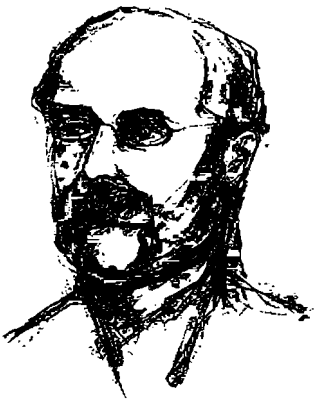
Georg SIMMEL

yaşamı, sosyolojisi felsefesi

WERNER JUNG



Türkçesi
DOĞAN ÖZLEM

ARK

Werner Jung (Prof.Dr.), 1955'de doğdu; Alman dili ve edebiyatı ile felsefe öğrenimi gördü. Çeşitli üniversitelerde görev yaptı. Edebiyat tarihi ve felsefe alanında çok sayıda makale, deneme ve ansiklopedi maddesi yazdı. Özellikle 18., 19. ve 20. yüzyıl felsefeleri üzerine çalışmaktadır. Son çalışmaları: *Georg Lukács* , Stuttgart 1989, (derleyen olarak) *Georg Simmel: Vom Wesen der Moderne. Essays zur Philosophie und Ästhetik* (Georg Simmel: Modernliğin Özü. Felsefe ve Estetik Üzerine Denemeler), Hamburg 1990 (Junius dizisi içinde, cilt 18).

Ark: 18
Felsefe Dizisi: 6

Georg Simmel: Yaşamı, Sosyolojisi, Felsefesi
Werner Jung

Türkçesi
Doğan Özlem

Kitabın Özgün Adı
Georg Simmel - zur Einführung
© 1990 Junius

© Bu kitabın tüm yayım hakları
Ark Yayınevi'ne aittir.

Kapak Düzeni
Bünyamin Bozkuş

Renk Ayrımı
Başkent Grafik (312) 229 07 77

Dizgi
Seda Ulaştırıcı

İç Baskı
Cantekin Matbaacılık (312) 231 38 57

Kapak Baskısı
Som Ofset (312) 334 88 53

Birinci Basım: Ekim 1995

ISBN 975-7260-18-5

ARK YAYINEVİ
Refik Belendir Sk. No. 11/7
A. Ayrancı/ANKARA
Tel: (0312) 468 36 94 • Faks: (0312) 438 56 57

WERNER JUNG

GEORG SIMMEL
yaşamı, sosyolojisi, felsefesi

Türkçesi: Doğan Özlem

ARK

İÇİNDEKİLER

1. Önsözsüz ve Girişsiz 7
2. Vasati Ölçülere Göre Biçilmiş, Dost Meclislerinde Geçmiş ve İyi Bitmiş Bir Yaşam 11
3. Pozitivist, Sosyolog, Yaşama Filozofu 23
4. "Bilinen Olguların İncelenmesi" Erken Dönem Eserleri 31
5. Modern Kültürün Para Simgesi Altında Bir Toplu Görünümü 53
6. Birey, Toplum ve Ülfet 75
7. Hermeneutik ve Tarih 91
8. Düşünce Serüvencisi 111
9. Formun Yaşamı 121
10. Yaşamın Formu 141
11. Ek Alıntı 151

Kaynaklar 153

Simmel'in Yaşam Kronolojisi 163

1. ÖNSÖZSÜZ VE GİRİŞSİZ

19. yüzyıl ortasında Berlin oldukça küçük ve taşra kokan bir kentti. Oysa Paris Avrupa'nın güzide başkentiydi. Ve Berlin'in karnı tok sırtı pek burjuva dünyasının ve çöküş halindeki büyük arazi sahibi soylu sınıfının genel görünümünü gözler önüne seren Theodore Fontane'nin romanlarında olduğu gibi, kent halinden oldukça memnun görünüyordu. Oysa bu romanlarda arka avlular yoktur; Max Kretzer'in pek kısa bir süre sonra tam karşıt renklerle göstermiş olduğu gibi, madalyonun öbür yüzü, yani sefalet, yoksulluk ve fuhuş hiç gözükmezler. Bunlar refahın öbür yüzüydüler. Hızlı kentleşme süreci Berlin'de ancak 19. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte başladı. Bununla aynı zamanda kentin görünümü de değişti. Kalabalıktan, insan selinden geçilmiyordu. Kent, insanlar dahil herşeyi oburca tüketen bir Moloh'a* dönüşmüştü. O, tekil insanın kitle içinde eriyip gittiği, kitlenin mekan coğrafyasına hükmettiği bir yer olup çıkmıştı artık.[1] Zaten bu yöndeki eğilimler daha 1850'li yıllarda mevcuttu. Bunun hissedilmesi için sadece açık gözlere sahip olmak gerekiyordu.

"Georg Simmel 1 Mart 1858'de Berlin'de doğdu. Leipziger ve Friedrich caddelerinin kesiştiği köşede bulunan doğduğu evin üs-

* Moloh veya Malek: Tevrat'ta kendisine insan kurban edilen sahte tanrı. (ç.n.)

1 Karş: Thomas Kleinspehn, *Der flüchtige Blick*, Reinbek 1989.

tünde, Beytüllahim'in çocuklar yurdunun üstünde barış vaad eden kutsal ester gibi parıldayan hiçbir şey yoktu. Hayır! Binaların üstündeki abartılı ışıklı reklamlar, kirli bir dünyada, büyük kentin avizeleri olarak parıldıyorlardı. Trenler raylar üstünde takır tukur gidip geliyorlar, otobüsler homurdana homurdana geçip gidiyorlardı. Ve kamyonlar dörtyol ağızlarında üst üste birikiyorlar, yüzeyleri cilâlanmış gibi duran kaldırımlar, her akşam yüzlerce sokak lambasından yayılan zehirli, yeşil renkli gazın ışığını yansıtıp geriye püskürtüyorlardı. Ve tanrıya şükranı dile getiren lâtif seslerin yerine, gece gündüz, durmaksızın büyüyen bir insan kitlesinin çılgın velvelesi işitiliyordu. Kaldırım mühendisleri, kokeller, sosyete fahişeleri, Avrupa'nın tüm ayak takımı ve pisliği, dur durak bilmez bir humma içinde, tam da bu evin çevresinde ırmak gibi akıp geçiyorlardı; tıpkı cehennem gibi. Rahibe Theresa bu cehennemi şöyle tanımlamıştı: 'Herşeyin kokuştuğu ve sevginin olmadığı yer.' Küçük Georg gürültü patırtının doruğa çıktığı bu ortamda beşiğinde uyur, bu beşikte geleceğin filozofu sallanırdı."[2]

Mahşerî bir görünüm; küçük Georg'un yakasını artık bir ömür boyu bırakmayacak olan bir görünüm. O sıralarda elektrik şebekesine bağlanıp her yanı elektriklendirilmiş olan kent, gözlemci Georg'u büyülemişti; artık ona huzur yoktu. Yepyeni deneyim ve algı mekanları ortaya çıkmıştı. Çevreyi dolduran binalar, aydınlatılmış mekanlar (marketler, alışveriş yapılan caddeler, pasajlar) doğayı zorluyorlardı; hayır, zorlamanın ötesinde kent bunların yapaylığına bir de sınır tanımaz bir hırsla herşeye hâkim ve sahip olma cinnetini katmıştı. Gözlemci Simmel'in bakışı, en ufak şeyler karşısında bile dikkatli olabilen bu bakış, ne var ki süreksizdir, bir yerde yoğunlaşmaz, sağa sola savrulur, hiçbir noktada sabitleşmez, sanki bir metanın bir anlık büyüsüne kapılmış gibidir. Çünkü bu ışık ve dağdağa dünyasında herşey, pazarlanan bir mala, metaya dönüşmüştür ve kendisine özdeş kılman bir değer ölçütüyle ortak-ölçülür hale getirilmiştir: Para.

2 Theodor Lessing, *Philosophie als Tat*, Göttingen 1914, s. 303.

Simmel bir kez tam bir keskingörüşlülükle "eşyanın vitrinlik olma niteliği"nden söz etmişti. Bu nitelik, eşyanın pek çok şey için söz vermesi fakat verdiği sözlerin pek azını tutmasıdır. Burada eşya sanki insan gibidir. Eşyadaki vitrinlik olma niteliği, insanda koketlik olarak vardır: "Eşyalar, herşeylerine el atma izni vermek üzere bizi kendilerine çekip imrendirmezler mi? Bize güzel kokularını ve ince rayihalarını sadece onlardan vazgeçmememizi sağlayacak kadar bağışlamazlar mı? Kendimizi de tutulmayan bir sözle, fakat karşısında körleştiğimiz ve tüm benliğimizle bizi büyüleyen bir sözverişle akılları yarı yarıya çelinmiş varlıklar olarak görmemiz gerekmez mi?" (Simmel 1901, s.672) Göz kamaştırıcılık ve sahte parıltı; aslında bunlar bize yetiyor. The show must go on! (şov devam etmeli! -çn-) Simmel, "Berlin Sanayi Sergisi" adlı yorumunda şöyle der: "Farklı türde sanayi ürünlerinin yanyana sıkışık bir halde durmaları, algılama yetisinin felç olmasına yol açıyor. Tekil izlenimin sadece bilincin en yüksek katmanlarını sıyırıp geçtiği ve sonunda sık sık tekrarlanan bir sunuşa dayalı olarak sayısız dikkate değer, fakat kendi parçalanıp dağılmışlığı içinde zayıf kalan izlenimlerin yarattığı kederin üstünde zafer kazanmış olarak hatırda kalan gerçek bir hipnoz. Sunulan ve istenen şey şudur: Burada eğlenmek gerekir." (Simmel 1896c, s.59)

Modern yaşamın nabzı büyük kentte atar. Kent, Simmel'in sözleriyle, "kültür dünyasının sınaî güçlerinin örneği ve özetidir." (1896c, s.59) O, moda stiline, değişmelerine damgasını basar: "... Bir çağ ne kadar asabî ise, o çağda modalar o kadar hızlı değişir" (Simmel 1905b, s.14) ve tempo hızlanır. Modernliğin göstergeleri, humma ve asabîliktir, kör bir ilerleme savunusu ve nevrastenidir, Schopenhauer, Nietzsche ve sosyalizmdir. Fakat herşeyin üşüşürcesine bir araya toplandığı yer, merkez, büyük kenttir, başkent Berlin'dir. Ve büyük kentin, modernliğin düşünürünün, sosyologunun ve filozofunun adı Georg Simmel'dir.

Duisburg, Mayıs 1990 Werner Jung

2. VASATİ ÖLÇÜLERE GÖRE BİÇİLMİŞ, DOST MECLİSLERİNDE GEÇMİŞ VE İYİ BİTMİŞ BİR YAŞAM

Georg Simmel'in etkileyici biyografisi üzerine pek az şey bilinir ve bilinenler de büyük ölçüde iki kaynaktan, Michael Landmann'ın "Bir Biyografi İçin Yapıtaşları" (1958) ve Hans Simmel'in "Hâtırat"ından (1976) gelirler. Tanınmamış bir başkası, biyografisi fragmanlar halinde kalmış olan Karl Otten, bu duruma, yani Simmel'in yaşam öyküsündeki boşluklara ilişkin olarak şu uyarıyı yapmıştır: "Herkes seve seve veya istemeye istemeye bu boşlukları kendisi doldurabilir; en basitinden benim kitabımı okuyarak." Dikkate alınmaya değer bir dilek.

Simmel'in babası Edward 1810'da Breslau'da doğdu. Tüccardı ve otuz yaşlarında Yahudilikten ayrılıp katolik kilisesine geçti. 1838'de Breslau'lu Flora Bodstein'la evlendi. Bodstein da Yahudi kökenliydi, bununla birlikte daha çocukluğunda protestan olarak vaftiz edilmişti. Ailenin Berlin'e göç etmesinden sonra, baba Simmel "Felix ve Sarotti" adıyla bir çikolata fabrikası kurdu. Kısa sürede meyvalarını veren bir girişim oldu bu.

Georg Simmel 1 Mart 1858'de yedi kardeşin en küçüğü olarak dünyaya geldi. Baba Simmel'in 1874'deki erken ölümü üzerine, aile Julius Friedländer'i vasi tayin etti. Friedländer, Simmel'in mü-

ziğe duyduğu eğilimi teşvik edip güçlendirdi. Daha sonraları Simmel doktora tezini "kendisine göstermiş olduğu babaca dostluk" dolayısıyla ve "şükran ve sevgi" ile ona ithaf etmiştir. Simmel protestan olarak vaftiz edildi, fakat Birinci Dünya Savaşı sırasında kiliseden ayrıldı. Şüphesiz bu, Landmann'ın da eklediği gibi, "Yahudiliğe bir geri dönüş"ü ifade etmiyordu, tersine sadece "dünya görüşü bakımından bağımsız olma gereksinimine uymak"[1] anlamına geliyordu.

Her ne kadar Simmel'in kendisi biyografinin yüzeyselliklerine pek fazla önem atfetmemiş olsa da, 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 diyor: "Sadece doğduğu zaman değil doğduğu ev de, o sıralarda artık büyük kent haline gelmiş olan canlı ve çalkantılı Berlin'in kalbiydi. Bu yer, Leipziger ve Friedrich caddelerinin kesiştiği köşe, onun yaşamında ve düşüncesinde açık bir etkiye sahiptir. Simmel'in problematiğinde yer alan pek çok şey, kökenleri bakımından hergün onun çocuk gözlerine kendisini sunan manzaradan hareketle geliştirilmiş görünüyor. Herşeyden önce şurası muhakkaktır ki, onun benzersiz canlılığı, hareketliliği ve verimliliği, ruhunun büyük dikkat ve gözlem gücü, bu büyük kent kökenli olmayla bağıntılıdır."[2] 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.[3] Bu konuya ileride geri döneceğiz.

Simmel 1890'da, bir demiryolu mühendisi ve bakanlık memu-

---

1 Michael Landmann, Bausteine zur Biographie, Kurt Gassen/Michael Landmann (derl.) *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Berlin 1958, s. 12.

2 Margarete Susman, *Die geistige Gestalt Georg Simmels*, Tübingen 1959, s. 2.

3 David Frisby, Georg Simmels Theorie der Moderne, H.-J. Dahme/O. Rammstedt (derl.), *Georg Simmel und die Moderne*, Frankfurt/M. 1984; *Fragmente der Moderne*, Rheda-Wiedenbrück 1989.

runun kızı olan ve sonraları Marie Louise Enckendorf takma adıyla felsefe yazarı olarak dört "önemli kitap"[4] yayımlamış olan Gertrud Kinel ile evlendi. Gertrud Kinel katolik olarak vaftiz edildiyse de annesi tarafından "varlığına sonuna kadar damgasını vuracak"[5] şekilde protestan olarak eğitildi. Simmel'in Gertrud'dan, sonraları Jena'da tıp profesörü olan ve Simmel'in evindeki kültür ortamı ve yaşama stilinden edindiği izlenimleri aktarmış olduğu "Hâtırat"ını şükranla andığımız Hans adlı bir oğlu oldu. Simmel'in, öğrencisi Gertrud Kantorowicz'den evlilik dışı bir kızı da vardı. Kantorowicz uzun süre Simmel'in en yakın dost çevresi içinde yer aldı ve Simmel'in teşvikiyle Bergson'un *Evolution créatrice*'ini (Yaratıcı Evrim) Almancaya çevirdi. Ne var ki Simmel, Margarete Susman'ın bildirdiği üzere, "karısını yaşamının sonuna kadar sevdiği için, onun bu çocuğu görmesine asla izin vermedi."[6]

Simmel'in akamedik kariyeri (dıştan bakıldığında) tek kelimeyle bir fiyaskodur. Bakaloryasını verdikten sonra, Berlin Üniversitesi'nde önce tarih ve halklar psikolojisi, daha sonra felsefe bölümlerine kaydoldu. Mommsen, Lazarus ve Steinthal'ın yanında tarih, Zeller ve Harms'ın yanında felsefe öğrenimi gördü. Bu arada Droysen, v. Sybel, v. Treitschke, Grimm ve Jordan gibi "professorimus illustrissimis"in (en parlak profesörler) derslerinden yararlandı (karş: Simmel 1881, s.33). Simmel 1881'de *Müziğin Başlangıçları Üzerine Psikolojik-Antropolojik İncelemeler* adlı bir çalışmayla doktorasını vermek istedi. Çalışma Darwin'in evrim kuramının temel görüşleriyle halklar psikolojisinin teoremlerini bağdaştırmayı deniyordu. Çalışma reddedildi. Sık sık rastlanan yazım hataları, alıntılardaki yanlışlıklar ve argümantasyondaki zayıflıklar gibi biçimsel sebepler dışında, olağandışı konusu ve bu konuyu işlemek üzere seçilmiş olan yöntemsel çerçevenin uygunsuzluğu da, muhakkak ki çalışmanın reddediliş sebepleri arasında yer almıştır. Jürisinde yer

4 Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, Stuttgart 1964, s. 52.
5 M. Landmann, Bausteine, *a.g.e.*, s. 12.
6 M. Susman, *a.g.e.*, s. 54.

alan profesörler, Simmel'e, ne yapıp edip, 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, tez kabul edildi ve felsefe, eski İtalyanca ve sanat tarihi alanlarındaki sözlü sınavdan sonra, *cum laude* (oybirliğiyle -ç.n.-) doktorası kabul edildi. Simmel'in sosyolog ve filozof arkadaşlarının sonraları kendisini hatta azarlamalarına yol açan stilinin bir temel özelliğini göstermesi bakımından, reddedilmiş olan müziğin başlangıçları üzerine çalışması hakkında Zeller'in olumlu oy bildiren jüri üyesi raporu ilginçtir. Bu raporda Simmel'in "tüm çalışma şeklinin aforistik bir karakter taşıdığı" ve "buna sağın bir bilimsel çalışmada izin verileceği" belirtilmektedir.[7]

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. Zeller olumlu oy bildiren raporunda, Simmel'in "ciddi gayret ve kabule değer faaliyet"inden söz ediyor, "felsefe sorunlarının özüne nüfuz etmiş" olduğunu belirtiyordu.[8] Bununla birlikte rezalet, Simmel'in doçentlik dersinde, kollogyumda koptu. Çünkü kollogyum sırasında Simmel, Zeller'in insan ruhunun yerinin beyin loplarında bulunduğu hakkındaki tezini, cesaret ve atılganlıkla mahkûm edivermişti. Bunun üzerine bir kez daha sınavdan döndürüldü. 1884 Ekiminde Simmel, tekrarlaması gereken deneme dersi için üç yeni konu sundu. Fakülte bunların içinden "Tasarımların Çağrışımı Öğretisi Üzerine" adlı konuşma metnini kabul etti. Oysa herkese açık olan deneme dersi sırasında Simmel, "Etik İdelerin Mantıksal ve Estetik İdelerle İlişkisi Üzerine" başlıklı bir konuşma yaptı. Tabii ki bu olumlu karşılanamazdı. Öbür yandan Berlin'deki arkadaşları Simmel'i kişi olarak ve ele aldığı konular bakımından şaibeli buluyorlardı. (Bu

7 Gassen/Landmann (derl.), Buch des Dankes an Georg Simmel, *a.g.e.*, s. 16.
8 *a.g.e.*, s. 20.

arada Simmel'in hoca olarak üstün başarısı meslektaşları arasında kıskançlığa yol açıyordu. Simmel'in 1894/95 kış sömestresinde "Kötümserlik Üzerine" adıyla verdiği herkese açık derste 269 kayıtlı öğrenci vardı.) Bunun gibi Yahudi kökenli oluşu da kin ve nefret uyandırıyordu. Delişmen privat doçent, hemen herşey 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. O "Etiğin Temelleri" kadar "Yeni Felsefi Kuramlar, Özellikle Bunların Doğa Bilimleriyle İlişkileri", "Sosyal Bilimlerin Sorunları" ve bunun gibi "Psikolojide Ana Öğretiler" ile de ciddi biçimde ilgileniyordu. Ve Kant ile Schopenhauer, onun gündeminden hiç düşmüyorlardı.

Heidelberg'de açık bir felsefe profesörlüğü kadrosuna atanmak için yaptığı başvuru dolayısıyla Berlinli tarihçi Schäfer'in vermiş olduğu rapor, bu durumu açıkça gösterir: "O, son derece yavaş, damla damla konuşur ve pek az veri sunar; fakat ucu ucuna yetecek kadar, fazlalıkları alınmış ve tam olarak. Bu özellik, burada Berlin'de çok sayıda bulunan dinleyici çevrelerinden bazılarınca takdir görür. Bu arada o sözlerinin arasına nükteler de serpiştirir. Dinleyicileri bunları bilerek ve bunlara uyarak bir araya gelirler. Onun derslerinde bayanlar Berlin için bile fazla olacak şekilde güçlü bir kontenjan oluştururlar. Geriye kalan dinleyiciler arasında yerleşik düzene geçmiş doğu ülkelerinden dört yıllık öğrenim için akın akın gelenler vardır ve doğu dünyası burada hemen hemen bayan dinleyicilerinkine eşit bir güçle temsil edilir. Derslerin tüm düzeni, onun tayin ettiği yöne, onun beğenisine uyarlanmıştır. Bu derslerden öyle pek fazla olumlu şeyler çıkmaz; fakat bazan gıcıklayıcı uyarılar ve gelip geçici düşünsel hoşnutluklar da sunulur." Ve nihayet Schäfer raporunu şu icmalle bitirir: "Sonuç olarak ben, biz Almanlara özgü klasik Hıristiyan usulü eğitimden yeterince açık bir şekilde sapan, öğretim kadrosu içinde esasen görmekte olduğu hoşgörüden çok daha fazlasını hâlâ görmeye devam eden Simmel'in temsil ettiği yaşam ve dünya görüşlerinin Heidelberg'i

ihyâ edeceğine inanamıyorum."[9] Burada herşey özetlenmiştir: Batı dünyası tehlikededir; çünkü kadınlara ve doğulu güruha (Yahudiler ve Asyalılar), Simmel'in relativizmi ve negativizmiyle aşılanmış bu güruha (ve tabii Simmel'e) hoşgörü gösterildi mi, "Almanlara özgü klasik Hıristiyan usulü eğitim" sayesinde gelişmiş olan Batı dünyasının ve Batı kültürünün vay başına geleceklere!

Bu durumda profesörlük başvurusu reddedilen Simmel, doçent olarak kalıyordu. 3 Ocak 1888'de, aralarında bir kez daha Dilthey'ın, fakat bu kez ayrıca Sehmoller'in de bulunduğu iyi niyet sahibi bir dizi dostu Simmel hakkında verdikleri raporlarda ondan olumlu şekilde söz ettikten sonradır ki, ancak 1890 yılı ilkbaharında Simmel kadrosuz ekstra profesör olarak tayin edilmişti. (Pek tabii bu durumda profesör ünvanıyla ders verebiliyor, fakat doktora öğrencisi kabul etmesine izin verilmemiş oluyordu.) O, akademik hayatında 1914'e kadar bundan fazlasına sahip olamadı. Çünkü Simmel'in öğrettiği anlayış ve bu anlayış doğrultusunda gitgide artan bir popülarite ile oldukça yaygınlaşmış olan felsefi-tinbilimsel akım öylesine yabancı bulunuyor, önyargılar öylesine derin ve o insan olarak öylesine çizgidışı görülüyordu ki. Bu, sadece Schäfer'in vurduğu darbede olduğu gibi akademik hayatın kıskançlık ve fesatlarla dolu küçük çaplı insanları için geçerli değildi; hatta Yeni Kantçı Baden okulunun en etkili kafası Heinrich Rickert, bir tin bilimleri metodolojisi için büyük çaba sarfeden Wilhelm Dilthey ve sosyoloji ile ekonomi arasında bağıntılar kuran Max Weber gibi Simmel'e arkadaş olarak da düşünce olarak da yakın olanlar için bile biraz böyleydi. Gerçi Simmel'le bu sonuncular arasında birçok ortaklık vardı; fakat farklılıklar daha ağır basıyordu.

Simmel en nihayet 1914'de kadrolu profesörlüğe tayin edildi. 56 yaşındaydı ve Berlin'de değil, aksine güneybatı Almanya taşrasında, Strassburg'da profesör olmuştu. Berlin'den ayrılmak ona çok zor gelmişti; her ne kadar Berlin Üniversitesi ona hep güçlükler çıkarmış olsa da. Sadece Berlin basını, Simmel'in ayrılışını,

9 *a.g.e.*, s. 26.

Reich'ın başkentinden bir Avrupalı düşünürün göçü *(Exodus)** olarak değerlendirmişti. Emil Ludwig bu konuda şöyle demişti: "Simmel'in otuz yıl çalıştığı üniversitesini terketmesi sadece bu üniversite için bir kayıp değildi; kendisi için de bir kayıptı. Simmel'in derste okuduğu türden bir ders metni öylesine kişisel, öylesine teklifsizdi ki, sanki karşısında bir tiyatro topluluğu vardı. Ve şu bilinirdi ki, topluluk, yönetmeni izlemek zorundaydı... Simmel'in dersleri son yirmi yılda bir geleneğe dönüşmüştü. Strassburg'da böyle bir gelenek asla oluşamazdı."[10] Son cümle tamamiyle doğruydu; çünkü Simmel hiç şüphe yok ki "Berlin'in kültür ve bilim yaşamının bir parçası"ydı.[11]

Schäfer'in raporu bir noktada tamamen haklıdır. Çok sayıda kadın ve dış ülkelerden gelen yabancı, Simmel'in ilginç ders ve konferanslarına bayılıyorlardı. Fakat onlar bizzat Simmel'e ve onun konuyu ortaya koyuş şekline, yani yüksek sesle düşünme şekline de hayrandılar. Bu oldukça ilginç ders verme şekli sık sık betimlenmiştir. Bir kez daha sözü Emil Ludwig'e bırakalım: "Bir anda bir düşünce ortaya atıyor. Bu düşünceyi kalın bir bulut tabakası gibi dinleme salonunun üzerine asıyor. Bulut ağır ağır dağılıyor, hacmi genişleyip yoğunluğu azalıyor, başka bir şekle dönüşüyor. O şimdi dinleyicileri örten bir sistir, artık kimse yanında oturanı göremez haldedir. Hepimiz hiçbir esintinin dağıtamadığı bu ağır sis tabakası içindeyiz. Hiçbir gök gürültüsü işitilmiyor. Hafif bir ses, bir el hareketinden destek almış halde, bu sis tabakasını yarıp geçmeye çalışıyor. Artık hiçbir şey anlaşılmıyor. Sanki ağır bir güney şarabı beyinleri uyuşturmuş, bir bulmaca sözü çalışan zihinleri bulandırmış. Bu hal nasıl sona erecek? Gitgide, olabildiğince yavaş, kalın tabaka dağılıyor: Düşünür, yavaş yavaş bu düşünceyi açıyor, onu sınayarak yapıyor bunu. Duraksayarak, temkinli bir şekilde, bir kumaştan iplikleri tek tek çözercesine. Yavaş yavaş herşey

* Exodus: Büyük göç; eski İsraillilerin Mısır'dan göçü. (ç.n.)

10 *a.g.e.*, s. 154.

11 Horst Jürgen Helle, *Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel*, Darmstadt 1988, s. 10.

aydınlanmaya başlıyor, sıkıntı içinde bunalan insanlar daha rahat nefes almaya başlıyorlar, sis tabakası incecik bir saçak buluta dönüşüyor. Nihayet mavi gökyüzü görünüyor ve bilgenin yüksek sesle düşünmeye izin verdiği kırkbeş dakikalık ders sona erdiğinde, artık tüm dinleyiciler için herşey birdenbire açıklığa kavuşuyor."[12]

"Bilge"yi dinleyenler arasında (sadece üniversitede değil, hatta daha çok özel konuklar olarak özel salonlarda), ustaya öykünen fakat bu arada onu gölgede bırakmak isteyen iki kişi de vardır: Ernst Bloch ve Georg v. Lukács. Bloch, doktorasını henüz tamamlamış olarak, 1908/09 kış sömestresinde Simmel'in özel derslerine katılmak üzere Würzburg'dan kalkıp gelmişti. Bir yıl sonra o, derslerde, doktorasını hemen hemen aynı zamanda tamamlamış olan Lukács'la tanışmıştı.[13] Her ne kadar ikisi de birkaç yıl sonra ustadan uzaklaştılarsa da, onu yine de "büyük ilhamlar veren biri" (Lukács) ve normal bilimin yürüne yürüne aşınmış yollarının ötesinde, "günlük yaşamdaki sonsuz form bağlamını felsefi düzeyde görülür kılmak için"[14] bu yaşamın "en küçük ve en önemsiz fenomenlerini"nin üzerine giden bir yenilikçi olarak değerlendirmişlerdir. Dahası: "Georg Simmel hiç şüphesiz tüm modern felsefe içinde en önemli ve en ilginç geçiş süreci düşünürüdür. Bu yüzden o, genç düşünürler kuşağının (ki bunlar daha çok felsefenin çeşitli disiplinleri içinde uğraşı veren ve ama sadece akıllı ve çalışkan bilimcilerdir) tüm felsefi istidatlarının fiilen ortaya dökülmesi için öylesine bir câzibe merkeziydi ki, onların arasından hemen hiç kimse kısa veya uzun bir süre onun düşüncelerinin büyüsüne kapılmadan kalamamıştır."[15] Benzeri şeyleri tabii ki Bloch da hissetmiş olmalıdır. Daha sonraları ikisinin de Simmel'i reddedişleri, Lukács'ın *Aklın*

---

12 Aktaran: Gassen/Landmann (derl.), Buch des Dankes an Georg Simmel, *a.g.e.*, s. 155.

13 Karş.: Arno Münster, *Utopie, Messianismus und apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Frankfurt/M., 1982, s. 53-56.

14 Karş.: Lukács, Gassen/Landmann (derl.), Buch des Dankes an Georg Simmel, *a.g.e.*, s. 172.

15 *a.g.e.*, s. 171.

