

**TC
MUĞLA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI**

SİMMELE'İN GÖZÜYLE 'MODERNİTE'NİN SOSYOLOJİSİ

Yüksek Lisans Tezi

**Hazırlayan
Gözde Özelce
0141104021**

**Danışman
Prof. Dr. Ayşe Durakbaşı**

**Muğla
Şubat 2006**

ÖZET

Simmel'in sosyolojisini tanımlarken üç ana tema üzerinde durabiliriz. İlişkiler, sosyalleşme(sosyallikler) ve sosyal formlar. Bu temalar birbirinden bağımsız olarak düşünülemez ve karşılıklı ilişkiler ağı içinde ele alınmaları gerekir. Simmel'in sosyolojisine göre kültüre ait herhangi bir parça, bizi toplumsal bütüne götürecek başlangıç noktalarını içinde taşır. Moda, satrancın kuralları veya masa üzerinde ki bıçağı kullanma biçimimiz bile bütünü kavrayacağımız ipuçlarını barındırır. Simmel'in sosyolojisinde ki ikinci önemli nokta 'etkileşim'dir. Simmel toplumu bireyden yola çıkarak açıklamaya çalışan metodolojik yaklaşıma karşı çıktığı gibi, toplumu toplumsal kurumlardan yola çıkarak açıklamaya çalışan yapısal yaklaşımlara da uzak durur. Toplum birey ve yapıların etkileşim içerisinde olduğu her yerdedir. Üçüncü temel yaklaşımı, sosyal formlarla ilgilidir (Gruplar, aile, ikililer...). Kültür trajedisinin altında yatan gerçek, insanlar tarafından yaratılmış yaşam formlarının sosyalleşme süreci içerisinde onlardan bağımsızlaşarak kendi içinde kabuklaşan bir yapıya dönmesidir.

Bu tezde, Simmel'in bu metodolojik yaklaşımı kullanarak nasıl bir modernite kuramı oluşturduğu ve günümüz modernite kuramlarıyla ne tür bir paralellik içinde olduğu tartışılmaktadır.

ABSTRACT

For the study of Simmel's sociology, we can concentrate on three main topics: Socialization (sociation), interpersonal relations, and social forms. These themes are interrelated and any fragment of culture must be treated as a start for the study of the social whole. Fashion, rules of chess, table manners entail the clues for the society as a whole. The second important point in Simmel's sociology is "social interaction". Simmel opposes to an individualistic methodological approach as well as structural explanations. Society is everywhere that individuals and structures are in interaction. The third point is the social forms in which the interaction takes place (Groups, family, dyads...). The reality underlying tragedy of culture is that life forms created by human interaction become independent and reified structures.

In this study, Simmel's theory of modernity is discussed focusing on these basic methodological approaches and how his theory is parallel to the current theories and issues related to modernity.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
GİRİŞ	1
BÖLÜM I: HAYATI VE ÇALIŞMALARI	6
1.1. SIMMEL'İN AKADEMİK HAYATI	6
1.2. SIMMEL'İN ÇALIŞMALARI	8
BÖLÜM II: SİMMEL SOSYOLOJİSİNİN EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ	11
2.1. YENİ KANTÇILIK VE FORMLAR SOSYOLOJİSİ.....	11
2.2. SIMMEL'İN TARİH FELSEFESİ VE KÜLTÜR	13
2.3. SIMMEL'İN KÜLTÜR ELEŞTİSİNİN FELSEFİ ZEMİNİ: HAYAT VE FORM DİYALEKTİĞİ	16
2.4. SIMMEL VE BİLİMSELLİK	18
2.5. METODOLOJİSİ	20
2.6. TOPLUM NASIL MÜMKÜN?	25
BÖLÜM III: MODERNİTE KURAMCILARI ARASINDA SİMMEL	33
3.1. YABANCILAŞMA, META FETİŞİZMİ VE MARKSİST KÜLTÜR ELEŞTİRİSİ	33
3.2 KÜLTÜREL RASYONELLEŞME VE WEBERCI KÜLTÜR ELEŞTİRİSİ	42
3.1. MODERNİTE'NİN İLK SOSYOLOĞU(MU)?.....	50
IV. SİMMEL'İN MODERNİTE KURAMI	54
4.1. MODERN KÜLTÜRÜN PATALOJİSİ	54
4.1. MODERNİTENİN BAŞAT BİR FORMU OLARAK PARA	61
4.2.1. Para'nın Felsefesi	61
4.2.2. Para'nın Sosyolojisi.....	64
4.3 PARA İMGESİ ALTINDA METROPOL HAYAT	68
4.3.1. Metropolde Zihinsel Hayat	68

4.3.2. <i>Metropol Tipi Kişilik</i>	71
4.3.3. <i>Metropol İnsanı Özgür(mü)?</i>	73
BÖLÜM V: MODERNİTENİN SONUÇLARI: ÖZGÜRLÜĞÜN BEDELİ	76
5.1. YABANCILAŞMA.....	76
5.2. NESNELEŞME.....	79
5.3. NESNELEŞME METAFORU OLARAK MODA.....	83
5.4. SİMMELE'DE MODERNİTE ELEŞTİRİSİ.....	86
SONUÇ	88
KAYNAKÇA	91

ÖNSÖZ

Oldukça sancılı geçen bir master eğitim döneminin ardından sonunda tezimi bitirmiş olmanın mutluluğunu yaşıyorum. Benden önce master tezini tamamlamış olan pek çok arkadaşım tez yazma döneminin çok sıkıntılı ve yıpratıcı bir süreç olduğundan bahsederek beni böylesi bir duruma hazırlamaya çalıştılar. Oysa ben asla böyle hissetmedim. Benim için keyifli ve hatta serüven dolu bir süreç oldu bu. Bana bu süreci sağlayan kişi benim sevgili danışman hocam, hayat boyu dostluğumuzun süreceğine inandığım güzel insan Prof. Dr. Ayşe Durakbaşı'dır. O olmasaydı değil tezimi yazmak, master derslerimi bile tamamlayamadan Muğla'dan ayrılmış olacaktım. Bana verdiği özgüven ve dostluğu sayesinde bugün bu satırları yazabiliyorum. Beni defalarca evinde konuk edip tezime yardımcı olurken, beş yaşındaki küçük oğlunun haklı serzenişlerine maruz kalmayı göze almasını, hayata dair güzel sohbetlerimizi, her olaydan mutlu olacak bir yan çıkararak her zaman güler yüzlü olmayı başarabilmesini ve çok yere dağılmış bir insan olmama rağmen bu tezi bitirebileceğime olan inancını asla unutmayacağım.

Düşünceleri ile bana heyecan veren, çalışmaktan çok keyif aldığım George Simmel'e, benim her zaman akademik çalışmalar içinde olmamı isteyen ve tezimi çok güzel bir ortamda yazabilmem için bana destek olan canım Annem'e, elli yaşına yaklaşmasına rağmen doktora yapmak azminde olabilen olan sevgili Halam'a, bana internet üzerinden yolladığı makaleler ile tezime yardımcı olmaya çalışan kitap kurdu Hakan Yazıcı'ya, tezimi yazarken bana güzel müzikleri ile eşlik eden Mozart'a ve Bizet'e ve kucağımdan asla inmeyen kedimiz Miço'ya, güzelliği ile bana ilham ve güç veren Gümüşlük'e, Saliha Teyze'ye, odalarını zaman zaman benimle paylaşmak zorunda kalan sevgili Nisan ve Ali Cemre'ye ve tabiki sevgili hocam Prof. Dr. Ayşe Durakbaşı'ya kucak dolusu sevgiler ve teşekkürler.

GİRİŞ

Simmel'e kadar olan dönemde sosyoloji kuramcıları, ağırlıklı olarak, toplum denen nesneyi bütünlükçü bir bakışla betimlemekte, toplumu onu meydana getiren bireylerin toplamından farklı bir varlık alanı olarak görüp, toplumsal kurumların bireysel benliğin oluşumundaki önemli rolüne dikkat çeken pozitivist ve yapısal yaklaşımı savunmaktaydı. Öte yandan bireyi temel birim olarak kabul edip toplumu bireyin davranış ve iç güdüleriyle açıklayan pozitivist psikolojinin en az yapısal sosyoloji kadar indirgemeci yaklaşımı bu iki bilim dalı arasında bir kutuplaşmaya neden olmuştur. Simmel, kendi sosyoloji kuramı ile toplumu bireye bireyi topluma indirgeyen yaklaşımların birbiriyle kesişim noktalarını bulmaya çalışır. Simmel için 'birey' nedir? Birey herşeyden önce toplumun en küçük parçası, bir atom değildir. Bu yüzden toplumun karmaşık örgüsünden değil de bireyden hareket eden sosyolojik yaklaşımlar da yanılırlara sürükleyicidir. Birey çok sayıda etkinin bir kesişme noktası ve geçit yeridir. Çünkü toplum gibi birey de bir 'çokluk' tan çıkmaktadır. Toplum bireyi, birey de toplumu karşılıklı olarak etkilemekte, birbirini dönüştürmekte ve hiç durmaksızın yeniden inşa etmektedir. Bu yüzden ne toplum ne de birey kavramı sosyoloji için temel kavramlar olamazlar. Simmel' e göre, incelenecek tek alan bireyin toplumu, toplumunda bireyi dönüştürdüğü 'karşılıklı etki' alanıdır (Jung, 1995: 26) Karşılıklı etkiden kastettiği kişiler arasında bir anlık veya sürekli, bilinçli veya bilinçsiz, geçici veya düzenli binlerce ilişkinin hepsidir. Birey tüm bu karşılıklı etkilerin 'ürünüdür'. O halde toplum nedir, Simmel için? Simmel'in toplum kavrayışı, toplumlaşma ve toplumsal etkileşimin örüntüleri üzerine kuruludur (Jung, 1995: 44). Buna göre toplum, toplumu oluşturan bireylerin dışında dışsal bir oluşum değildir. Bireylerin aynı zamanda zihinsel etkinlikleri ile kurulan, bilinçte ve bilinçteki temsillerden oluşan bir gerçekliktir. Toplum kendisine ulaşılmaya çalışılan bir bütünlüktür. Ancak bu bütünlüğün tasarlanmış, kenarları, sınırları çizilmiş bir bütünlük olmasını bekleyemeyiz. Çünkü Simmel' e göre sürekli devinen bu karşılıklı etki ağı içerisinde, toplumu tanımlayabileceğimiz bir zaman noktasından söz edemeyiz. İşte bu yüzden Simmel toplum kavramı yerine devamlı bir süreç ve oluşmayı ifade eden 'toplumlaşma' kavramını koyar. Toplum denen şey 'toplumlaşma halinin formları' içerisinde kendini gösterir (Jung, 1995: 43).

Simmel, toplumun kendisini nasıl büyüttüğü, çok yönlü karşılıklı etki ve farklılaşma süreçlerinin nasıl bir seyir izledikleri, buna karşılık bu süreçlerin bireyselleşme sürecini nasıl etkilediği hususlarına kafa yorar.

Simmel'in sosyolojisi toplumsal gerçekliğin dört düzeyi arasında bağlantılar kurmaktadır:

- i) Toplumsal gerçekliğin psikolojik boyutu,
- ii) Toplumsal gerçekliğin etkileşimsel boyutu,
- iii) Toplumsal gerçekliğin yapısal ve kurumsal boyutu,
- iv) Toplumsal gerçekliğin felsefi boyutu.

Dolayısıyla Simmel'in kuramını oluşturan felsefi yapıyı da incelememiz gerekecektir. Simmel'i geriye doğru takip ettiğimizde Alman romantizmin bitiş noktasında duran Schopenhauer'den etkilendiğini görmekteyiz. Schopenhauer'in felsefesine göre hayat fikirden, tasarımdan ibarettir. Çünkü dünya yalnızca özneye ilişkili olan bir dünyadır, bir algılayıcının algısıdır. Simmel de buna uygun olarak insan öznesinden bağımsız olarak var olabilecek "nesnel" bir gerçeklik nosyonunu reddetmektedir. Schopenhauer, hayatın başlangıç noktasının nesne ya da özne olmayıp, aslında ikisinin birbirini tetiklediğini savunur. Simmel de bu konuda Schopenhauer'a sahip çıkar ve nesne ve öznenin çatışmalı birliğini savunur. Simmel aynı çatışmanın öznenin kendi içinde de hüküm sürdüğünü savunarak, insanın tam olarak rasyonel bir varlık olmadığı konusunda Schopenhauer ile buluşur. Öznenin tamamıyla rasyonel olamayacağı ve rasyonelliğin kendi içinde irrasyoneliter doğuracağı tezinden hareketle Simmel metropol tipi kişiliği açıklamaya çalışır. Toplum karmaşıklaştıkça yani Simmel'e göre evrimleştikçe, bireysel özgürlüklerimiz artmaktadır ancak modern hayatın sunduğu olanaklar karşısında uyarılan arzu ve ihtiraslarımız da bir o kadar artar. Üstelik arzu ve ihtirasların tam bir doyum noktasına ulaşabilme imkanı da yoktur (Simmel bu konuda Freud'un kuramlarından yararlanır). Doyum yolu bulamayan arzu ve ihtiras, rasyonel zihnin gücünü geçerek ıstırapın, mutluluğa ağır basmasına neden olur. Rasyonalite kendi içinde bir irrasyoneliter yaratmayı başarır. Bu irrasyoneliter, özgür olarak gördüğümüz modern insanı arzuların esiri kılarak özgürlüğünü kısıtlar.

İrrasyoneliter, metropol hayatının içinde amaç yönelimli davranış ve kullanılan araçlar arasında da gözlenir. Modern toplumlarda bireyler amaçlarına ulaşabilmek için görece daha

karmaşık ve kavisli yollar kullanmak zorundadırlar. Amaçla araç arasındaki basit doğrusal ilişki bozulduğundan, amaç-araç bağlantısı rasyonelliğini yitirir. Simmel'e göre metropol tipi kişiliğin özelliklerinden biri olan gerilim ve sıkıntı hali bu araç ve amaç arasındaki rasyonel bağlantının kaybolmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumun sorumlusu aydınlanma, ilerleme ve işbölümünün karmaşıklığıdır. Görüldüğü gibi, Simmel'in felsefe kaynaklı sosyolojisi modernitenin kesin bir suçlamasını içermektedir. Kültürü evrimleştiren rasyonel zihnin, aynı zamanda hırs dolu bir iradeyle nasıl irrasyoneliter yaratabildiğini ve yarattığı kültürü yıkabildiğini tartışmaktadır (Küçük, 1993). Simmel modernitenin hem özgürleşme anlamında bireyselleşmeyi hem de yabancılaşma anlamında bireyciliği oluşturduğuna ve yukarıda bahsettiğimiz irrasyonelitelere dikkat çekerek günümüzde tartışılan modernitenin ikili yüzüne ilk vurguyu yapmıştır.

Simmel, moderniteye ilişkin kuramını oluşturabilmek için mikroskobunun merceğini metropol hayatının formları ve metropolde yaşayan birey üzerine yaklaştırır. Modernite'nin özünü bilimsel teknolojik çağın tantanası içinde betimler ve bu özün köklerini de kent hayatında bulmaktadır. Metropol nasıl bir yerdir ve bireyi nasıl etkiler? İmge yoğunluğu, izlenimlerin şaşırtıcılığı, mahşeri bir kalabalık ile metropol kendini belirler. Metropol tipi kişiliği ruhsal temelini, sınırlar üzerindeki uyarıcıların yoğunluğu oluşturur. Simmel'e göre zihnimiz içsel güçlerimiz arasında uyum yeteneği en güçlü olandır. Fenomenlerin hızına ve değişimine adapte olmak için iç sarsıntılar geçirmek zorunda değildir. Oysa ruh, metropole özgü ritme ancak bu sarsıntılardan ve çalkantılardan geçtikten sonra ayak uydurabilir. Yani Simmel'e göre metropol hayatına zihnimiz adapte olmakta ama ruhsal yanımız çıkış yolu bulamamaktadır ki bu da onun deyimiyile 'nevrastenik kişiliği' yaratır. Gerilim, huzursuzluk, çaresizce bir telaş iç güvenliğinin yerini almıştır. Metropol hayatının karmaşıklığı ile başa çıkamayan ruhsal yanımız toplumsal çevre ile aramıza mesafe koyma yoluna gider. Bu ruhsal mesafe beraberinde yabancılaşma hissini de getirecektir.

Nevrastenik kişiliğin oluşumunda metropol hayatının mahşeri kalabalığının, uyarıcı yoğunluğunun yanı sıra metropolün para ekonomisinin merkezi olmasının da çok büyük bir etkisi vardır. Para ekonomisi tikelliklerle ilgilenmez. Çünkü para yalnızca hepsinde ortak olan mübadele değeri ile ilgilenir ve her şeyi "fiyatı ne" sorusuna indirger. Üstelik üretim kitlesel

olarak gerçekleştiğinden, üretici ve tüketici arasında herhangi bir kişisel temas oluşma olasılığı yoktur. İşte bu konu kentlerde gelişen işbölümünün sonucudur. Kent ne kadar genişlerse işbölümünü belirleyici koşullarını da artan üretim belirleyecektir. Aynı mekandaki birey sayısının artması ve müşteri kapmak için edinilen rekabet bireyi belli bir alanda uzmanlaşmaya zorlar. Bu uzmanlaşma sayesinde bir başkası bir başkasının yerine kolaylıkla geçemez. Taşradaki ev içi üretimi ve takas ekonomisinin beraberinde getirdiği insani ilişkilere dayalı ekonomi biçimi yerini tamamen zihinsel süreçte işleyen para ekonomisine bırakmıştır. Simmel'e göre herşeyin ölçüsünün para olduğu bilinciyle işleyen zihin, bir değer yozlaşmasına doğru gider. Bu değer yozlaşması da beraberinde nevrastenik kişiliğin bir başka yönü olan bıkkınlığı getirir. Para ekonomisinden kaynaklanan insanları ve nesnelere değerlendirmekteki nesnel yaklaşım, hayatı bir grileşmeye doğru götürür. Bu da metropolde yaşayan bireyde öznelliği öne çıkarma çabası doğurur. Ancak Simmel' e göre bu haklı tepki kendini sağlıklı bir biçimde göstermez. Kültürün nesnelleşmesi karşısında patlayan öznelcilik Simmel tarafından 'dönemin abartılı öznelciliği' olarak adlandırılır. Bu abartılı öznelcilik özellikle moda ya karşı bir tepki olarak kendini gösterir. Simmel 'Stil Problemi Üzerine' yazısında bireylerin özelliklerini öne çıkarma çabasında neredeyse her kaseyi ve iskemleyi stilize etmeye çalışan Jugendstil hareketi üzerinde durur. Aslında bireyin iç mekanda stil arama çabasının altında, teknik ilerleme içerisinde kültürel ilerleme yaratabilme arzusu vardır. Nesnel kültür ile öznel kültür arasında oluşan uçurumun varlığına işaret eden bu durum Simmel tarafından 'Kültür Patolojisi' olarak adlandırılmaktadır. "Modern yaşamın en derin sorunları, bireyin kendi varoluş bağımsızlığını ve bireyselliğini koruma çabasından doğar" demektedir Simmel. Bu çaba bireyin kentsel yasama eşitlenme ve benzer kılınmaya karşı direnişidir. Bu direnişin getirdiği kaçınılmaz durum insanın kendini metropol koşullarında daha önce olmadığı kadar yalnız hissediyor olmasıdır. Çatışmacı teorisyenler grubuna dahi edilen Simmel için bu direnişin olumlu bir yönü vardır. Toplumsal istikrarın ve dengenin sağlanması için bu direnişin var olması gerekir. 1908 tarihli 'Yabancı' makalesinde toplumdan kopma olarak görülen şeyin aslında bir toplumlaşma formu olduğunu söylemektedir. Tezde bu çatışma halinin Simmel'in moderniteye dair sosyolojisinde nasıl bir rol oynadığı ve modernitenin bireye yansıyan bu ikili yüzünde (özgürleştirici ve yabancılaştırıcı) bireyin varoluşsal olanakları tartışılacaktır.

Tezin ilk bölümünde Simmel'in hayatına ve çalışmalarına değinilmiştir. Simmel'in Berlin gibi metropol hayatının en yoğun yaşandığı bir kente doğup büyümesinin modernizm ve metropol hayatına getirdiği eleştirilerde ne gibi bir etkisi olduğu tartışmaya açık, fakat dikkate alınması gereken bir konudur. İlgi alanlarının genişliği ve bunun akademik hayatına yansısı yine bu bölümde ele alınmaktadır. İkinci bölümde, Simmel sosyolojisinin epistemolojik temelleri üzerinde durulur. Yeni Kantçılık adı altındaki felsefi akımdan nasıl etkilendiği ve buna dayalı bir formlar sosyolojisini nasıl oluşturduğu irdelenir. Kant'ın subjektif doğa algılayışını onaylamakla birlikte, kültür bilimlerinde yaptığı ayırım açısından Dilthey ve Rickert ile hangi noktalarda buluştuğu analiz edilir. Buradan hareketle Simmel'in kültür eleştirisinin felsefi zemini tartışılır. Hayat ve formun dialektik birlikteliği üzerinden kurguladığı bir kültür evrimi anlayışı ile Simmel, modern kültüre eleştirel bir yaklaşım geliştirir.

Üçüncü bölümde dönemin modernite kuramcıları arasında Simmel'in yeri tartışılır. Simmel'in Marx ile, meta fetişizmi ve yabancılaşma fenomeninde hangi noktalarda buluştuğu ve Simmel'in özellikle "para" konusunda getirdiği katkılar tartışılır. Simmel burada özellikle para fenomenini ele alışındaki neo-Kantian epistemolojisi ile dikkat çeker. Diğer çağdaşı Weber ile, kültürün rasyonelleşmesi teması üzerinde yoğunlaşmaları nedeni ile karşılaştırılırlar. Ancak son tahlilde, Simmel, "şimdi" üzerine odaklaşan ve "an"lara odaklanan modernite kuramı geliştirmesi nedeniyle diğer çağdaşlarından ayrılır. Dördüncü bölümde, Simmel'in modernite kuramı ana başlıklarıyla analiz edilir. Simmel'in kültür patolojisi ile ifade etmek istediği şeyin ne olduğu ve kültür evriminin bu döneminde neden patolojik bir durumdan söz ettiğinin ayrıntıları verilir. Simmel'in modernitenin başat formu olarak özellikle neden para fenomeni üzerinde durduğu ve bu fenomenin sosyolojik ve psikolojik boyutlarının ne olduğu tartışılır. Para imgesi altında yaşanan metropol hayatının zihinsel aktivitelerimizi nasıl etkilediği ve nihayetinde kişiliğimizde yarattığı değişim ve dönüşümler, taşra hayatı ile karşılaştırılarak irdelenir.

Son bölümde modernitenin insanı özgürleştirirken kendine yabancılaştıran ve nesneleştiren ikili yüzü ortaya konur ve Simmel'in bu bağlamda ele aldığı modernite eleştirisi ile bu bölüm son bulur.

BÖLÜM I: HAYATI VE ÇALIŞMALARI

1.1. Simmel'in (1858-1918) Akademik Hayatı

Georg Simmel'in etkileyici biyografisi üzerine pek az şey bilinmektedir ve bilinenler de büyük ölçüde iki kaynaktan, Michael Landmann'ın "Bir Biyografi için Yapıtaşları" (1958) ve Hans Simmel'in "Hatırat"ından (1976) gelmektedir.

Simmel 1 Mart 1858'de yedi kardeşin en küçüğü olarak dünyaya geldi. Fabrikatör olan baba Simmel'in 1874'deki erken ölümü üzerine Julius Friedlander'in vasiliği altında eğitimini sürdürdü. Friedlander, Simmel'in müziğe duyduğu eğilimi teşvik edip güçlendirdi. Daha sonraları Simmel doktora tezini "kendisine göstermiş olduğu babaca dostluk" nedeniyle ona ithaf edecektir. Simmel Berlin'de doğduğundan henüz çocuk iken kendisinde derin izler bırakmış olan önemli bir deneyim edinmiştir: Büyük kentin canlı ve çalkantılı yaşamı! Öğrencisi ve sonradan dostu olan Margarete Susman şöyle demektedir "Sadece doğduğu zaman değil, doğduğu evde, o sıralarda artık büyük kent haline gelmiş olan canlı ve çalkantılı Berlin'in kalbiydi. Bu yer yani Leigziger ve Friedrich caddelerinin kesiştiği köşe, onun yaşamında ve düşüncesinde açık bir etkiye sahiptir. Simmel'in problematiğinde yer alan pek çok şey, kökenleri bakımından her gün onun çocuk gözlerine kendisini sunan manzaradan hareketle geliştirilmiş görünüyor. her şeyden önce şurası muhakkaktır ki, onun benzersiz canlılığı, hareketliliği ve verimliliği, ruhunun büyük dikkat ve gözlem gücü, bu büyük kent kökenli olmayla bağıntılıdır".

Eleştirmenleri ve hayranları, öğrencileri ve muhalifleri, büyük kentin damgasını vurmuş olduğu bu yaşam deneyimine işaret etmişlerdir. David Frisby, bu yaşam deneyimini, Simmel'i erken modernliğin merkezdeki kuramcısı olarak göstermek için uygun bir dayanak saymıştır (Frisby 2002: 22).

Simmel'in akademik kariyeri dışarıdan bakıldığında bir fiyasko olarak tanımlanabilir. Bakaloryasını verdikten sonra, Berlin Üniversitesi'nde önce tarih ve halklar psikolojisi, daha

sonra felsefe bölümlerine kaydoldu. Momzen, Lazarus ve Steinthal'ın yanında tarih, Zeller ve Harms'ın yanında felsefe öğrenimi gördü. Simmel 1881'de "Müziğin Başlangıçları Üzerine Psikolojik-Antropolojik İncelemeler" adlı bir çalışmayla doktorasını vermek istedi. Çalışma, Darwin'in evrim kuramının temel görüşleriyle, halklar psikolojinin teoremlerini bağdaştırmayı deniyordu. Çalışma reddedildi. Jürisindeki profesörler Simmel'e 1880'de Petersburg'lu Julius Gillis tarafından açılan ödüllü bir yarışma için önerilmiş olan "Kant'ın Fiziksel Monadolojisine Göre Maddenin Özü" konusunu fırsat bilerek tezini bu konuda yazmasını tavsiye ettiler. Simmel tezi yazdı ve kabul edildi.

Simmel benzeri güçlüklerle doçentlik tezinde de karşılaştı. Fakülte Kant'ın mekan ve zaman öğretisi üzerine yazılmış olan çalışmayı, ancak Dilthey ve Zeller'in gözden geçirip muhkem hale gelmesini sağlamalarından sonra kabul etti. Ancak Simmel'in, Zeller'in teorileri hakkında yaptığı eleştirel konuşmalar yüzünden doçentlik tezi onaylanmadı, bu arada Simmel'in hoca olarak üstün başarısı meslektaşları arasında kıskançlığa yol açıyordu. Simmel'in 1894-1895 kış sömestresinde "Kötümserlik Üzerine" adıyla verdiği herkese açık derste 269 kayıtlı öğrenci vardı. Bunun yanı sıra Yahudi kökenli oluşu da kin ve nefret uyandırıyor. Simmel hemen her şey hakkında konuşuyor ve okuyordu. Sosyal psikoloji ve halklar psikolojisi konularında, modern kültür ve modern toplum hakkındaki sosyolojik görüşler üzerine, mantık, etik ve estetik alanlarına ait konular yanında tarih felsefesinin konuları üzerine de kafa yoruyordu. Ve Kant ile Schopenhauer onun gündeminden hiç düşmüyorlardı.

1884 Ekim'inde doçentlik tezi kabul edilen Simmel'in 1890 yılına kadar yaptığı profesörlük başvuruları reddedildi. Ocak 1888'de aralarında Dilthey ve Schmoller'in de bulunduğu iyi niyet sahibi bir dizi dostu Simmel hakkında verdikleri raporlarda ondan olumlu bir şekilde söz ettikten sonradır ki 1890 yılı ilkbaharında Simmel kadrosuz ekstra profesör olarak tayin edilmiştir.

Simmel en nihayet 1914'te profesörlüğe tayin edildi. 56 yaşındaydı ve Berlin'de değil, güneybatı Almanya taşrasında Strassburg'da profesör olmuştu. Her ne kadar Berlin Üniversitesi ona hep güçlük çıkarmışta olsa, Berlin'den ayrılmak ona çok zor gelmişti. Berlin basını Simmel'in ayrılışını, başkentten bir Avrupalı düşünürün göçü olarak değerlendirmişti. Çünkü

Simmel Berlin'in kültür ve bilim yaşamının bir parçasıydı. Çok sayıda kadın ve dış ülkelerden gelen yabancı, Simmel'in ilginç ders ve konferanslarına hayranlık duyuyorlardı. Fakat onlar bizzat Simmel'e ve onun konuyu ortaya koyuş şekline, yani yüksek sesle düşünme şekline hayrandılar. Simmel'i dinleyenler arasında sadece üniversitede değil daha çok özel konuklar olarak özel salonlarda onu dinleyen, ona öykünen, fakat bu arada onu gölgede bırakmak isteyen iki kişi de vardı: Ernest Bloch ve Georg Lukács. Bloch, doktorasını henüz tamamlamış olarak 1908/09 kış s0mestresinde Simmel'in 0zel derslerine katıldı ve bir yıl sonra bu derslerde Lukacs ile tanıştı. İki de birkaç yıl sonra Simmel'den uzaklaştılsa da, onu yine de "b0y0k ilhamlar veren biri" ve normal bilimin y0r0ne y0r0ne aştınmış yollarının 0tesinde "g0nl0k yaşamdaki sonsuz form bağlamını felsefi d0zeyde g0r0l0r kılmak i0in" bu yaşamın en k000k ve en 0nemsiz fenomenlerinin 0zerine giden bir yenilik0i olarak değerlendirmişlerdir. Lukacs Simmel hakkında ř0yle demektedir. "George Simmel hi0 ř0phesiz t0m modern felsefe i0inde en 0nemli ve en ilgin0 ge0iş s0reci d0ř0n0r0d0r. Bu y0zden o, ge00 d0ř0n0rl0r kuşağının t0m felsefi istidatlarının fiilen ortaya d0k0lmesi i0in 0ylesine bir cazibe merkeziydi ki, onların arasından hemen hi0 kimse kısa ve uzun bir s0re onun d0ř0ncelerinin b0y0s0ne kapılmadan kalamamıştır" (Jung 1995: 18).

Simmel, Strassburg'da yaşama felsefesi alanındaki ge0 d0nem yazılarını kaleme almıştır. 1918 yılında karaciğer kanserine yenik d0şerek hayata veda etmiştir.

1.2. Simmel'in 0alışmaları

Simmel'in eserleri, geleneksel olarak 00 evreye b0l0řt0r0l0r.

1. Pragmatizmin (Spencer) ve evrim kavramının (Darwin) etkisi altında ki erken d0nem Simmel,
2. Para Felsefesi ile birlikte, Kant'a dayanan ve sosyolojik problematiğin 0ekim alanı i0ine girmiş bir orta d0nem Simmel,
3. Yaşama felsefesine y0nelen ve yeni bir metafizikten s0z eden ge0 d0nem Simmel.

Birinci evrede yani 1880'li ve 90'lı yıllarda Kant felsefesinden aldığı etkiler doğrultusunda Simmel, *Sosyal Farklılaşma 0zerine* (1890), *Tarih Felsefesinin Problemleri* (1892) ve *Ahlak Bilimine Giriş* (1892-93) adlı 00 monografi yazdı. Bu 0alışmalarda Simmel'in pragmatizmden, evrim kuramından ve sosyal psikoloji alanlarında ortaya atılmış d0ř0ncelerden

etkilendiği görülmektedir. *Ahlak Bilimine Giriş*'te Simmel, Darwin ve Spencer'in düşüncelerine bilgi kuramı zemininde bir gerçeklik sağlamak ister. Simmel burada ahlaksallığın içimizde kendiliğiyle mevcut bir öz olarak "mitolojik ve platonize edilmiş" kavranılış şekline karşı bir polemige girer ve bunun yerine insan iradesini toplumsal ilişkilere bağımlı bir şey olarak kavrar. Daha sonra Simmel bu eserinde pragmatist hakikat kavramını etiğe taşır. "Rüzgar altındaki ağaç gövdesi rüzgar dindikten sonra nasıl asıl duruş şekline geri dönerse, fakat aynı yönde esen rüzgara sürekli maruz kaldığında en nihayet bu yönde eğilir ve daha sonra eğildiği yönde büyümeye devam ederse, toplumsal ilişkilerde insan iradesini, insan bu ilişkilere uyum gösterinceye ve ilişkilerin zorlandığı şeyleri önce gereklilik ve daha sonra kendi içinde kendisinden ayrılmaz bir irade olarak hissedinceye kadar, kendi yönlerinde eğilip, bükülürler (Simmel, 1892'den aktaran Jung, 1995: 33).

İkinci evrede Simmel 1900'de *Para Felsefesini* yazmakla dikkatini tamamen sosyolojik problemlere ve sosyoloji problematiğine yöneltmiş olduğunu gösterdi. Toplumsal karşılıklı etki problematiği, form-içerik etkisi problematiği ve nihayet felsefenin sosyoloji ile ilişkisi problemi, buna koşut olarak metodolojik zeminde sosyal bilimlerde konunun kuruluşu ve en nihayet sosyal bilimlerin temellendirilmesi problematiği bu dönemde öne çıkarlar. Bu dönemin ana eseri *Para Felsefesi*'dir ancak bunun yanı sıra yeniden gözden geçirilmiş *Tarih Felsefesi'nin Problemleri* (1905, 1907) ve *Sosyoloji* (1908) isimli eserleri de önem taşır. Tüm bu eserlerde Yeni Kantçı pozisyondan ve Dilthey'den alınan etkilerle yoğun bir çalışma sergilenir.

Üçüncü evre, Sosyoloji adlı kitabının bitirilmesinden sonra gelir. İkinci evrenin form-içerik ikiliği, şimdi yaşama-form-içerik üçlüsüne doğru genişlemiştir. Bu evrede Simmel için temel kavramlar "daha fazla yaşam" ve "yaşamdan daha fazla bir şey" olmuşlardır. Yaşam hangi formlar altında görülebilir? Bu formların kendilerini göstermeleri için neye ihtiyaçları vardır? Simmel'in yaşama felsefesi içerisinde yeni bir metafiziksel anlayışla açıklamak istediği sorular böyle dile getirilirler. Simmel'in "modern kültür buhranı", özne ve nesne, öznel ve nesnel kültür arasındaki giderilemez ve aşılabilir karşıtlık diye adlandırdığı durum içinde ortaya çıkmış olan tüm problemler bu yaşama felsefesi içinde ele alınırlar. Bu üçüncü evrenin ana eserleri *Felsefi Kültür* (1911), *Goethe* (1913), *Rembrandt* (1916) monografileri ve nihayet Simmel'in vasiyet eseri olan *Yaşam Görüşü* (1918) adlı denemeler dizisidir.

