David Harvey, "Sosyal Adalet, Postmodernizm ve Şehir", Ayten Alkan, Bülent Duru (Der. ve Çev.), **20. Yüzyıl Kenti**, İmge Yayınevi, Ankara, 2002, s.215-248.

SOSYAL ADALET, POSTMODERNİZM VE ŞEHİR*

David Harvey

Bu makalenin başlığı, yirmi yıl arayla yazmış olduğum iki kitabın, *Sosyal Adalet ve Şehir*[1] ile *Postmodernliğin Durumu*'nun[2] bir kolajıdır. Burada, gerek son yirmi yılda birçok kişinin kentsel sorunlarla uğraşırken geçirdiği entelektüel ve politik yolculuğu

---

***** David Harvey, "Social Justice, Postmodernism and the City", *Readings in Urban Theory*, Susan Fainstein & Scott Campbell (eds.), Blackwell, USA & UK, 1996, 415-435.

[1] *Social Justice and the City*, Blackwell, USA & UK, 1973. Türkçe baskısı*: Sosyal Adalet ve Şehir,* çev. Mehmet Moralı, Metis, İstanbul, 2003.

[2] *The Condition of Postmodernism*, Blackwell, USA & UK, 1990. Türkçe baskısı*: Postmodernliğin Durumu*, çev: Sungur Savran, Metis, İstanbul, 1997.

yansıtacak biçimde, gerekse günümüzde kentsel sorunlar üzerinde nasıl düşünmemiz gerektiğini ve çözümler ile ilgili olarak kendimizi en iyi nasıl konumlandıracağımızı irdelemenin bir yolu olarak, söz konusu iki kitap arasındaki ilişkileri ele almaya çalışacağım. Üzerinde duracağım *durumsallık / konumsallık* sorunu, 21. yüzyılda, yaşamak ve çalışmak için gerekli altyapıların ve kentsel çevrelerin nasıl yaratılacağıyla ilgili tartışmaların temelinde yer almaktadır.

Adalet ve Postmodern Durum

1 Ağustos 1989 tarihli *International Herald Tribune* gazetesinde, John Kifner'in, New York'ta bulunan ve Ağustos 1988'deki ayaklanmadan bu yana sık sık çatışmalara sahne olan *Tompkins Square Park* alanı ile ilgili bir yazısı yer aldı. Kifner'in dikkatini yönelttiği birincil olgu, parkın çevresinde kümelenen nüfus gruplarının heterojenliğiydi. Sadece üç yüz kadar evsiz insan değil, ayrıca;

> Patenciler, basketbol oyuncuları, küçük çocuklarıyla anneler, 1960'ların kendilerini toplumdan yalıtmış insanlarına benzeyen radikaller, siyah renkli yırtık giysiler içinde dik saçlı 'punk rockçı'lar, radikalleri ve punkları dövmek için kalın tabanlı botlarıyla gezinen dazlaklar, korkuyla birbirine kenetlenmiş Rastafaryanlar, 'heavy-metal' grupları, satranç oyuncuları, köpeklerini gezdirenler - hepsi, parkın komşu alanının niteliğini değiştiren yenilenmiş üst-sınıf konutlarına kuru temizlemeciden aldıkları takım elbiselerini taşıyan meslek sahipleriyle birlikte, parkta bir yer tutmaktadır.

Kifner, geceleri parktaki karşıtlıkların daha da tuhaf bir durum aldığını belirtir:

> Newcomers Motorsiklet Klübü, 12. Cadde'deki kulüp lokalinde yıllık partisini yapıyordu. B Bulvarı'na ve caddeye, Harley Davidsonlar ile siyah renkli deri giysiler içindeki adaleli erkekler ve iri-yarı kadınlar dizilmişti. Bir blok kuzeyde, bir "işgal evi"nden -çoğunluğu genç sanatçılar olan kişilerce yasadışı olarak yenilenmiş kamu mülkiyetindeki terk edilmiş yapı- bir 'rock' konserinin sesleri dışarı taşıyordu ve cadde, mor saçları yukarı doğru dikilmiş genç insanlarla doluydu. C Bulvarı'nın yakınında, Houston Caddesi'nin hemen bitimindeki Dünya Kulüp'ün önünde, siyahi gençler cebi şişkin yeni yetme kodamanların gözdesi ciplerle durmuş, güçlü hoparlörler bangır bangır bağırıyordu. B Bulvarı ile 3. Cadde'nin, New York'taki en berbat eroin pazarlarından biri olarak bilinen köşesinde bulunan eski bir benzin istasyonuna, plastik şişelerle ve başka

> atık maddelerle duvar örerek oluşturulmuş ve Garaj adı taşıyan sanatçılar mekânında başka bir konser devam ediyordu. Terk edilmiş, yanmış yapılara bakan Duvar, korkutucu bir biçimde Beyrut’u andıran, etrafı çevrili bir bahçe oluşturuyordu. Beyaz kalabalık, modaya uygun giyinmişti. Gürültüyü denetlemek için gönderilmiş bir polis memuru, sersemlemiş bir durumda kafasını sallıyordu: “Bunların hepsi yuppi.”

Kuşkusuz, New York’u böylesine büyüleyici kılan, dahası, herhangi bir metropolü heyecan verici ve tahrik edici bir kültürel çatışma ve değişim girdabı haline getiren sahnelerden biridir bu. Kentsel altkültürler üzerine çalışan bir öğrencinin -Iain Chambers (1987)’ın yaptığı gibi- sadece görmekten bile çok hoşlanacağı, şimdilerde “postmodern” diye adlandırdığımız farklı bakış açısının kökenlerini bulacağı bir sahnedir:

> Entelektüel olarak açıklanışı hangi biçimi alırsa alsın, postmodernizm, temelde, son yirmi yılın metropoliten kültürlerinde ortaya çıkmıştır: Sinema, televizyon ve videonun elektronik özellikleri arasında, kayıt stüdyolarında ve plak-çalarlarda, modada ve gençlik tarzlarında, bütün bu seslerde, imgelerde, günlük olarak harmanlanarak döngüsü sağlanan ve o büyük ekrana birlikte yazılan çeşitli tarihlerde: Çağdaş şehir budur.

Böyle bir kavrayışla donanıp postmodern çıkarımların ve tekniklerin bütün aygıtlarını kullanabilir ve kenti oluşturan büyük ekrandaki görünürde uyumsuz olan imgelerin ‘yapıbozumu’nu deneyebilirdik. Her şeyi kesitlerine ayırıp parçalanmışlığı ve müzikte, caddede, beden dilinde, giyimde, Harley Davidsonlar gibi teknolojik donanımlarda çeşitli söylemlerin bir arada varlığını yüceltebilir ve belki de birbirinden çok büyük ölçüde farklılaşmış toplumsal varlıkların hem kendilerini birbirlerine ve dünyaya anlatmada hem de gündelik yaşamlarını sürdürmede kullandıkları çoğulcu ve çatışmalı kodlamalara ilişkin kavrayışı yüksek empati biçimleri geliştirebilirdik. Kültürel yörüngedeki çatallaşmaları, varolagelenin korunmasını ve aksi takdirde homojenleşecek bir dünyada tümüyle yeni olan farklılaştırıcı “ötekiliklerin” yaratılmasını övebilirdik.

Güzel bir günde, farklılıklara gösterilen kentsel hoşgörünün ve Iris Marion Young'ın "asimile edilmemiş ötekiliğe açıklık" olarak adlandırdığı şeyin olağanüstü bir örneği olarak, Tompkins Square Park'taki sahneyi yüceltebilirdik. Young'a göre, adil ve sivilleşmiş bir toplumda kent yaşamının ilkesi:

> … farklılığın toplumsal ilişkilerini istisnasız olarak gerçekleştirir. Kentte farklı gruplar yan yana yaşarlar ve kent mekânlarında birbirlerini zorunlu olarak etkilerler. Kentsel politika, demokratik olmak ve tek bir grubun bakış açısını yansıtmamak durumundaysa, kentte bütünlüklü bir yerel topluluk oluşturmaksızın bir arada yaşayan farklı grupların seslerini dikkate alan ve bunlara olanak sağlayan bir politika olmalıdır. (Young, 1990: 227)

Kent yaşamının özgürlüğü, Kifner'in Tompkins Meydanı örneğinde tanımladığı türden bir *"grup farklılaşmasına ve birbirine benzeyenlerin kurdukları grupların oluşumuna öncülük ettiği"* ölçüde (*age*: 238), sosyal adalet kavramımız *"farklılıkların eritilmesini değil, baskı altında tutulmaksızın grup farklılıklarının yeniden üretiminin desteklenmesini ve bu farklılıklara saygı gösterilmesini zorunlu kılar"* (s. 47). *"Aydınlanma anlayışının cumhuriyetçi yorumlarında somutlaşan evrensellik kavramı"*nı açıkça reddetmeliyiz; çünkü bu kavram, *"kentsel toplumun popüler ve linguistik karmaşıklığının üzerini örtme"* eğilimini yansıtır (s. 108). *"Herkese açık kamusal mekânlarda ve forumlarda, toplumsal bakış açıları, deneyimleri ve aidiyetleri farklı olan kişilerle karşılaşmak ve bunların sesini duymak olağan olmalıdır"*. Bunu izleyerek, Young, kapsayıcı bir politikanın, *"insanların farklılıklarının, başkalarınca bütünüyle anlaşılmasa bile tanındığı ve bunlara saygı gösterildiği, türdeş olmayan bir toplum ilkesini desteklemesinin zorunlu olduğu"*nu öne sürer (s. 119).

