılmaktadır. Hümanist bir amaçları olduğu için olsa gerek STK’lar, üçüncü dünya ülkelerinde istedikleri herkesin ve her şeyin fotoğrafını çekmeye hakları olduğunu düşünüyor gibi gözükmektedir. Bu bize kimin kime bakmaya hakkı olduğunu hatırlatır. Başta Afrikalılar olmak üzere tüm üçüncü dünyalılar, bakan değil bakılan kişilerdir (Sontag, 2005: 73). Beyazlarsa, dünyanın küreselleşmesinden bu yana “görülmeden görme ayrıcalığı”na sahiptir. Fotoğraflarda açlık içindeki üçüncü dünyalılar hem insanlık ailesinin üyesi hem de egzotik varlıklar olarak gösterilir. Bu mesaj hangi açıdan bakılırsa bakılsın sorunludur. Her şeyden önce bütün insanlığı sahiplenir. Aynı zamanda hem içermekte hem de dışlamaktadır. İçerirken bile kendini efendi/otorite olarak kurar. Kimin “biz”den olup kimin olmadığını belirleme yetkisinin kendisinde olduğunu vurgulamış olur. Egzotikliğe gelince bu da “biz” ve “öteki” ayrımını pekiştirerek fotoğraflanan “öteki”yi tüm yabanıllığıyla “görülmeğe değer bir manzara” olarak sunar. Manzara olarak sunulması ötekinin önemini azaltarak kurgusal bir şey olduğu duygusunu yaratacaktır (Lutz, Collins, 2005: 85-86). Bu ayrıca Batılıya, bakma ayrıcalığına sahip olana, onu sergileme hakkı verir. Nitekim bu sadece imgesel düzeyde değil gerçek hayatta da vuku bulmuştur. Batılılar, XVI. yüzyıldan XX. yüzyılın başlarına kadar Afrika ve

Asya'nın yerlilerini Avrupa'nın belli başlı şehirlerinde sergilemişlerdir (Sontag, 2005: 73; Atay, 2018: 89). Beyazların kendilerinden farklı olana ilgisi o zamanlardan kalmadır.

Bu fotoğraflarda yoksullar pasif ve aciz varlıklar olarak gösterilmektedir. Onlar kendi sesleri olmayan, kendi adına konuşamayan, kendi sorunlarını çözemeyen, kendi hayatlarını yönetecek bilgi ve beceriden yoksun insanlardır. Bu noktada “beyaz kurtarıcı” kompleksi devreye girer. Onları içinde buldukları sefaletten kurtaracak olan, *Superman* gibi dışarıdan gelerek yardımlar ve çözümler sunan “beyaz adam”dır. Beyaz adamın onlar karşısındaki tutumu hayırseverlik, paternalizm ve ırkçılık karışımı bir tutumdur. Hem Batılı hem üst sınıf burada kendi onayını bulur. Bu fotoğraflar, az gelişmiş ülke insanların Batı'nın yardımına muhtaç oldukları ve bağışçıların desteği olmadan hayatta kalamayacakları mesajını verir. Bu mesaj, gelişme söyleminde var olan ikilikleri yansıtmaktadır. Ötekinin görüntüsü hem kendi kimliğimizi hem de ötekini kavrayış şeklimizi yapılandırır, olumsuz klişeleri ve genellemeleri yeniden üretir ve daha derin önyargıların önünü açar. İmgeler zamanla kendi kariyerini edinir, bir başka deyişle, temsil gerçeğin yerini alır. Afrika deyince neredeyse hiçbirimizin aklına gelişmiş, umutlu ve enerjik bir ülke gelmemesi bundandır (Nathanson, 2013: 104-105; Lutz, Collins, 2005: 2-45; Heo, 2017). Bourdieu'nün dediği gibi, “imgelerin aşıkârlık etkisi” son derece önemlidir. Bu fotoğraflar, insanların zihnindeki Afrika'ya uyduğu için bu kadar kabul görmektedir. Her şey tam da Batılıların düşündükleri gibidir (Lutz, Collins, 2005: 29). Yakınlıktan çok uzaklık yaratan, milyonlarca insanın acısını basit bir imgeden ibaret kılan bu fotoğraflar, maddi sefaleti azaltmaya çalışırken sembolik şiddet üretir (Erdoğan, 2016: 31).

STK'ların amacı yoksulluğu ortadan kaldırmaksa (?) acaba bunun yolu yardımın nesnesi olan insanların kendi adlarına konuşmasını engellemekten, onların onurunu zedelemekten ve onlara karşı koruyucu bir tavır takınmaktan mı geçmektedir? Berger'in dediği gibi fotoğraflar, hem hiç kimseyi suçlamadığı hem de herkesi suçladığı için sorumluluğun havada kalma riski çok yüksektir (akt. Lutz, Collins, 2005: 250). Sontag (2005: 50-105), acı çeken insanlara karşı ne kadar sempati duyarsak “o acılara yol açan gelişmelerde bir suç ortaklığımız bulunmadığı

duygusu”na kapılmamızın o kadar kolaylaştığını söyler. Sempatimiz bir anda masumiyetimizin ilanına dönüşür. Sontag, bu fotoğrafların sempatiyi yarattığı oranda yok ettiğini de belirtir. Sarsıcı görüntülere bu kadar yoğun bir şekilde maruz kalmak içtenlikle tepki verme olanağını ortadan kaldırma potansiyeli taşır. Kaldı ki şefkat gelgeç bir duygudur. Harekete geçilmediği takdirde sönüp gidecektir. Sontag “seyirci olarak kalma kültürü”nde o fotoğraflara bakanlar olarak bizlerin, eğer o acıyı hafifletebilecek bir konumda değilsek birer röntgenciden ibaret olduğumuzu söyler. Kendimize yüklediğimiz anlam bu gerçeği değiştirmeyecektir.

İnsanları etki altına almak için gittikçe daha dehşet verici fotoğraflar kullanılmasının bir diğer dezavantajı da insanlarda, o acıyı dindirme arzusu yerine bu acıların bireysel faaliyetlerle dindirilemeyeceği şeklinde bir umutsuzluk yaratabilecek olmasıdır. Çok geçmeden “Bir şey yapmalıyız” düşüncesinin yerini “Ne yaparsak yapalım hiçbir şey değişmeyecek” düşüncesi alacaktır (Nathanson, 2013: 104-105). Fotoğraflar bir süre sonra bizi altüst etmeye değil, vahşet manzaralarını soğukkanlılıkla karşılayabilir hâle getirmeye başlar (Sontag, 2008: 51).

Şimdi yoksulluk görüntülerinde acının izleyicileri harekete geçirmek için nasıl kullanıldığına bakalım.



**Şekil 1** UNICEF tarafından 2018 yılında Afrikalı çocuklar için düzenlenen yardım kampanyasında kullanılan fotoğraf.

UNICEF'in 2018 yılı haziran ayında Afrika'daki akut yetersiz beslenme sorunu yaşayan çocuklar için düzenlediği yardım kampanyasında, yukarıda gördüğümüz gibi, iki yaşlarında bir çocuğun fotoğrafı kullanılmıştır. Boynundaki kolye dışında üzerinde giysi olmayan Afrikalı çocuğun bize dönük olan sırtındaki kemikleri derisinden dışarı ugramıştır. Kafasına nazaran küçücük kalan bedeninin güçsüzlüğünü en çok sadece birini gördüğümüz cılız kolu ele verir. Aslında bu fotoğraftaki çocuğu detaylıca betimlemenin pek bir manası yoktur çünkü çocuğun daha önce yardım kampanyalarında gördüğümüz çocuklardan neredeyse “hiçbir farkı yoktur”. Reklam da bu klişeye dayanarak kurulmuştur ve etki gücünü de yine bu klişeden almaktadır. Yüzünü görmediğimiz birinin kucagında oturan çocuk başını sola çevirmiş, birini bekliyormuşçasına acı dolu gözlerle bakmaktadır. Fotoğrafın altındaki metin, bu çocuğun beklediğinin bizim yardımımız olduğunu söyleyecektir. Yaşanan açlık krizi önlenebilirdir ve bunu önleyebilecek olan ancak bizim yardım elimizdir.

UNICEF'in 2013 yılında hazırladığı *The Face of Poverty* (Yoksulluğun Yüzü)<sup>6</sup> adlı “reklam” filmi çok daha “çarpıcı” görüntülerle doludur. İki dakikalık reklamda yirmiyeye yakın Afrikalı çocuğun görüntüsüyle karşılaşırız. Bu çocukların bazıları açlık içinde bazıları hastalık içinde kıvrılmaktadır. Bazıları hüngür hüngür ağlamakta bazıları gözlerinde yaşlarla durmaktadır. Bazıları çıplak bazıları giyiniktir, giyinik olanların üzerindeki çoğu zaman kirli ve eprimiş kıyafetlerden ibarettir. Bazıları gözlerini yere, bazıları bekleyiş içindeymişçesine uzaklara dikmiştir; bazıları da yardım için yalvaran gözlerle objektife bakmaktadır.

Yoksulluk âdeta her birinin bedenine kazınmıştır. Ancak isminden de anlaşılacağı üzere reklam filmi, yoksulluğun izlerini çocukların bedenlerinden ziyade yüzlerinde arar. Simmel (2015: 223-224), yüzün bireyin hayatında o güne dek beraberinde getirdiği her şeyin simgesi olduğunu söyler. Yaşadıkları âdeta insanın yüz hatlarında depolanmıştır; geçmiş, yüzde kalıcı bir iz bırakmaktadır. Reklam filmindeki çocukların en büyüğünün en fazla beş yaşında olduğu düşünülecek olursa yüzlerinin açığa çıkarabileceklerinin sınırlı olacağı sanılabilir. Ancak bu çocukların her biri

---

<sup>6</sup> Reklam filmine kaynakçada yer alan “The Face of Poverty” başlıklı internet uzantısından ulaşabilirsiniz.

yüzünde açlığın, hastalığın ve yoksulluğun damgasını vurduğu kısacık hayatının ızdırabını ve ağırlığını taşımaktadır.



Şekil 2 UNICEF tarafından hazırlanan *The Face of Poverty* adlı reklam filminden alınan ekran görüntüleri.

Reklam filminde görüntülere dramatik bir müzik eşlik eder. İlk yarım saniye çocukların görüntüleriyle baş başa kaldıktan sonra yumuşak bir kadın sesi duyarız. Bu ses bize, çocukların yüzüne baktığımızda yoksulluğun tam olarak neye benzediğini anlayacağımızı söyler. Evet, yoksulluğa bakmak zordur, yoksulluğun yüzüne bakmak zordur ama eğer bir şeyleri değiştirmek istiyorsak bakmak ve harekete geçmek zorundayızdır. Günde sadece elli sent ayırarak yoksulluğun yüzünü değiştirebileceğimizi söyler kadının sesi. Yardımımız sayesinde açlıktan ölmek üzere olan bir çocuk yiyeceğe, acılar içinde kıvranan bir başka çocuk ise ilaca kavuşacaktır. Günde elli sent bizim için hiçbir şey demek değildir ancak bir çocuğun yaşam ile ölüm arasındaki çizginin hangi tarafında duracağını belirleyebilir. Tam üç kez vurgular: “Günde sadece elli sent...” Üstelik bağışta bulunmak sadece bir dakikamızı alacaktır.

Görüldüğü üzere metin, çocukların kendisine veya açlığın ve hastalıkların nedenlerine değil, doğrudan izleyici olarak bizlerin gücüne odaklanır. Biz bakacağız, biz anlayacağız, biz harekete geçeceğiz, biz değiştireceğiz, biz kurtaracağız. Onlar pasif ve aciz varlıklar olarak kendi adına konuşma, kendini ifade etme ve kendi kaderini tayin etme yetisine haiz değildir; reklamda yalnızca çocukların kullanılmış olması da bu düşünceyi pekiştirir. Yardım kampanyalarında çoğu zaman çocukların kullanılıyor olması, sadece onların yetişkinlerden daha çok merhamet nesnesi olmalarıyla ilgili değildir. Çocuklar kullanılır çünkü gelişmiş Batı yetişkinliği temsil ederken azgelişmiş Güney çocukluğu temsil etmektedir. Eğer Batı'nın sözünü dinlerlerse bir gün onlar da Batı gibi olabileceklerdir. Nitekim gelişmiş ve azgelişmiş ifadeleri de gelişmeyi çizgisel bir süreç olarak kabul etmektedir.

Reklam filmindeki çocukların ızdırabı ancak bizim yardımımızla üstesinden gelinebilecek bir durum olarak sunulur, izleyiciye âdeta bir kahramanlık kisvesi biçilmiştir. Reklam onların acısıyla değil, bu acının bizim üzerimizde bıraktığı etkiyle daha çok ilgilidir. Bunun en billurlarmış örneği, “Yoksulluğa bakmak zordur, yoksulluğun yüzüne bakmak zordur,” cümlesidir. Reklam yoksulluk çekmenin nasıl bir deneyim olduğu hakkında bize neredeyse hiçbir şey söylemez. Reklam filminin “nesnelere” bu anlamda tümüyle “susturulmuş”tur.