Simmel'in çalışmalarına bakıldığında ilgi odaklarının ve ağırlık merkezlerinin sürekli değiştiği görülür. Onda bugün sık sık kullanılan bir ifade ile "söylemlerin i içe geçmesi" durumundan söz edilmektedir. Buna göre henüz erken dönem eserlerinde "karşılıklı etki" kavramı ortaya çıkmış haldedir. Paranın simge olma karakterini vurgularken aynı anda estetik ve sanat problemleriyle uğraşır. Benimsenen bir görüşe göre geç Simmel sosyolojiden yüz evirmış sayılır. Kendi yaşama felsefesini geliştirme süreci içerisinde büyük sosyolojiyi devam ettirmeyi bir yana bırakıp bir kk sosyoloji kitabı olan *Sosyolojinin Temel Sorunları*'nı (1917) yazar (Jung 1995: 29).

BÖLÜM II: SİMMELE SOSYOLOJİSİNİN EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ

2.1. Yeni Kantçılık ve Formlar Sosyolojisi

Simmel kendisinin de ifade ettiği gibi Kant felsefesi öğreniminden gelmektedir ve sosyoloji kuramını Kantçı bilgi kuramından hareketle temellendirir. Kant felsefesinin yeniden etkili olduğu 1870-1940 arası dönemi Yeni Kantçılık denmektedir. Yeni Kantçı okulların hemen hepsinin hareket noktası Kantçı dualitedir. “Tamamlanmamış Bir Kendini Anlatışa Başlangıç” adlı ve taslak halinde kalmış yazısında Simmel şöyle demektedir: “Ben bilgi kuramından ve Kant Felsefesi öğreniminden geliyorum. Tarih ve sosyal bilim konularına buradan hareketle adım adım yöneldim. Bunun ilk verimi *Tarih Felsefesi'nin Problemleri*'nde ele alınmış olan şu ana motif oldu. “Tarih” doğrudan ve ancak yaşanmış olaylara bilimsel düşüncenin a priorielerine (önsel) uygun şekilde form verme anlamına geliyordu. Tıpkı doğanın duyusal yoldan verili olan içeriğe zihin kategorileri aracılığıyla form verilmiş bir şey olmak anlamına geldiği gibi”. Yeni Kantçı yaklaşıma göre bir doğa varlığı olarak insan fenomenler dünyası içinde nedensellik yasalarının belirlenmiştir. Fakat akli ve özgür istenciyle bu fenomenler dünyasında kendisine ait bir numen dünyası, bir ahlaksal dünya kurabilir. Doğa bilimleri nedenselci/mekanist bir çalışma tarzı içerisinde doğayı araştırabilirler, doğa yasalarını ortaya koyabilirler.

Fakat ahlak dünyası (daha genel olarak: tin/tarih/kültür dünyası) felsefenin ve özellikle (Kant'ın ihmal ettiği bir konuyu, değerleri ele alan) bir değerler felsefesinin izinde çalışacak olan “kültür bilimleri”nin konusu olarak inceleme konusu kılınmalıdır. Böylece Yeni Kantçılık bir yandan Kant'a dayanarak bir doğa bilimleri eleştirisi ve bir “kültür bilimleri” etimolojisi geliştirirlerken, diğer yandan bir değerler metafiziği eşliğinde bir insan, tarih ve toplum eleştirisi ortaya koyarlar (Özlem, 2005:41). Doğa, Kantçı formüle göre özne olarak bizim tarafımızdan kurgulanmış bir şeydir. Bize göreli olan bu dünyanın yani fenomen dünyasının ötesinde bir numen dünyası üstüne konuşulamaz.

Oysa Simmel bu Kantçı formülü doğa için onaylamakla birlikte, bunun toplum için geçerli olamayacağı düşünür. Çünkü doğadan farklı olarak toplumsal birlik, onu oluşturduğu düşünülen elemanlardan, tekil insanlardan hareketle hiçbir şekilde realize edilemez. Çünkü Simmel'e göre bu elemanlar, tekil insanlar, bilinçli ve sentetik olarak etkin haldedirler. "Kant'ın bağıntının asla nesnelere içinde bulunmadığı, onun sadece özne tarafından gerçekleştirildiği hakkındaki önermesi, toplumsal bağıntı için geçerli değildir. Toplumsal bağıntı, fiilen şeylerin içinde (yani tek tek insanların ruhunda) doğrudan doğruya gerçekleşir (aktaran Jung, 1995: 81).

Peki, Simmel "form" derken neyi kast etmektedir? Simmel form kavramını toplumsallaşma formları olarak felsefe zemininde, Kantçı bilgi kuramından hareketle temellendirmektedir. Bu yüzden Simmel'de "form" kavramının iki anlamlı olduğundan söz edilmektedir. Form bir yandan sosyo-kültürel bağlam içerisinde aktörler arasındaki potansiyel ve aktüel bir ilişkinin belirlenmiş kapsamı olarak belli eylemlerin gerçekleşme imkânı olma anlamına gelirken, öbür yanda aynı "form" sosyolojik bilgi üretimini sağlayan bilgi kuramsal belirlemelerin bir birliğini ifade eder. Bilgi kuramsal açıdan formlar, toplumsallaşmayı kavramsal düzeyde temellendiren analizden ayrılmayan şeyler olarak, değişken sosyal gerçekliğin tipleridir. Simmel'in form kavramı sosyal eylemin imkanının koşulunu her durumda kuran ve böylece ampirik olanı önceleyen bir a priori görünümündedir. "Form, sadece kendisi bakımından, hiç şüphesiz sadece bir soyutlama içinde varolabilir" (Simmel, 1908'den aktaran Jung, 1995: 35).

Simmel *Tarih Felsefesinin Problemleri*'nde insanın eylemleriyle tarihsel dünyayı üreten bilişsel özne olduğu görüşünü savunuyordu. Tarihsel bilgi, dışsal gerçekliğin basit bir yansıması olarak değil, insanı deneyimin bir formu olarak mümkündür. Formların analiz edilmesiyle dünyanın kendisi bir bilgi nesnesine dönmektedir. Simmel'in burada "form" ile kast ettiği şey deneyim dünyasının bir sınıflandırmaya aktarılmasını sağlayan bir kategori ya da çeşitli kategorilerdir. Hukuk, cinsellik ve toplum bir anlamıyla formlar olmaktadır. Formlar, çeşitli ve tutarsız nesnelere dünyasına tutarlılık kazandırır. Simmel, form kavramının içkin olduğunu, asla bağlamdan ya da yapıdan çıkarılamayacağını varsaymaktadır. Burada yine Simmel'in Kant'tan nasıl etkilendiğini görmekteyiz. Kant'a göre bilgiye ulaşmak, deneyime ve bağlama gönderme yaparak değil, ancak zihnin içkin kategorileri aracılığı ile mümkündür. Simmel de benzer bir şekilde, toplumsal gerçekliğin sadece, özgül, evrensel biçimlerle birlikte anılan düzenleyici

ilkelerle anlamlı hale geldiğini ileri sürmekteydi. Sonuç olarak bilim, içerikten (deneyim alanına giren tesadüfi, nesnel olgular) gelişmiyor, tam tersine daima farklı bilimler açısından a priori kalan kavramlara göre düzenleme ve yorumlamayı içeriyordu. Simmel, toplumu, onu bireye dışsal bir gerçeklik şeklinde, sanki insan eyleminden ayrı, kendine özgü bir yaşamı varmış gibi tanımlayarak şeyleştiren sosyoloji tarzına karşıdır. Ona göre form olmadan, toplum yoktur ve aynı zamanda toplum formun olduğu her yerdedir. Toplumun karmaşık gerçekliği ancak formların aracılığı ile anlaşılabilir ve formlar gerçekliğin kendisinde içkindir. Dolayısıyla, kendini toplulaşmada ifade eden bir yapı ya da düzen vardır.

“Ben bir bakıma toplulaşmanın içeriğini, metaryalini anlatıyorum. Yaşamla dolu olan bu materyaller, kendi başına toplumsal değildir. Kesin bir dille konuşursak, ne açıklık, ne de aşk, ne iş, ne de sofluk toplumsaldır. Bunlar, ancak yalıtılmış birey kümelerini özel bir biçimde bir araya getirdiği, güzel etkileşim kavramı başlığı altında toplandığı zaman toplulaşmanın faktörleridir. Toplulaşma, bireylerin çıkarlarını karşılayan birimler halinde bir arada geliştirdikleri formdur” (Simmel, 1950’den aktaran Jung, 1995: 45). Yani sosyolojinin nesnesini, toplulaşmanın içeriği yani malzemesi olarak saptadığı teklif eylemler ya da yalıtılmış öğeler değil, toplulaşmanın karşılıklı formları oluşturur. Bireyler, toplulaşma formları aracılığı ile bir birlik halinde gelişir. Sevgi, amaçları ve eğilimleri formlar içinde gerçekleşmesiyle toplumsal özelliklere aktarılır. Toplulaşmanın biçimleri arasına hiyerarşiler, evlilik vb girer. Formlar toplum üretmez, çünkü formlar zaten toplumun kendisidir. Her türlü etkileşim ortadan kalkarsa, o zaman toplum da var olamaz.

2.2. Simmel'in Tarih Felsefesi ve Kültür

Simmel’in tarih felsefesini oluşturmasında Dilthey önemli etkilerini görüyoruz. Her şeyden önce Simmel’de Dilthey gibi doğa bilimleri ile tin bilimleri ayrımını yapmaktadır. Dilthey’in kuramına kısa bir bakış, Simmel’in tarih felsefe problematiği ve tarihsel anlama üzerine çeşitli çalışmalarına nasıl etkili olduğunu gösterecektir.

Dilthey *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kuruluşu* adlı eserinde doğa bilimlerinin

“açıklamacı” bir paradigma içinde çalışırken, tin bilimlerinin “anlama”ya dayandığını belirtmektedir. Doğa bilimleri nesnesi olan doğayı yasalara göre oluşmuş bir düzen olarak açıklarlarken; buna karşılık tin bilimleri, insanı ve dünyayı, *ad homineli*, yani insanı yükümlü kılma, her konuda insana gönderme yapma, onun söz ve edimlerini kanıt gösterme perspektifi altında anlarlar. Tin bilimlerinde doğa bilimlerine özgü olan yol yeni doğadan insana giden yol tersinden izlenir ve insanların nesnelere, şeylere, durumlara atfettikleri “anlam, değer ve amaç”lar analiz edilir (Jung, 1995: 93)

Bu noktada Yeni Kantçılar Dilthey’a tamamen katılırlar. Fakat yollar Dilthey’in kendi anlama kavramını, psikolojik yoldan temellendirdiği noktada ayrılır. Dilthey anlama sürecini “yaşamının bizzat kendi üzerine bükülmesiyle kendi derinliği içinde açıklandığı bitimsiz bir süreç” olarak düşünür. “Öbür yandan biz kendimizi ve başkalarını ancak, içinde kendi yaşantımızı kendimizin ve başkalarının yaşamının bir ifade ediliş tarzına taşımak suretiyle anlarız” (Jung, 1995: 94).

Dilthey bu noktadan yola çıkarak tarihsel dünyanın yapımı bir taslak halinde ortaya çıkarmayı dener. Ona göre bunun için yaşama süreçlerini, bu süreçler içinde olup bitmiş olanı olduğu kadar bizzat sürecin oluşumunu anlamak gerekir. Bununla birlikte anlama edimi öylesine ilerler ki, anlama sadece özgül yaşantılara dayalı bir süreç halinde devam edilebilir. Böylece ‘hermenötik döngü’ denen şey ortaya çıkar; sadece yaşantıları olan ve yaşantılarında etkin olan kişi anlayabilir ve aynı zamanda sadece anlayan kişi yaşantılara sahiptir.

Simmel’in tarihsel durumların, olayların anlaşılmasına ilişkin hermenötik çabayı ve hermenötik problematiği sürekli konu edindiği tarihsel felsefesi çalışmaları, çok açık bir şekilde Diltheyci programa bağlıdır. Simmel anlama konusunda kendi görüşünü geliştirir. Yeni Kantçıların katı rasyonalizmlerine dayalı şüpheli bir eleştiriye kaçmak yerine, Dilthey’e yakındırarak anlamadaki “irrasyonel” yönü ve anlam ediniminin kaçınılmaz ve giderilemez olan özelliğini olumlar. Simmel bu noktada üçüncü bir kaynaktan, Henri Bergson’un felsefesinden etkilenir ve bu etki altında anlama edimini doğruca “sezgi”ye bağlıdır. “Tarih, Hegel’in yaptığı gibi, insanların kuklalaştığı, bir yüce ve kutsal yöneticinin yönettiği bir kukla oyunu olarak görülemez. O, bir psişik süreçler tarihidir ve tarihçinin anlattığı tüm dışsal olaylar bir yandan

güdüler, dürtüler, eğilimler ve iradi edimler, öbür yandan dışsal süreçlerde açığa çıkan duygusal refleksler arasındaki köprülerden başka bir şey değildir” (Simmel, 1892’den aktaran Jung, 1995: 96).

Simmel için anlamının psikolojik yönden temellendirilmesi kaçınılmazdır. Çünkü her anlama edimi, dışsal olan altında yatan içsel olana, şüphesiz anlama edimini gerçekleştirenin bu dışsal alanda kendi açısından gördükleri dolayımında ulaşmak ister. Başkasının anlaşılması, artık gözlemde saptanan değil de sadece içsel hedef alır almaz ve böylece tutumları, motifleri, niyetleri, içsel eğilimleri kapsar kapsamaz anlama edimini gerçekleştiren kişi, artık tamamen kendi özgül dünyasına, iç dünyasına gönderme yapmış olur ki, o artık verili ve dışsal alanda hiçbir nesnel dayanak noktası, bir sabite bulamaz. “Anlama edimini gerçekleştiren kişi, bu özelliği ve öznelliği kabul etmek zorundadır. Burada özellik ve öznellik geride bıraktığı aşılacak şeyler değildir” (Jung, 1995: 98). Çünkü Simmel’e göre ortadan kalkmış olan Ben, geriye bir hiçlik olarak kalırdı ve artık onunla ben olmayana kavramak mümkün olmazdı. “Ben’in işe karışması tam da yönetimsel bir zorunluluktur. Çünkü Ben’in özel içerikleri, birikimleri başkalarını anlamının kaçınılmaz geçit noktasıdır (Jung, 1995: 99).

Simmel *Tarih Felsefesinin Problemleri* kitabının ilk bölümünde her anlama ediminin öznel ve psikolojik bir zemine dayandığını vurgulamaktadır. Simmel tarih yasalarının bir bilgisi olduğu kadar tarihin tümel anlam üzerine bir bilgiyi de reddettiği görülür. Simmel’e göre şeylerin formüle edildiği yerde, bunlar ancak tarihinin öznel konstrüksiyonları olabilirler ve bunların hiçbir nesnel karşılığı yoktur. Materyalin kendisinde, yani tarihsel veriler olgular ve olaylara Simmel’e göre kendinden yönlendirici olan veya gitgide teleolojik sıralanma içinde kendini gösteren hiçbir nesnellik yoktur (Jung, 1995: 99).

Bu gibi çabalar Simmel için metafiziktirler. Bu da Simmel’in tarihsel materyalizm ile zıtlaştığını görüyoruz. “Tarihte kişilerin değişmesine rağmen birlikli bir öznenin hep var olması, tarihte her şeyin kendisinden çıktığı bir çekirdek bulunması, insanlık tarihinde çağların ortaya çıkmasının bu çekirdeğin gösterdiği bir gelişme olması bu çekirdek içinde bu çağların ilerleyen veya geride kalmış çağlar olarak karşıtlıklarının gösterebileceği bir mihenk noktasının bulunması, tüm bunlar, ilerleme kavramıyla üstesinden gelinemeyecek olan ve ilerleme denen şeyi bir şeyde

doğrulmayı imkânsız kılan metafiziksel tasarımlardır” (Simmel, 1892’den aktaran Jung, 1995: 104). Marksizm’deki metafiziksel yaklaşıma karşı Simmel kendi karşılıklı etki kavramını yeniden gündeme getirir. Burada “karşılıklı etki”den tüm tarihsel etkenlerin birbirlerini etkilemeleri anlaşılır. Ve Marksizm eleştirisini şöyle bitirir. “Marksizm hiçbir zaman tamamen ve tüketesiye görülüp kavranamayacak olan tarihsel etkenlerin tümünün birbirlerine karşılıklı bağımlılıklarını gözetmeyi, birlikli, çizgisel ve teleolojik bir tarihsel süreç anlayışı uğruna, bizden esirger (Jung, 1995: 100).

Simmel “Tarihsel Anlamanın Özü Üzerine” adlı denemesinde Dilthey’in anlama kuramıyla bir hesaplaşmaya girer. Dilthey’deki kendini başkasını yerine koyarak anlama yerine Simmel “sezgi”yi koyar. Çünkü Simmel’e göre kendisini başkasının yerine koymada bir özne-özne değil özne-nesne ilişkisi var gibidir. Sanki karşı taraf özne tarafından ele geçirilmeyi beklemektedir. Simmel bu noktada Sen’in tıpkı Ben gibi bir ana fenomen olduğunu açıklar. Sen benim tasarımımdır değildir. Tersine o kendisi için varlıktır. Ben ve Sen eşit haklarda, yan yana dururlar, birbirleri yanında ve birbirleriyle toplumsal mekân içinde sosyal etkileşim, iletişim ve karşılıklı etki sayesinde hareket halindedirler.

Simmel’in Bergson’dan esinlenerek ele aldığı “sezgi” ile ifade etmek istediği nedir? Sezgi hep yarım yamalak kalan ve kavramak istediği şeyi yani yaşamı, bütünüyle kavrayacağım derken hep elden kaçırılan ve yenilen zihnin ve rasyonalitelerin yetersizliklerini gösteren bir hissediş, bir duyum gibidir. Fakat sezgide şüpheyi davet eden, kötüye kullanılmaya elverişli bir şeyin mistik bir şeyin varolma tehlikesi, tam da, sezginin tarihsel anlamadaki kullanımının, pratik yaşamın her anında, kaçınılmaz olarak kullanılan aynı sezginin kapsamında olduğunu açıkça gördüğümüzde, ortadan kalkar. Simmel burada günlük praksise, sürekli tekrarlanan sekteye uğramadan sürüp giden bir iletişim şekline gönderme yapmaktadır.

2.3. Simmel’in Kültür Eleştirisinin Felsefi Zemini: Hayat ve Form Diyalektiği

Simmel’in hayat ve form konusunda ki tezini geliştirirken Schopenhauer ve Nietzsche’den etkilendiğini görmekteyiz. Kendisinden önceki filozofların aksine Schopenhauer, hayatın içeriklerini var olan kurumları ve yapıları sorgulamak yerine bizzat hayatın ne olduğu

konusuna odaklanmıştır. Hayatın tinsel olarak ne anlama geldiğini en derin düzeyde sorgulayan ilk modern filozoftur. Schopenhauer'in felsefesine göre hayat fikirden, tasarımdan ibarettir. Çünkü dünya yalnızca özneyle ilişkili olan bir dünyadır, bir algılayıcının algısıdır (Küçük, 1995: 26). Schopenhauer'a göre hayatın anlamı "irade"dir. Buna göre hayat, kendi ötesinde hiçbir anlama ve araca erişemez. Çünkü binbir forma bürünmüş olmakla birlikte, hayat her zaman kendi iradesini takip eder. Schopenhauer'un *İrade ve Tasavvur olarak Dünya* isimli eseri "Dünya benim tasavvurumdur" önermesiyle başlar. Objektif dünya yani tasavvur olarak dünya, dünyanın ancak bir yönüdür, dış yönüdür. Oysa bu dünyanın dolaylımsız gerçeği "iradedir" (Gökberk, 1967: 544). Schopenhauer geleneğini daha sonra Nietzsche devam ettirir. Aynı fikirden yola çıkar ve "Hayat tamamen kendini belirler ve içeriklerinin yegane tözüdür" cümlesini sarfeder. Her iki felsefecide de kendilerini daha önceki bütün felsefelerden ayıran ortak bir soru söz konusudur: "Hayatın anlamı nedir ve hayat olarak değeri nedir?"

Simmel'in felsefe kaynaklı sosyolojisinin temelini de bu soru oluşturmaktadır. Simmel göre hayat, formun karşı tezidir. Hayat tin düzeyinden kültür düzeyine eriştiğinde bir iç çatışma ortaya çıkar. Bu çatışma hayat ile hayatın nesnel konuma ulaşabilmesi için bürünmek zorunda olduğu formlar arasında oluşmaktadır. Hayat kendini kültürel bağlamda var etmeye çalıştığında kendini ancak form içinde gerçekliğe dönüştürebilir. Hayatın bu formları ürettiği yerde kültür oluşur. Medeni kanunlar, anayasalar, sanat eserleri, din, bilim, teknoloji vb. hayatın kuşandığı formlardır. Simmel'e göre bu formların kendine özgü bir özelliği vardır. Formlar bir kez ortaya çıktıktan sonra esnekliklerini yitirip katılaşır. Oysa hayat akıcı, devingen ve yaratıcıdır. "Hayat ile hayatın formları arasında sürekli bir mücadele vardır. Bir süre sonra esnekliklerini yitirip katılaşan hayat formları, bütün değişkenliği, hareketliliği ve gelişmesiyle hayata ayak uyduramayarak onun gerisinde kalır" (Simmel, 1968: 76). Simmel'e göre bu durum hayat ile form arasında ezeli çatışmaya neden olur. Kültür evriminin tamamını bu çatışmanın ortaya çıkması, çözümlenmesi ve yeniden ortaya çıkması oluşturur. "Hayat, ürettiği her kültürel oluşumu eninde sonunda erozyona uğratar. Bir form gelişimini tamamladığında, bir sonra ki form çoktan onun altında şekillenmeye başlamıştır ve kısa veya uzun bir mücadelenin ardından mutlaka onun yerini alacaktır" (Simmel, 1968: 77). Simmel'e göre kültürün bu niteliği iktisadi gelişmelerde bariz olarak görülür. Her çağda farklı bir üretim formu ile karşı karşıya kalmaktayız: Kölelik, lonca düzeni, feodal düzen, burjuva düzeni ve en nihayetinde özgür emekli

işçilik düzeni. Simmel'e göre bu formların normları içerisinde aslında o formların içine sığmayan bir takım iktisadi enerjiler mevcuttur.”Ama bir üretim tarzı, bir form olarak, başka bir üretim tarzını yerinden edecek enerjiye kendi içinde sahip değildir. Bu sürecin arkasında ki itici güç, bütün kuvvetleri ve dinamizmiyle hayattır” (Simmel, 1968: 78).

2.4. Simmel ve Bilimsellik

Toplum-olma, toplulaşma bireyler arasında cereyan eder, ilişkilerin ve bağlı olarak süreçlerin bir ürünü ve sonucudur. Bu nedenle sosyologun görevi, doğrudan, kendiliğinden ve bilinçsiz olarak zaten sürekli olup bitmekte olanı bilinçli olarak kavramaktır. “Bu ürünün sonucun zaman içinde önde gelen nedenlerini değil, daha çok bizim kısa yoldan ve özetleyerek “toplum” adını verdiğimiz sentezin kısmi kalan süreçlerini” ele almaktır” (Simmel, 1908'den aktaran Jung, 1995: 36). Simmel 1880'li yılların ikinci yarısındaki çalışmalarında sosyal olgu ve durumların soğukkanlı şekilde gözlemlenmesinin önemini vurgular. Simmel bu noktada etik üzerine bir tartışma başlatır. “Ahlak Bilimine Giriş” adlı makalesinde Simmel idealist etikçileri eleştirir. Ona göre idealist etikçiler gözleme başvurmaktan kaçındıkları için tarih içinde değişip duran ahlak kavramları ve ahlak ilkeleri üzerine bilgi sahibi olmakla elde edilebilecek olan bir tarihsel deneyime yüz çevirirler.

Oysa *a priorite* denen yani önceden ilkeler koymanın yerini, somut tarihsel inceleme ve olgusal ilişkilerin gözlemlenmesi almalıdır. Bu nedenle Simmel daha sonraları geliştirdiği kendi etiğine “Ahlak Bilimine Giriş” adını verir. Ona göre ahlaksallığın aprioritesi idesi, şüphesiz ona destek olan normatifliğe sıkı sıkıya bağlıdır. Simmel ahlakta apriorite konusunu bilgi kuramsal tartışma zemininden hareketle ele alır. Hiç kimse varlık hakkındaki olgusal ifadelerden gereklilik ve ödev bildiren etik ifadeler çıkarsayamaz. Betimleyici önermelerden, normatif ve bağlı olarak buyurucu önermeler elde etmenin, mantıksal temeller üzerinde hiçbir imkânı yoktur. Bilim olgu bilimidir, etik alanında bile.

“Normlar koymak ve bunları gerçekleştirmek, bilimin görevi değildir. Ne şekilde kavranıldıklarına bakarak, yani kavranılışlarına uygun olarak, etik normlar ve değerler, şüphesiz

bilimsel olarak analiz edilebilirler. Bu demektir ki onlar olgular olarak ele alınabilirler, fakat bilimsel yoldan temellendirilemezler ve gerçekleştirilemezler” (Simmel,1892’den aktaran Jung,1990:48). Simmel bilimin ahlaksal idealleri açıklayabileceği fakat bunlar hakkında yargı veremeyeceğini belirtir. “Bir anatomist, anatomi ile uğraşan biri olarak, teşrih masasına yatırılmış bir vücut hakkında ayrıca bir estetik yargı vermekten en az ölçüde bile olsa nasıl ki kaçınıyorsa, bir etikçide bir bilimsel araştırmacı olarak, ahlaksal fenomenlerin araştırılmasını bu fenomenlerin belli bir ahlak anlayışı açısından değerlendirilmesi ile karıştırmaktan en az ölçüde bile kalsa kaçınmaz. Bu durumda, araştırmacının ortaya koyduğu değer yargısı ile nesnenin kendisi hakkında verdiği olgusal yargı, aynı genel kapsama aitmiş gibi görünürler. Şüphesiz açıklama yapma ile ortaya bir norm koymanın bu şekilde iç içe geçmiş olmaları, psikolojik yönden anlaşılır bir şeydir. Ne var ki, tam da bu nedenle, çok sert bir sorumluluk, sadece ampirik ve hipotetik gerçekleri tarafsız şekilde saptaması gereken bilimsel görevi, gerçekliği pratik açıdan bu demektir ki daima tek yanlı olarak konumlama peşindeki normatif görevden kesinlikle ve açık bir şekilde ayırma sorumluluğu, buna uygun bir yöntem bilinci ve yöntemsellik ortaya çıkar” (Simmel 1893’den aktaran Jung, 1995: 34).

Burada Max Weber’den beri “değer yargılarından bağımsız olma” adını taşıyan şeyi Simmel daha 1892/93’de formüle etmiş bulunuyordu ve bu yüzden Simmel’i değer yargılarından bağımsız olma öğretisinin kurucusu olarak görmek gerekir (Jung, 1995: 35). Normatif bilim denen şey, aslında sadece normatif olan şeyler üzerine bir bilimdir. Onun kendisi hiçbir norm koymaz, tersine sadece normları ve onların ilişkilerini açıklar. Çünkü bilim daima ve sadece nedensellikleri soruşturur, teleolojik şeyleri değil, pekâlâ onun araştırma konusu olabilirler. Fakat o bunların özünü ortaya koyamaz, onları kuramaz. Bilim olarak etikleri, yeni bir gereklilik (olması gereken), yeni bir normatiflik elde edilebileceğine, bilimsel bir ahlak kurulabileceğine inanmak tam bir yanılgıdır.

Simmel araştırmacının belirli etik ideleri olabileceğini, fakat etik idelerin araştırmaya doğrudan doğruya hiçbir şekilde direktifler koyamayacağını söyler. Simmel’e göre etik sadece ve ancak bir olgu bilimidir. “Artık bilim adamının görevi, toplumun nereye, hangi amaca doğru geliştiğini belirtmek değildir. O bunu belirleyemez; çünkü bu gelişme, tarihe amacını veren bir idenin somutlaşması filan değil, toplumsal praksisin, “ampirik ilişkiler”in bir ifadesi, bir dışa

vurumudur. Bilim adamı bunları sadece gözlemler” (Simmel, 1886’dan aktaran Jung, 1995: 35).

2.5. Metodolojisi

Simmel’in form ile içerik arasında yaptığı ayrım onu, kurumların ve eylemlerin içeriği değişebilmesine rağmen formların aynı kaldığını savunmaya götürmektedir. Böylece bir soyguncu çetesi içindeki toplumsallaşma formu, bir sanayi işletmesini karakterize eden form ile aynı olabilir. Simmel’in formlarından en çok bilineni iki bireyin ilişkisi şeklinde tanımladığı ikilidir. Bu noktada Simmel’in “sosyal geometri” adını verdiği metodolojisi ile karşılaşırız. Simmel’in metodolojisi formel sosyoloji içinde sınırlı ve sürekli etkileşimi incelemek ve bu etkileşimin artan kişi sayısı ile nasıl yapısal bir değişikliğe uğradığının analizini sunmaktır.

Simmel, metodolojisine neden sosyal geometri adını vermektedir? Geometri küresel şeklin soyut dilimidir. Yani kürenin ya da başka herhangi bir şeklin boyutlarını inceler. Aynı şekilde sosyolojinin doğuşundan önce de varolan, devlet, ticaret birlikleri ya da aile gibi, bireyler arasındaki karşılıklı ilişkilerin rekabete mi, dayanışmaya mı, düşmanlığa mı dayanacağını belirleyen kurumsal özellik taşıyan toplumsal biçimler vardır. Bireyler, bu biçimler olmaksızın içlerinde uyanan duygularının içeriğini gösteremezler. Başka bir deyişle karşılıklı ilişkinin ortasında bireysel eğilim, ihtiraslar, çıkarlar ya da arzular sadece özel biçimlere ulaşarak somutlaşırlar. Konu bir diğer açıdan ele alınırsa, toplumu kendisi için meydana çıkan bir varlık olarak, içerikleri tanımlayan somut, ilişkilerden bağımsız olarak düşünmek hata olur. Formun içerikle ilişkisi geometride olduğu gibidir. Biçimi, maddenin genellikle ampirik bir biçim almasının yardımıyla göz önüne alır. Buna bağlı olarak bu öyle bir biçimdir ki kendi içinde sadece biri soyutlama olarak varolur. Bu düşünceden hareketle, Simmel’in sosyolojiyi toplumsal biçimlerin geometrisi olarak gördüğü söylenebilir. Ama yine de geometri ile yapılan bu karşılaştırma açıklayıcı olmaktan çok öneriseldir.

Gerçekten de, toplumsal biçim tamı tamına geometri yasalarına uymaz. Çünkü aynı içerik ya da ilgi kendini değişik toplumsal biçimlerde gösterebilirken tam tersi de olabilir. Değişik dizgeler aynı toplumsal biçimi alabilirler. Hiyerarşi, rekabet, taklit, işbölümü, taraflara bölünmek,

temsilci kurumlar, eşzamanlı içsel bağıllık ve dış dünya ile ilişkinin kopması ve diğer sayısız benzeri olgu dinsel bir cemaatte olduğu kadar devletle, gizli bir dernekte olduğu kadar ekonomik bir örgütte, bir sanat okulunda olduğu kadar bir ailede de vardır. Toplumsallaşmaları ortaya çıkaran çıkarlar içerik olarak çeşit, çeşit olabilirler, ama benzeri biçimleri de alabilirler. Bunun tersine, aynı önemli çıkarlar, kendilerini değişik toplumsallaşma biçimlerinde dışa vurabilirler. Örneğin, ekonomik çıkar kendisini üreticilerin planladığı bir sistemde de, bir rekabet sisteminde de gösterebilir. Diğer ekonomik gruplardan ayrı mı, onlarla işbirliği içerisinde mi oldukları fark etmez.

“Dinsel bir yaşamın belli başlı öğeleri değişmeden kalabilirken komüniter bir biçime ulaşmış olabilir ki, bu da bazen liberal, bazen de merkezileşmiş bir biçimdedir” (Simmel, 1908’den aktaran Bottomore ve Nisbet, 2002: 167). Böylece bu biçimlerin kendi özlerinden kaynaklanan özelliklerle belirlenmeyip bireylerin ilgi, ihtiras ve arzularının içeriğini dışa vurabilmek için onların çeşitli etkileşimleri tarafından art arda oluşturulmuş süreçlerin sonucu oldukları açıklığa kavuşmaktadır. Üstelik bu biçimler onlara eklenip, kendilerini onlarla ifade eden bireylerden bağımsız olarak kalır. Devlet ve aile, rekabet ve dayanışma onları aşan biçimler olarak kalır. Simmel için sosyolojik bilim bunların belirli bir biçimsel özerkliği olduğu için mümkündür. Bu yönden bakıldığında, toplum sadece pek çok birey etkileşiminde varolabildiği için insan yaratımıdır ama aynı zamanda bu etkileşimler kendilerini tarihsel olarak değişken de olsa yalnızca sınırlı sayıda biçimde dışa vurabilirler. Bu yüzden ailenin konumu ülkeye ve döneme bağlı olarak değişmekle beraber her zaman aileler olacaktır. Bu Simmel’in rekabet kavramına ilişkin olarak yaptığı açıklamasıdır. “En değişik olanlarla sayısız rekabet örneği buluruz. Politika ve ekonomide, din ve sanatta... Bu gerçeklerden yola çıkarak insan davranışının katıksız bir biçimi olarak rekabetin ne anlama geldiğini, hangi koşullar altında doğup büyüdüğünü, farklı bakış açılarının etkisi altında nasıl değiştirildiğini, hangi özdeksel ya da biçimsel toplumsal etkenlerin onu önemli ya da önemsiz kıldığını, birbirine karşı çıkan bireylerin rekabetinin nasıl farklılaştığını saptayabiliriz. Kısacası kendi yasalarını koyan ve soyut biçimde ele alarak değerlendiren bir alana ait olması anlamına gelen sınırsız bir içerik çeşitliliğine karşın, yaydıklarıyla benzerlik gösterirken bile bütünüyle çıkarlarla dolu olan bu rekabet, insanlar arasında bir ilişki biçimi olarak nedir sorusunu yanıtlayabiliriz” (Simmel, 1908’den aktaran Bottomore ve Nisbet, 2002: 168). “Biz istesek de istemesek de tutumlarımız kaçınılmaz olarak ya

önceden var olan biçimleri üstüne alır ya da yeni biçimler yaratır. Eskiden Katoliksek ya da Katolik olduğumuzda bir takım törensi kuralları kabul ederiz. Aynı Methodist ya da Budistlik de olduğu gibi. Ne kişisel dinsel inanışlar ne de ister tek tanrılı ister çok tanrılı olsun bilinen dinler biçimlerden kaçamaz. Siyasal ekonomik sanatsal ya da basit dünyevi olsun, bütün diğer insan etkinliklerine de eşit olarak yansır bu. Günlük yaşamı yöneten de bir biçimler serisidir. Biçimler yoksa toplum da yoktur” (Simmel, 1908’den aktaran Bottomore ve Nisbet, 2002: 167).

Simmel bizi bir araya toplayan yani toplumsallaştıran çok sayıda biçim var demektedir. Bunlardan biri terk edildiğinde toplum ayakta kalmayı sürdürür. Ama biçimlerin tümüyle ortadan kalktığı bir toplum var olamaz Simmel’e göre. Çünkü biçimler toplumu oluşturmakla kalmaz, biçimler toplum demektir.