Benzer bir çizgide olmak üzere, Birleşik Devletler'deki eleştirel hukuk çalışmaları hareketinin felsefi "guru"su Roberto Unger, parkı, *"insanların kendini ifade etmesine olanak sağlayan koşulları taşıyan; yani, grup yaşamına katılım ve*

bağlılık için duyulan ihtiyaç ile itaat ve kişiliksizleştirilme korkusu arasındaki çatışmayı daha iyi çözebilmek için bir şans elde ettikleri yoğunlaştırılmış bir karşılıklı hassasiyetler alanı" (Unger, 1987: 562) anlamında, yeni bir toplum idealinin manifestosu olarak görebilirdi. Tompkins Meydanı, *"yapıyı koruyan tekdüzelik ile yapıyı dönüştüren çatışma arasındaki zıtlığın…. sosyalliğimizi hâlihazır* senaryosundan özgürleştirecek *ve birbirimizi, bir grup zıtlıklar sistemi içinde yer tutan varlıklar olmaktan çok özgünlüklerimiz çerçevesinde algılamamız"* yönünde yumuşatan bir mekân gibi görünmektedir. Bunun da ötesinde, Meydan, zamanla *"üst düzey kurumsal yenilenme"*ye yol açabilecek *"mikro düzey kültürel devrimci karşı koyuşun ve aykırılığın"* mekânı olarak değerlendirilebilirdi (age: 564). Bununla birlikte, Unger, *"kültürel devrimin her yönünü, sonsuz bir kendinden memnuniyet ve kendiyle meşgul olmanın bir aracı olarak değerlendirme"* isteğinin, *"kurumsal düzenlemelerde devrimci reformların, kişisel ilişkilerin kültürel-devrimci yeniden inşasıyla iritibatlandırılması"* gibi bir yanlışlığa yol açabileceğinin de farkındadır.

Öyleyse, kentsel politikayı düzenleyenler, bu zorluklar karşısında ne yapmalıdır? En iyi yol, Jane Jacobs'ın (1961) eski önerisinin bir kopyasını çıkararak, politika ve planlarımızın biçimlendirilmesinde, *"kentsel nüfusun kendiliğinden ortaya çıkan çeşitliliklerine"* hem saygı duymamız hem de olanak tanımamız gereği üzerinde ısrar etmektir. Böylece, Jacobs'ın, *"ne çeşitlilikten doğacak gücü dikkate alan ne de bu çeşitliliğin ifade edilmesiyle ilgili estetik sorunlardan etkilenen"* kent plancılarına yönelttiği eleştirel öfkeden kaçınabiliriz. Bu tür bir strateji, Young ve Unger'in ifade ettiği türden beklentileri yerine getirmemizde bize yardımcı olacaktır. Kısaca, parktaki farklılıkları yok etmek, deyim yerindeyse, burjuva beğenisi ya da toplumsal düzen kavramlarına uygun olarak bunları türdeşleştirmek amacını taşımamalıyız. Bunun

yerine, Jacobs'ın sözünü ettiği *"kendiliğinden çeşitliliği"* kucaklayan ve canlandıran bir estetik yaklaşımla donanmalıyız. Yine de bu önerinin hemen ardından bir soru işareti gelir: Örneğin, evsizlik, "kendiliğinden çeşitlilik" olarak nasıl anlaşılabilir ve böyle anlaşılması, evsizler için güzel karton kutularla göze daha hoş görünen barınaklar yapmak yoluyla soruna çözüm getirileceği anlamına mı gelir? Evet, Jane Jacobs önemli ve son birkaç yılda birçok şehircinin özümsediği bir noktayı ortaya koyar; fakat açıktır ki sorunun boyutları, Jacobs'un görüşlerinin işaret ettiğinden çok daha büyüktür.

Bu güçlük, parktaki tatsız bir günde açıklığa kavuşacaktır. -Sözde- hukukun ve düzenin güçleri, evsizleri parktan çıkarmak, şiddetli çatışma yaşayan taraflar arasına engeller koymak için müdahale eder. Bundan sonra park, bir sömürü ve baskı alanı, Young'ın sömürü, marjinalleştirme, siyasî olarak güçsüzleştirme, kültürel emperyalizm ve şiddet olarak belirlediği baskının beş çeşit irinini akıtan açık bir yara durumuna gelir. "Asimile edilmemiş ötekiliğe açıklık" potansiyeli kırılır ve tıpkı 1950'lerin kozmopolit ve büyük ölçüde sivilleşmiş Beyrut'unun birden bire savaşan hiziplerin ve şiddetli çatışmaların kentsel girdabına düşmesi gibi, toplumsal yakınlığın şiddete dönüştüğünü görürüz (bkz. Smith, 1989; 1992). Bu, yalnızca New York'a özgü değildir. Paris ve Lyon'un banliyölerinde, Brüksel, Liverpool, Londra ve hatta yakın zamanlarda Oxford'da tanık olunduğu üzere, birçok geniş metropoliten alanda kentsel yaşamın içinde olduğu durum budur.

Böylesi şartlar altında, Young'ın farklılıklar konusunda son derece iddialı olan ve baskının, sözü edilen beş değişik yönünü güçlendirmeyen bir adalet perspektifi arayışı çözülürken, Unger'in kültürel pratiklerdeki mikro-düzey devrimlerin baskıcı değil fakat ilerlemeci bir biçimde kurumsal yenilenmeyi canlandıracağına ilişkin

öngörüsü yalnızca bir hayal olarak kalır. Lefebvre'in (1991) ortaya koyduğu gibi, sınıf, etnisite, ırk ve toplumsal cinsiyet mücadelelerinin *"mekânda nasıl iz bıraktığı"*nı teslim ederek, bu sahneyi bütünüyle geri planda bırakacak bir çehreye ulaşmış oluruz. Bu durumda plancı ne yapmalıdır? İşte, *New York Times*'da daha sonra yayınlanan ve bu açmazı yansıtan bir makale:

> Kent yönetiminin, parkı ve benzeri öteki yerleri, kentteki ezilen kesimlerin sığınağı olarak tahsis etmesi yönünde ısrarla kampanya yürüten topluluklar var. Yerel meclis üyesi Steven Sanders, dün, parkta kamp kurmuş 100'den çok evsizin kolaylıkla boşaltılmasını sağlamak üzere, sokağa çıkma yasağı getirilmesi isteğinde bulundu. Buna karşılık, Divan üyesi Miriam Friedlander, sağlık gibi sosyal hizmetlerin, doğrudan çadır-kentte yaşayan insanlara götürülmesini önerdi. Belediye Başkan Yardımcısı Barbara J. Fife, "Parkın amaca uygun kullanılmadığını görüyoruz; fakat farklı çıkarların olduğunu da kabul ediyoruz." dedi. Hepsinin ortaklaşa belirttiği tek bir uzlaşma noktası var, o da; herhangi bir yeni planın daha çok huzursuzluğa, daha çok şiddete yol açacağı düşüncesi dışında, ne yapılması gerektiğine ilişkin bir uzlaşma olmadığı.

8 Haziran 1991'de, en az yirmi polis memurundan oluşan bir sürekli koruma gücü eşliğinde herkesi parktan çıkararak ve "iyileştirme için" parkı tümden kapatarak sorun çözüldü. New Yorklu yetkililer, Davis'in (1990: 224) *"postmodernitenin çirkin yüzü"* olarak adlandırdığı bir durum yaratmış oldular: Kamusal alanı özgürleştirmektense militarize ettiler. Böylece iktidar, *"çalışma ve tüketim alanlarında, ulaşım akslarında 'nahoş' grup ve bireylerden, dahası kalabalıklardan kişisel yalıtım"* doğrultusundaki orta-sınıf arayışını destekleyecekyönde seferber edilmiş oldu. Gerçekte, kamusal alanlar ya yok edildi ya savaş alanına çevrildi ya da yarı özelleştirildi. Açık demokrasinin çeşitlilik arzeden yapısı, müşterek bir kamusal mekân üzerindeki sınıf, etnisite, din ve kültürel beğeniler mozayiği, farklılıkları içinde birlik halini ve yerel topluluğu kutsama kapasitesini de yanına alarak kayboldu. Davis'in belirttiği gibi, sonuçtaki ironi odur ki, *"Doğu Avrupa'da yıkılan duvarlar, kentlerimizin her yanında yeniden dikilmektedir."*

Bu koşullar karşısında, politika oluşturanların ve plancıların yapması gereken nedir? Planlamadan vazgeçmek ve Tompkins Meydanı gibi kaotik sahnelerden zevk alan, dolayısıyla bu gibi yerlere herhangi bir müdahalede bulunmamayı benimseyen kültürel çalışma programlarından birine katılmak mı? Yapıbozumun ve anlambilimin bütün eleştirel gücüyle, "yuppi ayaktakımı ölsün" diyen duvaryazılarının yeni ve sevimli yorumlarını yaratmak için uğraşmak mı? Devrimci ve anarşist gruplara katılıp yoksulların ve kültürel- marjinallerin haklarını savunmak, gerekirse her birine parkta birer yuva oluşturmak için dövüşmeli miyiz? Ya da Jane Jacobs'ın eskimiş modelini bir yana atıp hukukun ve düzenin güçlerine katılarak, soruna otoriter çözümler getirilmesine mi katkıda bulunmalıyız?