Çoğunun gözleri toplumsal hiyerarşide işgal ettikleri yeri işaret edercesine yere doğru eğikken bazılarının yaşlı gözleri bir anda objektife çevrilerek bizi hazırlıksız yakalamaya ve etki altına almaya çalışır. Yaşlar, reklamın “kurgu”sunda onların acılarını dışavuran bir unsurdan çok, bizim içimizin daha fazla sızlamasını sağlayacak dramatik bir öge olarak yer alır. Bu yaşların yoğunluğu, izleyicinin kayıtsızlığını duyarlılığa çevirerek kendilerine duyulacak merhametin ölçüsünü belirleyeceği için stratejiktir. Reklam kendimizi onların yerine koymamızı değil, onlara acımamızı ister. Onların acısı filmi izlediğimiz andan itibaren bizim onların acısı karşısında duyduğumuz üzüntünün nesnesinden ibaret kalır.

Üstelik reklam, bu bağışın ekonomik açıdan rasyonel hesaplamasını da yapar. Reklamın, izleyicisini her şeyden evvel *homo economicus* olarak kabul ettiği elle



sentin üç kez vurgulanmasından bellidir. Elli sent, herhangi bir kimsenin kolaylıkla gözden çıkarabileceği son derece küçük bir miktardır. İzleyici için hiçbir kıymetiharbiyesi bulunmayan “sadece elli sent”, dünyanın başka bir yerindeki bir çocuk için hayati önem arz etmektedir. Reklam bu karşıtlığı kurarak coğrafyalar arasında bulunan hiyerarşiyi hem verili kabul etmiş hem de yeniden üretmiş olur.

Peki bu reklam neyi “gözden geçirir”? Her şeyden önce, reklamın arkasındaki uluslararası kuruluşun deva olmaya çalıştığı yoksulluğun, o kuruluşun varlık nedeni olan sosyoekonomik ilişkilerin sonucu olduğu gerçeğini “gözden geçirir”. Batı’nın, bu ülkelerin bugün içinde bulunduğu sefaletteki payını “gözden geçirir”. Yine Batı’nın sahip olduğu ayrıcalıklarla onların ızdırapları arasında bulunan ilişkiyi “gözden geçirir”. Bu ülkelerin yoksulluğu, kendi beceriksizliklerinin sonucuymuş gibi gösterilir; reklam, kolonyalizmin ve neokolonyalizmin etkilerinin silinmesine, Batılıların bu sefalet kendi eserleri değilmiş gibi davranmalarına yardım eder. Reklamın eninde sonunda yarattığı bir mistifikasyondur. Arturo Escobar’ın dediği gibi açıklıktan ölmek üzere olan Afrika, birinci dünyanın üçüncü dünya üzerindeki gücünün en çarpıcı sembolüdür. Bütün bir söylem ve eşitsiz güç ilişkileri ekonomisi bu bedenlerde kodlanmıştır (akt. Nathanson, 2013: 106). Yardımlar, hiyerarşiyi olduğu gibi koruyup pekiştirmekten başka işe yaramayacaktır. Bauman’ın dediği gibi, “fırlatılan tüm cankurtaran halatları daha fazla idam ipine dönüşecektir” (1999: 118).

### **3.2.1.2. İyiliğin Pornografisi**

Sosyal medya insana günlük hayatta ulaşabileceğinden ölçülemez miktarda fazla sayıda insana ulaşma imkânı verir. Bu, toplumsal varlıklar olarak bireylerin sosyal medya ortamında başkaları üzerinde bıraktıkları izlenimin, hedef kitlesi çok daha geniş olduğundan, günlük hayattakinden daha fazla önem kazandığı anlamına gelir. Modern anlamda şehirlerin ortaya çıkmasıyla birlikte özel ve kamusal benliğin keskin bir şekilde birbirinden ayrıldığını söylemiştik. Sosyal medyada ise benlik çok daha çoğul bir hâle gelmiştir; hatta neredeyse bireyler her sosyal medya platformu için ayrı bir sosyal kimlik edinmiştir. Susman, izlenim bırakmanın artan öneminden

yola çıkararak benliğin parçalarının tak/çıkar diyebileceğimiz bir özellik kazandığını öne sürer. Sosyal mecralar son derece esnek ve açık uçlu bir benliği gerektirdiği ve mümkün kıldığı için birey benliğiyle ilgili özellikleri istediği şekilde yönetme imkânı bulur. Benlik sunumu, bireyin gerçek sosyal performansından koparak arzu edilen kişilik özellikleri etrafında şekillenir. Bunun için de o kişilik özelliklerinin laymotiflerinden, geleneksel imgesinden yola çıkılır ve kişi kendisini sosyal medyada bunlardan yola çıkararak kurar. Bu açıdan bakınca postmodern benlik aldatıcı bir yapıya sahiptir. Bir özbenlik olmadığını, farklı sosyal bağlamlara göre oynanması gereken çoklu roller bulunduğunu ima eder (Illouz, 2011: 108-122).

Sosyal medyada her şeyden evvel şekillendirmemiz gereken duygusal benliğimizdir. Duygular psikolojik olmakla birlikte kültürel ve sosyal öğelerdir. Illouz (2011: 14-96), duyguları kapitalizmin ve modernitenin başat özelliklerinden biri olarak alır ve duyguların ekonomik faaliyetlerin önemli bir parçası hâline geldiğini söyler. Tüm yaşamın sermaye olarak kurulduğu bir toplumda duygular da metalaştırılmıştır. Duyguların sermaye hâline gelebilmesi için ekonomik ve sosyal faydaya dönüştürülebilir olması gerekir. Sosyal medyada çok az şey duygular kadar sergilenmiştir.

Modern şehirlerin gelişmesiyle insanların, koydukları içsel mesafeyle başkalarına karşı ne denli kayıtsız hâle geldiklerini söylemiştik. Bu kayıtsızlığın “görsel kültürün Kâbe’si olan ekran”da (Atay, 2018: 26) izledikleri savaş görüntüleri, felaket haberleri ve acı hikâyelerle duyarsızlığın uç noktasına vardığını da belirttik. Peki duygularımızın bunca köreldiği, hatta Mestrovic’in “duyguötesi toplum” (1999) olarak tanımladığı bir çağda sosyal medyada her gün ve her olay karşısında insanların kapıldığı bu duygu seli ne anlama gelmektedir? Aklımıza ilk gelenler: Eylemden büsbütün kopmuş söylem, eylemin açığını kapatmaya çalışıyor olabilir. Duygularını büsbütün yitirmiş insanlar, duygularının yokluğunun üstünü bu şekilde örtmeye çalışıyor olabilir. Hakikaten de insanların taban tabana zıt ve hiçbir şekilde uzlaşmaz konulara, olaylara ve insanlara aynı duyarlılıkla yaklaşması için bütün değer yargılarını ve bunlara bağlı duygularını yitirmiş olması gerekir.

Belki de bunun en mantıklı açıklaması duygu endüstrisinin, duyguları seri üretime tabi tutmuş olmasıdır. Sentetik hâle gelen duygular paket hâlinde kullanıma sunulmuştur. Sosyal medyanın genel yargısı *like*, bütün duyguları tek başına temsil ederek mekanikleştirmiştir. En zıt duygular arasında bile fark kalmamış, seri üretimin kaçınılmaz sonucu olarak hepsi birbirine benzemiştir. Artık bir yavru köpek videosu karşısında duyulan sevecen hisler de bir ölüm haberi karşısında duyulan üzüntü de, sevilen bir sanatçının yeni albümü karşısında duyulan sevinç de bir katliam haberi karşısında duyulan dehşet de *like* ile ifade edilir olmuştur.

Merhamet ve iyilikseverlik, kamu vicdanının sesi hâline gelen sosyal medyadaki en “hit” duygulardan ikisidir. Bu aynı zamanda bu duyguları en kârlı duygular hâline getirir. Bu kâr kimi zaman *Twitter*, *Instagram* gibi uygulamalarda takipçi kazanmak şeklinde gerçekleşen sosyal kâr, kimi zaman da *YouTube* gibi para kazandıran uygulamalarda tıklanma sayısına bağlı olarak ekonomik kâr şeklini alır. Merhamet ve iyilikseverliğin sermaye hâline gelebilmesi için sergilenmesi gerekmektedir. Merhamet, daha önce de belirttiğimiz gibi, zayıf olanın karşısında harekete geçen bir duygu olduğundan bu duygunun sergilenmesi için hayvanlara, çocuklara, yoksullara ya da herhangi bir açıdan mağdur olan insanlara ihtiyaç vardır. Bizim çalışmamızın konusunu yoksullar oluşturduğu için burada yoksullara yardımın sosyal ve ekonomik kâra dönüştüğü iki örnek alınacaktır.

İlk video<sup>7</sup>, dört yüz binin üzerinde takipçisi olan ve biyografisinde bir holdingin yönetim kurulu başkanı olduğunu belirten bir *Instagram* kullanıcısı tarafından paylaşılmıştır. İ.Y. bu videoda arabasının içinde şoför koltuğunda oturmaktadır. Görünen o ki arabasının sağından geçen simitçiye seslendikten hemen sonra telefonunu video kaydına almıştır. İ.Y. simitçiye önce hâl hatır sorar, ardından da simitlerin fiyatını ve elinde kaç tane kaldığını öğrenir. Sonra simitçiye hepsini vermesini söyler. Simitçi bütün simitleri yandaki yolcu koltuğuna boşaltır. İ.Y. bütün simitler kırk beş lira tutarken elli lira öder. Simitçi, “Sağ ol. Allah razı olsun, Allah kaza bela vermesin,” dedikten sonra İ.Y. de ona teşekkür eder. Simitçi arabanın yanından ayrılırken objektif yan koltuktaki simitlere döner ve video burada sona erer.

<sup>7</sup> Videoya kaynakçada yer alan “Simitçi amcamın çok üşüdüğünü görünce yapmam gerekeni yaptım.” başlıklı internet uzantısından ulaşabilirsiniz.

İ.Y. bu videoyu “Simitçi amcamın çok üşüdüğünü görünce yapmam gerekeni yaptım,” başlığıyla paylaşır.

Bu video hakkında konuşmak için önce iyiliğin uçucu özelliğinden bahsetmemiz gerekir. İyiliğin hükmünü koruyabilmesi için gizlilik içinde yapılması gerekmektedir. Bütün tek tanrılı dinler, bilhassa yoksullara yardımın gösteriştten uzak bir şekilde yapılmasını emreder. Arendt (1994: 108-110), Hristiyan ahlakından yola çıkarak iyiliğin başkaları tarafından bilinir hâle geldiğinde sadece iyilik adına yapılmış olma vasfını yitirdiğini söyler. Hatta kişinin iyilik yaparken bunu iyilik olarak algılaması ve bunu aklında tutup sonradan hatırlaması bile yapılan iyiliğe hanel getirir. İyiliğin iyilik olarak kalabilmesi için anında unutulması gerekmektedir. İyilik her türlü “görüngüsel dışavurum”dan yoksundur. Tanrısız ahlak da bunun böyle olması gerektiği konusunda hemfikirdir.

Görünmez ve duyulmaz olması iyiliğin temel özelliğiye biz yukarıda bahsettiğimiz videodaki iyiliği neden “gördük”? Bunu açıklayabilmek için Bataille’ı yardıma çağırmamız gerekir. Bataille (2017: 81-90), bağışın bir “şöhret işareti” olduğunu söyler. Kişi bağışta bulunarak kendi zenginliğini ve kudretini sergilemektedir. Vermek yitirmek demektir ancak bu yitim yitirene çok sayıda kazanç sağlar. Bunların başında prestij gelir. Ancak prestij elde etmek için bağışı başkalarının önünde vermek gerekmektedir. Bağış sessizce ve gizlice verilirse verene hiçbir yararı olmayacaktır. Bataille, verenin tek güdüsünün yetki ve iktidar edinmek olduğunu söyler. Zengin ancak gösterişli bir şekilde tükettiğinde zenginliğini başkalarının gözünde onaylamış olur. Kişi ne kadar çok kazanç elde ederse o kadar çok verecek böylece cömertliğiyle ünlenecektir. Bataille, “sağ elimizle verdiğimiz şeyi sol elimizin bilmesinin yeterli olmadığını, dolambaçlı bir şekilde onu geri almaya çalıştığını” söyler.