Sosyolojik araştırmada sayının kullanıldığı iki yol vardır. İlki ve en çok biliniyor kullanılan sosyometri ya da nicel yöntemlerdir. İkincisi ise Simmel’in öncülüğünü yaptığı, sayıların toplumsal gruplara ayırım getirmesi, böylelikle de onları belli bir uslanımda tanımlamasıdır. Diğer bir deyişle bir kişi herhangi bir sayıdan bir diğerine geçerken, diğer biçimlerden tümüyle ayrılmış yeni belirleyiciler ve sınırlarla birlikte olan yeni biçimlerin içindedir. Kullanıldığı pek çok örnekle Simmel, hem grubun kendi algılayışında hem de dışarıdan algılanılışında sayının üstlendiği rolü gösterir.

Sayı grup örgütleyicisi rolündedir. Bir sayısı yalnızlığın ilkesidir. Yalnızlık, saltık özgürlükte bir biçim olarak diğer biçimlerde bulunmayan özel birimlere sahiptir. Birlik ve ikilik arasında gerçek bir ayırım vardır. Zira ikili biçim, birlikte bulunmayan yeni ve özel bir karakteristiğe sahiptir. İkiliğin yakın olması ve bir çift oluşturması biçiminde, iki üyenin sayıca eşit olmalarından ötürü, ilişkileri de bireyler arası ilişkilerdir.

İki sayısından üç sayısına geçince yeni bir ayırım çıkar. Çünkü üçlü biçiminde özel karakteristikleri vardır ve birlik ve ikilikte olanaklı olmayan bazı yeni ilişkiler getirir. Sadece bir üçüncü olması durumunda azınlık veya çoğunluktan söz edilebilir. Örneğin A ve B kişilerinin yanına bir C kişinin geldiğini varsayalım. Bu durumda A ve B’nin mi C’ye, yoksa B ve C’nin mi A’ya karşı olacağı bu çeşit bağlamalara olanak vermeyen ikili yapıdan ayrılmaktadır. Simmel

buna örnek olarak evliliği vermiştir. Evli çift ikili bir yapıda iken, çocuğun katılması ile üçlü bir yapıya geçmiş ve sayının artması yanında bireylerin tutumlarının değişerek yepyeni bir boyut kazanmasına neden olmuştur. Simmel için iki kişili ve üç kişili gruplar arasında çok önemli bir fark vardır.

Üçüncü kişinin eklenmesi grupta köklü bir değişime yol açmaktadır. Burada tek tek bireylerin ötekisinde grup farklı bir anlam taşır. Bağımsız bir grup yapısı oluşturmaya müsaittir. Sonuç olarak burada bireysellik için bir tehlike söz konusudur. Bir grup yapısı üyeler üzerinde geniş bir etki yapabilir. Üçüncü kişinin eklenmesi, birçok sosyal rolün ortaya çıkmasına imkân tanır. Simmel, tek eşliliğin tümüyle özgün bir sosyolojik biçim olduğunu gösterir zira bu, iki kişinin bir çift olmasını gerektirir. Çok eşlilik, üçüncü olan ikinci kadını getirdiğinde çok eşlilik formu üçüncü ya da yedinci eşi getiren erkek tarafından temelden bir değişikliğe uğratılmamıştır. Çünkü tek eşlilikle çok eşlilik arasındaki sosyolojik farklılık üçüncü kişi konumundaki ikinci kadınla ortaya çıkar. Üçüncü kişi özel bir sosyolojik biçim durumundayken eşit derecede özgün alt biçimleri de ortaya çıkarır. Ona göre üçüncü kişi şunları yapabilir.

1. Tarafsız ve ağırlıksız üçüncü kişi rolü oynayarak çatışmadan uzak durabilir. Bu durumda hakem ya da aracı olabilir. Arabulucu sadece bazı zamanlarda işçi kavramlarında olduğu gibi, iki taraftan da kabul gördüğünde işe karışır. Kişisel olarak bir çözüm önermek yerine uzlaşma için gerek duyulan öğeleri bir araya toplamaya çalışır. Başarı durumunda söz konusu taraflar karşılıklı taahhütlerde bulunurlar. Bu da yapılacak son anlaşmanın arabulucunun değil, kendi iyilikleri adına olması anlamına gelir. Başarısızlık durumunda ise çatışma sürer. Bunun tersine hakem, basketbol ya da boks maçlarında olduğu gibi kurallar ya da mahkeme yargıcı örneğinde olduğu gibi kurumlar tarafından sağlanan bir üçüncü kişidir. Onu bulunduğu yere getiren kurallara bağlıdır. Tarafsız kalırken, kural ya da yasayı desteklemek için işe karışır ve çözümünü dayatır. Bu da onun bir davayı ya da kavgayı bitirme gücüne sahip olması demektir. Çözümü meşrudur. Çünkü sorun sahibi taraflar buna saygı göstermeyi önceden kabul etmişlerdir.

2. Bazı durumlarda üçüncü kişi kendi başına çatışmaya katılmaz ama bundan çıkar sağlamaya uğraşır. Parlamenter sistemde, büyük partilerden hiçbirinin mutlak çoğunluğu sağlayamadığı durumlarda, üçüncü kişi (parti) dengeyi sağlayabilir ve kendisine en yüksek kârı

sağlayan partiyle koalisyon oluşturabilir. Bu kâr bazen onun gerçek gücünün üstünde bile olabilir. Ya da üçüncü kişi, birbirini rahatsız edip zayıflatan iki muhalifin zararına kendi durumunu güçlendirmek peşinde de olabilir. Ya da rakip iki partiden biri rekabetini durdurabilmek için ona yardım etmek de isteyebilir.

3. Son olarak üçüncü kişi, Simmel'in böl ve yönet diye tanımladığı rolü üstlenebilir. Bu durumda üçüncü kişi durumundan yararlanmak ya da kendi hedefini daha iyi takip edebilmek için çatışmaya doğrudan katılır. Ya da rekabetlerin artmaması için önlemler alır, örneğin bütün karşı güçleri susturur, basın ve ifade özgürlüğünü bastırır ya da bir tarafı yıkabilmek için öbür tarafa uzlaşmaya girer ya da rakip taraflar içine fitne ve şüphe sokup gizlice peşinden gittiği konulardan onların dikkatlerini uzaklaştırır. Simmel'in formal sosyolojisinde üçüncü kişinin nasıl önemli bir yer tuttuğunu görüyoruz. Ona göre seriler yalnızca üç sayısı ile başlayabilir. Yani üçten sonra gelen sayılar 4, 5, 6, 7 vs yalnızca 3'e eklenmiş sayılardır. 1 ile 2 arasında veya 2 ile 3 arasında sayısal biçimlerde büyük bir mesafe vardır ama 3 ile 8, 22, 30 vs. arasında sadece bir devamlılık bulunur. Sayısal devamlılıktan, saptanmış ya da saptanmaz sayılara geçildiğinde de başka bir biçimsel mesafe bulunur. Böylelikle, bir kalabalık ya da kitle yalnızca görece olarak sayılabileceği için kendi karakteristiği ile özgün bir sosyolojik biçimdir. Simmel Fransa ile Rusya arasındaki I. Dünya Savaşı sırasındaki uzlaşmanın siyasal olarak bütün Avrupa'nın düzenini değiştirmesi açısından çok can alıcı olduğunu aynı yolla göstermektedir. Bu ülkelerden birinin başka bir ulusla daha uzlaşmaya girmesiyle durumun değişmesi olası değildi çünkü üçlü kombinasyon zaten oluşmuş durumdaydı Simmel'e göre. Simmel'in sayılara verdiği önemin nedeni, özerk biçimlerin varlığına duyduğu inançtır. Bu biçimler her toplumda bulunur. Bu biçimler, her bir toplum ve insan etkinliği tarafından verilen değişik içerikten bağımsız olarak çözümlenebilir. Böylelikle gözlenmiş ampirik ya da tarihsel malzeme çeşitliliği temelinde derinlemesine bir sınıflandırmayı amaçlayan, tümevarımsal bir çalışma olmaksızın olası kombinasyonların karşılıklı etkilenmesi temel alınarak uzlaşmaların olasılıkları önceden söylenebilir. Simmel biçimler sosyolojisini, böylesine bir toplumlar biçimler geometrisi olarak algıyordu (Simmel, 1908'den aktaran Bottomore ve Nisbet, 2002: 170–171).

2.6. *Toplum Nasıl Mümkün?*

Peki, toplum nasıl var olmaktadır? Simmel yine Kant felsefinden yararlanır. Kantçı duruşa göre doğa düşünen özne, yani akıl içerisinde vücut bulur. Özellikle kendi aralarında birbirlerine bağlantılı olmayan algı materyalleri üzerindeki bu akıl tarafından üretilir. Buna karşılık, toplumsal birlik fazla bir aracı olmaksızın ve bir gözlemciye gerek duyulmadan kendi elementleri vasıtasıyla anlaşılır. Çünkü bu elementler zaten bilinçli ve sentetik olarak aktiftirler... Doğadaki nesnelere bireylere oranla, birbirlerinden daha fazla kopukturlar. Her bir varlığın başkasıyla paylaşamayacağı bir yer işgal ettiği dış dünyada, bir insanın diğeriyle anlayış, sevgi ve ortak çalışma temelinde oluşturduğu birlikteliğe benzer bir şey yoktur” (Simmel, 2003:3).

Simmel, birlikteliği başarma işlevinin doğa söz konusu ise gözlemci akılda, toplum söz konusu ise toplumsal elementlerin kendisinde olduğunu belirtmeye çalışır. “Toplumu meydana getirme bilinci, kesin olmasa da soyut olarak bireyin kendisinde zaten mevcuttur. Diğeriyle kendisi ile ilişkili olduğunu bilme ve bu karmaşıklığı toplum olarak tanıma, genellikle belirli somut içerikler çevresinde ortaya çıkmasına rağmen herkes her zaman bilir ki, diğeriyle kendisiyle bağlantılıdır” (s.4).

Simmel bu şartlar altında “toplum nasıl mümkündür” sorusunun “doğa nasıl mümkündür” sorusundan tamamen farklı bir metodolojik içeriğe sahip olduğunu düşünmektedir. Çünkü son soru aklen var olan elementleri sentezleyerek doğa haline çevirdiği kavranmanın formları vasıtasıyla cevaplanırken, ilk soru kendilerini sentez toplum şeklinde birleştiren elementlerin içerisinde hazır olarak bulunan koşullar tarafından cevaplanmaktadır. Bu durumda Simmel’e göre araştırılması gereken konu, bireylerde ortaya çıkan ve onların toplum olarak var olmalarına olanak sağlayan süreçlerin ne olduğudur. Diğer bir deyişle hangi elementler bireylerin toplumsal birlikteliği oluşturmasını açıklamayı mümkün kılacak şekilde içerilmiştir. Simmel bu soruları yanıtlamaya çalışırken aslında formel sosyolojinin temellerini atmaktadır. “Benim aklımda olan ve mutlaka toplumsallaşma genel kavramı olarak kendi şartlarınca test edilmesi gereken şey bir şekilde epistemolojiktir. Yani ortaklığın ya da toplumsallaşmanın bilincidir. Bu, belli de en iyi tanımaktan çok biliyor olma şeklinde tanımlanabilir. Bu örnekte akıl, birdenbire gittikçe teorikleşen bir nesneyle yüzyüze gelmez, fakat toplumsallaşma bilinci onun bir aracı veya içsel

önemi oluverir. Burada sorunun özü, bireyi diğerleriyle ilişkilendiren karşılıklı etkileşim işlemleridir. Yani gerçek, soyutlama içerisinde bireye görünmez fakat soyut anlatımları gerçekleştirme yeteneğindedir. "Söylemek gerekirse, bilincin ortaya çıkabilmesi için temelde hangi formlar bulunmalıdır veya hangi özgün kategorileri getirmeliyiz? Ve ortaya çıkan bilincin üstlenmesi gereken sonuçlar nelerdir? Biz bunu toplumun epistemolojik teorisi olarak anlamlandırabiliriz. Bunu işleyen şey, toplumsallaşmanın belirli formları ve a priori olarak etkili koşullarının bir taslağını yapmaya çalışmamdır" (s.5).

Toplum, Simmel için sadece ürün ve sonuç, toplumlaşmanın tüm formlarının sentezi ve bağlı olarak sosyal karşılıklı etki şebekesidir. Dolayısıyla toplumun bizzat kendisinden söz edilemez. Toplum ancak sürekli değişen bir sentez hali olarak tasarımlanabilir, o durmuş oturmuş sabit bir şey değildir. Burada bahsi geçen "toplumlaşma" ve "karşılıklı etki" kavramlarının ne olduğuna bakalım.

Simmel'in sosyolojisinde "toplumsal yapı", "toplumsal sistem" hatta "toplumsal kuram" gibi kavramlar ikincil bir rol oynamaktadır. Simmel toplumun şeyleştirmekten ya da tözselleştirmekten kaçınmış, toplumun tıpkı insanlar gibi, kendi içine kapalı, mutlak bir kendilik olmadığını vurgulamıştır. Simmel'in hareket noktası her şeyin birbiriyle etkileşim içinde olduğu, düzenleyici bir dünya ilkesidir. Buna göre sosyoloji, şeyleşmiş bir toplum kavramını değil, öncelikle toplumsal etkileşimi, toplumlaşma biçimlerini ve ardından da toplumun fenomenolojik yapısını ele almalıdır. "Hergün, her saat, böylesi ilmekler atılır, kimi sökülür, yeniden atılır, yerini başkalarına bırakır, başka ilmeklerle iç içe geçer. Toplumun atomları arasındaki etkileşim burada yatar. Ancak ruha bakan bir mikroskopla görülebilecek etkileşimlerdir bunlar. Gözümüzün önünde ama bir o kadar anlaşılmaz olan toplum hayatının, aynı anda hem olağanüstü bir dayanıklılığa hem de esnekliğe, hem muazzam bir renkliliğe hem de uyuma sahip unsurlarıdır onlar" (Frisby, 2003: 20).

"Sosyoloji toplum denen nesneyi bütünlükçü bir yaklaşımla betimler ve analiz eder. Fakat yakından bakıldığında, bu nesneyi yeniden kısmi süreçler çokluğuna ayırır, karşılıklı etkilerin çok çeşitliliğinin kuşbakışı görülemeyecek kadar iç içe geçmiş olan örgüsünü çözmeye çalışır. Ne var ki en küçük bilimlerin parçaların hareketlerini düzenleyen hiçbir "yüksek yasa" da yoktur.

Toplumun karmaşık örgüsünden değil de bireyden hareket eden diğer sosyolojik tavır da yanılırlara sürükleyicidir. Çünkü toplum gibi birey de “çokluk” tan çıkar. Birey toplumun en küçük parçası, bir atom değildir. Tersine o, en çok sayıda etkinin bir kesişme noktası ve geçit yeridir” (Jung, 1995: 42). Görüyoruz ki Simmel için ne “toplum” ne de “birey” kavramı sosyoloji için temel kavramlar olabilir. Bu durumda sosyolojiye bilim olma konumu sağlayacak bir dayanak noktası gerekmektedir. Sosyolojinin özelde ve genelde açıklayacağı temel konu “karşılıklı etki” olmalıdır. “Demek ki sosyolojik bilgi elde etmek için toplum kavramından yola çıkmak, bu kavramın toplam belirleyiciliğinden hareketle parçalar arasındaki ilişkileri ve karşılıklı etkileri elde etmek uygun olmaz. Tersine öncelikle bu ilişkiler ve etkiler saptanmalıdır ve “toplum” sadece saptanabildikleri oranda nüfus edilebilir olan bu karşılıklı etkiler toplamının bir adı olarak kullanılmalıdır. Öyle ki toplum kavramı içeriği belirli bir bütün olarak saptanabilir olan bir kavram değil, tersine az çok kullanışlı olan, mevcut kişiler arasında oluşan karşılıklı ilişkilerin daha büyük bir sayısını ifade etmekte göreceli olarak işe yarayan tedrici bir kavramdır” (Simmel, 1990:131). Simmel “karşılıklı etki” den neyi kast etmektedir? “Kişiler arasında etkili, bir anlık veya sürekli, bilinçli veya bilinçsiz, geçici veya düzenli, binlerce ilişkinin hepsi”. Simmel “Sosyoloji” adlı eserinde daha da ileri gider ve amacına uygun olarak “toplum” kavramının yerine “toplumlaşma” kavramını koyar. Çünkü “toplum” denen şey, aslında ancak bir süreç ve oluşmayı ifade eden “toplumlaşma” halinin formları içinde kendini gösterir. “Konusu toplum olan ve başka bir şey olmayan öyle bir bilim olmalıdır ki, bu bilim sadece bu karşılıklı etkileşimi, yani toplumlaşmanın tarz ve formlarını araştırсын” (Simmel, 1908’den aktaran Jung, 1995: 43). Aslında “toplum” kendisine ulaşılmaya çalışılan bir bütünlüktür. Ancak Simmel’e göre bu bütünlüğün mükemmel ve fiilen kavranmış olduğu bir zaman noktasından söz edilemez. Çünkü onu ancak “toplumlaşma” olarak yani bitimsiz bir süreç halinde kısmen tanıyabiliriz.

Yeni bir sosyoloji kavramı elde ettim. Bunu da toplumlaşma formlarını içeriklerinden, yani eğilimlerden amaçlardan, tavır almaldan ayırmak suretiyle yaptım. Çünkü bu içerikler, ancak bireyler arasındaki karşılıklı etkiler çerçevesinde toplumlaşıyorlardı. Bu nedenle kitabımda, salt formel bir sosyolojinin konusu olarak bu karşılıklı etki tarzlarını ele almaya giriştim. Karşılıklı etki kavramının bu sosyolojik anlamından hareketle, gitgide, eksiksiz kapsayıcı bir metafizik ilkeye vardım. Tözsel, mutlak, sonsuz sayılan her şeyin zaman içinde, olayların akışı içerisinde tarihsel dönüşüme uğrayarak çözümlüşünün ve böyle sayılan her şeyin sadece psikolojik etkiye sahip şeyler olduklarının gösterilmesi. Tözsel olarak sağlam sayılan değerlerin yerine, elemanların canlı bir biçimde birbirlerini karşılıklı etkileyebilirliği

konulduğunda, bu elemanlar bile tekrar aynı çözümlüğe sonsuza kadar yenik düşüyorlardı (Simmel, 2003:4).

Simmel karşılıklı etki ağı içerisindeki “birey”i nasıl tanımlamaktadır. Birey bağlantılar içinde duran ve sadece bu bağlantılar temelinde betimlenebilir olandır. Birey kavramının kendisi tıpkı toplum kavramı gibi bağıntısal bir kavramdır. Çünkü bir birey, bir ailenin ferdidir, bir ailenin yurttaşdır, birliklerin, derneklerin üyesidir. Birey başkalarıyla olan bağlarını ancak bunlarla ifade eder ve o ancak sosyal rollerin konum ve şekli içinde, sonradan ortaya çıkan bir şeydir. Bu bağıntılar olmadan birey bir hiçtir. Dolayısıyla “etkileşim” ve “toplumlaşma” Simmel için kilit kavramlardır. Onun ilgilendiği fenomenler arasındaki ilişkilerdir. Diğer bir ifadeyle Simmel, toplumsal etkileşimlerin “rastlantısal fragmanları” ile ilgilenmektedir.

Simmel *Toplum Nasıl Mümkündür* adlı makalesinde birbirimizle karşılıklı etkileşim biçimlerimizi 3 kategori altında inceler.

1. Bir insan başka birisiyle bireysel ilişkiye girdiği zaman karşı tarafı tam olarak asla kavrayamaz Simmel’e göre. Çünkü her insanı teklüğünün yanı sıra, onu tamamen kapsamayan ve o kişi tarafından da kapsanamayan evrensel bir kategori altında düşünürüz. “Bir insanı saf bireyselliği içerisinde fark edemeyiz. Tam tersine, onu içine yerleştirdiğimiz genel tip tarafından taşınan, övülen veya alçaltılan biri olarak görürüz. Bu dönüşüm onu hemen fark etmemizi engelleyecek kadar az olduğu zaman bile ve hatta karakterin bütün alışılmış önemli kavramları ahlaklı-ahlaksız, özgür-özgür olmayan, hükmeden hükmedilen vb. gibi bizi bu konuda başarısız yapsa bile, bizler gene de kendi zihinlerimizde o insanı kendi saf kişiliği tam olarak uymasa bile ismi konulmamış bir tipe göre tanımlarız” (s.6). Simmel’e göre bu durum bireyler arasında gelişen pek çok etkileşimin a priorisi olarak toplum içinde varlığını sürdürür. Örneğin herhangi bir çıkar birliğine sahip bir topluluğa mensup her üye kendilerine empoze edilmiş bir ön koşul temelinde bir diğerinin iyiliği için çalışır. Memurlar, kilise üyeleri, subaylar, bilim adamları ve aile üyeleri birbirlerini bu önkoşul çerçevesinde kendi grubuna ait birisi olarak değerlendirir. “Hayatın ortak temelinde belirli varsayımlar ortaya çıkar ve insanlar diğerlerini bu varsayımlarla bir örtünün arkasından bakıyorlarmış gibi değerlendirirler. Bu örtü kesinlikle basit bir şekilde bireyin özelliğini gizlemez, fakat örtünün gerçekliği birleşik resim haline doğru olan bu tipik dönüşüm içerisinde eridiğinden bu kişiliğe yeni bir biçim verir. Diğerini basit bir şekilde bir birey

olarak değil, bir meslektaş, bir yoldaş, aynı partiden biri, aynı dünyayı paylaşan insanlardan birisi olarak görürüz ve bu kaçınılmaz otomatik işlevsel ön varsayım, diğerinin gerçeğinin ve kişiliğinin onun toplumsallığının gerekli gördüğü biçim ve kalitede bir başkasında temsil edebilmesinin araçlarından birisidir” (s.7). Aynı durum farklı grupların üyeleri arasındaki ilişkiler için de geçerlidir. Örneğin bir subay ile arkadaş olan bir kişi hiçbir zaman o kişinin subay olduğu düşüncesinden soyutlayamaz. Dolayısıyla Simmel toplumsal genellemelerin gerçeği gölgelediği sonucuna varır. “Her yerde toplumsal genellemeler tarafından gerçeğin sınırlarının örtülmesi ortaya çıkmaktadır. Bu, prensipte yüksek düzeyde toplumsal olarak farklılaşmış bir grup içerisinde gerçeğin keşfedilmesini engellemektedir. Genelleme her zaman kişilikten aynı zamanda az ya da fazla olduğundan, bir insanın insan simgesi, önsel bir etkiyi kullanan bütün bu kategorilerden yer değiştirmeler, katılmalar ve ayrılmalar sayesinde gerçeğin dışına atılır. Yani birey, bir tip içinde sınıflandığında kendisine özgürlüğünün varsayılmış tümleşikliği ile kıyaslandığında ve ait olduğu toplumsal genelliğin özellikleri ile değerlendirildiğinde, ona empoze edilmiş oluşumlar tarafından kendi gerçekliğinden daha farklı bazı ayrıntılar olarak görülür. Bütün bunlar üzerinde onun tamamen bireysel denklemi düşüncesi, kavramada yorum ilkesi olarak hüküm sürmektedir. Fakat bu denklemin, kararlılığı bireye özel kurgulanmış ilişkiye ulaşmada tek yol gibi görünüyorsa da, onun ideal anlamda tanınmasını önleyecek bu değişiklikler ve yeniden şekillenmeler, bizim katı bir şekilde toplumsal olarak bildiğimiz ilişkilerin mümkün olmasını sağlamak için koşullardır. Bir şekilde Kant’ta olduğu gibi, var olanı yeni nesnelere halinde şekillendiren sebep kategorileri yalnız başlarına var olan dünyayı bilen dünya haline getirmektedirler” (s.8). Bireysel kişiliğimizin diğerleri tarafından tam kavranamıyor oluşu, Simmel için toplumsal var oluşumuza koşullarından biri olarak karşımıza çıkıyor. Bu konuyu ikinci kategoride daha derinlemesine incelediğini görüyoruz. İkinci kategoride bunun tam tersini ele almaktadır. Yani toplumsal olarak var olabilmemiz için bireysel var oluşumuz ön koşuldur.

2. Simmel’e göre bir grubun her bir elementi toplumsal bir parça değil bunun ötesinde başka bir şeydir. Kişinin grubun özelliklerinden farklı bir takım özelliklere sahip oluşu aslında toplumsal a priori işlevini yerine getirir. Diğer bir deyişle kişinin toplumsallaşmış varlığı aslında toplumsallaşmamış varlığı tarafından belirlenir. “Örneğin, bizler devlet memurlarının sadece memur, tüccarların sadece bir tüccar ve bir subayında sadece bir subay olmadığını biliriz. Bu

ekstra toplumsal varlık, onun mizacı ve deneyimlerinin birikimi, ilgileri ve kişiliğinin değeri, memurluğun, tüccarlığın ve askeri aktivitelerin ana özünü çok az etkileyerek bireye hareketsizlik verir. Her bir durumda onunla ilişkide olan herkes için kesin bir gölgeleme yapar ve onu toplumsal resmini ekstra toplumsal önemsizliklerle iç içe geçirir. Kesinlikle, bireyler; meslekler ve toplumsal durumlar gibi kendi toplumsal içerikleri yanında sahip oldukları veya kabullendikleri bu eklemeler tarafından ayırt edilirler (s.9).

Simmel için önemli sosyolojik oluşumlardan birisi toplumsal yapıların bu yapıların içinde ya da dışında olan bireylerden oluştuğu gerçeğidir. Yapılar ve bireyler arasında tıpkı iki birey arasındaki gibi bir ilişki bulunabilir. Çünkü bir bireyin kendisine ihtiyaç duyulmayan bir yapı içerisinde bulunması imkansızdır. Dolayısıyla yapı ve birey arasında da karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Simmel burada din adamının durumunu örnekler. “Din adamı sanki kutsal hayatın yaşam bulmuş bedeniymiş gibi, kendisini kutsal varlık tarafından tamamen kuşatılmış hisseder. Kendi cismi açıkça ve hatta mistik bir kimlik içerisinde bu mutlulukta kaynaştırılmıştır. Ve gene de bu karşılıklı erimeye bir anlam verebilmek için, bu dindar kişinin mutlaka bireysel varlığının, bireysel reaksiyonlarının bir parçasını ve bağımsız egosunu muhafaza etmesi gerekir.” (s.9).

Dolayısıyla yapılar ve toplumsal roller ne kadar dayatırsa dayatsın aslında toplumsal yanımız kişiliğimizi tamamen yok edemez. “Bu nedenle, toplumsallaşma gerçeği, onunla bireyi benim başladığım iki duruma getiriverir. Örneğin, birey toplumsallaşma içerisinde kendi düzenlemesine sahiptir ve aynı zamanda onun antitezi içindedir. Toplumsallaşma organizmasının bir parçası ve aynı zamanda kendisi organik bir bütündür ya da varlığı hem toplumsallaşma hem de kendisi içindir. Toplum sadece bir yönleriyle toplumsallaşmış bireyleri değil, fakat kendilerini bir taraftan tamamen toplumsal varlıklar olarak ve diğer taraftan da bu içeriği sürdürürken tamamen bireysel varlıklar olarak hisseden diğerlerini de içermektedir.” (s.10).

3. Bu bölümde Simmel toplum denilen nesnenin a priorisi'nin ne olduğu konusunu tartışır. Ona göre toplum birbirine benzemeyen elementlerin yapılanmasıdır. Bu bütün içerisindeki her bir nokta yapı değiştirilmeden bir bütünün parçası olabilir ve bunun yanı sıra kendisini geliştirebilir. “Hiçbir kum zerresi ait olduğu nesne dışında, bütün varlıkta bir değişme olmadıkça başka bir forma sahip olamaz örneğinde, genel olarak dünyanın yapısı hakkında ileri

sürülen önerme, nitel olarak belirlenmiş fenomen ağı olarak görülen toplum yapısı örneğinde de tekrarlanır... Böylece bir bütün olarak görülen toplum, kesin emirleri ve performansların önceden atanmasını içeren bir yapı içerisinde ideal bir korelasyon sunar. Aynı yapı içerisinde her yeni gelen kişi enerjisinin uyumlu olmak zorunda olduğu kendisini bekleyen ve açıkça atanabileceği bir yer bulur... Toplum yaşamı kendi seyrinde, sanki her element bu bütün içerisindeki yeri için önceden belirlenmiş gibi işler. İdeal taleplerin uyumunda bir kırılma olduğunda toplum, bu bütünün tüm üyeleri birlikte bir ilişki halindeymiş gibi çalışır ki, burada ilişki, her birey gerçekte kendisi olduğundan hem kendini tüm diğerleriyle hem de tüm diğerlerini kendisiyle bağlantılı kılmaktadır (s.12).

Bu durumda Simmel, topluma ait olmanın imkânını sunan bir önsel koşul yani bir a priori'nin varlığına işaret etmektedir. Her bireyin toplumsal çevresi içerisinde otomatik olarak belirli bir yere ait olması ön varsayımı ile birey kendi toplumsal yaşamını yönlendirir. Simmel'in burada bireyin kendi iradesiyle yapıp ettiklerine atfettiği önemi görüyoruz. “Fonksiyonların sistematik ve bilinçli belirlenmesi, toplumun tamamı içerisinde şüphesiz fonksiyonların içinden çıkılamayacak bir şekilde karmakarışık olmasıdır. İçerisindeki pozisyonlar yapıcı bir irade tarafından verilmezler, aksine bunlar sadece bireylerin gerçekte yaptıklarıyla ve tecrübeleriyle ayırt edilebilirler (s.11).Simmel, toplumsal yaşamı birey ve toplumsal bütünlük arasındaki bir uyumun ön varsayımına dayandırsa da aslında bunun gerçekleşmediğini savunur. Çünkü toplumsal yaşam bu ön varsayımın hatasızca gerçekleşmesine dayanmış olsa mükemmel bir toplum yapısına sahip olunacaktır”. Söylemek gerekirse, biz mükemmel toplumu bütünüyle açıklayabilmeliydik. Oysa şimdiye kadar birey, kendi toplumsal varlığının bu a priorisinin gerçekleşmesini bulduğundan ya da bulmadığından (örneğin onun bireysel varlığı ile onu çevreleyen halkaların tutarlı bağlantısı ve kendi özelliğinin birleştirici gerekliliği gibi) toplumsallaşma tamamlanmamıştır. Toplum onun kavramının bildirdiği boşluksuz karşılıklılık olmayı başaramamıştır” (s.12). Simmel'e göre bu durum meslek kategorisiyle daha da netleşir. Bu noktada bireysel farklılıklar ve iş bölümüyle yapılan modern toplumla farklılaşmanın öne çıkmadığı antik toplumların karşılaştırmasını yapar. Antik toplumlar Aristotelesçi söylemle “bazılarının kaderi emretmektir”, “diğerlerinin kaderi de çalışmaktır” yaklaşımı ile yapılanmıştır. İnsanlar emredenler ve çalışanlar olmak üzere iki kategoriye ayrıldığından bireysel farklılıkların ortaya çıkması mümkün olmuyor ve bu nedenle toplumsal a priori'yi gerçekleştirecek olan

bireysel irade görece olarak devre dışı kalıyordu. Ancak Aristocu söylemin gelişimi ile toplum farklı bir yapı sergilemeye başladı. Modern toplum kendisini en yüksek derecede meslek kavramında bulan bir a priori ile olanaklı hale geldi. Simmel için toplum içerisinde her birey için bireyliği tanımlayan ve onu buluncaya kadar araştırmanın zorunlu olduğu bir yer ve fonksiyonun var olması bir ön koşuldur.

Dolayısıyla iş bölümüyle birlikte farklılaşmanın öne çıktığı modern toplum bu ön koşulun gerçekleşmesi için gerekli zemini hazırlamaktadır. “Her bir toplumsal elementi bir diğerinin oluşumu için dokuyan ve böylece toplumun dış ağ örgüsünü meydana getiren nedensel karşılıklı bağımlılık, teleolojik bir karşılıklı bağımlılığa dönüşmüştür ki, bu dönüşüm çok kısa sürede kendilerini ego olarak hisseden ve davranışları, kendi başına var olan ve kendi kendine belirleyici olan bireyselliğin toprağında gelişen bireysel taşıyıcıları yani onun üreticileri tarafından hissedilmiştir.” (s.14).

BÖLÜM III: MODERNİTE KURAMCILARI ARASINDA SİMMELE

3.1. Yabancılaşma, Meta fetişizmi ve Marksist Kültür Eleştirisi

David Frisby, Simmel ile Marx (1818-1883) arasındaki ilişkinin ilk bakışta zayıf gibi görünen, oysa incelendiğinde önemli ortak noktalar saptanabilen yapısına dikkat çekmektedir. Frisby, ilişkinin önemine şu sebeplerden dikkat çekmektedir. Birincisi, *Paranın Felsefesi* Marx'ın *Kapital*'inden sonra para ekonomisinin sonuçları üzerinde duran en önemli eserlerden biridir. İkincisi Simmel'in öğrencisi olduğu için sosyolojiye onun gözleriyle bakan Lukacs'ın aynı zamanda bir Marksist oluşudur.

Ancak Simmel her şeyden önce, Marx'ın geliştirdiği emek-değer kuramına karşılık, formüle edilmesi oldukça güç olan subjektif bir değer kuramı geliştirmiştir. Simmel'in, değer in öznellik ve göreceliği varsayımları üzerine kurduğu teorisi ile Marx'ın emek-değer teorisi çok az benzerlik içermektedir. Hatta birbirine zıt olduğu bile söylenebilir. Çünkü Simmel'in kuramı subjektif, Marx'ın kuramı ise objektif bir zemin üzerine oturur (Frisby, 1990: 24). Emek-değer kuramına göre, herhangi bir malın değeri ona katılan ortalama toplumsal emek miktarı ile aşağı yukarı orantılıdır. Marx'a göre, emek miktarı malda bulunan nicelendirilebilecek tek öğedir. Bununla birlikte Marx, herhangi bir değiş tokuşta, değer yasasına tam olarak uyulması gerektiğini öne sürmez. Bir malın fiyatı, arz ve talebe göre değerinin üstü ya da altında oynar. Marx bu noktada Simmel gibi malların bir talep olduğu ölçüde değerleri olduğunu kabul eder. Ancak yine de Marx her mal için normal bir talep varsayar. Başka bir anlatımla, değer ile emek miktarı arasındaki oranlılık, göz önünde tutulan malın sanki normal bir talebinin varsayar; bu da sonuç olarak malın fiyatındaki değişim etkenlerinden birini dışlamaktır. Mal için normal bir talebi varsayıyorsak, Marx'a göre, fiyatta ortaya çıkan bu malın değeri ile bu malda toplanan ortalama toplumsal emek arasında bir oranlılık vardır (Aron, 2000: 131).

Marx'ın değer kuramına karşılık, Simmel, epistemolojik olarak Kant'ın fenomen-numen

dualitesi üzerine oturttuğu bir değer kuramı oluşturmaktadır. *Paranın Felsefesi*'nin ilk bölümde ele aldığı “Değer ve Para”da yeni bir değer kuramı geliştirir. Bu kuram, değeri salt öznel bir büyüklük olarak ele alır ve onu bireysel bir edim olarak konular. Bir şey, bir özne onun değerli olduğuna hükmettiği sürece değer haline gelir ve değer halinde kalır. “Ampirik veya transandantal anlamda, “şeyler”den ancak öznenin kararı doğrultusunda konuşulabilir. Şeylerin herhangi bir “özerklik” hiçbir durumda kendi başına bir değer değildir. Tersine değer, o şey veya o şeyin bir özelliği hakkında özne tarafından verilmiş ve öznedeki yerleşik hale gelmiş bir yargıdır” (Simmel, 1990: 29). Bu noktada Simmel’in Yeni Kantçı yaklaşımının fenomen-numen dualitesini nasıl kullandığını görüyoruz. “Varlık dünyası nasıl ki benim tasarladığım bir şey ise, değer dünyası da benim arzumdur” (Simmel, 1990: 38). Dolayısıyla Simmel’de değerın önemi ve büyüklüğü aslında öznenin sübjektif yaklaşımına bağlı kalır.