Kentsel altyapının bütün boyutlarıyla ilgili olarak, bir biçimde karar almak ve eyleme geçmek zorunluluğu vardır. Kentsel parkın iyi bir şey olduğu düşüncesinde ilke olarak birleşsek de parkın kullanım biçimlerinin bu denli çatışmalı olması, dahası, mekânın ne için olduğu ve nasıl yönetilmesi gerektiğine ilişkin algılayışların, birbiriyle rekabet içindeki görüşlerarasında esastan farklılaşması karşısında ne yapmamız gerekir? Farklı ihtiyaç ve isteklere yönelik bütün politikaları tutarlı bir çerçeve içinde bir araya getirmek övgüye değer bir hedef olabilir; fakat uygulamada farklı çıkarların pek çoğu, bir arada varolmalarını engelleyecek biçimde karşılıklı olarak dışlayıcıdır. Olabilecek en iyi uzlaşma bile (zorla uygulanan otoriter çözümler bir yana bırakılacak olursa) farklı çıkarlardan birinin ya da ötekinin lehinedir. Ve bu, en zor soruyu kışkırtır: Kamusal mekânın inşasına içkin "kamu" *kavramsallaştırması* nedir?

Bu soruları yanıtlamak için, parktaki çatışmayı biçimlendiren güçleri daha derinlemesine irdelemek gerekli. Kifner, uyuşturucuyu ve gayrimenkulü, *"günümüz New York'unda en etkili iki güç"* olarak öne çıkarır. Her ikisi de örgütlü suçla

bağlantılıdır ve çağdaş kapitalizmin ekonomi politiğinin en büyük iki sütununu oluşturur. Günümüz kentsel yaşamında vuku bulan ekonomi-politik dönüşümlerin geçmişi bağlamında bir konuma yerleştirmeksizin, parkın içinde ve çevresinde gerçekleşen olayları anlamamız ya da gelecekteki kullanımlarına ilişkin stratejiler geliştirmemiz mümkün değildir. Kısaca, Tompkins Meydanı Parkı’nın sorunları; evsizliği yaratan, gayrimenkul spekülasyonundan yankesiciliğe kadar suç niteliğindeki etkinlikleri besleyen, kaymak tabaka ile evsizler arasındaki erk hiyerarşisini güçlendiren ve sınıf, toplumsal cinsiyet, etnisite, ırk ve din kaynaklı büyük toplumsal ayrımlarla birlikte ortaya çıkan derin gerilimleri kolaylaştıran toplumsal süreçler çerçevesinde algılanmalıdır (bkz. Smith, 1992).

Sosyal Adalet ve Modernite

Şimdi bu çağdaş durumu ve buna bağlı bilmeceleri bir yana bırakıp daha eski bir öyküye dönelim. Öykü, 1970’lerin başlarında, *Şehir ve Sosyal Adalet*’i bitirdikten kısa bir süre sonra, yazdığım sararmış bir metni dosyalarımın arasından bulup çıkardığımda gün yüzüne çıktı. Bu metinde, Eyaletlerarası Otoyol Sistemi’nin, bir parçasının Baltimore’un tam ortasından geçecek biçimde doğu-batı yörüngesine yerleştirilmesi yönündeki bir öneriyi -1940’ların başlarında üzerinde çalışılmaya başlamış ve hâlâ tümüyle gerçekleştirilmemiş olan bir öneri- değerlendirmiştim. Bugün özünde modernist bir sorun olarak resmettiğimiz bir durumun, daha o zamanlarda, bugün birçoklarının postmodernist olarak gördükleri tartışma biçimlerinin tohumlarını atacak biçimde üzerinde durulduğunu göstermek için, bu konuyu burada yeniden gündeme getiriyorum.

O tarihte, konuyla ilgili birçok tartışmayı izlemiş, oturumlara katılmış ve birçok belgeyi okumuş biri olarak, temel ilgim, birçok farklı grubun gündeme getirdiği, projenin bütününün doğruları ve yanlışları ile ilgili birbirinden çok farklı fakat birbirine eklemlenmiş argümanlara yönelikti. İleri sürülen başlıca yedi iddia tespit etmiştim:

1) Trafik yoğunluğunu azaltmanın yanı sıra malların ve insanların kentin içinden olduğu kadar bölgenin içinden de daha rahat akışını sağlamak üzerinde yoğunlaşan *verimlilik / etkenlik* iddiası;

2) Ulaşım sistemindeki gelişmelere bağlı olarak, kentteki yatırım ve istihdam olanaklarının artışına (ya da kaybının önlenmesine) odaklanan *ekonomik büyüme* iddiası;

3) Tasarlanan otoyolun, tarihsel ve estetik değerlere sahip kentsel çevrelere zarar vermesi ya da bunları ortadan kaldırmasına karşı çıkan *estetik ve tarihsel miras* iddiası;

4) Konut ve sağlık hizmetleri gibi alanlar yerine otoyola yatırım yapılmasına ve özel araba sahiplerinin desteklenmesine öncelik tanınmasının çok yanlış olduğunu savunan *toplumsal ve ahlâki ilke* iddiası;

5) Önerilen otoyolun, hava kalitesi, gürültü kirliliği ve belli değerlere sahip alanlar (bir akarsu vadisi parkı gibi) üzerindeki olumsuz etkilerini göz önünde bulunduran *çevreci /ekolojik* iddia;

6) Şehirdeki Afro-Amerikanlar ile dar gelirlilerinaleyhine olacak biçimde, daha çok iş dünyası ile yörekentlerde oturan beyaz-orta sınıfa getireceği yararların üzerinde duran bir *adil dağılım* / *dağıtımcı adalet* iddiası;

7) Ancak bir arada zarar görmeden yaşayabildikleri için, otoyolun yapımıyla birlikte yok olabilecek, bölünebilecek ya da dağılabilecek toplulukları dikkate alan *yerel topluluk* iddiası.

Bu argümanlar, kuşkusuz, karşılıklı olarak birbirini dışlayıcı değildi. Nitekim bunlardan bazıları otoyolu önerenlerce ortak bir fikir içinde birleştirilmişti. Örneğin, ulaşım sisteminde verimliliğin yoğunluktan kaynaklanan kirliliği azaltacağı ve büyümeyi canlandıracağı; böylece kent merkezinde yaşayan dezavantajlı kesimlerin de yararına olacağı gibi. Öte yandan, her bir iddiayı farklılaşan parçalara ayırmak da mümkündü. Örneğin, çocuklarıyla birlikte yaşayan kadınlar üzerindeki dağılım etkileri, erkek çalışanlarınkinden çok farklı olacaktı.

Bu başdöndürücü postmodern zamanlarda yukarıdaki birbirinden ayrı iddiaları “söylemler” olarak tanımlamaya eğilimliyiz. Söz konusu olan tek söylem oymuşçasına, bu iddialardan birini dile getiren tekil “çıkar grupları”nı daha yakından incelemek durumunda görmeyiz kendimizi. Bu gruplarca geliştirilen tekil argümanlar otoyolun düzenlenmesinde etkili olmuş; fakat bir bütün olarak projeyi durduramamıştır. Birbirinden ayrı bu unsurlardan bir koalisyon kurmayı ve otoyola karşı güçler için bir şemsiye oluşturmayı deneyen kesim (YKH diye bilinen Yıkım Karşıtı Hareket), çok açık seçik iddialar ortaya koymasına karşın, insanları ve örgütleri harekete geçirmede en az etkiye sahip grup olmuştur.

Benim kişisel sorgulamamın amacı, otoyola yandaş ve karşı olan iddiaların (ya da söylemlerin) nasıl işlediğini belirleyebilmek ve görünürde ayrı ve birbirine zıt olan çıkar grupları arasında uzlaşma zemini sağlayacak daha üst düzeyde argümanlar (söylemler) yoluyla ilkesel olarak koalisyonların kurulup kurulamayacağını saptayabilmekti. Otoyolun yapılıp yapılmamasına ilişkin görüşlerin ve etki gruplarının çeşitliliği bir yana, otoyolun bir bölümü bulvar adı altında (ki, canavarın altı kollu iki millik kesiti Afrika kökenli Amerikalılarla dar gelirlilerin yaşadığı Batı Baltimore’u ortasından ayırarak gerçekte bulvarın ne olduğunu anlamamızı sağladı) düzenlenirken, bir başka rotası da tümüyle farklı bir düzenlemeyle, etkili grupların politik kaygılarından bazılarını azaltacak biçimde kent merkezinin çevresini sardı.

Bu durumda, otoyolun yapılıp yapılmamasına bir etkisi olsa da olmasa da herkesin başvurabileceği daha kapsayıcı bir söylem olabilir miydi? 1960’ların literatüründe baskın bir izlek, bu tür geniş kapsamlı iddiaları oluşturmanın olanaklı olduğuydu. Bu tür bir iddiayı tanımlamak için en sık kullanılan kavram *sosyal rasyonalite* idi. Böyle bir fikir akla uygun görünüyordu; çünkü birbirinden kopuk olarak algılanan yedi iddia da bir tür rasyonel konumlanış geliştirmişti ve her biri kendini güçlendirmek için genellikle daha üst düzeyde bir açıklamaya başvuruyordu. Etkenlik / verimlilik ve büyüme temelindeki tartışmalar, genellikle, bireysel özverinin kaçınılmaz olduğunu ve yerlerinden edilenler için yeterli bir tazminat verilmesinin doğru ve uygun olduğunu da -olabildiğince- kabul ederek, faydacı argümanların “kamu yararı” ve en çok sayıda kişiye en çok yarar görüşleri üzerinde biçimleniyordu. Benzer biçimde çevreciler ya da yerel topluluklar üzerinde duranlar da daha genel kapsamlı başvuru kaynaklarından yararlanıyorlardı: İlk grup doğal değerlere, ikincisi yerel topluluk değerlerine göndermede bulunuyordu. Bütün bu nedenlerle, sosyal rasyonalite

üzerinden giderek daha üst düzeydeki argümanları dikkate almak mantıksız görünmüyordu.