Parçalanması'ndaki (1954) hakaretleriyle ve Bloch'un *Ütopya Ruhu*'nda (1918) çok önceden sahip olduğu önyargıyla belirginleşir. Bloch şöyle der: "Amaçsız bir adam; herşeyi ister de hakikati istemez", "kısa aralıklarla ve sadece duruma ve gidişata göre parlar; düşünce zenginliği olarak çoğunlukla hiçbir şey yoktur onda; sürekli tekrarlanan yöntemsel bir sabun köpüğünden ve yumurtaları kırmamaya çalışarak yapılan bir danstan *(Eiertanz)* başka hiçbir şey. Ve bu nedenle hızla monotonluğa düşerek."[16] Bu satırlar herşeyden önce Bloch'a özgü kabalık ve haşinliği yansıtırlar. Ne var ki bu satırlar Simmel'in Bloch'un ve Lukács'm felsefeleri üzerindeki gerçek etkisi bakımından yanıltıcıdırlar. Şurası bilinir ki, örneğin Lukács, ödül kazanmış olan *Modern Dramanın Gelişim Tarihi* adlı eserini Simmel'le görüştükten sonra tamamen değiştirmiştir. Ve zaten Lukács, ilk büyük Marksist eseri olan *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde (1923), Simmel'in *Para Felsefesi*'nden "ayrıntılarda çok ilginç ve inceliklerle dolu bir kitap" olarak söz eder.[17] Bloch üzerinde herşeyden önce Simmel'in en önemli özelliği deneme ve minyatür olan çetrefil yazı stili ve bunun yanı sıra antisistematik tavrı etkili olmuştur. Bunlar örneğin Simmel'den etkilenmiş olan Siegfried Kracauer ve Walter Benjamin için de geçerlidirler.[18]

Kadınlar, oryantal dünya, Yahudi entellektüeller ve sanatçılar. Simmel'in Stefan George ile, *Blätter für die Kunst* (Sanat Dergisi) çevresinin Friedrich Gundolf, Friedrich Wolters ve Sabine Lepsius gibi üyeleriyle, natüralist sanatçılarla, daha sonra yeni klasizmin kurucusu olan Paul Ernst'le, Rodin'e duyduğu hayranlığını (*"le plus grand artiste de notre temps"* -zamanımızın en büyük sanatçısı- çn.) paylaşan Rainer Maria Rilke ile dostça ilişkileri vardı. Haftada bir yapılan "Jours" (gündüz toplantıları -çn-) için Simmel'in evinde toplanılırdı. "Bu 'Jours' küçük çapta bir sosyolojik yaratımdı, bilinçli olarak oluşturulmuştu. Bir sohbet meclisiydi bu;

16 Ernst Bloch, *Gesamtausgabe in 16 Bänden*, Bd. 16, Frankfurt/M., 1977, s. 246.

17 Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), Darmstadt und Neuwied 1976.

18 Karş.: Frisby, *Fragmente der Moderne*, a.g.e.

anlamını ve önemini, alanlarında en yüksek noktalara çıkmış bireylerin katkılarından alıyordu. Ülfet ve muhabbet *(Geselligkeit)*; orada hiç kimsenin kendi kişilik özelliklerini, sorunlarını ve ihtiyaçlarını beraberinde taşımadığı, gündeme getirmediği, baskılardan arınmış, serbest düşünce alışverişinin, nezaket ve güleryüzlülüğün, ölçülülük ve zarafet havasının solunduğu bir forma sahipti."[19] Burada ancak nadiren (bir sosyologun yanında hiç şaşırtıcı olmasa da) "günlük sosyal olaylar"dan da[20] konuşulurdu. Bunlar hakkında nâdiren konuşulması, tabii ki politik ve sosyal konular üzerinde kırıcı olabilecek tartışmalardan kaçınma anlamına geliyordu. Bunun yerine kimsenin kendi tutum ve görüşünü diğerlerine dayatmadığı bir hoşsohbetlik hali içinde kalmaya özen gösterilirdi. Simmel'e göre bu *ülfet hali (Geselligkeit)*, "bizzat konuşmanın kendisinin amaç olduğu yerde, bir toplumlaşma *(Vergesellschaftung)* formu"dur (Simmel 1911, s. 4). Ve bu noktada "Jours" artık bir estetik kültüre dönüşür, kendisi "güzel" bir fenomen olup çıkar. Böyle bir ülfet halinde içsel ve dışsal olan birbiriyle uyum içinde olurlar. Burada tekrar Susman'ın sözlerine yer verelim: "Büyük, yüksek tavanlı çalışma odası zemin kattaydı, bahçeye bakardı. Yere eski, değerli İran halıları serilmişti. Duvarlarda büyük ustaların tabloları, Rodin'in elinden çıkmış çok sayıda taslak çizimler asılıydı. Her yerde, camekânlar içinde veya açıkta, vazolar ve uzakdoğu sanatının örnekleri olarak porselenler, seçme Buda heykelcikleri dururdu."[21] Bir sükûnet, fakat dingin ve dengeli bir sükûnet; "bir on yıl sonra Birinci Dünya Savaşında harap olup gidecek olan"[22] bir kültür ortamı. Buraya kadar aktarılan izlenimler hiç de birbirini tutar görünmüyorlar. Simmel çalkantılı büyük kent yaşamının insanı mıdır; yoksa bir tür münzevî midir? Burada en azından bir çelişki ortaya çıkmıyor mu? Acaba Simmel'in kendisi, ille de bir kuramcı veya modernliğin kuramcısı olmak istemiş miydi? Çalkantılı bü-

19 Simmel, nakleden: Gassen/Landmann (derl.), Buch des Dankes, a.g.e., s. 125.
20 M. Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, a.g.e., s. 52.
21 a.g.e., s. 59.
22 a.g.e., s. 52.

yük kent yaşamı içinde bir *piéce de résistence* (direnme yeri -çn-), bir kurtarılmış bölge, bir sakin adacık, kendisine sosyolog ve filozof olarak kuramsal yönden tam da ilham kaynağı olan tüm bu çalkantılı dünyaya kapıyı kapatan bir adacık mı yaratmak istemişti? Daha sonra üzerinde durulması gerekecek olan bir nokta.

Daha sonra büyük ve küçük kararların alınması gereken yıl, 1914 yılı geldi. Simmel Strassburg'a atandı. "Dün Strassburg işine son mühür basıldı ve ben bilerek koşulsuz doğru olanı yapmış olduğumu hiç sanmıyorum." (Simmel'den Rickert'e 28.1.1914 tarihli mektup)[23] Birinci Dünya Savaşı başladığı sırada da şunları yazmıştı: "Kendimi, tıpkı sizin gibi, bir karşı hareketim olmaksızın, savaşanların kurbanı saymak zorunda olmaktan üzgünüm; çünkü burada huzur içinde birazcık olsun ne yapılabilir ki! Hele sabahtan akşama kadar hiçbir şey düşünmeden ve istemeden!" (Simmel'den Max Weber'in eşi Marianne Weber'e 14.8.1914 tarihli mektup)[24]

Strassburg onun için sadece kadrolu bir profesörlük sağlaması bakımından önem taşıyordu; fakat aynı zamanda tinsel ve düşünsel yönden tecrit edilmiş olmayı da. "Buradan özellikle haber verilecek hiçbir şey yok. Üniversite ıssızlığa bürünmüş..." (Simmel'den Rickert'e 16.1.1915 tarihli mektup)[25] Bununla birlikte Simmel'in yaşama felsefesi alanındaki geç dönem yazıları, gelecekteki bir metafizik için prolegoneması, "defteri kapatırken birazcık bilgelik" (Simmel'den Kont Keyserling'e 6.8.1918 tarihli mektup; Simmel 1968, s.251) diye nitelediği çalışmaları, burada gerçekleştirilmiştir. Ölümcül bir hastalığa, karaciğer kanserine yakalanmış olduğunu açıkça biliyordu. Buna rağmen sonuna kadar çalıştı. Arkadaşlarıyla, mektuplaşarak vedalaştı: "Daha fazla gizlemenin artık hiçbir anlamı yok. Ben ölümcül hastalığa yakalanmış bir adamım ve bedensel ve ruhsal güçlerim belki birkaç ay, ama sanıyorum ki sade-

23 Aktaran: Gassen/Landmann (derl.), Buch des Dankes, a.g.e., s. 111.

24 Aktaran: a.g.e., s. 134.

25 Aktaran: a.g.e., s. 113.

ce birkaç hafta sürecekler. Fakat ben, yaşamımın vasati ölçülere göre biçilmiş, dost meclislerinde geçmiş ve iyi bitmiş olduğu bilinciyle gidiyorum. Kaderle bozuşmadan ve bir veda melankolisine kapılmadan; tersine bunun pek iyi olduğu ve doğru bakışın bu olduğu bilinciyle gidiyorum." (Simmel'den Kont Keyserling'e 6.9.1918 tarihli mektup)[26]

26 Aktaran: a.g.e., s. 251.

3. POZİTİVİST, SOSYOLOG, YAŞAMA FİLOZOFU

Georg Simmel'in eserleri, geleneksel olarak üç evreye bölüştürülürler. Bu konuda Simmel'in ilk biyografı ve yorumcusu Max Frischeisen-Köhler'e başvurulur. O, 1) pragmatizmin (Spencer) ve evrim kuramının (Darwin) etkisi altındaki bir erken dönem Simmel, 2) *Para Felsefesi* (1900) ile birlikte, Kant'a dayanan ve sosyolojik problematiğin çekim alanı içine girmiş bir orta dönem Simmel, 3) yaşama felsefesine yönelen ve yeni bir metafizikten söz eden bir geç dönem Simmel şeklinde bir bölümleme yapar.[1] Simmel'in kendisi de düşünsel gelişiminin bu şekilde evreleştirilmesini onaylamıştır. Örneğin o, "Tamamlanmamış Bir Kendini Anlatışa Başlangıç" adlı ve taslak halinde kalmış yazısında şöyle der:

> "Ben bilgi kuramından ve Kant felsefesi öğreniminden geliyorum; tarih ve sosyal bilim konularına buradan hareketle adım adım yöneldim. Bunun ilk verimi ('Tarih

1 Max Frischeisen-Köhler, *Georg Simmel*, Berlin 1919; karş.: Michael Landmann (derl.), *Georg Simmel: Das individuelle Gesetz*, editörün (Landmann) giriş yazısı, Frankfurt/M. 1968, s. 7-29. Bu konuda eleştirel bir yaklaşım olarak bkz.: Heinz-Jürgen Dahme, *Soziologie als exakte Wissenschaft*, Stuttgart 1981, s. 248 vd.

Felsefesinin Problemleri'nde ele alınmış olan) şu ana motif oldu: 'Tarih', doğrudan ve ancak yaşanmış olaylara bilimsel düşüncenin *a priori*lerine uygun şekilde form verme anlamına geliyordu; tıpkı 'doğa'nın, duyusal yoldan verili olan içeriğe zihin kategorileri aracılığıyla form verilmiş bir şey olmak anlamına geldiği gibi.

Bana göre salt bilgikuramsal olarak ortaya çıkmış olan bir ayırım, tarihsel oluşumdaki form ve içerik ayırımı, daha sonraları ilgilendiğim bir tekil bilim (sosyoloji -ç.n.-) için de, bir yöntemsel ilke halinde geçerliliğini sürdürüyordu. Yeni bir sosyoloji kavramı elde etmiştim. Bunu da toplumlaşma formlarını içeriklerden, yani eğilimlerden, amaçlardan, tavır almalardan 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 metafiziksel ilkeye vardım. Tözsel, mutlak, sonsuz sayılan herşeyin zaman içinde, olayların akışı içinde tarihsel dönüşüme uğrayarak çözülüşünün ve böyle sayılan herşeyin sadece psikolojik etkiye sahip şeyler olduklarının gösterilmesi; bana artık sadece hiçbir sabit şeye bağlı olmayan bir öznelcilik ve şüphecilikle sağlanabilir göründü. Tözsel olarak sağlam sayılan değerlerin yerine, elemanların canlı bir şekilde birbirlerini karşılıklı etkileyebilirliği konulduğunda, bu elemanlar bile tekrar aynı çözülüşe sonsuza kadar yenik düşüyorlardı. Hakikat, değer, nesnellik gibi merkezcil öneme sahip sayılagelen kavramlar, bana, karşılıklı etkiye bağlı şeyler olarak, bir relativizmin, fakat şimdi artık tüm sağlam şeyler karşısında beslenen şüpheci bir hoppalık olarak değil de, tersine tam da böyle bir şüpheci hoppalığa karşı yeni bir kesinlik kavramının gü-

vencesi anlamına gelen bir relativizmin konuları olarak göründüler. ('Para Felsefesi')"[2]

Bununla birlikte düşünsel gelişimini organik, tek doğrultulu bir gelişim gibi sunan bu betimlemesine karşı, Simmel'in bu gibi evreleştirmeler karşısında ilgisiz kaldığını (hatta bu türlü evreleştirmelerin tam karşısında olduğunu) gösteren değerlendirmeleri de vardır. Simmel, 26 Aralık 1915 tarihli bir mektubunda Rickert'e şunları yazmıştır: "Biliyorum ki, çevremde, olduğum ve olmadığım, yapabileceğim ve yapamayacağım mümkün herşey hakkında bir söylenti çemberi oluşuyor. Bir bakıyorsunuz bazan tekyanlı, bazan çok yönlü, bir yerde özellikle sadece sosyolog, bir başka yerde sadece Talmutvâri bir keskin zekâlılığa sahip, çoğu kez de 'sadece eleştirel ve reddedici', v.d. olup çıkıyorum. Pekala farkında olduğum gerçek yetersizliklerimle hiçbir ilgisi olmayan bu anlamsızlığa karşı savaşmayı bir yana bırakıyorum."[3]

Simmel'in entellektüel biyografisinde onun yaşamı boyunca önemli kuramlarla meşgul olduğu, bu meşguliyetinin bilimlerin gelişmesine, felsefeye ve sosyal bilimlere katkılar sağlamış olduğu[4] ne kadar belli bir şeyse de, onun yazılarında (özellikle geleneksel evreleştirme çerçevesinde) az sayıda soru ve problemin kristalize halde sürekli işlenegeldiği de muhakkaktır. Siegfried Kracauer, buna daha 1920/21'de yazmış olduğu bir makalede işaret etmiştir. O, daha giriş cümlelerinde, yaygın hale gelmiş klişeleri şöyle reddeder: "Simmel sık sık bir kültür filozofu olarak gösteriliyor. Bunun gibi o, rahatça bir ruh filozofu, bireyciliğin filozofu veya tam tersine toplum filozofu olarak adlandırılabiliyor. Oysa tüm bu formüller belirsiz ve tekyanlıdırlar ve onun ilgi alanını sadece yaklaşık olarak sınırlandırmaktan öteye bir işe yaramazlar."[5] Yazısının

2 K. Gassen/M. Landmann (derl.), Buch des Dankes an Georg Simmel, Berlin 1958, s. 9.

3 Gassen/Landmann, Buch des Dankes an Georg Simmel, a.g.e., s. 114 vd.

4 Karş.: H.-J. Dahme, Soziologie als exakte Wissenschaft, a.g.e., s. 271.

5 Siegfried Kracauer, Georg Simmel, *Logos*, 9, 1920/21, s. 307.

ilerideki satırlarında Kracauer'in yaptığı üzere bu konuda hâlâ bir formül aranacaksa, bunun için "ilişki" kavramı öne sürülebilir. Simmel sosyolojisinin terminolojisinde bu kavram, "karşılıklı etki" kavramıdır. "Tinsel yaşamın tüm tezâhürleri, adlandırmaya elverişli olamayacak kadar ve şekilde çok sayıda ilişkiyle birbirine bağlanmış haldedirler; bunlardan hiçbiri, içinde diğerleriyle bir arada bulunduğu bağlamdan çözülebilir değildir."[6] Bizzat bu sözlere dayanarak (en azından benim bakış açımdan), Simmelci düşünce hakkında ileri sürülmüş fakat kabul edilebilir olmayan keskin bölümlemelerle başa çıkılabilir. *Georg Simmel'in Düşünce Tarihi Bakımından Önemi* adlı popüler kitapçığında Simmelci düşünceyi yaygın olarak benimsenen üç evreye ayırmadan hareket eden Max Adler bile, Simmel'in toplu eserinin nihai olarak yaşamın nüfuz edilemezliğinin kalıplarını kırmak istediğini vurgular. "Simmel'in tüm yaşamı boyunca sürdürmüş olduğu çalışma, egemen bir düşünsel ilgi altında yürütülmüştür: Her yerde varoluşumuzun nüfuz edilemezliğini bile bile bu nüfuz edilemezliğin kalıplarını kırmaya ve bu varoluşu kavramaya çalışmak, çeşitli çıkış noktalarından hareketle bir görüş ve bir yaşam gerçekliği duygusu elde etmek."[7]

Hayır, durum hiç de bu kadar basit değildir. Başka bir deyişle: Kracauer gibi Adler'in görüşleri de, Simmel'in yaşamını ve eserini çeşitli evrelere bölenlerin görüşleri de, muhakkak ki kısmî kalmaktadırlar; bununla birlikte daha ileri götürülmeye açıktırlar. Simmel'in toplu eseri ne bir ana kavrama ne de çeşitli dönemlerin bir mümkün sıralanışına taşınabilir. Bu toplu eser, belki de tam bu yüzden bir ölçüde haklı olarak görünüşte paradoksal kalan formüller içinde değerlendirildiği içindir ki, sadece muhalif pozisyonlara göre betimlenebilmiştir. Ne var ki bunlar "sahte, görünüşte muhalefetler"dir ve modernliğin açık uçlu, fragmantal-tamamlan-

6 Aynı yerde, s. 314.

7 Max Adler, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, Viyana/Leipzig, 1919, sayfa numarasız.

mamış bir kuramı doğrultusunda bir araya toplanmaları mümkün olabilir.[8]

Simmel'deki örtük ana temanın *(leitmotif)* modernliğin bir kuramını geliştirmek olduğunu çeşitli vesilelerle ifade etmiş olan David Frisby'nin çalışmaları yanında, iki sosyologun, Heinz-Jürgen Dahme ve Antonius M. Bevers'in monografilerine de bakıldığında; bunlarda ısrarla ve titizlikle, Simmel'in toplu eserinde bir "birlik" varsa, bunun "çokluk"ta, yani "araştırma konularının çeşitliliği"nde aranması gerektiğinin altı çizilir.[9] Burada Simmel'in 1880'li ve 1890'lı yıllarda Kant felsefesinden aldığı etkiler doğrultusunda ortaya koyduğu çalışmalar dikkate alındığında, yani *Sosyal Farklılaşma Üzerine* (1890), *Tarih Felsefesinin Problemleri* (1892), *Ahlak Bilimine Giriş* (2 cilt, 1892/93) adlı üç monografiye bakıldığında; onun öncelikle geçici olarak pragmatizmden, evrim kuramından ve halklar psikolojisi ve sosyal psikoloji alanlarında ortaya atılmış düşüncelerden etkilenmiş olduğu inkâr edilemez. Simmel bu sıralarda pragmatist hakikat kavramına bağlanmıştır. ("Bir tasarım, kendisine inanmak bize yarar sağladığı sürece 'hakikat'tir", William James.) Bunun gibi Simmel, "Ayıklama/Seçme Öğretisinin Bilgi Kuramıyla İlişkisi Üzerine" (1895) adlı yazısında, Darwin ve Spencer'in düşüncelerine bilgi kuramı zemininde bir geçerlilik sağlamak ister. Bu, daha belirgin olarak *Ahlak Bilimine Giriş*'te görülür. Simmel burada ahlaksallığın içimizde kendiliğiyle mevcut bir öz olarak "mitolojik ve platonize edilmiş" kavranılış şekline karşı bir polemiğe girer ve bunun yerine insan iradesini toplumsal ilişkilere bağımlı bir şey olarak kavrar. Daha sonra Simmel bu eserinde pragmatist hakikat kavramını etiğe taşır. "Rüzgâr altındaki ağaç gövdesi rüzgâr dindikten sonra nasıl asıl duruş şekline geri dönerse, fakat aynı yönde esen rüzgâra sürekli mâruz kaldığında en nihayet bu yönde eğilir ve daha sonra eğildiği yönde

8 Helmut Bachmaier/Thomas Rentsch, Georg Simmel, *Metzler Philosophen Lexikon*, (derl.) Bernd Lutz, Stuttgart 1989, s. 729.

9 Antonius M. Bevers, *Dynamik der Formen bei Georg Simmel*, Berlin 1985, s H.-J. Dahme, *Soziologie als exakte Wissenschaft*, a.g.e., s. 465 vd.

büyümeye devam ederse; toplumsal ilişkiler de insan iradesini, insan bu ilişkilere uyum gösterinceye ve ilişkilerin zorladığı şeyleri önce gereklilik ve daha sonra kendi içinde kendisinden ayrılmaz bir irade olarak hissedinceye kadar; kendi yönlerinde eğip bükerler." (Simmel 1892, cilt I, s.64.) Simmel pragmatizm, Darwin ve halklar psikolojisiyle meşgul olmasının yanı sıra, fizyologların ve fizikçi Helmholtz'un yazıları kadar atom kuramlarıyla da (Fechner ve Zöllner) ilgileniyordu. Ve pek bellidir ki o, 19. yüzyılın ikinci yarısının en popüler kitaplarından birini, F.A. Lange'nin *Materyalizmin Tarihi* (1866) adlı kitabını esaslı bir şekilde okumuştu.

Sürekli okuyordu ve *Para Felsefesi*'nin yayımlanmasından sonra 1900'den itibaren Simmel'in dikkati tamamen sosyolojik problemlere ve sosyoloji problematiğine yönelmişti. Toplumsal karşılıklı etki problematiği, form-içerik ilişkisi problemi, relativizm problemi ve nihayet felsefenin sosyolojiyle ilişkisi problemi; bunlara koşut olarak metodolojik zeminde sosyal bilimlerde konunun kuruluşu ve en nihayet sosyal bilimlerin temellendirilmesi problematiği; bu dönemde öne çıkarlar. Bu orta dönemin ana eseri olarak *Para Felsefesi*'nin yanında, yeniden gözden geçirilmiş olan *Tarih Felsefesinin Problemleri* (1905, 1907) ve *Sosyoloji* (1908) sayılabilir. Tüm bu eserlerde Yeni Kantçı pozisyondan (Windelband, Rickert) ve Dilthey'dan alınan etkilerle yoğun bir çalışma sergilenir.

Üçüncü evre, *Sosyoloji*'nin bitirilmesinden sonra Simmel'in Henri Bergson'un eseriyle tanışmasından sonra başlar ve Bergson'un eseri ona "gerçekten fevkalâde büyük" görünür (Simmel'den Kont Keyserling'e 31.8.1908 tarihli mektup; Simmel 1968, s.239). İkinci evrenin form-içerik ikiliği, şimdi bir yaşama-form-içerik üçlüsüne doğru genişlemiştir.[10] Bu evrede Simmel için temel kavramlar (Nietzsche'ye yakın bir şekilde), "daha fazla yaşam" ve "yaşamdan daha fazla bir şey" olmuşlardır. Yaşam hangi formlar altında görülebilir? Bu formların kendilerini göstermeleri için neye

10 Dahme, *Soziologie*, a.g.e., s. 254.

ihtiyaçları vardır? Simmel'in yaşama felsefesi içinde ve yeni bir metafiziksel anlayışla açıklamak istediği yeni sorular böyle dile getirilirler. Onun "modern kültürün trajik buhranı", özne ve nesne, öznel ve nesnel kültür arasındaki giderilemez ve aşılamaz 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) ve *Rembrandt* (1916) monografileri ve nihayet Simmel'in vasiyet eseri olan *Yaşam Görüşü* (1918) adlı denemeler dizisidir.

Bu kronolojiye dıştan ve yüzeysel bakıldığında bile, Simmel'de ilgi odaklarının ve ağırlık merkezlerinin sürekli değiştiği açıkça görülür. Bu haliyle bu kronolojiden felsefi bir gelişim öyküsü çıkarılamaz. Bu kronoloji, tür olarak bir gelişim romanının normlarına (bir amaca yönelik bir yaşam ve final) uygun bir şekilde de anlaşılamaz; Simmel felsefesini yorumlayanlar bunu denemiş olsalar ve hâlâ denemek isteseler de. Bu konuda Simmel'in Kant'tan aşırı yararlandığına ilişkin "imalar"da bulunulmuş, eserlerindeki çaprazlamalar ve geriye göndermeler üzerinde durularak, genç filozof, orta dönem sosyolog ve geç dönem metafizikçi arasında şaşırtıcı iç içe geçmeler olduğu ileri sürülmüştür. Onda bugün sık sık kullanılan bir ifadeyle "söylemlerin iç içe geçmesi" durumundan söz edilebilir. Buna göre onun henüz erken dönem eserlerinde "karşılıklı etki" kavramı ortaya çıkmış haldedir; o paranın simge olma karakterini vurgularken, aynı anda estetik ve sanat problemleriyle, özellikle estetik ve sanatta form problemiyle uğraşır. Ve pek benimsenen bir görüşe göre, geç Simmel sosyolojiden yüz çevirmiş sayılır; kendi yaşama felsefesini geliştirme süreci içinde büyük *Sosyoloji*'yi devam ettirmeyi bir yana bırakıp bir küçük sosyoloji kitabı, *Sosyolojinin Temel Sorunları*'nı (1917) yazar.

Tüm bu hususlar dikkate alınmak zorundadırlar; bizim bu küçük giriş kitabımızda da. Bu yüzden biz buradaki serimlememizde, kronolojiye ve eserlerin yazılış sırasına vurgu yapan görüş açıları ile sistematik problemler arasında gidip gelmek zorundayız. Bununla, söylemlerin iç içe geçmiş olmalarını da açık hale getir-

meye çalışacağız. Sonunda "varılan sonuçlarda değil içerik bağlamında, düşünsel hareketlilikten çok heterojen gerçekliğe düzen ve form veren kişisel duruş içinde"[11] oluşan bir toplu kavrayış ortaya koyabilmiş olup olmadığımız hususundaki yargıyı okuyucuya bırakıyoruz.

11 Bevers, *Dynamik*, a.g.e., s. 173.

4. "BİLİNEN OLGULARIN İNCELENMESİ" ERKEN DÖNEM ESERLERİ

Akademik çalışmalarından, doktora ve doçentlik tezlerinden sonra Simmel (hep görüldüğü üzere), bir dizi eleştiri yazısı ve küçük makale kaleme aldı. Bunlar gerçi onun ilgi alanlarının sınırları içinde yazılmışlardı; ne var ki Simmel'in bunlarda dayandığı postulalar ve seçmiş olduğu yöntemsel ilgi çerçevesi tam anlamıyla alışılmışın dışındaydı. Bunlar akademik "mainstream" (ana yön, ana doğrultu, esas kulvar -çn.-) açısından skandala gebe şeylerdi ve Simmel'in Berlin Üniversitesi'ndeki dosyasının daha da kabarmasına yol açıyorlardı. O, daha fakülte tarafından reddedilmiş olan *Müzik Üzerine Psikolojik ve Etnolojik İncelemeler* adlı çalışmasında bile (doktorasını verdikten bir yıl sonra yayımlanmıştı), kültürün gelişimini evrim kuramına uygun şekilde kavramak ve aynı zamanda bu nesnel kültürü "öznel yaşamsal heyecanlardan çıkan bir form verme süreci"[1] içinde meydana gelen bir şey, kısacası "ilişki" ve "karşılıklı etki" süreci olarak görmek suretiyle, açıkça, Darwin'in ve türlerin kökeni kuramının taraftarlığını yapıyordu. Bu, Darwinizmi sosyalizme pek yakın bulan Rudolf Virchow gibileri-

1 Horst-Jürgen Helle, *Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel* (Georg Simmel'de Sosyoloji ve Bilgi Kuramı), Darmstdat, 1988, s. 47.

nin içinde yer aldıkları akademisyenler cemaatine bir hakaretti. Virchow bir konuşmasında şu uyarıyı yapıyordu: "Evet baylar, bu bazılarına gülünç görünebilir, fakat oldukça ciddi bir durumdur. Ve ummak istiyorum ki, türlerin kökeni kuramı başımıza umacılar toplamasın. Bu gibi kuramlar gerçekte komşu ülkelerde piyasaya sürülüyorlar. Muhakkak ki bu kuram da (Darwinizm, -W.J.-) kuvveden fiile geçirilmesi halinde fevkalâde sakıncalı bir yöne sahiptir. Ve sosyalizmin bunu hissetmekle kazanmış olduğu prestij, umarım gözlerinizden kaçmamıştır."[2]

Oysa Simmel daha da ileri gidiyordu ve 1887 tarihli bir makalesinde ("Yöntemsel Açıdan Kötümserliğin Temel Problemleri Üzerine"), her ne kadar kötümserciliğin filozofu Schopenhauer'in doğrudan doğruya kendisine saldırmamakla birlikte zamanının moda entellektüel ruhunu hedef aldığında bile, Schopenhauer'i pek sevmeyen akademisyenlere yaranamıyordu. Simmel'e göre, kötümserciliğin "yaşama sevinci karşısında olumsuz bir bilanço" çıkarması, buradan hareketle yaşamdan yüz çevirmek gerektiği sonucuna ulaşması, inanılır kılmak istediğinin tersine, mümkün değildir. Tersine, bu konuda "sevinç ve acı arasındaki empirik ilişkilerin gözlemiyle (bunların sözümona mutlak, kendinden sabit sayılan büyüklüğüyle değil)", onlara yükletilen değerlerin göreceliği gösterilmelidir (karş: Simmel, GA 2, s.19).

Simmel 1880'li yılların ikinci yarısındaki diğer çalışmalarında da, sosyal olgu ve durumların soğukkanlı şekilde gözlemlenmesinin, kısacası "empirie"nin önemini vurgular. Ona göre, bir yandan idealizmden ve spekülasyondan yüz çevirmek, öbür yandan sosyal bilimlere özgü çalışmanın sağlığına uygun düşecek olan yeni bir araştırma programını yerleştirmek gerekiyordu. Erken Simmel herşeyden önce iki alanda çalışması gerektiğine inanıyordu: Etik ve toplum öğretisi (yani: sosyoloji). Ve o bu makaleyi iki alanı gözeterek yayımlamıştı. Bu makale, daha sonraki *Sosyal Farklılaşma Üzerine* (1890) ve *Ahlak Bilimine Giriş* (1892/93)

2 Virchow 1877, nakleden: Helle, *Soziologie*, a.g.e., s. 45.

adlı büyük monografilere bir prelüd olarak görülebilir.