Şüphesiz ki Marx ve Simmel bazı noktalarda kesişirler. Marx ve Simmel’in kesiştikleri önemli noktalardan birini meta fetişizmi ve yabancılaşma fenomeni olarak ele alabiliriz. Marksist yabancılaşma kuramı *1844 El Yazmaları*’ndan *Kapital*’e giden süreçte değişik biçimlerden geçmiş ve *Kapital*’de en berrak haline ulaşmıştır.

Önce yabancılaşma fenomenini ele alırsak şunu söylememiz gerekir ki, hem Simmel hem de Marx yabancılaşmanın iki alanda ortaya çıktığından bahsetmektedir. Birincisi işçinin kendi ürettiği ürünle ilişkisi açısından, ikincisi de üretim sürecinin işçinin gelişiminden bağımsız olarak ele alınması açısından. Marx işçinin ürettiği ürünle yabancılaşma nedenini bizzat üretim sürecinin yabancılaşmasına bağlamaktadır. “Emeğin işçinin dışında olması, yani onun özüne ilişkin olmaması, demek ki emeğinde işçinin kendini olumlamayıp yadsıması, mutluluk değil mutsuzluk duyması, özgür bir fizik ve entelektüel etkinlik göstermeyip bedenine ve tenine eziyet etme olgusu vardır” (Marx, 1993: 143).

Marx’a göre yaşamı yaşam kılan şey, üretken yaşamdır. Yaşamsal etkinlik biçimi, bir cinsin tüm özlüğünü kapsar ve özgür bilinçli etkinlik insanın cinsil özlüğüdür. Bilinçli yaşamsal etkinlikler insanı, hayvanın yaşamsal etkinliğinden ayırmaktadır. Dolayısıyla eğer üretim süreci, işçinin kendi özünü ortaya koyabilmesinin varoluşsal bir aracı olarak ortaya çıkmıyorsa yabancılaşma kaçınılmaz olacaktır. Yabancılaşmış emek Marx’a göre şu sonuçlara yol açar:

“Yabancılaşmış emek, onun dışındaki doğayı olduğu gibi, onun tinsel özünü, insansal özünü ve kendi öz bedenini insana yabancılaştırır. İnsanın kendi emek ürününe, kendi yaşamsal etkinliğine, kendi varlığına yabancılaşmasını dolaysız bir sonucu da şudur: İnsan, insana yabancılaşmıştır. İnsan kendi kendisinin karşısında iken, onun karşısında olan ötekidir” (Marx, 1993: 148).

Simmel de, üretim sürecinde yaşanan yabancılaşmayı Marx’a benzer biçimde şöyle ifade etmektedir: “Ürün, üreticinin gelişimi gözden çıkarılarak tamamlanır. Üreticinin kişilik bütünlüğüne bile ket vurulur, çünkü benliğin uyumlu bir şekilde gelişmesi açısından vazgeçilmez olan enerjiler farklı yönlere dağılmaktadır” (Simmel, 1990: 455). Simmel bu noktada taşradaki üretim ile kitlesel üretimi karşılaştırır. Çünkü üretim sürecindeki yabancılaşmanın nedenlerini tıpkı Marx gibi artan işbölümünün sonucunda ortaya çıkan uzmanlaşmada bulmaktadır.

Diğer yabancılaşma, kişinin kendi emek ürününe yabancılaşmasıdır. Marx’a göre işçi, kendi emek ürünü karşısında, yabancı bir nesne karşısındaki ile aynı ilişki içerisindedir. “İşçinin kendi ürünü içerisinde yabancılaşması, sadece emeğinin bir nesne, dışsal bir varoluş konumuna geldiği anlamına değil ama emeğinin kendi dışında, ondan bağımsız, ona yabancı ve onun karşısında özerk bir erk durumuna gelen bir varlık olarak varolduğu ve nesneye geçirdiği yaşamın, hasım ve yabancı bir yaşam olarak ona karşı çıktığı anlamına da gelir” (Marx, 1993: 140).

Simmel de Marx gibi sadece üretim sürecinin değil ürünün kendisinin de üreticisine yabancı olduğunu savunur. Çünkü kapitalist dönemde emeğin ürünü özerk nitelik taşıyan bir nesnedir. Bunun yanı sıra modern toplumda işçiler muazzam ölçüde genişlemiş bir tüketim yelpazesi ile karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu meta bolluğu bireyi nasıl etkilemektedir? Simmel’e göre çevremizi kuşatan çeşit çeşit nesnenin gayri şahsi kökeni ve kolayca ikame edilebilirliği nedeniyle bu meta keşmekeşi öznel ruhun kendi iradesini, duygularını yerleştirebileceği noktaların giderek azaldığı kendi içinde kapalı bir dünyaya dönüşür (Frisby, 2003: 39). Simmel “Berlin Ticaret Fuarı” adlı yazısında bu meta bolluğuna dikkat çeker. Dünya fuarları, bir toplumlaşma biçimi olmalarının yanı sıra, olabilecek en geniş yelpazedeki farklı metaların bir araya getirildiği yerlerdir. Farklı metalar çok özel bir toplumsallık biçimi olan eğlence şeklindeki toplumsal bağlam içerisinde sergilenir. Çünkü birbirinden son derece farklı endüstriyel ürünlerin,

sınırlı bir alan içerisinde, birbirine çok yakın mekânlarda sergilenmesi, algı yeteneğini felce uğratar. Simmel'e göre bu tam anlamıyla bir hipnozdur (Frisby, 2003: 39).

“Modern kişi, işbölümünde ürettiklerinin tek yanlılığı ile bir örnekliliğini, çok sayıda farklı izlenimin bir araya toplanmasıyla, hızı ve renkliliği giderek artan duygu değişimleriyle telafi etmek ister... Meta üretimi! Nesnelere, kullanışlıklarının ötesinde, baştan çıkarıcı bir dış görünüm kazandıran bir ortam yaratır. Alıcının ilgisini, nesnenin dışsal albenisi, hatta onun düzenleniş biçimi aracılığı ile uyandırmamız gerekir” (Simmel, 1990: 457). Simmel burada üretim sürecindeki yabancılaşmanın, tüketimin yapay uyarıcılığı ile telafi edilmeye çalışıldığını belirtmektedir. Simmel bu noktada Marx'ın metanın fetişleşmesi yaklaşımını benimseyerek nesnenin kendisinde içkin olmayan sübjektif anlamlarla donatılıp bireyin bizatihi kendisinin bir tüketim nesnesi haline dönüşmesinin tartışılmasına zemin hazırlamaktadır. Marx'a göre insan, emek sürecinde kafa ve kol emeğini tüketerek, bunları ürün olarak nesneleştirir. Kendini tüketirken kendini yeniden üreten nesnelere yaratır. Fakat özel mülkiyet ve meta üretimi insanın kendi öz etkinliğinin sonucu olan ürünle bağlarını üreticiden dışlamıştır. Dolaşım sürecine giren ürünler metalaşır ve emekçilerle emekleri arasındaki ilişki toplumsal süreçte metaların kendi arasındaki ilişkisi olarak gözükür, meta fetişleşerek gizli güçlerle yüklü bir nesneye dönüşür. Kapitalist toplumda metaların amuda kalktığını söyleyen Marx işçinin kendisinin bile metalaşması üzerine *1844 El Yazmaları*'nda “İşçi ne kadar çok servet üretse, üretimin gücü ve kapsamı ne kadar artarsa, kendisinde o kadar yoksullaşır. Ne kadar çok meta yaratırsa kendisi de bir meta olarak o kadar ucuzlar. Şeyler dünyasının artan değeriyle doğrudan doğruya orantılı olarak insanlar dünyası değersizleşir. Emek yalnızca meta üretmez; kendini ve bir meta olarak işçiyi de üretir ve bunu meta ürettiği oranda gerçekleştirir” demektedir.

Simmel'de de görüyoruz ki modern toplumda metalar öylesine bir fetişleştirmeye tâbi tutulurlar ki, insanların ihtiyaçlarını karşılayacak nesnelere olmaktan çıkarak kendinde bir amaca dönüşürler. Bu noktada Simmel Marx'dan farklı olarak modern üretim sürecini net bir şekilde tarif etmez ama üretim biçiminin toplumsal ilişkilere nasıl yansıdığı konusunda Marx'ın yaklaşımından yararlanır. Marx meta üretiminin, üreticiler arasında, farklı türde, nitelikte ve miktarda emeği birbiriyle değerler olarak eşdeğer kılan bir toplumsal ilişki oluşturduğunu belirledikten sonra, bu ilişkinin üreticilere ya da daha genelde topluma nasıl görüldüğünü inceler. Bu, üreticilere, “kendi aralarında bir ilişki olarak değil de emek ürünleri arasında kurulan

toplumsal bir ilişki olarak görünür”. Terzi ve marangoz arasındaki toplumsal ilişki, elbise ve masada cisimlenmiş emek olarak değil de, bunların birbiriyle değiştirildikleri oran biçiminde ifade edilmiş bir ilişki olarak görünür. Fakat Marx bu meta ilişkileri görüntüsünün şeyler arasında bir ilişki gibi görünmesinin yanlış olmadığına hemen işaret eder. Böyle bir ilişki vardır, fakat üreticiler arasındaki ilişkiyi gizler: “bireyin emeğini öteki üreticilerin emeklerine bağlayan ilişkiler, üreticilere, aslında olduğu gibi, çalışan bireyler arasında doğrudan toplumsal bir ilişki olarak değil, tersine, kişiler arasında maddi ilişkiler ve şeyler arasında toplumsal ilişkiler olarak görünür” (Marx, 1867’den aktaran Bottomore ve Nisbet, 2002: 158).

Zaten Simmel’e göre de nesnel kültür ile öznel kültür arasındaki uçurumun nedenlerinden biri gerek üretimde gerekse tüketimde söz konusu olan işbölümüdür ve bunun toplumsal ilişkilere yansıyış biçimidir. Marx, Simmel’in bir analizi olan nesnel kültür ile öznel kültür ayrımını *1844 El Yazmaları*’nda benzer biçimde şöyle ifade etmektedir. “Emeğin ürünü, bir nesneye aktarılmış, maddeleşmiş emektir. Emeğin gerçekleştirilmesi, emeğin nesneleştirilmesidir. Emeğin bu gerçekleşmesi, işçiler için gerçekliğin yok olması şeklinde kendini gösterir. Nesneleşme, nesnenin yok oluşu ve nesneye kölelik şeklinde ortaya çıkar” (Marx, 1993: 75)

Simmel’e göre özneliğini koruma çabasına girecek olan birey burada kuşkusuz ki bir iç çatışma yaşayacaktır. Zaten bireyin nesnel kültür karşındaki direnişi Simmel’in modernite kuramının önemli noktalarından biridir. Simmel’e göre, kültürel gelişme, kendiliğinden, hem para ekonomisinin sonucunda toplumsal ilişkilerin nesneleşmesini (modern şehir toplumundaki toplumsal ilişkiler, farklı bireyler arasında işlevsel bir mesafe doğuran parasal etkenlerle dolayımlanır), hem de bireylerin süreç içinde kendi emeklerinin ürünlerinden ayrılmalarını (öznenin nesneyle ilişkisi, para ve ona bağlı olarak meta değerleri aracılığıyla dolayımlanır) doğurmaktadır. Simmel’deki “mesafe” kavramı, onun genel kültür teorisi açısından önemlidir, zira insan özne, gerçekliği ancak kültürel nesnelere uzak durarak kavrayabilir. Bir para ekonomisi, özellikle ileri kapitalist biçimler, bu mesafe duygusunu (sözgelimi, parasal alışverişin kişisel ve dolayısıyla psikolojik dolayımsızlığını fiilen azaltan kredi işlemleriyle) geliştirmektedir. Böylece kültürel gelişme, birbiriyle uyumsuz çelişkiler etrafında yapılmış olur: Simmel’in kültürel açıdan kötümser olmasının kaynağı, onun, insan potansiyelinin gerçekleşmesinin kısmen nesnel kültürün genişlemesine bağlı olduğunun, zengin içsel

yaşantısıyla öznel kültürün, kültürün şeyleşmesinden fişkırdığının farkında olmasında yatar (Swingewood, 1998: 195).

Simmel'in bireyin kendi iç dünyasında yaşadığı çatışma boyutuna girmesi onu Marx'ın modernite kuramından keskin çizgilerle ayırır. İkisi de çatışmacı teorisyenler grubuna girmelerine rağmen bu çizgi belirgindir. Çünkü Simmel'in çatışma fikri, Nietzsche'den esinlendiği, bireyin kendi iç çatışmasına dayanırken, Marx'ın çatışma kuramı toplumsal sınıflar arasında kendini gösterir (Turner, 1999: 4). Zaten Marx ve Simmel arasındaki farklılıklardan biri, Simmel'in para kavramını yeni Kantçı epistemolojiye uygun olarak hayatın formları içerisinde incelemesine karşılık, Marx'ın parayı sadece ekonomik işleyiş içerisinde incelemesidir. Buna rağmen, Marx'ın parayı yabancılaşmanın bir unsuru olarak göstermesi, Simmel'in üzerinde durduğu ve yeniden yapılandığı bir konudur (Turner, 1999: 6). Çünkü Marx da Simmel gibi paranın bireyi tutsaklaştırıcı yönüne işaret eder. *1844 El Yazmaları'nda* Marx "Para herşeyi kendi karşısına dönüştürür" demektedir.

Sonuç olarak Marx ve Simmel modernizmin metafiziğini yapmaktadır. Paranın soyutlaşmış haliyle bütün toplumsal yapıların içine nüfuz etmesi ve metanın fetiş karakteri kazanmasını yabancılaşmanın ana nedeni olarak görmekte ve kapitalist sistemde ki sosyal ilişkilerin "şeyleşmesi"ndeki başat rolünü de dikkate almaktadırlar. Epistemolojik olarak çıkış noktaları farklılıklar gösterse de Simmel ve Marx birbirini tamamlayan analizler yapmışlardır (Turner, 1999: 8). Ancak sorunların çözümünde kesin bir biçimde birbirlerinden ayrılırlar. Marx, kapitalist toplumun sınıfsal çatışma içerisinde olduğu ve bu çatışmanın üretim araçlarının özel mülkiyetinden kaynaklandığı savıyla sınıf çatışmasız bir toplum hayali kurmaktadır. Özel mülkiyetin olmadığı bir toplumda çatışma da ortadan kalkacaktır. Sorun sosyalist düzene ve nihayetinde komünizme ulaşıldığında ortadan kalkacaktır. Oysa Simmel'e göre kurtuluş için seçenek sosyalizm ve komünizm değil, soylu kişiliktir. Simmel *Para Felsefesi'*nde soyluluktan, tamamen bir kişilik ideali olarak bahseder, bir toplumsal veya sınıfsal bir durum olarak değil. "Soylu insan, kendi kişiliğini tamamen mahfuz tutan, tam anlamıyla kişisel alandır. Soyluluk karşılaştırma ile elde edilen şeyler olarak, farklı olma duygularının tamamen kişiye özgü bir bileşimidir ve soylu insan başkaları ile karşılaştırılmayı mağrur bir şekilde toptan reddeder" (Simmel, 1900'den aktaran Jung, 1995: 71). Böylece soyluluk, para ekonomisinin ve bu

ekonominin içerisinde yaşayan sıradan insanların tam karşısı bir görünüm arz eder. Simmel'in çoğunluktan çıkma, kendini her türlü sıradanlığa teslim etme karşısında insanın kendi özünün birlik ve uyumunu koruması, başkalarıyla her türlü karşılaştırılmayı reddetme olarak gördüğü soyluluk, özü itibari ile modern kültür ve para ekonomisinde başat olan eğilimlere karşı sürekli bir protestodur da. Simmel için seçenek soylu kişiliktir (Simmel:1900'den aktaran Jung, 1995: 72).

Peki, Simmel genel olarak Marksist ekol içinde nasıl bir duruşa sahiptir? Özellikle meta fetişleşmesi konusunda bazı Marksistler ile Simmel'in ilişkisine bakmak yerinde olur. Örneğin Lukács! Lukács Simmel'in en gözde öğrencilerinden biridir ve çalışmalarında Simmel'in etkileri açıkça görülmektedir. Lukács Simmel'i "Felsefe'nin Monet'i " olarak tanımlamaktadır. Lukács'ın modern kültürdeki rasyonelleşme ve nesnelleşme üzerinde durması, Simmel'in Para'nın Felsefesi adlı eserindeki çalışmaların bir uzantısı görünümündedir. Lukács'ın 1923 tarihli *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı çalışmasında Simmel'in yabancılaşma teorilerinden yararlandığı barizdir. Bugün daha çok Lukács ile bağlantılandırılan metalaşma kavramının, Marx'ın *Kapital*'inin üçüncü cildinin sonlarında ele alınmış olmasına rağmen, daha çok Simmel'in *Para Felsefesi*'ndeki yaklaşımıyla paralellikler gösterdiği görülmektedir (Frisby, 2002: 145). Lukács'ın Simmel'in "kültür trajedisi" analizinden yararlanarak, burjuva toplumu bilinci kavramlarını ve para kavramı analizlerinden yararlanarak da Simmel'ci bir sosyoloji geliştirdiği söylenebilir. Lukács'ın Simmel'den miras aldıklarını 3 ana noktada toplayabiliriz.

- 1) Toplumu oluşturan her unsurun birbiriyle ilişki içinde olduğu,
- 2) Burjuva tarzı hayat formlarının bu bağlamda incelenmesi,
- 3) Kapitalizmin ekonomik ve hukuksal uygulamalarla, bireyselleşmeyi merkezi konuma yükselten yapısıyla birlikte aynı zamanda bireyi düzenlemeler ve standartlaştırmalarla aşındıran yapısını karşılaştırmak ve ortaya koymak (Turner, 1999: 10).

Lukács 1908–1909 yılları arasında modern toplum draması konusundaki çalışmalarına ağırlık verdi ve çalışmaları 1911 yılında Budapeşte'de yayınlandı. Çalışmasının pek çok yerinde, modern toplumu analiz ederken Simmel'in *Para Felsefesi* adlı eserini referans gösterdi. Lukács, modern toplumun dramasını, burjuva toplumunun genelinin bir temsili olarak sunmuştur. Krizin altında yatan neden, modern toplumda bireyselleşmeye yapılan bütün vurguya ve tüm artan

olanaklara rağmen, bireyin gittikçe güçsüzleşip bireyselliğini yitirmesinde aranmalıdır. Bu kriz “yaşamın problemi”; birey, yaşadığı kültür ve kapitalist ekonominin getirdiği toplumsal sonuçların birbiriyle olan ilişkisinin içinden doğmaktadır. Lukács da Simmel gibi modern hayatın merkezinin metropoller olduğunu ve burada zirveye ulaştığını söylemektedir. Lukács metropol hayatında her şeyi paramparça ve atomlarına bölen anarşist bir yön bulur. Bu krizi yaratan aynı zamanda, gittikçe her yere nüfuz eden entelektüel yaşam tarzından kaynaklanmaktadır ki onun da kaynağı tırmanışa geçen rasyonalizmde aranmalıdır. Bir tür zihinsel işlem formu olan entelektüellik nüfuz ettiği her toplumda bir çözülmeye neden olmaktadır. Bireyleri birinden izole etmekte ve onların karşılaştırılmazlığı üzerine vurgu yapmaktadır. Lukács’ın tüm bu yaklaşımları Simmel’in *Para Felsefesi* eserinde ele alınmıştır ki zaten Lukács da açıkça Simmel’i referans göstermektedir (Frisby, 1990: 17).

Lukács yine Simmel’e benzer biçimde nesnelleşme fenomenini modern hayatın bir unsuru olarak ele almıştır. Lukács, modern hayatın her şeyi ve herkesi bir örnekleşmeye doğru götüren yapısından bahsederek, modern kapitalizmin getirdiği bu yeni yaşam tarzında bireyselliğin bir değer olarak bir toplumsal form haline gelen yabancılaşma fenomeni altında bir problematiğe dönüştüğünü vurgulamaktadır (Frisby, 1990: 17).

Ancak yine de Lukács’ın yabancılaşma ve metalaşma tartışmalarını, kapitalist toplumlardaki burjuva kültürünün bir kritiği olarak ele aldığını ve tarihsel materyalizm noktasında Simmel ile yollarını ayırdığını belirtmek yerinde olur (Frisby, 2002: 146).

Frankfurt Okulu’nun önemli temsilcilerinden biri olan Walter Benjamin’in de geç dönem eserlerinde Simmel’den etkilendiğini görmekteyiz. Benjamin Simmel’i, çalışmaları referans alınabilecek tek sosyolog olarak göstermektedir. Benjamin’in bu yaklaşımı onu, Frankfurt Okulu’ndaki daha genç üyelerle çatışma içine sokmuştur (Frisby, 2002: 147). Simmel ile Benjamin özellikle maddenin fetişleşmesi ve yabancılaşma fenomenlerinde buluşurlar. Her ikisi de dünya fuarlarının birey üzerinde yarattığı hipnoz etkisinden bahsederler. “Dünya fuarları, malın değiştirme değerini çarpıtır. Kullanım değerinin arka plana itildiği bir çerçeve yaratır. İnsanın zaman geçirmek için içerisine daldığı bir fantazmagori oluşturur. Eğlence endüstrisi de insanı malın eriştiği düzeye yükselterek, bu fantazmagoriye girmesini kolaylaştırır. İnsanoğlu da

kendine başkasına yabancılaşmasının tadını çıkararak, kendini böyle bir dünyanın yönlendirmesine bırakmış olur” (Benjamin, 2002: 94). Benjamin de Simmel gibi metanın fetişleşmesine değinmiş, *aura* kavramıyla yani var olmayan bir şeyin varlığıyla gösterme anlayışını kabul ederek, kültür endüstrisini *aura* kavramının karşısına bir şey koymaması, onun yerine çürümekte olan *aura*’yı yoğun bir sis olarak korumasıyla tanımlamıştır (Adorno, 2003: 36).

David Frisby’ e göre ortodoks olmayan Marksizm ile Simmel arasında olduğu gözlemlenen bağlantı ele alınması ve irdelenmesi gereken bir konudur. Çünkü ilk bakışta, Marksizm ile Simmel arasındaki bağ zayıf görünmektedir. Nihayetinde Simmel *Paranın Felsefesi*’nde Marx’ın değer teorisini ve tarihsel materyalist yaklaşımını eleştirmektedir. Simmel’in üretimdeki işbölümünün sonuçları üstüne analizi, Marx’ın *Paris Manifestosu*’ndaki yaklaşımıyla benzerlikler gösterse de, yabancılaşma fenomeninin bazı noktalarında birbirlerinden ayrılırlar. Fakat buna rağmen, *Para Felsefesi* ile *Kapital* sıklıkla karşılaştırılmakta ve benzer noktalarına dikkat çekilmektedir. Bunun yanı sıra, Lukács ve Benjamin gibi önemli Marksistler, Simmel’in çalışmalarından feyz aldıklarını açıkça belirtmektedirler. Dolayısıyla Simmel ile Marksist kuram arasındaki bağın zayıf olduğu yolundaki ilk bakıştaki izlenim yeniden gözden geçirilmelidir (Frisby, 2002: 145).

Çünkü şu bir gerçek ki 20. yy’ın ilk on yılına gelindiğinde, Marksizm gerek sosyalist hareket, gerekse akademik dünya içinde geniş ölçüde tartışılan önemli bir toplumsal kuram olarak kendisine sağlam bir yer edinmiş ve birçok yeni toplumsal araştırmayı esinlemeye başlamıştı. Marksizm’in akademik bir disiplin ve daha genelde toplumsal dünyayı kavramak için yeni bir düşünsel çerçeve olmak bakımından sosyolojinin kendisinin kurulması üzerinde nasıl olup da böylesine derin bir etki yaptığını anlamak güç değildir. Bu etki başka hiçbir yerde, Almanca konuşulan Avrupa ülkelerindeki kadar belirgin olmamıştır. Hatta bu yüzyılın ilk otuz yılında Avusturya sosyolojisinin ağır basan bölümünü oluşturmuştur. Simmel’in doğal bir ekonomiden bir para ekonomisine geçiş hakkındaki en önemli incelemesinde de bu etki gayet belirgindir (Bottomore, 2002: 141).

3.2 Kültürel Rasyonelleşme ve Weberci Kültür Eleştirisi

Simmel ve Weber (1864-1920) epistemolojik olarak Yeni Kantçı yaklaşımdan etkilenmişlerdir. Rickert'in doğa bilimleri ile kültür bilimleri arasındaki ayrımında her şeyden önce bir "anlama edimi"ni şart koymasını onaylarlar. Toplumsal gerçeklik doğal bir obje gibi algılamamanın değil, anlamamanın konusudur. Weber'in davranışların altında yatan nedenleri anlamaya çalışması, Simmel sosyolojisi ile örtüşür. Weber de Simmel gibi pozitivistimin yasacı toplum bilim anlayışına karşıdır. Weber için kültür bilimlerinde anlama yöntemi başat rodedir. Comte'un yasa koyucu ve indirgemeci anlayışına karşı olmakla birlikte yine de sosyolojinin "genelleştirici" bir bilim olarak kurulması gerektiğini savunur ve bunu yapabilmek için ideal tip kavramını yaratır. "Genelleştirici bir kültür bilimi olan sosyoloji, kavramlarını gevşek benzerlik ve yaklaşıklardan hareketle kurabilir ve bu nedenle sosyolojinin kavramları fiziğin yasa kavramları değil Weber'in verdiği adla tip kavramları olabilir. Sosyoloji, her şeye rağmen, genelleştirmeler yapabilmek için, tarihsel çözümlmelerden elde edilmesi gereken, yani doğal olgulardakine pek benzemeyen, kesiklik ve kopukluklar gösteren, oldukça gevşek benzerlik ve yaklaşımlardan hareket edebilir. Sonuç olarak sosyoloji ne nesne kavramı ne de yasa kavramı olabilen çok özel bir kavram türü ile *ideal tip kavramlarıyla çalışabilir*" (Özlem, 2001: 100).

20. yy'ın başlarında Alman sosyolojisi iki farklı yönde yürümüştür: Tarihselci sosyoloji ve formel sosyoloji. Simmel'e göre sosyoloji, ancak ve ancak toplumsal içeriğin içinde gerçekleştiği ve devindiği toplumsal formları inceleyebilir. Yani sosyoloji, içerikten yoksun ve arınmış bir form bilgisi peşinde olmalıdır. Öyle ki sosyoloji toplumsal uzayın bir geometrisidir. Toplum geometrisi olarak sosyoloji, toplumsal ilişkilerin somut ve tekil içeriklerine değil, ilişki kalıplarının, ilişki formlarının bilgisine yönelmelidir (Jung, 1990: 65). Tarihçi sosyoloji ise, toplumu içeriğinden soyutlanmış bir formlar sistemi altında ele almayı "kuru bir formalizm" sayıyor, toplumun bir tarihsel bütünlük halinde incelenmesi gereği üzerinde duruyor, tarihsel bir toplum incelemesine yol gösterecek temel kavramları ortaya koymak istiyordu. İşte bu noktada Weber, formel ve tarihçi talepleri kendi sosyoloji kuramı içerisinde birleştirmeyi denemiştir (Özlem, 2001: 64). Dolayısıyla modernizmi eleştiri noktalarında Simmel'in tarihsel bağlamdan kopuk çözümlemesinin, Weber'in kuramıyla hangi noktalarda ayrıldığını açıkça görmek mümkündür.

Weber Simmel'den farklı olarak tarihsel bağlamda kapitalizmin nasıl bir analizinin yapmaktadır? Toplumsal yaşamda insanların düşünce, inanç ve değerlerinin belirleyici olduğunu ileri süren Weber, çağdaş batı toplumlarında ortaya çıkan kapitalizmin yalnızca Batı Avrupa toplumlarında yer alan inanç ve değerler sisteminin etkisi altında ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Weber'e göre tarihsel süreç içerisinde çeşitli toplumlar kapitalist nitelikteki ekonomik etkinlikler içinde bulunmuşlardır ancak kapitalizm tarihsel özgünlüğe sahip somut bir toplumsal sistem olarak yalnızca Batı Avrupa'da ortaya çıkmış ve çağdaş Batı dünyasının uygarlığına dönüşmüştür.

Max Weber'e göre kapitalizm amacı en fazla kar yapmak olan ve aracı durumdaki işle ilgili faaliyetlerin ve üretimin örgütlenmesi olan işletmelerin varlığıyla tanımlanmaktadır. Bu ise Weber'e göre batı kapitalizminin tarihsel olarak temel özelliğini oluşturan kar isteğiyle akılcı disiplinin birleşmesi olarak görülmektedir. Weber'e göre bilinen tüm toplumlarda para kazanma hırısında olan insanlar vardır, ama ender olan bu isteğin fetihle, spekülasyonla ya da serüvenle değil disiplin içinde ve bilimin öncülüğünde yapılan para kazanma faaliyetleridir. “Elde etme güdüsünün ve kazanç uğraşısının kendi içinde kapitalizm ile doğrudan doğruya hiçbir ilişki yoktur. Bu uğraşı şimdi olduğu gibi eskiden de garsonlar, doktorlar, sanatçılar, askerler, fahişeler, denizciler vb arasında yaygındı. Bu hep vardı ve var olacaktır da! Sınırsız kazanma açlığı hiçbir biçimde kapitalizm ile aynı şey değildir. Ne de onun “ruh” u ile aynıdır. Kapitalizm kazanç uğraşısı ile özdeşir yine de ama hep ussal, yenilenen kazancın peşinde, “verimlilik” peşindedir” (Weber, 1999: 16). Weber burada kapitalizmin kendine has bir ‘ruh’ u olduğundan bahsederken şunu ifade etmeye çalışır: “Belirlenmiş bir ahlak görünümü altında ve kurallara bağlı yaşam biçimi alanında ortaya çıkar kapitalist ruh” (Weber, 1999: 50). Kapitalist bir işletme bürokratik örgütlenme aracılığı ile en fazla kar etmeyi amaçlamaktadır. Burada en fazla kar deyimini de sadece olabildiği ölçüde kar etmek değil sınırsız birikim yapma isteğini de içermektedir. Her tüccar yaptığı herhangi bir işte olabildiğince kar etmek ister. Kapitalisti belirleyen ise, kazanç isteğini sınırlamaması ve üretim isteğini de sınırsız kılacak bir biçimde daha çok biriktirme isteği ile harekete geçirmesidir. Belirlenmiş bir ahlak görünümü altında, para kazanırken biriktirme isteği nasıl oluşmaktadır?

Weber *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde bir toplumun toplumsal yapısı

ile o toplumda egemen olan dinsel inançlar arasındaki ilişkileri incelemiştir. Weber'in toplumsal yapı üzerinde o toplumda egemen olan değer, düşünce ve inançların etkili olduğu anlayışı Marx tarafından ileri sürülmüş olan tarihsel materyalizm anlayışına ters bir görüştür. Weber, tarihsel materyalizm anlayışını reddederek dinlerin, altyapısı üretim ilişkileri tarafından belirlenmiş bir toplumun üstyapısı olduğunu kabul etmez, ekonomik davranışı dinsel davranış ve tutumlar ile açıklayarak, üst yapı özellikleri ile alt yapı özelliklerini analiz etmiştir. Weber çeşitli toplumlardaki insan davranışlarının, insanların varoluşları konusundaki genel anlayışları çerçevesinde anlaşılabilir olduğunu, dinsel dogma ve bunların yorumlarının dünyanın bu görüşünün ayrılmaz parçası olduğunu, bireylerin grupların davranışlarını özellikle de ekonomik davranışlarını anlamak için bunları anlamak gerektiğini ileri sürmüştür. Böylelikle Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde dinsel anlayışların ekonomik davranışların gerçekten belirleyicisi olduğunu buradan toplumlardaki ekonomik değişmelerin nedeni olduğunu göstermek istemiştir. Böylelikle Weber, Protestan ahlak anlayışı ile kapitalizmin işleyişi arasında entelektüel ya da tinsel bir uygunluk kurmayı amaçlamıştır (Bottomore, 2002: 179).

Weber, Simmel'den farklı olarak Kalvinci bir dünya görüşüne göre şekillendiğini iddia ettiği bir kapitalist düzenden bahsediyor ve bu yüzden de kapitalist toplum analizini Batı toplumlarıyla sınırlı tutuyordu. Oysa Simmel için para ekonomisinin geliştiği her yerde modernizmin olumsuz etkilerini görmek mümkündü ve bu sadece Batı toplumlarına özgü bir durum değildi. Dolayısıyla Simmel ve Weber para fenomenine yaklaşımları açısından farklılık gösterirler. Weber, Simmel'i özellikle "para ekonomisi" ile "kapitalizm" arasında yaptığı ayrım açısından eleştirir. Weber, Simmel'in aksine para sisteminin toplumsal ahlak ile olan ilişkisine değil, rasyonelleşme ve kapitalizm ilişkisine kafa yormuştur. Weber'de paranın gelişimi tamamiyle bürokratik sosyal ilişki ağının gelişimine bağlanmıştır ki bu da ekonomik hayatın istikrarı açısından gereklidir. Para sistemi gelişmektedir çünkü artık bütçe yönetimi uzman kişiler tarafından yapılmakta ve öngörülen karın kesin bir biçimde hesaplanabilmesi sayesinde girişimciliğin önü açılmaktadır. Görüyoruz ki Weber'in para yaklaşımında bireye atfedilen herhangi bir unsur yoktur. Tersine, Simmel'in yaklaşımı; paranın gelişiminin toplumsal gerçeklik içerisinde yaşayan insanın deneyimlerinin bir durumu olduğudur. Simmel'in orijinalitesi, "para"yı rasyonelleşmenin dominantlığı içerisinde gelişen modern kültürün önemli bir yüzü olarak görmesidir (Turner, 1999: 9).

Simmel için paranın tüm insansal aktivitelerin ölçüsü olduğu soyut ve evrensel bir sisteme dönüşmesi, temel bir kültürel manifestodur ki bu da batı toplumlarının rasyonelleşmesinin altında yatan ana etkidir. Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinin Simmel'in *Para Felsefesi* kitabının üçüncü bölümünde geçen "para amaçların sonucudur" cümlesinin etkilerini taşıdığı ve ideal tipleri yaratmasında esin kaynağı olduğu tartışılmaktadır (Turner, 1999: 8). Weber'in paranın hacminin büyümesi, ekonominin bir bilim haline gelişi, tahmin edilebilir oluşu ve insan ilişkilerin matematiksel bir alana kayışı konularına yaptığı vurgu, modern toplumdaki rasyonelleşme konusunda Simmel'in yaptığı çalışmaların bir uzantısı görünümündedir (Turner, 1999: 10).