Dahl ile Lindblom'un 1953'te yayınlanan *Politika, Ekonomi ve Refah* adlı eserleri, bu çizgiye koşut klasik bir anlatıma sahiptir. Yalnızca sosyalizmin değil (bugünlerde birçoklarının açıkça paylaşacağı bir çıkarım), kapitalizmin de öldüğünü öne sürüyorlardı. Bununla işaret ettikleri, Büyük Bunalım ile İkinci Dünya Savaşı'nın kapitalistik başarısızlık deneyiminden doğan ve dizginsiz saf piyasa ekonomisinin en uç formuyla çok büyük ölçüde merkezileşmiş komünist ekonomi arasında bir orta yol bulunması gerektiği sonucuna ulaşan entelektüel gelenektir. Kuramlarını rasyonel sosyal eylem sorunu üzerinde yoğunlaştırmış ve bunun "hem rasyonel *hesaplama* hem de etkili *denetim* süreçlerini" zorunlu kılıp kılmadığını (s. 21) tartışmışlardır. Yazarlara göre, rasyonel hesaplama ve denetim; fiyatın belirlendiği piyasalar, hiyerarşi (yukarıdan aşağıya karar oluşturma), poliyarşi (baştakilerin demokratik denetimi) ve uzlaşmaya (sözleşme) dayanır ve bu tür araçlar *"özgürlük, rasyonalite, demokrasi, eşitlik, güvenlik ve gelişme"* (s. 28) hedeflerine ulaşabilmek için kullanılmalıdır. Dahl ile Lindblom'un analizinde ilginç olan pek çok yan vardır ve piyasa ekonomisinin özellikle İngiltere ve Birleşik Devletler'deki yakın zamanlı sorunlu devresinden sonra, yazarların açıklamalarının yeniden itibar kazanacağını tahmin etmek de güç değildir. Fakat böyle bir arayış, aynı zamanda, geleceğin rasyonel toplumu için evrensel bir reçete arayışının 1960'larda ve 70'lerdeki derin eleştirisini de bize anımsatacaktır.

Örneğin, Godelier, *Ekonomide Rasyonalite ve İrrasyonalite* adlı kitabında, Oscar Lange'ın rasyonaliteye ilişkin teleolojik bakış açısını, sosyalizmin her durum ve koşulda rasyonel yaşamın nihai başarısı olacağı yönündeki varsayımını keskin bir biçimde eleştirmiştir. Godelier rasyonalite kavramını sağcı değil, Marksist ve tarihsel

maddeci bir bakış açısından ele alır. Vurguladığı nokta, toplumsal örgütlenme biçimlerine dayanan farklı rasyonalite tanımlarının olduğu, feodalizm içinde yer eden rasyonelliğin kapitalizmdekinden farklı olduğu ve büyük bir olasılıkla sosyalizm çatısı altında yine farklı olacağıdır. Birleşik sermayenin bulunduğu noktadan tanımlanan rasyonalite, çalışan sınıfın bulunduğu noktadan tanımlanan rasyonaliteden çok farklıdır. Bu tip bir çalışma, Dahl ve Lidblom çizgisindeki teleolojik olmayan düşünme tarzının bile radikal eleştirisinin güçlenmesine yardımcı olmuştur. Bu eleştiri, Dahl ve Lindblom’un sosyal rasyonalite tanımlarının, alternatiflerin araştırılmasını içermekten çok, kapitalist ekonomik sistemin sürdürülmesi ve rasyonel yönetimle bağlantılı olduğunu öne sürmekteydi. Dahl ve Lindblom’un sosyal rasyonalite kavramlaştırmalarını eleştirmek (ya da bugün adlandırdığımız üzere, yapıbozuma uğratmak), o zamanlar, sol tarafından, egemen birleşik sermayenin ideolojik hegemonyasına karşı bir mücadele aracı olarak görülüyordu. Feministler, ırksal özellikleri nedeniyle marjinalleşmiş olanlar, sömürge halkları, etnik ve dinsel azınlıklar bu nakaratı kendi çalışmalarında yinelerken, savaşılacak düşmanın kim olduğuna ve karşı çıkılması gereken hâkim rasyonalite biçimlerine ilişkin kendi kavramlaştırmalarını yaptılar. Sonuç, başvurabileceğimiz, kabul edilebilir, evrensel ve egemen bir sosyal rasyonalite tanımının değil; toplumsal ve maddi koşullara, grup kimliklerine ve toplumsal amaçlara dayanan sayısız farklı rasyonaliteler olduğunun ortaya konması oldu. Rasyonalite, sosyal rasyonalite tarafından dayatılan projeden çok, toplumsal grubun doğası ve projesi tarafından tanımlanır. Sosyal rasyonalitenin evrensel iddialarının yapıbozumu, 1960’ların ve 1970’lerin radikal eleştirisinin en büyük başarılarından biriydi ve en önemli miraslarından biri olmayı da sürdürmektedir.

Bununla birlikte, böylesi bir sonuç, bir parça rahatsız edici olmaktan öte bir etkiye sahiptir. Bu tür bir önerme, örneğin, otoyol öyküsüne geri dönüp herhangi bir geniş kapsamlı iddia arayışında bir yarar bulunmayacağını; çünkü bu tür iddiaların kararların oluşturulmasındaki politik süreçler üzerinde hiçbir etkisinin olmayacağını kabul etmeyi gerektirir. Ve gerçekten çarpıcı olan, bu tür kapsayıcı argümanlar oluşturmayı deneyen tek grubun, YKH’nın, otoyol karşıtlığını harekete geçirmede en az başarıya ulaşan kesim olmasıdır. Otoyol düzenlemesinin değiştirilmesi için çabalayanların parçalanmış söylemleri, daha bütünlüklü olan söylemden daha etkili olmuştur; çünkü bireylerin kendilerini anlamlandırdıkları özgün ve tekil yerel koşullar üzerinde temellenmiştir. Bununla birlikte, parçalanmış söylemler, otoyolun nereye ve nasıl yerleştirileceğine karşı çıkmanın ötesine de hiçbir zaman için geçememiştir. Genel olarak otoyol kavramına karşı koyabilmek için, gerçekten de YKH’nın eklemlemeye çalıştığı türden daha birleşik bir söyleme ihtiyaç vardı.

Bu, dolaysız olarak, bir ikilemi ortaya koyar. Eğer yerel söylemlerin yalnızca parçalanmış söylemlerden ibaret olduğunu ve hiçbir birleşik söylemin olanaklı olmadığını kabul edersek, bu durumda, sosyal sistemin kapsayıcı niteliklerine karşı çıkmanın hiçbir yolu yoktur. Böylesi bir genel karşı koyma yöntemini elde edebilmek için, bir çeşit birleşik ya da birleştirici savlar dizisine ihtiyacımız vardır. Bu nedenle, bu eskimiş ve sararmış elyazmasının içinde, evrensel olarak daha sık başvurulan bir kavram ve temel bir üst-ilke olarak kabul edilebilecek sosyal adalet sorununa daha yakından bir göz atmayı yeğledim.

Sosyal Adalet

David Harvey, "Sosyal Adalet, Postmodernizm ve Şehir", Ayten Alkan, Bülent Duru (Der. ve Çev.), **20. Yüzyıl Kenti**, İmge Yayınevi, Ankara, 2002, s.215-248.

Sosyal adalet, çalışmamda benimsediğim yedi ölçütten yalnızca birini oluşturmaktadır. Bununla birlikte, bu kavramın dikkatli bir sorgulamasının, tartışmayı, biçimsiz görececiliğin, sonsuz değişken söylemlerin ve çıkar gruplaşmalarının uçurumundan kurtaracağını umut etmiştim. Fakat bu noktada da sorgulama bozguna uğradı. Sosyal rasyonalitenin rekabet içindeki üst-ilkeleri kadar sosyal adaletin de rekabet halindeki pek çok teorisi olduğu ortaya çıktı. Her yaklaşımın güçsüz ve güçlü yanları var. Örneğin, eşitlikçi bakış açıları, belli bir noktada, "eşit olmayanlara eşit davranmaktan daha eşitsiz hiçbir şey yoktur" sorununun içine yuvarlanmaktadır (örneğin, Birleşik Devletler'de fırsat eşitliği öğretilerinin pozitif ayrımcılığın gereklilikleri ile yer değiştirmesi bu sorunun ne denli önemli olduğunu ortaya koyar). Adalete ilişkin pozitif hukuk kuramlarını, faydacı bakış açılarını (en çok kişiye en çok yarar), tarihsel olarak Rousseau'ya atfedilen ve 1970'lerin başlarında John Rawls tarafından *Adalet Kuramı*'nda yeniden gündeme getirilen toplumsal sözleşme yaklaşımını, çeşitli sezgici (intüasyonist) bakış açılarını, göreli yoksunluk yaklaşımını ve öteki yaklaşımları enine boyuna gözden geçirdiğimde, hangi adalet kuramının en doğrusu olduğu konusunda kendimi bir açmazda buldum. Belli bir dereceye kadar kuramlar, birbirlerine göre bir hiyerarşi içine yerleştirilebilir. Adaletin, hukukun bir konusu olduğunu savunan pozitif hukuk bakış açısına, iyi yasa ile kötü yasa arasında herhangi bir "daha iyi" temelinde ayrım yapmamıza olanak sağlayan faydacı bakış açısıyla karşı çıkılabilir. Bu arada, toplumsal sözleşme ve doğal haklar yaklaşımları, daha çok sayıda kişiye daha çok yararın hiçbir toplamının belli vazgeçilemez hakların çiğnenmesini haklı çıkaramayacağını savunur. Öte yandan, sezgici kuramlar ile göreli yoksunluk kuramları tümüyle farklı bir boyutta varlık kazanırlar.