Simmel, felsefedeki hocası Steinthal'ın 1886 tarihli bir kitabının etkisi altında yazdığı ve "felsefede tam anlamıyla bağımsız ilk yayını"[3] olarak niteledigi bir yazısında, idealist etiğin esas problemini bir noktada toplar: "Problem, tam da, idealizmin, bir duygunun, öznel kalan ve mantıksal kanıtlamaya elverişli olmayan bir sürecin, hem estetik ve ahlaksal hem de tam tersine sadece öznel bir geçerliliğe sahip olduğu iddiasıyla ortaya çıkabilmesinin nasıl olup da *vukua gelebildiği*, aynı idealizmin mantıksal ve psikolojik açıdan nasıl *mümkün* olabileceğidir." (Simmel 1886, s.492) İdealizm bu konuda a priori konulmuş ahlak ilkelerine başvurursa da, bunlar hiçbir işe yaramazlar; tersine bunlar (Hegelci anlamda) sadece birer tasarım *(Vorstellung)*, konulmuş olmadıkları halde konulmuş (*Vorstellung*, "tasarım" olduğu kadar, "öne, başa yerleştirme, koyma " anlamına da gelir. -çn.-) gibi geçerli sayılan şeylerdir. Bununla birlikte idealist etik, böyle bir sözde a priori tasarımla, *Ahlak Bilimine Giriş*'in bir yerinde belirtildiği gibi, "Kant'tan Steinthal'a kadar" (Simmel 1892, cilt I, s.290) argümanlarına devam edip durur. Simmel'e göre, tüm bu idealist etikçiler gözleme başvurmaktan kaçınırlar; ancak ve sadece (ve pek tabii a posteriori olarak) tarih içinde boyuna değişip duran ahlak kavramları ve ahlak ilkeleri üzerine bilgi sahibi olmakla elde edilebilecek olan bir tarihsel deneyime yüz çevirirler. Oysa "apriorite" (önsellik) denen şeyin, önceden ilkeler koymanın yerini, somut tarihsel inceleme, olgusal ilişkilerin gözlemlenmesi almalıdır. Bu nedenle Simmel, daha sonraları geliştirdiği kendi etiğine, daha burada tözcülük ve monizm çağrışımı yapan kavramlardan kaçınmak için, "Ahlak Bilimine Giriş" adını verir.

Ahlaksallığın aprioritesi idesi, şüphesiz ona destek olan normatifliğe sıkı sıkıya bağlıdır. Simmel ahlakta apriorite konusunu

3 Klaus Christian Köhnke, Von der Völkerpsychologie zur Soziologie Unbekannte Texte des jungen Simmel (Halklar Psikolojisinden Sosyolojiye. Genç Simmel'in Bilinmeyen Metinleri), H.-J. Dahme/O. Rammstedt (derl.), *Georg Simmel und die Moderne* (Georg Simmel ve Modernlik), Frankfurt/M., 1984, s. 389.

bir yandan esasından ve bilgikuramsal tartışma zemininden hareketle ele alır; diğer yandan Steinthal'ın etiğini gözeterek ve zamanının eleştirel görüş açılarını da dikkate alarak ayırımlar yapar. Hiç kimse (bu, onun geç dönemine kadar korumuş olduğu kanaattir), varlık *(Sein)* hakkındaki olgusal ifadelerden gereklilik *(Sollen)* ve ödev bildiren etik ifadeler çıkarsayamaz. Betimleyici önermelerden, normatif ve bağlı olarak buyurucu *(präskriptiv, imperatif)* önermeler elde etmenin, mantıksal temeller üzerinde hiçbir imkanı yoktur. Bilim, olgu bilimidir; etik alanında bile. "Normlar koymak ve bunları gerekçelendirmek, 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 gerekçelendirilemezler."[4] Buna ilişkin olarak *Giriş*'in bir yerinde, bilimin ahlaksal idealleri şüphesiz "açıklayabileceği, fakat bunlar hakkında yargı veremeyeceği" belirtilir. "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 kaçınmıyorsa; bir etikçi de 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 kendine cevaz vererek 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 empirik veya hipotetik gerçeklikleri tarafsız şekilde saptaması gereken bilimsel görevi, gerçekliği pratik açıdan, bu demektir ki daima tekyanlı olarak konumlama

4 Heinz-Jürgen Dahme, Das 'Abgrenzungsproblem' von Philosophie und Wissenschaft bei Georg Simmel (Georg Simmel'de Felsefe ve Bilim Arasındaki 'Sınır Problemi'), H.-J. Dahme/O. Rammstedt (derl.), *Georg Simmel und die Moderne*, a.g.e., s. 213.

peşindeki normatif görevden kesinlikle ve açık bir şekilde ayırma sorumluluğu; buna uygun bir yöntem bilinci ve yöntemsellik ortaya çıkar." (Simmel 1893, cilt I, s.V) Empirik olanın saptanması ve betimlenmesi bilim içinde sürdürülen bir şey olarak bir yanda; pratik uygulama ve normlaştırma ve toplumsal praksis alanı ise bir başka yandadırlar. Burada postulat etkisi yapan ve Max Weber'den beri "değer yargılarından bağımsız olma" adını taşıyan şeyi, Simmel daha 1892/93'de formüle etmiş bulunuyordu ve bu (en azından içkin bir halde) onun Steinthal eleştirisinde de mevcuttur. Evet, hatta bu yüzden Simmel'i, değer yargılarından bağımsız olma öğretisinin kurucusu olarak görmek gerekir.[5] Öyle ki bir başka yerde Simmel, kendi etiğinin belirleyici karakteri üzerine şöyle konuşur: "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. Ve normlar ve amaçlar da, tüm diğer konular gibi, pekala onun araştırma konusu olabilirler; fakat o bunların özünü ortaya koyamaz, onları kuramaz. Bilim olarak etikten, yeni bir gereklilik (olması gereken), yeni bir normatiflik elde edilebileceğine, bilimsel bir ahlak kurulabileceğine inanmak, tam bir yanılgıdır." (Simmel 1892, cilt I, s. 321)

Steinthal'ı eleştirdiği kitap konuşmasına dönelim: Simmel burada araştırmacının belirli etik ideleri olabileceğini, fakat etik ideleri araştırmaya doğrudan doğruya hiçbir şekilde direktifler koyamayacağını söyler. "Bizim iyilik, doğruluk, mükemmellik gibi ideleri yeterince ele alabilmek için fiilen yapabileceğimiz şey, onları sadece empirik ilişkiler zemininde incelemektir." (Simmel 1886, s. 500) Bu, hiçbir şekilde, Steinthal'ın, bazı Yeni Kantçıların (Cohen, Natorp, v.d.) ve daha sonra austro-Marksistlerin (Max Adler) inandıkları türden bir şey değildir. Onlar etikte, sosyalizm için bir önhazırlık *(propedeutik)* görebilmişler, tarihin planlı bir şekilde ve

5 Aynı yerde, s. 220.

amacına uygun olarak sosyalizme doğru hareket ettiğine inanmışlardır. Sinmel'in argümanı burada bir kez daha, ama bu kez bu türlü düşünceleri karşısına alarak, bunların, düşünce babalarının istekleri oldukları uyarısıyla karşımıza çıkar. Etik sadece ve ancak bir olgu bilimidir; ne daha fazla ne daha az. Artık bilim adamının görevi, toplumun nereye, hangi amaca doğru geliştiğini belirtmek değildir. O bunu belirleyemez; çünkü bu gelişme, tarihe amacını veren bir idenin somutlaşması (Hegel) filan değil, toplumsal praksisin, "empirik ilişkiler"in bir ifadesi, bir dışavurumudur. Bilim adamı bunları sadece gözlemler. Sonunda Simmel, ahlaksal ideleri "nesnel tin" (Hegel) alanında sayan ve bu idelerin kendilerini empirik insanda görünüşe çıkarıp bu insanı eyleme soktuklarını söyleyen görüşler ile (Simmel bu noktada aslında tin felsefesine yakın durur), insanın idelerin belirlenimi altında değil, ayaklarını yere basarak yaşayıp eylediği, öznel tin olarak nesnel tine bu haliyle katıldığı (Marx) hakkındaki görüşleri tartışır. İki yönlü bir karşılıklı etki içinde öznel tin nesnel tine katılıyor ve nesnel tin öznel tin aracılığıyla kendini ortaya koyuyorsa, burada *kötü*nün de mümkün olduğu, bir kez daha belirlenebilir. (Tarih bunun böyle olduğunu göstermiştir!) "Sihire ve büyüye duyulan inanç, antisemitizm, işkence, insanın kendi ahlaksal otonomisini bir günah çıkarma hücresinde kurban etmesi; bunlar da nesnel tinin momentleridir. Onlar hatta nesnel tinden sayısız sapmalarla sayısız ruhları etkilerler, bu etkiler yayılır da yayılırlar. Nesnel tin bir gerçeklik olduğundan, olup bitenlerin herhangi bir başka psikolojik koşulu gibi, muhakkak ki belirleyicidir. Fakat onun idelerle ilişkisi, gerçekliğin onlarla olan ilişkisinden başka bir ilişki değildir. Bu nedenle nesnel tin, sadece psikolojik veya fiziksel olarak gerçekleşmiş oldukları kadarıyla idelerin yeridir; bu yer, idealizmin onların bizzat kendilerinde bulunduğunu iddia ettiği bir normatif hakikate göre belirlenemez. Onlar hiç de bir öznel tin veya nesnel tin içine sokulmuş (Hegel) değildirler ve bunların gidişatını, özellikle de nesnel tinin değerini kendilerine göre ölçmemizi, onun içinde değil de aksine üstünde duran şeyler olarak sağlayacak ölçütler yoktur." (Simmel

1886, s. 501 ve devamı) Bu şu demektir: Tarihi, gerçek, empirik insanlar yaparlar; Hegelci anlamda bir nesnel tinin veya dünya tininin kuklaları değildir onlar. Öyle ki bu noktada Simmel tarihsel materyalizmin temel tezlerini paylaşır. Fakat aynı tarihsel materyalizmin bir bilimsel dünya görüşü olma iddiası doğrultusunda dejenerasyona uğratıldığı ve buradan hareketle (yanlış anlaşılmış Marksizm olarak) dünya tininin yasalarının (Hegel) dünya pazarının yasalarına dönüştürülüp buradan bir tarih felsefesine sıçrandığı noktada, Simmel tarihsel materyalizmle aynı yolda gitmekten vazgeçer.

Bu erken döneminde Simmel'in sosyalizm karşısındaki tavrı henüz ikircikliydi. O politik ve pratik olarak sosyal demokrasiye (o dönemde "sosyal demokrasi" ile "sosyalizm" büyük ölçüde eşanlamlıydılar -çn.-) sempati beslediği sıralarda, 1891 ve1894/95 arasında, adsız veya takma adla, *Vorwârts* (İleri) ve Kautsky'nin *Die Neue Zeit* (Yeni Çağ) dergilerine makaleler vererek katkıda bulunduğu gibi, 1905'de Maxim Gorki'nin serbest bırakılması için hazırlanan bir bildiriyi de imzalamış ve Friedrich-Wilhelm Üniversitesinde, sosyalist eğilimleri dolayısıyla resmi makamlarca şüpheli görülen "Sosyal Bilimler Öğrencileri Birliği"nde konuşma yapmıştır.[6] Bu sıralarda Simmel'in sosyalizme ilgisi kuramsaldı, en azından "masa başı sosyalizmi" formu içindeydi veya sosyalizmin Yeni Kantçı yorumunu hedef alarak, şüpheci bir tavırdan reddedici bir tavra doğru gelişiyordu. Bu, Steinthal eleştirisinde açıkça ortaya çıkar. Yeni Kantçı sosyalizmin "herkesin bir başkası karşısında tam olarak gerçekleşmiş eşitlikçi bir ahlak anlayışı içinde ilişkide bulunduğu bir durumda kişisel mülkiyetin ortadan kalkmasının zorunlu olacağı" hakkındaki görüşüne Simmel, "en basit işçiye düşünce ve karakter bakımından yerine getirmesi en güç görevin verildiği" iş alanlarına örnek vererek karşı çıkar. "İdeal sebeplerden dolayı bir lâğım çukurunun boşaltılması işine özen göstermek, mezbahada hayvan boğazlayan biri veya bir cellât olarak işine dört

6 K-Chr. Köhnke, Von der Völkerpsychologie zur Soziologie, a.g.e., s. 415 vd.

elle sarılmak öylesine sınırsızca zordur ki; hatta Hıristiyanlığın üçleme (teslis) öğretisi üzerine düşünmekten bile." İşi ne kadar aşağılık veya bayağı olursa olsun, bir işçiye "eşitlikçi idealizmin bu gibi işlerde kendisine kahramanca ve fedakârca ihtiyacı olduğunu", hem de "herhangi bir maddî ödül umudu olmaksızın" söylemek, "tam da dünyanın tersine döndüğünü anlatan masalları anımsatıyor." (karş: Simmel 1886, s. 494 ve devamı)

Simmel sonuç olarak ve genellikle, sosyalizmin tüm insanların eşit olduğu düşüncesinin, kültürün ve toplumun gelişmesini engelleyen bir kışkırtıcı etki yarattığına inanır. "Bana göre kültür, her yerde, ancak belli bir azınlığın öncü olduğu bir konumda, başarıya ulaşmak için dıştan bir zorlama ve sorumluluk yükleme olmaksızın, insanların kendilerini kültür nesneleri üretmeye adamalarıyla ortaya çıkabilir. Sosyalist devlet bu imkanı ortadan kaldırır. Bunu da herkese yaşamını sürdürmesi için gerekli olanı sağlamakla yapar ki, bunun için herkesten devlet yararına çalışmasını talep etmek zorunda kalır. (Bireyin devlet yararına çalışmaktan kaçınması toplumsal mülkiyete karşı bir suç olacaktır ve bunun tıpkı bir hırsızlık suçu gibi cezalandırılması gerekecektir.) Fakat sosyalizm bir hayalperestin yararsız düşlerini bir dâhinin kafasından çıkan ve dünyayı harekete geçirebilen idelerden a priori olarak nasıl ayırt edebilir ki? Bir sosyalist devlet, muhtemelen, profesör Galvani'yi, kurbağanın arka bacağının kas hareketleriyle ilgilenmek gibi çocuksu işlerden vazgeçirmek üzere, *perpetuum mobile* (sürekli hareket hali, devr-i daim -çn-) halindeki toplumun sırtından geçinerek çalışmasını yasaklardı." (Simmel 1886, s.495) Nietzsche'nin dehâ kuramını ve ayrıca daha sonra Simmel'in "oyun"u toplumsal praksisten çıkan bir gereklilik olarak ele alan (yüz yıl sonra daha az zekice yeniden geliştirilmiş olan) oyun kuramı girişimini bir yana bıraksak bile, örneğin bir komünist doğa biliminin tesisi konusunda fiyasko ile sonuçlanan denemelerden (Lisenko'nun denemesi) sonra şunu rahatça ifade edebiliriz ki, Simmel burada parmağını çok hassas bir noktaya basmıştır.

Steinthal'ı eleştirdiği konuşma yanında Simmel'in 1880'ler-

deki diğer konuşmaları da, ne var ki sadece öndenemeler, verilerin gözden geçirilmesi şeklindedirler. Bunlar bir başka yerde, *Ahlak Bilimine Giriş*'te yeniden değerlendirilecek olan birer önhazırlık niteliği taşırlar. Simmel'in etik problemlere duyduğu ilgiyle sosyolojik problemlere yönelişi eşzamanlıdırlar. Ve burada da 1888 tarihli bir erken dönem metni vardır. Bu metin, Simmel'in sonraki çalışmalarında sergilenen merkezcil düşüncelerine öncülük eder (ve muhakkak ki bu nedenle) bir kaç değişiklikle *Sosyal Farklılaşma Üzerine* adlı monografide üçüncü bölüm olarak yer alır. "Sosyal Ahlak Problemleri Üzerine Notlar" adlı bu makalenin merkezcil tezi, bir toplumun büyüyen gelişimi ve artan farklılaşmasına koşut olarak, tek tek insanların bireyliklerinin de geliştiğidir. Fakat bu gelişmeyle aynı anda, içinde bulunulan grupların dışındaki insanlarla da bir yakınlaşma vuku bulur ki, bunun sonucu, Tönnies'in "cemaat" *(Gemeinschaft)* adını verdiği şeydir. "Kültürleşmeyle artan gelişme, o halde, bir yandan kişinin kendi grubu içinde bireyliğinin keskin bir şekilde öne çıkmasını, diğer yandan yabancılara (grup dışındakilere) bir yakınlaşmayı sağlar; bu, kökeni bakımından türdeş olan grubu aşan bir eşitliğin daha büyük bir genellikle ortaya çıkmasını olumlu yönde etkiler." (Simmel GA 2, s.22) Simmel, antropoloji, etnoloji ve halklar psikolojisi alanlarındaki çalışmalarına dayanarak (o bu çalışmalarında Bachofen, Lippert ve Darwin'in adlarını anar), bireyin gelişmesinin sosyal gruplara karşı zayıflayan bağlılık gücüyle ilişkili olduğunu kanıtlamaya yönelir. Toplum ne kadar ham, sivilleşmemiş ve farklılaşmamışsa, kendi içinde o kadar birlikli ve ama o ölçüde kapalıdır ki, diğer toplumlarla sadece dıştan bir ilişki içindedir. Toplum kendi iç ilişkilerinde ne kadar gelişmiş ve farklılaşmışsa, ona o kadar güçlü bir şekilde bireysellik damgasını vurur.

Simmel burada "farklılaşma" kavramı altında sergilediklerini, daha sonra "karşılıklı etki" terimiyle daha genel bir çerçevede betimler. Bir toplumun gelişme derecesi sosyal karşılıklı ilişkiler ağına bakılarak okunabilir ve bu arada farklılaşmanın nasıl büyüdüğü de görülebilir. Burada üretimin ve işbölümünün ve (hepsini içere-

cek şekilde) kültürün gelişmesi, belirleyicidir. Simmel'in öngördüğü ve arzuladığı şey, en sonunda, içinde yaşamakta oldukları toplumun baskısından gitgide kurtulup serbestleşmiş, birbirleriyle iyi ilişkiler içinde olan bireylerin oluşturduğu bir dünya toplumudur.

Simmel, farklılaşma ve karşılıklı etki üzerine tezlerini daha sonra da geliştirmeye devam etmiş ve doktora tezinden sonra yayımlanan ilk kitabında genişliğine işlemiştir. Simmel'in *Sosyal Farklılaşma Üzerine* adlı kitabının ilk eleştiricilerinden olan Tönnies, kitaptan "uyarıcı, düşünmeyi tahrik eden bir kitapçık" olarak söz ederken, kitabı zayıf bulduğunu da şöyle belirtmiştir: "Kılı kırk yaran bir mantık, matematiksel çıkarımlar." Tönnies, Simmel'de genel olarak "bazı yerlerde şüpheli ve fakat daha önemlisi tamamlanmamış"[7] bir şeyler bulur. El yordamıyla bir şeylere dokunan bu araştırma tarzının yetersizliğini Simmel'in kendisi de açıkça görmüştür. O bunu bir temellendirici bilgikuramsal giriş yazısında yansıtmış ve bunu sosyolojinin bilim olarak henüz gelişmemiş olan o anki durumuna bağlamıştır.

Simmel bu girişe, sosyolojinin sadece eklektik bir bilim olduğunu belirterek başlar. Onun kendisine ait, özel bir konusu yoktur; tersine o diğer bilimlerin zaten genişliğine kullanmakta oldukları materyali, açıkça belli ki bunlardan "yeni sentezler" ve "yeni bir kalkış noktası" elde etmek için rahatça kullanır. "O, tarih araştırmasının, antropolojinin, istatistiğin, psikolojinin yarım ürünler halinde elde ettikleri sonuçlarla iş görür. Sosyoloji diğer bilimlerin üzerinde çalıştıkları ilk elden materyale doğruca yönelmez, tersine ikinci potansiyelden bir bilim olarak, kendisi zaten sentez olan bir şeyden yeni sentezler yaratır. Şu andaki haliyle o, zaten bilinen olguların incelenmesi için sadece yeni bir kalkış noktası sağlar." (GA 2, s.116) Simmel'e göre, "sosyolojinin görevi" olarak "insanların birlikte yaşama formları"nın betimlenmesi ve bunun gibi "bir

7 Ferdinand Tönnies, Rezension von *Über sociale Differenzierung (Sosyal Farklılaşma Üzerine*'nin Eleştirisi) *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 56, 1891, s. 277 ve 269.

grubun üyesi olarak bireylerin ve ayrıca grupların birbirleriyle ilişkilerinin dayandığı kurallar"ın bulunması (GA 2, s.118) anlaşıldığı takdirde, bu, sosyolojinin metafiziğe yaklaşması demektir. Çünkü bu durumda, nasıl ki metafizik bütüne ve mutlağa ulaşmayı amaçlıyorsa, sosyoloji de nesnesiyle böyle bir ilişki kurmak durumundadır. Sosyolojinin yanlış bir metafiziksel dünya betimi peşinde olduğu şurada ortaya çıkar: "Sosyoloji ya mutlak geçerliliğe sahip bir şey hakkında kısmî kalan bir hakikati genelleştirmek; ya da bazı olguların gözleminden, gözlem ne kadar geniş tutulmuş olursa olsun, ulaşılması mümkün olmayan bir bütün hakkında bir yargıya varmak" ister (GA 2, s.120). Bununla birlikte Simmel, metafiziği, sosyoloji adına kendisiyle bahse girip reddetmekten de oldukça uzaktır. O sadece sosyolojinin bütün hakkında kendi yönünden yargılar verebilme iddiasına itiraz eder. Şüphesiz metafizik, "öncü" olarak, Simmel'in hepsini metafizik hanesinde saydığı psikoloji kuramlarında olduğu gibi, çok büyük bir değere sahiptir. "Metafizik ve psikoloji sağın bilgi vermezlerse de, sağın bilginin öncüleridir. Onlar bir dereceye kadar ve kısmen fenomenlere de yönelirler ve kavramlar yaratırlar. Bu kavramların derece derece düzeltilip inceltilmesi, yeniden analiz edilmesi ve başka görüş noktalarından hareketle birleştirilmesi yoluyla, hakikate daha büyük ölçüde yaklaşmaya çalışılır." (GA 2, s.123) Bu yöndeki faaliyetiyle sosyoloji, "en azından konuların işlenmesinde bir ilk organizasyon" sağlar (s.123).

Erken Simmel her ne kadar sağın ve spekülasyona karşı çıkan bir sosyal bilimin temellendirilmesine çalışırsa da, onun için şurası da çok açıktır ki, sağın bir bilimin aşması gereken sınırlar, çerçeveler, araştırma süreci içinde her defasında yeniden ortaya çıkarlar. Ne var ki bu sınırlar, çerçeveler, ancak metafizik yönden aşılabilirler. Sağın bilimin henüz hiçbir açıklama bulamadığı durumlarda, metafiziksel açıklama modeli çok uzun süreler etkili kalabilir. Böylece metafizik, Simmel'de, nomotetik bilimlerin (yasalar bulmak peşindeki bilimlerin -çn-) henüz ele alamadıkları bir alanı işgal eden önhazırlayıcı *(propedeutik)* bir bilim mertebesine yük-

seltilmiş olur. Simmel tüm yaşamı boyunca bilim ile metafizik arasındaki ilişki üzerine geliştirmiş olduğu bu görüşüne bağlı kalmıştır. Ve *Para Felsefesi*'nden itibaren o, aralarında sağın bilimin durduğu iki sınırdan söz etmiştir: Alt sınır, felsefe zemini, yani herşeyden önce "tekil ve somut araştırmanın dayandığı koşulları, temel kavramları ve tasarımları" hazırlayan bilgikuramsal zemindir; üst sınır ise dar anlamda metafiziğin işgal ettiği yerdir. Metafizikte, varlığın, dünyanın ve yaşamın açıklanamayan bütünlüğünü dile getirme denemesine girişilir.[8]

Simmel *Sosyal Farklılaşma Üzerine*'de de, sosyoloji ile metafiziğin statülerini karşılaştırır. Bunlar konularını bütünüyle kavramaya çalışırlar; genellikle konu hakkında açık bir kavrama sahip olmaksızın. Örneğin sosyoloji "toplum" denen nesneyi/konuyu bütünlükçü bir kavrayışla betimler ve analiz eder; fakat yakından bakıldığında, bu nesneyi/konuyu yeniden kısmî süreçler çokluğuna ayırır, karşılıklı etkilerin çokçeşitliliğinin kuşbakışı görülemeyecek kadar iç içe geçmiş olan örgüsünü çözmeye çalışır. Ne var ki "en küçük bölümlerin, parçaların hareketleri"ni düzenleyen hiçbir "yüksek yasa" da yoktur (karş: GA 2, s.125). Toplumun karmaşık örgüsünden değil de bireyden hareket eden diğer sosyolojik tavır da yanılgılara sürükleyicidir. Çünkü toplum gibi birey de bir "çokluk"tan çıkarlar. Birey, toplumun en küçük parçası, bir atom değildir; tersine o en çok sayıda etkinin bir kesişme noktası ve geçit yeridir. İnsanın birliği denen şey, ancak "en yüksek çeşitte etkenlerin bir toplamı ve ürünü olabilir. Bu etkenlerden hareketle ve bunların nitelik ve işlevlerine dayanarak, sadece oldukça vasatî ve göreceli bir anlamda, onların bireyde bir birlik doğrultusunda işbirliği halinde oldukları söylenebilir." (GA 2, s.127) Öyle ki, ne "toplum" kavramı ne de "birey" kavramı, sosyoloji için temel kavramlar olabilirler. Bu durumda sosyolojiye bilim olma liyakatini sağlayacak bir nihai dayanak noktası bulunamadığından, Simmel'e göre, dayanılacak nokta olarak geriye, toplum kadar bireyin de,

8 H.-J. Dahme, Das 'Abgrenzungsproblem' ..., a.g.e., s. 222 vd.

içinde bir hayalet gibi kaybolup gittikleri "karşılıklı etki" dışında hiçbir şey kalmaz. Sosyolojinin özelde veya genelde açıklamaya çalışacağı temel nesne/konu, "karşılıklı etki"dir. Simmel bir araştırma mantığı ilkesi olarak şunu izler: "Demek ki sosyolojik bilgi elde etmek için toplum kavramından yola çıkmak, bu kavramın toplam belirleyiciliğinden hareketle parçalar arasındaki ilişkileri ve karşıt etkileri elde etmek, uygun olmaz; tersine öncelikle bu ilişkiler ve etkiler saptanmalıdır ve 'toplum' sadece saptanabildikleri oranda nüfuz edilebilir olan bu karşılıklı etkiler toplamının bir adı olarak kullanılmalıdır. Öyle ki 'toplum' kavramı içeriği birlikli ve 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 tedricî bir kavramdır." (GA 2, s.131)

Simmel'in büyük *Sosyoloji*'si daha da ileri gider ve amacına uygun olarak, "toplum" *(Gesellschaft)* kavramının yerine "toplumlaşma" *(Vergesellschaftung)* kavramını koyar. Çünkü "toplum" denen şey, aslında ancak bir süreç ve oluşmayı ifade eden "toplumlaşma" halinin formları içinde kendini gösterir. Simmel büyük *Sosyoloji*'sinin ilk bölümünde şöyle der: "Konusu toplum olan ve başka bir şey olmayan öyle bir bilim olmalıdır ki, bu bilim sadece bu karşılıklı etkileri, yani toplumlaşmanın tarz ve formlarını araştırsın." (Simmel 1908, s.7) Simmel biraz ileride "karşılıklı etki"den neyi kastettiğini ve sosyolojinin somut görev alanının ne olduğunu şöyle belirtir: "...kişiler arasında etkili, bir anlık veya sürekli, bilinçli veya bilinçsiz, geçici veya düzenli, binlerce ilişkinin hepsi." (Simmel 1908, s.19) Bu program, yukarıda da değinildiği gibi, örtük olarak henüz Simmel'in "toplum"dan bir karşılıklı etkiler "summa"sı (toplamı) ve "birey"den en geniş anlamda karşılıklı etkilerin "ürün"ü olarak söz ettiği *Sosyal Farklılaşma Üzerine*'nin araştırma mantığına ilişkin ek bölümünde belirtilmiştir. Çünkü "toplum" sadece tasarlanmış bir bileşke, sadece saptanmış ve yeni saptanan karşılıklı etki süreçlerine bağlı olarak araştırmaya açık olabilen bir şey, kısacası yol gösterici *(heuristik)* bir sayıltı ise; bu demektir ki

o daima ve ancak tedricî ve bağlı olarak göreceli bir şekilde, yani saptanmış olan bu karşılıklı etkilerin miktar ve derecesine uygun olarak belirlenebilir. Aslında "toplum" (burada esas noktaya gelinir), kendisine ulaşılmaya çalışılan bir bütünlüktür; ne var ki bu bütünlüğün mükemmelen ve kapsayıcı bir şekilde fiilen kavranmış olduğu bir zaman noktasından, bir andan asla söz edilemez. Çünkü biz onu ancak "toplumlaşma" olarak, yani bitimsiz bir süreç halinde ve kısmen tanıyabiliriz. Problem bu noktada su yüzüne çıkar ve büyük *Sosyoloji*'de bir kez daha, kendisine sürekli ulaşılmaya çalışılan "toplum" kavramının en sonunda bir kuruntu olup olmadığı ve sosyal bilimcinin sosyal karşılıklı etki ve farklılaşma sürecinin kuşbakışı görülemeyecek kadar karmaşık ağı önünde "toplum"u kavrama işinden vazgeçmek zorunda kalıp kalmayacağı sorulur. Başka bir deyişle: Daha henüz *Sosyal Farklılaşma Üzerine*'ye eklenen araştırma mantığı programında (daha sonra büyük *Sosyoloji*'de de izlenen bu programda) daha sonraları Simmel'in geç dönem eserine de damgasını vurmuş olan bir kötümserlik havası yok mudur?