Weber ile Simmel'in kesiştiği en önemli nokta rasyonelleşme fenomenidir. Weber'in kültürün rasyonelleşmesi teması, Simmel'in çalışmalarının, bilhassa da, pek çok açıdan kültürel temellerle ve modern kapitalist ekonomik sistemin kriziyle ilgili öncü niteliğinde bir inceleme olan *Para Felsefesi*'nin habercisidir (Swingewood, 1998: 196). Weber'in Simmel üzerine çalışmaları 1900 yılında *Para Felsefesi*'ni okumasıyla başlamıştır. Weber, Simmel'in her bir yaşam detayında bütüne ulaşılacak bir anlam bulmasını onaylamaktadır. İkisi de kültürün rasyonelleşmesi fenomeni üzerinde durmuşlar ve bireylerin özgürlüğünü sorgulamışlardır (Frisby, 1990: 15).

Weber "rasyonalite" ile neyi anlatmaya çalışıyordu? Weber bu terime muğlâk, çok çeşitli anlamlar yüklemesine rağmen, asıl anlamı, özgül hedeflerin peşinden giderken mevcut araçların ve titiz hesapların yapılmasını anlatmaktadır. Kapsamlı biçimde rasyonelleşmiş bir gerçekliğin temeli, her türlü sihirli etkiden kurtulmuş olan, rasyonel ve yöntemsel eylemdir. Weber, Museviliği batı rasyonalitesinin dinsel kaynağı saymaktaydı: Museviliğin temelini oluşturan, rasyonel eyleme açık olan rasyonel bir etik ve dünyayla ilgili temel kavramları, Protestanlığın iç dünyaya hitap eden çileciliğinde iyice pekiştirilmişti. Protestanlık disipline, kişiselliği yok etmeye ve hesaplama yaptığı vurgularla, dinsel inancın kendisini rasyonelleştirmekteydi: Kurtuluş, kişisel olmayan bir Tanrı'yla, güçlenen dünyevileşmenin ve dünyevi temeldeki "büyünün bozulması"nın maksat dışı etkileriyle bağlı hale gelmişti (Swingewood, 1998: 198).

Weber "modern insan"ın ortaya çıkışı ile "yaşamın büyüünün bozulması"

(*demystification*) arasındaki ilişkiye işaret eder. Modern dünyada yaşam, daha çok aklın ilkeleri üzerine kurulmuş ve geleneksel toplumunun “doğal insan”ı, modernleşme sürecinde “akılcı” bireye dönüşmüştür. Weber’e göre modern insan, duyularına göre davranmaz. O, “iş bitirici”, “hesap kitap adamı”dır. Weberci sosyolojide, modern püriten, amaçları uğruna, tüm zevklerini bastırır. Çalışmayı ibadet haline dönüştürür. Son derece tutumludur. Elindeki kaynakları tüketim yerine tasarruf ederek yeniden üretime yönlendirmeyi arzular. Olağanüstü güçleri olduğu iddia edilen karizmatik liderlere inanmaz. Şeyhlerden, falcılardan medet ummaz. Onun yaşamında büyüye ve sihre yer yoktur (Bozkurt, 1999).

Oysa insanlığın dinsel tarihinin başlangıç noktası, kutsallıkla dolu bir dünyadır. Çağımızda vardığı nokta ise Max Weber’in, dünyanın büyüden kurtulması adını verdiği şeydir. İnsanlığın serüveninin başlangıcında bizi çevreleyen varlıklara ve nesnelere bağlanan kutsallık ya da olağanüstülük artık bir yana atılmıştır. Kapitalistin içinde yaşadığı dünya, kullanmaya, değiştirilmeye, tüketilmeye yönelik maddelerden ve varlıklardan yapılmıştır (Aron, 2000: 445). Burada Weber tıpkı Simmel gibi nesnel kültürün etrafımızı kuşatmış olduğuna dikkat çekmektedir.

Rasyonellik, toplumsal yaşamın bütün yönlerini (iş, bilim, politika ve hukuk) kaplamaya başlıyordu. Bu şekilde, rasyonel olma süreci, modern çoğulcu kültürü doyuran çok sayıda dünyevi inançlar ortaya çıkararak, modern-öncesi dünyanın tutarlı ve birleşik dünya görüşlerini temelden sarsmaktaydı. Dünya süreci “sihirli anlamı”nı kaybediyor ve onun yerine sadece var olarak, bir hiçliği gösteriyordu. Modern kültür, her birinin kendi iç mantığı, yapısı ve özerkliği olan, rekabet halindeki “değer alanları”yla --politik, ekonomik, entelektüel/bilimsel ve estetik/erotik (kişisel alan)-- ayırt edilmiştir. Dahası rasyonelleşme süreci, “merkezi olmayan bir dünya”yı başat bir dünya görüşü ve ideolojiden yoksun bir dünyayı bireylerin dogmatik dinsel kısıtlamalardan özgür anlamlar üretmelerini sağlayan bir toplumsal düzeni mümkün hale getirmekteydi (Swingewood, 1998: 198).

Simmel’in rasyonelleşme kavramına yaklaşımı ile Weber’in yaklaşımı arasındaki fark nedir? Birincisi, Simmel’in analizi, bireylerin giderek rasyonelleşen bir kültür içinde gündelik yaşamın parçalı ve gelip geçici anlarını yaşamalarında odaklandığı halde, Weber rasyonaliteyi,

tarihsel zaman ve mekân içerisinde varolan, geniş kapsamlı, kolektif bir süreç şeklinde kavriyordu. Çünkü Simmel, Weber'den farklı olarak, büyük ölçekli tarihsel formasyonların tarihsel kökenini soruşturmaya ilgi duymuyordu; Simmel'in toplumsallaşma anlayışı, kendisini, ikilik ve gizli toplum gibi önemli toplumsal ilişkilerde içerili olan küçük-ölçekli, moleküler süreçleri incelemeye götürmekteydi. İkincisi, Weber'in rasyonellik tartışması, Simmel'in rasyoneliteye yüklediği negatif anlamdan biraz farklıdır. Çünkü Weber'in rasyonellik teorisinde içkin olan şey, Aydınlanma'nın, bilimin değerlerinin toplumsal adalet değerleriyle birleştiğine ve eşitliğin insanın kurtuluşunu getireceğine duyduğu inançtı. Weber, bu "tözel rasyonelite"yi, toplumsal yaşamın, "nihai değerler", idealler, tasarımlar ve hedeflerle bağlı olan eylemlerle yapılanması olarak adlandırmaktadır. *Ekonomi ve Toplum* adlı eserinde rasyonelleşmenin yabancılaşmayı barındırdığını ve bunun ilişkilerin matematiksel hesaplara dayanmasına ve artan disiplin yoğunluğuna bağlı olduğunu savunmuştur. Dahası rasyonelleşme, sistematik bilimlerin yönetim alanında da uygulandığı bir iş ortamı sunmaktadır. Bunun sonucu olarak uzmanlaşma, geleneksel otoritenin yerini alır. Bürokrasi ve onun getirdiği kurallar çerçevesinde daralan bir hareket alanında bireyin durumunu sorgular ve sonunda rasyonelleşmeyi "demir bir kafes" olarak betimler. Çünkü Weber'e göre rasyonelleşme süreci çift yönlüdür: Tözel rasyonelite, giderek "formel rasyonelite"nin pratik dayatmalarına, araçların amaçlar üzerindeki egemenliğine, nicel hesapların yaşamdaki amaçlara uygulanmasına bağımlı hale gelmektedir. Politik partiler, eğitim ve kültür kurumları, yönetim aygıtı; bunların hepsine, rasyonel açıdan hesap yapan bir uzmanlaşma egemen oluyordu. Bu tür gelişmeler, makinenin insan özerkliği karşısındaki zaferini gösterecekti. Modernliğin bu "demir kafes"i, bürokratik ideallerin yaşamın idealleri üzerinde tam anlamıyla tahakküm kurmasını mümkün hale getirmektedir.

Rasyonelleşmenin son durağı dinden kopuştur. Mutlak değerler ve din kuralları, rasyonelliğin varlığı altında çöküntüye uğrar. Weber'e göre rasyonelizm, irrasyonelizm ile son bulur. Bu noktada Simmel ile bürokratik toplumunun bireyin özgürlüğünü kısıtlayıcı bir işlevi olduğu konusunda birleşir (Swingewood, 1998: 199). "Bugünkü kapitalist ekonomik düzen bireylerin içine doğdukları ve en azından birey olarak, içinde yaşamları gereken ve değişmez bir barınak sağlayan uçsuz bucaksız bir evrendir. Bireyler alışveriş ilişkileri içerisinde oldukları sürece, onları ticari ilişkilerin kurallarına uymaya zorlar. Kendini bu kurallara uyduramayan ya da uydurmak istemeyen işçi nasıl sokağa atılırsa, bu kurallara karşı eylemde bulunan fabrika

sahibi de ekonomik yaşamın dışına itilir. Ekonomik yaşamı idaresi altına alan bugünkü kapitalizm, ekonomik özneleri-işveren ve işçileri-egitir ve ekonomik dayanıklılığına göre seçime tabi tutar” (Weber, 1999: 47). Bu noktada Marx’ın kapitalizm eleştirisini özümseyen Weber’in, ekonomik sistemi özgürlük alanı olarak değil baskıcı bir mekanizma olarak gördüğünü söyleyebiliriz. “Ekonomi, politik ve sosyal çıkarlar dünya görüşünü belirleme eğilimindedir.Yaşam biçiminde kapitalist başarının koşullarına uyum sağlamayan ya yok olur gider ya da hiç yükselemez” (s:62).

Görüyoruz ki Simmel’in modern insanın özgürlüğünü sorgulaması gibi Weber de sorgulamaktadır. Weber, özgürlüğün, kaçınılmaz olduğu ileri sürülen tarihsel gereklilikleri gerçekleştirmek değil, var olan seçenekler arasında bilinçli seçimler yapmak demek olduğunu düşünüyordu. Onun için gelecek, stratejisi yapılacak bir alandı, salt geçmişin yinelenmesi ya da geçmişteki eğilimlerin açılımının tamamlanması demek değildi. Yine de geleceğin barındırdığı olanaklar ne sonsuzdu ne de insan iradesinin elinde yoğrulacak bir kildi. Weber bürokratları özgürlüğün habercileri olarak kabul edemediği için, sorumlu özgürlük alanının daraldığını düşünüyordu. Bu konuda kendini eski moda bir liberal olarak görüyor, savunmada olmaktan ya da akıntıya karşı yüzmekten korkmuyordu (Mills ve Gerth, 1996: 122).

Maddi çıkarların gelişmesi için bunların yasal etkilerine güvenecek olsaydık, günümüzde demokrasi ve bireyciliğin pek şansı olmazdı. Çünkü maddi çıkarların gelişmesi olabildiğince açık bir biçimde ters yönü göstermektedir. Amerika’nın “hayırhah feodalizm”inde, Almanya’nın sözum ona “refah kurumları”nda, Rusya’nın fabrika yönetmeliklerinde ..her yerde koşullar yeni bir tutsaklığa hazırdır. Beklenen tek şey, teknik ekonomik ilerlemenin temposunun yavaşlaması ve rantın kara egemen olmasıdır. Bu, kalan boş toprağın ve serbest piyasanın da tükenmesiyle birleşince kitleleri “itaatkâr” yapacaktır. İşte o zaman insanlar tutsaklar evine gireceklerdir. Aynı zamanda ekonominin karmaşıklığının artması, ekonominin faaliyetlerin kısmen devletleştirilmesi, nüfusun coğrafi yayılması gibi süreçler memurlara her an yeni işler yaratacak, işlerinde uzmanlaşmayı arttıracak ve meslek eğitim ve yönetimini genişletecektir (Weber,1996: 123).

Weber için kapitalizm kişisellikten arınmış rasyonalitenin timsalidir. Ona göre özgürlük arayışı irrasyonel duygusallık ve mahremiyet ile özdeşdir. En çok da, kurumsal rutinlerde dünyevi bir kaçış olarak sevgi dolu arkadaşlık ve sanatın deneyimi peşinde koşmaktır. Bu da mülk sahibi

ve eğitim görmüş olanların ayrıcalığıdır:

Eşitsizlik bir özgürlüktür. Özgürlüğü bugün hem kapitalizm, hem bürokrasi karşısında savunmada kalan ve tarihsel olarak belirlenen bir olay kabul eden özgürlük anlayışı ile Weber, ekonomik liberalizmden çok hümanist ve kültürel liberalizmi temsil eder. Çok yönlü kültür insanının, beşeri açıdan sakat sayılması gereken teknik uzman karşısında gerilemesinden kaygı duyar. Bu iki insan tipi açısından Weber çağdaş uygarlığı dünya tarihinde benzersiz görür. Geçmiş uygarlıklar çeşitli hümanist elitler yaratmışlardı. Çin’de Çelebi bir okumuşlar sınıfı olan mandarinler, antik çağlarda boş zamanı olan kültürlü kişiler, latin uygarlıklarında saraylı soylular vardı. Bu kültürlü tipler artık ekonomik ve politik işlerin yönetimi için uygun değillerdir. Onların yerini uzman bürokrat ve profesyonel politikacı almaktadır (Weber,1996: 128).

Bu öyle bir dünyadır ki, burada artık toplumsal düzen değerlerden değil tek tek kişilerin amaçlara yönelik istenç ve ilgilerinden meşrulaşmaktadır. Böyle bir düzende insanın kayıtsız şartsız buyruğuna gireceği bir otorite, bir değer, bir kolektif irade vb yoktur. Ekonominin kapitalistleştirildiği, kamu düzenini aşırı bürokratikleştirildiği bir düzende insanın rasyonel eyleme yönelmesinden başka çaresi yoktur Weber’ e göre! Bu durumu “demir kafes” olarak betimlediğini bildiğimiz Weber’i kötümser olarak niteleyebilir miyiz? Weber hakkındaki bu yaygın kanı Doğan Özlem’e göre önce yüzeysel sonra da yanlışır. Çünkü Weber geleceğe yönelik kehanette bulunan bir tarihsici değildir ve zaten sadece Batı toplumu hakkında ve protestan ahlak yapısına dayanarak bir olgu saptaması yapmaya çalışmaktadır. Weber için insanların rasyonelleşme yolu ile mutlu ve akılcı bir düzen yaratmaları mümkün olduğu gibi bunun tersi de mümkündür. Weber aşırı rasyonelleştirilmiş ve bürokratikleştirilmiş bir toplum düzeninin, insanın irrasyonel doğasını, yani sevgilerini, aşklarını, tutkularını vb ortadan kaldıramayacağını, bunları ancak baskı altında tutarak veya yine rasyonel yoldan düşünülmüş belirli boşalım kanalları yaratarak stabilize edebileceğini düşünmektedir. Ama bunun yeterince başarılıp başarılamayacağı veya başarılmasının gerekli olup olmayacağı konusunda Weber suskundur (Özlem, 2001: 265).

3.1. *Modernite'nin ilk Sosyoloğu(mu)?*

David Frisby'e göre Simmel'in sosyoloji kuramı aslında bir modernite kuramı oluşturma çabasını içerir ve o modernitenin ilk sosyoloğudur. Frisby bu savını meşrulaştırmak için önce Baudelaire'nin modernite yaklaşımını irdeler.

Baudelaire (1821-1867) moderniteyi hem modern hayatın bir niteliği olarak hem de sanatsal girişimin yeni bir hedefi olarak görüyordu. Modern hayatın ressamı için, bu nitelik yenilik mefhumuyla özdeştir. Benjamin sanatsal üretimin bilinçli amacı olan yeniliğin anlamını şöyle vurgulamıştır. “Baudelaire'nin yapıtlarında asıl dert, yeni formlara hayat verme ya da eşyanın yeni bir boyutuna vakıf olma çabası değildir. Bu, bütün sanatlarda ortak olan bir çabadır. Baudelaire'in asıl derdi, bütün gücü salt yeni olmaklığında yatan o kökten yeni nesnedir. Ne kadar itici ne kadar nefret edilesi olursa olsun” (Frisby, 2003:10). Dolayısıyla Baudelaire'in modernite anlayışının temelinde şimdinin yeniliği yatmaktadır. Ama bu şimdilik geçicidir ve aslında moderniteye ayırıcı özelliğini verende budur. Çünkü Baudelaire'in modernite ile kast ettiği bir yarısı sonsuz ve değişmez olan sanatın, gelip geçici ele avuca sığmaz, koşullara bağlı olan diğer yarısıdır. Baudelaire'in modern ressama biçtiği “şimdi”nin geçici, koşullara bağlı yeniliğini yakalama görevi özel bir yöntem sorununu gündeme getirir. Çünkü sıradan hayatta, sanatçının eserini koşut bir hızla gerçekleştirmesini gerektiren hızlı bir hareket söz konusudur. Bu özel bir yeteneği gerektirir çünkü o geçmekte olan anın o anın barındırdığı bütün sonsuzluk unsurlarının ressamıdır. Baudelaire'in ifade etmeye çalıştığı şey sıradan olan hızla çıkıp giden hayatın içerisinde yeni olanı yakalayabilme gücüdür. Bu ancak çocukluğun saf bakışı ve yetişkinliğin çözümlene gücünün kombinasyonu ile mümkündür. Bu vasıflara sahip ressam, modern hayatın ele avuca sığmaz güzelliğini aramaya başlar.” Güzellik, niceliğinin belirlenmesi çok güç olan ebedi, değişmez bir unsurdan ve koşullara göre değişen, görelî bir unsurdan oluşur. Bu unsorda yaşanan çağ, o çağın modaları, ahlaki değerleri, duyguları ya da bunların hepsidir. İlahi pastanın üstünü kaplayan çekici, baştan çıkarıcı, iştah açıcı kaymağa benzetebileceğimiz bu ikinci unsur olmasa, insan doğasına uyarlanabilir ve uygun olmaktan çıkacak ilk unsur da

hazmedilemez, takdir edilemezdi. Meydan okuyorum: Bu iki unsuru da içermeyen bir tek güzellik numunesi bulup çıkarın bana!” (Baudelaire, 2003: 202).

Peki, ressam nerede iz sürecektir? Baudelaire modern hayatın uçucu güzelliğinin ancak metropolde yakalanabileceğini savunur. Ressam kalabalıklar içerisinde bilinçle donatılmış bir kaleydoskop gibidir. Burada sanatçı yeni olanda meydana gelen küçücük değişimlerin izini sürer. Onun amacı moderniteyi aramaktır. Daha doğrusu modernitenin güzelliğini aramak, onu açıklamak, böylelikle onun özel doğasını anlamaktır. Baudelaire özellikle modanın uçucu güzelliği üzerinde durur.

Modalar kendi dönemlerinin ahlak ve estetik anlayışını barındırmaktadırlar. Sanatçının görevi modadan tarih içerisinde barındırabileceği her türlü şiirselliği devşirmek, geçici olandan ebedi olanı damıtmaktır. Baudelaire’e göre tarihsel olan şiirsel olanı, geçici olan da içinde ebedi olanı barındırır. Moda, zamandan bağımsız güzellik mefhumunu zorlayarak güzelliği tarihsel kılar. Artık edebi olan geçici olanın, zamansal olanın içindedir. Modern estetiği, geçmiş bağlamından kurtaran Baudelaire modernitenin kirli yüzünü yine modern estetiğin sunacağını düşünüyordu. Modern dünyanın estetik temsilinin kendi karşıtı biçiminde sunulmasını uygarlığın ortasında kol gezen vahşeti açığa çıkarmasını bekliyordu. Frisby’nin Simmel çözümlemesinde Baudelaire’e atfettiği önem her ikisinde de şimdiye ilişkin çözümlemenin modernite yaklaşımlarında başat konumunda olmasından kaynaklanır. Üstelik her ikisi de şimdi’nin izlerinin metropol kalabalığında sürülebileceğini savunur.

Gerçekten de Baudelaire’in modern ressamı kalabalığın içinde bilinçle donatılmış bir kaleydoskopa benzetmesi gibi Simmel’in rastlantısal fragmanların kare kare fotoğraflarını çeken ve fotoğrafların sıradanlığı içinde ebedi olanı bulmaya çalışan fotoğraf sanatçısı gibidir sosyolog. Simmel’de Baudelaire gibi estetik perspektiften bakarak şimdi’nin içindeki uçucu güzelliği yakalamaya çalışır. Bu estetik perspektif nedir? Simmel belli bir perspektiften bakıldığında, hayatın fragmanlara ayrılmış imgelerini, bizi toplumsal gerçekliğin bütününe götürecek anahtarlar olarak görüyordu. O halde fragman sadece bir fragman olarak kalmıyor çünkü “biricik” olan aslında “tipik” olanı barındırıyordu. Simmel tıpkı bir empresyonist ressam gibi yaşamın içindeki anlık enstantaneleri, renkleri, imgeleri yakalamaya çalıştığı için onun metoduna

“sosyolojik empresyonizm” ya da “sosyolojik estetik” adı verilmektedir. Bu, Simmel’in 1890’ların ortalarında geliştirdiği, “Sosyolojik Estetik” adlı önemli metninde ilk formülasyonuna rastlanabilecek bir dünyayı anlama tarzıdır. “Bizler için estetik gözlem yolu ile yorumun esası, şu gerçeklikte yatar. Tipik olan biricik olanda, ilkesel olan rastlantısal olanda, şeylerin özü ile anlamı yüzeysel, geçici olanda bulunur” (Simmel, 1908’den aktaran Frisby, 2003: 21)

Dolayısıyla Simmel için toplumsal fragmanların yakalanan görüntüsü sadece bir fragman olarak kalmaz. O, en alelade bazen de uçucu sandığımız bir imgede bizi toplumsal gerçekliğin bütününe götürecek bir öz bulur. Baudelaire de çöpleri karıştıran bir serseride modern hayatın imgelerini hatta bir şairin yaşantısının izlerini bulabilmektedir. “Sanatın modern kentle kaynaşmasını canlandıran bir diğer şairane kahraman, paçavracı! Paris’i köşe bucak arşınlayarak çöplerini ayıklayan, işe yarayacağını umduklarını yüklenip biriktiren fukara... Dikkatli dikkatli seçiyor, ayırıyor; endüstri tanrıçasının dişleri arasında yeniden şekle girecek olanları biriktiriyor. Bütün günlerini başıboş dolaşmak ve uyak aramakla geçiren şairler gibi, başını sallaya sallaya, kaldırım taşlarına toslaya toslaya geliyor” (Baudelaire, 2003: 13). Günlük yaşamım sıradan enstantanelerinde Baudelaire “sanatsal” bir estetik bulurken Simmel “sosyolojik” bir estetik bulmaktadır. İkisi de fragmanlara estetik perspektiften bakarlar ama biri sanatın diğeri sosyolojinin penceresinden!

Ulus Baker de Simmel’in sosyolojisini, 19.yy edebiyat ve sanat dünyasında canlandırılan tiplere benzer “sosyal tipler” yaratan bir tür “duygular sosyolojisi” olarak nitelendirmektedir. Sosyal tip “duygu yüklü”dür; Gerçek insanların, somut toplumsal mekânlarda gerçekleşen toplumsal ilişkilerini ve psikolojik özelliklerini taşır. Baker’e göre insan toplumlarına ilişkin genellemeler ve toplumsal değişim yasaları öne süren Comte ve Spencer gibi, pozitivist sosyolojinin kurucularının tersine, Simmel sosyolojiye, toplumsal dünyayı somut tiplerle resmeden bir yaklaşım ve yazma üslubu getirmiştir (Baker, 2002: 55–58).

Sosyal tip “işte bu” diye gösterilebilir. Sosyal tipleri bir sokağın köşesinde görebiliriz: Bir Yoksul, bir Dilenci, bir Yabancı ya da bir Evsiz... Bununla beraber sosyal tipin göstergesel (indexical) değeri, kuramsal bir bağlamda ya da belirgin bir analitik düşünsel çerçevede ifade edilmelidir. Sosyal tip, *vita activa* ve *vita contemplativa* arasında, sokaklarla kitaplar arasında belirlenir. Sosyal tip, özne ile nesne arasında, akademik disiplin ile yaşam arasında, tahayyül ile

bilgi arasında bağlantı oluşturur (Baker, 2002: 57).

Sosyolojinin bir şimdiki zaman biçimine evrilmesi Simmel'e atfedilebilecek bir gelişmedir ve bu David Frisby'e göre Simmel'in moderniteye dair bir toplum kuramı oluşturmasının temelini oluşturur. Max Weber'e göre kültürel modernitenin kökenleri daha önce birbiri içine geçmiş üç değer alanı olan bilim etik ve sanatın modern dönemde birbirinden ayrılmasında yatmaktadır. Bu durumda Simmel'in modernite kuramı çağdaşı Max Weber'in kuramından ziyade Baudelaire'in modernite mefhumuna yakındır. David Frisby'e göre Simmel'in modernitenin tek sosyoloğu olma iddiası, moderniteyi Weber'den ziyade, Baudelaire'in anladığı gibi ele almış olmasına dayanır.

IV. SİMMELE'İN MODERNİTE KURAMI

Simmel, toplumsal sistem, toplumsal kurum gibi yapıların varlığını inkar etmemekle birlikte açıkça toplumsal etkileşimlerin rastlantısal fragmanları ile ilgilenişini modernite'yi açıklayabilmekte nasıl kullandı? Simmel, kuramını hepimizin birer fragman olduğu, toplumsal etkileşimlerimizin rastlantısal fragmanlarla gerçekleştiği ve geçmişin bize yalnızca fragmanlar halinde ulaştığı, bilginin kendisinde mutlaka fragmanlara ayrılmış olduğu varsayımına dayandırmıştır. Simmel toplumsal gerçekliği neden rastlantısal fragmanlarda aramaktadır? Çünkü belli bir perspektiften bakıldığında rastlantısal fragmanlar bizi toplumsal gerçekliğin bütününe götürecek anahtar vazifesi görürler. Konu edilen perspektif estetikdir. Simmel'in 1890'ların ortalarında geliştirdiği "Sosyolojik Estetik" adlı önemli metinde onun dünyayı anlama tarzını anlıyoruz. "Bizler için estetik gözlem ile yorumun esası, şu gerçeklikte yatar: Tipik olan biricik olanda, ilkesel olan rastlantısal olanda, şeylerin özü ile anlamı yüzeysel, geçici olanda bulunur" (Simmel 1986'dan aktaran Jung, 1990: 85). Bu durumda, rastlantısal fragman sadece bir fragman değildir. Çünkü "biricik" olan "tipik" olanı barındırır, "Uçucu" olan "öz"dür. Her fragman, her toplumsal kare bir bütün olarak dünyanın bütüncül anlamını açığa çıkarma olanağını barındırır. Simmel aynı yöntemi moderniteye dair oluşturacağı sosyoloji içinde kullanır. Metropol hayatının kare kare fotoğrafını çeken usta bir fotoğrafçı gibidir. Her bir karede toplumun ağını kuran ince, görünmez ilmeklerin izini sürer ve toplumsal gerçekliğin bütününe ulaşmaya çalışır. *Metropol ve Tinsel Hayat* adlı makalesinde şöyle der: "Var oluşun yüzeyindeki her bir noktadan, ruhun derinliklerine inip bakmak mümkündür. O noktanın yüzeye ne kadar yakın olduğu hiç fark etmez". Böylelikle sonunda hayatın bütün o sıradan dışsal veçheleri ile hayatın anlamını ve tarzını belirleyen nihai kararlar arasında bir bağ kurulur. "Böylece Simmel moderniteye dair oluşturacağı sosyoloji için modernitenin unsuru olan ince, görünmez ilmekleri incelemeye koyulur. Simmel bu görünmez ilmekleri para ekonomisinin kalbinin attığı metropol hayatının fenomenleri içinde bulmaya çalışır" (Frisby, 2003: 20).

4.1. Modern Kültürün Patolojisi

Simmel'in geç dönem eserlerine damgasını vuran hayat ve form düalizminde trajik durum, kendini formlar aracılığı ile nesnelleştiren hayatın, aynı formlar içinde asla sürekli

barınamamasında ve bu formları hep aşmak durumunda kalmasında ortaya çıkar. Çatışmacı teorisyenler grubuna giren Simmel için düalizmin yarattığı bu durum hayatın mahkûm olduğu bir durumdur. “Zira hayat mücadele ve uzlaşma arasında görelî ayrımı hükümsüz kılan, mutlak anlamda bir mücadeledir. Belki kendisi de bu ayrımı hükümsüz kılan mutlak anlaşma ise ilahî bir giz olarak kalacaktır ” (Frisby, 2003: 83). Dolayısıyla Simmel’in kültür patolojisi ile ifade etmek istediği durum ile hayat-form düalizmin yarattığı trajik durumu karıştırmamız gerekmektedir. Bu noktada trajedi kavramını ne olduğu konusunda Scheler’e başvurabiliriz. Scheler’e göre trajedi, bir olayın özündeki çözülmez karmaşıklık, iç içe girmişlik, bir değeri gerçekleştirenle, başka bir değeri yok eden nedensel olaylar zincirinin merkezinde bulunan bir insanın ya da olayın konumudur (Kucuradi, 1999: 16). Trajedi yaşamın içinde zorunlu olarak vardır. Bu yaşamın kendi iç çatışmasından kaynaklanır. Dolayısıyla yaşam içinde trajik durumun ortaya çıkması engellenemez bir durumdur. Bu yüzden acı veren olaylarla trajik olayları birbirinden ayırmak gerekir. Örneğin çürük malzeme nedeni ile bir binanın çökmesi ve bu olayın insanların ölümüne neden olması acı verici bir olaydır ama trajik değildir. Olumlu bir değer yok olmasının sorumluluğunu kesin olarak birine yükleyebiliyorsak, bu değer yok oluşu trajik değildir. Trajik olayda suç vardır ama bu suçun bir suçlusu yoktur (Kucuradi, 1999: 22). Trajedi, bir değer başka bir değeri yok etmesidir ve bu durum insan ediminden bağımsızdır. İnsan her türlü edimi yardıma çağırabilir ama yaşamın trajedi zorunluluğu özgür iradeyi aşar.

Bir formun diğeri bir form ile zaman içinde kaçınılmaz yer değişimi trajik olmakla beraber kültür tarihinin devamı açısından aslı bir konum teşkil eder. Dolayısıyla Simmel’in kültür trajedisi tanımlaması ile ifade etmek istediği çok farklı bir durumdur ki zaten Simmel daha da ileriye giderek bunun bir kültür patolojisi olduğunu öne sürmektedir. Çünkü Simmel, modern hayatta, hayat ve form düalizminin normal akışının sekteye uğradığını düşünmektedir. Hayat artık kendisine dayatılan formlardan değil, form’un bizatihi kendisinden kurtulup kendisini dolaysız olarak var etmeye çalışmanın yollarını aramaktadır. “Hayat ile formları arasında daha en başından mevcut olan, varoluşumuzun ve etkinliklerimizin bir noktasında patlak verecek gizil bir gerilim söz konusudur. Bu gerilimin birikmesi, uzun vadede, kapsamlı bir gerilime yol açabilir. Her form hayata zorla dayatılmış bir şey olarak duyumsanmaya başlar ve o zaman hayat sadece belirli bir formdan değil, her türlü formdan kurtulmaya çalışır. Dolaysızlığı içinde formu eritmeye, kendini form yerine koymaya, kuvvetini ve bereketini dizginlenmemiş o ilk haliyle

akıtmaya çabalar. Bugün bu kadim mücadelenin yeni bir evresini yaşıyoruz. Bu artık, hayatla dolu yeni formun eski ve cansız forma değil, bizatihi forma, form ilkesine karşı kavgasıdır” (Frisby, 2003: 59–60).

Simmel kültür tarihinin başlangıcından beri süregelen hayat form düalizminde ortaya çıkan bu bozulmanın modernizm ile ilişkisini, nedenlerini ve bu nedenlerin nasıl olup da kültürel bir patoloji yarattığının sorusunu cevabını aramaktadır. Bunun için önce formların birbiri ardına geçişinin kısa bir tarihsel analizini yapar. 1914’e dek gelişmiş olan kültür evriminin tarihin bu noktasında nasıl bir kırılmaya uğradığının cevabını bulmaya çalışır. Simmel’e göre her çalkantılı, değişim sancılarının çekildiği dönemin ardında belirli ve yeni bir ideal vardı. Örneğin Klasik Yunan’da ki varlık fikri yerini Ortaçağ’da Tanrı kavramına bıraktı. Ortaçağ Hıristiyanlığı’nda bütün gerçekliğin kaynağı ve amacı olarak Tanrı görüldü. Tözsel bir varlık fikrinden itaat edilen Tanrı fikrine geçildi ve şüphesiz ki bu yeni toplumsal formlar yarattı (din okulları, kiliseler, yeni toplumsal yasalar). Rönesans ile birlikte giderek Doğa fikri egemen olmaya başladı. İnsanın tanrı karşısındaki “kul” pozisyonu sorgulanmaya başlandı. 17. yy’daki İngiliz Aydınlanması’ndan Fransız ihtilaline uzanan süreçte bireyin özgürleşmesi, hayatın akılcı hale gelmesi ve insanın mutluluk ve kusursuzluk yolunda ilerlemesi ideali vardı. 19. yy’da toplum, hayatın temel gerçeği olarak görülmeye başlandı ve insan toplumsal yükümlülüklerini yerine getirmekle yükümlü toplumun yapı taşını oluşturan atom gibi farazi bir varlığa indirildi. Simmel’e göre 20. yy’da ise herhangi bir müşterek fikir altında yaşanmamaktadır. “Oysa Ortaçağ’da Hıristiyan Kilisesi fikri vardı, Rönesans’ta aşkın kuvvetlerle meşrulaştırılması gerekmeyen bir değer olarak dünyevi doğanın yeniden kazanılması fikri. 18. yy aydınlanması, aklın egemenliğinin insanlığı evrensel mutluluğa eriştireceği fikrine dayanıyordu. Alman idealizminin büyük çağı ise bilimi sanatsal imgelerle donatıyor, bilimsel bilgi aracılığı ile sanata kozmik bir genişlik temeli kazandırmak istiyordu. Bugün ise, tahsilli insanlara hangi fikir çerçevesinde yaşadıklarını sorsanız, çoğu uzmanlıkları ile ilgili mesleki cevaplar verir. Bütün hayata dair herhangi bir kültürel fikrin izine rastlayamazsınız” (Frisby, 2003: 65). Simmel’e göre tarihin bu evresinde hayat kendini nesnelleştirebileceği herhangi bir form bulamamaktadır. Çünkü formun oluşabilmesi için önce fikrin oluşması gerekir. Oysa şu an, kapsayıcı bir kültürel fikir için gereken hammadde yok gibi görünmektedir. Bu durumda hayat, tüm formları reddederek kendini dolaysız olarak var etmenin biçimlerini aramaktadır. Simmel, hayatın formları reddederek dolaysız olarak kendini

gerçekleştirme isteminin izdüşümlerini yeni sanatsal ve felsefi akımlarda, hatta yeni dinsel yaklaşımlarda bulmaktadır. Simmel hayatın forma açtığı savaşın izlerini dışavurumcu sanat akımında bulmaktadır. Dışavurumculuk geçmiş sanat akımları ile hiçbir paralellik taşımayan yepyeni bir sanat akımıdır. Dışavurumcu sanatta Simmel, resmin form yaratma zorunluluğundan kurtuluşunu gözlemler. Sanatçının içsel itkisi, sanat eserine hiçbir form kaygısı duyulmadan yansımaktadır. Şimdiye kadar, bir uyarıcının etkisiyle ortaya çıkan sanat ürününün, nesneyle kendisi arasında form benzerliği taşıması gerektiği düşünülüyordu. Oysa ekspresyonizm bu varsayımı tamamen reddetti. Nesne ile sanat eseri arasındaki ilişkinin dışsal değil içsel nitelikli olabileceğini, görsel benzerliğin şart olmadığı görüşünü savundu. Dışavurumcu yaklaşımdaki forma yönelik bu yeni yaklaşımı Simmel, hayatın kendini olduğu gibi ifade etme çabasında olduğu savı ile buluşturmaktadır. “Ekspresyonist sanatçı “model” yerine “vesile”yi koymuştur. Soyut bir şekilde dışa vurulan, yaratıcı hayatın kendi olma mücadelesidir bu... Hayat kendini olanca saflığı ile ifade etmek istemektedir. Bu nedenle sırf gerçeklik ya da yasa olduğu için geçerli olan bir durumun kendisine dayattığı form içinde sınırlanmayı reddeder”. Alman oyun yazarı, şair ve edebiyat kuramcısı Schiller de dışavurumculuğu şu cümlelerle anlatmaktadır: “İnsan basit bir alete dönüşüyor, kendi işinin aracı haline geliyor. Makinenin hizmetinde olduğu için artık duyguları da yok! Makine onu ruhundan çaldı. Ruh şimdi onu geri istiyor. İşte yaşamsal sorun bu! Artık yaşamıyoruz, yaşanıyoruz! Hiçbir özgürlüğümüz kalmadı, kendi hakkımızda karar veremiyoruz... İnsan hiçbir zaman bu kadar anlamsızlaşmamış, kendini bu kadar ürkek hissetmemişti. Mutluluk hiç bu kadar uzak, özgürlük bu kadar ele geçmez olmamıştı. Sanat da bunun dışında değil, o da bir yardım umarak karanlıklara sesleniyor, o da ruha ağlıyor. İşte dışavurumculuk bu!” (Batur, 1997: 227). Schiller’in bu tanımlaması, Simmel’in modernite eleştirisi ile belirgin paralellikler göstermektedir.