Temel sorun hâlâ varlığını korumaktaydı. Sosyal adalet üzerine bir tartışmaya girmek, hangi sosyal adalet kuramının daha uygun ya da doğru olduğunu saptayabilmek, belli başlangıç ölçütlerinin karşı karşıya getirilmesi anlamına geliyordu. Bu karşı karşıya gelişte, geniş kapsamlı ölçütler, açıktan açığa olmasa da, geri çekilmeye başlar. Adaletin, insanların belli bir anda ona yüklemek istedikleri anlam dışında başka hiçbir anlama gelmediği noktasında adalet kavramının bütünsel yapıbozumunun göreli kolaylığı işler. Adalete dair rakip söylemler, toplumdaki durumsallık / konumsallıkla ilgili rakip söylemlerden ayrılamaz.

Bu iddiayla devam edebilmek için iki yol görünüyordu: Birincisi, adalet kavramlarının dil içine nasıl yerleştirildiğini incelemekti ki bu beni, Wittgenstein’ın geliştirdiği türden anlam kuramlarına götürdü:

> Kaç tür tümce vardır?... Sayılamayacak kadar çok: Sayılamayacak kadar çok farklı kullanım türleri, ki bunları “simgeler”, “sözcükler”, “cümleler” olarak adlandırırız. Ve bu çokluk, durağan değildir: Diyebiliriz ki yeni dil kullanımları, yeni dil oyunları gündeme gelir ve ötekiler kullanılmaz duruma gelerek unutulur... Burada, “dil oyunu” terimi, dilin konuşulmasının bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin parçası olduğu gerçeğinin önemini vurgulamak üzere kullanılmıştır... Bu sözcüğün (örneğin “iyi”nin) anlamını nasıl öğrendik? Ne tür örneklerden? Hangi dil oyunları içinde? Böylece, sözcüğün bir anlamlar ailesine sahip olması gerektiğini görmek bizim için daha kolay olacaktır. (Wittgenstein, 1967)

Bu bakış açısından, adalet kavramı, belli bir dil oyunu içine yerleştirildiği biçimiyle anlaşılmak durumundadır. Her dil oyunu, konuşmacının kendine özgü toplumsal, deneyimsel ve algısal dünyasıyla bağlantılıdır. Adalet herhangi bir evrensel anlama değil, fakat bütün bir anlamlar “ailesine” sahiptir. Bu buluş, kuşkusuz, adalet kavramının, örneğin, *Nuer*’ler arasında sahip olduğu anlamın, kapitalizmin adalet kavramından tümden farklı olduğunu gösteren antropolojik çalışmalarla bütünüyle

uyumludur. Böylece, kültürel, dilsel ya da söylemsel görelilik noktasına geri dönmüş bulunuyoruz.

İkinci yol ise, adaletle ilgili söylemlerin göreliliğini kabul etmek fakat söylemlerin toplumsal gücün bir ifadesi olduğu konusunda ısrarcı olmaktır. Bu durumda adalet fikri, herhangi bir yönetici sınıf tarafından kullanılan erkten kaynaklanan belli hegemonik söylemlerin oluşumuna karşı kurulmalıdır. Bu, *Cumhuriyet*'te Thrasymachus'u konuşturan Platon'a değin uzanan bir düşüncedir:

> Her yönetici sınıf yasaları kendi çıkarları doğrultusunda oluşturur; demokrasi demokratik yasalar, tiranlık tiranik yasalar vb. üretir; bu yasaları yaparak, kendi çıkarları dâhilinde olan şeyleri özneler için "doğru" olarak tanımlarlar ve her kim bu yasaları çiğnerse, "günahkâr" olarak cezalandırılır. Bütün devletlerde "doğru"nun aynı olduğunu, yani yerleşik yönetici sınıfın çıkarı olduğunu söylediğimde kastettiğim şey budur... (Platon, 1965)

Bu iki yol üzerinde düşünmek beni, Engels tarafından aşağıda daha açık terimlerle açıklanan bir durumu kabul etmeye götürdü:

> Neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu ölçmekte kullanılan cetvel, doğrunun kendisinin, yani adaletin anlaşılmasının en soyut aracıdır... Hukukçular için doğru kavramının gelişimi ... insanlık koşullarını, hukukî terimlerle dile getirildiği biçimiyle, adalet ilkesine, sonsuz adalete daha da yakınlaştırmak mücadelesinden başka bir şey değildir. Gelgelelim, bu adalet, her zaman için, mevcut ekonomik ilişkilerin kâh muhafazakâr kâh devrimci açıdan ideolojikleştirilmiş ve yüceltilmiş ifadesidir. Yunanlıların ve Romalıların adaleti köleliğin adil olduğunu savunuyordu; 1789 burjuvalarının adaleti, feodalizmin, adil olmaması nedeniyle ortadan kaldırılması talebini dile getiriyordu. Dolayısıyla, sonsuz adaletin kavramsallaştırılması zamana ve yere göre değiştiği gibi ilgili insanlara göre de değişir... Gündelik yaşam içinde ... doğru, yanlış, adalet, adalet duygusu gibi anlatımlar, sosyal meselelere göndermede bulunulduğunda bile, yanlış anlaşılmaksızın benimsenirken, aynı kavramlar ekonomik ilişkilerin her nevi bilimsel incelemesinde ortaya çıkacak umutsuz karışıklığı yaratır; tıpkı modern kimyada

> phlogiston* kuramı terminolojisinin uzunca bir süre geçerliliğini korumasıyla yaratılmış olduğu gibi. (Marx ve Engels, 1951: 562-4)

Marx (1967: 88-9), Proudhon'u eleştirisinde, onun adalet ilkesini *"malların üretimine karşılık gelen adil ilişkilerden"* çıkarsadığını ve böyle yaparak mal üretimini *"adalet kadar ebedi bir üretim tarzı"* olarak sunduğunu öne sürer. Bu eleştiri, Godelier tarafından Lange'ın (ve daha genişletilmiş biçimiyle Dahl ile Lindblom'un) rasyonalite üzerine görüşlerinin çürütülmesine koşuttur. Kapitalizmin sosyal rasyonalite ya da adalet kavramlarını ele alıp bunları sosyalizm çatısı altında yaygınlaştırılacak evrensel değerler olarak kabul etmek, olsa olsa sosyalist proje yoluyla kapitalist değerlerin daha da derine yerleştirilmesi anlamına gelecektir.

Modernist Söylemlerden Postmodernist Söylemlere Geçiş

Şimdiye kadarki tartışmadan çıkarmak istediğim iki genel sonuç var. Birincisi, politika aygıtları olarak sosyal rasyonalitenin ve sosyal adalet gibi kavramların eleştirisi, 1960'larda "sol" tarafından (Marksistleri de içerecek biçimde) başlatılan ve çok acımasızca sürdürülen bir girişimdi. Bu eleştiri, bütün sivil toplumda evrensel iddiaların geçerliliğine ilişkin esaslı bir şüphe doğurdu. Üzerinde kısaca tartışmam gerekse de, büyük kuramların (meta-teori) bütün formlarının ya yanlış kurgulanmış ya da akla aykırı olduğu sonucuna varmak için -ki bugünlerde pek çok postmodernistin yaptığı budur- küçük ve yetersiz bir adımdı. Bu süreçteki iki adım da her biri kendi sosyal adalet ve rasyonalite tanımlarını ortaya koyan sözde "yeni" toplumsal hareketlerin (barış hareketi, kadın hareketi, çevreci hareket, sömürgeleştirme ve

* Lavoisier'ye (1743-1796) kadar bilim insanları bütün maddelerin "phlogiston" adlı gizemli bir bileşen içerdiğine inanırlardı. Bu bileşenin bir bölümünün açığa çıkmasıyla yanma işleminin gerçekleştiği düşünülürdü. Lavoisier maddelerin yanarak azalmadığını, tam tersine, atmosferden bir şeyler (oksijen) aldığını kanıtladı. (Ç.N.)

ırkçılık karşıtı hareketler) doğuşuyla daha da güçlendi. Bundan böyle, Engels’in öne sürmüş olduğu gibi rasyonalite ve adalet kavramlarındaki farklılıkları gidermek ve böylece birbiriyle rekabet halindeki açıklamaları uzlaştırmak ya da esastan farklı söylemlerin arabuluculuğunu yapmak için hiçbir felsefi, dilsel ya da mantıksal yol görünmüyordu. Bunun etkisi, devlet politikasının meşruiyetini baltalamak, bütün bürokratik rasyonalite kavramlarına saldırmak, sosyal politika formülasyonlarını açmaza sokmak ve en kötüsü, onu, iktidarda bulunanların ideoloji ve değer öğretilerine eklemlemek dışında, güçsüz kılmak olmuştur. 1970’lerin ve 1980’lerin devrimci hareketlerine katılanlardan bazıları, evrensel olduğu varsayılan iddiaların güç ve sınıf tabanını geçirgen kılmayı, kitlesel devrimci eylemin zorunlu bir başlangıcı olarak algılamaktaydılar.