Simmel'in ilk eleştiricilerinden Tönnies'in *Sosyal Farklılaşma Üzerine*'de bazı "tamamlanmamış" ve "şüpheli" yönlere işaret etmiş olması hiç de şaşırıcı değildir. Gerçekten de çeşitli sosyal karşılıklı etkileri analiz etmeyi amaçlayan bir araştırma programının ortaya koyabileceği şeyler, tamamlanmamış ve şüphelidirler. Simmel bir "toplum" kavramına ve bağlı olarak Tönnies'in sosyologtan talep ettiği üzere, zamanının aktüel problemleri karşısında açık bir tavra ulaşmamıştır, ulaşamamıştır. Bununla birlikte Simmel'de tamamlanmamış bir halde ortaya konulan çalışmalar bir yönteme sahiptirler. Ayrıca Simmel, (pozitivist düşünceyi hatırlatırcasına) bilimsel araştırmanın sağın olması gerektiğini sürekli vurgulayan bir bilim adamı için tipsel olmayan bir betimleme tarzına, bir stile sahiptir. *Sosyal Farklılaşma Üzerine* hiç de sıkı, sistematik bir eser değildir; tersine bir denemeler derlemesidir. Burada Adorno'nun deneme üzerine yaptığı açıklama oldukça yardımcı olabilir. Adorno'ya göre deneme, hemen, söylemek istediği şeyle işe başlar, kul-

landığı kavramların tanımını yapmaktan kaçınır ve bilinçli bir şekilde, yöntemsel olmayanı yöntem olarak kullanır. "Deneme,... antisistematik bir hareket noktasını kendine özgü bir şekilde benimser ve kavramları bağlamlarından kopuk bir halde 'teklifsizce' ele alır ve onları keyfine göre kullanır. Oysa kavramlar ancak birbirleriyle olan bağıntıları aracılığıyla belirginleşirler."[9] Simmel'in izlediği yol burada iyi karakterize edilmiştir.

Sadece dıştan bakıldığında altı bölüm içeren bir kitap olarak görünen şey, daha yakından bakıldığında, yüksek derecede karmaşık hale gelmiş olan modern toplumları karakterize eden bir karşılıklı etki bağlamının değişik kesitlerini ve değişik parçalarını sergileyen ve analiz eden bir denemeler derlemesidir. Simmel ard arda, "Kollektif Sorumluluk", "Grupların Genişlemesi ve Bireyliğin Şekillenmesi", "Sosyal Nüve" ve "Sosyal Çevrelerin Kesişme Noktaları"ndan söz eder; son deneme olan "Farklılaşma ve Güç Biriktirme İlkesi"nde kendi kuramının özüne ve esprisine ulaşmak üzere.

Daha 1888 tarihli makalede olduğu gibi, burada da Simmel'in argümantasyonu, toplumun kendisini nasıl büyüttüğü, çok yönlü karşılıklı etki ve farklılaşma süreçlerinin nasıl bir seyir izledikleri, buna karşılık bu süreçlerin bireyleşme sürecini nasıl serbestleştirdiği hususlarından yola çıkar. "Onayladığımız ve ilgilerimiz açısından geçerli kıldığımız çevre genişledikçe, bireyliğimizin gelişmesi için daha fazla hareket serbestliği var demektir." (GA 2, s.174) Açıktır ki bu, yükselen kişilik bilincine bağlıdır. Toplumsal çevre ne kadar büyürse, bireyin sabit bir gruba bağlılığı o kadar çözülmeye uğrar. Öyle ki, geleneksel sosyal bağlılıklardan ve aşkınlaştırıcı yönelimlerden serbestleşmiş modern insanın sıkıntılarından söz eden Nietzsche'ye (kendi Ben'ine tahammül edebilmekten daha zor bir şey yoktur!) karşıtlık içinde, Simmel bu serbestleşmeyi öncelikle evrimsel bir ilerleme olarak değerlendirir. "Ki-

9 Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur I* (Edebiyat Üzerine Notlar I), Frankfurt/M., 1975, s. 27.

şiliğin kendisini dışa vuruşu, tek tek duyguların, düşüncelerin, onaylamaların değişmesi izlenerek ve bunlara dayanılarak veri kılınabilir. Yaşama ne kadar tekdüze ve hareketsiz bir halde sürüp gidiyorsa, bireyin algı dünyasının ekstremleri bu ortamdan ne kadar az uzaklaşıyorlarsa, kişilik bilinci o kadar zayıf bir şekilde ortaya çıkar; oysa bu ekstremler ne ölçüde en uca doğru çekilecek kadar esnetilirlerse, insan kendisini o ölçüde güçlü bir şekilde kişi olarak hisseder." (GA 2, s.191) Toplum ne kadar karmaşıksa , yani Simmel için farklılaşmışsa, tek tek insanların kendi bireyliklerini yaşama imkanları o kadar büyük olur. Tabii ki bu sadece bir imkandır; çünkü öbür yandan toplum karmaşıklaştıkça niceliksel ve yapısal bağımlılıklar da artmaktadır. Fazla gelişmemiş toplumlarda ve kültürlerde tekil insan herşeyden önce bir grubun üyesi olarak niteliksel yönden bir tâbiiyet içindeyken, buna karşılık gelişmiş toplumlarda aynı tekil insan iki rolü birden yerine getirebilir: Bir sosyal varlık (bir partinin, bir birliğin veya derneğin üyesi, işçi, vd.) olma rolünü ve birey olma rolünü. Böylece bireyin varoluşunun niteliksel belirlenimi, gelişmiş toplumlarda çok sayıda niceliksel belirlenim ile yer değiştirir.

Hannes Böhringer bu diyalektiği açık bir şekilde şöyle betimler: "Sosyal farklılaşma kişiyi sürekli daha güçlü bir şekilde çeşitli sosyal çevrelerin kesişme noktasına doğru çeker. Kişinin bireyliği bu noktada serpilip gelişir. Fakat kişi çevrelerin birleşme noktalarından uzaklaşmaya başladığında, her bir çevrenin kendi üyelerine sağladığı haklar, yüklediği ve çoğu bağlayıcı nitelikte olan görevler aynı kişide çatıştığından ve çatışma arttıkça kişi çevreden o oranda farklılaştığından dolayı; aynı sosyal farklılaşma bu aynı birleşme noktasında bu çevrelerin güç alanlarını parçalanma yönünde tehdit eder."[10] Böhringer'in "sosyal farklılaşmanın bireyi, onun bi-

10 Hannes Böhringer, Spuren von spekulativem Atomismus in Simmels formaler Soziologie (Simmel'in Formel Sosyolojisinde Spekülatif Atomizmin İzleri), H. Böhringer/K. Gründer (derl.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel* (20. Yüzyıl Başlarında Estetik ve Sosyoloji: Georg Simmel), Frankfurt/M., 1976, s. 111.

reyliğini sürekli yeniden parçalamak üzere serbest bıraktığı"nı[11] belirtmekle vardığı sonuç, hiç şüphesiz Simmel'in daha sonraları kültür karşısında takındığı kötümser tutuma uygundur; fakat *Sosyal Farklılaşma Üzerine*'de varılan sonuca uymaz. Çünkü burada Simmel sadece bu diyalektiğe işaret eder, hatta onu, karşılıklı etki sürecinin genelde bireyleşmeye yol açması dolayısıyla insanlığın evrimsel ilerlemesi sayar.[12]

Geç Simmel'in bir formülasyonuna başvurarak, insanlığın "kapalı bir birlikten büyüyen bir çokçeşitlilik sayesinde büyüyen bir birliğe doğru" (karş: Simmel 1919, s.225) evrimsel ilerlemesinden ne anlaşıldığı daha açık hale getirilebilir. Farklılaşma, tekil insanın birliğini, bu tekil insanı çeşitli karşılıklı etki süreçleri, sosyal etkileşim ve iletişim aracılığıyla zenginleşmiş olarak yeniden kendine döndürmek üzere parçalar. *Sosyal Farklılaşma Üzerine*'nin bir yerinde Simmel, bu sürecin idealtipsel bir betimini açık bir şekilde verir: "Öznelin sentezi nesnel olana taşındıktan sonra, nesnelin sentezi artık yeni ve daha yüksek bir öznelliği yaratır. Kişi sosyal çevreye, daha sonra sosyal çevreyle bireysel kesişme noktasında tekrar kendi özgüllüğünü kazanmak üzere kendini çevreye adar ve çevre içinde kaybolup gider... Bununla birlikte kişi kendi kaynağında aynı zamanda sayısız sosyal ipliğin doku oluşturmak üzere bir araya geldiği kesişme noktasıdır da. O, en çeşitli çevrelerin ve kendini uyarlama periyotlarının mirasının sonucu ve ürünüdür ve onun bireyliği, türsel elemanların onun içinde bir arada bulundukları miktar ve kombinasyonların özgüllüğü sayesinde oluşur. O şimdi kendi saik ve ilgilerinin çokçeşitliliğiyle sosyal oluşumlara yeniden katıldığında, bu, bir öncekinden bir öteye geçiş ve onu çeken şeye bir kendini adayıştır; fakat öncekiyle karşılaştırıldığında, daha bilinçli ve daha yüksek bir form içinde." (GA 2, s. 241) Evrime giden yol, farklılaşma ve karşılıklı etki aracılığıyla,

11 Aynı yerde, s. 112.

12 H.-J. Helle, Soziologie und Erkenntnistheorie (Sosyoloji ve Bilgi Kuramı), a.g.e., s. 49 vd.

öznenin ve onun bireyliğinin yükselişi ve daha da genişlemesi yönündeki bir ilerlemenin yoludur.

Daha sonra Simmel sosyal farklılaşmayı en sonunda güç biriktirmenin evrimsel yasası olarak betimler. Farklılaşma kendini her yerde gösteren bir "evrimleştirici yarar"dır (GA 2, s.25Q). Bu yasa güç biriktirme yasası olduğu kadar, "güç israfının, gücü harcamanın önkoşulu"dur da. "Her varlık aynı amaca daha küçük bir güç miktarıyla eriştiği ölçüde daha mükemmel hale gelmiş demektir. Kültür sadece alt insan doğasındaki güçleri amaçlarımıza hizmet edebilir kılmakla gelişmez; hatta aynı zamanda bu amaçlardan her birini gücü biriktiren yollar üzerine taşımakla gelişir." (GA 2, s.259) Simmel'in bu konuda verdiği örnekler, işbölümünün gelişmesinden başlayıp teknolojik ilerlemeye ve oradan bir modern yönetim aygıtının tesisine kadar uzanır. "Büyük, üniter bir yönetime sahip bir devlet, büyük ve en küçük ayrıntısına kadar işbölümüne göre düzenlenmiş bir memurlar ordusuna ihtiyaç duyar. Fakat kendi birliği ve farklılaşması açısından gerekli olan böyle bir güç israfı sayesinde, yönetim mekanizmasını yüksek derecede farklılaştırmaya hiç ihtiyaç duymayan küçük bir devletin birliğine oranla, aynı mekanizmayı çok daha fazlasıyla düzenlemiş olur." (GA 2, s.262) Böylece güç biriktirme kavramı içinde yükün azaltılması olarak anlaşılan farklılaşma, özne yönünden bakıldığında tamamen Gehlenci bir anlama sahip görünür. Yeniden özneye mal edilen ilerlemenin bir bedeli vardır. İlerleme sosyal bağımlılıkları geniş bir şebeke halinde daha da arttırır ve yoğunlaştırır. Daha sonraları geç Simmel, sosyal bağımlılıkların kişiyi şeyleştiren boyutlarını (Habermas'ın sistemin yaşama dünyasına saldırıları ve müdahaleleri dediği şeyi), kültürün çelişkisi ve trajedisi olarak analiz edecektir.

Simmel'in iki ciltlik *Ahlak Bilimine Giriş* adlı eserindeki tezleri, *Sosyal Farklılaşma Üzerine*'deki tezlerinin tam bir uzantısı olarak görünürler. Burada Simmel karşılıklı etki süreçlerinin yoğun şebekesinden sanki sadece tek bir kompleksi, tek bir karşılıklı etki bağlamını çekip çıkararak ele almış gibidir. Etik alanı, nesnel

ahlaklılık *(Sittlichkeit)* kavramında içerilmiş olarak, Simmel için tarihsel olarak birikmiş deneyimlerden olduğu kadar sosyal ilişkilerden de sonuç olarak çıkan bir bileşkedir. Onun bu çalışmasına *Ahlak Bilimine Giriş* adını vermesinin iki nedeni vardır: İlk olarak o, (önemli ölçüde) idealist çıkışlı olup etiğin temel kavramlarını insanda tözsel olarak bulunan şeyler diye tanımlayan ve böylece evrensel normlar koyan felsefi etiklere karşı çıkar. İkinci olarak Simmel tüm etiklerin *post festum* (herşey olup bittikten sonra, olgudan sonra -çn-) karakteri taşıdıklarına ilişkin inancını ifade etmek ister. Simmel ikna edici, ne var ki yer yer kılı kırk yarıcı bir kasuistik içinde sürdürdüğü yorucu düşünmelerle, "Kant'tan Steinthal'a kadar" idealist etiklerin etiğin özünün ve onun normatif içermelerinin bilinebileceğine ilişkin iddialarını reddeder. İdealist etikten geriye kalan, çok kez "bir örtmece" *(Worthülle)*, sözcüklerden ibaret bir elbisedir *(Euphemismus)*. "Onunla herkes kendisince özellikle değerli görülen veya bağlı olarak tiksintiyle reddettiği bir bedene elbise giydirir." (Simmel 1893, cilt 2, s.III) Ne erdem kavramı ne de sonsuz mutluluk kavramı vardır. Bunlar sadece "önceden gelişen fiziksel-psikolojik ilişkilerden yasalara uygun olarak çıkan" şeylerdir (cilt 1, s.466). Herşeye genellikle hükmeden bir nesnel ahlaklılık tasarımının bize artık bir yardımı olamaz. "Sadece, kavramlar arası bağıntıları saptayabilen soyut düşünme, kısalık uğruna, böyle ifadelere başvurmaya izinlidir. Oysa gerçekliklerin bilgisine sadık kalınacaksa, gerçeklik sadece tekilden tekile gidilerek, her süreç sadece en basit motiflerine kadar analiz edilmek suretiyle açıklanabilir." (cilt 1, s.286) Bunun için de "her yerde iç içe geçmiş bir halde, örgü halinde olan sosyal iplikler"i çözüp belirlemek gerekir (karş: cilt 1, s.169).

Simmel insanın ahlaklılığının tesisinin sosyal farklılaşma süreçlerine ve sürekli karmaşıklaşan karşılıklı etki bağlamlarına bağlı olduğunu belirtir (karş: cilt 1, s.180, 188). Bu nedenle Simmel'in "etik" derken göz önünde tuttuğu, belli bir araştırma mantığı ve buna bağlı bir program doğrultusunda somut tarihsel ve sosyal durumları bunlara damgasını vuran ahlaksal ilişki tarzlarıyla bağıntı-

landıran ve bu çok yönlü bağıntıları betimleyen bir etiktir. Bu görünümüyle o, aslında bir meta-etik olmak ister. Burada daha *Sosyal Farklılaşma Üzerine*'ye eklenen yöntemsel bölümde dile getirilen taleplerle yeniden karşılaşırız. Burada da felsefi spekülasyonun yerini empirik araştırmaya terketmesi ve metafiziksel kavram analizinin yerine tarihsel ve sosyolojik ayrıntı çalışması yapılması talep edilir. Simmel bu taleplere uygun olarak, *Giriş*'in ikinci cildini, felsefeyi hırpalayan şu cümlelerle bitirir: "İngiliz fabrika yasalarının tarihi, bize egoizm ve altruizm (özgecilik) arasındaki ilişkilerden, bu kavramların keskin bir analizinden çok daha yararlı şeyler öğretir. Ve din ve ahlak arasındaki ilişkiler, pek incelikli bir felsefi konstrüksiyonla* ele alınmış olsalar bile, bir etnolojik araştırmayla bu ilişkilerin kökensel formlarının karşıt yönlü etkilerinin açıklanabileceği gibi asla açıklanamazlar." (cilt 2, s.424 ve devamı)

Simmel'in *Giriş*'inin erken eleştiricilerinden biri, August Gallinger, Simmel'in bu çalışmasının pek çok yönden sadece "herhangi bir olumlu sonuç içermeyen salt eleştirel bir eser" olarak değerlendirilebileceğini söyler.[13] Fakat böylece Simmel'in tezi tamamen gözden kaçırılmış olur. Gerçekte Simmel hiç de yeni bir etiğin temel hatlarını ortaya koyma iddiası gütmez, yeni bir etik sistemi formüle etmek istemez; tersine o sadece etiğin temel kavramlarını ve bağlı olarak etik argümantasyonları eleştirir. O haklı olarak, etik sistemlerin sessizce geçiştirilen, örtbas edilen bir yönüne, onların tarihsel koşullara bağımlılıklarına, geleneksel etik kavramlarının sosyal içermelerine ve bu kavramlara meşruiyet kazandırmak isteyen tarih felsefesi zeminli tasarımlara işaret eder. O tarihsel olarak dönüşüme uğrayan etik içeriklerden, etik anlamlardan söz eder ve en sonunda, ister salt formel yoldan ister somut tarihsel

---

* Konstrüksiyon (Konstruktion): Kuruluş, inşa, yapı, oluşum vd. Felsefe literatüründe *yalnız teorilere dayanarak sonuçlar çıkarma* anlamına da gelir. (ç.n.)

13 August Gallinger, Simmel über die Möglichkeit einer allgemeingültigen sittlichen Norm (Simmel'de Genelgeçer Bir Ahlaksal Normun İmkanı), *Kant-Studien 6*, 1901, s. 406.

örneklerle doğrulanmaya çalışılsın; kapsayıcı etik iddiaların bir kenara atılması gerektiği sonucuna varır. Etik sadece *post festum* olabilir ve her tekil durumda olayların nasıl cereyan ettiğini somut olarak betimleyebilir. Böylece Simmel geç dönem eserindeki bir temel düşüncesini, "bireysel yasa" idesini çok önceden seslendirmiş olur.

Giriş'in son pasajları bir kez daha Simmel'in erken sosyolojik çalışmalarına giden bir köprü kurarlar ve burada ahlaksal tasarımların gelişimiyle ilgilenilir. "Erken dönemler"in (modern dönem öncesinin -çn-) bireyi önemli ölçüde sabit bir sosyal grup tarafından düşüncesinde ve eyleminde olduğu kadar bir değere bağlı tavırlarında da belirlenmişken; aslında çok sayıda sosyal çevreden gelen ve gitgide artan bağımlılıklardan aynı zamanda yalıtılmış haldedir. Burada "Özel mülkiyet hali, sosyal çevrenin farklılaşması olarak, kültürel ilerlemenin hem taşıdığı hem onu taşıyan bir şey olarak kendini gösterir. Bir yandan çevrelerin birbirlerinden bağımsız olmalarından ötürü sürekli sıklaşan çelişkilere vesile olması, öbür yandan tam da bireyleşmenin, yani keskin çizgilerle karakterize edilmiş, kendi faaliyetlerinin toplamında kendi *birliğinin* bilincinde olan kişiliğin ortaya çıkması nedeniyle. Bu yol üzerinde, çelişki, tam da, içinde Ben'in kendini oluşturduğu okul olur." (cilt 2, s.417) Daha sonra etiğin sosyal bilimlerle ilişkisi de buradan hareketle açıklanır; çünkü bunlar herşeyden önce durumdan duruma, tekil ve *post festum* olarak, nesnel ahlaksal durumu analiz etmek için materyali ve bağlı olarak materyal tasarımları ve koşulları sağlarlar. Kendi işlevleri içinde yardımcı bilimler olarak sosyal bilimler olmadan, etik gitgide ya felsefi spekülasyon veya (Simmel'in kendi çalışmalarında olduğu gibi) sadece etiğe bir önhazırlık *(propedeutik)* halinde kalır. Sosyal bilimlerin (sosyoloji, sosyal psikoloji, tarih bilimi) görevi, buna göre, etiğin temellerini, sosyal karşılıklı etki bağlamları olarak açıklamaktır. (karş: cilt 2, s.417)

5. MODERN KÜLTÜRÜN PARA SİMGESİ ALTINDA BİR TOPLU GÖRÜNÜMÜ

Simmel'in 1890'lı yıllardaki akademik konferansları geniş bir spektrum içinde yer alırlar: Sosyolojinin ve etiğin sorunları, sosyal psikolojinin ve modern kültürün problemleri, felsefe tarihi (özellikle 19. yüzyılınki), nihayet Kant ve Schopenhauer. Simmel bu konularda sayısız deneme, gazete fıkrası, eleştiri yazısı ve makale yazmıştır. Bunlarda ele alınan konular, estetik, edebiyat ve sanat tarihinden ("Gerhard Hauptmann'ın 'Dokumacıların İsyanı' Üzerine", 1892/93; "Böcklin'in Peysajları", 1895; "Sosyolojik Estetik", 1896; "Stefan George", 1898) sosyolojinin temel problemleri ve metodolojiye ("Sosyoloji Problemi", 1894; "Moda Psikolojisi. Bir Sosyolojik İnceleme" ve "Aile Sosyolojisi", 1895; "Sosyal Bilimlerin Yöntemi Üzerine", 1896), kadının rolü ve seks problematiğine ("Kadın Psikolojisi Üzerine", 1890; "Günümüzde ve Gelecekte Fahişelik Üzerine Bazı Düşünceler", 1892; "Militarizm ve Kadının Konumu", 1894) kadar uzanır.

20. yüzyıla geçmezden önceki yılların başat konuları, bütün bunların yanında, Simmel için özellikle para problemi, para ekonomisi ve paranın modern yaşam ve modern kültür üzerindeki etkileridir. Daha 1889'daki bir denemesinde Simmel "para psikolojisi"yle uğraşmış ve paranın "mutlak nesnel, karşısında kişisel olan herşeyin sona erdiği bir şey" olduğu sonucuna varmıştı. "Bu ne-

denle paranın, sahip olunan herhangi bir şeyin tarihi, o şeye bizde uyandırdığı duygular açısından çok çeşitli, olumlu ve olumsuz, hiçbir şeyle ortakölçülür olmayan değerler yüklemekle oluşan bir tarihi, anlamında hiçbir tarihi yoktur. Belirli bir paraya 'soyluluk atfetmek' veya 'lânet okumak', hiçbir haklılığı olmayan duygusal bir iz düşümdür ve bu gibi tepkiler gitgide büyüyen para trafiği ile birlikte zaten sürekli azalmaktadır. Bu, en yüksek ölçüde, paranın *non olet* (renksiz, kokusuz, niteliği olmayan, nötr -çn-) olmasında geçerlidir." (Simmel 1889, s.1261) O, 1890'lı yılların başlarındaki büyük çalışmalarında da (en azından değinerek de olsa) sürekli olarak para ekonomisinin ve para dolaşımının problemleri üzerine konuşur (karş: Simmel GA 2, s.266; 1892, cilt 1, s.208 ve devamı). Fakat para problematiği üzerine düşünceleri ancak 1895'den sonraki makale ve denemelerinde, örneğin "Modern Kültürde Para" (1896), "Paranın Yaşam Temposu Bakımından Önemi" (1897) veya "İş Felsefesi"nde (1899) daha temelli hale gelirler ki, bunlar küçük değişiklikler dışında sonradan *Para Felsefesi*'ne alınmışlardır.

Simmel'in para ekonomisine karşı gitgide artan ilgisinin ardındaki önemli saikler, bir yandan kent yaşamından edindiği deneyimler, öbür yandan ve buna bağlı olarak para ekonomisi ile büyük kentlerin gelişmesi arasındaki sıkı, çok yönlü bağıntının farkında olmasıdır. Simmel, Berlin'in 19. yüzyılda şimşek hızıyla göstermiş olduğu büyümeyi kendi yaşamında sürekli hissetmiştir. Pek tabiidir ki, "Büyük Kentler ve Tinsel Yaşam" (1903) adıyla bir deneme, onun doğrudan sahip olduğu gözlemlerden yola çıkılarak yazılabilirdi. Simmel bu denemede *Para Felsefesi* 'nin temel düşüncelerinin yeniden bir dar özetini verir. Büyük kentler her yanına "para ekonomisinin sinmiş olduğu" yerlerdir (Simmel 1984, s.193). Fakat büyük kentlerin patlarcasına büyümesi, nihai olarak rasyonalitenin artması, "aklın egemenliği"nin genişlemesiyle bağıntılı değildir; tersine bu genişleme para ekonomisinin zihinsel dayanağını oluşturmaktadır. Max Weber bu konuda "amaca yönelik rasyonalite" ve "amaçsal akılcılık" *(Zweckrationalität)* gibi terimler kullanmışlı. Simmel'e göre "para ekonomisi ... ile rasyonalitenin ege-

menliği arasında derin bir bağıntı vardır. Bunların ortak yönleri, insanların ve eşyanın ele alınışındaki tarafsızlıklarıdır, nötraliteleridir. Bu tarafsızlık içinde bir formel adalet ortaya çıkar ve bu ödünsüz bir sertlikle eşleşir." (Simmel 1984, s.193) Para, zihnin kendi hesap ve kalkülasyonlarını pratiğe uyarlamasına aracılık eder. "Para, eşyanın tüm çeşitliliğini ortaklölçülür kılmakla, bunların arasındaki tüm niteliksel farkları sadece onlara biçilen miktar farkı aracılığıyla ifade etmekle, renksizliği ve ayırımsızlığı dolayısıyla tüm değerlerin ad koyucusu olarak kendini ileri sürmekle; en korkutucu kodlayıcıya dönüşür. O, eşyanın özünü oyar, özgüllüğünü, özel değerini, karşılaştırılamazlığını, kendisinden kurtulmanın imkansız olduğu bir şekilde kemirir." (Simmel 1984, s.196) Hatta para sadece ekonomik yaşama damgasını vurmakla kalmaz; üstelik tüm "yaşam stili"ne, yaşam görüşlerine, değersel tavır almalara ve insanlar arasındaki karşılıklı ilişki formlarına da damgasını basar. Kısaca para "yaşama temposu"nu belirler (karş: Simmel, 1897a)

Para Felsefesi, 1900'de yayımlandı. Kitap, Simmel'in üzerinde uzun yıllar çalıştığı ve tematiği onun için oldukça ağır bir kitaptı. O, özellikle değer kuramı bakımından karşılaştığı güçlüklerden, Rickert'e yazmış olduğu 10 Mayıs 1898 tarihli bir mektupta dert yanıyor, çalışmanın "ne ileri ne geri gittiği"ni belirtiyor ve şüpheye düşüyordu: "Şimdiye kadar aşamadığım güçlüklerin tam da en temellisine çarptım." (GA 6, s.727) 1900 yılı oldukça verimli bir yıldı. Freud'un *Rüya Yorumları*, Deniker'in *Yeryüzündeki Irklar ve Halklar*'ı, Mach'ın *Duyumların Analizi ve Fiziksel Olan ile Psişik Olan Arasındaki İlişki*'si, Schnitzler'in *Halka Oyunu* ve Heinrich Mann'ın *Tembelhane*'si yayımlanmıştı. Simmel'in arkadaşı Karl Joël'in yargısına inanmak gerekirse, *Para Felsefesi* herşeyden önce dönemin asabiyetine uygun bir kitaptı. Çünkü kitap, bu "yüzde ve parça hesabı, değerlendirme ve numaralandırma, çoğunluklar, paragraflar, dakikalar, ağırlıklar ve ölçümler çağında"[1] ya-

1 Karl Joël, Eine Zeitphilosophie (Bir Çağ Felsefesi), *Neue Deutsche Rundschau* 12, 1901, s. 812, 818.

yımlanmıştı. "Ancak bu dönemde ve ancak Berlin'de yazılabilecek olan" bu kitap, "duyarlı bir kulakla modern yaşamın büyük pazarlarının curcunasında yankılanan seslerin en derinini, herkesin işitmediği ses"i dinler, "Pitagorasçıların göğün tabakaları arasında bulunduğunu varsaydıkları sessiz uyumu dinlercesine, hep o işitilmeyen sesi işitir."[2] Kitapta her ne kadar "ekonomik olan" parıltılı bir şekilde öne çıkıyorsa da, bu sadece "ekonomik olanı felsefi açıdan analiz etmek" içindir. Kitap parayı bir nedensel temel güç olarak göstermez ve bir ekonomizm 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."[3]

Hatır gözetercek yapılan bir eleştiri karakteri de taşıyan Joël'in tanıtımı, bununla birlikte kitabın yönelimini hassas bir şekilde betimler. *Para Felsefesi*, en azından, ekonominin problemlerine ve ekonomi problematiğine bir felsefi katkıdır. Kitap modernliğin *kriptik* (haber verici, kaydedici -çn-) bir kuramı olarak, felsefenin görevini kendi çağını düşüncede kavramak diye koyan Hegelci buyruğu yerine getirmeye çalışan bir deneme olarak görüldüğünde, çok daha fazla değer kazanır.[4] Zaten bizzat Simmel, *Para Felsefesi*'nin önsözünde, kitabın ekonominin problemlerine bir felsefi katkı ortaya koymak istediğini belirtir. "Para felsefesi diye bir şey olacaksa, o ancak para üzerine bir felsefe olarak, ekonomi biliminin beri tarafında ve öte tarafında yer alabilir. O, bir yandan da ruhsal durum, sosyal ilişkiler, gerçeklik ve paranın anlamına ve pratik konumuna gönderme yapan değerlerin mantıksal yapısı içinde yer

---

2 Aynı yerde, s. 813.

3 Aynı yerde, s. 814.

4 Karş.: Hans Blumenberg, Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels (Para veya Yaşam. Georg Simmel'in Felsefesinin Tutarlılığı Üzerine Eğretilemeli Bir Çalışma), H. Böhringer/K. Gründer (derl.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt/M. 1976, s. 121-134.

etmiş olan tasarımları sergileyebilir." (GA 6, s.10) Bu tasarımların araştırılması bir "para felsefesi"nin analitik kısmının görevidir ki, Simmel kitabının ilk üç bölümünde ("Değer ve Para", "Paranın Töz Olma Değeri", "Amaçlar Dizisi İçindeki Yeriyle Para") bu görevi yerine getirmeye çalışır. Daha sonra sentetik kısımda (4-6. bölümler: "Bireysel Özgürlük", "Kişilik Değerlerinin Parayla Eşdeğer Kılınması", "Yaşama Stili"), "bireylerin yaşamayı hissedişleri, kaderlerinin birbirine zincirlenişi, bunların nesnel kültür üzerindeki etkileri" konu edinilir. Simmel bu arada Marksizmi ve çağdaş sosyalist kuramları da gözden geçirir ve daha kitabın önsözünün sonunda, "tinsel kültürün köklerinin ekonomik yaşamın kapsamı içinde bir açıklama değeri bulabileceğini savunan tarihsel materyalizme bir kat daha inşa edip ilâve etmenin gerekliliğinin; öbür yandan bizzat ekonomik süreçlerin daha derinde yatan değerlerin ve eğilimlerin, psikolojik ve hatta metafiziksel tasarımların sonuçları ve ürünleri olarak tanınabileceğinin" gösterilmek istendiği belirtilir (GA 6, s.13).