Simmel’e göre hayatın kuvveti resim formunu yok etmeye hazırlanan bir form mücadelesi sergilemektedir. O dönemde gençlerin soyut sanata yaklaşım göstermelerindeki temel itki, gençlerin hayatı dolaysızca ifade etme isteğinin yaşlılara nazaran daha yoğun olmasından kaynaklanmaktadır. Simmel’e göre yaşlılar, hayat kuvvetinin giderek azalmasından dolayı, var olan formlara tutunmayı ve hayatın nesnel içeriği üzerine yoğunlaşmayı tercih ederler. Devrimci tarihsel dönüşümleri gerçekleştirenler genellikle gençlerdir.

Simmel son dönemlerde baş gösteren hayatın kendini dolaysız ifade çabasının ipuçlarını son felsefe hareketlerinden birinde de bulmaktadır. Tıpkı dışavurumculuğun yerleşmiş sanat anlayışına aykırı duruşu gibi, yerleşmiş felsefe tarzlarından köklü biçimde ayrılan yeni bir felsefi akım gündeme gelmiştir: Pragmatizm. Amerikalı filozof William James (1842–1910) tarafından kurulan bu felsefe her olguyu işe yararlığı açısından ele almaktadır. Doğru düşünce, pratikte doğrulanabilen düşüncedir. Bir düşüncenin gerçeği ona yapışık, hareketsiz bir özellik değildir. Hakikat, düşüncenin başına gelen bir şeydir. Bir düşünce kafamızda dururken doğru olup olmadığını bilemeyiz. Dolayısıyla düşünce, ancak olaylarla doğru ya da yanlış bir hale gelebilir (Hançerlioğlu, 1970: 309). Pragmatizmde, Simmel’in dikkatini çeken, hakikatin bilgisinin yaşam üzerindeki iktidarının ortadan kalkışıdır. Pragmatik yaklaşıma kadar bilgi, tarihsel süreçten bağımsız, olgular ve olaylar karşısında özerk bir konuma sahipti. Hatta bilgi, önemini, hayatın tüm gel-gitlerinden bağımsız olmasına borçluydu. Oysa bilginin bağımsız konumu pragmatistler tarafından açıkça reddedilmektedir. Simmel’in ilgilendiği nokta bu yaklaşımın haklılığı ya da haksızlığı değildir. İlgilendiği nokta tam da bu zaman da ortaya çıkması, bağımsız ve düşünsel yasalara göre yönetilen özgür bir alan olma iddiasını bilginin elinden almasıdır. “Artık bilgi, hayatla iç içe geçmiş, hayatla beslenen unsurlardan yalnızca biridir... Meşruluğunu hayatın temel değerlerinden alan bir unsur. Böylelikle hayat, şimdiye dek ondan ayrı ve bağımsız kalmış gibi görünen bir alan üzerindeki hükümdarlığını ilan etmiş olur... Hayatın akışını doğru yönlendirmek üzere hayata sonradan dâhil edilen, bağımsız ve önceden var olan bir hakikat yoktur. Tersine hayatın akışının doğurduğu ve yine hayata dönerek onun akışını etkileyen sonsuz kuramsal unsur arasında bazıları vardır ki bizim hayatımızla örtüşür” (Frisby, 2003: 72–73). Bilgi probleminin yeniden formüle edilmiş bu şekli, hayatın kendini dolaysız ifade isteğinin felsefedeki yansımasıdır.

Simmel için hayat, varlığın özü haline gelmiştir. Hayat tin olarak evrimini sürdürmekte, madde ise onun alt tezahürünü oluşturmaktadır ki böylelikle bu kuram bilgi problemini “sezgi” bağlamı ile çözmeye çalışmaktadır. Şeylerin hakikatine mantık ve zekâ ile varmak mümkün değildir. Hakikat ancak sezilebilir. Dolayısıyla bilginin nesnesi hayatın bizatihi kendisidir artık. “Hayatın dışındaki evrensel bir ilke olarak formdan geriye hiçbir şey kalmamıştır. Bu tasavvur içerisinde form olarak ayakta kalabilen herhangi bir şey, varlığını yalnızca hayatın lütfuna borçlu olacaktır” (Frisby, 2003: 75). Simmel’e göre gerek ekspresyonizmin gerekse pragmatizmin

başlattığı hareket klasisizmin reddi anlamına gelmektedir. Bilindiği üzere klasisizmde form hâkimiyeti söz konusudur. Tarihin bu noktasında hayat buna karşı bir savunmaya geçmiştir. Kültürel tarih boyunca durmaksızın formlar yaratan ve bunları yıkan hayat şu an kendini nesnelleştirebileceği bir formdan yoksundur. Bu nedenle klasisizme karşı savaşın şu anda yeni bir form yaratmak gibi bir sonucu olamayacaktır Simmel'e göre. "Burada söz konusu olan tek şey, kendinden emin hayatın, tarihsel olarak klasisizmde vücut bulmuş form baskısından tümüyle kurtulmaya çalışmasıdır" (Jung, 1995: 76). Hayatın form'dan kurtulma çabasını etik alanda da gözlemlemektedir Simmel. Kendilerini "Yeni Etik" adı ile tanımlayan bir grup, mevcut cinsiyet ilişkilerine karşı eleştiri getirmektedirler. Bu eleştiri iki unsuru hedef almaktadır: Evlilik ve fahişelik. Bu eleştirilere göre, evlilik, erotik nedenlerin çok ötesinde bir anlam taşımakta, evliliğin gerektirdiği yasalar ve gelenekler nedeniyle cinsel itki körelmekte ve yok olmaktadır. Öte yandan fahişelik, kurumsallaşan yapısıyla cinsel itkiyi aşktan bağımsız, bedensel hazlara indirgeyen bir duruma sokmaktadır. Mevcut formların yok edilmesine karşı getirilen bu eleştirilere karşın, getirilen önerilerin eleştirdikleri formların yerine geçebilmesi muhtemel görünmemektedir. Oysa cinsel hayat kültürel bir bağlama dâhil olduğunda bir form edinmek zorundadır.

Ancak yine burada da Simmel'in pek çok yerde vurgulamaya çalıştığı gibi sadece form'a karşı bir savaş görünmekte, yeni bir formun içini dolduracak enerji ortaya çıkmamaktadır. Form'a savaş açan hayatın aynı konumunu Simmel, dinsel hayatta da gözlemlemektedir. Dinsel eğitimini kiliselerde veya okullarda almış pek çok yetişkin insan artık dinsel ihtiyaçlarını dinsel normların veya kurumların aracılığı olmaksızın gidermeye çalışmaktadır. Simmel bunu nedeni olarak başlangıçta hayat ile uyumlu olan dinsel formların zaman içinde esnekliklerini yitirerek dayatmacı bir yapıya bürünmelerini gösterir. Pek çok insan artık dinsel ihtiyaçlarını mistisizm ile karşılamaktadır. Simmel'e göre bunu iki nedeni vardır. Birincisi dinsel hayatı yönlendiren formlar, o hayat ile bağını yitirmiştir. İkincisi artık insanlar kendilerine yetmeyen bu formlara karşı yeni arayışlar içine girmişlerdir. Mistisizmde her türlü formu aşan, bireyin inancını dolaysız olarak gerçekleştirebileceği bir özgürlük söz konusudur. Simmel'e göre hayat dolaysız bir dinsel ifade tarzı aramaktadır ve bunu mistisizmde bulmaktadır. "Bugün sözü edilen her yeri kapsayan, kendiliğinden hayat süreci olan dinselliktir. Sahip olma değil, olma halidir. Bir inanç bir nesneye sahipse din adını alır ama burada inanç hayatın kendi akışı içinde yer alır. İhtiyaçlar artık dışsal

bir şey tarafından karşılanmaz.(ekspresyonist ressamın sanatsal ihtiyaçlarını dışsal bir nesneye bağlanarak karşılamaması gibi)” (Frisby, 2003: 79).

Görüldüğü gibi Simmel sanatta, felsefede, çeşitli toplumsal hareketlerde ve dinde hayatın form karşısında ki direncini gözler önüne sermektedir. Ancak bu savaş günümüzde, kültür tarihimizde daha önce benzeri olmayan bir şekilde cereyan etmektedir. Daha önce her form yerini, bir başka forma devretmek üzere hayatla bir çatışma içerisinde idi. Oysa şimdi hayat kendini dolaysız bir biçimde ifade etmek istemektedir. Oysa Simmel’e göre hayat kendini bir form içinde gerçekleştirmeye mahkûmdur. Peki, hayatın formsuzluğa doğru kayma isteğinin nedeni nedir? “Katılaştıran formlar zaman dışı bir meşruiyet iddiasında bulunup, onları hayatımızın asli anlamı ve değeri olarak kabul etmememizi isteğinde hayat-form paradoksu çok keskin ve çözülmez bir hal alır. Bu paradoks, belki de kültürün ilerlemesi ölçüsünde derinleşiyordur” (Frisby, 2003: 82). Oysa Simmel’e göre kültürel hayat ya formlar üretmeli ya da formların içinde ilerlemelidir. Simmel, hayatın formsuzluk isteğinin aslında formun hayat karşısındaki aşırı direncinden kaynaklandığını belirttiği alıntısında bize kültür patolojisinin felsefi nedenlerini sunmaktadır. Simmel kültür patolojisinin tanımını nesnel kültür ile öznel kültür arasındaki uçurum olarak belirlediğinde aslında hayata kendini dayatan formun, özneye kendini dayatan nesneyle analojisini yapmaktadır. Nesne özneyi hâkimiyeti altına aldıkça, özne yeni formlar yaratacak düşünsel enerjiye sahip olamamakta, sadece forma karşı tavır almaktadır. Bu da hayatı formsuzluğa doğru itmektir ki bu patolojik bir durumdur. “Kültürün özünü ve varoluşunu mahvetmeye yönelik güçler, bizzat bu özün ve varoluşun en derin tabakasından fişkırcasına çıkmaktadırlar. Bu özün ve varoluşun mahvı, bizzat bu öz ve varoluş içerisinde yatan ve bu öz ve varoluşun kendi özgül imkânları ile inşa etmiş olduğu yapının mantıksal gelişimi ile bir ve aynı olan bir kader olarak ortaya çıkar. Kültür kavramı, tinin bağımsız, nesnel bir şey yaratmasını, nesnelleşmiş olan bu şey aracılığı ile öznenin kendinden yine kendine doğru giden gelişmesinin, nesnelleşmenin yoluna çekilmesini ifade eder. Fakat tam da bu nedenle, kültür için koşul olan bütünleştirici bir eleman, yani nesnelleşme, kültürel gelişmeyi önceden belirlemeye başlar ki bu nesnelleşmenin kendi başına buyruk gelişmesi olup çıkar.Bu kendi başına buyruk gelişme öznenin güçlerini tüketir.Onu hep kendi yoluna çeker. Ne var ki bu yol özneyi kendi gelişiminden alakoyar. Öznenin gelişimi artık nesnenin gelişimi gibidir. Özne bu sonuncusu içinde, bir çıkmaz sokakta iç ve özel yaşamının düştüğü boşluk içerisinde sürüklenir” (Jung, 1995: 249).

4.1. Modernitenin Başat Bir Formu Olarak Para

Modern dönemin parasal ilişkiler dünyasında ,bireylerin yaratıcılık ve gelişme yönündeki fırsatları giderek daha da sınırlı hale gelmektedir Simmel’ e göre.Bu nedenle ,modern toplumda öznel kültür ile nesnel kültür arasındaki uçurumun nedenlerini para fenomeni üzerinden araştırmaya çalışmaktadır

4.2.1. Para’nın Felsefesi

Simmel *Para Felsefesi* adlı eserini yazmadan önce bu konuda çeşitli makaleler yayınlamıştır. 1889’daki bir makalesinde Simmel para psikolojisi ile uğraşmış ve paranın mutlak nesnel karşısında kişisel olan her şeyi sona erdiren bir şey olduğu sonucuna ulaşmıştır. 1890’lı yılların başında ki çalışmalarında da en azından değinerek de olsa sürekli olarak para ekonomisinin ve para dolaşımının problemleri üzerinde durmuştur. Fakat para problematiği üzerine düşünceleri ancak 1895’ten sonraki makale ve denemelerinde, örneğin “Modern Kültürde Para”(1896), “Para’nın Yaşam Temposu Bakımından Önemi”(1897) ve “İş Felsefesi”(1899)’nde daha temelli hale gelirler ki, bunlar daha sonra *Para Felsefesi* isimli eserine zemin oluşturacaktır (Jung, 1990: 53).

Nihayet Simmel 1900’de *Para Felsefesi*’ni yayımlar. Simmel “para” fenomeni üzerine ilgisini neden yoğunlaştırmış ve önemli bir çalışmaya imzasını atmıştır? Çünkü Simmel’e göre para sadece ekonomik hayatın bir unsuru değildir. Para tüm yaşam stiline, yaşam görüşlerine, insanlar arasındaki karşılıklı ilişki formlarına damgasını basmaktadır. Simmel’in kuramından toplumu oluşturan şeyin karşılıklı ilişki formları olduğunu biliyoruz. Eğer para bu karşılıklı ilişki formlarına damgasını basıyorsa Simmel için oldukça önemli bir konumdadır. Bu önemli konumu Frisby’nin yorumladığı gibi Simmel’in parayı toplumsal ilişki ağını ören örümcek olarak tanımlayabiliriz (Frisby, 2003: 28).

Simmel’e göre bu örümcek, ağını en yoğun olarak kent yaşamında örmektedir. Dolayısıyla Simmel kentlerin gelişmesi ile para ekonomisi arasında sıkı bir bağ görür. Para, kentlerdeki yaşam temposunu belirlemektedir. Ele aldığı problematik şudur: Paranın ve para

ekonomisinin bireylerin düşüncelerini, duygularını, niyetlerini ve ekonomik, hukuksal, sosyal kurumların kümeleşme biçimlerini nasıl dönüştürdüğünü çözmeye çalışmak. Bu durumda Simmel'e göre parayı yalnızca ekonomik bir fenomen olarak görmek ve iktisat biçimi açısından incelemek sığ bir yaklaşım olacaktır. Amaç, parayı modern ekonominin en önemli kurumu olarak ele alarak, yaşamın ve kültürün tüm boyutlarına etkisini incelemektir.

Joel Karl *Bir Çağ Felsefesi* adlı kitabında Simmel'in eseri için şöyle demektedir. "Kitapta her ne kadar ekonomik olan parıtlı bir şekilde öne çıkıyorsa da bu sadece ekonomik olanı felsefi açıdan analiz etmek içindir. Kitap, parayı nedensel bir güç olarak göstermez ve bir ekonomizmin tuzağına düşmez. Tersine ona, modern yaşamda kesintisiz ilişkileri ifade eden bir terim olarak başvurur. O, paranın egemen rolüne işaret eder fakat işaret edilen tamamen onun oynadığı roldür. Onun kendi başına ekonomi yaratma gibi bir nedensel gücü yoktur (aktaran Jung, 1990: 56). Simmel de *Para Felsefesi*'nin önsözünde, kitabın ekonominin amacının ekonominin problemlerine bir felsefi katkı koymak olduğunu belirtmektedir. "Para Felsefesi diye bir şey olacaksa, o ancak para üzerine bir felsefe olarak, ekonomi biliminin beri tarafında yer alabilir. O, bir yandan da ruhsal durum, sosyal ilişkiler, gerçeklik ve paranın anlamına ve pratik konumuna gönderme yapan değerlerin mantıksal yapısı içerisinde yer etmiş olan tasarımları sergileyebilir" (aktaran Jung, 1990: 59).

Görüyoruz ki Simmel paranın modern hayatın bütün formları içerisindeki varlığının analizini yapmayı amaçlamaktadır. Parayı incelerken aslında paranın çevresinde dönen modern hayatı açıklamaya çalışmaktadır. Simmel bu noktada kaçınılmaz olarak Marx'ın para fenomenini ele alış biçimiyle çelişmektedir. "Para Felsefesi, tinsel kültürün köklerinin ekonomik yaşamın kapsamı içerisinde bir açıklama değeri bulabileceğini savunan tarihsel materyalizme bir kat daha inşa edip ilave etmenin gerekliliğinin, öbür yandan bizzat ekonomik süreçlerin daha derinde yatan değerlerin ve eğilimlerin, psikolojik ve hatta metafiziksel tasarımların sonuçları ve ürünleri olarak tanınabileceğinin gösterilmek istendiğini belirtir" (Frisby, 1990: 13). Simmel'in Marksist alt yapı-üst yapı şemasının tam tersine çevrilebileceğini ifade ettiği bu paragrafı eserin en önemli duruş noktalarında biridir. Para, ekonomik hayatın başat konumundan, hayatın tüm formlarına nüfuz eden bir karşılıklı etki formuna dönüşmüştür (Frisby, 2002: 95).

Simmel para fenomenini bu konuma nasıl oturtur? Kitabın bölümlerine tek tek bakmamız yerinde olur. Kitabın bölümlerini analitik ve sentetik olarak iki ana kola ayırmak mümkündür. Tek üç bölüm “Değer ve Para”, “Paranın Töz Olma Değeri”, “Amaçlar Dizisi İçindeki Yeriyle Para” paranın analitik analizini oluştururken, “Bireysel Özgürlük”, “Kişilik Değerlerinin Para İle Eşdeğer Kılınması”, “Yaşam Stili” adlı bölümler sentetik yaklaşımı oluşturur (Jung, 1990: 57). Simmel ilk bölümde ele aldığı “Değer ve Para”da yeni bir değer kuramı geliştirir. Bu kuram, değeri salt öznel bir büyüklük olarak ele alır ve onu bireysel bir edim olarak konumlar. Bir şey, bir özne onun değerli olduğuna hükmettiği sürece değer haline gelir ve değer halinde kalır. “Ampirik veya transandantal anlamda, “şeyler”den ancak öznenin kararı doğrultusunda konuşulabilir. Şeylerin herhangi bir “özerklik” hiçbir durumda kendi başına bir değer değildir. Tersine değer, o şey veya o şeyin bir özelliği hakkında özne tarafından verilmiş ve özneye yerleşik hale gelmiş bir yargıdır” (Simmel, 1990: 29). Bu noktada Simmel’in Yeni Kantçı yaklaşımının fenomen-numen dualitesini nasıl kullandığını görüyoruz. “Varlık dünyası nasıl ki benim tasarladığım bir şey ise, değer dünyası da benim arzumdur” (Simmel, 1990: 38). Dolayısıyla Simmel’de değerın önemi ve büyüklüğü aslında öznenin sübjektif yaklaşımına bağlı kalır. Peki, özne, nesnenin değerini nasıl belirlemektedir? Simmel bu noktada mübadele kavramını ortaya koyar. “Değer ve mübadele birbirini karşılıklı olarak şart koşmaktadır ve ekonominin kendisi mübadelenin genel yaşam formunun özel bir halidir. Çünkü mübadele ekonomik değerlerin kaynağıdır” (Simmel 1990: 39). Simmel buradan hareketle paranın konumunu belirlemeye çalışır. Ona göre değer ölçütü ve bağlı olarak içinde mücadele ilişkilerinin gerçekleştiği ortam paradır. Çünkü “parada şeylerin değeri, o şeyin ekonomik karşılıklı etkisi olarak anlaşılır, salt ifadesini ve doruğunu bulur” (Simmel, 1990: 121).

Şimdi nesnelere ekonomik değeri bu nesnelere mübadele edilebilir kılan karşılıklı ilişki içerisinde oluşuyorsa, bu demektir ki para, bu ilişkinin kendi bağımsızlığına ulaşmış ifadesidir. Para, nesnelere mübadele edilebilirliği demek olan ekonomik ilişkiden, bu mübadele olgusunun kopup ayrılması ve tüm nesnelere karşısında kavramsal bir varolup kazanması suretiyle, soyut bir meta olma değeri gösterir (Simmel 1990: 122).

Simmel’in mübadele ilişkisi içerisinde paranın rolünü belirlerken günümüzün marjinal fayda teorisyenlerinden Carl Menger’in değerin nesneliliği teorisiyle benzerlikler taşıdığını görüyoruz. Bu teoriye göre de nesnenin değeri bireyin o nesneye talebi tarafından belirlenir.

Teoriye göre ekonomi talep ve tüketim ilişkileri açısından incelenmelidir (Frisby, 2002: 98). Simmel de değerden mübadeleye, tüm ekonomiyi mübadele ilişkileri üzerinde temellendirmek suretiyle geçer. Üretim onun için ekonomide sadece düzenleyici bir role sahiptir (Jung, 1990: 60). Simmel şöyle demektedir “Bu dünyanın değeri, benim onun talep ettiğim kadardır” (Frisby, 2002: 98). Simmel’in değer kavramını sübjektif bir zemin üzerinde oturtması nedeniyle *Para Felsefe*’si eserinin Yeni Kantçı epistemolojinin bir sunumu olduğu söylenebilir (Turner,1998:4).

İkinci bölüm olan “Paranın Töz Olma Değeri” kısmında Simmel paranın kendi başına, kendinde değerli bir nesne olmadığından bahseder. “Tersine onun anlam ve önemini kendisi dışındaki nesnelerin birbirleriyle olan değer ilişkisini ifade etmesi dolayısıyla bulduğunu görüyoruz” (Simmel, 1990: 164). Dolayısı ile Simmel için mübadele edilebilir olan tüm şeyler değerli ve bu nedenle Yeni Kantçı terminolojiye göre geçerli oldukları halde, para kendi anlam ve değerini, doğrudan doğruya geçerli olmasından, töz halinde sabitleşen bir geçerlilikten, şeylerin kendileri ortalıkta olmaksızın şeyleri geçerli kılmasından elde etmektedir. “Para, sahip olduğu değeri, bir mübadele değeri olarak elde eder. Öyle ki mübadele adına hiçbir şeyin olmadığı yerde, onun da hiçbir değeri yoktur” (Simmel, 1990: 179). Para, toplumu oluşturan karşılıklı etkileşim ağının saf bir formudur çünkü birbirini tanımayan bireylerin genel bir güven bağlamı içinde oluşturdukları ilişki içinde geçerliliğini sürdürür. Bu haliyle para sadece saf bir geçerlilik formudur (Frisby: 2002: 100). Frisby, Simmel’in para yaklaşımını toplumu oluşturan karşılıklı etkileşim ağını ören bir örümceğe benzetmektedir. Benzetme, Simmel’in para fenomenini tanımlarken izlediği metodolojik yaklaşıma paralellik gösterir. Metodolojik olarak toplumsal gerçekliğin en küçük ve önemsiz ayrıntılarından ve en somut fragmanlarından yola çıkarak toplumsal gerçekliğin bütününe kavramaya çalışan Simmel, burada da para fenomenini modern toplumsal gerçekliğin içsel bağlantılarına ilişkin önemli bir anahtar olarak sunar.

4.2.2. Para'nın Sosyolojisi

Dolayısıyla para sisteminin varlığı, birbirleriyle sosyal ya da fiziksel hiçbir ilişkisi olmayan insanlar arasında bir iletişim kurulmasını sağlar. Para sisteminde kişi, işlevlerin yerine getiricisidir, sermaye sahibidir, ihtiyaçlarının karşılanmasını para aracılığı ile sağlayan bir nesnedir. Kişilerin bu niteliklerinin dışında kalan yönleriyle ne olduklarını, para ekonomisi içinde

artık soru konusu değildir. Simmel ekonominin kendisinin değil, bir aracı olan paranın günlük yaşam biçiminde müthiş bir etki yaptığı düşüncesindedir.

Para'nın bugünkü konumunu ile geçmişteki konumu arasındaki fark nedir ki Simmel paranın günümüzde ki yaşam biçimine bu derece etkisinden bahsetmektedir?

Simmel tarihsel süreçte, önce basit takas sistemiyle yürütülen ticaretin, zaman içerisinde, bir değer ölçüsü olarak metal, altın veya gümüş sikke ve son olarak da kağıt para kullanımı ile gerçekleştirildiğini belirtir. Para'nın bir kağıt parçası olarak bizi kendisinin değil ama varlığının değer etmesi toplumsal formlarda değişimi beraberinde getirmiştir. Paranın fiziksel değerini yitirip fonksiyonel değer kazanımı toplumsal güveni artırıcı ve düzeni koruyucu bir rol oynamıştır. Simmel'e göre toplumsal güç unsurlarının devlet kurumlarına kaymasında ve bireyselleşmenin artışında paranın soyutlaşmış görünümünün etkisinden söz etmek mümkündür (Turner:1999: 4). Turner bu noktada *Para Felsefesi* eserini 3 ana tematik başlıkta toplamaktadır.

- 1) Toplumsal formların değişimiyle, takas sisteminden karmaşık para sistemine geçiş arasında ki ilişkinin araştırılması,
- 2) Paranın soyutluğunun soyutlaşan sosyal ilişkilerinin bir tür sembolü olduğu ve paranın dominant durumunun buna etkisi,
- 3) Paranın kişiye olağanüstü bir özgürlük alanı sağlarken aynı zamanda getirdiği bürokratik ve sayısal düzenlemelerle, bireyi özne konumundan nesne konumuna indirgemesi.

Simmel'e göre para olgusu bireyi özne konumundan nesne konumuna nasıl indirgemektedir? Simmel para ekonomisi ile rasyonellik arasında bir bağ görür. Bunların ortak yönleri, insanların ve eşyanın ele alınışındaki tarafsızlıklarıdır. Bu yüzden para Simmel için Weber'in de üzerinde durduğu gibi modern toplumlardaki rasyonelleşmenin temel görünümündedir. Ancak Simmel'e göre bu rasyonelleşme kendi içinde irrasyonelite barındırmaktadır. Bu mübadele aracı olan para, amaç üzerindeki egemenliğini ilan etmektedir (Küçük, 1993: 48). Simmel bu noktada, bir tersine dönüş saptamaktadır. Sadece bir araç karakter taşıması gereken para, bize dikte eden ve bizi nesnel kültür alanında kontrol eden bir görünüme bürünür. Paranın soyut kullanımından kaynaklanan ekonomik alandaki esneklik, değişim ve hız avantajlarının yanı sıra ilişkilerdeki insan unsurunu ortadan kaldıran yapısıyla para, Simmel'e

göre diğer yüzünü sergiler. Paranın bu diğer yüzünün varlığı Simmel Sosyolojisine yabancılaşma ve nesnelleşme kavramlarının girmesine neden olur. Simmel bu noktada din ve paranın analogisini yapar. Paranın fiziksel değerden soyut değere yükselişini “para’nın spiritüel gelişimi” olarak betimler. Marx’ın din unsurunu yabancılaşmanın fantastik bir sunumu olarak yorumlaması gibi, Simmel de parayı insansız bir kapitalizmin sunumu olarak ele almaktadır (Turner, 1999: 6).

Simmel modern kültürün ve para ekonomisinin tarihsel olarak nasıl meydana çıktığı konusunu bir yana bırakarak fenomenolojik bir betimleme faaliyeti içerisinde fragmanlarda, ayrıntılarda ve anlarda kalır. Daha çok merkezci bir kavram altında toplanabilecek sosyal olgularla ilgilenir. Bu merkezci kavramlardan biri işte bu yabancılaşmadır. Yabancılaşma metanın fetiş karakteri kazanmasının, gelişmiş işbölümünün ve modern tekniğin gelişmesinin bir sonucudur. İş, bir işçi için nesnel bir şeydir, bununla birlikte o gitgide yabancı bir şeye dönüşür. “Artık iş olmaktan fazla bir şey olmadığı, işçi açısından ise artık sahip de olamadığı bir şeye” (Simmel, 1990: 632).

Sadece üretim süreci değil, ürünün kendisi de üreticisine yabancılaşır. Kapitalist dönemde emeğin ürünü özerk nitelik taşıyan bir nesne konumundadır. Kendine özgü devrim yasaları olan, üretici özneye yabancı nitelik taşıyan bir nesne (Frisby, 2003: 38). Aslında Simmel’e göre yabancılaşma, niceliğin nitelik, aracın da amaç üzerindeki zaferinin sonucudur. Bir şeyin değerinin saptanabilmesi için para denen aracın bu saptamada ölçüt olarak lanse edilmesi amaç ve araç ilişkisini tersine döndürür. Sadece bir araç karakteri taşıması ve bir yardımcı işlev görmesi gereken para, insanları nesnel tin alanında bile kontrol eder. Para nesnelere gerçek anlam ve işlevinden çözümlenerek, kendinden beklenen ve kendisi için çalışan bir aygıt dönüşmüştür. Böylece gitgide nesnel ve öznel kültür arasındaki ilişki kopar. “Özne ile kendisinden kesip ayrılan bu nesnelleşmiş tin arasında bir eş zamanlılık varsa da, bu, ancak yabancılaşma pahasına, modern yaşamın dışsallıklarının kabulü pahasına, dışsallık tarzının doğurduğu binlerce alışkanlığa, binlerce oyalanma, eğlenme ve savrulmuş çeşidine, binlerce ihtiyacın doyumuna rıza göstermek, bunların akıntısına kapılıp gitmek anlamına gelir artık. Oysa burada kaybolup giden bir şey varsa o hiç şüphesiz yaşamın tinsel merkeziliğidir... Yaşamın merkezci ve nihai anlamı yerine onun araçsallığına böylesine vurgu yapan hiçbir çağ bilmiyorum. İnsan bu çağda amaç ve araç kategorisi içine yerleştirildiğini onun kaderi amacı ve

araca ilişkin iddia ve taleplerin çatışması içinde belirlenir .” (s. 674).

Kendisi de daha geniş bir nesnel kültürün parçası olan bu şeyleşmiş parasal ilişkiler dünyasında, bireylerin yaratıcılık ve gelişme yönündeki fırsatları giderek daha da sınırlı hale gelir. Bu nedenle Simmel için, modern toplumda öznel kültür ile nesnel kültür arasında giderek açılan uçurumun nedenlerini aramak gerekmektedir.

Aslında para bu sürecin günümüzdeki simgesi, dışsal simgesidir. Bu noktada Marx’ın fetişizmi geçerlilik kazanır. Bu yüzden Marx’ın Simmel üzerinde ki etkisine de bakmak gerekir. Simmel’in tartıştığı konuların önemli bir kısmı Marx’ın *1844 El Yazmaları*’nda tartıştığı konularla paralellik gösterir. Marx’a göre “para” özel mülkiyetin değiş tokuşu sırasında oluşan ilişkilerin soyut bir sunumudur. Simmel gibi Marx da, para’nın basit takastan sosyal ilişkilerin soyutlaşmasına doğru giden evrimini analiz etmiştir. Para’nın soyutlaşması ile birlikte oluşan toplumsal güvenin ve ekonomik stabilizasyonun, toplumsal ahlakın yerine geçtiğini savunmuştur. İnsanın değeri para ödeme kapasitesiyle özdeşleştirildiğinden, her şeyin değer ölçüsü para olmaya başlamıştır. Marx’ın parayı bir sosyal güç unsuru olarak görmesi ve mal fetişizminden bahsetmesi, onu Simmel ile dinsel metaforlar konusunda buluşturur. Fetişizm, somut bir nesneye soyut anlamların yüklenmesidir. Bununla birlikte para, gerçek somut toplumsal ilişkilerin soyutlandırılmasıdır. Marx ve Simmel bu iki tanımı birleştirmeye çalışarak paranın hem bizatihi kendisinin soyut bir anlama sahip olduğunu hem de aynı zamanda somut bir varlık olarak kabul edilip toplumu soyutlaştırdığını savunmuşlardır (Turner, 1999: 7).

Simmel Marx’ın *1844 El Yazmaları*’nda para konusunda getirdiği yaklaşımlardan oldukça yararlanmıştı. Özellikle, Marx’ın parayı yabancılaşmanın bir unsuru olarak göstermesi, Simmel’in üzerinde durduğu ve yeniden yapılandığı bir konudur. Epistemolojik olarak çıkış noktaları farklılıklar gösterse de Simmel ve Marx birbirini tamamlayan analizler yapmışlardır.

Sonuç olarak Simmel’in *Para Felsefesi* adlı eserini farklılığı ve önemi nedir? Frisby, Simmel’in para fenomeninden yola çıkarak bir modernite kuramı oluşturmaya çalışmasının oldukça sıra dışı bir başlangıç noktası olduğunu belirtmektedir. Simmel diğer modernite kuramcılarından farklı olarak modernite kuramını endüstrinin gelişimine veya endüstriyel

kapitalizmin gelişimine dayandırmamaktadır. Simmel bu bağlamda para ekonomisine dolaylı yoldan yaklaşarak esas dikkatini üretim ilişkilerine değil, mübadele ilişkilerine verir. Çünkü ona göre iktisadın asıl zemini üretim değil mübadeledir. Dolayısıyla Simmel'e göre iktisadi süreci her iktisadi öznenin zihninde olup bitenlere indirgemek gerekmektedir. Simmel parasal işlemlerde insanlar arası mübadelenin oluşturduğu bir nesnelleşme fark ederek bu durumun psikolojik boyutuyla ilgilenmesi noktasında diğer kuramcılardan ayrılır. Hatta Frisby, Simmel'in kuramını Marx'ın ekonomi tartışmalarının psikolojik bir yorumu olarak ele almaktadır. Simmel'in, parasal işlemlerin ruhsal sonuçları üstünde durarak paranın toplumsal etkileşimi ve formları nasıl etkilediğinin bir analizini yaptığını söyleyebiliriz. Toplum teorisini toplumsal etkileşim ve formlar üzerine temellendirmiş olan bir sosyolog için bu etkileşimlerin arasında para fenomenini neden öne çıkardığı bir soru işareti olabilir. Frisby, Simmel'in parayı en saf etkileşim unsuru olarak görmesinden dolayı bu yola başvurduğunu savunmaktadır. Her fenomen birbirini etkilemektedir ama son tahlilde para fenomeni ona göre bu etkileşim ağını kuran örümceğin ta kendisidir.