Bu video tam beş milyon kez izlenmiş, yirmi binin üzerinde beğeni almıştır. İ.Y. bu paylaşımında altı milyon takipçisi olan bir başka hesabı da etiketlemiş; video o hesapta da paylaşılarak bir milyon kişi tarafından daha izlenmiştir. Üstelik bu yardım sosyal medyayla da sınırlı kalmamış, onlarca televizyon haberine ve bir televizyon dizisine de konu olmuştur. Bunları da yine İ.Y.nin *Instagram* sayfasında paylaştığı bir başka

videoda görürüz. Yaptığı bağış, Bataille’ın bahsettiği şöhreti İ.Y. ye sağlamış gözükmektedir. İ.Y. olayın ardından kameralar önünde simitçi ile buluşmuştur. Ama bu buluşmada simitçinin ne adını öğreniriz ne de konuştuğunu duyarız. O bir dekor gibi İ.Y. nin yanında oturmakta, İ.Y. o iyiliği yaparken neler hissettiğini, neler düşündüğünü, bu yardımın kendi çocukluğunda yaşadıklarıyla bağlantısını anlatırken usulca onu dinlemektedir. Görünen o ki haberler yalnızca İ.Y. nin yüce gönüllülüğüyle ilgilenmektedir. Marvin Olasky’nin kitabının isminden (1996) hareketle söyleyebiliriz ki yoksullara duyulan merhamet sıradan vatandaşları kahramanlara çevirmektedir ve İ.Y. de bunun bir örneğidir.

Ancak İ.Y. nin çektiği videoda görülen sadece kendi yüce gönüllülüğü değil, bu yüce gönüllülük karşısında minnetlerini sunan simitçidir. İ.Y. bu davranışıyla simitçiyi milyonlarca kişinin gözünde şefkate ve merhamete muhtaç biri olarak sabitlemiştir. Merhamet doğası gereği muhatabını nesneleştiren bir duygudur. Ancak “koruyucu tavır takınmak ve nesneleştirmek, güçlünün yardımsever duruşu için gereklidir” (Lutz, Collins, 2005: 258). Merhametin her şeyden evvel Tanrı’ya özgü bir nitelik olduğunu ve Tanrı ile kul arasındaki ilişkiyi zengin ile yoksul arasında yeniden kurduğunu daha önce belirtmiştik. Bu videoda bu düşünce âdetâ ete kemiğe



bürünmüştür. İ.Y. videoda tıpkı Tanrı gibi görünmezdir. Onun yalnızca para vermek için uzanan elini görürüz. “Veren el” burada Tanrı’nın şefkatli eli gibi uzanır; bu durum, İ.Y. nin tanrılık konumunu daha da pekiştirmektedir. İ.Y. hayırseverliğini sergileyerek kendisini bunca kötülüğün arasında, tıpkı Tanrı gibi, sevgi dolu göstermiştir. Üstelik bunu arabasından hiç çıkmadan, simitçiyle arasındaki “hijyenik mesafe”yi koruyarak yani elini kirletmeden yapmıştır. Paylaşımının altına yazdıkları, onun, yaptığı iyilikten

**Şekil 3** İ.Y. nin simitçiye yardımda bulunurken çektiği videodan alınan ekran görüntüsü.

ne denli tatmin aldığını göstermektedir. Kendi ifadesiyle “simitçinin gün boyunca üşümekten kurtulmasını sağladığını” söyleyerek sahip olduğu, başkalarının içinde bulunduğu müşkül durumları ortadan kaldırma kudretini ortaya koymuştur. Kant (2012: 13), insanların çevrelerine mutluluk yaymaktan ve başkalarının yüzlerinde kendi eserleri olan sevinci görmekten zevk aldıkları için iyilik yapmalarında hiçbir ahlaki değer bulmayacaktır.

Ele alacağımız diğer video, yaklaşık dört yüz elli bin takipçisi olan bir YouTuber'ın videosudur<sup>8</sup>. Amerika'da yaşayan B.R., Amerika'nın Bağımsızlık Günü'nde evsizlere yiyecek dağıtarak onları sevindirmeye karar verir. Evde küçük paketler hazırlayarak yola çıkar. Kamera kendisinde değildir. İkinci bir kişi onun bu hayırseverliğini uzaktan görüntülemektedir. B.R. tek tek evsizlerin yanına gider. Bu insanlar sadece evsiz değildir, aynı zamanda hastalık ve sakatlıklarla da mimlenmişlerdir. B.R. onların Bağımsızlık Günlerini kutlayarak nazikçe yiyecek isteyip istemediklerini sorar. Hazırladığı paketlerden verip biraz muhabbet ettikten sonra da yanlarından ayrılır. Ancak kamera onu hemen takip etmez. Evsizleri uzaktan dikizleyerek B.R.nin verdiği yiyecekleri iştahla yemelerini görüntüler. Kamerayı yakın çekime alarak onların zavallılığını ve yapılan bu iyiliğin onlar üzerindeki açlıktan tokluğa, susuzluktan kanmışlığa doğru seyreden mucizevi etkisini göstermek ister gibidir. Kamera kimi zaman bu insanların yoksulluklarını en çarpıcı kılan detaylara odaklanır. Tüm bu esnalarda dramatik bir müzik çalar.

B.R. videonun sonunda biraz “dağılmış” gözükmektedir. Ne diyeceğini bilemediğini söyleyerek konuşmaya başlar. Önceden yoksullara yiyecek vermenin bir şeyi değiştirmeyeceğini düşündüğünü ancak evsizlerin, yiyecekler karşısında verdiği tepkinin onu çok şaşırttığını söyler. Sanki bir haftadır hiçbir şey yememiş gibidirler. B.R. hiç bu kadar kötü durumda olduklarını hayal etmemiştir. İzleyicilerine ellerindeki kıymetini bilmelerini, sokakta gördükleri yoksullara bir şeyler vermekten çekinmemelerini söyleyerek videoyu sonlandırır. Video beş milyon üzerinde izlenmiştir.

---

<sup>8</sup> Videoya kaynakçada yer alan “Feeding The Homeless on the 4 of July” başlıklı internet uzantısından ulaşabilirsiniz.

Baktığımızda B.R.nin videosu yalın bir örnek değildir. Bilhassa binlerce, milyonlarca takipçisi olan YouTuber'lar arasında yoksullara yardım epey “popüler” bir içerik gibi gözükmektedir. Bunlardan bazıları yılbaşı hediyesi, bazıları binlerce dolar dağıtmaktadır. Kendi doğum gününde yoksullara burger dağıtan da vardır. Bu videoların izlenme sayılarına baktığımızda çoğu milyonlarla ölçülmektedir. Kırk milyonlara ulaşan videolar vardır. Anlaşılan o ki iyiliğin reytingi yüksektir, bir diğer deyişle iyilik “satmaktadır”. *YouTube* izlenme sayısına göre para kazandıran bir platform olduğu için iyilik yapmak YouTuber'lar için son derece kârlı bir iştir. Benzer diğer videoları da hesaba katarak konuşacak olursak bunların bir *event*'e, hatta neredeyse bir *challenge*'a dönüştüğünü anlamak güç değildir. YouTuber'lar izlenmek için nasıl makyaj malzemesi yiyor ya da Çin işkencesi deniyorsa yine aynı mantıkla yoksullara yardım etmektedir.

Bu videoların amacı, biraz önce B.R.nin vermiş olduğunu söylediğimiz mesajdan da anlaşılacağı üzere, kendilerini izleyen insanları iyiliğe teşvik etmektir. Ancak Arendt (1994: 108-111), örgütlü bir hayırseverlik için bile olsa teşhir edildiği anda iyiliğin iyilik olmaktan çıktığını belirtir. Üstelik iyilik, iyilik olmaktan çıkmakla kalmayacak, yıkıcı bir nitelik de kazanacaktır. Bu yıkıcılığın etkisini göreceğimiz yer, yoksulların imgesinden başka bir yer değildir. Yoksullar ne derece muhtaç durumdalarsa o derece seyirlik olmakta, dramatik etkinin yükselmesini sağlayan “yakın çekim”e maruz kalmakta ve yardımın nesnesi olarak milyonlarca insana sunulmaktadır. Söz konusu bir yoksul olduğunda kimse onun fotoğrafını çekmekten, filme almaktan imtina etmez. Onu dilediği gibi teşhir etme hakkını kendinde görür. Bourdieu, yoksulların “kendilerine ilişkin temsillerin kontrolünü elinde tutmaya en az muktedir kesimler” (2015: 107) olduğunu söylerken son derece haklıdır. Yoksulların kendi imgeleri üzerinde söz hakkı bulunmamaktadır. Handiyse yoksullar “özel bir diktatörlük tipi” (Salecl, 2014: 70) altında yaşamaktadır. Onların nerede yaşayacağına, nerede duracağına, nasıl temsil edileceğine ilişkin tüm kararlar başkalarının tasarrufundadır. Öyleyse diyebiliriz ki diğer herkesin bedeni ve imgesi özelse de yoksulun bedeni ve imgesi kamusaldır.



Şekil 4 B.R. adlı YouTuber'ın paylaştığı videodan alınan ekran görüntüleri.

B.R. videoda, bir *deus ex machina* gibi, bir yardım meleği gibi yoksulların hayatına girer ve kendisi için hiçbir şey demek olan ancak onlar için çok şey ifade ettiğini bu gösteri vasıtasıyla anladığı yiyecekleri verir. Aslına bakarsanız bağışları sayesinde kahramanlara dönüşen bağışçılar, acıma duygusuyla kendilerini “aşağı görülen varlıklar üzerinde iki misli ayrıcalıklı bir yer”e oturturlar. Üstelik sergiledikleri bu hümanizmle de gurur duyarlar (Baudrillard, 2016: 302). Görünen o ki sefil durumda olanlara, aşağı görülenlere gösterilen yakınlık, yakınlık gösterilmeyecek olarak kabul edilen kişilere gösterdiği için yakınlığı gösteren kişiye kendisini iyi hissettirmektedir (Ahmed, 2017: 177).

Üstelik B.R. videonun sonunda izleyenleri, evsizlerin sefaletine bakarak kendi hâllerine şükretmeye çağırır. Bu manzaralar izleyenlerin hayatlarının aslında ne kadar konforlu olduğunu doğrulayacaktır. Bir başka deyişle bu tarz videolar, izleyenlerin karşılaştırma yoluyla kendi toplumsal konumlarını onaylaması için bir referans noktası işlevi görür. Burada ötekiyle ancak olumsuzlayarak özdeşleşilebilir. İzleyenler o videolarda gördükleri acınası unsurların kendi hayatlarında olmayışı karşısında rahatlar (Lutz, Collins, 2005: 244-252; Bauman, 2014: 60). Ancak kendilerini daha alt statüde olanlarla, daha kötü koşullarda yaşayanlarla



karşılaştırmanın, orta sınıfların aşağı doğru hareketlilik korkusunu tetiklediğini de söylemek gerekir. Orta sınıflar bu manzarada, eğer yeterince çalışmazlarsa ileride olabilecekleri şeyi görmektedirler. Böylece, buldukları konumda kalıcı olmak için daha çok çalışmaya teşvik edilmiş olurlar. Hatta aşağıya mümkün olduğunca uzak olmak için yukarıya doğru ne kadar tırmanılrsa kârdır. O hâlde bu tarz videoların statükocu olduğuna şüphe yoktur.

Bir önceki bölümde yoksulluğun nasıl pornografikleştiğini incelemiştik. Bu videolarda ise pornografikleşen yoksulluk değil iyiliktir. İyiliğin kendisi pornografikleşmiştir. Salt sergi değeriyle ölçülür hâle gelmiş, olduğu gibi görünürlüğe teslim edilmiştir. Mahremiyet-sonrası toplumunda her şey gibi iyiliğin kendinde bir değeri kalmamış, anlamını yitirerek şeffaflaşmıştır. Bu şeffaflık pornografiktir; içselliğin dolaysızca dışavurumu şeklinde sergilenen iyilik bu videolarda şüpheye yer bırakmayacak şekilde göz ile doğrudan temas hâlinindedir; iyilik tüm gizliliğinden soyulmuş ve ifşa edilmiştir. Bu dolaysızlığı onu tüketime açık hâle getirmektedir. Zaten umduğu, azami düzeyde bakışı çekmek ve bu bakışların karşılığında sosyal ve ekonomik kâr elde etmektir.

“Peki, iyilik altı çizilmeye başlandığında hâlâ iyilik midir?” (Karagöz, 2019) Nietzsche, gerçek iyiliğe yalnızca almak için vermeyenlerin, başkalarına iyi davranarak üstünlüklerini pekiştirmeyenlerin sahip olduğunu söyler (akt. Fromm, 1994: 153). Saf iyiliğin sessiz doğasına karşılık meta değeri kazanmış iyilik gürültücü bir yapıya sahiptir. Ahlakın yıkmaya çalıştığı bencillik, mahremiyet-sonrası toplumunda kural hâline gelmiş ve iyilik, kendini ön plana alarak bağıra çağıra yapılır olmuştur. Karanlıkta kalması gereken iyilik aşırı ışık altında boğulmuştur.