Yönteme ilişkin bu ön niyete, Marksist alt yapı-üst yapı şemasını açıkça tam tersine çevirmek isteyen bu ön niyete, sonraları solcular tarafından haşin eleştirilerle meydan okunmuştur. Bu eleştirilerde Simmel'e "paranın imanlı savunucusu" denerek küfredilmiş ve "zamana ayak uyduran" ve özellikle sadece yeni bir metafizik ortaya koyan bir felsefe karşısında bulunulduğu uyarısı yapılmıştır.[5] Bunlar haksız eleştirilerdir. Şüphesiz Simmel yüzeysel fenomenlere takılıp kalmış ve Backhaus'un dikkat çektiği üzere, toplumun nesnelliğini "sadece değerlerin 'görünüş formu'ndan yola çıkarak"[6] belirlemiş, fakat bununla birlikte günlük yaşamın patolojisine, ilişki tarzlarına ve gidişatına ilişkin bir görüş de elde edebilmiştir. Bu nedenle Brinkmann da, *Para Felsefesi*'ni, ele aldığı

5 David Koigen, Georg Simmel als Geldapologet (Paranın Savunucusu Olarak Georg Simmel), *Dokumente des Sozialismus* 5, 1905, s. 317, 318.

6 Hans-Georg Backhaus, Materialen zur Rekonstruktion der Marxschen Wertheorie (Marx'ın Değer Kuramının Rekonstrüksiyonu Üzerine Materyaller), *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie* 1, Frankfurt/M. 1974, s. 65.

güncel konuları günlük yaşam sosyolojisine özgü yeni bakış açıları altında aydınlatması dolayısıyla olumlar: "Öncelikle fenomenologları ilgilendiren ve bugünlerde yeniden canlanan günlük yaşam bilinci üzerine tartışma, ...bu konuda büyük bir kazanım olan Simmel'in analizlerine dayandırılabilir. Onun 'Para Felsefesi' sayesinde günlük yaşam ve modern ekonomi arasındaki bağıntı üzerine materyalimiz oldukça artmıştır. Bu kitap, yaşama dünyası, bilinç formasyonu, tepki tarzları,v.d. hakkındaki tartışmalarda mutlaka göz önüne alınmalıdır."[7] Simmel'in kitabı, günlük yaşam ve modern para ekonomisi arasındaki bu bağıntıyı, ilk bölümden son bölüme kadar, öznel ve salt niceliksel yoldan belirlenmiş değer kuramından başlayıp Simmel'in yabancılaşmış/şeyleşmiş bir kültür içindeki bozulmaları betimlediği yaşama stili üzerine analizlerine kadar; adım adım izleyip ortaya çıkarır.

Para Felsefesi, kitabın 1901'deki baskısı için bizzat Simmel'in yazmış olduğu tanıtma yazısında özetlendiği gibi, bir kez daha, *Sosyal Farklılaşma Üzerine*'de ulaşılan sonuçlardan, yani artan farklılaşma ve durmadan karmaşıklaşan karşılıklı etki süreçleriyle birlikte sabit bir gruba bağımlılığın çok yönlü, ancak göreceli olan bağımlılıklar lehine ortadan kalktığı ve böylece bireysel özgürlüğün arttığı ana tezinden yola çıkar. Şüphesiz Simmel burada farklılaşma sürecini daha dikkatli ve özenli bir şekilde ele alır ve onu "yaşamın para aracılığıyla kendi belirlenimliliği temelinde nesnelleşmesi"ne geri götürür (karş: GA 6, s.720). "Öznel özgürlük duygusu, doğrudan doğruya, tesis edilmiş olan para ekonomisi içinde, insanın durmadan artan sayıda kişiye bağımlı hale gelmesi olgusuyla birlikte taşınır. Paranın burada özne için anlamı, onun salt, nesnel, nötr bir şey olmasıdır. Kişi, para ekonomisinde işlevlerin yerine getiricisidir, sermaye sahibidir; ihtiyaçlarının karşılanmasını para aracılığıyla sağlayan bir nesnedir. Kişilerin bu niteliklerinin dışında kalan yönleriyle ne oldukları, para ekonomisi içinde artık

7 Heinrich Brinkmann, *Methode und Geschichte* (Yöntem ve Tarih), Giessen 1974, s. 128 vd.

soru konusu bile edilmez." (GA 6, s.721) Sonunda modern birey, yaşamının bu şekilde şeyleşmesinin kendisini eski ilişki bağlamından koparmış olduğunu, fakat kazanılmış yeni özgürlüğün kendisini yeterince mutlu etmediğini görerek, bir ikilem içinde kalır. (karş: GA 6, s.723) Genç Lukács (Simmel'in felsefesinin, özellikle *Para Felsefesi*'nin etkisi altında), modern insanın bu durumunu, Fichte'den ödünç alınmış bir terimle "transandantal sığınak" terimiyle ifade eder. Simmel'in kendi kitabı için yazmış olduğu tanıtma yazısında da, açıkça, Hegel'in "özgürlük bilinci içinde ilerleme" dediği ve erken dönem yazılarında empatik olarak selâmladığı ve insanlığı bir dünya toplumuna götürecek şekilde özgürlüğün gitgide artmakta olduğu görüşüne, sürekli olarak şüpheci bir tavırla karşı çıkılır.

Şimdi kitabın bölümlerine tek tek bakalım. İlk bölümde Simmel, Rickert'e yazmış olduğu mektuplarından bildiğimiz bir değer kuramı geliştirir ve bu ona ne var ki en güç iş olarak görünür. Muhtemelen Menger ve Böhm-Bawerk'e dayanılarak formüle edilen[8] bu kuram, değeri salt öznel bir büyüklük olarak ele alır, onu bireysel bir edim olarak konumlar: "Gerçeklik ve değer, iki farklı dildirler. Bunların içinde mantıksal olarak birbirlerine tutarlılıkla bağlanmış ideal birliğe ve evrensel geçerliliğe sahip değerlerin 'ne' oldukları birlikli ruh için anlaşılır kılınır. Veya bu diller içinde ruh, bu içeriğin salt, kendinde ve bu karşıtlığın ötesindeki görünümünü ifade edebilir. (GA 6, s.28) Bir şey, bir özne onun değerli olduğuna hükmettiğinde ve hükmettiği sürece değer haline gelir ve değer halinde kalır. "Empirik veya transandantal anlamda, 'şeyler'den ancak öznenin kararı doğrultusunda konuşulabilir. Şeylerin herhangi bir 'özellik'i hiçbir durumda kendi başına bir değer değildir; tersine değer, o şey veya o şeyin bir özelliği hakkında özne tarafından verilmiş ve öznede yerleşik hale gelmiş

8 David Frisby, Georg Simmels Theorie der Moderne (Georg Simmel'in Modernlik Kuramı), *Georg Simmel und die Moderne*, (derl.) Heinz-Jürgen Dahme ve Otthein Rammstedt, Frankfurt/M. 1984, s. 52.

bir yargıdır." (GA 6, s.29) Değerin önemi ve büyüklüğü, esasında ve daima öznenin arzu ve iştiyakına bağlı kalır. Öznenin arzuladığı ve kendisine ulaşma yolunda önüne çıkan 'engeller'i ne pahasına olursa olsun aşmaya çalıştığı şey, özne için değerlidir. Simmel'in altı çizilmesi gereken bir formülasyonuyla: "... Varlık dünyası nasıl ki benim tasarladığım bir şey ise, değer dünyası da benim arzu ve iştiyakımdır." (GA 6, s.38 ve devamı) Bununla birlikte o, sınırlandırarak şunu da ekler ki, değer-koymadan ancak, arzu ve iştiyakın güdümleyicilik etkisinin azalarak kaybolduğu yerde söz edilebilir. (karş: GA 6, s.43)

Simmel değerden mübadeleye, tüm ekonomiyi mübadele ilişkileri üzerinde temellendirmek suretiyle geçer. Üretim onun için ekonomide sadece düzenleyici bir role sahiptir. "Değer ve mübadele 'birbirini karşılıklı olarak şart koşarlar' ve ekonominin kendisi 'mübadelenin genel yaşam formunun özel bir hali'dir; çünkü mübadele ekonomik değerlerin kaynağıdır."[9] Simmel'e göre, değer ölçütü ve bağlı olarak içinde mübadele edimlerinin gerçekleştiği ortam, paradır. Çünkü parada "şeylerin değeri, o şeyin ekonomik karşılıklı etkisi olarak anlaşılır, salt ifadesini ve doruğunu bulur." (GA 6, s.121) Daha sonra: "İmdi nesnelerin ekonomik değeri bu nesneleri mübadele edilebilir kılan karşılıklı ilişki içinde oluşuyorsa, bu demektir ki para, bu ilişkinin kendi bağımsızlığına ulaşmış ifadesidir. Para, nesnelerin mübadele edilebilirliği demek olan ekonomik ilişkiden, bu mübadele olgusunun kopup ayrılması ve tüm nesneler karşısında kavramsal (ve kendi yönünden açık bir simgeye bağlı) bir varoluş kazanması suretiyle, soyut bir meta olma değeri gösterir." (GA 6, s.122)

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 eder (GA 6,

9 Aynı yerde.

s.124). Para sadece bir geçerlilik formudur. Sonraki bir yerde, "Paranın Töz Olma Değeri" başlıklı ikinci bölümde, bu nedenle Simmel, paranın kendi başına, kendinde değerli bir nesne olmadığından, "tersine onun anlam ve önemini kendisi dışındaki nesnelerin birbirleriyle olan değer ilişkisini ifade etmesi dolayısıyla bulduğundan" söz edebilmiştir (GA 6, s.164). Veya başka sözcüklerle: "Para, sahip olduğu değeri, bir mübadele değeri olarak elde eder. Öyle ki mübadele adına hiçbir şeyin olmadığı yerde, onun da hiçbir değeri yoktur." (GA 6, s.179)

Genç Marx'ın Hegel felsefesini değerlendirirken vurguladığı nokta, yani modern toplumun analizinde kalkış noktasının ekonomik olgular olduğu hususu, gerçi Simmel için de geçerlidir; ne var ki Simmel, Marx gibi bu olguların nasıl ortaya çıktıklarını sorgulamaz. Aslında Simmel de modern kapitalist toplumdan ve bu toplumdaki mübadele ilişkilerinden yola çıkar. Fakat o bu ilişkileri kapitalizmin ve bağlı olarak modern para ekonomisinin meydana çıkışını sorgulamaksızın, *factum brutum* sanki sürekli bir bugün içinde mevcudiyetlerini koruyan şeyler olarak kabul eder. Bazı yorumculara göre Simmel'deki kafa karışıklığı ve özellikle *Para Felsefesi*'nin skandalı burada yatar. Gerçi Simmel kitabının bir yerinde, göz önünde tuttuğu toplumun geçip gitmekte olan 19. yüzyıl toplumu olduğuna belirsizce değinir; bununla birlikte o kendisini, kendi çağında doruğa çıkan çelişkiler için tarihsel kanıtlar, nedenler, bağıntılar ortaya koymakla, gelişmeleri izlemekle ilgilenmiyormuş gibi gösterir. O sadece özlü bir şekilde "19. yüzyılda nesnel kültürün öznel kültür üzerinde kazanmış olduğu üstünlük"ten söz eder ve bu nesnel kültürü "eşya kültürü" olarak şöyle özetler: "Hergün ve her yönden bakıldığında, eşya kültürünün kapsamı genişlemektedir; artık bireyin tini (öznel kültür) bu eşya kültürünü ancak gittikçe açılan bir uzaklıktan izler ve sadece pek az artan bir hızla kendi oluşumunun form ve içeriklerini genişletebilir." (GA 6, s.621 ve devamı)

Simmel'in ilgisinin yöneldiği şeyler, daha önsözde bildirdiği gibi, bir günlük yaşam fenomenolojisi; para ekonomisinin günlük

ilişkiler ve günlük yaşam üzerindeki etkilerinin, "bireylerin yaşam duygularının, aynı bireylerin kaderlerinin birbirine zincirlenişinin, nesnel kültürün" bir betimlemesini yapmaktır. Burada Simmel'in izlediği yol, modelini ve idealini sanatta bulur. Sanatın büyüklüğü, mümkün olduğu kadar ayrıntılara ve kesitlere ulaşabilmesinde, tekil olanda genele ve bütüne işaret edebilmesinde kendisini gösterir. Daha sonraları Marksist estetikçiler Simmel'in düşüncelerini sistematize etmeye yöneldiklerinde, "özgüllük" kategorisi diye bir kategoriden söz etme gereği duymuşlardır. Simmel "Sosyolojik Estetik" (1896) adlı denemesinde şuna dikkati çeker: "Estetik inceleme ve serimlemenin önemi, bizim için tekilin içinde tipi, rastlantısalda yasayı, dışsal ve geçici olanda özü ve şeylerin anlamını öne çıkarmasında yatar. Bir şeyde önemli ve sonsuz olanı gözeten bu indirgemeden, hiçbir fenomen yakasını kurtaramaz görünüyor. Burada en aşağılık, en nefret edilesi şey bile, bu şeyi çekici kılan bir imleyici bağıntı içine yerleştirilir..." (Simmel 1896, s.206) Simmel'i modernliğin kuramcısı olarak gören David Frisby, bu nedenle ve ikna edici bir şekilde, Simmel'in sosyoloji kuramının estetik bir perspektife dayandığını vurgular. Bu kabul edildiğinde, "çıkış noktası olarak sosyal fragmanların seçilmiş olmasının nedeni açıkça görülür; çünkü rastlantısal olarak seçilmiş bir küçük kesit, artık hiç de sadece 'biricik olan'ın 'tipik olan'ı, geçici bir elemanın 'özsel olan'ı içerdiği bir fragman değildir. Bu fragmanların gözlemciye birinin diğerinden daha önemli olduğunu söyleme izni verecek hiçbir ontolojik hiyerarşisi yoktur. Her fragman, her toplumsal enstantane, kendi içinde 'dünyanın tüm anlamı'nın örtüsünü açan bir imkanı barındırır."[10] Frisby'nin argümanının ikna ediciliği, Simmel'de kolaya kaçılarak "vesilecilik" ve "sosyolojik izlenimcilik" olarak adlandırılmış olan temel yönü birlikli bir perspektife da-

10 David Frisby, *Fragmente der Moderne* (Modernliğin Fragmanları), Rheda-Wiedenbrück 1989, s. 64. Karş.: Sibylle Hübner-Funk, *Georg Simmels Konzeption von Gesellschaft* (Georg Simmel'in Toplum Anlayışı), Köln 1982; ayrıca: Murray S. Davis, Georg Simmel and the Aesthetics of Social Reality (Georg Simmel ve Sosyal Gerçeklik Estetiği), *Social Forces*, 51, 1972/73, s. 320 vd.

yandırabilmesinde belirir.

Bu argümanla, "Yaşam Stili" adlı son bölümün *Para Felsefesi*'nin en yüksek noktası, özeti ve sonucu olması da açıklanabilir. Çünkü bu bölümde Simmel, aralarında ilişki bulunmaz gibi görünenleri ve en kıyıda köşede kalmış olanları, bir bütünlüğün küçücük kesitleri ve parçaları olarak tartışır. Ve bu bütünlüğün simgesi paradır. Simmel'e göre toplum, *Sosyal Farklılaşma Üzerine*'den beri bildiğimiz üzere, kendi parçaları arasındaki karşılıklı etkilerin bir verimi, neticesi ve "summa"sıdır. İlerleme, değiş tokuşu ve gitgide toplum üyeleri arasında mübadeleyi gerektirir. En nihayet tarih ve tarihin ilerlemesi olarak adlandırılan zincirin son halkasında, herşeyin herşeyle mübadele edilebildiği, tam olarak kurumlaşmış mübadele toplumu bulunur. Çünkü artık herşey meta haline gelmiştir, tek bir eşya kadar tek bir işçi de. Para herşeyin ölçüsü olmuştur; o herşeyi tesviye eder ve herşeye damgasını basar. Artık Simmel'de Marx'da olduğu gibi ekonomi değil tersine onun aracı olan şey, para, tüm günlük yaşam bilincinde görünmez bir ele dönüşmüştür. Öyle ki toplum yeniden doğa olmaya doğru gider gibidir; kültürel süreçler doğa yasalarına bağlı bir süreçleşme formu almışlar, hepsinden önce birlikli bir yeti, insan zihni tarafından planlanmışlar gibi görünürler. "Artık sadece ve bizzat paranın her yerde ve herşey için araç olmasıyla, insan varoluşunun tüm kapasitesi müthiş bir telcolojik bağlam içine yerleştirilmiş olur. Bu bağlam içinde kimse ve hiçbir şey ilk, kimse ve hiçbir şey sonuncu değildir. Ve para tüm nesneleri, eşyayı acımasız bir nesnellik altında hiçe saydığından ve nesnelerin, eşyanın bu nesnellikle beliren değer ölçütünü, nesnelerin, eşyanın birbirleriyle olan bağıntılarını belirlediğinden; o kendini nesnel, tarafsız ve içinde kişisel yaşam kapasitelerinin dokunmuş oldukları bir örgü olarak ortaya koyar. Bu örgü, doğa yasalarına bağlı kozmosun sert nedenselliğine ve sarsılmaz bağıntısallığına yaklaşır. Ve artık toplum, herşeyi hızlı bir akışa geçiren para değerine, tıpkı doğanın herşeyi yaratan enerjiye bağımlı olduğu gibi bağımlı hale gelir." (GA 6, s.593)

Burada *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin ana söylemi çağrış-

mıyor mu? Bilindiği üzere Adorno ve Horkheimer, "Aydınlanmanın diyalektiği"ni barbarlığa geri dönüş süreci olarak göstermişlerdi. Onlara göre Aydınlanma "totaliter"dir[11] ve çalışma sayesinde doğa üzerinde egemenliğini ilân eden "olguculuğun bir zaferi"dir.[12] Hatta bu "doğa üzerindeki evrensel egemenlik", en sonunda "bizzat düşünen öznenin kendisi"ni bir yana atar; "ondan geriye, 'benim tüm tasarımlarıma eşlik edebilen sonsuz özdeş Ben'den (Kant) başka hiçbir şey kalmamacasına."[13] Fakat böylece Aydınlanma, yeniden, koptuğu nokta olarak kabul etmiş olduğu yere, mitolojiye de geri dönmüş olur. Çünkü Aydınlanmanın dünya tasarımı "dev bir analitik yargı"dan ibarettir ve (Horkheimer/Adorno devam ederler) "kozmik mitos tasarımının yaptığı etkinin aynısını yapar"[14] Horkheimer ve Adorno'nun Yeniçağ rasyonalizminin yarım kalmış bir "amaca yönelik rasyonalite"ye (Max Weber) dönüşmesini betimlerlerken içinde bulundukları materyalist ruh hali bir yana bırakıldığında, geriye Simmel'in çok önceden taslağını vermiş olduğu bir argümantasyon bağlamı kalır. Öyle ki o, "Çağın Stil Bakımından Görünümü" başlığı altında, para ekonomisini, kapitalist meta üretimini, bu ekonomi ve bu üretimin ideolojik arka yüzü olarak rasyonalite ile birlikte ele alır, onları birbiriyle iç içe sokar. "Yeniçağ, dünya ile bazı düşünsel işlevler yardımıyla uzlaşır. Kendini onlara dayanarak dünya ile uzlaşmış bulduğu ve kendi içkin bireysel ve sosyal ilişkilerini yine onlara dayanarak düzenlediği bu düşünsel işlevler, büyük bölümüyle *hesaplayıcı* olarak nitelendirilebilirler. Bu çağın ideali, dünyayı bir hesap örneği olarak kavramak, süreçleri ve şeylerin niceliksel belirlenimlerini bir sayılar sistemi içinde toparlamaktır. Ve zaten Kant da doğa öğretisinde, matematiğe akraba olabilecek özgül bir bilim bulunabileceğine fazlasıyla inanıyordu." (GA 6, s.612 ve devamı)

---

11 Max Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Aydınlanmanın Diyalektiği), Frankfurt/M. 1986, s. 12.

12 Aynı yerde, s. 10.

13 Aynı yerde, s. 32.

14 Aynı yerde, s. 33.

Hesaplayıcı "amaca yönelik rasyonalite"nin dev hesap örneği olarak dünya, zamanın saatle ölçülmesi ve değerlendirilmesinde olduğu gibi, parayla ölçülür ve değerlendirilir. Para ve zamanın en azından Yeniçağla birlikte ölçülebilir şeyler olarak böylesine birbirine sıkıca bağlatılmış olmaları hiç de şaşırtıcı değildir. Günlük yaşam sosyolojisiyle ilgilenen sosyologlar, bu ilişkiye ancak yeni yeni işaret etmeye başlamışlardır. Oysa Simmel bu ilişkiyi açıkça ifade etmişti: "Paranın hesap edici, hesaba vurucu özüyle birlikte, yaşam elemanları arasındaki ilişkide bir kalıplaştırma, eşdeğer olanların ve eşdeğer olmayanların belirlenmesinde bir kesinlik, anlaşmalarda ve sözleşmelerde başka türlü anlaşılmaya meydan bırakmayan bir apaçıklık sağlanmıştır; tıpkı cep saatlerinin genel olarak yaygınlaşmasıyla birlikte ortaya çıkan dakiklik gibi. Soyut bir şey olarak zamanın saat aracılığıyla belirlenmesinde olduğu gibi, soyut şeyler olarak değerlerin para aracılığıyla belirlenmesi de, yaşam içeriklerini kalıplayan, bu içeriklere en azından pratik-dışsal işlemler konusunda erişilmez bir açıklık ve hesaplanabilirlik yükleyen en inceliklı ve en güvenli taksimat ve ölçümlerin bir şemasını ortaya çıkarır." (GA 6, s.615)

Para ve zihin, değerli nesne ve ölçü; bunlar birbirine nasıl bağlanırlar ki? Esasında para da, ölçü de, belli bir karakteri olmayan şeylerdir; çünkü bunlar "duygusal önemsemeleri, bağlanışları ve kararları hep artan bir şekilde devre dışı bırakırlar" (GA 6, s. 594) Fakat bu sözler henüz pek az şeyi açıklarlar. Para ve zihin, değerli nesne ve ölçü arasındaki bağıntılar, ancak (*Para Felsefesi*'nin temel oluşturacağı) Simmel'in daha sonraki geç dönem eserlerinin sinyalini verecek olan kültür kuramı zeminli düşüncelerinin ışığında anlaşılabilir. Simmel'in 1890'lı yıllardan itibaren değişmeden kalan düşüncesi, insanlık tarihinin, kültürleşme faaliyetlerinin devam edip giden bir süreci olarak kavranması gerektiğidir. "Şeyleri kültürleştirmekle, yani doğal mekanizmleriyle bizi yönlendiren bu şeylerin üstüne kendi ölçütlerimizi çıkarmakla, kendi kendimizi kültürleştirmiş oluruz. Bu kültürleşme, bizden çıkan ve bizim içimize dönen, doğayı bizim dışımızda veya bizim içimizde bir şey

olarak bize kavratan değer-koyma süreciyle aynı şeydir." (GA 6, s.618) Burada (şüphesiz örtük olarak) bir Hegel-Marx paradigması yansımaktadır. Çünkü, kültür ve tarih konusunda materyal bir dayanak ve taşıyıcı arama işine yönelmese de, Simmel de kültür ve tarihte nesnelleşmeden ve doğadan kopuştan söz eder. İnsanlık buna gayret etmekle, nesneler içinde nesnelerden kopuşu sayesinde kültürü yaratır. Kültür, Simmel'in Hegel'e dayanarak ve muhakkak ki Wilhelm Dilthey'dan esinlenerek "nesnel tin" alanı olarak adlandırdığı şeydir. "Tinin nesnelleşmesiyle birlikte, bilinç faaliyetinin muhafaza edilmesini ve üst üste yığılıp biriktirilmesini sağlayan bir form elde edilir. Bu form insanlığın tarihsel kategorileri arasında en önemlisi ve doğurduğu sonuçlar bakımından en etkilisidir. Çünkü o biyolojik açıdan pek şüpheli olan bir şeyi, kazanılmış olanın sonraki kuşaklara miras olarak nakledilmesini sağlar ki, bu, insana ait herşeyin tarihselliğini getirir, herşeyi tarihsel olguya dönüştürür. Bu nakil sürecinin hayvanlarda olduğu gibi sadece bir soyaçekimle sınırlı kalmaması, onun kazanım ve birikimlerin miras halinde devredilmesi olması, insanın hayvanlar karşısındaki üstünlüğünü gösterir. Tinin sözcükler ve eserler, örgütler ve gelenekler içinde nesnelleşmesi, yani nesnel tin, insana kendi dünyasını, evet bu dünyayı armağan eden bu farklılığa dayanır." (GA 6, s. 627) Tinin nesnelleşmesi, nesnel tin alanı, Simmel'in de pekala onaylayacağı gibi, Dilthey'ın sözleriyle, "yaşama stilinden, iletişim formlarından, toplumun kendisini onlara göre tesis ettiği amaçlar bağlamına, ahlaka, hukuka, devlete, dine, sanata, bilime ve felsefeye kadar" uzanır.[15]

Kültüre giden yol, doğayı bakılan değil gözlemlenen bir şey kılmaktan ve tasarlamaktan ve bağlı olarak insanın kendisini doğadan farklılaştırmasından, tasarladıklarını ve farklılaştırdıklarını nesnelleştirmeye ve hatta şeyleştirmeye kadar giden bir yoldur. Bu sürecin dinamiği içinde, aynı zamanda, Simmel'in daha sonra geç

15 Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kuruluşu), Frankfurt/M. 1981, s. 256.

dönem eserlerinde daha titiz bir şekilde ele alacağı bir şey, "kültürün trajedisi" yatar. İnsanın nesnelleştirme çabaları öyle bir alan yaratır ki, bu alan, bir kez yaratıldıktan sonra artık özne tarafından etki ve nüfuz altına alınamaz olan bağımsız bir yaşam kazanır. "Kültür Kavramı ve Kültürün Trajedisi" (1911/12) adlı denemede Simmel bunu şöyle not eder: "Eserimiz ortaya çıkar çıkmaz sadece kendisini bizden çözüp ayıran nesnel bir varoluşa ve bağımsız bir yaşama sahip olmakla kalmaz; hatta o bu bağımsız varlığı içinde (sanki nesnel tinin bir kerâmetiymiş gibi), oluşmalarında hiçbir suçumuz olmayan ve oluştuklarında bizi de sık sık şaşkınlık ve hayrete düşüren güçlülükleri, zayıflıkları, unsurları, imlemleri, mecazları ve anlamları içerir." (Simmel 1919, s.245, dipnot) Bu süreç, her ne kadar insanlığın ayakta kalıp kendini idame ettirmesi bakımından zorunlu olmasına rağmen, ilerleyen gelişmesiyle birlikte, kültürün insanın karşısına yabancı bir güç olarak çıkması sürecidir de. "Öyle ki buna, trajik bir kader olarak, hem bizim için güvenli hem de dıştan içe tahrip edici bir şey karşısında bulunduğumuzun farkına vararak, şöyle işaret edebiliriz: Bir varlığı imha etmeye yönelmiş güçler, yine aynı varlığın en derin tabakalarından, sıçrarcasına çıkmaktadırlar. Bu varlığın kendi kendini tahrip etmesiyle birlikte, bir kader oluşur. Bu kader, bu varlığın içinde yatmaktadır ve sanki o varlığın mantıksal gelişiminin yapısında içerilmiştir ve bu varlığın daha önce kendi özgül olumluluğunu da inşâ etmiş olan bir şeydir. Tinin bağımsız bir nesnellik yaratması, bu nesnellik sayesinde öznenin kendi gelişimini bu nesnelliğin açtığı yollar üzerinde sağlaması, bunların hepsi, kültür kavramının ne olduğunu gösterirler. Fakat tam da bu nedenle, bütünleştirici bir kültür için şart olan bir eleman, öznenin güçlerini tüketen bir özgül gelişimin de önbelirleyicisidir. Bu özgül gelişim özneyi hâlâ kendi yoluna çekmeye devam eder, fakat böylece özne ulaşabileceği yüksekliğe de varamamış olur. Öznenin gelişimi şimdi artık nesnenin gelişimiyle aynı yolda olamaz. Oysa özne nesnenin gelişimini izleyerek bir çıkmaz sokağa dalar veya izlemeye devam etse de bu gelişimden kendi iç ve en özel yaşamına bir şey katmamak suretiyle yo-

lunu kaybeder." (Simmel 1919, s.249)

Bu yabancılaşma süreci için örnekler olarak Simmel, gelişmiş işbölümünü, metanın fetiş karakteri kazanmasını ve modern tekniğin gelişmesini verir ki, bu örnekler *Para Felsefesi*'nde de tartışılmışlardır. 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." (GA 6, s.632) Meta fetişizmi satıcıyı kendine özgü bir mantık, "bağımsız belirlenimselliği ve bağımsız hareketi" ile bir nesne ve eşya mantığı geliştirmeye zorlar. Modern militarizm, askeri güçleri, tam da bu güçleri imha etmeye yönelik bir anlayış doğrultusunda mükemmelleştirmeye zorlanır (s.669 ve devamı). En nihayet modern tekniğin gelişmişlik düzeyinin, aynı modern tekniğe başvurularak yapılması gereken şeylerle artık hiçbir ilişkisi kalmamıştır. Bu noktaya gelindiğinde tüm örnekler, "aracın amaç üzerindeki üstünlüğü"nü gösterirler (karş: s.672). Bu nesne ve eşya mantığı, yolundan saptırılmış bu amaca yönelik rasyonalite (Max Weber), artık salt kendi içinden çıkan bir teleolojik dizilişi yürürlüğe koyar. Kendi başına buyruk bu teleolojik diziliş, nesnelerin gerçek anlam ve işlevlerinden tamamen çözülmüş, kendinden beslenen ve kendisi için çalışan bir aygıta dönüşmüştür. Böylece gitgide "nesnel ve öznel kültür arasındaki ilişki"yi, amaca yönelik rasyonalite (ama artık nesnelleşmiş tinin amaca yönelik rasyonalitesi olarak) ile özne arasındaki ilişkiyi kesip atan bir makas oluşmaya başlar. Özne ile kendisinden kesilip ayrılan bu nesnelleşmiş tin arasında bir eşzamanlılık varsa da, bu, ancak yabancılaşma pahasına, modern yaşamın "dışsallıklar"ının kabulü pahasına (karş: s.638) ve "dışsallık tarzının doğurduğu binlerce alışkanlığa, binlerce oyalanma, eğlenme ve savrukluk çeşidine, binlerce ihtiyacın doyumuna" (s.674) rıza göstermek, bunların akıntısına kapılıp gitmek anlamına gelir artık. Oysa burada kaybolup giden bir şey vardır ve o hiç şüphesiz "yaşamın tinsel merkezcilliği"dir (s.674).