Fakat vurgulanması gereken ikinci ve daha karışık bir mesele mevcut: Eğer Engels, adalet kavramının “yalnızca zaman ve mekâna göre değil, ilgili insanlara göre de değiştiği” konusunda ısrarlı olmakta gerçekten haklıysa, bu durumda, belli bir toplumun bu tür kavramların versiyonlarını yaratma yollarına bakmak önem taşır. Bunu yapmakla, Wittgenstein ve Marks gibi farklı yazarları izleyerek, farklılığın üretiminin maddi temeline, özellikle de sosyal rasyonalite ve sosyal adalet hakkında farklı dil oyunlarını doğuran tümden farklı deneyimsel dünyaların üretimine bakmanın önemli göründüğü kabul edilmektedir. Bu, farklı adalet kavramları üreten ve bunları sınıflar, ırklar, etnik ve politik gruplaşmalar, aynı zamanda toplumsal cinsiyet bölünmeleri arasındaki ideolojik hegemonya üzerindeki mücadele içine yerleştiren güç farklılaşmalarını anlamak için, tarihsel-coğrafi maddeci yöntemlerle ilkelerin uygulanmasını gerektirir. Adalet ve sosyal rasyonalite gibi evrensel önermelerin felsefi, dilsel ve mantıksal eleştirisi, parçacıl söylemlerin ideolojik ve maddi işleyişleri ve

temelleri ile yüzleşen bir üst-kuramın ontolojik ve epistemolojik konumunu zorunlu olarak tehlikeye atmaksızın da doğru bir biçimde sürdürülebilir. Adalet gibi kavramların, soyutlama içinde irdelendiğinde “umutsuz biçimde karışık” görünürken, yine Engels’den alıntı yapacak olursak, “doğru, yanlış, adalet ve adalet duygusu gibi anlatımların, toplumsal konulara göndermede bulunulduğunda bile, yanlış anlaşılma olasılığına yer vermeyecek biçimde benimsenmesi”nin neden gündelik yaşam için yönlendirici durumuna geldiğini yalnızca bu yolla anlamaya başlayabiliriz.

Bu bakış açısından, adalet ve rasyonalite kavramlarının son birkaç yılda toplumsal ve politik dünyamızdan kaybolmamış olduğunu açıkça görebiliriz. Fakat tanımları ve kullanımları değişmiştir. 1960’ların sonlarında yaşanan mücadelelerde sınıf uzlaşmasının çöküşü, sosyalist, komünist ve radikal sol hareketlerin ortaya çıkışının, aşırı sermaye birikiminden kaynaklanan ağır krizle aynı zamana denk gelmesi, kapitalist ekonomik-politik sistemin istikrarı için ciddi bir tehdit oluşturmuştu. İdeolojik düzeyde, gerek adaletin gerekse rasyonalitenin alternatif tanımlarının ortaya çıkışı, bu tehdidin bir parçasıydı ve önceki kitabım, *Sosyal Adalet ve Şehir*’de ele alınan da bu sorundu. Fakat 1973-75’teki gerileme / daralma, yalnızca sermaye stoğunda/birikiminde keskin bir değer düşüşünün (devalüasyonun) değil, aynı zamanda yaygın işsizliğe karşı örgütlenmiş emeğin gücüne karşı saldırının, tasarruf programlarının, yeniden yapılanma ve en sonunda, İngiltere örneğinde olduğu gibi kurumsal reformların da işaretini veriyordu.

Bu koşullar altında, sermaye ile emek arasındaki toplumsal sözleşmeye işaret eden herhangi bir kavramdan kaçınmak ve piyasa rasyonalitesinin lehine olan sosyal rasyonalite kavrayışlarını terketmek için, sol eğilim, refah devleti kapitalizminin gücünü savunan bir sağ-kanat gündemi ile de bağlantılı olarak, sosyal rasyonalite ve

adil yeniden dağıtım gibi iki egemen kavrama sahip olan refah devletinde kapitalist iktidar tabanı olarak dile getirilen şeye karşı çıktı. Ülkeden ülkeye farklı hızlarda da olsa (Örneğin İsveç’te gözle görülür biçimde ancak yeni yeni ortaya çıkmaktadır), birkaç yıldan fazla bir zamanda gerçekleşen bu geçişle ilgisi kurulabilecek önemli bir nokta, devletin bundan böyle rasyonaliteyi ve adaleti tanımlamaya zorunlu olmadığıydı; çünkü piyasanın bunu bizler için en iyi biçimde yapacağı öne sürülüyordu. Adil mükâfat ya da yaptırımlara en iyi piyasa davranışları aracılığıyla ulaşılacağı, piyasanın dayattığı ne ise adil bir dağıtımın da o olacağı, toplumsal yaşamın, kentsel yatırımların ve kaynak dağıtımlarının (çevresel olarak adlandırılanları da içerecek biçimde) adil bir biçimde düzenlenmesinin, en iyi piyasa aracılığıyla olacağı düşüncesi, kuşkusuz görece eski bir düşünceydi ve önceden deneyimlenmişti. Bu, adalet ve rasyonalitenin tümden terkedilmesinden çok, belli bir yönde kavramlaştırılmalarına işaret eder. Gerçekte, toplumsal örgütlenmenin en adil ve rasyonel formlarını sağlamanın en iyi aracının piyasanın işleyişi olduğu düşüncesi, son yirmi yıl içinde, hem Birleşik Devletler’de hem de İngiltere’de hegemonik söylemlerin güçlü bir yönü haline gelmiştir. Dünyanın önemli bir bölümünde merkezden planlı ekonomilerin çöküşü, bu geçiş süreci boyunca piyasa aracılığıyla yönlendirilen adaletin yalnızca toplumsal olarak doğru değil, aynı zamanda son derece rasyonel olduğunu varsayan bir piyasa egemenliğini daha da derinleştirmiştir. Bu çözümün üstünlüğü, kuşkusuz, neyin toplumsal olarak rasyonel ve adil olduğu ya da olmadığı konusunda açık hiçbir kuramsal, politik ve toplumsal tartışmaya gerek göstermemesidir; çünkü piyasa işlevlerini düzenli olarak yerine getirdiği sürece sonucun hemen hemen her zaman adil ve doğru olacağı varsayılabilir. Rasyonalite ve adalete ilişkin evrensel iddialar hiçbir biçimde ortadan kalkmamıştır. Bunlar, refah devleti kapitalizminin

savunulmasında kullanıldığı sıklıkta özelleştirmenin ve piyasa etkinliğinin gerekçelendirilmesinde de öne sürülmektedir.

Piyasaya duyulan güvenin içerdiği ikilemler iyi biliniyor ve hiç kimse de bu güvene koşulsuzca yaslanmıyor. Piyasanın krizleri, dışsallık etkileri, kamusal malların ve altyapının üretilmesi, farklı yatırım kararları arasında koordinasyonihtiyacı gibi sorunlar şu ya da bu düzeyde bir devlet müdahalesini zorunlu kılar. Margaret Thatcher, Büyük Londra Yönetimi’ni lağvetmiş olabilir; fakat iş dünyası, bunun yerine geçecek ve tercihan seçilmemişlerden oluşan bir yönetim istemektedir. Çünkü bu olmadan kent hizmetleri bütünleşememekte ve Londra rekabetçi yönünü yitirmektedir. Fakat bu asgari gerekliliğin ötesine geçen birçok ses duyulmaktadır; çünkü serbest piyasa kapitalizmi; yaygın işsizlik, esaslı yeniden yapılanmalar, sermayenin değerinin düşmesi, yavaş büyüme, çevresel bozulma, finansal skandallar, rekabete ilişkin güçlükler, birçok ülkede gelir dağılımında giderek açılan uçurumlar ve toplumsal gerginlikler yaratmıştır. Bu koşullar altında düzenleyici devlet anlayışı; refah devleti kapitalizmi; endüstriyel gelişmenin devletçe yönetimi; çevre kalitesinin, toprak kullanımının, ulaşım sistemlerinin, fiziksel ve toplumsal altyapının devletçe planlanması; gelir aktarımları yoluyla ya da konut, sağlık bakımı, eğitim hizmetleri gibi belli alanlarda yardım yoluyla az da olsa bir yeniden dağıtım sağlayacak gelir ve vergi politikaları yeniden savunulur olmaktadır. Piyasa aracılığıyla yönlendirilen sosyal rasyonalite ve sosyal adalete ilişkin politik sorunlar, ileri kapitalist ülkelerin birçoğunda, politik gündemin ön sıralarına yerleşmiştir. Kuşkusuz, Dahl ve Lindblom da 1953’te tam da bu nedenle gündeme oturmuştur.

Bu noktada, Ungers’in son yüz yılın politika tarihinde “ideolojik engel” olarak adlandırdığı şeyle yüz yüze gelmek durumundayız: *Bırakınız yapsınlar* ile devlet

müdahaleciliği arasında bir ileri bir geri salınarak yol alan ve öyle görünüyor ki, varolanın sürmesini sağlayan bu ikili zıtlığın içinden çıkıp bir insani gelişim sarmalına geçemeyen, yalnızca tekrar eden döngüler içinde devinme eğilimi. Doğu Avrupa’da ve Sovyetler Birliği’nde örgütlü komünizmin çöküşü, radikal nitelikleri dolayısıyla, bu noktada büyük bir fırsat sağlamaktadır. İleri kapitalist ülkelerde ideolojik ve kurumsal yenilenme için benzeri atakların, en iyi olasılıkla, Dahl ve Lindblom türü bir genel politikanın içine oturtulmuş başka bir kapitalist bürokratik yönetim dönemine doğru ilerlediği, en kötü olasılıkla, piyasanın her zaman en iyiyi bildiğini söyleyen ideolojik yolu sürdürdüğünü gösteren birkaç işareti vardır. Tam da bu politik konjonktürde, politik seferberlik için bir mücadele aracı olarak adalete ya da rasyonaliteye başvurmanın geçerliliğini reddetmek gibi bir postmodernist tuzağa düşmeksizin (postmodern felsefenin duayeni Lyotard, yeni bir çeşit politika yolu bulmanın bir aracı olarak “eski ve üzerinde uzlaşılmamış bir adalet kavramlaştırılması”nın yeniden öne sürülmesi umudunu taşısa da), adalet ve ussallıkla ilgili evrensel iddiaların radikal eleştirisinin neyi amaçladığını kendimize anımsatmamız gerekir.