İyiliğin gösteriye dönüşmesi mağdurları da itirafa zorlamaktadır. İnsanlar müşküllerinin çözülmesi için, “iyilik elçileri”nin yardım ellerinin kendilerine uzanabilmesi için sosyal medyada “seslerini duyurmak” zorundadırlar. Bu, onların varlıklarını sürdürebilmek için başkalarının bakışına muhtaç oldukları anlamına gelir. Görünmeyen herkesi ve her şeyi yok sayan bu gelenek içerisinde, herhangi bir açıdan mağdur olanların iyiliğe mazhar olmalarının başka yolu yoktur. Ne kadar çok insanın

yüreğini sızlatırlarsa o kadar çok merhametin konusu olacaklar ve çözüme kavuşacaklardır. Bu esnada diğer kesimlere de merhametlerini sergileme imkânı doğmuş olacaktır. Mağduriyetin bu şekilde ifşası, yoksullara ve tüm ezilenlere uygulanan bir sembolik şiddet biçimidir.

### 3.2.1.3. Görünürlük Vaadi



Şekil 5 A.Y.nin S.S. tarafından *Twitter*'da paylaşılan fotoğrafı.

2018 yılının mart ayında S.S. adlı bir sosyal medya kullanıcısı tarafından *Twitter*'da paylaşılan bir fotoğraf kısa süre içerisinde on binlerce *retweet* ve *like* almıştır. Fotoğrafta, üniformasından temizlik işçisi olduğunu anladığımız bir kişi önünde kocaman bir oyuncak ayıyla otobüste, bir koltukta oturmaktadır. Tıpkı işçinin üstündeki kıyafetler gibi kirli olan oyuncak ayının çöpten alındığını anlamak güç değildir. Fotoğrafi çeken kişi bunu, “Manisa’da belediye otobüsünde çektim bu fotoğrafı. Umarım bu iyi yürekli babanın ve çöpte bulduğu oyuncak ayıyı götürdüğü çocuğunun güzel bir hayatı olur,” cümlesiyle paylaşır. *Tweet*'in bu kadar etkileşim alması üzerine olay haberlere konu olur. Bunun üzerine Manisa Belediyesi harekete geçer ve araştırmalar sonucunda bu kişinin Manisa

Belediyesi bünyesinde çalışan A.Y. olduğu öğrenilir. A.Y. oyuncak ayıyı çocuğuna değil torunlarına götürmek için almıştır. Dede ve torunları, Manisa Büyükşehir Belediye Başkanı tarafından hemen belediyeye davet edilir. Bu davette basın mensuplarının da hazır bulunduğunu söylemek gereksizdir; bu, dünyanın neresinde

olursa olsun herhangi bir başkan için iyi bir PR yapma fırsatıdır. Başkanın kayıt<sup>9</sup> boyunca süren monoloğu da bu “gösteri”nin ne kadar A.Y. ve torunlarıyla ilgili olmadığını göstergesidir. Onlar burada yalnızca belediye başkanının babacanlığını ve cömertliğini sergilemesinin aracındırlar. Oturuş şekli –başkanın rahatça oturmasına karşılık A.Y. koltuğun ucuna eğreti bir şekilde oturmuştur– ses tonuna kadar –başkanın gür sesine karşılık A.Y. oldukça kısık sesle konuşur– pek çok yerde toplumsal hiyerarşinin ipuçlarını görmek mümkündür. Kameraların A.Y. ye odaklandığı tek an, A.Y. nin olayı anlatırken gözyaşlarını tutmakta güçlük çektiği andır. Bu yakın çekim yoksulluk, Necmi Erdoğan’ın “ağır çekim yoksulluk” dediği şeye benzer. Kamera, olayı dramatikleştirmek için yoksulun en acımacak hâlde olduğu anda odağına onu alır ve heyecanla gözyaşlarının akmasını bekler. Yoksulluğun bu şekilde gösteriselleşmesinin ağır/yakın çekimin nesnesi olan yoksullara ne kadar ağır geldiği, bunu bir fırsat olarak görenlerde bile nasıl gizli bir yara açtığı (Erdoğan, 2016: 310-312), A.Y. nin sadece sözlerinde değil, sözlerini sık sık kesintiye uğratan yutkunmalarında da görünür hâle gelir. Oyuncak ayıyı nasıl bulduğunu anlattıktan sonra, “Tabii gönül isterdi ki alın teriyle kazanalım,” der ve hemen sonra ekler: “Allah bin kere razı olsun sizden. Ekmeğimi kazanıyorum, aşımı kazanıyorum. Size de teşekkür ederim. Siz var olduğunuz sürece bizler de varız.”

Çıkışta basın mensuplarının mikrofon uzattığı A.Y. o fotoğrafa yansıyan olayın öncesini ve sonrasını bir kez daha bu sefer detaylı bir şekilde anlatır:

“O gün böyle bir ayı buldum. Yani buldum derken bir gün öncesi torunum bana dedi: ‘Dede, bana bir ayı alalım.’ Tabii imkânlar o zamanlar yok. Alamadım. Çöp tenekesini geçerken gördüm, onu aldım, dedim temizleyeyim hiç olmazsa. Onu aldım, yıkadım, temizledim; yırtıktı, dikişlerini yaptım. Benim için zor oluyor bunları anlatmak ama gerçeği anlatıyorum yani şu anda. Aldım onu, temizledim, getirdim eve. Arda da ‘Dede, aldın mı?’ dedi. Yalan söylemek zorunda kaldım. ‘Dedem,’ dedim, ‘ikinci elini aldım. Yani yenisini almadım ama ikinci elini aldım,’ dedim. Bu şekilde torunuma yalan söylemiş oldum. Tabii onlar çok sevindiler. Onlar sevinirken ben bir kenarda ağladım. Bu buralara geldi. Yani ben o arkadaşımıza akşam... Saat 12 idi bu olayları duyduğumuzda. İlk başta bir tepki gösterdim. Sonradan sonraya bir oturup düşününce ‘Dur,’ dedim. Durdum yani şöyle sakinledim. Allah o çocuktan da razı olsun. Şimdi kendisiyle zaten görüşeceğim. Yani onun da bir helalliyini

<sup>9</sup> Konuyla ilgili videoya kaynakçada yer alan “Çöpten Torunlarına Oyuncak Çıkaran İşçinin Yüzü Güldü” başlıklı internet uzantılarından ulaşabilirsiniz.

isteyeceğim. O kardeşim atmasaydı buralarda olmazdı zaten. Birçok insan da bizi takip ediyor şu ana kadar. Allah hepsinden razı olsun.”

Erdoğan (2016: 45), hem ekonomik hem dilsel sermayeden yoksun insanlar için mülakatın bir *intrusion* yani “zorla içeri girme” olduğunu söyler. A.Y. hem “Benim için zor oluyor bunları anlatmak ama,” cümlesiyle hem de bilhassa yakın çekime “maruz kaldığı” anlardaki yüz ifadeleri, yutkunmaları ve tutmakta güçlük çektiği gözyaşlarıyla bunu teyit eder gibidir. Bu konuşma bize ayrıca, bir önceki bölümde belirttiğimiz “madunun çatışmalı doğası” hakkında da bilgi verir. A.Y., ne içinde bulunduğu yoksulluğu büsbütün kabullenmiştir ne de topyekûn isyan içindedir. Birkaç dakikadan fazla sürmeyen her iki konuşmasında da önce çöpten bulduğu oyuncak ayıyı almak zorunda kalmayacağı bir düzeni çağırır ardından da varlığını, onu bu duruma mahkûm eden sınıfın bir temsilcisi konumundaki başkana borçlu olduğunu söyleyerek bu çağırışı bertaraf eder. Burada emekçinin, kazandığı parayı kendi emeğinin karşılığı olarak değil, işverenin lütfu olarak gördüğünü de anlarız. Aynı zamanda A.Y.nin fotoğrafını çeken kişiye karşı peş peşe duyduğu öfke ile minnet duygularına tanık oluruz. Burada başkaları tarafından görülüyor olmanın verdiği mutlulukla küçük görülüyor olmanın yol açtığı gurur yarası el ele gider. Yoksulluğun başkaları tarafından görünür hâle gelmesinin A.Y.nin duygu dünyasında yarattığı depresi “evinin içinde” duyduğu öfkede görürüz. Bu konuşmanın hangi noktasında gerçek kendiliğin hangi noktasında oynayan kendiliğin dile geldiğini kestirmeye çalışmak, yoksul adına konuşmak olacağı için uzak durulması gereken bir yaklaşımdır ancak yine de şunu söyleyebiliriz ki yoksulların ikiliklere indirgenemeyecek kadar çatışmalı bir ruhsal mekâna sahip olduğu “gözler” önündedir.

Şimdi bu ruhsal mekânı bize açan fotoğrafa geri gidelim. Bu fotoğrafın S.S. tarafından çekilip *Twitter*'da paylaşıldığını söylemiştik. A.Y.nin konuşmalarından bu fotoğrafın habersizce çekildiğini de anladık. Anlaşılan o ki S.S., A.Y.nin imgesini kendi tasarrufuna alma hakkını kendinde görmüştür. Bu paylaşımıyla yaptığı, her şeyden önce, A.Y.nin yoksul sıfatını diğer bütün sıfatlarının önüne geçirmek olmuştur. Dikkat edilecek olursa, yoksulların daima kategorik algılandığı görülecektir. Bu, insanın zihnindeki genelleştirilmiş tablolarla ilgilidir. A.Y.nin

üzerinde kirli bir işçi kıyafeti vardır, çöpten bulduğu oyuncak ayıyı almıştır o hâlde A.Y. yoksuldur. Bu kanının, bizim ona karşı takındığımız tavır üzerinde özgül bir etkisi olacaktır. Onu bu kategori içinde düşünmeye başlayacağız. Aslında bu tarz kategoriler tüm toplumsal sınıflar için geçerlidir ancak söz konusu yoksullar olduğunda kategorinin dışında kalan tüm bireysellik alanları bir anda silikleşir. Yoksulların tekillikleri, homojenleştirilerek içinde buldukları sınıf ve kategorilerin genelliğine indirgenir. Ekranın uzaklaştırıcı etkisi, yoksulun kategorilerinden başka her şeyini, mizacından tutun da ilgi alanlarına kadar her şeyini ekran dışında bırakır (Bauman, 2016: 153). Simmel (2015: 36-37), bir insanı genellemenin o insanın resmini çarpıttığını ve gerçekliğin keşfini imkânsız kıldığını söyler.

Genelleştirmenin en önemli belirtisi de tüm yoksulların isimsiz olmasıdır. Görüldüğü üzere, incelediğimiz fotoğraf ve videoların hiçbirinde yoksulların ismi anılmamıştır. S.S.nin paylaşımında da, aralarında hiçbir temas gerçekleşmediği için A.Y.nin ismi yer almaz. İsmi daha sonra, A.Y. *tweet*'in bu kadar ses getirmesi üzerine bir anlığına da olsa “meşhur” olunca öğrenilir. O, *tweet*'te yalnızca tipik bir yoksuldan ibarettir. Bakış ilişkisi içerisinde nesneleştirildiği için kendisine bir isim verilme gereği duyulmamıştır. Demek ki yoksulların imgesi kamusal olduğu gibi isimleri de anonimdir.

S.S.nin bu fotoğrafı paylaşarak yaptığı bir diğer şey, A.Y.nin mahremini binlerce insana açmak olmuştur. Üstelik bu, A.Y.nin rızası dışında gerçekleşmiştir. Sontag'ın dediği gibi (2008: 51) fotoğraf, zaten doğası itibarıyla “fotoğrafladığı kişileri sırlarını ifşa etmeye kışkırtan” bir icattır. Mahremiyetin en belirleyici özelliği olan görünmezliğin sona ermesiyle yoksul, yoksulluğunu itirafa zorlanmış; yoksulun iç dünyası başkalarının bakışlarına açılmıştır. Bu bakışlar merhametli, merhametli olduğu ölçüde de küçük düşürücüdür. Başkalarının bakışlarının açtığı gurur yarasıyla mücadele edilen anlar, yoksulluğun duygusal şiddetinin, sosyoekonomik şiddetinin önüne geçtiği anlardır. Gürbilek (2015: 15-27), bazı yazarların yoksulluğu anlatırken ısrarla gurur yarasından söz ettiklerini belirtir. Dostoyevski'nin kahramanları açlığa gurur yarasından daha fazla dayanıklıdır. İnsancıkların başkahramanı Devuşkin, paltoya ve çizmeye soğuktan korunmak için değil, gururunu korumak için ihtiyacı olduğunu söyler. Çünkü başkalarının küçük gören bakışları, sosyoekonomik

yapıların “pasif şiddeti”nin (Bourdieu, 2015: 950) üzerine sembolik tahakkümün ağırlığını ekler.