Daha önce de söylendiği gibi, Simmel modern kültürün ve para ekonomisinin tarihsel olarak nasıl meydana çıktığı konusunu

bir yana bırakır. O, fenomenolojik bir betimleme faaliyeti içinde; fragmanlarda, ayrıntılarda ve anlarda kalır, bunların günlük yaşam bilincine nasıl göründüklerini gözetir. Hegel, felsefenin günlük yaşam bilinci içinde bizzat kendisini açıklamasını ve böylece zihni akla taşımayı aynı felsefenin önemli bir görevi sayarken, Simmel günlük yaşam bilincini hiç de böyle görmek istemez. O daha çok bir merkezcil kavram altında toplanabilecek sosyal olguların kaydedilmesiyle ilgilenir. Bu merkezcil kavram "yabancılaşma"dır. Hatta yabancılaşma fenomeni bile, özel, kendi başına ele alınması gereken modern bir fenomen olarak görülmez; o Simmel'e daha çok modernlikte özel bir küme oluşturan bir fenomenler topluluğu içinde yer alan bir şey olarak görünür. "Yaşamın merkezcil ve nihai anlamı yerine onun araçsallığına böylesine vurgu yapan hiçbir çağ bilmiyorum. İnsan bu çağda amaç ve araç kategorisi içine yerleştirildiğinden, onun kaderi amaca ve araca ilişkin iddia ve taleplerin çatışması içinde belirlenir..." (GA 6, s.674) Böylece en nihayet modernliğin krizi, onun tarihsel olarak nasıl ortaya çıkmış olduğu karanlıkta kalsa da, sabitleşir, sürekli bir şey olarak görülür. O artık "çelikten bir kafes"e (Max Weber) dönüşmüştür. Buna karşılık örneğin sosyalizmin ortaya atmış olduğu türden programlar ve aynı sosyalizmin geliştirdiği perspektifler, Simmel'in ilgilendiği konular değildirler. Bunlar Simmel'e daha çok karara ve iradeye bağlı şeyler olarak görünürler.[16]

Simmel, düşüncesini ilgisini çeken her yerde gezdiren bir düşünür, bir "flanör* düşünür"dür. Fakat bu düşünce gezginliği *(Flanerie)* ile arzuya ve keyfe bağlı olarak bir şeylere yönelen sosyolog Simmel'in hiç şüphesiz sağlam bir gözlemci bakışı vardır. Ve burada bir şeylere arzu ve keyfe bağlı olarak yönelmek kendi başına bir amaç, bir tiryakilik değildir; tersine asıl amaç betimleme faaliyeti içinde gözlenenlerde geneli görünür kılmaktır. Simmel'in

* Flaneur: Boş gezenin boş kafası. Fransızca olan bu sözcük "haylazlık etmek" anlamına da gelir. (ç.n.)

16 Karş: Horst-Jürgen Helle, Simmel über Marx (Simmel'in Marx'a Bakışı), *Annali di Sociologica/Soziologisches Jahrbuch* (Trento), cilt 1, 1985, s. 193 vd.

ideali, onun "soyluluk" kategorisi olarak betimlediği şeyde kendini gösterir. Ve burada da bir kez daha Simmel'in estetikçi yönü ortaya çıkar. Soylu bir insan sadece kendine, kişiliğine özen göstermekle kalmayan, aynı zamanda şeylerle ve çevresiyle arasına mesafe koyabilen insandır. O, araya mesafe koyan bir gözlemci, daha Schopenhauer'in *İrade ve Tasarım Olarak Dünya*'sının estetiğe ayrılmış olan bölümünde talep etmiş olduğu üzere, olguları biraz estetik-seyirsel bir tavırla gözlemleyen biridir. O, çıkar ve angajmandan arınmış, nesnelere nüfuz etme faaliyeti içinde, "iradesini, acılarını, zamanı aşmış salt *bilgi öznesi*"[17] olmaya doğru yükselen bir gözlemcidir.

Her ne kadar Simmel, Schopenhauer'in yaşamdan tamamen yüz çevirmeyi öğütleyen felsefesinin kötümser sonuçlarına katılmasa da, Schopenhauer'in estetik kuramının esas düşüncelerini benimser. Ve *Para Felsefesi*'nden birkaç yıl sonra yayımlanmış olan dizi konferansları içinde yer alan *Schopenhauer ve Nietzsche* (1907) adlı konferasında Schopenhauer'in estetiği üzerine söyledikleri, kolayca *Para Felsefesi*'nde söylediklerine geri götürülebilir ve onun sosyolog yanına bağıntılandırılabilir: "Sanatın gerçekleştirdiği bir şey olarak varlıktan ve tutkudan estetik yoldan kurtulma, doğası gereği, sadece estetik yücelmenin bir anı için geçerli olabilir. Bu yücelme vuku bulduğunda, varlık ve tutku kendi özümüzün temelinden çıkıp oluşan şeyler olurlar. Ve kendini bu kaynaktan çekip koparmış, fakat sürekli olarak bu kaynaktan çözülmüş bir şey de olamayan zihin, kaçınılmaz olarak, iradeye hizmet eden kendi angaryasına kapılıp gider. Estetik hoşlanma anlarında, zincire vurulmuşluğunu unutan bir köleye veya kendisinden çok daha güçlü olan düşmanını artık görmeyen, fakat onu öldürdüğü için değil de o an gözünden silindiği için görmeyen bir savaşçıya benzeriz. Bir sonraki anda düşman, savaşçının önüne yeniden dikilir." (Simmel 1907, s.148) Sosyolog, nesnelerle arasına mesafe koyan, onları

17 Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke* (Toplu Eserleri), hazırlayan Arthur Hübscher, cilt 2, s. 210 vd.

sağlam bir mesafeden algılayan ve betimleme edimi sırasında onlardan (en azından bir an için) kendini serbest kılabilen, fakat bu edim sırasında tekrar onların etkisine girme tehlikesiyle sürekli karşılaşan soylu bir insan tipidir.

Para Felsefesi'nde soyluluktan, tamamen bir "kişilik ideali" olarak söz edilir, bir toplumsal veya sınıfsal durum olarak değil. "Bu kategori kendini, insanın en çeşitli tarz ve en çeşitli değerlere sahip fenomenler karşısına kendi bağımsızlığını koymasıyla gösterir. Bu, sanat eserlerine karşı duyarlı olmayı, bir edebî stile, belirli bir yönde olgunlaşmış bir beğeniye sahip olmayı ifade ettiği kadar, toplumsal kültürün yüksek bir basamağında edinilmiş hal ve tavrı da kapsar. Tüm bunları soylu diye nitelendirebiliriz. Ve her ne kadar bu değer bazı ilişkilerde çeşitli etik ve estetik basamaklarda birleşik bir şey olarak kendini gösterdiğinden dolayı ahlaklılık ve güzellik ile birlikte ortaya çıkıyorsa da, o aslında daima kendi başına bir değer olarak kalır. Soyluluğun sosyal anlamı şudur: Çoğunluk karşısında müstesna bir tutum almak, tekil fenomenleri heterojen bir elemanın içine girmesiyle derhal parçalanan otonom kişilik alanı içinde bütünlüğe sokmak. Bunlar, soyluluk kavramının tüm kullanımları için açık tiplerdir." (GA 6, s.535) (Simmel'in koleksiyon tutkusunu, pahalı ve değerli halılara ve Japon keramiklerine duyduğu özel ilgiyi anımsayalım.) "Soylu insan, kendi kişiliğini tamamen mahfuz tutan, tam anlamıyla kişisel kalandır. Soyluluk, karşılaştırmayla elde edilen şeyler olarak farklı olma duygularının tamamen kişiye özgü bir birleşimidir ve soylu insan daha sonra başkalarıyla karşılaştırılmayı mağrur bir şekilde toptan reddeder.(s. 533) Böylece soyluluk, para ekonomisinin ve bu ekonominin içinde yaşayan sıradan insanların tam karşıtı bir görünüm arzeder. O, Simmel'in sadece kişilik ideali değildir; hatta aynı zamanda "yöntemsel özne" olarak sosyologun da idealidir. Simmel *Para Felsefesi*'nde para ve soyluluk arasındaki bağıntıyı ele aldığı bir yerde şöyle der: "Para denen şey, soylu kişiliği karakterize eden ve bazı nesnelerden ve onlara atfedilen değerlerden yüksekte bir şey olarak kendinde-kalmayı, en temelinden parçalar. Para, nesneleri, bu nes-

nelerin dışında bulunan bir ölçüte vurur. Soyluluk ise tam da bu ölçütü reddeder. Para nesneleri sadece niceliksel farkların geçerli olduğu bir sıraya dizmekle, bir yandan onların birbirleriyle olan mutlak ayırımlarını ve mesafelerini çalar, öbür yandan bir ilişki kurma hakkını, yani nesneleri diğer nesnelerle karşılaştırmak suretiyle niteliklerini belirleme hakkını reddeder. Oysa nesneleri her iki şekilde belirleyip birleşime sokmak, soyluluğun özgül idealini yaratan şeydir." (GA 6, s.541) Daha sonra Simmel, Nietzsche'nin soyluluk idealine katkısını şöyle över: "Bu idealin özgünlüğü,... öncelikle öğrenilmelidir." (Simmel 1907, s.260; karş: Simmel 1897b, s.1648 ve devamı) Simmel'in "çoğunluktan çıkma, her türlü 'kendini sıradanlığa teslim etme' karşısında insanın kendi özünün birlik ve uyumunu koruması, başkalarıyla her türlü karşılaştırılmayı reddetme" (Simmel 1907, s.260) olarak gördüğü soyluluk, özü itibariyle modern kültür ve para ekonomisinde başat olan eğilimlere karşı sürekli bir protestodur da. Simmel için seçenek sosyalizm değil, soylu kişiliktir.

Simmel'in eleştirmeni Karl Joël'e göre *Para Felsefesi*, "para simgesi altında modern kültürün bir toplu görünümü"nü ortaya koyar. Bu, Simmel'in çeşitli fenomenlerden hareketle bir "icmal" çıkarma olarak ifade ettiği kendi iddiasına da uygundur. "Bu icmal içinde kültür içeriği sürekli daha fazla ve sürekli daha bilinçli olarak nesnel tine dönüşür; sadece bu içeriğe dahil olan şeylere karşı değil hatta bu içeriği üretenlere karşı da. Bu nesnelleşmenin vuku bulduğu çerçeve içinde, bizim kendisinden yola çıktığımız şaşırtıcı görünüm daha kavranılır hale gelir: Bireylerin kültürel yükselişi, dikkati çekecek şekilde şeylerin yükselişinin ardında (hem işlevsel hem tinsel olarak daha iyi kavranılacak şekilde), geride kalabilir." (GA 6, s.643) Simmel için "değer" denen şey, bir öznenin bir ediminin, öznel bir değerlendirmenin ürünüdür. Toplumun ve büyüyen farklılaşmanın giderek artan karmaşasıyla, mübadele bir sosyal olgu haline gelir. Ve en nihayet bu noktada, doğal değiş tokuşun sınırlılığını aşan bir değer ölçütüne sahip olmak için, para zorunludur. Çünkü "para ile birlikte, bilinç, yargıların göreceli ağırlıkları

için bir ölçüt yaratır. Öyle ki para, kültürün paradigması olur. Parada, değerler dünyası ile somut nesneler birbirleriyle karşılaşırlar."[18] Evet, dahası, para "toplum denen kumaşın örüldüğü ipliktir."[19] O, Simmel'in sözleriyle, "karşılaştırarak geçerli kılmanın ve alıp satılabilirliğin nedeniymiş gibi işlev gören bir simgedir." (GA 6, s.653)

Bu, en azından görünüm olarak böyledir. Ne var ki bunun altında (bu insan kültürünün ve kültürel ilerlemenin belâlı yönüdür), sadece insanın mübadele sayesinde tatmin olunabilen tüketime yönelik ihtiyaçları yatar. Ancak şeylerin alâmet-i farikâlarını özdeş bir değer ölçütü içinde bulmalarına bağlı olarak herşeyin herşeyle mübadele edilebilir hale gelmesiyle birlikte, artık hiçbir (niteliksel) ayırıma izin vermeyen bir tesviye etme, herşeyi bir değer ölçütü altında düzleştirme vukua gelir. Paranın zaferi, niceliğin nitelik, aracın amaç üzerindeki zaferidir. Bir şey artık ancak değerinin saptanabilmesi için para denen bir aracın bu saptamada ölçüt olarak lanse edilmesi gerektiğinden ötürü ve bundan sonra değerlidir. Buna karşılık tedavüldeki para ile ikame edilebilir olmayan şey, değersizdir. Böylece bir tersine dönüş vuku bulur: En sonunda para, bize ihtiyaçlarımızı dikte eder, onları üstten biçimler. Sadece bir araç karakteri taşıması ve bir yardımcı işlev görmesi gereken para, bizi nesnel tin alanında bile topluca kontrol eder. Aslında para bu sürecin görünürdeki simgesi, dışsal simgesidir. Burada nihai olarak bir kez daha Marx'ın fetişizm imi geçerlilik kazanır, fakat Simmel fetişizmi meta dünyası ile sınırlandırmaz. Öyle ki fetişizm, Marksist terminolojiye başvurursak, Simmel'de ekonomik zemin kadar ideolojik formları ve ideolojik güçleri bile kuşatır. Kısacası fetişizm tüm insanî nesnelleştirmeleri, nesnel tinin tüm üretimlerini kuşatmış haldedir. Marx şöyle der: "Meta dünyasının özgül toplumsal hareketliliği, insanların gözünde sanki nesnelerin, eşyanın

18 Horst-Jürgen Helle, *Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel* (Georg Simmel'de Sosyoloji ve Bilgi Kuramı), Darmstadt 1988, s. 167.

19 D. Frisby, Georg Simmels Theorie der Moderne (Georg Simmel'in Modernlik Kuramı), a.g.e., s. 51.

hareketliliği formuna sahip görünür; insanlar onu kontrol edecekleri yerde, onun kontrolü altına girerler."[20] Ve: "İnsanlar bunu bilmezler; fakat yaparlar."[21]

20 *Marx/Engels-Werke*, cilt 23, s. 89.

21 Aynı yerde, s. 88. Karş.: Peter-Ernst Schnabel, Georg Simmel, Dirk Käsler (derl.), *Klassiker des soziologischen Denkens* (Sosyolojik Düşünmenin Klasikleri), cilt 1, Münih 1976, s. 307.

6. BİREY, TOPLUM VE ÜLFET

Sosyoloji'nin ilk baskısı 1908'de yayımlandığı sırada, Simmel'in dikkati gitgide kültür felsefesi problematiğine kaymıştı. Zaten *Sosyoloji*'de, bağımsız bir eserden çok Simmel'in dağınık sosyoloji makalelerinden ve denemelerinden, 1890'lı yıllara hatta *Sosyal Farklılaşma Üzerine*'ye kadar geriye giden çalışmalarından bir özeti ve bir demeti görmek gerekir. "Simmel'in sosyolojiye katkısını gerçekçi bir şekilde değerlendirmek isteyen kişi, önce, onun 1908 tarihli başyapıtı 'Sosyoloji'nin, konuya ilişkin bir makaleler derlemesi olarak, sosyolojik çalışmalarını arkada bıraktıktan sonra ancak yayımlandığını hatırda tutmak zorundadır. 1880'li yıllara ait makalelerin onun tematiğinin ilk işaretlerini verdiği sosyolojik evre; 'Sosyal Farklılaşma Üzerine' (1890) adlı çalışmayla başlar ve 'Para Felsefesi' (1900) ile doruk noktasına ulaşır ve nihayetine varır. Bu zaman aralığı içinde, üzerinde değişiklikler yapılmış ve anadilde veya çeviride genişletilmiş, iyileştirilmiş çok sayıda makale, son bir kez yeniden gözden geçirilmişler ve en nihayet 'Sosyoloji'de bir araya toplanarak yayımlanmışlardır."[1] Bu hususlar, aynen, kitabın "Sosyal Çevrelerin Kesişmesi" ve "Grupların Geniş-

1 Friedrich H. Tenbruck, Georg Simmel, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 19, 1958, s. 592.

lemesi" adlı altıncı ve onuncu bölümleri için de geçerlidirler ki, bu bölümler doğrudan doğruya *Sosyal Farklılaşma Üzerine*'ye geri götürülebilirler. Bunun gibi, "Grupların Kendilerini Korumaları" adlı sekizinci bölüm de, 1898 tarihli bir makaleye dayanır. Daha önce gazetelerde ve dergilerde yayımlanmış olan çeşitli kısa yazılar da bu kitapta serpiştirilmiş halde yer alırlar.

Kitap karşısında o dönemde dile getirilen tepkiler tam anlamıyla bir ikiye bölünmüşlük gösterirler. Alfred Vierkandt ve Leopold von Wiese gibi bazı sosyologlar, Simmel'i "formel sosyoloji"nin kurucusu olarak görürler ve ona bağlanırlar. Emile Durkheim ve David Koigen gibi diğer bazı sosyologlar ise Simmel'i "sistemsizliğe tutuklanmışlık"la eleştirirler.[2] Bunlara karşılık Tönnies, Simmel'in *Sosyoloji*'si üzerine, daha önce *Sosyal Farklılaşma Üzerine* için yapmış olduğu değerlendirmenin ("belirsiz ve ayrıca tamamlanmamış") izinde yürür. Tönnies, Simmel'in ölümü vesilesiyle *Frankfurter Zeitung*'un 9 Ekim 1918 günlü sayısında yayımlanan yazısında şöyle demişti: "Bu eleştiriyi, onun geç dönem sosyoloji yazılarını da ele alacak şekilde genişletmek istemiyorum. Bununla birlikte ondaki (Simmel, -W.J.-) tamamlanmamışlık, bu geç dönemde de imalara, nüanslara düşkünlükle ve alacakaranlık bir görünüm içinde sürüp gitmiştir ve bununla birlikte bu tamamlanmamışlık onda sanki büyüleyici bir ışık yayan özel bir sanata dönüşmüş gibi görünüyor." Her ne kadar Simmel'i anmak üzere yazılmış olan bu yazı, bu türlü yazılara uygun düşecek şekilde genelinde övgü ve hayırhahlıkla dolu bir yazı olsa da, hiç şüphesiz Tönnies'in buradaki sözcük seçimi ve ifade şekli ("sanki,...imiş gibi görünüyor"), Simmel'in, çağdaşı sosyologlar arasında zihni karışık, hatta anlaşılmaz biri olarak görüldüğünü gösteriyor. Bugün artık Simmel haklı olarak her ne kadar bir sosyoloji klasiği olarak görülüyorsa da; onun sosyolojisinin (çağdaşlarının da kabul ettikleri üzere) herşeyden önce "herkes için verimli olabilecek harekete

2 David Koigen, Soziologische Theorien (Sosyoloji Kuramları), *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 31, 1910, s. 924.

geçirici uyarılar içeren tamamlanmamış bir tezler çanağı"[3] olduğu değerlendirmesi, duruma uygun bir değerlendirmedir. Bu noktada Georg Lukács'ın Simmel'den ilk planda "uyarıcı, düşünmeyi tahrik eden" bir düşünür olarak söz ettiği, fakat ne daha fazla ne daha az, başka bir şey söylemediği anma yazısını hatırlayabiliriz.

Bu konuya ilişkin üç örneğe kısaca değinelim. Öbür Einstein'a (Albert Einstein -çn-) göre pek az tanınmış olan Norbert Einstein, makalelerini *Günlük Yaşam* adlı ince bir kitapçıkta toplayarak 1918'de yayımlamıştı. Bu kitapta Simmel'in sosyolojisi, frensiz ve pervâsız bir şekilde intihal edilmiş ve avamlaştırılmıştır. Tabii çok kurnazca ve ihtiyatlı bir şekilde. Bay Einstein bu kitapçığında, hiç anlayamadığı, tamamen dışında kalmış göründüğü Simmel'in kuramını açıkça reddetmiş gibi gösterir kendini. "Onun (Simmel, -W.J.-) insanların günlük yaşamda birbirleriyle kanaatleri doğrultusunda ilişkiye girmelerinde toplumlaşmanın en derin özünün görünebileceği hakkındaki inancına hak verilemez."[4] Ne var ki bu yargı, Einstein'ın kendisini, sigaralar, kadın çamaşırları, çikolatalar veya hatta sivrisinek sokması üzerine konuşmaktan alıkoymaz.

Siegfried Kracauer, 1922 tarihli *Bilim Olarak Sosyoloji* adlı kitabında, ona göre yararsız idealist sistemlere özgü ilkeler koyma girişimlerini aşacak bir "fenomenolojik sosyoloji"nin temellerini atmaya çalışır. Onun açıkça görülecek şekilde Simmel, Max Weber ve Troeltsch'e dayanan bu denemesi, "sosyal olayları kendi zorunluluğu içinde" anlamak[5] ister ve (Simmel'de olduğu gibi) bunu "tekil insanın ruhundaki değişme ve dönüşmeler"e indirgemeksizin ve fakat bu arada "yetersiz" kalan form[6] kavramına dayanmaksızın yapmaya çalışır. Bununla birlikte Kracauer, Simmel sosyolojisinin

---

3 Karin Schrader-Klebert, Der Begriff der Gesellschaft als regulative Idee (Düzenleyici Bir İde Olarak Toplum Kavramı), *Soziale Welt*, 19, 1968, s. 97.

4 Norbert Einstein, *Der Alltag, Aufsätze zum Wesen der Gesellschaft* (Günlük Yaşam. Toplumun Özü Üzerine Makaleler) (1918), Zürih 1984, s. 12.

5 Siegfried Kracauer, *Soziologie als Wissenschaft* (Bilim Olarak Sosyoloji), Dresden 1922, s. 4.

6 Aynı yerde, s. 34.

temel yönelimini onaylayıp "günlük yaşamın somut gerçekliği"ne dayanmak gerektiğini ileri sürmekle kalmaz; hatta aynı zamanda Simmel'in bilgikuramsal şüpheciliğini de sürdürür: "Oluşun akışını kuşbakışı görmekten ve onu sıkı sıkıya kavramaktan, tabii ki bu empirik-sosyolojik yöntem mahrumdur ve bunları reddeder. Çünkü sosyal olayların sınırsız çokçeşitliliği içinde, sadece onun tekil noktalarından... dağınık bir şekilde hareket ederek, yine ancak ve sadece tekil noktalara varılır. Gerçekliğe hiçbir zaman tüm kapsamıyla nüfuz edilemez."[7]

Son olarak Alfred Schütz, anlamacı *(verstehende)* bir sosyolojinin fenomenolojik temellerini ortaya koymak isteyen 1932 tarihli *Sosyal Dünyanın Anlama Bağlı Yapısı* adlı doktora tezinde açıkça Max Weber'i izlerse de, bununla birlikte "insan toplumunun bir form öğretisini ortaya koymak konusunda Simmel'in tartışılmaz katkısı"nı anmayı unutmaz. Schütz, herşeyden önce "tekil analizler"de Simmel'in "çoğu kalıcı ve her zaman dikkate alınması gereken değerli katkılar" sağladığını belirtir. "Simmel'in ana düşüncesi, yani verili tüm sosyal fenomenleri tekil insanlar arasındaki ilişki tarzlarına indirgemesi ve bu tekil ilişki tarzlarının özel toplumsal formunu belirleyici bir şekilde kavrayıp bir araya toplaması, çok etkilidir ve kalıcı niteliktedir."[8]

Uyaran, insanı düşünmeye tahrik eden ve parola veren Simmel; Sosyolojisi inşaat sandıklarından oluşan Simmel; bu sandıklardan çıkan malzeme dedikodu yapmakta kullanılabilir (Einstein), bunlara eleştirel olarak katılınabilir (Kracauer) ve nihayet bunlar aşılmak üzere muhafaza edilebilirler (Schütz). Fakat Simmel sosyolojisi, her durumda, ister metodolojik zeminde, ister materyali bakımından, isterse yönelimiyle, bir günlük yaşam sosyolojisi olarak verimli kabul edilir.

Simmel'in *Sosyoloji*'sinin zihin karıştırıcı, bulanık yönleri, da-

7 Aynıyerde, s. 108 vd.

8 Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Sosyal Dünyanın Anlama Bağlı Yapısı), Frankfurt/M., 1981, s. 12.

ha zaten kitabın programında, yani "Sosyoloji Problemi" başlıklı ilk bölümünün yönteme ilişkin düşüncelerinde bulunur. Çünkü Simmel'de örneğin "toplum" ve "birey"den, "devlet" ve "ulus"tan artık söz edilemez; tersine ancak "sosyal grup"lardan ve "sosyal çevre"lerden söz edilebilir. O bu düşünce doğrultusunda "grupların niceliksel belirlenimselliği", "sosyal çevrelerin kesişmesi", "grupların genişlemesi ve bireyliğin teşekkülü"nü araştırır. Bunlarla ilgili olarak, "üst ve alt düzenler", "çatışma" ve "farklılık" ve ayrıca uzun çıkmalar içinde örneğin "süs/süslenme", "merhamet", "sadakat ve şükran", "yabancı/lık" veya "soyluluk" üzerine düşünceler geliştirilir. Simmel daha *Sosyal Farklılaşma Üzerine*'de, "toplum" *(Gesellschaft)* kavramının yerine "toplumlaşma" *(Vergesellschaftung)* kavramını koymuş bulunuyordu. Ve o "toplumlaşmanın maddesi" kavramı altında, toplumlaşmadan, "tüm tarihsel gerçekliğin aracısız ve somut alanını, dürtü, ilgi, amaç, eğilim, psişik mizaç ve psişik hareketliliğin kendisinde mevcutlaştığı odak olarak bireyin içindeki herşeyi" anladığı gibi, "bunların başkaları üzerindeki etkileriyle ve başkalarından alınan etkilerle oluşan herşey"i de anlar. (Simmel 1908, s.6) Bu sözlerle bir kez daha, sosyal aktörler olarak insanlar arasında cereyan eden "karşılıklı etki" kastedilmiş olur. Simmel için toplum, nihai olarak, sosyal etkileşimlerden, çok sık dokunmuş bir ilişkiler ağından ve en çok sayıda bağıntı ve bağımlılıklardan başka bir şey değildir ve onun oluşumunda başka hiçbir şey yer almaz. "Öyleyse konusu toplum olan ve başka hiçbir şey olmayan bir bilim olacaksa, o ancak bu karşılıklı etkileri, toplumlaşmanın bu tarzlarını ve formlarını araştırabilir." (Simmel 1908, s.7) Bilim olarak sosyolojinin konuları, demek ki, "hem toplumlaşmayı *harekete geçiren* hem tersine toplumlaşma *olan* soyut formlardır." (s.11) Ve bu formlar kendilerini her yerde gösterirler: "İnsanların birbirlerine karşılıklı bakmaları ve birbirlerini şevkle aramaları, birbirlerine mektuplar yazmaları veya birbirlerinde öğle yemeği yemeleri, her türlü somut çıkarın ötesinde birbirlerini sempatik veya antipatik bulmaları, birinin diğerine yol sorması ve insanların birbirleri için giyinip süslenmeleri; bu

binlerce, kişiden kişiye cereyan eden, bir anlık veya sürekli, bilinçli veya bilinçsiz, geçici veya sürekli ilişkilerin, burada kendileri için rastgele örnekler seçilmiş olan bu ilişkilerin hepsi; bizi kesintisiz birbirimize bağlarlar." (s.19)

Simmel'in *Sosyoloji*'si, tek tek bölümlerinde, her ne kadar "yöntemi bakımından" sadece "örneklemeler"den ve "içeriği bakımından" sadece "fragmanlar"dan (karş: Simmel 1908, s.17, dipnot) oluşsa ve konularına, yani sosyal etkileşimlere, titiz bir şekilde fenomenolojik açıdan yönelse de; bu konuları, toplumlaşma formları olarak, transandantal felsefe zemininde, Kantçı bilgi kuramından hareketle temellendirir. Bu yüzden haklı olarak, Simmel'de "form" kavramının iki anlamlı olduğundan söz edilmiştir. "Simmel'de 'form', bir yandan sosyo-kültürel bağlam içinde aktörler arasındaki potansiyel ve aktüel bir ilişkinin belirlenmiş kapsamı olarak belli eylemlerin gerçekleşme imkanı olma anlamına gelir; öbür yandan aynı 'form', sosyolojik bilginin üretimini sağlayan bilgikuramsal belirlemelerin bir birliğini ifade eder. Bilgikuramsal açıdan formlar, toplumlaşmayı kavramsal düzeyde temellendiren analizden ayrılamayan şeyler olarak, değişken sosyal gerçekliğin tipleridir."[9]

Simmel'in "form" kavramı, sosyal eylemin imkanının koşulunu her durumda kuran ve böylece empirik olanı önceleyen bir a priori görünümündedir. Form, sadece kendisi bakımından, hiç şüphesiz "sadece bir soyutlama içinde varolabilir." (Simmel 1908, s.12) Bu, sosyolog için, onun somut sosyal eylemlerin formuna işaret etmek ve bu formları analiz etmek zorunda olduğunu ifade eder. Doğa, Kantçı formüle göre, tamalgı *(Apperzeption)* suretiyle özne olarak bizim tarafımızdan kurulmuş/kurgulanmış bir şeydir. Oysa Simmel bu Kantçı formülü doğa için onaylamakla birlikte, bunun toplum için geçerli olamayacağını düşünür. Çünkü doğadan farklı olarak, "toplumsal birlik, onu oluşturduğu düşünülen elemanlardan, tekil insanlardan hareketle hiçbir şekilde realize edile-

9 K. Schrader-Klebert, Der Begriff der Gesellschaft ..., a.g.e., s. 108.

mez; çünkü bu elemanlar, tekil insanlar, bilinçli ve sentetik olarak etkin haldedirler." (Simmel 1908, s.28) "Kant'ın bağıntının asla nesnelerin içinde bulunmadığı, onun sadece özne tarafından gerçekleştirildiği hakkındaki önermesi, toplumsal bağıntı için geçerli değildir. Toplumsal bağıntı, fiilen 'şeyler'in içinde (yani tek tek insanların ruhlarında) doğrudan doğruya gerçekleşir." (s.28) Bu nedenle sosyologun görevi, doğrudan, kendiliğinden ve bilinçsiz olarak zaten sürekli olup bitmekte olanı bilinçli olarak kavramaktır. Sonunda Simmel, kitabının temel tezini, bireyler arasındaki "toplum-olma *(Gesellschafts-Sein)* süreçleri"nin tümünü araştırmak olarak formüle eder. Toplum-olma, toplumlaşma *(Vergesellschaftung)*, bireyler arasında cereyan eden ilişkilerin ve bağlı olarak süreçlerin, bir ürünü ve sonucudur. Sosyologun görevi, "bu ürünün/sonucun zaman içinde öngelen nedenlerini değil, daha çok bizim kısa yoldan ve özetleyerek 'toplum' adını verdiğimiz sentezin kısmî kalan süreçlerini" ele almaktır (Simmel 1908, s.30 ve devamı).