Kendi adıma, Engels’in doğruyu bulduğunu düşünüyorum. Adalet ve ussallık mekâna, zamana ve kişilere göre farklı anlamlar yüklenir; bununla birlikte, insanların önemsedikleri ve sorunsuz gördükleri gündelik anlamların varlığı, bu terimlere hiçbir zaman gözardı edilemeyecek ölçüde politik ve mobilize bir güç kazandırır. Doğru ve yanlış, devrimci değişimlere güç kazandıran sözcüklerdir ve bu tür terimlerin herhangi bir yapıbozumu bunu ortadan kaldırmaz. Öyleyse, yeni toplumsal hareketler ve genelde radikal sol, hangi noktada kendi kavramlaştırmalarına ulaşmıştır ve bununla hem serbest piyasaya hem de birleşik refah kapitalizmine nasıl meydan okumaktadır?

Young, *Adalet ve Farklılığın Politikası* (1990) adlı kitabında, yakın tarihlerdeki en iyi anlatımlardan birini ortaya koyar. Adalet sorununu, refah devleti kapitalizminin yeniden dağıtımcı niteliğinden uzak bir biçimde yeniden tanımlayıp baskının “beş sûreti” olarak adlandırdığı şeye odaklanır; ki yirmibirinci yüzyılda yaşamaya elverişli kentler ve çalışmaya elverişli çevreler yaratılması mücadelesini temel ilgi alanımız olarak gördüğümüze göre, bunların her biri üzerinde kafa yormaya değer diye düşünüyorum.

Baskının birinci sûreti, geleneksel işyerinde sömürü kavramını, daha yakın zamanlarda üzerine eğilinen, emeğin yaşam alanlarındaki sömürüsüyle (başta, kuşkusuz, ev içinde çalışan kadınlar olmak üzere) birleştirmektedir. Emeğin artan yoğunlaşmasıyla beraber çalışma gününün süresi üzerinde kontrolün sağlanmış olması, yalnızca mavi yakalılarda değil, beyaz yakalılarda da sağlık koşullarının giderek kötüleşmesi gibi birçok değişim gerçekleşmiş olmasına karşın, Marks’ın tanımladığı geleneksel sömürü biçimleri hâlâ varlığını korumaktadır. Sömürünün en kötü yönlerinin hafiflemesi, kısmen doğrudan doğruya sınıf ve sendika gücününetkisiyle, refah devleti kapitalizminin mantığına bir dereceye kadar sindirilmiştir. Bununla birlikte, hâlâ, kronik sömürünün ayırdedilebileceği ve yalnızca etkin mücadele sorunları görünür kıldığı ölçüde ele alınabilecek birçok alan vardır. İşsizlerin ve evsizlerin içinde bulunduğu koşullar, nüfusun önemli bir bölümü (göçmenler, kadınlar, çocuklar) için temel ihtiyaçları ve hizmetleri satın alma gücünün bulunmaması buna örnek olarak gösterilebilir. Bütün bunlardan ilk önermeme varıyorum: *Adil planlama ve politika uygulamaları, hem işyerinde hem de yaşam alanlarında emeğin sömürüsünü en aza indirecek toplumsal-politik örgütlenmenin yanı sıra üretim ve tüketim sistemlerinin yaratılması sorunu ile dolaysız olarak yüzleşmelidir.*

Baskının ikinci sûreti, Young’ın marjinalleşme olarak adlandırdığı olgudan kaynaklanır. Young, “marjinalleşmiş olanlar”ın, “emek sisteminin kullanamadığı ya da kullanmayacağı insanlar olduğu”nu belirtir. Bahsi geçen açıkça, ırk, etnisite, bölge, toplumsal cinsiyet, göçmenlik konumu, yaş ve benzeri özelliklerle ayırt edilen bireylerin durumudur. Sonuç, “bu insan gruplarının toplumsal yaşama yararlı katılımdan dışlanması ve böylece, potansiyel olarak, ağır maddi yoksunlukla, dahası yok oluşla yüz yüze bırakılmasıdır”. Refah devleti kapitalizminin bunun için kendine özgü çözümü, bu tür marjinal grupları ya sıkı gözetim ve denetim altına almak ya da en iyi olasılıkla, devlet desteğinin “özel yaşamın gizliliği, saygınlık ve bireysel seçim gibi temel hakları askıya almayı” haklı çıkardığı bir bağımlılık durumu yaratmak olmuştur. Marjinal olanlar buna zaman zaman şiddetle tepki vermişlerdir. Kimi örneklerde, marinalleşmelerini, devlete ve uzunca bir süre kendilerine yalnızca ya baskıcı gözetim ve denetimi ya da onur zedeleyici bağımlılığı getirmiş olan herhangi bir yöntemin uygulanmasına karşı kahramanca bir duruşa dönüştürmüşlerdir. Marjinallik, yirmi birinci yüzyılda kentsel yaşamın karşısına çıkacak ciddi sorunlardan biridir ve bunun dikkate alınması, bizi ikinci ilkeye götürür: *Adil planlama ve politika uygulamaları, paternalistik olmayan bir biçimde marjinalleşme olgusuyla yüzleşerek, bu farklı baskı türüne tutsak kesimleri özgürleştirecek örgütlenme ve mücadele yollarını bulmalıdır.*

Güçten yoksunluk, kimi yönlerden, marjinallikten çok daha yaygın bir sorundur. Burada, Tompkins Meydanı Parkı’nda rastladığımız kendini anlamlandırmanın özel politikasının yanı sıra siyasî gücü uygulama kapasitesinden söz ediyoruz. Kendini saygıyla dinletebilme gücü, refah devleti kapitalizminde katı bir biçimde sınırlandırılmıştır ve bu konudaki başarısızlık, devlet komünizminin çöküşünde de anahtar bir rol oynamıştır. Meslek sahibi gruplar, bu açıdan, diğer birçok gruba göre,

kendilerini farklı bir tabakaya yerleştirecek üstünlüklere sahiptir ve ziyadesiyle politize olmuş olanlarımız için bile, başkalarını dinlemeksizin onlar adına konuşma isteği her zaman canlıdır. Politika içinde olma, başka hiçbir şeyden dolayı değilse bile, sendikacılığın, siyasî partilerin ve geleneksel kurumların çözülüşünün etkisiyle gücünü yitirmiş; fakat aynı zamanda buna karşıt olarak, yeni toplumsal hareketlerin örgütlenmesi ile yeniden canlılık kazanmıştır. Ne var ki uluslararası bağımlılığın ve karşılıklı bağımlılığın artması, siyasî iktidarsızlığı belli bir dengeye getirmeyi genel olarak giderek daha da güçleştirmektedir. Baltimore otoyoluna karşı mücadele örneğindeki gibi, politik gücün toplumun baskı altına alınmış kesimleri arasında harekete geçmesi, giderek yaygınlık kazanan fakat bir bütün olarak serbest piyasa ya da refah devleti kapitalizminin yapısal özelliklerini ele almak konusunda yetersiz kalan bir yerel / noktasal olay haline gelmektedir. Bu, bizi üçüncü önermeme götürür: *Adil planlama ve politika uygulamaları, baskı altına alınmış grupların politik güce ulaşma ve kendini ifade etme yeterliliğini ortadan kaldırmak yerine güçlendirmelidir.*

Young'ın *kültürel emperyalizm* olarak adlandırdığı şey, "bir toplumun egemen değerlerince bireyin kendi grubunun özgün bakış açısının görünmez kılınması, aynı zamanda grubun klişeleştirilerek 'öteki' diye damgalanması" süreçleriyle ilişkilidir. Bu gibi savlar, en açık biçimiyle feministler ve siyahi özgürleşmesi kuramcıları tarafından ortaya konmuştur; fakat aynı zamanda, kültürel kuramın birçok alanında da üstü örtülü olarak vardır. Belli yönlerden açıkça ayırdedilmesi en güç baskı biçimidir; bununla birlikte, hiç kuşku yoktur ki toplumlarımızda kendilerini "dışarıdan tanımlanmış, bir egemen değerler ağı tarafından konumlandırılmış" bulan ya da öyle hisseden birçok toplumsal grup vardır. Birçok Batı Avrupa ve Kuzey Amerika kentinde görülen yabancılaşma ve toplumsal huzursuzluk (Doğu Avrupa'nın çoğu yerinde yeniden

ortaya çıkışı konusunda hiçbir şey söylemiyoruz), kültür emperyalizmine gösterilen tepkinin bütün işaretlerini taşımaktadır ve bu noktada da refah devleti kapitalizmi, geçmişte hem kayıtsız hem hareketsiz kaldığını kanıtlamıştır. Buradan dördüncü bir önerme çıkar: *Adil planlama ve politika uygulamaları, kültürel emperyalizm sorunlarına özellikle duyarlı olmalı ve gerek kentsel projelerin gerekse halka danışma yöntemlerinin çeşitli araçlarla düzenlenmesinde emperyalist tavrı ortadan kaldırmanın yollarını aramalıdır.*