Ayrıca A.Y. torunlarına yalan söylediğini de itiraf etmek zorunda kalmıştır. Erdoğan ve Bora (2016: 69-109), toplumsal farkların hissedildiği kamusal alandan bir kaçış imkânı sunan evin, bu farkların itirafla alenileştirilmesi sonucu özel alana da sirayet ettiğini ve evin stratejik bir mevzi olmaktan çıktığını söylerler. Ocak ise yoksulun evini şöyle açıklar:

“[...] farklı uzaklıklar içerisinde kurulan iktisadi, sosyal, kültürel ve siyasi mesafeler içerisinde yoksullar hep bir ‘manzara’ oluştururlar. Yoksullara dair imge ya bu türden bir manzara olarak kurulur ya da gazetede bir fotoğraf, televizyonda bir görüntü olur. Bu manzara, fotoğraf ya da televizyon görüntüsü hep dışarıdan ve ‘belli’ bir mesafeden bir bakıştır yoksulun evine ya da bedenine. Evin kabuğudur görülen, dış cephesidir. İçine girmeyi ya da içinde ne olduğunu düşünmeyi gerektirecek herhangi bir ilişki biçimi yoktur yoksulla durumu iyi olan arasında. Sonuçta, yoksulun evi görülmeyen ve bilinmeyen bir yer olarak kalır.” (Ocak, 2016: 144)

Fark yarısı artık yoksulun kendi evinde kendi ailesine karşı duyduğu suçlulukla daha da katmerlenir. Daha önce sığındığı ailesinden de uzaklaşarak kendi içine kapanır; içi, geri çekilebileceği son noktadır (Bora, 2016: 109). Bu kendi içine dönen sembolik şiddetin sonucu kişinin kendisini dışlaması ve marjinalleştirilmesi olacaktır (Bauman, 1999: 86). Tüm bunlar, bir sosyal medya kullanıcısının belki iyi niyetlerle ya da şöyle diyelim, kötü olmayan niyetlerle çektiği bir fotoğrafın varabileceği en uç noktadır. S.S., A.Y.yi yoksulluğuyla teşhir ederek damgalanmasına katkıda bulunmuştur. Çeken kişi için tek bir tıktan ibaret olan basit bir hareketin, kelebek etkisi misali çekilen kişinin ve onun ailesinin tüm anlam koordinatlarını sarsacak bir tsunamiye sebep olmayacağını hiçbir garantisi yoktur.

Bu tarz yoksulluk görüntülerinin nesnesinin genelde erkekler olması da dikkat çekicidir. Erkekler ailenin geçiminden sorumlu sayıldığı ve erkekliğin iktidarla tanımlandığı noktada yoksulluk, erkekler için hem kişisel bir başarısızlık hem de temsil edilen iktidarın yitimi anlamına gelmektedir. Yardım almak da erkek açısından başarısızlığının itirafı olarak deneyimlenir (Bora, 2016: 108-125). Ne de olsa yardıma gereksinim duymak bir zayıflık belirtisidir ve bu, erkeğin, kendiliğinin konumunu, başkalarının gözündeki konumuna göre değiştirmesini gerektirecektir



Şekil 6 M.H.nin bir sosyal medya kullanıcısı tarafından sosyal medyada paylaşılan fotoğrafı.

(Salecl, 2014: 71). Tüm bunlar, bu yoksulluk fotoğraflarını daha da dramatik kılmaktadır.

Hangi sosyal mecrada ve kim tarafından paylaşıldığı belirlenemeyen diğer görüntü ise 12 yaşındaki M.H.ye aittir. M.H. bindiği minibüste oturduğu koltuktan, değnekçi tarafından üstü kirli olduğu gerekçesiyle kaldırılarak yere oturtulmuştur. Yere oturan çocuk çok geçmeden oracıkta uyuyakalmıştır. Minibüsteki bir başka yolcu, onun bu hâlinin fotoğrafını çekerek hemen yanda, fotoğrafın üzerinde göreceğiniz cümlelerle sosyal medyada paylaşır. Olay çok geçmeden basına yansır.

Bunun üzerine minibüsün bağlı olduğu kooperatif hemen harekete geçer ve minibüs şoförü altı aylığına meslekten men edilir. Daha sonra medya tarafından çocuğa ulaşılr; çocuk Suriyeli bir ailenin dört çocuğunun en büyüğüdür. Babası ameliyat olduğundan dolayı çalışmadığı için çocuk bir yıl önce okulu bırakmıştır, şimdi de ne iş bulursa yapmaktadır. M.H. olay anını şöyle anlatır:

“Adam bana, ‘İşaret ettiğim yere otur,’ dedi. Neden, dedim. ‘Elbisen kirli,’ dedi. Bir şey olmaz, dedim, parasını verdim, dedim ama adam ısrar etti, illa yere oturmamı istedi. Ben de oturdum. O zaman da uykum geldi, yattım. Bir kadın da benim yerde fotoğrafımı çekmiş. Niye çekiyor ki? Yanı boştu, yanına beni niye oturtmadı?”

M.H.nin söylediklerine geri döneceğiz. Önce fotoğrafın kendisine bakalım ve A.Y.nin fotoğrafıyla ortak yönlerine odaklanalım. Her iki fotoğrafta da “asimetrik bir bakış ilişkisi” söz konusudur; fotoğrafı çeken kişi yukarıda, çekilen ise aşağıdadır. Bu karşıtlık, bu kişilerin toplumsal hiyerarşide işgal ettikleri konumlarla örtüşür gözükmektedir. “Bu alçalan eğrinin varlığı bile birinden diğerine inişi, düşüşü” (Salecl, 2014: 71) akla getirir. Ayrıca toplumsal hiyerarşi, “bakışın öznesi ve nesnesi

olmak” şeklinde de cisimleşmiştir. Bakan özne ile bakılan nesne arasındaki bakış hiyerarşisi, yukarıda ve aşağıda bulunmak şeklindeki mekânsal hiyerarşiyle iç içedir (Erdoğan, 2016: 52-55).

Gördüğümüz fotoğraflarda M.H. boynu bükük bir şekilde uyuyakalmıştır, A.Y.nin bakışları ise yere eğiktir. Simmel’e göre (2015: 222), bir insan bakışlarını, kendisini açığa vurmamak, karşısındakinin kendisi hakkında bir şeyler anlamasını engellemek için aşağıya çevirir. Her iki durumda da birinde bakışların diğerindeyse boynun eğikliği “yoksulluğun fotoğrafı”nı görsel açıdan tamamlar gibidir. Simmel, bakışmanın iki insan arasında eşsiz bir bağ kuran en dolaysız etkileşim biçimi olduğunu söyler. Ancak burada bir bakışma söz konusu değildir, bakılanla kurulan aslen bir seyir ilişkisidir. Diğer taraf karşılık vermediği ve kendisine yöneltilen bakıştan habersiz olduğu için bunun röntgenci bir bakış olduğu söylenebilir. Nasıl ki tek yönlü bakış karşılık verilemediği için simgesel şiddet biçimiye tek yönlü bakış da aynı şekilde simgesel şiddet biçimidir. Üstelik fotoğrafı çekilen kişi, fotoğraf yayımlandıktan sonra bile “karşılık verilemeyecek bir bakışla karşı karşıyadır” (Tagg’den akt. Lutz, Collins, 2005: 184).

Karşılıklılığın söz konusu olmadığı durumda ortaya iktidar çıkmaktadır. Bakan, baktığını kontrol etmekte, aşağılamakta veya belli bir mesafede tutmaktadır (Lutz, Collins, 2005: 177). Sartre da tek taraflı bakışın bir üstünlük içerdiğinden ve bunun bakılana verdiği dehşet duygusundan söz eder:

“[...] başkasının bakışına maruz kalmanın yabancı bir dünyada insanı bir gölge gibi izleyen bir bakışa mihlanıp kalmak, o bakışı içselleştirmek anlamına geldiğini söyler Sartre. Kendimi görürüm, çünkü biri beni görüyordur. Sırrımı ele geçirmiş, beni düşman bir dünyanın orta yerinde savunmasız, incinebilir, çırılçıplak bırakmıştır.” (Gürbilek, 2015: 26-33)

Erdoğan da (2016: 15-53) yoksulların toplumsal ilişkileri “dikey ve hiyerarşik bir bakış ilişkisi olarak yaşantıladıklarını” öne sürer ve yoksullar ile zenginler arasında “karşılıklı bir görmek istememe ilişkisi”nin varlığından söz eder. Bunun nedeni yoksullar açısından toplumsal eşitsizliğin sembolik şiddetinden kaçmak, aşağılayıcı bakışlara maruz kalmaktan kurtulmaktır; zenginler açısından ise yoksulların manzarayı bozan bir leke olarak görülmesidir. Bu gözmerkezlilik mekânsal



ayrışmayı zorunlu kılmış, iki sınıf arasında sembolik mesafenin daha da artmasına neden olmuştur.

Bunun yanı sıra iktidar ilişkisinden dolayı bakmak erkekle, bakılmak ise kadınla özdeşleştirilmiştir (Berger, 2017: 46). Diğer karşıtlıkları da ekleyecek olursak, bakan sembolik olarak Batılı, beyaz, erkek ve zengin; bakılan ise sembolik olarak Batılı-olmayan, siyah, kadın ve yoksuldur. Bakmak ayrıca bakılanı nesneleştiren bir edimdir. Bu da biraz evvel saydığımız karşıtlıklara özne/nesne karşıtlığı olarak eklenir. Descartes, düşünen varlıklar olarak bizlerin özne, diğer varlıkların ise düşüncemizin nesnelere olduğunu söyler. Burada özne aktif ve iradi iken nesne pasif ve acizdir. Özne edimi gerçekleştiren, nesne ise onun edimlerinden etkilenendir. Nesneye anlamını ve statüsünü veren öznedir. Onun nesneliliği, kendi içsel niteliklerinden değil, öznelerin kendisine yönelik davranışından kaynaklanır (Bauman, 2014: 63-64). Bu Simmel'in (2015: 173) kimsenin yardım almadığı sürece yoksul olmadığı; yoksulun, topluluğun diğer üyelerinin kendisine nasıl davrandığı tarafından belirlendiği şeklindeki düşüncesiyle uyum içindedir. Yardım ilişkisi de asimetric bir ilişki olarak yoksulu nesneleştirir. Nesneleştirme esnasında yoksul, mekânsal politikalarda da gördüğümüz gibi, bütünden ayrı, uzakta bir yere yerleştirilir ve bu onu bütünün insafına kalmış bir şekilde yaşayan ve yeri geldiğinde kolayca gözden çıkarılabilecek biri hâline getirir.

Bauman (2014: 44-110), meta enflasyonu çağında insanların nesneye olan yaklaşımlarının insanlarla olan ilişkilerine de sirayet ettiğini söyler. Hâlbuki insanlar arası ilişki simetric bir yapıya sahiptir; ilişki içerisinde her iki taraf da hem özne hem de nesnedir. Bu konuların her iki taraf tarafından kabul edilmediği bir durumda gerçek bir ilişkiden söz edilemez. Gerçek bir ilişki her şeyden önce bağlılığı, fedakârlığı ve risklerin kabulünü gerektirir. Teknoloji ise bizi hem ilişki içerisinde tutmakta hem de ilişkilerden korunmamızı sağlamaktadır. Teknoloji aracılığıyla kurulan ilişkiler sorunsuz, risksiz ve bütünüyle hijyeniktir. Olumluluk toplumunda her türden yara kaçınılması gereken bir şey görülür. Oysa yakınlık, teknolojinin reddettiği sorumluluğu gerektirmektedir; emek ve zaman ister, aynı zamanda risklerle doludur. Teknoloji ise sterilize ettiği ilişkilerle her türlü sorumluluktan kurtulma imkânı sunar. Üstelik herhangi bir sorun baş gösterdiğinde ilişkiyi

sonlandırmak için tek bir tık yeterlidir. Teknoloji etkileşimi her türlü bağdan arındırarak maliyetsiz hâle getirmiştir.