Toplum Simmel için sadece ürün ve sonuç, toplumlaşmanın tüm formlarının sentezi ve bağlı olarak sosyal karşılıklı etki şebekesidir. Ve onun bizzat kendisinden asla söz edilemez. Toplum ancak (Hegelci söylem içinde) sürekli değişen bir sentez hali olarak tasarımlanabilir; o durmuş oturmuş, sabit bir şey değildir. *Sosyoloji*'sinin sonunda Simmel, bir kez daha, toplumdan bir "özel kümeleşme formu" (Simmel 1908, s.775), sosyal ilişkilerin şu veya bu şekilde vukua gelebilmelerinin miktarları, dereceleri ve ölçüleri olarak söz eder. Birkaç sayfa önce bir başka yerde, "birey" ve "toplum" için, bunların sadece *"yöntemsel kavramlar"* (s.772) oldukları söylenir. Bundan ne kastedildiği, ancak, on yıl sonra yazılmış olan "Tarihsel Anlamanın Özü" (1918) adlı denemeye bakılarak anlaşılabilir. Orada Simmel, "yöntemsel özne"den, "ideal bir kurgu"yu, bir idealtip konstrüksiyonunu anladığını zikreder (karş: Simmel 1984, s.78). Buna koşut olarak Simmel'in "kavram" kavramını açıkladığı *Sosyoloji*'den bir yer okunabilir: "Hiçbir bilim varoluşumuzda fiilen gerçekleşen süreçler toplamını veya herhangi bir nesnede bulunan niteliksel belirlenimleri tüketesiye betimleyemez

veya formüle edemez. Bu nedenle biz bu nüfuz edilemezliği kendi içinde sıkıştırıp katılaştıran ve deyim yerindeyse elle tutulur kılan şeyler olarak kavramları kullandığımızda, bu, hiç de sadece bütünün, kendisiyle özü bakımından türdeş olan bir parçası aracılığıyla temsili olmakla kalmaz, hatta kavram bir başka psikolojik, metafiziksel anlama sahip olur. O bu bütünü yeni bir zeminde yansıtır, bütünün kaplamını sadece dar bir kaplamla ifade etmiş olmaz, hatta bu kaplamı ilkece bir başka form içinde yansıtır. Bu kaplamın sentezleri doğrudan doğruya bütünlük görünümü taşıyan bir şeyin minyatür bir temsili değildir; hatta daha fazlasıyla bu bütünlüğün içerdiklerinden elde edilmiş özerk bir oluşumdur." (Simmel 1908, s. 540) "Birey" ve "toplum" kavramlarıyla ilişkilendirildiğinde, bu, yanlış anlaşılamayacak şekilde şu demektir: "Birey" ve "toplum" kavramları, sadece sosyologun konstrüksiyonlarıdır; onların herhangi bir anlamda hiçbir tözselliği, töz olma karakterleri yoktur.

Simmel'de "bireysellik" kavramı, bu yüzden kısa yoldan ve haklı olarak bir "tözsüz öznellik" olarak karakterize edilmiştir. "Öznellik, kendi içinde, sürekli olarak yeni bir özneye işaret eder; yani özdeş özne diye bir şey yoktur. Özdeşlik zaten öyle bir problemdir ki, o, kavram olarak hiçbir sabit çekirdeğe, bireydeki sabit bir kendiliğe işaret etmez. Özdeşlik, rasyonel bir bağıntı olmanın ötesinde bir şey olarak düşünülemez."[10] Bireyin öznelliği, olsa olsa "tekil olan genellik" (M. Franck) olarak belirlenebilirdi. Onun özgüllüğü, çevrelerin "kesişme noktası"nda (Simmel 1908, s.420) olmasıdır. Birey, özel karşılıklı etkilerden, bağıntılardan oluşur. Bunlar bireyi sosyal varlık olarak (o başka türlü düşünülemez) belirlerler. Simmel'e göre bireyin özgüllüğü, sadece, onun tekillik ve genelliğin her tarihsel anda özgün bir sentezi olmasındadır (karş: Simmel 1908, s.729). "Bir birey ne kadar çok sayıda olumlu edimle grup yaşamına katılırsa katılsın, kendi kişisel yaşamının içeriği-

10 Klaus-Peter Biesenbach, *Subjectivität ohne Substanz* (Töz Olmayan Öznellik), Bern 1988, s. 137.

ni ne kadar çok grup yaşamının gidişatı içinde yansıtırsa yansıtsın ve orada açığa vururşa vursun; o bunlarla aynı zamanda bu topluluk halinin *karşısında* da yer almış olur. Kendini gruba adayarak veya gruba rıza göstererek, grup tarafından iyi veya kötü karşılanarak, gruba karşı içtenlikle veya sadece dıştan sorumlu davranarak. Özne, sosyal çevreye, bizzat bu aynı ilişkilerin temellendirdiği eylemler ve durumlar aracılığıyla, bir halka, bir unsur, bu ilişkilerdeki özne payı olarak aittir." (s.485) Simmel'in programı bu noktada köktenciliğinin doruğundadır. Buradan bakıldığında hatta şu da iddia edilir ki, birey aslında Günther Ander'in bir defasında belirttiği gibi, bir *"divisum"*dur (bölünen ile böleni ayıran çizgi, kesir çizgisi -çn-). Birey, bağıntılar içinde duran ve sadece bu bağıntılar temelinde betimlenebilir olandır; hatta birey kavramının kendisi bağıntısal bir kavramdır; tıpkı toplum kavramı gibi. Çünkü bir birey bir ailenin ferdidir; bir devletin yurttaşıdır; birliklerin, derneklerin, partilerin üyesidir; genel sağlık sigortasının bu sigortaya prim ödeyen üyesidir. O dost, düşman, arkadaştır; tanınmak, kabul edilmek ister; hayırseverce işler yapar ve kendine yarar sağlamayan işlere girişir; dikkat, sevgi ve iltifat bekler. O, başkalarıyla olan bağlarını ancak bunlarla ifade eder ve o ancak sosyal rollerin konum ve şekli içinde, sonradan ortaya çıkan bir şeydir. Bu bağıntılar dışında muhakkak ki birey adına belirsiz bir bakiye kalır; fakat bu bağıntılar olmadan birey bir hiçtir.

Aynı hususlar, makrososyolojik zeminde, herhangi bir sınırlandırma olmaksızın neredeyse tanrısal varlık olarak görülen "toplum" kavramı için de, Simmel'e göre bir "kümeleşme formu"ndan ibaret olan bu şey için de geçerlidirler. Simmel için sadece sosyal karşılıklı ilişkiler ve Simmel'in günlük yaşam fenomenolojisinin izlerini sürdüğü ve bu ilişkilere kendi damgalarını basan formlar betimlenebilirler ve analiz edilebilirler. Bunların üstünde veya yanında varolan hiçbir ayrıcalıklı şey yoktur. Tersine "toplum" kendini gözlemciye en çeşitli bağıntıların oluşturduğu bir şebeke halinde açar. O, ancak böyle bir şebeke olarak (çekingen bir yaklaşımla da olsa) kavrama taşınabilir. Ne var ki böylece Simmel, top-

lum hakkında tözsel bir kavram da ortaya atmış olur. Çünkü toplum, sosyal ilişkilerin bizzat kendilerinden çıkıp gelişen süreçselliği içine yerleştirilmiş olur. Daha *Sosyal Farklılaşma Üzerine*'de Simmel, toplumun "sadece bu karşılıklı etkilerin summa'sının adı olduğu, bu adın sadece bu karşılıklı etkilerin saptanmasıyla sınırlı olarak kullanılabileceği" (GA 2, s.131) düşüncesini formüle etmiş bulunuyordu. Öyle ki "toplum" kavramı sadece "bir derece, aşama ve kerte kavramı"dır (s.131) Süreç, gelecek yönünde açıktır ve şimdi'nin gelecek ve geçmişe eklemlenmişliği içinde, tüm sosyal ilişkileri ve formları "saptanmış" kılan hiçbir sabit nokta bulunamaz. Sürekli olarak hep daha fazla ve hep başka olan şeyler ortaya çıkarlar. Bunlar sosyologun nazarına o ana kadar çarpmamış, yani örtük kalmış olabilirler ve böylece "toplum" denen şeyin saptanması da elden kaçıp durur. Burada daha Kracauer tarafından görülmüş olan problematik, yani "onun (Simmel -çn-) adını koymuş olduğu formların birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde oldukları, bu formların kendilerini tabakalar halinde nasıl gösterdikleri, sosyolojik sürekliliğin bu formlardan türeyen özelliklerinin nesnel bir şekilde görülmesinin mümkün olup olmadığı; Simmel'de tamamen karanlığa terkedilmiştir."[11] Üstyapılar ve altyapılar arasında, ilişki türleri arasında hiyerarşiler var mıdır? Değerlilikler ve derece farkları var olabilirler mi? Nihayet ve sosyolojinin ne olduğuna ilişkin olarak: Simmel'in genellikle ve bir perspektiften hareketle özellikle betimlediği şey nedir? Onun geniş hacimli eserindeki örnekler, insanlık tarihinin *arsenal*inden* seçilmişlerdir; öyle ki bu eserde modern gazeteci ile Ortaçağın esnaf loncaları yanyana dururlar ve bunun gibi Amerikan Mormon cemaatinin bir üyesinin yanında bir Rus çiftçisi yer alır.

Muhakkak ki bunlar asla kendileri için ve tek tek konu edinilmezler; tersine *Sosyoloji*'nin temel konuları hep şunlardır: Modern-

---

* Arsenal: Silâh ve mühimmat deposu. Burada yanyana gelmeleri halinde büyük karşıtlıkların belireceği üç örnekler anlamında kullanılmıştır. (ç.n.)

11 S. Kracauer, Soziologie als Wissenschaft (Bilim Olarak Sosyoloji), a.g.e., s. 109.

lik, daha da doğrusu çağdaş toplum, durmadan büyüyüp genişleyen kentler, iç içe geçmiş dünya pazarları, modern teknikler ve teknolojiler. Bir toplum; yönetim ve kontrol merkezi olmayan bir toplumdur temel konu. Bununla birlikte bu toplum, gitgide istikrarlı hale gelen sosyal ilişkiler temelinde, gelenekleşmiş normlar ve değerler, içselleşmiş roller ve (hiç de sonuncu olmamak üzere) hukuk ve ahlak gibi kurumların sağladığı güvence sayesinde işlev kazanır, kendini korur ve yeniden üretir. Simmel'in sosyolojisi, toplumu kendi kendini yaratan bir sistem olarak gören sistem kuramlarının bir erken şekli midir? Onun böyle olması mümkündür; fakat Simmel'in modernliği anlayış şekli, her durumda, devrimci bir değişimle mevcut sosyal ilişkilerin aşılması konusundaki tüm girişimlere kulak tıkar. Toplumda olduğu kadar bireyde de modernliğin içinde meydana gelen dönüşümler ne kadar büyük olurlarsa olsunlar, daha önceki dönüşümlere eşlik etmiş olan nokta, dönüm noktası, daha başka ve bitmez tükenmez dönüşümlere açık olabilir. (Burada Simmel, çeşitli toplum formlarını ayırmaz.) Fakat sonuç olarak Simmel, bu modernlik içinde bu modernliği ortadan kaldıracak devrimci başkaldırı girişimlerine şans tanımaz. (Daha önce gördüğümüz üzere, öncelikle sosyolojide.) Buna karşılık modernliğin koşullarını bir devrimci başkaldırı için uygun ve elverişli bulanlar da tabii ki vardır. Örneğin Lukács, daha sonraları Simmel'in modernlik üzerine teşhislerinden açıkça esinlendiği karşılaştırma yaparak gösterilebilir olan bir bakış açısından hareketle, kendi devrimci sınıf bilinci kavramını geliştirebilmiştir. Proletarya, ancak tam da kendisinin metalar arasında bir bedene sahip meta olduğunun bilincine (yabancılaşma bilinci) varmalıdır ki, devrim bilinci edinebilsin.[12] Buna karşılık Simmel'de durum başkadır. Onda yabancılaşma olsa olsa mevcut ilişkileri taşlaştırır, bireyler arasında daha geniş mesafeler yaratır ve bireyi artık hiçbir ortak eylem içinde etkin olamayacağı bir şekilde çözüp dağıtır.

12 Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Tarih ve Sınıf Bilinci) (1923), Darmstadt ve Neuwied 1976.

Bu, öncelikle Simmel'in insanın algılama aygıtındaki değişmeleri esas hatlarıyla ve taslak halinde ele aldığı "Duyu Sosyolojisi Üzerine Arasöz"de açıkça ortaya çıkar. 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 keşmekeşi içinde giderek artan soyutlamalara, mekansal olarak en yakında bulunana karşı kayıtsız kalmaya ve fakat mekansal olarak en uzakta bulunanla sıkı bağ kurmaya alışılır." (Simmel 1908, s.642) Başkasının gözünün içine bakma, sadece onu tanımada bana yardımcı olmakla kalmaz; hatta aynı zamanda beni tanıması için ona da yararlıdır (karş: Simmel 1908, s.648). Aslında iletişimsel bir işlevi olan bakma, modernlikte artık kavrayıcı/anlayıcı olmaktan çıkmıştır ve boşluğa düşmüştür. Bakma, artık hiçbir sağlam yönelime sahip değildir; tersine o 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." (s.651) İletişim de gitgide kaybolur ve bakma, artık bizzat kendisine yönelir. "19. yüzyılda insanlar otobüsler, trenler ve tramvaylar önünde bekleşirlerken artık birbirleriyle konuşmazlar; onlar artık dakikalar, hatta saatler boyu birbirlerine bakabilecek veya bakmak zorunda kalacak bir konumda değildirler." (s.651) En sonunda duyuların birbirlerinden tamamen ayrıldığı, görme ve işitme (bağlı olarak konuşma) arasındaki iç anlaşmanın kaybolduğu bir ortamda, E.A. Poe'nun "Kitle Adamı" adlı öyküsünde edebî bir örneği verilmiş olan ve gitgide artan bir yabancılaşma meydana gelir. Öykücü, anlattığı kişiyi, ilk kez bir kafeteryanın penceresinden görmüş olduğu "kitle adamı"nı, bir detektife özgü gözlemci bir bakışla Londra'nın dört bir yanında izlemeye başlamıştır. Fakat öykücü bu işe kendini ne kadar yoğun bir şekilde verirse versin, bu adam onun için sonuna kadar yabancı ve bilinmez kalacaktır. Çünkü öykücünün gözlemci bakış açısıyla duyumlamış olduğu ne varsa, bunların hepsi onu yanılgılara sürükleyicidir. Çünkü öykücü ile

adam arasında gerçek bir iletişim yoktur. Bu yüzden öykücü, kaderine razı bir tavırla öyküsünü şöyle bitirir: "Onu daha fazla izlemek boşuna olacaktı; çünkü ben onun hakkında, yapıp ettikleri hakkında hiçbir şey bilmiyordum."[13]

Simmel bu yabancılaşma *(Entfremdung)* ve bu yabancı-olma *(Fremdsein)* haline gerçi toplumsal bir seçenek sunmaz; fakat bu halin ağırlığını hafifletecek bir sosyal karşılıklı etki formu sunar: *Ülfet (Geselligkeit)*. Bu konu, *Para Felsefesi*'nin olduğu kadar *Sosyoloji*'nin de henüz dışta bıraktıkları bir konudur ve ilk kez (ilk Alman Sosyoloji Kongresinde okunan) 1911 tarihli "Ülfet Sosyolojisi" adlı bildiride ele alınmıştır. Ülfet problematiğine ilişkin çalışmalar, daha sonra *Sosyolojinin Temel Problemleri* (1917) ile birlikte, bu bildiriden yola çıkılarak ve ufak tefek düzeltmelerle, Simmel'in düşüncesinde merkezcil bir yer alırlar.

Simmel ülfeti, bir *"toplumlaşma formu"* (Simmel 1911, s.4; Simmel 1970, s.53) olarak tanımlar. Bu form içinde, geçici bir şey olarak "bireyin tekbaşınalığı ve yalnızlığı", hemen, "başkalarıyla beraber olma, başkalarıyla birlik haline gelme içinde ortadan kalkar" (Simmel 1911, s.2). Ülfet formu içinde insan, "bir yandan kişiliğinin tüm dışsal yönlerini bir yana bırakır ve sadece kendi salt insanlığını yansıtan faaliyetleri, heyecanları ve şevkleri, 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 mahremiyetin ihlâli, her iki durumda da (ülfet grubuna ve kendimize karşı ihlâl) ülfetin sosyolojik açıdan yapay olan formunu bir sosyolojik naturalizm içinde soysuzlaştırır (Simmel 1911, s.6). Simmel için ülfet halinin sadece "*yapay* bir dünya" (s.7) olduğu açıktır ve o ancak "eşitler arasında" işlev kazanabilir. "Eğer toplumlaşma genellikle bir karşılıklı etki ise, ülfet, bu karşılıklı etkinin en saf ve en stilize edilmiş halidir. Ülfet eşitler arasında vuku bulan bir şey

13 Edgar Allan Poe, *Gesammelte Schriften* (Toplu Yazılar), 6 cilt, cilt 3, Berlin 1984, s. 55.

olarak ortaya çıktığında, bu halin formları, bireyler arasında simetri ve dengeyi sağlayan formlar olarak, ilişkileri yapay yoldan stilize etme formlarıdır." (s.8) Bununla birlikte Simmel, ülfeti, insanın toplumsal baskılardan geçici olarak uzaklaştığı bir *enklav* (bir devletin başka bir devletin toprakları içinde kalmış parçası -çn-) olarak da anlamaz. O ülfeti daha çok, sanata ve oyuna yakın bir şey olarak anlar. Sanatın ve oyunun karakteristikleri, muhakkak ki toplumla aralarına bir mesafe koymalarıdır; fakat bunlar aynı zamanda toplumsal belirlenimselliğin de kuşatması altındadırlar. Simmel bundan ne anladığını "*toplum oyunu*" kavramıyla açıklar. "İnsanlar arasındaki tüm karşılıklı etki veya toplumlaşma formları; yani üstün gelme isteği ve mübadele, parti kurma ve iktidarı elde etme isteği, rastlantısal karşılaşma ve ayrılma şansları, muhalefet etme ve işbirliği yapma arasında gidip gelmeler, aldatma ve misilleme yapma; tüm bunlar, gerçekliğin sahihliği içinde amaçsal içeriklerle doldurulmuş şeyler olarak, bir oyun içinde, bu işlevlerin çekiminde olmakla birlikte kendi kendini tek başına taşıyan bir yaşama taşınırlar." (Simmel 1970, s.59)

Bu nedenle ülfetin paradigmatik anlamına, "tüm insanî beraberliğin en yaygın taşıyıcısı" (Simmel 1970, s.61) olarak konuşmada, görüşmede, sohbette yaklaşılır. Bir kaç onyıl sonra Habermas (şüphesiz bir başka terminoloji içinde) bir "ideal konuşma hali" talep etmiştir ki, talep edilen bu şey, Simmel'de zaten çok önceden dile getirilmiş bulunuyordu. Burada Simmel (Habermas'tan farklı olarak), ülfetin bir kez daha sadece "eşitler arasında" mümkün olacağına inanır. Dostça konuşmada tüm toplumsal zorlamalar (çıkar gözeten yönelimler, amaç ve araç hesabı, v.d.) geride kalırlar. Ve nesneler ve şeyler, her ne kadar kendilerine kayıtsız kalınamasa da, yine de "konuşmanın bizzat amaç olduğu" anda, sadece "araç"tırlar (Simmel 1970,s.63).

En nihayet ülfet Simmel'de "toplum idealinin bir minyatür örneği" statüsüne sahiptir (Simmel 1970, s.64). Ve sonunda ülfet, bir "güzel cemaat" olarak, "güzel" ilişkiler kurmanın ve "güzel" iletişimin formu olarak, daha ilk romantiklerin tasarlamış oldukları

gibi, estetik açıdan kavranmış olur. Habermas'la birlikte ifade etmek gerekirse, ülfet bir idealdir; her ne kadar fiilen asla karşılaşılmış bir şey olmasa da, o mevcut olanın karşısına konulabilir, ona karşıt bir şey olarak. O, ideal (mümkün olduğu kadar tahakkümden bağımsız) bir toplum için beslenen umutlar doğrultusunda geliştirilmiş ütopik bir proje değildir. O daha alçakgönüllü bir işleve, 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." (s.66) Sonunda Simmel'e göre ülfet, özgürleştirir ve toplumsal baskıyı kaldırır; şüphesiz yanlış bir tarz, örneğin dar kafalı bir yaşam dünyasının (vatan, popülizm) stilize edilme tarzı içinde toplumdan yüz çevirmeyle değil, tersine tam da topluma mesafeli bir şekilde yönelerek ve onunla yapay-oyunumsu bir şekilde ilgilenerek, hep onun çevresinde dolaşarak. "Fakat derin bir insanın ülfet içinde bulduğu 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." (s.68)

Simmel hiçbir şey öğretmez, hiçbir şey tavsiye etmez ve hiçbir kapsayıcı kuram ortaya koymaz. Vierkandt'ın Simmel'in sosyolojisi üzerine sonuçlayıcı özeti dikkate alındığında, Simmel'de şüphesiz yeni bir bilim postüle edilmektedir, fakat hiç de inşâ edilmemektedir. Vierkandt'a göre Simmel, "hiçbir yöntem sunmamakta ve kendisi de hiçbir yönteme, bir bilimin inşâsı için gerekli olan bir yönteme başvurmamaktadır. O daha çok, günlük yaşamın gözlem

materyalinden elde edilen konstrüktif bir usul kullanır..."[14] Fakat Simmel'in sosyolojisi hakkında 1917'ye kadar geçerli kalacak olan özlü cümle, yine de, Simmel'in Stammler'in *Materyalist Tarih Anlayışına Göre Ekonomi ve Hukuk* (1896) adlı eseri için yazmış olduğu şu cümledir: Toplum "çok sayıda bireyin karşılıklı etki içinde bulundukları her yerdedir." (Simmel 1896b, s.580)

14 Alfred Vierkandt, Literaturbericht zur Kultur-und Gesellschaftslehre für die Jahre 1907 und 1908 (1907 ve 1908 Yılları İçin Kültür ve Toplum Öğretisi Kaynakçası), *Archiv für die gasamte Psychologie* XVII, 1910, s. 66.

7. HERMENEUTİK VE TARİH

Yeniden kronolojik sayfalarına bakalım. (Bkz: Kitabın sonundaki kronoloji "Georg Simmel'in Eserleri" listesi -çn-) *Ahlak Bilimine Giriş*'in ilk cildinin yayımlandığı yılda, Simmel'in küçük bir kitabı, *Tarih Felsefesinin Problemleri* de yayımlandı. Bununla birlikte bir mektubunda belirtmiş olduğu gibi, Simmel bu kitap üzerinde yıllardır çalışıyordu (karş: Simmel GA 2, s.427). Bu kitapta bir kez daha, Simmel'in tüm yaşamı boyunca uğraştığı problemler tartışılır. Simmel 1905'de kitabın ikinci ve tümüyle yeniden gözden geçirilmiş baskısını, daha sonra 1907'de üçüncü ve genişletilmiş baskısını yayımladı. 1916'da "Tarihsel Zaman Problemi", 1918'de yine temel problemleri tartıştığı "Tarihsel Anlamanın Özü Üzerine" adlı denemeleri yayımlandı. En nihayet ölümünden sonra, terekesi arasında bir makalesi daha bulundu: "Tarihsel Form Verme".

Tarih Felsefesinin Problemleri ile Simmel, döneminin aktüel tartışmalarının tam ortasında yerini alıyordu. Burada öncelikle doğa bilimleri ile tin bilimleri arasındaki sınır problemi, bunun yanı sıra tin bilimlerinin metodolojisi üzerine tartışılmaktaydı. Simmel'in bu konulara ilişkin bazı çalışmaları, zaman bakımından Wilhelm Windelband'ın ünlü makalesi *Tarih ve Doğa Bilimi*'nden (1894) önce yayımlanmışlardı. Windelband bu makalesinde, geniş

yankılar yaratan "nomotetik bilimler" (doğa bilimleri) ve "idiografik bilimler" (tin bilimleri) ayırımını yapıyordu. Sonradan Heinrich Rickert, hocası Windelband'ın düşüncelerini daha da geliştirerek, doğa bilimlerinden genel yasalara ulaşmayı hedefleyen, kültür bilimlerinden ise (Rickert, "tin bilimi" terimi yerine "kültür bilimi" terimini tercih ediyordu. -çn-) tekil, bireysel ve özel olanı bulup ortaya çıkaran bilimler olarak söz etmişti. Rickert'in kısa ve özlü formülüne göre, "gerçeklik, kendisine genellik bulmak amacıyla baktığımızda, doğadır; kendisine özel ve tekil/bireysel olanı ortaya çıkarmak amacıyla baktığımızda ise, tarihtir. Ve ben buna uygun olarak, doğa bilimlerinin genelleştirici yöntemini, tarih biliminin tekilleştirici/bireyselleştirici yönteminin karşısına koyuyorum."[1]

Simmel, Rickert'in esas itibariyle metodolojik ayırımlarda yoğunlaşan çalışmalarından yola çıkar. Burada Simmel'in özellikle yoğunlaştığı nokta, açıkça, anlama kuramı ve tin bilimlerinin hermeneutik (yorumbilgisel) problemleridir. Bu çerçevede o, Wilhelm Dilthey'm bir tin bilimleri kuramının temellendirilmesi konusunda bir yaşam boyu sürdürdüğü çalışmalarında ortaya koymuş olduğu bir çok problemle değinir. Simmel'in çalışmalarında, genellikle, Dilthey'ın adı anılmaksızın sürekli Dilthey'la tartışıldığı görülür.[2] Wilhelm Dilthey'm katkıları, *Tin Bilimlerine Giriş*'inden (1883), *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kuruluşu* (1910) adlı eserine kadar, onun "tin bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran sınır" diye adlandırdığı problematikte kendisini gösterir. Doğa bilimleri "açıklamacı" bir paradigma içinde çalışırlarken, tin bilimleri esas itibariyle "anlama"ya dayanırlar. Doğa bilimleri nesnesi/konusu olan doğayı, Kant'ı izleyecek olursak, "yasalara göre oluşmuş bir düzen olarak" açıklarlarken; buna karşılık tin bilimleri, insanı ve dünyayı, hatta doğayı bile, *"ad hominem"* (insanı yükümlü kılma, her konu-

1 Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1926) (Kültür Bilimi ve Doğa Bilimi), hazırlayan: Friedrich Vollhardt, Stuttgart 1986, s. 77.