Beşinci olarak, *şiddet* sorunu vardır. Yirmi birinci yüzyıla girerken, hızla büyüyen fiziksel şiddet sorunuyla yüzleşmeksizin kentsel geleceğin ve yaşam çevrelerinin değerlendirilmesi güçtür. Kişilere ve mallara karşı şiddet korkusu genellikle abartılsa da maddi temellerini serbest piyasa kapitalizminin toplumsal koşullarında bulur ve bu nedenle bir tür örgütlü çözümü gerektirir. Dahası, karmaşık örgütlü suçun yarattığı ve kapitalist girişimlerin yanı sıra devlet etkinlikleriyle de kurduğu karşılıklı ilişki aracılığıyla geliştirdiği karmaşık bir şiddet sorunu vardır. Los Angeles’ı değerlendirmesinde Davis’in işaret ettiği gibi, ilk düzeyde sorun, en sık rastlanan tepkinin savunmaya dönük kentsel alanlar arayışına girmek, kentsel alanı sıcak savaş düzenine sokmak ya da dışlayıcı yaşam çevreleri yaratmak biçiminde ortaya çıkmasıdır. İkinci düzeye ilişkin güçlük, birçok kentteki mafya ya da dengi örgütlenmelerin (örneğin, çağdaş Sovyetler Birliği’nde yeni yeni ortaya çıkan bir sorun), kent yönetiminde çok güçlü bir konuma gelmiş olmasıdır. Bunlar, seçilmiş görevliler ya da devlet bürokratları olmaktan çok, iktidarın aslî kanallarını ellerinde tutanlardır. Sosyal denetimin belli formları olmaksızın hiçbir toplum varlığını sürdüremez. Foucault’cu bir bakış açısından toplumsal denetimin -bu denetimin ne düzeyde bir şiddete yöneldiği hiç farketmez- bütün formlarının baskıcı olduğunu

düşünebiliriz. Burada da çözülmesi gereken bir dolu ikilem vardır; fakat, beşinci bir önerme ortaya koymak için elimizde yeterince veri bulunmaktadır: *Adil bir planlama ve politika uygulaması, şiddetin hem kişisel hem de kurumsallaşmamış düzeylerine yönelecek ve bir yandan da güçlenme ve kendini ifade etme yeterliliklerini yok etmeyecek nitelikte bir toplumsal denetimin dışlayıcı ve silahlı olmayan formlarının arayışında olmalıdır.*

Son olarak, Young'ın ileri sürdüklerine altıncı bir ilke eklemek istiyorum. Bu ilke, bütün toplumsal projelerin ekolojik projeler olduğu -ya da tersi- gerçeğinden çıkmaktadır. Burada, "doğanın haklara sahip olduğu" ya da tam tersi, doğanın "egemenlik altına alınabileceği" görüşünde ısrar ederken, gelecek kuşaklar ve yeryüzünün bugünkü sakinleri bağlamında adaletin, bütün toplumsal projelerin ekolojik sonuçları açısından yoğun bir değerlendirmeye bağlı tutulmasını zorunlu kıldığını savunuyorum. İnsan kendi tarihini yaparken, çevresini zorunlu olarak kullanır ve dönüştürür; fakat bunu, kendisinden zaman ya da mekân açısından ayrılmış insanların yazgısını tehlikeye atacak bir umursamazlıkla yapmak durumunda değildir. Şu halde son önerme şudur: *Adil bir planlama ve politika uygulaması, bütün toplumsal projelerin kaçınılmaz ekolojik sonuçlarının gelecek kuşaklar üzerinde olduğu kadar uzakta yaşayan insanlar üzerinde de etkileri olacağını göz önünde bulundurmak ve olumsuz etkileri kabul edilir ölçüde azaltacak adımları atmak durumundadır.*

Bu altı ilkenin birleştirilebileceğini, birleştirilmek bir yana, çok parçalı uygun bir stratejiye dönüştürülebileceğini ya da böyle yapılması gerektiğini savunmuyorum. Gerçekte, adaletin burada çerçevesi çizilen altı boyutu, somut kişilere uygulanmaları durumunda, birbiriyle sık sık çatışma içine girer. Sömürülen erkek işçi, ırk ya da toplumsal cinsiyet konularında bir kültürel emperyalist olabilir. Tam anlamıyla baskı

altında tutulan bir kişi şiddet gibi bir toplumsal adaletsizliğin taşıyıcısı olabilir. Öte yandan, söz konusu ilkelerin, birbirinden yalıtılarak uygulanabileceğini de düşünmüyorum. Lyotard’ın görüşüne yakın birinin yapacağı gibi (1984), sorunları basitçe, üzerinde uzlaşmaya varılmamış bir adalet kavramı düzeyinde bırakmak, her şeyden önce, böylesi farklılaşmış adalet kavramlarını üreten toplumsal süreçlerin merkezinde bulunan birtakım sorunlarla yüzleşmemek demektir. Bu durumda, toplumsal politikanın ve planlamanın iki düzeyde işlemesi önerilir. Baskının farklı boyutlarıyla ve bunların gündelik yaşamdaki belirtileriyle yüzleşilmeli; fakat aynı zamanda ve uzun dönemde, baskının değişik biçimlerinin, kapitalist ekonomi-politiğin merkezindeki temel kaynaklarına da eğilinmelidir. Bu ikincisine, bütün kötülüklerin kaynağı olarak değil; kapitalizmin yaşama ve çalışma biçimlerini, bunların birbiriyle ve çevreyle ilişkilenme biçimlerini dönüştüren, parçalayan, yapıbozuma uğratan ve yeniden yapılandıran devrimci dinamikleri çerçevesinde bakılmalıdır. Böyle bir duruş noktasından sorun, bir değişim olup olmayacağına değil ne tür bir değişimi bekleyebileceğimize ilişkindir; böylece gelecek yıllar için plan yapabilir, gelecek zamanı etkili bir biçimde önceden biçimlendirebiliriz.

Adalete ilişkin farklı algıların kaale alınmasının yanı sıra, bu derin sorunsalın güncel tartışmaların rengini belirleyebilmesini de umut ediyorum. Söz konusu farklı algılayışlara başvurarak, ileri kapitalist toplumları gelişme yolunda çok uzun süredir engellemiş olan politik, kurumsal ve yaratıcılığa dair kısıtlılıklardan da sıyrılabiliriz. İster serbest piyasa kapitalizminin, ister refah devleti kapitalizminin içinden çıksın, adaletin ve ussallığın evrensel kavramlaştırmaları hâlâ geçerlidir. Ama yine de adaletin ve rasyonalitenin alternatif kavramlaştırmalarına bakmak hem değerli hem de potansiyel olarak özgürleştiricidir. Çünkü bunlar son yirmi yıldır varolan yeni

toplumsal hareketlerin içinden çıkmıştır. Sonuç olarak, Marx ve Platon’un gözlemlemiş olduğu gibi, “eşit haklar söz konusuyken bile, karar verenin ‘güç’ olduğu” gerçeği her zaman geçerliyken, son birkaç yılda kentsel hastalıklarımızın birçoğuna getirilen otoriter çözüm önerileri ve adaletle ussallığın farklı kavramlaştırmalarına kulak verme yeteneksizliği, daha çok, sorunun bir parçasını oluşturmaktadır. Kabaca ele aldığım kavramlaştırmalar, bu zamandaki ve bu mekândaki birçokmarjinalleşmiş, baskı altına alınmış ve sömürülen kesim için bir anlam taşımaktadır. Birçoğumuz için ve onların birçoğu için formülasyonlar açık, sorunsuz ve ortak sağduyuya uygun görünebilir. Böyle olmasının nedeni, refah devleti paternalizminin piyasa söyleminde yaygın olarak benimsenen kavramlaştırmalarının hatalı olması, fakat aynı zamanda bu tür kavramlaştırmalardan başarılı özgürleşimci ve dönüştürücü politikaların üretilebileceği gerçeğidir. Tompkins Meydanı Parkı’nın çevresinde, “zamanı ve mekânı yakala” diyeceklerdir; şu an ve burası bunu yapmak için gerçekten de uygun zaman ve mekân olarak görünmektedir. Bütün Doğu Avrupa’da duvarlar yıkılırken, bunu, kuşkusuz kendi kentlerimizde de yapabiliriz.

Teşekkür

Tompkins Meydanı Parkı üzerindeki mücadelelerle ilgili bilgi ve düşünceleri dolayısıyla Neil Smith’e çok şey borçluyum.

Kaynakça

Chambers, I. (1987) Maps for the metropolis: a possible guide to the present, *Cultural Studies I*, 1-22.

Dahl, R. & C. Lindblom (1953) *Politics, Economics and Welfare*, Harper, New York.

Davis, M. (1990) *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, Verso, London.

Godelier, M. (1972) *Rationality and Irrationality in Economics*, New Left Books, London.

David Harvey, "Sosyal Adalet, Postmodernizm ve Şehir", Ayten Alkan, Bülent Duru (Der. ve Çev.), **20. Yüzyıl Kenti**, İmge Yayınevi, Ankara, 2002, s.215-248.

Harvey, D. (1973) *Social Justice and the City*, Edward Arnold, London.

--------- (1989) *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.

Jacobs, J. (1961) *The Death and Life of Great American Cities*, Vintage, New York.

Kifner, J. (1989) No Miracles in the Park: Homeless New Yorkers Amid Drug Lords and Slum Lords, *International Herald Tribune*, 1 August 1989, 6.

Lefebvre, H. (1991) *The Production of Space*, Blackwell, Oxford.

Lyotard, J. (1984) *The Postmodern Condition*, Manchester University Press, Manchester.

Marx, K. (1967) *Capital, vol I.*, International Publishers, New York.

--------- & F. Engels (1951) *Selected Works*, vol I., Progress Publishers, Moscow.

Plato (1965) *The Republic*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex.

Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Smith, N. (1989) Tompkins Square: riots, rents and redskins, *Portable Lower East Side 6*, 1-36.

--------- (1992) New City, new frontier: the Lower East Side as wild, wild west, M. Sorkin (ed.) *Variations on a Theme Park: The new American city and the end of public space*, Noonday, New York.

Unger, R. (1987) *False Necessity: Anti-necessitarian social theory in the service of radical democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Wittgenstein, L. (1967) *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford.

Young, I.M. (1990) *Justice and Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, NJ.