Bu açıdan, yukarıda gördüğümüz iki örnekte de fotoğrafı çekenle çekilen arasında hiçbir etkileşim yaşanmaması özellikle dikkat çekicidir. Burada fotoğrafı çekenin etkileşimin, üstelik bir yoksulla etkileşimin gerektireceği sorumluluktan kaçındığını söylemek işten bile değildir. Söz konusu yoksullar olduğunda zenginlerin en büyük korkusu, yoksullar pislikle, kirle, kötü kokuyla özdeşleştirildiği için “bulaşma korkusu”dur. O nedenle zengin, yoksul ile arasına daima hijyenik bir mesafe koyar. Ancak bununla sınırlı değildir; yukarıda gördüğümüz örnekler, içinde bulunduğumuz dönemle ilgili yeni bir şey söylemektedir. Sanki her iki durumda da fotoğraf çekme özellikli telefonlar, zenginlerin yoksullarla aralarına koydukları “yeni duvarlar” hâline gelmiştir. Bu yeni duvarların, sitelerin yoksulları dışarıda bırakan, kameralarla donatılmış, dikenli tellerle örülü duvarlarından çok farkı olduğunu söylemek zordur. Bu duvarlar, insanlara hijyenik ve güvenli bir mesafeden yoksula bakma imkânı verir. Erdoğan’ın dediği gibi (2016: 55), dokunma ve konuşma “bulaştırıcı” özelliklere sahipken seyretmek son derece hijyeniktir. Üstelik bu yeni duvarlar, vicdanı rahatlatmak için de olsa yoksullara yardım etme gereksinimini ortadan kaldıracak gibi gözükmektedir. Bunun yerine, görünürlük vaadi yeni bir bağış biçimi olarak çoktan yerini almıştır. İnsanlar artık yardım ilişkisi içerisinde elde ettikleri kazançların pek çoğunu yoksulu “vitrine çıkarmak” suretiyle elde etmektedir. Bu, her şeyden önce görmezden gelineni gördüğü için kişinin kendi vicdanının rahat olmasını sağlayacaktır. Bu fotoğrafı, kendisine benliğini dilediği şekilde oluşturma imkânı veren sosyal medyada paylaşarak, kendisini dünyanın en duyarlı, en merhametli insanı olarak sunabilecektir. Ne de olsa sosyal medya benlik sunumunu sosyal performanstan bütünüyle ayırmıştır o nedenle fotoğraftaki yoksul dışında kimsenin buna bir itirazı olmayacaktır. Yoksul ise tümüyle “susturulmuş” olduğuna göre fotoğrafı çeken kişi hem maddi/manevi hiçbir fedakârlıkta bulunmadan hem de risk almadan yardımla elde edeceği tatminlere ulaşmış olacaktır. Denilebilir ki günümüzde tek yönlü bağışın yerini tek yönlü bakış, yoksulların “önüne atılan” bir liranın yerini bir *like* almıştır. Böylece “bağış” niteliksel bir değişime uğramış, bağışçının yoksulla arasındaki “bağ” tümüyle ortadan kalkmıştır. Ötekinin yalnızca

bir araç olarak kullanıldığı bir durumda toplumlaşmadan söz etmek artık mümkün değildir. M.H.nin söylediği bir cümle tüm bu anlattıklarımızı özetler niteliktedir: “Bir kadın da benim yerde fotoğrafımı çekmiş. Niye çekiyor ki? Yanı boştu, yanına beni niye oturtmadı?” Medya aracılığıyla söz hakkı bulan M.H., bu paylaşımın “iyi niyeti”ni bir sözüyle yerle bir etmiştir.

Bu fotoğrafların üzerine atılan “şiirsel cila” (Lutz, Collins, 2005: 74) da ayrıca dikkate değerdir. Gerçek dünyada korkunun, tiksintinin nesnesi olan yoksullar, sanal dünyada bir anda merhametin ve sevginin nesnesine dönüşmektedir. Silverman da ekranın “başka bir durumda korku ve kibirle reddedeceğimiz bedenlerle özdeşleşmemizi” mümkün kıldığını söyler (akt. Ahmed, 2017: 176). M.H.nin ifadesini baz alarak söyleyecek olursak, günlük hayatta yan yana oturmaktan imtina edilen insanlar fotoğrafik imgede idealize ve romantize eden söylemlerle yüzeysel biçimde “hümanize edilmektedir”. Ancak kötü hisleri sembolik de olsa iyi hislere dönüştürmek, adaletsizliğin bedelini ödemek için yeterli değildir. Bu dönüşüm, “telafi etmek istediği şiddet formları”ni yineleyecektir (Ahmed, 2017: 241). Aslına bakıldığında bunlar, “yumuşakça dışlayıcı pratikler”dir (Bourdieu, 2015: 680). İlk fotoğrafta S.S., aralarında hiçbir etkileşim bulunmadığı hâlde A.Y.nin “iyi yürekli” olduğu kanısına varmış; ikinci fotoğrafta ise paylaşımı yapan kişi M.H.den “yakışıklı” diye bahsetmiş ve “Tek suçu ise ekmek parası için sanayide çalışması” cümlesiyle onun emeğini yüceltmıştır. Bu, aklımıza Turner’ın “ritüel” kavramına yüklediği anlamı getirir:

“Turner, ‘ritüel’ kavramı altında topladığı bu pratiklerin [ayın, tören, karnaval vb.] kimi zaman da toplumsal yapı veya ‘düzen’i tersine çevirme, altüst etme yönünde bir ‘kurgu’ ile varlık ve anlam kazandıklarını ileri sürer. Eşitsiz, hiyerarşik ve ayrıcalıklı ilişkiler temelinde düzen bulan toplumsal ‘yapı’ karşısında bazı ritüellerde karşımıza çıkan ve Turner’ın ‘anti-yapı’ dediği süreçte geçici de olsa üstün, egemen ve prestijli olanların konumları aşındırılır. [...] Roller tersine döner, statüler tepetaklak olur [...] Turner’ın ‘yapı-karşıtı’ işleyiş arz ettiğini söylediği ritüellerin toplumsal eşitsizlikler karşısında geçici (ve kurgusal) bir altüst oluşla rahatlama sağladığı, bir ‘supap’ işlevi gördüğü söylenebilir. Böylece “aşağıdakiler”in gazı alınmaktadır!..” (Atay, 2018: 177-178)

Görüldüğü üzere, bu neredeyse öbür dünyada vuku bulacak “eskatolojik tersine çevirme” gibidir. Yeni Ahit’e göre yargı günü geldiğinde yeryüzündeki sosyal düzen

tersine çevrilecek, kudretlilerin ihtişamı yerle bir edilirken düşkünler tanrısal ihtişamla bütünleşecektir (Bataille, 2017: 33). Demek ki sosyal medyadaki paylaşımlar da öbür dünyadaki eskatolojik tersine çevirmeyi ritüeldeki gibi bir amaçla sanal dünyada gerçekleştirmektedir. Yoksulların dış dünyada çektikleri sefalet karşılık iç dünyalarının yüceltilmesi ya da gerçek hayatta karşılığı ödenmeyen emeğe sanal âlemde değer biçilmesi, toplumsal hiyerarşinin meşruiyetini sağlamakta ve sınıflar arası gerilimi nötralize ederek “gizemlileştirme aracılığıyla yoksulun gücünü etkisizleştirmek”tedir (Hardt ve Negri, 2011: 60). O hâlde bu paylaşımların, statükoyu desteklediğini ve yardımın gerekçesi olarak saydığımız toplumsal düzenin devamını sağlama işlevini de yerine getirdiğini söyleyebiliriz.

Bu tarz fotoğraflar sanal âlemde öylesine prim yapmaktadır ve hiçbir şey karşılığında o kadar çok şey vadetmektedir ki herkes neredeyse “acı avcısı” hâline gelmiştir. Bu akıllara Benjamin’in *flâneur*’ünü getirir. Zaten fotoğraf, *flâneur*’ün gözünün uzantısı olarak hayatımıza girmiştir. *Flâneur*, keşfe çıkmış gibi şehri arşınlarken başkalarının yaşadığı gerçekliğe uzaktan, merakla bakar. Ancak *flâneur*’ün asıl ilgisini çeken şehrin karanlık köşeleri ve dışlanmış insanlarıdır. Sontag, fotoğrafçının “şehri şehvet dolu aşırılıkların yaşandığı bir manzaraymış gibi keşfeden dikizci gezginin silahlı versiyonu” olduğunu söyler. Fotoğrafçılar başından beri ezilen kesimlerin etrafında dolaşan ve bir avcı gibi egzotik bir görüntü arayan insanlar olmuşlardır (Sontag, 2008: 67-68). Herkesin akıllı telefonları sayesinde fotoğrafçı kesildiği günümüzde postmodern beden âdeta alıcı kesilmiştir. Işık ve Pınarcıoğlu’nun dediği gibi (2018: 153), kişinin her türlü görüntüyü anında tüketebilmesi için çevresinde olan bitenlere karşı son derece “duyarlı” (?) olması gerekmektedir. Postmodern bireyin eli, âdeta bir revolver gibi fotoğraf çekmeye her an hazır şekilde telefonunun üzerinde beklemektedir. Yoksullar da şehrin dışına sürüldükleri için gittikçe “az rastlanır” hâle gelmişlerdir. Bu, onların, sosyal medya insanların radarına takılmalarını kolaylaştırır. Yoksullar, burjuvazinin ışıltılı gerçekliğinin arkasına gizlenmiş oldukları için son derece ilgi çekici ve sosyal medyada ilgi çekecek malzemelerdir. Sosyal medya, artık sadece “vitrine çıkmak”la değil, “vitrine çıkarmak”la da ilgilidir.

Elbette tüm bunlar bilinçdışı gerçekleşen süreçlerdir. Bu fotoğrafları çekip paylaşanlar, muhakkak ki iyi niyetli olduklarını söyleyeceklerdir. Ancak Sontag’ın

dediği gibi (2005: 38), fotoğrafın anlamını fotoğrafı çekenin niyeti belirlemez ve bu fotoğrafların kim tarafından ne şekilde kullanılacağını kestirmek güçtür. Yoksulların hâl-i pürmelalini anlatmak için dramatik sözler eşliğinde paylaşılması da mümkündür, sarkastik bir *Twitter* fenomeninin profilini süslemesi de, mizah malzemesi olması da. Sosyal medya hiçbir ahlaki buyruğa tabi olmadığı ve insanı eyleminin sonuçlarından ayırdığı için bu paylaşımlar, fotoğrafı çekilen kişiyi düşmanca bir dünyanın ortasında savunmasız bırakmaktan başka bir şey değildir. Sizin için basit bir eylem olan bir *klik* ve bir *tık*, eyleminizin sonucundan etkilenen kişinin maddi/manevi dünyasını felakete sürükleyebilir. Anders'in dediği gibi, “Bir düğme yalnızca bir düğmedir”; bir başkasının iç dünyasında kıyameti başlatacak hareket, çiçeğin böceğin fotoğrafını çekip paylaşırken yapılan hareketten farklı olmayacaktır. “Eğer içinde bulunduğumuz durumun şeytani doğasını simgeleyecek bir şey varsa, o da bu hareketin masumiyetidir” (Bauman, 2016: 102-103).

## SONUÇ

Bu çalışma, çok temel bir sorudan, yoksullara niçin yardım ettiğimiz sorusundan yola çıkmıştır. Baktığımızda yardım, yardım eden kişinin kendi kaynaklarından fedakârlık etmesini gerektirir. Öyleyse modern bireyler bu yardımları nasıl rasyonalize etmektedir? Çalışmamız, bize yardım edenin yardımı alandan daha az kârlı çıkmadığını, hatta alan yalnızca ekonomik açıdan, o da hayatta kalmasına yetecek kadar fayda elde ederken yardımda bulunan kişinin elde ettiği kazanımların çok boyutlu olduğunu göstermiştir. Yardım, yardım eden için dinî açıdan Tanrı'nın rızasını kazanmak, iktisadi açıdan malındaki lanetli payı atıp malını meşrulaştırmak ve daha da artırmak, siyasal açıdan statükonun devamını sağlamak, ahlaki açıdan vicdanı rahatlatmak ve toplumsal açıdan sınıfsal konumunu onaylayıp prestij elde etmek gibi anlamlara gelmektedir. Sadaka, ilkinde cennetin kapısını açan anahtar, ikincisinde malın bütünlüğünü korumak için atılması gereken dışkı, üçüncüsünde düzenin dimdik ayakta kalması için çatlaklara sürülen sıva, dördüncüsünde ahlaki mastürbasyonla dışarı atılan meni, beşincisinde ise bir üst sınıf sembolüdür. Tüm bunlar, yardımın öncelikli hedefinin kendi dünyevi ve uhrevi, içsel ve dışsal gönencimiz olduğunu, yoksulun ise bir araçtan başka bir şey olmadığını söylemektedir.