4.3 Para İmgesi Altında Metropol Hayat

Metropol her zaman para ekonomisinin merkezi olmuştur. Dolayısıyla bireyi metropol koşullarında incelemek modernitenin ikili yüzünü ortaya çıkarmak açısından en doğru yer olacaktır Simmel için.

4.3.1. Metropolde Zihinsel Hayat

Simmel para ekonomisinin, metropol hayat tarzına ve metropol insanına etkilerini mercek altına almaktadır. Ekonomik canlılığın ve yoğunluğun merkezi olan metropoller, doğal olarak para ekonomisinin merkezi konumundadır. Taşradaki üretim ilişkilerinden oldukça farklı mübadele ilişkilerinin yaşandığı metropol ortamı, hem yaşam tarzı hem de psikolojik açıdan bireyi nasıl etkilemektedir?

Bu noktada Simmel, hem yaşam biçimi hem de ekonomik ilişkiler bağlamında taşra ile metropol hayatını karşılaştırır. Taşrada hayatın ritmi, metropolle kıyaslandığında yavaş, alışıldık

ve düzenlidir. Bireyin karşılaştığı uyarıcılar belli ve sınırlıdır. Oysa metropolde yaşayan birey uyarıcı yoğunluğu ile karşı karşıyadır ve üstelik bu uyarıcılar hızlı, kesintisiz ve düzensizdir. Simmel'e göre insan zihninin tüm bu uyarıcıları ve birbirinden farklarını kaydeden bir yapısı vardır. Dolayısıyla zihin, metropolde taşra hayatından çok farklı bir biçimde işleyecektir. Simmel'e göre metropol farklı bir bilinçlilik durumu talep etmektedir. Taşrada yaşayan bireyin bilinçlilik durumundan farklı bir bilinç konumuna geçen birey uyarıcılara sadece zihni ile tepki vermektedir. Çünkü Simmel'e göre zihin içsel güçlerimiz arasında uyum yeteneği en yüksek olanıdır. Oysa ruh, değişken ve değişen uyarıcılara zihin kadar kolayca adapte olamaz. Ruh, metropolün kendine özgü ritmine ancak belli sarsıntılardan geçtikten sonra adapte olacaktır. Aslında metropole özgü fenomenlere karşı bireyin yüreği ile değil de zihni ile tepki vermesi Simmel'e göre bir tür kendini savunma biçimidir. Çünkü zihnin, en az duyarlı ve kişiliğimize en uzak konumu işgal eden yapısıyla metropolün ezici gücüne karşı öznel hayatı korumaktadır.

Binlerce farklı bireyde, farklı şekillerde vücut bulan metropol tipi kişilik, tehdit edici seyri ve aykırılıkları ile kendisini köksüz bırakacak dışsal çevresine karşı, koruyucu bir organ geliştirir. Yüreği ile değil, zihni ile tepki gösterir. Burada, ruhun ayrıcalıklı konumuna, bilinç uyanıklığı sahip olur. Metropol hayatı, metropol insanındaki yüksek bilincin ve zihin hakimiyetinin temelini oluşturur (Simmel, 2003b: 93).

Simmel metropolde zihinsel hâkimiyetin öne çıkmasının nedenini sadece uyarıcı yoğunluğuna bağlamaz. Metropolün, para ekonomisinin merkezi olmasının da önemli etkisi söz konusudur. Ancak son tahlilde Simmel, para ekonomisinin mi zihinsel egemenliği tetiklediği yoksa zihinsel egemenliğin mi para ekonomisini teşvik ettiği sorusunu ortaya koyacak ve yoruma açık bırakacaktır. “Kesin olan tek bir şey var: Metropolde özgü hayat tarzı, ikisi arasındaki bu mütakabiliyet için en verimli zemindir. Bunu göstermek için İngiliz Anayasa tarihçisinin şu sözlerini yinelemekle yetineceğim: Bütün bir İngiliz tarihi boyunca Londra İngiltere'nin asla kalbi olmamış, sıklıkla zihni, ama her zaman para kesesi olmuştur!” (Simmel, 2003b: 88).

Simmel para ekonomisi ile metropol hayat tarzında görülen zihinsel egemenlik arasında nasıl bir ilişik bulunmaktadır? Ona göre her ikisi de insanlara ve nesnelere karşısında tarafsızdırlar. “Zihinsel açıdan gelişmiş bir kimse, gerçek bireyselliğin her türüne karşı

kayıtsızdır. Çünkü böylesi bireysellikler, mantıksal işlemlerle tüketilmesi mümkün olmayan ilişkileri ve tepkileri beraberlerinde getirir. Aynı şekilde, fenomenlerin tikelliği de para ilkesi ile ölçülemez çünkü para yalnızca hepsinde ortak olanla, mübadele değeri ile ilgilenir” (s.87). Simmel’e göre duygusal ilişkiler kişilerin bireysel yapılarından yola çıkılarak kurulur oysa zihin, sadece nesnel ve sayısal yapılarla ilgilendiğinden bireysellikleri görmezden gelmektedir. Bu nedenle metropol insanı etrafındaki insanları satıcı, müşteri, hizmet veya ilişki kurmak zorunda olduğu kişiler olarak görmektedir. İlişkilerdeki duygusal bağı koparan, insanları nesnel olarak ölçülebilen bir konuma indirgeyen zihinsel egemenliğin varlığın nedenlerini Simmel para ekonomisinde bulmaktadır. Taşradaki ekonomik ilişkilerde hizmet ile ödenen bedel arasında nesnellığın ötesinde bir ilişki biçimi vardır. Taşrada insan sayısı görece az olduğundan insanlar birbiri hakkında az çok bilgi sahibidirler ve bu karşılıklı ilişkilerde görece sıcak davranışlara neden olur. Her şeyden öne, taşrada üretim, malı ısmarlayan müşteri için yapılmaktadır ki bu da üretici ve alıcının birbirini tanıması durumunu meydana getirir. Aksine, metropolde üretimin çoğu piyasa için yapılmaktadır. Bu durumda üretici ile alıcı birbirine yabancı kalmak durumundadır. Üretici ile alıcı arasındaki bu mesafe, ekonomik mübadele ilişkilerindeki bireysel iletişimi ortadan kaldırdığından her iki tarafta katıksız bir tarafsızlık kazanır ve ekonomik çıkar elde etmeden başka bir sonuca varmayan bir fenomen ile karşı karşıya kalınır. Para, bütün nitelikleri ve tikellikleri şu soruya indirger: “Fiyat ne?”... Para ekonomisi pek çok insanın günlerini ölçüp tartmayla, hesaplamayla, rakamsal betimlemelerle, nitel değerleri, nicel değerlere indirgeme mesaisiyle doldurmuştur” (s.88)

Simmel’e göre metropoldeki bu zihinsel egemenlik metropolün karmaşık toplumsal örgüsünden de kaynaklanmaktadır. Metropolde, farklı ve çok sayıda insan bir araya gelmekte ve karmaşık bir yapı içinde ilişkilerini sürdürmektedir. Dolayısıyla günlük hayat nesnel bir kesinlik içinde işlemek zorundadır. Simmel bu durumu yine para ekonomisinin sonucu olarak görmektedir. “Paranın hesaba dayalı doğası, hayatın öğeleri arasındaki ilişkilere yeni bir kesinlik kazandırmış, özdenliklerin ve farklılıkların saptanmasına bir katıyet, anlaşmalara ve sözleşmelere bir netlik getirmiştir... Ancak metropol hayatının koşulları, bu özelliğin aynı zamanda hem nedeni, hem de sonucudur. Tipik bir metropol insanının ilişkileri ve işleri, genellikle çok çeşitli ve karmaşıktır öyle ki verilen sözlerde ve hizmetlerde çok sıkı bir kesinlik olmasa, bütün yapı içinden çıkılmaz bir kaosa dönüşebilir” (s.89).

4.3.2. Metropol Tipi Kişilik

Tüm bunların sonucunda “birey” nasıl bir haldedir? Simmel’e göre bireyin ‘iç güvenliğinin’ yerini modern hayatın karmaşasından kaynaklanan belirsiz bir gerilim, gizli bir huzursuzluk, çaresizce bir telaş almıştır. “Ruhun merkezinde belli bir şeyin bulunmaması, bizleri hep yenilenen uyarıcılarda, duyumlarda, dışsal doyum aramaya iter. Bu yüzden kendimizi hep bir istikrarsızlığın, çaresizliğin içinde kısıp kalmış buluruz. Metropolün kargaşası, seyahat düşkünlüğü, çılgın rekabet hırsı bir beğeniye, stile, düşünceye ya da kişisel bir ilişkiye bağlı kalamama yönünde tipik modern sadakatsizlik! Hepsinde sözünü ettiğimiz istikrarsızlığın, çevresizliğin tezahürleridir” (Simmel, 1990: 484).

Metropol tipi kişiliğin en belirgin özelliği “bıkkınlıktır”. Simmel’e göre yaşama karşı bıkkınlığın iki temel nedeni vardır. Birincil neden, metropolde sınırları uyarıcıların yoğun ve sıkıştırılmış halde bulunmasında ve hızla değişiminde aranmalıdır. Sınırlar çok uzun bir süre boyunca böylesi bir uyarıcı yoğunluğuna maruz kalınca, bir müddet sonra tepki vermez bir hale gelir. Sınırlar, yeniden güç toplayacak vakti ancak bu tepkisizlik dönemecinde bulmaya çalışır. Böylece yeni uyarıcılar karşısında uygun tepkiler verme noktasında yetersiz kalınacaktır. Simmel’e göre bıkkınlığı meydana getiren durum budur. Ancak bu sadece metropole özgü bıkkınlığın altında yatan fizyolojik nedendir. Bıkkınlığın ikincil nedeni metropolün para ekonomisinin merkez olmasında yatmaktadır. Para ekonomisinin her türlü nitel farkı görmezden gelen ve her şeyin değerini fiyatına indirgeyen yapısı nedeniyle birey farklılıklar karşısında kayıtsızlaşmaya başlar. “Bıkkınlıkta söz konusu olan şeylerin taşıdığı farklı anlamların ve değerlerin, dolayısıyla şeylerin kendilerinin önemini yitirmesidir. Bıkkın kimsenin gözünde her şey aynı donuklukta, aynı griliktedir. Bu ruh hali, bütünüyle içselleştirilmiş para ekonomisinin öznel yansımasıdır” (Frisby, 2003: 91).

Büyük kentlerde şeylerin alınıp satılabilir niteliği, küçük yerleşimlere kıyasla daha ön plana çıktığından Simmel’e göre metropoller bıkkınlığın asli mekânını oluştururlar. “Para, her türlü nitel farkı “fiyatı ne” sorusuyla ifade eder. Olanca renksizliği ve kayıtsızlığı ile, bütün değerlerin ortak paydası haline gelir. Şeylerin özünü, bireyselliğini, örgüt değerini, karşılaştırılmazlığını geri dönüşsüz bir biçimde aşındırır. Her şey, paranın olur, durak bilmeyen

akıntısında, eşit özgül ağırlıkla girer” (Frisby, 2003: 91). Para ekonomisinde her şeyin, mübadele değeri adı altındaki ortak paydaya indirgenmesi, bireyde değerler arası farkları algılamasını sağlayacak duyarlılığı yok etmektedir. Hayatta her şeyin para ile elde edilebileceği olgusunu içselleştiren birey için hiçbir şey uğruna heyecan duyulacak ya da mücadele verilecek kadar değerli değildir. her şeyi aynı donuklukta ve grilikte gören birey için “bıkkınlaşma” kaçınılmaz olacaktır. “İnsan bir şeyi ne kadar mekanik, ne kadar kayıtsız bir tarzda elde ederse, elde ettiği nesnede o kadar renksiz, o kadar sıkıcı görünür” (Simmel:1990: 257).

Ancak, bitkin kişiliğin bu duruma tepkisi, onu bıkkınlıktan kurtaracak yeni uyarıcıların peşine düşmektir. Dolayısıyla birey, içinden çıkamadığı bir döngünün içinde bulur kendini. “Bıkkınlığın tepkiden, heyecana, aşırı izlenimlere, değişimde en yüksek hıza duyulan arzu doğar... izlenimlerde, ilişkilerde, bilgide – bunların neden bizi uyardığı sorusuna yanıtlama gereği duymaksızın – yalnızca “uyarıcının” peşinde olma yönünde ki modern tercih, aynı zamanda moderne özgü zihin karışıklığı da açığa çıkarır” (Frisby,2003:26)

Bıkkınlık hali, metropolde yaşayan bireyin ilişkilerine ne şekilde yansımaktadır? Her şeyin değer ölçüsünün para olduğu varsayımıyla işleyen zihin, nesnelere arası değer farklılığını yitirdiği gibi insan’a atfetmesi gereken değeri de yitirir. Simmel’e göre bu metropol hayatının formlarına uyum sağlama yolundaki bir tür savunmadır. Metropol insanı, taşra insanına göre ilişkilerinde daha mesafeli ve görece soğuk bir tavır sergiler. Bu, bıkkın ruh halinin uyarıcılara karşı takındığı tepkisiz tutumun ilişkilerdeki yansıma biçimidir. Birey nesnelere olduğu kadar yaşadığı çevredeki insanlara karşı da kayıtsız bir tutum sergiler. Simmel’in metropole özgü “ruhsal mesafe” olarak adlandırdığı bu tutum, bireyin metropol yaşam tarzına adapte oluşunun bir göstergesidir.” Kasaba sakini, karşılaştığı insanların hemen hemen hepsini tanır ve herkesle olumlu bir ilişki içerisindedir. Ama böylesi bir durum büyük kentte gerçekleşecek olsa, yani kişi sınırsız insanla sürekli kurduğu dışsal temasla içsel olarak yanıt verecek olsa, içsel bakımdan paramparça olur, tasavvur bile edilemeyecek bir ruhsal duruma düşerdi. Kısmen bu ruhsal olgu, kısmen de metropol hayatının üstün körü temaslarla gelip geçen unsurları karşısında insanların haklı olarak kapıldıkları güvensizlik, bizi mesafeliliğe zorlar” (Simmel, 2003b:93). Görüldüğü gibi, metropol hayatında birey, kendini ancak nesnel dünyayı ve diğer insanları değersizleştirerek koruyabilmektedir. Ancak Simmel’e göre, metropole özgü bu ruhsal mesafenin altında yatan tek

nedeni, bıkkınlığın neden olduğu kayıtsızlık hali ile sınırlamak yanlış olur. Metropolde, bireyin kişiliğine etki eden iki tipik tehlikeden bahsetmektedir. Simmel bunlardan biri kayıtsızlık, diğeri “antipati”dir.

“Bu antipati kendini karşılıklı bir yabancılık, hoşnutsuzluk ve hatta tikslenme hissi ile belli etmektedir. Kayıtsızlık ve antipati birlikte metropole özgü ruhsal mesafeyi oluştururlar ki bu da Simmel’e göre metropole özgü hayat formlarından birini oluşturur.” Metropolde özgü hayat tarzında, birbirinden kopma olarak görünen şey, gerçekte onun temel toplulaşma formlarından yalnızca biridir” (Simmel, 2003b:93).

Simmel kent hayatında rastladığımız uç durumların para ekonomisinin sonucu olduğunu düşünür. Buna eşlik eden rahatsız edici gerilim “modern zamanlara ait bir olgudur. Bir gerilim, beklenti hissi, güçlü arzuların açığa çıkmaması duygusu bu zamana damgasını vurmuştur. Simmel’e göre “bilinç eşiğinin altında yatan” bu nevrozun kökenleri, doğadan giderek uzaklaşmada, para ekonomisine dayanan kent hayatının bizlere dayattığı soyut varoluşa yatmaktadır. Modern insan kişiliğın ön koşullarını yaratan metropoldür ve Simmel bunu nevrastenik kişilik olarak adlandırmaktadır.

4.3.3. *Metropol İnsanı Özgür(mü)?*

“Ruhsal mesafe” Simmel için oldukça önemlidir çünkü bu hayat formu aslında metropole özgü başka bir fenomenin ortaya çıkışını hazırlar. Ona göre bu “mesafe”, bireye başka koşullarda görünmeyen ölçüde “kişisel özgürlük” sağlar. Bu nokta Simmel kent ve taşra hayatı arasında bir karşılaştırmayı taşradaki insan sayısının görece azlığı kişilerin birbirlerini tanıma ve etkileşim içinde bulunma olanaklarını artırır. Buna ek olarak küçük çevreler, dışarıdan gelen herhangi bir tehlikeye karşı kendi içinde kenetlenmiş bir yapı arz ederler. Kendi içinde sıkı bir bütünlüğe sahip olan bu tarz çevre, üyelerine, kendi kişisel özelliklerini geliştirmelerini sağlayacak bir özgürlük alanı yaratmaktan yoksundur. Siyasi gruplar, akraba bağları, partiler ve dini cemiyetler Simmel’e göre büyük bir yapıdadır. Bu oluşumların kendilerini koruyabilmeleri için katı sınırlar oluşturmaları zorunludur ve zaten tam da bu noktada bireyin özgür olmasına izin vermezler. Bu noktadan sonra toplumsal gelişme Simmel’e göre iki farklı yön izler.

Grup sayısal ve mekansal bakımdan, taşıdığı anlam ve hayat içeriği bakımından geliştiği ölçüde, grubun dolaysız, içsel bakımdan geliştiği ölçüde, grubun dolaysız, içsel birliği de gevşer. Yabancılara karşı başlangıçta çizilen sınırların katılığı, karşılıklı ilişkiler ve bağıntılarla yumuşamaya başlar. İşte bu anda, birey, mutlak riayet talep eden o ilk sınırlamaların çok ötesinde bir hareket özgürlüğü elde eder. Büyümüş olan gruptaki işbölümünün hem bir fırsat hem de bir zorunluluk olarak getirdiği özgül bir bireysellik ile kazanır (Simmel, 2003b:94).

Simmel, çevrenin genişlemesi ile kişinin özgürlüğünün artması arasındaki ilişkiyi tarihsel olarak incelemeye çalışır. Antik polis, dışarıdan gelen tehlikelere karşı oluşturduğu siyasi ve askeri birlikçi yapısı ile dar çevrenin karakteristik yapısını sergiler. Yurttaşın yurttası denetleyen toplumsal örgüsü, bireyin, toplumun genel refahına uygun davranışlar sergilemesini gerektirir. Ortaçağda da kasaba hayatı ve feodal düzen bireyin bağımsızlaşmasının önünde engel teşkil etmiştir. Bunun yanı sıra “özgürlük” kavramının ne olduğu da dönemsel farklılıklar içermektedir. Feodal dönemde “özgür” insan genel ülke hukukuna tabı olan insandır. Özgür olmayanlar, hukuksal eşitliğe sahip olmayan, feodalitenin kurallarına göre yönetilen ve dolayısıyla hakları daraltılmış olanlardı. Bugünkü “özgürlük” anlayışı ise bundan çok farklı bir görünüm arz etmektedir. Simmel’e göre günümüz insanı maneviyatının ve beğenilerinin gelişmiş olması anlamında “özgür”dür. Özgürlük kavramındaki bu değişimin tek nedeni mekan genişliği ve insan sayısında ki artış mıdır? Simmel’e göre kentler tıpkı servet artışına benzer bir biçimde genişler. Tıpkı geometrik dizilerde olduğu gibi, belli bir sınırdan sonra fenomenler hızla ve katlanarak çoğalırlar.

“Metropolün en önemli özelliği, fiziki sınırlarını aşan bu işlevsel genişliğidir. Bu geniş etkinlik alanı, metropol hayatına ağırlık ve önem kazandırır, yeni sorumluluklar yaratır... Kentin asıl genişliği budur ve varoluşu bu toplam içerisinde açığa çıkar” (Simmel, 2003b:97).

Dolayısıyla Simmel’e göre her toplumsal etkileşim, metropolün karmaşık toplumsal işgücü içerisinde genişleyerek bir sonraki yüzlerce etkileşiminin ilk basamağını oluşturur. Bu karmaşık örgü içerisinde birey küçük çevrelerle kıyaslandığında gerçekten de büyük bir hareket serbestliği içinde görünmektedir. Üstelik dar çevrenin yarattığı denetlenme önyargı, kuralların

katılığı ve yaptırım gücünün yarattığı baskıyı da üstünden atmış konumdadır. Metropolde yaşayan birey bu noktada özgür görünmekle birlikte başka noktalarda özgürlüğünü yitirmektedir Simmel'e göre. Simmel'in modernite'yi eleştirisinin en can alıcı noktası bireyin özgürlüğünün görünmeyen tutsak yüzünü gözler önüne sermeye çalışmasıdır.

Metropolde yaşayan birey aslında hangi sebeplerden ötürü özgür değildir? Aslında metropolde yaşayan bireyin sahip olduğu bu hareket serbestliği kendi içinde başka bir tutsaklığı barındırmaktadır. Geniş ve özgür mekansal alan içinde yaşayan birey kendisini bir anlamda kaybolmuş hissetmeye başlar. Mekansal özgürlüğün bedeli yalnızlığın tutsaklığı ile ödenmektedir Simmel'e göre. "Birey geniş çevrelerde zihinsel hayat koşullarını, karşılıklı mesafe ve kayıtsızlığı kendi bağımsızlığı üzerindeki etkisi bağlamında en çok büyük kentin kalabalığında hisseder. Çünkü bedensel yakınlık ve mekan darlığı, zihinsel uzaklığı daha da görünür kılmaktadır. Metropol kalabalığı ile kıyaslandığında, insanın kendini böylesine yalnız, böylesine kaybolmuş hissettiği başka bir yer yoktur. Bu açıkça sözünü ettiğimiz özgürlüğün diğer yüzüdür" (Simmel, 2003b:97).

BÖLÜM V: MODERNİTENİN SONUÇLARI: ÖZGÜRLÜĞÜN BEDELİ

5.1. Yabancılaşma

Simmel'in tezine göre, insanlar kendilerini dış yaşam koşullarına uyarlarlar. Modern dönemde bu yaşam koşullarına büyük kent damgasını basmıştır. “Modern büyük kentte dış yaşamın karmaşıklığı ve keşmekeşliği içinde giderek artan soyutlamalara, mekânsal olarak en yakında bulunana karşı kayıtsız kalmaya ve fakat mekânsal olarak en yakında bulunanla sıkı bağ kurmaya çalışır” (Simmel, 1908'den aktaran Frisby, 2002: 74). Başkasının gözünün içine bakma, sadece onu tanımada kişiye yardımcı olmakla kalmaz kendini karşı tarafa tanıtmalarını da sağlar. Aslında iletişimsel bir işlevi olan bakma, modernlikte artık kavrayıcı/anlayıcı olmaktan çıkmıştır ve boşluğa düşmüştür. Bakma, artık hiçbir sağlam yönelime sahip değildir, tersine sayısız izlenimlerin, nesnelerin, eşyanın ve insan kitlelerinin ezici baskısı altındadır. Bu durum daha sonra “toplum içinde nereye yöneleceğini bilememeye, yönsüzlük duygusuna götürür ve birey kendini, her yanda, kapanmış kapılar önünde bulur” (Simmel, 1908'den aktaran Frisby, 2002: 75). İletişim gitgide kaybolur ve bakmak artık bizzat kişinin kendisine yönelir. En sonunda duyuların birbirinden tamamen ayrıldığı, görme ve işitme arasındaki iç anlaşmanın kaybolduğu bir ortamda, gitgide artan bir yabancılaşma meydana gelir.

Simmel için metropol tipi hayat tarzının yarattığı özgürlüğün sonuçlarından biri yalnızlık diğeri ise “yabancılık” durumundadır. Bu yabancılık durumu, bugün gelip yarın giden tipte gezgin birisini temsil etmemektedir. Simmel için “yabancı”lık sabit bir mekanda yaşayan ve mekansal konumun insan ilişkilerine yansıyış biçimi nedeniyle karşılaşılan bir metropol psikolojisini temsil eder. “Yabancı fenomeninde, tüm insan ilişkilerinde bulunan yakınlık ve uzaklık birlikteliği organize durumdadır. Yabancıyla ilişkisi içinde mesafe onun yakın olduğu fakat gerçekte uzak olanı yabancılık ise gerçekte yakın olan fakat gerçekte uzak kaldığı bir durum olarak çok kısa formüle edilmiştir (Simmel, 2004:70) . Simmel burada bildiğimiz yabancı kavramı ile birbirimize yabancı olmanın farkı üzerinde durmaktadır. Yabancı, fiziksel anlamda gezgin konumda olan birisidir ve bu konumdaki birisi belli bir anda içinde bulunduğu toplum ile ancak belli insani özellikler noktasında birleşir. “Yabancı bize yakındır çünkü biz onun ve bizim

aramızda milli, sosyal, mesleki veya genel anlamda insan doğasının ortak özelliklerini hissederiz. O bizden uzaktır çünkü, bu ortak özellikler onun veya bizim ötemize uzanır ve bizi yabancıya birçok insanı bağladıkları için bağlarlar” (s.73). Bu anlamda ‘yabancı’ya hem uzak hem de yakın olmak doğal bir durumdur çünkü yabancı içinde bulunduğu topluma eklemelenmiştir, inorganik bir bağ kurmuştur. Oysa bir toplumun organik bir üyesi olarak o toplum içinde yabancılık duygusu taşımak bundan çok farklı bir durum arz eder. Bu yabancılık duygusu Simmel’e göre, ait olduğu toplumun bireylerinin birbirleri ile sanki eklemelenmeye çalışan bir “yabancı”ymışçasına sadece genel insan özellikleri kapsamında iletişim kurmalarından ve iletişimin bundan öteye gidememesinden kaynaklanmaktadır. “Bir grup üyesi olarak yabancı hem yakın ve hem de uzaktır. Çünkü ilişkilerin karakteri sadece genel insan özellikleri üzerine kuruludur. Fakat yakınlık ve uzaklık arasında aslında genel olmayan bir şeyin genel olduğu bilinci varsa, spesifik bir gerginlik ortaya çıkar” (s.74). Simmel metropolde yaşayan bireyler birbirlerine mesafe olarak yakın ancak duygusal anlamda uzak, genel insani özellikler anlamında yakın, bireysel farklılıkların ortaya konması anlamında birbirinden kopuk olduklarını ifade ederken bu yabancılık durumunun aslında bir tür toplumsal form olduğunun da altını önemli çizmektedir. “Yabancı”lık durumu yani toplumdan bir nevi kopma olarak görülen şeyi aslında toplulaşmanın kendisi olması gerçekten de ilgi çekicidir.

Metropol bireye, diğerlerine karşı mutlak bir kayıtsızlık imkanı sunmaktadır. Bu özellikle, farklı toplumsal tabakaları bir araya getiren ulaşım merkezlerinde kendini gösterir “otobüs, tren ya da tramvay kullanımının yaygınlaştığı 19.yy’a kadar, insanlar hiçbir zaman, dakikalar hatta saatler boyu tek kelime etmeksizin birbirlerine bakmak zorunda kalmamıştı” (Benjamin, 1995: 48). Sadece yakın çevresinde yaşayanlara karşı değil, günlük etkileşim içerisinde karşılaştığı herkese karşı kayıtsız kalmak durumundadır metropol insanı. Bu, daha önce belirttiğimiz metropole özgü “ruhsal mesafenin kendini koruma biçimi altındaki görüntüsüdür”. “Böylesi bir ruhsal mesafe olmaksızın metropol iletişiminin o mahşeri kalabalığı, renkli düzensizliği katlanılmaz olurdu... Kişi, beraberinde içsel bir sınır, içsel bir sığınak getirmemiş olsa, duyarlı, asabi modern insanlar umarsızlığın kuyusunda büsbütün yiterdi” (Simmel, 2003b: 93). Görüldüğü gibi Simmel için yabancılık durumu metropol yaşamı için kaçınılmaz bir fenomen olarak var olmakta ve bu varoluşu ile toplulaşma formlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Simmel bu yabancılaşma ve bu yabancı olma haline toplumsal bir seçenek sunmaz. Fakat bu halin ağırlığını hafifletecek bir sosyal karşılıklı etki formu sunar. Ülfet! Simmel bu konuyu 1911 tarihli “Ülfet Sosyolojisi” adlı bildiride ele almıştır. Simmel ülfeti, bir toplumsallaşma formu olarak ele alır. Bu form içerisinde, geçici bir şey olarak bireyin tek başlılığı ve yalnızlığı, hemen başkalarıyla beraber olma, başkalarıyla birlik haline gelme içinde ortadan kalkar. Ülfet formu içerisinde insan bir yandan kişiliğinin tüm dışsal yönlerini bir yana bırakır ve sadece kendi saf insanlığını yansıtan faaliyetleri, heyecanları, şevkleri ve ilgileriyle bu beraberliğe katılır. “Fakat öbür yandan bu oluşum, kişiliğinin tamamen öznel ve salt olan içsel yönlerine karşı onu direngen kılar. Ülfet için gerekli olan şeyler arasında ilki olan ketumiyet ve mahremiyet ihlali, her iki durumda da ülfetin sosyolojik açıdan yapay olan formunu bir sosyolojik natüralizm içerisinde soysuzlaştırır” (Simmel, 1911’den aktaran Jung, 1995: 87). Simmel’e göre ülfet hali sadece yapay bir dünyadır ve ancak eşitler arasında işlev kazanabilir. “Eğer toplumsallaşma genellikle bir karşılıklı etki ise, ülfet bu karşılıklı etkinin en saf ve en stilize edilmiş halidir. Ülfet eşitler arasında vuku bulan bir şey olarak ortaya çıktığında bu halin formları olarak, ilişkileri yapay yoldan stilize etme formlarıdır” (Simmel:1911’den aktaran Jung, 1995: 88).

Simmel’ e göre ülfetin anlamına konuşmada, sohbette yaklaşılr. Dostça bir konuşmada tüm toplumsal zorlamalar, çıkar gözetilen yönelimler, amaç ve araç hesapları vb... geride kalırlar. Bu nedenle Simmel’de ülfet toplum ideali bir minyatür örneği statüsüne sahiptir. Ve sonunda ülfet, bir “güzel cemaat” olarak “güzel” ilişkiler kurmanın ve “güzel” iletişimin formu olarak estetik açıdan kavranmış olur. Simmel için ülfet bir idealdir; her ne kadar fiilen asla karşılaşılmamış bir şey olsa da, o mevcut olanın karşısına konulabilir. Ülfet, ideal bir toplum için beslenen umutlar doğrultusunda geliştirilmiş ütopyik bir proje değildir. Simmel ülfeti sanata ve oyuna yakın bir şey olarak anlar. Ülfet gerçekliğin etine batırılmış bir iğne olma işlevine sahiptir, tıpkı sanat gibi. “Şüphesiz sanat da yaşamın üzerindedir, fakat yaşamın üzerinde ülfet, kendisini yaşam gerçekliğine bağlayan iplikleri keser ve bu ipliklerden tamamen başka şekilde stilize edilmiş kendi kumaşını örerek gerçeklikten tamamen koparsa, o boş formlarla oynanan bir oyuna, cansız ve bu cansızlığını yücelten bir şematizme dönüşür”. (Simmel:1911’den aktaran Jung, 1995: 88).

Sonunda Simmel'e göre ülfet, özgürleştirir ve toplumsal baskıyı kaldırır. Dar kafalı bir yaşam dünyasının (vatan, popülizm) stilize edilme tarzı içinde toplumdan yüz çevirmeye değil, tersine tam da topluma mesafeli bir şekilde yönelerek ve onunla yapay-oyunumuzu bir şekilde ilgilendirilerek, hep oyun çevresinde dolaşarak. “Fakat derin bir insanın ülfet içinde bulunduğu özgürleşme ve gönül ferahlığı şundan ibarettir: Yaşamın tüm görev ve güçlüklerinin, ağırlığının kendini ancak uzaktan hissettirdiği bir birliktelik ve birbirini etkileme, birbirinden bir şeyler alıp verme. Burada sanki sanatsal bir oyundan haz alınır. İçinde gerçekliğin içerik belirleyici güçlerinin sadece uzaktan hissedildiği, bunların yarattığı ağırlığın bir şevklenme içinde uçup gittiği, aynı anda birlikte yaşanan bir yücelik ve incelik halidir o” . (Simmel:1911'den aktaran Jung, 1995: 88).

5.2. Nesneleşme

Metropole özgü özgürlüğün bir başka bedeli de bireyin kişiselliğini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalmasıdır. Nesnel tin, öznel tin karşısında ağırlık kazandıkça bireysel varoluş gerçekleşmemekte, birey sistemin içinde sadece bir dişli vazifesi görmektedir. Simmel bunu artan işbölümünün ve neticesinde ortaya çıkan uzmanlaşmanın bir sonucu olarak görmektedir. “Çünkü işbölümü, bireyden giderek daha da tek yanlı olan bir faaliyet bekler. Birey tek yanlı bir uğraşta ilerleme kaydettiği ölçüde, kişiselliğini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Nesnel kültürün genişlemesiyle başa çıkma gücünü giderek kaybeder. Artık o, bütün içinde göz ardı edilebilir bir niceliğe indirgenmiştir. Bilinci bakımından olmasa da, yaptığı iş ne işinden kaynaklanan belirsiz duygusal durumların toplamı bakımından böyledir bu” (Simmel, 2003b:100). Kentler, en üst düzeydeki iktisadi işbölümünün merkezidir ve kent ne kadar genişlerse işbölümünün belirleyici koşullarını o kadar fazla üretmektedir. Dolayısıyla çok geniş bir hizmet alanını içine alabilecek bir çevre yaratır ki bu da aynı zamanda rekabeti ve akabinde uzmanlaşmayı beraberinde getirir. “Aynı mekan içerisindeki birey sayısının artması ve müşteri kapmak için edinilen rekabet, bireyi, belli bir alanda uzmanlaşmaya zorlar. Bu uzmanlık, onu bir başkası tarafından kolayca yerinden edilmekten uzak tutacaktır. Kent hayatı, insanın hayatta kalmak için doğa ile giriştiği mücadeleyi, insanlar arası bir kazanç mücadelesine dönüştürmüştür.

Buradaki kazanç, doğadan değil, başka insanlardan elde edilir. Çünkü uzmanlaşmanın kökleri, sadece kazanç elde etme yolundaki rekabete dayanmaz. Satıcı, baştan çıkmış müşteri de sürekli yeni ve farklı ihtiyaçları ortaya çıkarmanın yolunu bulmak zorundadır. Henüz tüketilmemiş bir gelir kaynağı, kolay ikame edilemeyen bir işlev bulmak için, verilen hizmette uzmanlaşma şarttır.” (Simmel, 2003b:99).

Simmel kuşkuyla yer bırakmayacak bir biçimde nesnel kültürünün yaygınlaşmasının, öznel kültür ile nesnel kültür arasında giderek açılan uçurumun nedenini gerek üretimde gerekse de tüketimde söz konusu olan işbölümüne bağlamaktadır (Frisby, 2003: 37). Bireylerin şeyleşmesi ve fragmanlara ayrılması, modernitenin bir özelliği olduğuna göre, bunun temel nedeni olarak işbölümünün ele alınması Simmel’i anlamak açısından önemlidir. Simmel üretimdeki işbölümü üzerinde değil, bunun tüketimdeki etkileri üzerinde durur. Asıl ilgilendiği nokta, gelişmiş bir işbölümünün tüketimdeki sonuçları ve insanların bu sonuçları deneyimleme tarzıdır. Simmel’e göre modern üretim sürecinde ürün, üreticinin gelişimi gözden çıkarılarak tamamlanır. Bu durum üreticinin kişilik bütünlüğüne ket vurmaktadır. Sadece üretim süreci değil, ürünün kendisi de üreticisine yabancıdır. “Tüketimin genişlemesi... Nesnel kültürün gelişmesine bağlıdır, zira bir nesne ne kadar nesnel ve gayri şahsi olursa, o kadar çok sayıda insana hitap eder. Bu tür tüketilebilir maddeler insanlar arasında söz konusu olan öznel beğeni farklılıkları dikkate alınarak tasarlanamaz. Öte yandan ancak aşırı farklılaşmış bir üretim, nesneyi ona yönelik talebi karşılayacak ucuzlukta ve bollukta üretebilir” (Simmel, 1990: 64).