Nitekim tarihsel süreç içerisinde yardım eyleminin nasıl ve kimler tarafından gerçekleştirildiğine baktığımızda yoksulun araçsal konumu daha da pekişir. Yoksul daima zenginliğin üretiminde içerilen tüketiminde ise dışlanan bir kesimi oluşturmuştur. Ortaçağda da post-endüstriyel sürece kadarki kapitalist evrede de yoksulun emeği, sisteme hayat veren can damarı olmuştur. Ortaçağda Kilise, yoksulların bedelsiz emeğinden yararlandığı, dinî topluluk da yoksulları cennetin bekçisi olarak gördüğü için yardım sorumluluğunu üstlenmiştir. Bu dönemde hayırseverlik ön plandadır ve yoksullar, Tanrı'yla özdeş kabul edildikleri için kutsal addedilmiştir. Kapitalist gelişmeyle birlikte ortaçağın sadece feodal yapısı değil, yoksullara yönelik algısı da yerle bir edilmiştir. Çağın en büyük ülküsü çalışmak olduğu için yoksullar bütün kutsiyetini yitirerek simbiyoz yaşam süren asalaklar olarak görülmeye başlanmıştır. Kapitalist sanayi, ucuz işgücüne yoğun bir şekilde

gereksinim duyduğu için yoksullar çalışmaya zorlanmış, yardım çalışma evlerinin içiyle sınırlandırılmıştır; yalnızca zihinsel veya fiziksel engeli bulunanlar ve yaşlılar dışarıdaki yardımlardan faydalanmış, bunun dışında kalanların yoksulluğu, ahlaksızlık ve tembellikle özdeşleştirilmiştir. Yüzyıllar süren bu evrenin ardından gelen refah devletinde yoksullar ilk kez yoksul olarak değil vatandaş olarak tanımlanmış, yoksullara yönelik yardımlardan değil, vatandaşların sahip olduğu haklardan yararlanmışlardır. Ancak bunun arkasında da aşırı üretim krizine çare olarak tüketici talebi yaratma gereksinimi vardır. Yoksullar bir önceki evrede nasıl üretici olarak tanımlandıysa bu evrede de tüketici olarak tanımlanmıştır. Ancak, sistemin gerekleri doğrultusunda da olsa yoksulların görece bir refaha kavuştuğu bu süreç çok geçmeden neoliberalizm tarafından tersyüz edilmiş ve yoksullar, neoliberal politikalarla birlikte sahip oldukları “hak”ların neredeyse tamamını yitirmişlerdir. Neoliberal sürecin yoksullara yönelik yaklaşımı bir yanıyla ortaçağdaki bir yanıyla da kapitalizmin gelişme evresindeki yaklaşımla benzerlik göstermektedir. Yoksullar tıpkı ortaçağdaki gibi hayırseverlere havale edilmiş; tıpkı kapitalist evredeki gibi çalışmayla tanımlanır olmuştur. Yoksulluk bir kez daha tembellikle özdeşleştirilmiş, yardım için hak eden/hak etmeyen ayrımı geri gelmiştir. Görüldüğü üzere tarih boyunca yoksulluk, hiçbir zaman ortadan kaldırılması gereken bir durum olarak görülmemiş, yalnızca semptomlarına, o da çağın gerekleri doğrultusunda müdahale edilmiştir.

İçinde yaşadığımız post-endüstriyel süreçte, yoksullar artık üretim açısından hayati öneme sahip değildir. Onlar gitgide gereksizleşmiş, gereksizleştikçe de dışlanmışlardır. Neoliberal dönem, toplumsal ilişkilerin mekâna kazındığı, zenginlerle yoksullar arasındaki gelir uçurumu arttıkça aralarındaki mesafenin de arttığı, nihayetinde şehirlerin, bu iki sınıfın hiçbir surette karşılaşmayacağı şekilde yeniden düzenlendiği bir dönem olmuştur. Gitgide görünmez hâle gelen yoksullar, aynı süreçte önce televizyonda sonra da sosyal medyada seyirlik nesnelere hâline getirilmiştir. Yoksullar, fotoğraf makinesinin icadından bu yana eksantrik olmalarıyla hep görsel ilginin odağı olmuşlarsa da bu, neoliberal süreçte uç noktaya varmış; STK’ların hayatımıza girmesiyle yoksulluk görüntüleri iyiden iyiye pornografik bir hâl almıştır. Günümüzdeyse sosyal medya kullanıcıları yoksulları

sosyal ve ekonomik kâr beklentisiyle ekranlara taşımaya başlamış, burada sergilenen yoksulların kendisinden ziyade yoksullara yapılan iyilikler olmuş ve çalışmada, bu durum “iyiliğin pornografisi” olarak adlandırılmıştır. İnsanların yoksulları gördükleri yerde fotoğrafını çekmek üzere telefona davranmalarıyla görünürlük, kendi başına bir bağışa dönüşmüştür. Ancak kendilerini çekenler açısından mastürbatif bir şekilde yaşanan bu teşhir pratiği, yoksullara sembolik şiddet olarak yansımaktadır. Sosyal medya, yakınlıkla birlikte ahlaki kısıtlamaları da kaldırmış, insanları, eylemlerinin sonuçlarından ayırarak ötekinin insanlığına karşı körleştirmiştir. Rızaları dışında imgeleri milyonlarca insanın bakışına maruz bırakılan yoksulların ve diğer tüm madunların insanlık onuruna ve özsaygılarına verilen zararın sorumluluğu ise havada kalmaktadır.



## KAYNAKÇA

- Acemoğlu, Doran, James Robinson: **Ulusların Düşüşü**, çev. Faruk Rasim Velioglu, İstanbul, Doğan Kitap, 2018.
- Adorno, Theodor, Max Horkheimer: **Teori ve Pratik Üzerine**, çev. Orhan Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, K. Levent: **Tanrı Devletinden Kral-Devlete**, Ankara, İmge Kitabevi, 2013.
- Ahmed, Sara: **Duyguların Kültürel Politikası**, çev. Sultan Komut, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2017.
- Akay, Ali: **Armağan**, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Arendt, Hannah: **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.
- Atay, Tayfun: **Görünüyorum O Halde Varım**, İstanbul, Can Yayınları, 2018.
- Başkaya, Fikret: **Az gelişmişliğin Sürekliliği**, Ankara, İmge Kitabevi, 1991.
- Bataille, Georges: **Lanetli Pay**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2017.
- Baudrillard, Jean: **Kötülüğün Şeffaflığı**, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Baudrillard, Jean: **Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm**, çev. Oğuz Adanır, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016.
- Baudrillard, Jean: **Tam Ekran**, çev. Bahadır Gülmez, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997.

- Baudrillard, Jean: **Tüketim Toplumu**, çev. Hazal Deliçaylı, Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Baudrillard, Jean: **Üretim Aynası**, çev. Oğuz Adanır, İzmir, Dokuz Eylül Yayınları, 1998.
- Bauman, Zygmunt: **Akışkan Gözetim**, çev. Elçin Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Bauman, Zygmunt: **Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına Mıdır?**, çev. Hakan Keser, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Bauman, Zygmunt: **Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar**, çev. Ümit Öktem, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1999.
- Beaudoin, Steven Maurice: **Yoksulluğun Tarihi**, çev. Tugay Kaban, İstanbul, Dedalus Kitap, 2017.
- Berger, John: **Görme Biçimleri**, çev. Yurdanur Salman, İstanbul, Metis Yayınları, 2017.
- Bourdieu, Pierre: **Dünyanın Sefaleti**, çev. Aslı Sümer, Baran Öztürk, Hatice Esra Mescioğlu, Laçın Tutalar, Levent Ünsaldı, Özlem Akkaya, Özlem İlyas, Zeynep Baykal, İstanbul, Heretik Yayıncılık, 2015.
- Buğra, Ayşe: **Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye'de Sosyal Politika**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.
- Colomina, Beatriz: **Mahremiyet ve Kamusalılık**, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul, Metis Yayınları, 2017.
- Cray, Jonathan: **Gözlemcinin Teknikleri**, çev. Elif Daldeniz, İstanbul, Metis Yayınları, 2015.

- Çabuklu, Yaşar: **Kovulanın İzi**, İstanbul, Metis Yayınları, 2001.
- Davis, Mike: **Gecekondu Gezegeni**, çev. Gürol Koca, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.
- Debord, Guy: **Gösteri Toplumu**, çev. Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Eco, Umberto: **Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar**, çev. Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul, Alfa Yayınları, 2014a.
- Eco, Umberto: **Ortaçağ: Katedraller, Şövalyeler, Şehirler**, çev. Leyla Tonguç Basmacı, İstanbul, Alfa Yayınları, 2014b.
- Erdoğan, Necmi v.d.: **Yoksulluk Halleri**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.
- Esping-Andersen, Gosta v.d.: **Sosyal Politika Yazıları**, çev. Burcu Yakut-Çakar, Utku Barış Balaban, der. Ayşe Buğra, Çağlar Keyder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.
- Ferro, Marc: **Sömürgecilik Tarihi**, çev. Muna Cedden, Ankara, İmge Kitabevi, 2002.
- Foucault, Michel: **Büyük Kapatılma**, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Freud, Sigmund: **Uygarlığın Huzursuzluğu**, çev. Haluk Barışcan, İstanbul, Metis Yayınları, 2014.

- Fromm, Erich: **Mutluluk ve Erdem**, çev. Ayda Yörükân, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1994.
- Galeano, Eduardo: **Tepetaklak**, çev. Bülent Kale, İstanbul, Çitlembik Yayınları, 2004.
- Gürbilek, Nurdan: **Mağdurun Dili**, İstanbul, Metis Yayınları, 2015.
- Gürbilek, Nurdan: **Vitrinde Yaşamak**, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.
- Han, Byung-Chul: **Şeffaflık Toplumu**, çev. Haluk Barışcan, İstanbul, Metis Yayınları, 2017.
- Hardt, Michael, Antonio Negri: **İmparatorluk**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Hardt, Michael, Antonio Negri: **Ortak Zenginlik**, çev. Eflâ-Barış Yıldırım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Harvey, David: **Neoliberalizmin Kısa Tarihi**, çev. Aylin Onacak, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2015.
- Harvey, David: **Sosyal Adalet ve Şehir**, çev. Mehmet Moralı, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.
- Heidegger, Martin: **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan Öktem, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1998.
- Hobsbawn, Eric: **Aşırılıklar Çağı**, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1996.
- Hobsbawn, Eric: **Devrim Çağı**, çev. Mustafa Sina Şener, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2012a.

- Hobsbawn, Eric: **Sermaye Çağı**, çev. Mustafa Sina Şener, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2012b.
- Huberman, Leo: **Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla**, çev. Murat Belge, İstanbul, Bilim Yayınları, 1976.
- Illouz, Eva: **Soğuk Yakınlıklar**, çev. Özge Çağlar Aksoy, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.
- Işık, Oğuz, M. Melih Pınarcıoğlu: **Nöbetleşe Yoksulluk**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.
- Kant, Immanuel: **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- Klein, Naomi: **Şok Doktrini**, çev. Selim Özgül, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2010.
- Kristeva, Julia: **Korkunun Güçleri**, çev. Nilgün Tural, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Kundera, Milan: **Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği**, çev. Fatih Özgüven, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.
- Lemke, Thomas: **Biopolitics**, çev. Eric Frederick Trump, New York ve Londra, New York University Press, 2011.
- Luther, Martin: **Doksan Beş Tez**, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Lutz, Catherine A., Jane L. Collins: **“National Geographic”i Doğru Okumak**, çev. Mefkure Bayatlı, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2005.

- Marcuse, Herbert: **Tek Boyutlu İnsan**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea İstanbul, 1990.
- Mardin, Şerif: **Din ve İdeoloji**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.
- Marx, Karl: **Kapital I. Cilt**, çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, İstanbul, Yordam Kitap, 2011.
- Mauss, Marcel: **Armağan Üzerine Deneme**, çev. Nihan Özyıldırım, İstanbul, Alfa Basım Yayın, 2018.
- Merleau-Ponty, Maurice: **Göz ve Tin**, çev. Ahmet Soysal, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.
- Mestrovic, Stjepan G.: **Duyguötesi Toplum**, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Mollat, Michel: **Études sur l'Histoire de la Pauvreté**, Paris, Publications de la Sorbonne, 1974.
- Neocleous, Mark: **Toplumsal Düzenin İnşası**, çev. Ahmet Bekmen, İstanbul, h2o Kitap, 2013.
- Nietzsche, Friedrich: **Ahlakın Soykütüğü**, çev. Zeynep Alangoya, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Nietzsche, Friedrich: **İnsanca, Pek İnsanca-1**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Olasky, Marvin: **Renewing American Compassion: How Compassion for the Needy Can Turn Ordinary Citizens into Heroes**, Washington, Regnery Publishing, 1997.

- Salecl, Renata: **Kaygı Üzerine**, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul, Metis Yayınları, 2014.
- Sayın, Zeynep: **İmgenin Pornografisi**, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.
- Simmel, Georg: **Bireysellik ve Kültür**, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2015.
- Simmel, Georg: **Modern Kültürde Çatışma**, çev. Tanıl Bora, Nazile Kalaycı, Elçin Gen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.
- Smith, Christian, Hilary Davidson: **The Paradox of Generosity: Giving We Receive, Grasping We Lose**, New York, Oxford University Press, 2014.
- Sombart, Werner: **The Jews and Modern Capitalism**, çev. M. Epstein, Ontario, Kitchener, 2001.
- Sontag, Susan: **Başkalarının Acısına Bakmak**, çev. Osman Akınhay, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2005.
- Sontag, Susan: **Fotoğraf Üzerine**, çev. Osman Akınhay, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008.
- Spinoza: **Ethica**, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Stiglitz, Joseph E.: **Eşitsizliğin Bedeli**, çev. Ozan İşler, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.
- Wallerstein, Immanuel: **Tarihsel Kapitalizm**, çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.
- Wallerstein, Immanuel, E. Balibar: **İrk Ulus Sınıf**, çev. Nazlı Ökten, İstanbul, Metis Yayınları, 1993.

Weber, Max:

**Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu,**  
çev. Zeynep Gürata, Ankara, Ayraç Yayınevi,  
1999.

Yılmaz, Zafer:

**Yoksulları Ne Yapmalı?,** Ankara, Dipnot  
Yayınları, 2012.





## MAKALELER

- Açıköz, Reşat: “Çalışma Ahlâkı ve Yoksulluk”, **HAK-İŞ Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi**, Cilt 1, Sayı 2, 2012, ss. 24-43.
- Alp, Salih: “Refah Devleti Düşüncesinin Gelişimi ve Bir Liberal Alternatif Olarak Üçüncü Sektör”, **Maliye Dergisi**, Sayı 156, 2009, ss. 265-279.
- Arslan, Abdurrahman: “Yoksulluk, Yardım, Müslümanlık”, **2002 Türkiye İnsan Hakları Hareketi Konferansı Bildirileri**, Ankara, Türkiye İnsan Hakları Yayınları, 2002, ss. 80-91.
- Ataay, Faruk: “Türkiye’de Yönetişim ve ‘Sivil Toplum’ Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”, **Memleket Siyaset Yönetim**, Sayı 1, 2006, ss. 121-141.
- Bayraktar, Cahide: “Keynes ve Refah Devleti”, **CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt 10, Sayı 2, 2012, ss. 247-261.
- Durdu, Zafer: “Modern Devletin Dönüşümünde Bir Ara Dönem: Sosyal Refah Devleti”, **Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı 22, 2009, ss. 37-50.
- Eser, Bahadır, D. Memişoğlu v.d.: “Sosyal Siyasetin Üretilmesi Sürecinde Refah Devletinden Neo-Liberal Devlete Geçiş: Devletin Kamu Hizmeti Sunma İşlevinin Değişimi”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, Cilt 16, Sayı 2, 2011, ss. 201-217.

Göregen, Mustafa:

“Dinlerde Dünyadan Feragat Etme (Fakirlik) Düşüncesi”, **Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt 6, Sayı 2, 2013, ss. 372-397.

Gümüş, İskender:

“Tarihsel Perspektifte Refah Devleti: Doğuş, Yükseliş ve Yeniden Yapılanma Süreci”, **Journal of Political Administrative and Local Studies**, Cilt 1, Sayı 1, 2018, ss. 33-66.

Kahl, Sigrun:

“Modern Yoksulluk Politikasının Dini Kökenleri: Katolik, Lutherci ve Reforme Edilmiş Protestan Geleneklerin Karşılaştırılması”, çev. Melih Oktay, **Modern İktisadi Düşüncenin Teolojik Arka Planı**, İstanbul, İSİFAM Yayınları, 2018, ss. 119-147.

Mollat, Michel:

“Pauvres et Marginaux”, **Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia**, 1984-1985, ss. 73-82.

Nathanson, Janice:

“The Pornography of Poverty: Reframing the Discourse of International Aid’s Representations of Starving Children” **Canadian Journal of Communication**, Cilt 38, 2013, ss. 103-120.

Özil, Hüseyin:

“Feodal Topluma Alternatif Bir Bakış: Tipler”, **Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt 6, Sayı 6, 2018, ss. 859-867.

Öztürk, Mustafa:

“‘Sadaka’ Kavramının Kur’an’daki Anlam Çerçevesi: Semantik Bir Tahlil Denemesi”,

**Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 12, Sayı 12-13, 2001, ss. 457-487.

Salihoğlu, Mahmut:

“Zekat, Diğer Dinlerde”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt 44, 1988, ss. 207-209.

Şeker, Cihat:

“Yahudilikte Sadaka”, **Marife Dergisi**, Sayı 2, 2017, ss. 83-104.

Uluocak, Şeref:

“Sosyolojik Açıdan Yoksulluk Olgusu”, **Sosyoloji: Günlük Yaşamı Anlamak**, Ed. Ali Arslan, Mustafa Çağlayandereli, İstanbul, Paradigma Akademi Yayınları, 2016, ss.153-178.

## **TEZLER**

Clissold, Melissa Lara:

**“Pornography of Poverty”:** An anthropological perspective into humanitarian fundraising campaigns, University of London, School of Oriental and African Studies, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Özdemir, Merve:

**Marcel Mauss’un Armağan Ekonomisinden Derrida’nın Misafirperverliğine Göç Sorunu**, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Şen, Mustafa:

**Kur’ân’da Zenginlik ve Fakirlik**, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Topak, Oğuz:

**2000’li Yıllarda Türkiye’de Refah Devleti**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Yılmaz, Zafer:

**Yoksulluk ve Belirsizlik: Yoksulluğun Yönetimi ve Sosyal Sorunun Kuruluşu**, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

## İNTERNET KAYNAKLARI

- An, Veronica: “Poorism Diminishes Tragedy of Poverty” (Çevrimiçi) <http://dailytrojan.com/2013/12/03/poorism-diminishes-tragedy-of-poverty/>, 17 Ağustos 2019.
- Başkaya, Fikret: “Sivil Toplum ve Sivil Toplum Kuruluşları (STK) Söylemi” (Çevrimiçi) <http://panel.stgm.org.tr/vera/app/var/files/s/i/sivil-toplum.pdf>, 01 Ağustos 2019.
- Guilbert, Kieran: “H&M accused of failing to ensure fair wages for global factory workers” (Çevrimiçi) <https://www.reuters.com/article/us-workers-garment-abuse/hm-accused-of-failing-to-ensure-fair-wages-for-global-factory-workers-idUSKCN1M41GR>, 15 Nisan 19.
- Heo, Sungyong Steven: “Poverty Pornography, the Inconvenient Truth” (Çevrimiçi) [https://www.youtube.com/watch?v=GueKR5\\_AGOE&list=FL2M5kbHObl\\_LBYO4XpWk2fA&index=2&t=77s](https://www.youtube.com/watch?v=GueKR5_AGOE&list=FL2M5kbHObl_LBYO4XpWk2fA&index=2&t=77s), 22 Ağustos 2019.
- Hope, Kathy: “‘World's richest 1% get 82% of the wealth’, says Oxfam”, (Çevrimiçi) <https://www.bbc.com/news/business-42745853>, 16 Nisan 2019.
- İncil ve Tevrat: (Çevrimiçi) <https://incil.info/>, 18 Mayıs 2019.
- Karagöz, Yağmur: “Öğretilmiş İyilik: Borç” (Çevrimiçi) <https://bianet.org/4/201/211561-ogretilmis->

iyilik-

borc?fbclid=IwAR29Hh5SguQyRgcOlikTh7e\_1ybkgVXzVfFBp98H7iWhmL2P0m18PzAn634, 24 Ağustos 2019.

Kur'an-ı Kerim:

(Çevrimiçi) <http://kuran.diyamet.gov.tr/mushaf>, 18 Mayıs 2019.

Macguill, Dan:

“Do Nike Factory Workers in Vietnam Earn 20 Cents Per Hour?” (Çevrimiçi) <https://www.snopes.com/fact-check/nike-workers-pay-kaepernick/>, 15 Nisan 19.

Murphy, Simon:

“Revealed: Spice Girls T-shirts made in factory paying staff 35p an hour” (Çevrimiçi) [https://www.theguardian.com/world/2019/jan/20/spice-girls-comic-relief-tshirts-made-bangladesh-factory-paying-staff-35p-an-hour?CMP=fb\\_gu&fbclid=IwAR2wNM4sKH Lrj0lPnzjw86ySp7UMp1tHM2lle59dLdatr4vpR3AhpjPWCw4](https://www.theguardian.com/world/2019/jan/20/spice-girls-comic-relief-tshirts-made-bangladesh-factory-paying-staff-35p-an-hour?CMP=fb_gu&fbclid=IwAR2wNM4sKH Lrj0lPnzjw86ySp7UMp1tHM2lle59dLdatr4vpR3AhpjPWCw4), 15 Nisan 19.

Şener, Hasan Engin:

“Yeni Sağ” (Çevrimiçi) [http://hasanenginsener.freeservers.com/yenisag.htm#\\_ftn1](http://hasanenginsener.freeservers.com/yenisag.htm#_ftn1), 31 Haziran 2019.

Türkeş, A. Ömer:

“STK'lar ya da Sanal Toplum Kuruluşları” (Çevrimiçi) <https://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/5845/stk-lar-ya-da-sanal-toplum-kuruluslari#.XUG0CvIzbIV>, 31 Haziran 2019.

Weiner, Eric:

“Gecekonu Mahallesi Turları: Turizm mi Röntgencilik mi?” çev. Burcu Karabaş (Çevrimiçi) <http://v3.arkitera.com/h26560->

[gecekondu-mahallesi-turlari-turizm-mi-rontgencilik-mi.html](http://gecekondu-mahallesi-turlari-turizm-mi-rontgencilik-mi.html), 17 Ağustos 2019.

Video: “Çizmelerimi Çıkarayım mı? Sedye Kirlenmesin” (Çevrimiçi)  
<https://www.youtube.com/watch?v=DGQPYZBC4Jg&t=5s>, 19 Ağustos 2019.

Video: “Çöpten Torunlarına Oyuncak Çıkaran İşçinin Yüzü Güldü” (Çevrimiçi)  
<https://www.mynet.com/goruntulu-copten-torunlarina-oyuncak-cikaran-iscinin-yuzu-guldu-4950245-myvideo>, 21 Ağustos 2019.

Video: “Feeding The Homeless on the 4 of July” (Çevrimiçi)  
<https://www.youtube.com/watch?v=fTBA79HAC2M>, 23 Ağustos 2019.

Video: “İstanbul Havalimanı'nda Kadın Yolcudan Personele Ağır Hakaret” (Çevrimiçi)  
<https://www.youtube.com/watch?v=6jzg6buobZA>, 19 Ağustos 2019.

Video: “Simitçi amcamın çok üşüdüğünü görünce yapmam gerekeni yaptım.” (Çevrimiçi)  
<https://www.instagram.com/p/BubFg8eHI0k/>, 23 Ağustos 2019.

Video: “The Face of Poverty” (Çevrimiçi)  
<https://www.ispot.tv/ad/7609/unicef-the-face-of-poverty>, 22 Ağustos 2019.

Video: “UNICEF Thailand issues emergency appeal to save children's lives from severe acute

malnutrition in Africa” (Çevrimiçi)  
<https://www.unicef.org/thailand/press-releases/unicef-thailand-issues-emergency-appeal-save-childrens-lives-severe-acute>, 22 Ağustos 2019.

Yazarın Adı Yok:

“Property, poverty, and the poor” (Çevrimiçi)  
<https://www.britannica.com/topic/Christianity/Property-poverty-and-the-poor>, 14 Nisan 2019.

Yazarın Adı Yok:

“Our Reactions to Odor Reveal Our Political Attitudes, Survey Suggests” (Çevrimiçi)  
<https://www.sciencedaily.com/releases/2018/02/180227233253.htm?fbclid=IwAR1AHS8UZHldn3nxlar489NUQnAQgNmLPpUYm2jmeu8-alWq8Db5rFcGOZU>, 19 Ağustos 2019.

Yazarın Adı Yok:

“5 shocking facts about extreme global inequality and how to even it up” (Çevrimiçi)  
<https://www.oxfam.org/en/even-it/5-shocking-facts-about-extreme-global-inequality-and-how-even-it-davos>, 16 Nisan 2019.

Yazarın Adı Yok:

“2018 Küresel Çok Boyutlu Yoksulluk Endeksi (ÇBYE) Sonuçları” (Çevrimiçi)  
[https://www.undp.org/content/dam/turkey/CB\\_YE/MPI%202018%20FlyerTR.pdf](https://www.undp.org/content/dam/turkey/CB_YE/MPI%202018%20FlyerTR.pdf), 16 Nisan 2019.

Yazarın Adı Yok:

“İsyan Ettiren Görüntü! Üstü Kirli Diye...” (Çevrimiçi)  
<https://www.msn.com/tr-tr/haber/gundem/isyani-ettiren-g%C3%B6r%C3%BCnt%C3%BC>



[%C3%BCst%C3%BC-kirli-diye/ar-AABNINY#image=2](#), 21 Ağustos 2019.

Yazarın Adı Yok:

“Kirli Oyuncak Ayı’nın Hikayesi: Torunlarım Sevindi, Ben Ağladım” (Çevrimiçi)  
<http://www.diken.com.tr/kirli-oyuncak-ayinin-hikayesi-torunlarim-sevindi-ben-agladim/>, 21 Ağustos 2019.

Yazarın Adı Yok:

“Üzeri Kirli Diye Minibüste Koltuğa Oturtulmayan Çocuk Konuştu: Üzüldüm” (Çevrimiçi)  
[https://tr.sputniknews.com/turkiye/201905241039144818-uzeri-kirli-diye-minibuste-koltuga-oturtulmayan-o-cocuk-konustu/?utm\\_source=https://t.co/uPILbaOuJ4&utm\\_medium=short\\_url&utm\\_content=m5gJ&utm\\_campaign=URL\\_shortening](https://tr.sputniknews.com/turkiye/201905241039144818-uzeri-kirli-diye-minibuste-koltuga-oturtulmayan-o-cocuk-konustu/?utm_source=https://t.co/uPILbaOuJ4&utm_medium=short_url&utm_content=m5gJ&utm_campaign=URL_shortening), 21 Ağustos 2019.