Burada Simmel ısmarlama üretim de kitlesel tüketimi karşılaştırmaktadır. İlki tüketiciye, metayla kişisel ilişki kurma imkanı verirken, ikincisinde meta, tüketici açısından dışsal ve özerk bir şey olarak kalmaktadır. Simmel’e göre işbölümü ısmarlama üretimi yok etmekle kalmaz, tüketiciyle ilişkisindeki bağda yok olur çünkü artık meta, tüketiciden bağımsız şekilde üretilmiştir.

Simmel’e göre modern hayatın en derin sorunu, bireyin varoluş özerkliğini ve bireyselliğini koruma talebidir. Zaten sosyoloji, metropol hayat tarzının bireysel içerikleri ile birey üstü içerikleri arasında kurduğu denklemi çözmeye çalışmalı ve kişiliğin dış kuvvetler karşısında kendini nasıl uyarladığını araştırmalıdır. Bunun altında, kişinin toplumsal-teknolojik

bir mekanizmayla aynı seviyeye getirilip yıpratılmaya direndiği varsayımı yatmaktadır. Simmel'in nesnel kültür olarak değerlendirdiği bu “toplumsal – teknolojik mekanizma “öznel kültür karşısında yabancı bir şey olarak varlığını sürdürür”. Herhalde hiç kimse, modern hayat tarzının, kişisel hayat formunun eşi görülmedik bir şekilde bir örneklemesine yol açtığı gerçeğini inkar etmeyecektir” (Frisby, 2002: 26). İşte bu noktada Simmel metropol tipi kişiliğin bir özelliği daha ortaya koyar. “Abartılı öznellik”. Bireyin kişiselliğini ortaya koyma çabası, genel bir kayıtsızlıkla karışlaştığında, diğerlerinden farklı olduğu yönünde bir duygu uyandırma çabası biçimini almaktadır. ‘Sonunda insan, kasıtlı bir şekilde tuhaf olmaya teşvik edilir, yani yapmacık tavırlar, ani değişkenlikler gibi metropole özgü aşırılıklara yönelir. Bu tür davranışların anlamı içeriklerinde değildir asla. Farklı olma çarpıcı bir şekilde diğerleri arasında sivrilme ve böylece dikkat çekici olma şeklinde ortaya çıkan formlarındadır” (Simmel, 2003b: 99).

Metropolde bireyler arası temaslar, küçük şehirlere kıyasla daha kısa ve seyrek olduğundan, göze çarpma ihtiyacı daha çok kendini gösterir. İnsanlar kendilerini olabildiğince çabuk ve özlü bir şekilde ifade etme en kısa sürede, en kısa sürede en çarpıcı izlenimi bırakma zorunluluğu ile karşı karşıyadır. (Simmel, 2003b: 99).

Simmel “Stil Problemi Üzerine” adlı yazısında, stil çokluğundan ötürü bireylerin, etraflarını daralttıkları ev eşyalarının net ve benzer damgasıyla öznelliklerini dışa vurmaya çalıştıklarını öne sürer. “Her kaseyi, her iskemleyi” stilize etmeye çalışan çağdaş jugendstil hareketinde rastlanan stilize edilmiş iç mekan nesnelere, bireyselliğin dışa vurumu ile “birey üstü” olanın gösterilmesi arasında bir dengeye işaret eder. Çünkü söz konusu stili başka pek çok insanla paylaşıyoruz. Bu yolla “Öznel kişilik ile insanı ya da nesnel çevresi arasında birey-üstü bir form ve yasa üretilir. Bir hayat formunun, bir beğenin stilize ifadesi, hep, zamanımızın abartılı özelliğinin dengelendiği ya da üzerinin örtüldüğü birer sınır, birer mesafe formudur” (Simmel, 1990: 314).

Simmel'e göre günlük hayatın arka planı ya da temeli stilize edilmelidir, çünkü mekansal sınırlılığa sahip iç mekanın dolaysız hayatla karışmaması için bir hareket noktasına sahip olması gerekir. Bunu da, günlük hayatın zorunlu aksesuarları değil, sadece stilize edilmiş bir eser

sağlayabilir. Stilizasyon yönünde ki modern arzunun kökleri Simmel'e göre paradoksal bir çabada yatmaktadır. Bu bireyin, modern toplum içerisinde beslenen abartılı öznellikten kaçma çabasıdır. “Stilin, modern insanlar nezdinde taşıdığı güçlü çekiciliğin altında, insanları kişiliğin yükünden kurtarması, kişiliği saklaması yatmaktadır. Stilin özü de budur. Öznellik ile bireysellik, neredeyse son noktaya varan bir hız kazanmıştır. Stilizasyon form yaratılarda, bu aşırı bireyselliği genel ve daha evrensel bir şeye dönüştüren yumuşatıcı bir etken söz konusudur” (Simmel, 1990: 314).

“Bütüncül bir sanat eseri gerçekleştirme çabası, toplumsal ve fiziksel çevrenin bütünü hayatın güzelleştirilmesi adına stilize etme çabasıydı. Ama bu ancak, mevcut toplumsal antagonizmaların sınırları içerisinde yapılabilirdi. Bu da, nihayetinde ya burjuva iç mekana çekilmek yada kamusal alanı başka bir iç mekana dönüştürmek anlamına geliyordu” (Frisby, 2002: 50). Frisby'nin dediği gibi dönemin aşırı öznelliğinden kaçmak üzere, stili iç mekanda yüceltmenin “bütüncül bir sanat eseri” gerçekleştirme çabası ile gerçekle bir ilgisi var mı? Bu sorunun cevabını Simmel'in “Moda Felsefesi” adlı makalesinde arayabiliriz. Simmel'e göre her giyim, sanat ya da görüş formu moda olabilir. Ancak öyle formlar vardır ki özleri itibarıyla moda olmaya yatkındırlar. Bunun tam tersi de geçerlidir. Bazı nesnelere moda olmaya karşı içsel bir direnç gösterirler. Simmel bunu “klasik” diye nitelendirmektedir. “Klasikğin özü, görünüşün, yüce bir orta nokta etrafında yoğunlaşmasıdır. Bir toplama hali vardır klasikte... Bütün, ruhun mutlak hakimiyeti altındadır. Bütüne hakim olan hayat duygusu, her parçayı eşit şekilde kuşatır. Çünkü nesne gözle görülür bir birliğe sahiptir. Hiçbir parçasına dış bir kuvvete ya da rastlantıya maruz kalmasına izin vermeyen bu yoğunlaşma, o oluşumun hayatın değişen etkilerinden bağımsız olduğu duygusunu uyandırır... Merkezin dışına çıkan, garip ve abartılı formlardan kısa bir süre sonra usanırız.” (Simmel, 2003c:132).

İç mekanı stilize etme çabası, abartılı formlardan uzaklaşıp klasik sanat formlarına yönelmenin bir göstergesi gibi görünüyor Simmel için. Aşırı öznellik karşısında iç mekânın stilizasyonu, nesnel kültürde dış mekân stillerinin çoğalmasına tekabül etmektedir. Simmel bunu “zamanımızın stilsizliği” şeklinde tanımlamaktadır. Bu, sadece modern kültürdeki hızlı ve yaygın gelişmelerin sonucu değildir. Bireysel düzeyde de kişisel değerlerin, var olmalarının imkansız olduğu bir boyut içerisinde aranmasının sonucudur. Yani teknik ilerleme içerisinde kültürel

ilerlemenin aranmasının. Simmel'e göre bu durum zamanımıza damgasını vuran bütün o aceleciliği, aç gözlülüğü ve eğlence bağımlılığını açıklar. Bireyler, yabancı birey olarak karşılıklarına çıkan nesnel bir kültür içerisinde temel değerlerini hayata geçirmek istemektedir.

5.3. Nesnelleşme Metaforu Olarak Moda

Simmel'in modaya ilişkin makalesinde hem felsefi bir analiz hem de moderniteye dair çözümlemenin izlerini bulmaktayız. Simmel çatışma teorisinin moda fenomeninin içerisinde nasıl varolduğunun işaretlerini bize sunar. Makalenin ilk sayfalarında kişiliğimizdeki diyalektik unsuru fizyolojik yapımızdaki diyalektikle destekleyerek içimizdeki çatışmayı gözler önüne serer. “Varoluşumuz açısından tipik olan, varoluşumuzun nihai, kurucu formu olarak hissedilen tek tek çelişkilerle tasvir edilebilir. İlk ipucu varlığımızın fizyolojik temelinde yatmaktadır. Harekete olduğu kadar sükûnete, etkin üretkenliğe olduğu kadar edilgen alımlayıcılığa ihtiyacı vardır onun. Bu ipucunu izleyip zihnin hayatına girdiğimizde, bir yandan özgül olanı kavrama ihtiyacı. Genel olan zihnimize sükûnet verir, özgül olansa, zihnimizin bir vakadan diğeri hareket etmeye sevk eder. Aynı şey duygusal hayat için de geçerlidir. Kendimizi insanlara ve şeylere teslim etme halini ararız, her ikisiyle enerjik bir iddialaşmayı da” (Simmel, 2003c:106).

Simmel'e göre, kendimizi toplumsal grubumuza uyarlayışımız ile bireyselliğimizi öne çıkarıp grup içinde sivrilişimiz arasındaki çatışmaya, bu ikisi arasında verilen tavizlere bakarak toplumun bütün tarihini okumak mümkündür. Türümüzün tarihindeki bu iki kutba yönelik ilgi şöyle bir durumun ortaya çıkmasına neden olmaktadır: Bir yanda devamlılığa, birliğe, eşitliğe, benzerliğe, diğer yanda değişime, özgürlüğe, biricikliğe duyulan ilgi. Bu karşıtlıkların toplumsal cisimlenişindeki en güzel örneklerinden biri Simmel'e göre moda fenomenidir. Moda bu karşıtlığı kendi içinde nasıl barındırmaktadır? Birincisi, karşıtlıkların toplumsal cisimlenişinde bu taraflardan bir tanesi “taklit” yönündeki ruhsal eğitimde kendini gösterir. Taklit, bireyi eyleminde yalnız olmadığı duygusuyla rahatlatan, bireyi seçim yapma açısından kurtaran, tekil olanın genel içinde erimesiyle tatmin olan, değişim içinde kalıcı olanı vurgulayan yönümüzü ifade eder.

Öte yandan, buna karşılık, kalıcı olanda değişimin, genel içerisinde bireysel farklılaşmanın ve sivrilmeyen peşine düşen bir yönümüz de vardır. İşte bu nedenle toplumsal

hayat Simmel'e göre bu iki tarafın mücadelesi verdiği bir savaş alanı gibidir. Ve bu savaş türümüzün tarihi içerisinde evrensel bir olgu olan modanın var olmasının ve hayata kalmasının önkoşuludur. Çünkü moda bireyi hem herkesin ilerlediği yolda ilerlemeye sevk eder hem de aynı zamanda ayırt edilme, farklılaşma ve değişim ihtiyacını karşılar.

O halde moda, toplumsal eşitleme eğilimi ile bireysel farklılaşma ve değişim eğilimini tek bir eylemde birleştirmemizi sağlayan çok sayıdaki hayat formunun özgül bir örneğinden başka bir şey değildir. Şimdiye dek sadece içeriklerinin gelişimi bakımından incelenmiş olan modaların tarihini, toplumsal sürecin formu açısından taşıdıkları anlam itibari ile inceleyecek olsak, şunu görürdük: Modaların tarihi, birbirine karşıt bu iki eğilimin tatmini ile zamanın bireysel ve toplumsal kültürünün koşulları arasında giderek daha da kusursuz bir uyum yaratma yolundaki girişimlerin tarihidir (Simmel, 2003c: 106).

Moda, aslında sınıf bölünmesinin bir ürünüdür Simmel için. Çünkü moda hem belli bir toplumsal çevreyi bir arada tutar hem de o çevreyi diğerlerine kapalı hale getirir. Böylece moda bir yanıla insanın kendi sınıfından insanlarla bağlantılandırılmasına hem de o sınıfın dışında kalanlardan farklılaşmasına neden olur. Bu nedendir ki Simmel için modanın kendi içinde bir mantığı yoktur. Çünkü o toplumsal ihtiyaçların bir ürünü ya da başka bir ifadeyle karşıtlıklarımızın ifade bulduğu toplumsal bir araçtır.

Sayırsız örneğe bakıldığında, modanın yaratımlarına gerekçe oluşturacak maddi, estetik ya da herhangi başka bir amaçla ilişkili en ufak bir neden bulunamaz. Sözelimi, eteklerin dar mı, geniş mi, saçların uzun mu, kısa mı, kravatların renkli mi siyah mı olması gerektiğine hükmederken, herhangi bir amaç gözetmez. Kimi zaman öyle çirkin ve itici şeyler modern olur ki, sanki moda, kudretini göstermek arzusuyla, sırf moda oldukları için en berbat şeyleri sırtımıza geçirmek istiyordur. Bir seferinde amaca uygun olanı, başka bir seferinde hiç anlaşılmasız olanı, bir diğerinde ise maddi ve estetik ölçüleri tamamen göz ardı eden bir şeyi önermesindeki keyfilik, modanın hayatın maddi standartları karşısında ki mutlak kayıtsızlığını gösterir. Bu, modanın başka saiklerle, sadece toplumsallığın biçimsel yönüne ilişkin saiklerle ilgili olduğuna işaret etmektedir (Simmel, 2003c: 108).

Simmel'in modaya ilişkin çözümleri hangi açılardan modernite kuramıyla ilişkilidir? Simmel burada da moderniteyi toplumsal hayatın ve bireyselliğin giderek fragmanlara ayrılmasıyla tanımlar. Bu süreç kendini dengeleyecek bir karşı kuvvet gerekli kılmaktadır. Bireylere belli bir üstünlük kazandıran modaya bağlılıkta bunun izleri görülür. "Bireyseliğin getirdiği fragmentasyonun hüküm sürdüğü modern hayat için, moda özellikle önemlidir. Modada

bir değişim, asabiyetin ne oranda körelmiş olduğunun ölçüsüdür. Bir çağ ne kadar asabiye, modaları da o kadar hızlı değişir. Çünkü farklılaşmanın çekiciliğine duyulan ihtiyaç – ki modanın esas biridir – asabiyetin zayıflamasına eşlik eder” (Simmel, 2003c: 111). Burada Simmel, modanın genel niteliklerinden bahsederken bir yandan da modern hayatın yarattığı psikolojiye dair ipuçları vermektedir.

Modadaki değişimlerin diyalektiği, zorunlu olarak, mantıksal karşıtıni da içinde barındırmaktadır. Modanın genişlemesi ya da yayılması, onu ister istemez kendi çöküşüne götürür. Bu diyalektik, modern dönemde hız kazanmıştır. “Modanın, modern kültür üzerinde daha önce eği görülmedik bir egemenliğe sahip olması bugüne dek el değmemiş alanlara nüfus etmesi, zaten mevcut olduğu alanlarda giderek bir saplantı haline alması, modern bir ruhsal özelliği güçlenmesinden başka bir şey değildir. Biz izlenimin, yerini başka bir izlenime bırakması için içsel ritmimizin gereksindiği süre giderek kısalıyor. Başka türlü ifade edecek olursak, çekicilik vurgusu, çekiciliğin asıl merkezinden giderek uzaklaşıyor, çekiciliğin başlangıç ve bitiş noktalarına aktarılıyor (Simmel, 2003c: 112). Simmel’e göre bu şunu gösterir ki modern hayata özgü tempo moda da cisimleşmektedir. Moda sayesinde her zaman geçmiş ile geleceğin eğiğinde durur ve bu sayede güçlü bir “şimdi” duygusunu tadarız (Frisby, 2003: 46). Toplumsal bilincin geçici olan üzerindeki bu yoğunlaşması Simmel’in modernite çözümlemesinde önemli bir yer eder. “Bugün modanın bilince bu denli hakim olmasının nedenlerinden biri, temel, kalıcı, sorgulanmayan kanaatlerin giderek gücünü yitirmesidir. Bu anlamda, hayatın uçucu, değişken unsurları, çok daha geniş bir hareket alanına sahip olur. Geçmişten kopuş, bilinci giderek daha da fazla şimdi üzerine yoğunlaştırır.” (Simmel, 2003c: 113). Aslında moda hem geçici hem de ebedi olanı bünyesinde barındırmaktadır. Simmel için modanın dolaşımı, meta dolaşımına benzer. Hep yeni, ama hep aynıdır.

Simmel’e göre sınıf farklılıkları olduğu ve belli bir zümre modanın amili olduğu sürece moda her alanda kendini gösterecektir. Moda giyimle asla sınırlı kalmayacaktır. “Modanın bir zamanlar sadece dış görünümü kapsayan aslı hükümlerinin sınırlarını aşır, beğenileri, kurumsal kanaatleri, hatta hayatın ahlaki temellerini de kendi değişim formu içine çekmesi artan kudretinin bir işareti gibidir”. (Simmel, 2003c: 114)

Modanın modernite içindeki yerine Simmel, iktisadi açıdan da ele almaktadır. Daha önceki dönemlerde görece kişisel nitelikler taşıyan moda günümüzde giderek ekonominin işleyiş koşullarıyla birleşmektedir. “Bir yerlerde üretildiğinde bir süre sonra moda haline gelen bir eşya değildir söz konusu olan. Artık eşyalar, modaya uygun olma amacı doğrultusunda üretilmektedir. Belli zaman aralıklarıyla yeni bir modaya ihtiyaç duyulur. Günümüzde sadece bu işle ilgilenen tasarımcılar sektörler var. Bu anlamdaki soyutluk ile nesnel-toplumsal örgütlenme arasındaki ilişki, bir form olarak modanın, kendi özel içeriğinin barındırdığı herhangi bir anlam karşısındaki kayıtsızlığında, toplumsal-üretici iktisadi yapılarla arasında giderek daha da belirlenmiş hale gelen ilişkide kendini gösterir” (s.140).

Bu çözümlmeyi, modanın mübadele değerini bünyesinde barındırması ile, meta dolaşımını artırma yönündeki “a priori” ihtiyaç arasındaki ilişkiye dair bir değerlendirme olarak görmek mümkün. Simmel’in kullandığı anlamda modanın soyutluğu, mübadelenin soyutluğuna hiç de uzak değildir (Frisby, 2003: 44).

5.4. Simmel’de Modernite Eleştirisi

Simmel’in moda fenomeni üzerinden anlatmaya çalıştığı kişiliğimizin diyalektik yapısı, felsefi olarak Schopenhauer’in kuramından güç alır. Schopenhauer’e göre hayat fikirden, tasarımdan ibarettir. Çünkü dünya yalnızca özneyle ilişkili bir dünyadır, bir algılayıcının algısıdır. Simmel de buna uygun olarak, insan öznesinden bağımsız olarak varolabilecek “nesnel” bir gerçeklik nosyonunu reddetmektedir. Schopenhauer, hayatın başlangıç noktasının nesne ya da özne olmayıp aslında ikisinin birbirini tetiklediğini savunur. Simmel de bu konuda Schopenhauer’e sahip çıkar ve nesneyle öznenin çatışmalı birliğini savunur. Simmel aynı çatışmanın öznenin kendi içinde de hüküm sürdüğünü savunarak, insanın tam olarak rasyonel bir varlık olmadığı konusunda Schopenhauer ile buluşur. Öznenin tamamıyla rasyonel olamayacağı ve rasyonelliğin kendi içinde irrasyoneliter doğuracağı tezinden hareketle Simmel metropol tipi kişiliği açıklamaya çalışır. Toplum karmaşılaştıkça, yani Simmel’e göre evrimleştikçe, bireysel özgürlüklerimiz artmaktadır ancak modern hayatın sunduğu olanaklar karşısında uyarılan arzu ve ihtiraslarımızda bir o kadar artmaktadır. Üstelik arzu ve ihtiraslarımız tam bir doyum noktasına ulaşabilme imkânı da yoktur. Simmel bu konuda Freud’un kavramlarından yararlanmaktadır.

Doyum yolu bulamayan arzu ve ihtiras, rasyonel zihnin gücünü geçerek ıstırabın, mutluluğa ağır basmasına neden olur. Rasyonalite kendi içinde irrasyonalite yaratmayı başarır. Simmel'e göre bu irrasyonalite, özgür olarak gördüğümüz modern insanı arzuların esiri kılarak özgürlüğünü kısıtlar. Bu irrasyonaliteyi Simmel, metropol hayatının içinde amaç yönelimli davranış ve kullanılan araçlar arasında da gözlemler. Modern toplumlarda bireyler amaçlarına ulaşabilmek için görece daha karmaşık ve kavisli yollar kullanmak zorundadırlar. Amaç ile araç arasındaki basit doğrusal ilişkinin bozulması, amaç-araç bağlantısında ki rasyonelliği zedeler. Simmel'e göre metropol tipi kişiliğin özelliklerinden biri olan gerilim ve sıkıntı hali bu araç ve amaç arasındaki rasyonel bağlantının kopmasından kaynaklanmaktadır. Simmel'e göre bu durumun sorumlusu aydınlanma, ilerleme ve işbölümü karmaşıklığıdır.

Görüldüğü gibi, Simmel'in felsefe kaynaklı sosyolojisi modernitenin kesin bir suçlamasını içermektedir. Kültürü evrimleştiren rasyonel zihnin, aynı zamanda hırs dolu bir iradeyle nasıl irrasyonaliteler yaratabildiğini ve yarattığı kültürü yıkabildiğini tartışmaktadır (Küçük, 1993: 71). Simmel, modernitenin hem özgürleşme anlamında bireyselleşmeyi hem de yabancılaşma anlamında bireyciliği oluşturduğuna işaret etmiş, rasyonalite ve irrasyonalite çatışmasına dikkat çekerek günümüzde tartışılan modernitenin ikili yüzüne ilk vurguyu yapmıştır.

SONUÇ

Simmel'in sosyolojisi toplumsal ve kültürel hatta estetik alanların iç içe geçtiği modern zamanların ruhunu anlamamızda çeşitli anahtarlar sunmaktadır. Onun çok temel kavramlarından biri olan "kültür trajedisi" modern toplumda öznel kültür ile nesnel kültür arasında ki kopuşu ifade etmektedir. Modern toplumun yapısı Simmel'de felsefi, sosyolojik, sosyal psikolojik ve psikolojik düzeyde çeşitli formlar aracılığı ile incelenmektedir. Simmel modern toplumu incelerken, modern topluma özgü formların çeşitliliğini, araştırma konusu yapmaktadır. Bu formlar çeşitliliğini inceleme konusu yaparken, modern dünyanın kültürel analizi ile ilgili sorunsallardan gitgide sanat ve din ile ilgili konulara kaymaktadır. Bu dönemdeki eserleri *Felsefi Kültür (1911)*, *Goethe (1913)*, *Rembrandt (1916)* monografileri ve *Yaşam Görüşü (1918)* adlı denemeler dizisidir. Modern hayatın ritüelliği ya da büyüelliği Simmel için önem kazanmaktadır.

Simmel'in epistemolojik ve metodolojik yaklaşımları ve özellikle nesnel kültürün öznel kültür karşısında yükselişini ortaya koyuşu, günümüz kapitalizmde tartışılan tüketim toplumu fenomeninin ipuçlarını veren bir nitelik arz etmektedir.

Günümüz düşünürleri, Weber ve Nietzsche'nin kültür eleştirisini izleyerek modern çağın gelmesi ile yaşamın büyüünün sona erdiğini iddia ediyorlar. Yani, toplumsal ilişkilerin, fayda/maliyet hesaplarına indirgenmiş olduğunu tartışıyorlar Teknolojinin ve tekniğin giderek artan hâkimiyetinin, yaşamımızı tatsızlaştırdığı ve daralttığı görüşündeler. Bilimsel düşüncenin hakim olduğu batılı toplumlar, hızla sanayileşerek, güç ve zenginlik elde ettiler. Ancak bu gelişmelerin bir de öteki yüzü var. Tüm modernleşme tartışmalarında çıkış noktasını oluşturan bu öteki yüz, Simmel'in 19. yy'da öngördüğü modernitenin bizi özne konumundan nesne konumuna indirgeyen karanlık yüzüdür. Weber de bunu modern yaşamın büyüünün bozulması, hesaplılığı olarak adlandırmış ve moderniteyi "demir kafes" olarak tanımlamıştı. Marx da bu ikili yüzün aydınlık tarafını gelişen teknoloji ve bilim ile insanlığın dinden kopuşunda, karanlık yüzünü ise ürettiği ürüne yabacılaşan ve onu fetişleştiren durumda bulmaktadır.

İçinde yaşadığımız çağda, insani çevrenin derinliğinde ve zenginliğinde kayıplardan söz edilmeye başlanmıştır. Marx, 150 yıl önce, kapitalist gelişmenin sonuçlarından birisi olarak, "katı olan her şey buharlaşıyor" demişti. Her ne kadar bu cümle geleneksel düzenin ve otoritelerin yıkılışına ve modern çağa ilişkin devrimci bir coşkuyu barındırsa da; kapitalizmin kültürel ikliminde, geçmişte kullandığımız katı, sürekliliği olan, çoğunlukla bir anlam ifade eden nesnelere, etrafımızı kuşatan mallar uğruna bir kenara konuluyor. Oysa insanın yaşamında "güven" in tesisi ile "sürekliliğin" mevcudiyeti arasında yakın bir ilişki söz konusu. İşte bu noktada, yani yaşamın değerden arındığı, büyüsünü yitirdiği, bireyin belirsizlikler karşısında çırılçıplak kaldığı bugünkü dünyada, boşluğu falcılar, büyücüler ve tarikatlar yeniden doldurmaya başlamışlardır. Toplumsal ilişkilerin dahi "mekanikleştiği" bir dünyada, bu oluşumlar, modern insanın bastırduğu, yok saydığı, derinlerdeki korkularını, tutkularını, arzularını ifade edebildiği ruhsal mekânlar haline dönüşmektedir. Post-modernlerin sıkça vurguladıkları "anything goes" (yani her şey mubah) sloganıyla sıkça dile getirdikleri şekilde, bilim dışı oluşumlar, öncelik kazanan piyasa koşullarının da desteği ile güç kazanacağı benzerdir. Batıdaki "New Age" hareketi bunun güzel bir örneğidir.

Simmel modern çağ insanının gittikçe mistik oluşumlara doğru kayacağını "Modern Kültürde Çatışma" adlı makalesinde öngörmüştü (Simmel, 2003a: 78). Weber'in ifade ettiği "büyü bozumu"nda kaybedilen büyü'nün yerinin doldurulmaya çalışılacağını ve bunu kâh mistik oluşumlarda kâh Marx'ın ifade ettiği meta fetişizminin nesneye yüklediği gizil güçte kendinden geçerek sağlanacağını belirtmeye çalışmıştır. Bugün birçok sosyolog, toplumsal bağlarından kopmuş, yaşamı mekanik, fayda-maliyet analizi indirgenmiş olan modern insanın, bir "anlam yitimi" krizi ile karşı karşıya kaldığını belirtmektedir

Günümüz düşünürlerinde Simmel'in modernizm kuramına yoğunlaşan bir dikkat var. Neden? Çünkü Simmel'in erken dönem metinlerinde bahsettiği araç'ın amaç haline gelmesi ve bunun yarattığı yabancılaşma günümüzde oldukça yüksek ölçüde yaşanmaktadır. Görüntünün gerçekten daha önemli olduğu günümüzde insanlar kimliğini dahi bir tüketim nesnesi olarak ele alabilmektedir. Simmel'in "şimdi" ye odaklanan modernizm çözümlemesi de bugün onu yeniden ele almamızda çok önemli bir neden. Yaşadığımız kimlik problemleri aslında "şimdi"ye odaklanan bir yaşam biçiminin bize bir armağanı! Bauman, "şimdi" hayat stratejisinin parolasıdır

demektedir. İnsanlar seçtikleri kimliklerin piyasadan çekilmesi veya cazibesini kaybetmesi durumunda başka kimlikler edinme yoluna gitmektedirler. Bugünlerde aranan kimlikler, giysi değiştirir gibi benimsenebilen ve atılabilen kimliklerdir. Simmel değişimin baş döndürücü hızının yani “moda” olanın sadece giyim sektörü ile sınırlı kalmayacağını, bunun yaşamın her alanına yayılacağını *Moda Felsefesi* adlı makalesinde öngörmüştü. Simmel’in "metropolitan" insanı gibi, sürekli bir “değişiklikler zinciri” içinde yaşamaya mahkûm görünüyoruz.

Modern hayat bireyi, Simmel’in öngördüğü şekilde, anlamsız bir boşluğa sürüklemektedir. Şu anda yoğun bir tartışma konusu olan ve bazı yazarların post-modern dönem olarak adlandıkları içinde yaşadığımız çağ, aklın yanında insanları bastırdıkları ya da yok saydıkları duyularının da yeniden keşfedildiği bir çağ olacağı benzetilmektedir. Çünkü bugün modern hayatın en derin sorunları tıpkı Simmel’in ta 19. yy’dan itibaren belirttiği gibi bireyin varoluşunu özekliğini ve bireyselliğini koruma talebinden kaynaklanmaktadır.

Kaynakça

- Aron , R. (2000) *Sosyolojik Düşünce'nin Evreleri*, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- Adorno, W. T. (2003) “Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken” (çev.: Bülent O. Doğan) *Cogito*, sayı: 36.
- Artun, A. (2003) “Baudelaire’de Sanatın Özerkleşmesi ve Modernizm” Baudelaire, C., *Modern Hayatın Ressamı* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Baker, U. (2002) *From Opinions to Image: Towards a Sociology of Affects*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, ODTÜ, Ankara.
- Batur, E. (1997) *Modernizmin Serüveni*, YKY Yayınevi, İstanbul.
- Baudelaire, C. (2003) *Modern Hayatın Ressamı*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2005) *Bireyselleşmiş Toplum*, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.
- _____ (2001) *Parçalanmış Hayat*, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.
- Benjamin, W. (2003) *Parıltılar*, Belge Yayınevi, İstanbul.
- _____ (1995) *Pasajlar*, YKY Yayınevi, İstanbul.
- _____ (1995) *Son Bakışta Aşk*, Metis Yayınevi, İstanbul.
- Berman, M. (2002) *Katı olan Herşey Buharlaşıyor*, İletişim Yayınevi, İstanbul.
- Bottomore, T. ve Nisbet, R. (2002) *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ayraç Yayınevi, Ankara.
- Bottomore, T. (ed.) (2000) *Marxist Düşünce Sözlüğü*, İletişim Yayınevi, Ankara.
- _____ (2002) “Marxizmin Gelişmesi: 1893-1917”, Bottomore, T. ve Nisbet, R. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, Ayraç Yayınevi, Ankara.
- Bozkurt, V. (1999) “Yaşamın Büyüsü Bozuldu”, *Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi*, cilt: 1, sayı: 1.
- Duman, S. (1995) “Yabancılaşmış Toplumda Devrimci Mücadele ve Solda Yabancılaşma”, *Barikat Dergisi*, sayı: 20, İstanbul.
- Frisby, D. (2003) *Modern Kültürde Çatışma*, İletişim Yayınevi, İstanbul.
- _____ (2002) *George Simmel*, Routledge, London.

- _____ (2000) *Simmel On Culture*, Sage Publications, London.
- _____ (1988) *Fragments of Modernity*, The MIT Pres, Cambridge.
- _____ (1990) "Introduction to the Translation" Simmel, George *The Philosophy of Money*, Routledge, London.
- Giddens, A. (1998) *Modernliğin Sonuçları*, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.
- _____ (2000) *Modernliği Anlamlandırma*, Alfa Yayınevi, İstanbul.
- _____ (2000) *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, Alfa Yayınevi, İstanbul.
- Göka, E.; Aktay, Y. ve Topçuoğlu, A. (1994) *Önce Söz Vardı*, Vadi Yayınevi, Ankara.
- Göka, E. (1997) *Varoluşun Psikiyatrisi*, Vadi Yayınevi, Ankara.
- Gökberk, M. (1967) *Felsefe Tarihi*, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- Hall, S. (1995) *Yeni Zamanlar*, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.
- Hançerlioğlu, O. (1970) *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Jung, W. (1990) *George Simmel'in Yasamı, Felsefesi, Sosyolojisi*, (çev.: Doğan Özlem), Ark Yayınevi, Ankara.
- Küçük, M. (der) (1993) *Modernite Versus Postmodernite*, Vadi Yayınevi, Ankara.
- Kucuradi, İ. (1999) *Sanata Felsefe ile Bakmak*, Ayraç Yayınevi, Ankara.
- Marx, K. (1976) *Kapital*, Sol Yayınları, Ankara.
- Mills, W. C ve Gerth, H. H. (1996) "Sosyoloji Yazıları Giriş", Weber, M. *Sosyoloji Yazıları*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Simmel, G. (1990) *Philosophy of Money*, Routledge, London.
- _____ (2004) "Yabancı" (çev.: Cemal Yalçın), *Edebi Düşünce Dergisi*, Sayı:3 ss: 70-75.
- _____ (2003) "Toplum Nasıl Mümkün" (çev.: Cemal Yalçın) *C. Ü. Sosyoloji Tartışmaları Dergisi*, Sayı: 1, ss: 69-83.
- _____ (2003a) "Modern Kültürde Çatışma", Der: Frisby, D. *Modern Kültürde Çatışma*, içinde ss. 57-83, İletişim Yayınları, İstanbul.
- _____ (2003b) "Metropol ve Tinsel Hayat", Der: Frisby, D. *Modern Kültürde Çatışma*, içinde ss. 85-102, İletişim Yayınları, İstanbul.
- _____ (2003c) "Moda Felsefesi", Der: Frisby, D. *Modern Kültürde Çatışma*, içinde ss. 103-134,

İletişim Yayınları, İstanbul.

_____ (2000) *Öncesizliğin ve Sonrasızlığın Işığında Anı Resimleri*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Swingewood, A. (1998) *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Stones, R. (1998) *Key Sociological Thinkers*, University Press, Newyork.

Özlem, D. (2001) *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İnkilap Yayınevi, İstanbul.

_____ (1998) *Tarih Felsefesi*, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir.

_____ (2005) "Kant ve Yeni Kantçılık", *Cogito*, Sayı: 41-42.

Touraine, A. (2002) *Modernizmin Eleştirisi*, YKY Yayınevi, İstanbul.

Thilly, F. (2002) *Çağdaş Felsefe*, İzdüşüm Yayınları, İstanbul.

Turner, B. S. (1999) *Classical Sociology*, Sage, London.

Vassaf, G. (1996) *Cehenneme Övgü*, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.

Weber, M. (1997) *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Ayraç Yayınevi, Ankara.

Weber, M. (1996) *Sosyoloji Yazıları*, İletişim Yayınları, İstanbul.