2 Karş.: Uta Gerhardt, Immanenz und Widerspruch (İçkinlik ve Çelişki), *Zeitschrift für philosophische Forschung* 25, 1971, s. 276 vd; Horst-Jürgen Helle, *Dilthey, Simmel und Verstehen* (Dilthey, Simmel ve Anlama), Frankfurt/M. 1986, s. 39 vd.

da insana gönderme yapma, onun söz ve edimlerini kanıt gösterme -çn-) perspektifi altında anlarlar. Tin bilimlerinde, doğa bilimlerine özgü olan yol, yani dıştan (doğadan) içe (insana) giden yol tersinden izlenir ve insanların nesnelere, şeylere ve durumlara atfettikleri "imlem, anlam, değer ve amaç"lar analiz edilir.[3]

Bu noktada Yeni Kantçı Windelband ve Rickert, Dilthey'a tamamen katılırlar. Sadece Rickert, kendisine göre elverişsiz olan "tin bilimi" terimi yerine "kültür bilimi" teriminin kullanılmasını önerir. Fakat yollar, Dilthey'ın kendi anlama kuramını psikolojik yoldan temellendirdiği noktada ayrılır. Yeni Kantçılar için bu temellendirme kabul edilemez. Hiç şüphesiz onlar Dilthey'ı "öncü" sayarlar ve onun "'tarihi duygu ve düşüncede yeniden kurup yaşama' *(Nacherleben)* ve aynı tarihi 'empati yoluyla kendinde hissetme' (*Einfühlung*, özdeşleyim) konusundaki emsalsiz yeteneği"ne övgüler yağdırırlarken, öbür yandan "bu olağanüstü adam"da "sıkı kavramsal düşünme eksikliği" bulunduğunu da belirtirler.[4] Gerçekten de Dilthey, kendi kuramını ve bu kuramın temel kavramlarını sistematik bir eser içinde serimlemeyi asla başaramamıştır. Onun vasiyet eseri *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kuruluşu* bile, sadece fragman olarak kalmıştır. Hatta bu arada onun tin bilimleri anlayışına sıkı sıkıya bağlı olan "ifade", "yaşantı" ve "anlama" gibi temel kavramları da.

Bununla birlikte Dilthey'ın etkisi çok büyük olmuştur. Dilthey'ın kuramına kısa bir bakış, Simmel'in tarih felsefesi problematiği ve tarihsel anlama üzerine çeşitli çalışmalarında dönüp dolaşıp bu kuramla nasıl bir hesaplaşmaya giriştiğini göstermesi bakımından gereklidir.

Dilthey günlük yaşam olaylarından yola çıkar. O, "Hermenutiğin Doğuşu" (1900) adlı ünlü tören dersinin daha başında şöyle der: "Eylemimiz, diğer kişilerin anlamasına koşul olarak daya-

3 Karş.: Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kuruluşu), Frankfurt/M. 1981, s. 93.

4 Karş.: Heinrich Rickert, Kulturwissenschaft, a.g.e., s. 13.

nır."[5] Ve bir başka yerde Dilthey bu konuda şu notu düşer: "Bilme, yaşamanın arkasına geri çekilemez, onun arkasındaki bir şeye dayandırılamaz."[6] Dilthey burada yaşamayı (ve tarihi) yaşamanın ve tarihin üstünde olan bir spekülatif ilkeye dayanarak "bilmeye" çalışmış olan Hegel'e karşı açık bir muhalefet sergiler. O, Hegel kaynaklı metafiziksel konstrüksiyonlara tam bir karşıtlık içinde, "verili olanı analiz etmek" ister.[7] Ne var ki günlük yaşamda eylemde bulunmak için bile, bu eylemin neyle (hangi niyet, dürtü, norm, değer, inanç, vd.) ilişkili olduğunun zaten baştan anlaşılmış olması gerekir. Buna ilişkin olarak Dilthey, daha sonra "özdeşleyim" *(Einfühlung)* ve "duygu ve düşüncede yeniden kurup yaşama" *(Nacherleben)* kavramlarını ortaya atar. Kişinin, kendi yaşantılarını başkalarının yaşantıları içine projekte etmesi, başkalarının yaşantılarına taşıması gerekir. Dilthey *Hermeneutiğin Doğuşu*'nda, anlamayı, kısa ve özlü bir şekilde, "duyusal olarak verili işaretlerden, dışavurumunu bu işaretlerde bulan psişik-olanı tanıma/bilme süreci"[8] olarak tanımlar. Ve geç eseri *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kuruluşu*, şunu bütünler ve kesinleştirir ki, yaşama ve dünya, bize "yaşantı, ifade ve anlama bağıntısı" içinde verilidirler ve ancak tinbilimsel anlamaya açıktırlar.[9] Burada Dilthey "anlama süreci"ni, "yaşamanın bizzat kendi üzerine bükülmesiyle kendi derinliği içinde açıklandığı" bitimsiz bir süreç olarak düşünür. "...Öbür yandan biz kendimizi ve başkalarını, ancak, içinde kendi yaşantılarımızı kendimizin ve başkalarının yaşamının bir ifade ediliş tarzına taşımak suretiyle anlarız."[10]

Dilthey, bu temel koşuldan yola çıkarak, gitgide, tarihsel dünyanın yapısını bir taslak halinde ortaya çıkarmayı dener. Ona göre bunun için yaşama süreçlerini, bu süreçler içinde olup bitmiş olanı

5 Dilthey, *Gesammelte Schriften* (Toplu Yazılar), cilt 5, Göttingen 1964, s. 317.
6 Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt 8, a.g.e., s. 180.
7 Dilthey, *Der Aufbau der geschichlichen Welt*, a.g.e., s. 183.
8 Dilthey, *Gesammelte Schriften*, cilt 5, a.g.e., s. 318.
9 Dilthey, *Aufbau...*, a.g.e., s. 99.
10 Dilthey, aynı yerde.

olduğu kadar bizzat sürecin oluşumunu anlamak gerekir. Anlamanın yöneldiği materyal, kendini, Dilthey'm çeşitli sınıflara ayırdığı ifade formları içinde sunar. Dilthey, kavram, eylem ve yaşantı ifadelerini birbirinden ayırır. Bunlar iki anlama sınıfına, "elemanter anlama"ya (kavramı, eylemi anlamak) ve "yüksek anlama"ya ("yaşantı ifadeleri"ni anlamak) tekabül ederler. Bununla birlikte anlama edimi öylesine ileri gider ki, anlama sadece özgül yaşantılara dayalı bir süreç halinde devam edebilir. Böylece "hermeneutik döngü" denen şey, burada kendini bir çıkmaz *(apori)* olarak gösterir. Çünkü Dilthey, insanın kendisi hakkındaki kesinliğin, yani "ben bilinci" denen şeyin anlama edimi için şart olduğunu söylediği gibi (anlayan özne); tersine, anlama ediminin de bu kendinin-kesinliği ve Ben-bilinci için şart olduğunu ileri sürer (öznenin anlaşılması). Döngü şuradadır: Sadece yaşantıları olan ve yaşantılarında etkin olan kişi anlayabilir ve aynı zamanda sadece anlayan kişi yaşantılara sahiptir. Dilthey bu döngüyü aşmak için genel ve değişmez bir insan doğası tasarımına başvurur. Ne var ki böyle bir genel insan doğası tasarımının içkin güçlükleri bir yana bırakılsa bile, burada anlama faaliyetlerinin ulaştığı derecenin yaşantılarda ulaşılmış dereceye bağımlı kalması gibi bir başka güçlük ortaya çıkar. Bu noktada Dilthey, "anlayan öznenin kendi içinde derinleşmesi"nden[11] ve "yaşantının öznel derinliği"nden[12] söz eder ki, bu onu sonunda "dehâ"ya başvurmaya götürür. Öyle ki anlama, artık "özel bir kişisel dehâ"ya[13] dayandırılır.

Yeni Kantçılar, haklı olarak, Diltheycı tezlerin zayıflıklarını, Diltheycı anlama kuramının asla aşılamayan psikolojizmini, kendileri bu konularda bir seçenek sunamamış olsalar da, teşhir ettiler. Onlar bu konularda daha çok, kültür bilimlerinde argümantasyon ve kavram kurma bağlamında, bilimkuramsal ve mantıksal problemlerle uğraştılar. Fakat temel soru, Dilthey'ın "tin bilimleri"

11 Dilthey, aynı yerde, s. 164.
12 Dilthey, aynı yerde, s. 185.
13 Dilthey, aynı yerde, s. 267.

adını verdiği bilimlerin konu alanlarına ve gitgide gerçekliğin kendisine nasıl nüfuz edileceği sorusu, Yeni Kantçıların gözünden kaçıyordu.

Buna karşılık Simmel'in tutumu farklıdır. Onun tarihsel durumların, olayların, kısacası "tarih"in anlaşılmasına ilişkin hermeneutik çabayı ve hermeneutik problematiği de sürekli konu edindiği tarih felsefesi çalışmaları, çok açık bir şekilde Diltheycı programa bağlıdırlar. Fakat o Windelband'ın *Tarih ve Doğa Bilimi*'nde (1894) ve Rickert'in *Doğa Bilimlerinde Kavram Kurmanın Sınırları*'nda (1896) Dilthey'a yöneltilen Yeni Kantçı eleştirileri de dikkate alır. Simmel tarih felsefesinin ve tarihsel anlamanın problemleriyle yoğun bir şekilde uğraştıktan sonra, anlama konusunda kendi görüşünü geliştirir. O bu konuda Yeni Kantçıların katı rasyonalizmlerine dayalı şüpheci bir eleştiriye kaçmak yerine, sonuç itibariyle Dilthey'a yakın durarak anlamadaki "irrasyonel yön"ü ve anlama ediminin kaçınılmaz ve giderilemez olan öznelliğini olumlar. O burada bir üçüncü kaynaktan, Henri Bergson'un felsefesinden de etkilenir. Bu etki altında Simmel, anlama edimini doğruca "sezgi"ye bağlar. Bunu daha yakından görelim.

Tarih Felsefesinin Problemleri'in çıkış noktası, Diltheycı bir düşüncedir. "Tarih, Hegel'in yaptığı gibi, insanların kuklalaştığı, bir yüce ve kutsal yönetıcinin yönettiği bir kukla oyunu olarak görülemez. O bir psişik süreçler tarihidir ve tarihçinin anlattığı tüm dışsal olaylar, bir yandan güdüler, dürtüler, eğilimler ve iradî edimler, öbür yandan dışsal süreçlerde açığa çıkan duygusal refleksler arasındaki köprülerden başka bir şey değildirler." (Simmel GA 2, s.308; Simmel 1905, s.1) Tam da bu nedenle Dilthey gibi Simmel de, psikolojizme düştüğü eleştirisine uğramıştır.[14] Gerçekten de erken Simmel için anlamanın psikolojik yönden temellendirilmesi kaçınılmazdır; "özdeşleyim *(Einfühlung)* kuramına başvurmak önlenemez bir şeydir." (Simmel GA 2, s.318) Çünkü her anlama

14 Franz Eulenberg, Neuere Geschichtsphilosophie (Yeni Tarih Felsefesi), *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 29, 1909, s. 168 vd.

edimi, dışsal olanın altında yatan içsel olana, şüphesiz anlama edimini gerçekleştirenin bu dışsal olanda kendi açısından gördükleri dolayımında ulaşmak ister. Simmel, hakkında dış gözlemle bilgi sahibi olunan bir nesne durumu (dışsal olan) ile, bu nesne durumunun içinde kalan ve dış gözleme açık olmayan niyetler, motifler (içsel olan) arasında bir ayırım yapar. Nesne durumları, örneğin "kuramsal düşünmenin konuları", bunlar hakkında konuşan kişiden "doğrudan yansıtılan şeyler" olarak, bu demektir ki o kişiden bağımsız olarak kavranabilirlerken; öznel süreçlerin anlaşılması, "başkalarıyla kurulan bilinçli ilişkilerin tekrarlanması"na bağlıdır (Simmel GA 2, s.318). Başkasının anlaşılması, artık dış gözlemde saptananı değil de sadece içseli hedef alır almaz ve böylece tutumları, motifleri, niyetleri, içsel eğilimleri kapsar kapsamaz; Diltheycı anlamda "hermeneut" (okunuşu: hermenoyt -Alm- ve hermenöt -İng-, -çn-) olan kişi, yani anlama edimini gerçekleştiren kişi, artık tamamen kendi özgül dünyasına, iç dünyasına gönderme yapmış olur ki, o artık verili ve dışsal olanda hiçbir nesnel dayanak noktası, bir sabite bulamaz. Anlama edimini gerçekleştiren kişi, bu öznelliği ve öznelciliği kabul etmek zorundadır. Burada öznellik ve öznelcilik geride bırakılıp aşılacak şeyler değildirler.[15]

Bu nedenle Simmel, Ranke'nin tarih anlayışına açıkça karşı çıkar. "Ranke'nin şeyleri nasıl olup bittilerse öylece görebilmek için kendi Ben'ini ortadan kaldırma arzusu gerçekleşseydi; bu arzunun yerine getirilmesi tam da Ranke'nin tasarlamış olduğu başarıyı ortadan kaldırırdı. Çünkü ortadan kalkmış olan Ben, geriye bir hiçlik olarak kalırdı ve artık onunla Ben-olmayanı kavramak mümkün olamazdı." (Simmel GA 2. s.321) "Ben'in işe karışması" tam da yöntemsel bir zorunluluktur; çünkü "Ben'in özel içerikleri/birikimleri" Simmel için "başkalarını anlamanın kaçınılmaz geçit noktası"dır (s.322). Tarihçinin şaire yakınlığı tam da burada yatar: "Kişiyi harekete geçiren motiflerle, sadece fragmantal ve dışsal

15 Karş.: Manfred Frank, *Die Unhintergehbarkeit von Individualität* (Bireyliğin Geride Bırakılamazlığı), Frankfurt/M., 1986.

davranışlarına bakılarak hakkında bilgi sahibi olunabilen o kişinin varlığıyla ve tekilliğiyle empatik yoldan bağ kurmak; bu yolla gerçekleşen kendini onun yerine koyma ediminin sadece tek tek anlaşılmış olan güçlerin oluşturduğu muazzam bir sistemin tüm çokçeşitliliğine, bu güçleri kendi içinde yeniden yansıtmak suretiyle yaymak; işte bunlar, tarihçinin sanatçı olduğunun ve olmak zorunda olduğuna ilişkin talebin özgül anlamıdır." (s.322) Dilthey'ın genel, kültürlere göre değişmeyen bir insan doğasını zemine yerleştirmesi, başkalarına bir psikolojik transferin ancak bu zemin üzerinde mümkün olacağını belirtmesi, Simmel'de de bir kez daha karşımıza çıkar, özellikle nükteli bir şekilde. Tarihçi tarihsel kişilikleri onlarla kendisini özdeşleştirdiğinden ötürü kavramış olmaz; "tersine onun bu kişilikleri kavramak istemesi ve bunu bir başka şekilde yapamayacağından dolayı onlarla insan doğası bakımından eşit olduğunu tasarlaması" gerekir (s.324). Böylece Dilthey'ın genel insan doğasını anlama ediminin zeminine yerleştirmesi, Simmel için yol gösterici *(heuristik)* bir sayıltı ve koşul olarak, bilme faaliyetine yön veren bir kalkış noktasına dönüşür.

Tarih Felsefesinin Problemleri'nin ilk bölümünün sonunda Simmel bir kez daha, Dilthey'ın önceden belirtmiş olduğu üzere, tarihsel anlamanın derece ve değerini belirlemekte dâhi kişilikleri başvuru odağı olarak anar. Burada Simmel dâhi "insan tanıyıcılar"dan söz eder ve "dâhi tarihçiler"i bunların arasında yükseklere koyar (GA 2, s.330). Bu, Simmel'in filozof olarak benimsemiş olduğu bilgikuramsal tutum doğrultusunda aynı problemlerin, yani günlük yaşamda, bu yaşamın içinde gerçekleşen tüm iletişim ve etkileşimde ortaya çıkan aynı problemlerin, sadece daha kapsamlı bir çerçeve içinde serimlenişidir ki, Simmel anlama problematiğine bu çerçeve içinde değinmekle yetinir.

Tarihçinin verili materyalden geniş kapsamlı konstrüksiyonlara geçtiği noktada tarih yasalarını veya tarihin anlamını bulduğuna inanması, şimdiye kadar değinilenlerden çok daha problematiktir. Zaten daha kitabın ilk bölümünde her anlama ediminin öznel ve psikolojik bir temele dayandığını vurgulamış olan Simmel'in,

tarih yasalarının bir bilgisini olduğu kadar tarihin tümel anlamı üzerine bir bilgiyi de reddettiği açıktır. Böyle şeylerin formüle edildiği yerde, bunlar ancak tarihçinin öznel konstrüksiyonları olabilirler ve bunların hiçbir nesnel karşılığı yoktur. Materyalin kendisinde, yani tarihsel veriler, olgular ve olaylarda, Simmel'e göre kendinden yönlendirici olan veya gitgide bir teleolojik sıralanma içinde kendini gösteren hiçbir nesnellik yoktur.

Bu gibi çabalar, Simmel için, en etkili örneğini tarihsel materyalizmde gördüğü salt anlamda metafiziktirler. Toplumsal sınıfların ve toplumsal hareketlerin, kendileri ekonomi yasalarının görünmez eli tarafından belirlenmiş olmalarına rağmen, özdeş bir özneyi yönlendirebileceklerini kabul etmek, ancak materyalizmin dayanaktan yoksun bir spekülasyonu olabilir. Böyle bir şey bile, sadece "kendi tasarımıyla nesnel gerçekliğe metafiziksel bir karakter taşıyan öznel bir sentez" olabilir: Tarihte kişilerin değişmesine rağmen birlikli bir öznenin hep varolması, tarihte herşeyin 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 gösterilebileceği bir mihenk noktasının bulunması; tüm bunlar, ilerleme kavramıyla üstesinden gelinemeyecek olan ve ilerleme denen şeyi sağın bir şekilde doğrulamayı imkansız kılan metafiziksel tasarımlardır (GA 2, s.406).

Burada sadece kısaca altı çizilen hususlar, *Tarih Felsefesinin Problemleri*'nin 1905'deki ikinci baskısında, özellikle Marksizm üzerine konuşularak, genişliğine ele alınırlar. Simmel öncelikle Marksizmin şu konudaki "büyüklük"ünü onaylar: "Marksizm tarihin arka planındaki karşıtlıkların ve dönüşümlerin zembereğini açığa çıkarmayı amaçlar." (Simmel 1905, s.153) Simmel bu amacı onaylamakla birlikte, Marksizmin "gerçekliğin materyalist bir kopyası"nı çıkardığına inandığını, bunun "birinci dereceden bir yöntemsel yanılgı" (karş: s.156) olduğunu belirtir. "Marksizm sadece, tarihsel olayların ancak belirli bilgisel ilgiler doğrultusunda betimlenip stilize edilebilirliğinin yerine aynı olayların doğal cereyan

ediş halinin aracısızlığını koymakla kalmaz; hatta bunun dışında ve bundan da öncelikli olarak, yol gösterici önem ve değeri olan, sanki tecrübe etmek üzere kullanıma sokulacak olan bir ilkeye de sahiptir ki, bu ilke kurucu, her zaman sabit kalan ve olguların, kendisinden hareketle geliştiği bir ilkedir. Yani ekonomik motif, insan bilincine olduğu kadar ekonomik olmayan içeriklere de hükmeder ve bunları bilinçli olarak üretir. Kimse olup bitenin içinde bilinçsizce bir şeyler olduğunu iddia edemez ve ama bilinçsizce olup bitenlerin nedenlere nasıl bağlanacağını da kimse bilmez. Öyle ki tarihsel materyalizmin ne anlama geldiği konusunda, geriye söylenecek sadece şu kalır: Olaylar, *sanki* bu ekonomik motif insanları yönetiyor *imiş gibi* cereyan ederler." (s.156)

Başka sözcüklerle: Simmel Marksizmde gizlenmiş, suskun bir Yeni Kantçılık keşfeder. Yeni Kantçılık, tarihte, ekonominin insan eylem ve davranışını "sanki" birlikli olarak yapısallaştırır "imiş gibi" görünen bir anlam olduğunu uydurmuştur. Bu metafiziksel fantaziye karşı Simmel, (yeterince gördüğümüz üzere) kendi karşılıklı etki kuramını yeniden gündeme getirir. Burada "*karşılıklı etki*" den "tüm tarihsel etkenlerin birbirlerini etkilemeleri" anlaşılır. Simmel, Hegel'in idelerin kendiliğinden hareket ettiklerine ilişkin düşüncesinin hâlâ yaşayan bir kalıntısı olarak gördüğü bir düşünceyi, ekonominin önceliği/üstünlüğü düşüncesini reddeder (karş: Simmel 1905a, s.158). Sonunda o 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. "O (tarihsel etkenlerin tümünün birbirlerine karşılıklı etkileri -W.J.-) tarihin gerçek birliğini oluştursa da, bizler için tüm olup bitenlerin mümkün, birlikli bir betimi, sadece konstrüktif bir tekyanlılıkla başarılabilir. Büyük bir tarihsel çağdan bir diğerine tekil gelişim basamaklarını tabii ki izleyebiliriz; ne var ki bu çağın da diğerinin de genel karakteri, daha yakından bakıldığında, böyle bir konstrüksiyon içinde zaten hep önceden tasarlanıp koşul kılınmıştır." (s.158) Tarihçinin ortaya

koyduğu şey, daima bir tarih tablosu, bir tarih tasarımı ve öznel bir konstrüksiyondur; özellikle bu sonuncusudur, yani nesnel, materyalin kendisinde bir karşılığı olmayan bir konstrüksiyondur.

Bununla birlikte Simmel, kendi eleştirisinden hareketle (yakınlarında dolaşsa da) septisizmin (kuşkuculuk) vardığı sonuçlara varmaz. O, iki erken dönem eserinin, *Sosyal Farklılaşma Üzerine* ve *Ahlak Bilimine Giriş*'in çizgisinde kalarak, *Tarih Felsefesinin Problemleri*'nde de, tamamen ve yeniden, felsefeyi ve metafiziği, aslında somut bilgi ortaya koymasalar da, "çıkış noktası veya geçiş noktası" olarak "fevkalâde gerekli ve yararlı" sayar. Çünkü felsefe "tarihsel yaşamın bütünlüğüne bir ilk yöneliş hamlesi için bir tutamak" sağlar; hepsinden önemlisi, bir "üst bakış"a aracılık eder (karş: Simmel GA 2, s.372 ve devamı). "Felsefi bilgi tarzı, herhangi bir bilgi alanının kendisinden yararlanması zorunlu olan bir ilk aşamadır; bu tarz gözlemlenmiş karmaşık tekil olgular ile bu olguları yönlendiren yasalardan hareketle ulaşılmış ve olguları açıklamak amacıyla ortaya konulmuş olan konstrüksiyon arasında bir ara basamaktır. Tarihçinin ideal amacı olan şey, yani en basit parçalar arasındaki elemanter ilişkilerin kavranılması ve bu parçalardan hareketle tarihsel olguları bir birliğe getirme, ancak bu aşamada, bu basamakta gerçekleşebilir." (s.373) Böylece Simmel'de felsefe, bir kez daha, sağın bilimin üstünde, ona eşlik eden bir konumla karşımıza çıkar. Erken Simmel, tarihsel bağlılıklar üzerine empirik bilgi elde etme imkanını ancak bu yol üzerinde görür.

Tarih Felsefesinin Problemleri'nin ikinci basımı ve versiyonu, bu konuda çok daha çekingen bir tavır takınır. Burada şöyle denir: "Tarihin, verili malzemeden hareketle inşa edilmiş bir bina olması, bu binanın, formunu, en nihayet bilgikuramsal gereklerin yerine getirilmesine borçlu olması; bizim tarihsel varoluşun tüm gerçekliğini ve bütünlüğünü kavrayamayacağımızı ileri süren bir septik (kuşkucu) itiraz sanılarak yanlış anlaşılıp kötüye kullanılmıştır. Oysa itiraz şunadır: Tarihsel hakikat, günümüzde, yaşanan gerçekliğe göre kılık değiştirmiştir (daha doğrusu kılığı değiştirilmiştir) ve kılık değiştirmiş bu tarihsel hakikatin bizzat kendisinden çıkıp

gelişebilen bir ideal elde edilmek istenmiştir." (Simmel 1905a, s.169) Tarih hakkında eksiksiz bir empirik bilgi imkanı için burada da hiçbir umuda yer yoktur; tersine Simmel tarih üzerine ancak konstrüksiyonlar geliştirilebileceği kanısındadır.

Simmel'in yaşama felsefesi bağlamındaki geç dönem yazıları da bu çerçeve içinde hareket ederler. Bu yazılarda "tarih" kavramının yerine "yaşam" kavramı, "tarihsel süreç" kavramının yerine "yaşam akışı" kavramı konulur. Simmel'in ölümünden sonra terekesi arasında bulunan "Tarihsel Form Verme" adlı yazıda da esas nokta olarak, "*her* tarihsel betim"in ancak ve en iyi durumda "bir bütünün yerini tutan bir şey"i izleyebileceği belirtilir (Simmel 1923, s.176). Tarihteki bütünlüğü, tarihin bütünlüğünü kavramak mümkün değildir. "Düşünülmüş bir çağdaş hareket noktası"ndan (Habermas) yola çıkılarak öngörülen şey, Simmel için, çağdaş yaşama ait ilgilerden hareketle geliştirilmiş bir ideolojik konstrüksiyondur. Burada yaşam ilgileri, bugünün beklentileri, tarihle ilgilenmenin uyarıcılarıdır! Fakat böylece tarihin kendisi gözden kaçar; tarih araştırması zorunlu olarak bugünkü yaşam için ve bugünkü yaşam üzerine bir araştırma olup çıkar. Simmel'in konuyla ilgili son sözleri şunlardır: "Böyle çalışan bir tarih bilimi, yaşamın bütünlüğünü geri plana itip, bu bütünlük içindeki tekil yönleri bu bütünlükten yalıtır ve bu yalıttıklarıyla asıl bütünün üstünü örten başka bir kumaş dokur, adeta yeni bir yaşam uydurur. Bu uydurulmuş yaşam içerikleri *bir* kavramın ipi üzerine dizilirler. Oysa gerçek yaşam tam da teleolojik oldukları varsayılan şeylerin, teleolojik dizilerin sayısız kırılış ve çözülüşleriyle oluşur; bu kırılış ve çözülüşler, tarihsel olayları daima geriye dönerek kendi tekilliklerriyle kavrama gereğini gösterirler." (Simmel 1923, s.160)

Simmel, ölümünden sonra terekesinde bulunan notlar halindeki 1918 tarihli "Tarihsel Anlamanın Özü Üzerine" adlı denemesinde, Dilthey'ın anlama kuramıyla olduğu kadar erken dönemine ait kendi anlama kuramıyla da bir hesaplaşmaya girişir. Burada, öznenin bir başka özneyi kendi tasarımı ile o başka öznenin içine kendini yerleştirmek suretiyle anladığını ileri süren "projektif anla-

ma kuramı", bu "mekanist görüş tarzı" (Simmel 1984, s.82) toptan reddedilir. Çünkü anlama denen şey, başlangıcı itibariyle "birbirinden ayrı duran iki elemanın içsel sentezidir." (s.62) Daha sonra Simmel anlama süreçlerinde "üç tipik form" ayırır. Bunlardan ilki ve temel oluşturanı, yani "başkasını aktüel şimdi içinde anlamak", günlük yaşam praksisi içinde cereyan eder. Burada Simmel, Hegel'in ünlü "kendini başkası olarak başkasında kavrama" sayıltısına şiddetle karşı çıkar. Çünkü Simmel'e göre en azından başka kültürler bu yolla asla kavranılamayacağı gibi, hatta aynı kültür içindeki kişilerin psikolojik gelişimleri bile kavranamaz. "Çünkü kendi geçmişimiz karşısında bile bu geçmişi lâyıkıyla anlayamayız; örneğin olgun bir adam, gençlik çağına ait eylem ve duygularını artık anlayamaz hale gelir. Vaktiyle hissedilmiş ve istenmiş birçok şeyi artık anlamaktan aciz kalıp bunları varoluşumuzun kayıp olguları kabul etmek zorunda kalırız; bunların varoluşumuzun önkoşullarından ve karakterimizden nasıl ortaya çıkabildiklerini, hatta onların ne anlama geldiklerini kavramayı bir yana bırakırız." (s.65)

Anlama, asla özdeşleyimle *(Einfühlung)*, kendini başkasının yerine koymayla *(Transposition)*, sonradan veya aynı anda başkasıyla empatik ilişki kurmayla gerçekleşemez. Bu anlamda bir anlama, daha çok özne-nesne ilişkisini baz alır ve bu ilişkide nesne edilgin bir partner durumundadır, özne tarafından ele geçirilmeyi bekler. Oysa varsayılan bu nesnenin kendisi bir öznedir, bedensel ve ruhsal olarak kendi "bütün varoluş"u (Simmel 1984, s.65) içinde, tam bir insandır. Ve daha sonra Simmel bu başkasının, Sen'in, "tıpkı Ben gibi, bir ana fenomen" (s.67) olduğunu açıklar. Sen, hiç de "benim bir tasarımım" değildir; tersine o "kendisi için varlık"tır (s.68). Ben ve Sen, eşit haklarla, yanyana dururlar; birbirleri yanında ve birbirleriyle, toplumsal mekan içinde sosyal etkileşim, iletişim ve karşılıklı etki sayesinde hareket halindedirler. "Sen ve anlama sanki aynı şeydirler; sanki bir kez töz ve bir kez işlev olarak ifade edilirler; insan tininin bir ana fenomeni, görme ve işitme, düşünme ve duyma gibi bir şey olarak. Veya genellikle mekan ve zaman gibi, Ben gibi bir nesnellik olarak. Sen, insanın bir *zoon po-*

litikon olması için transandantal temeldir." (s.68)

Simmel'de Dilthteycı anlama kuramının psikolojizmini geride bırakacak seçenekli bir anlama modeli arayışı, ne var ki başarıya ulaşamamıştır. Simmel yeni bir model geliştirmez; sadece küçük bir işaret çakmakla yetinir. Bununla birlikte bu işaret, tüm anlama kuramlarının içine düştükleri ikilemi ana hatlarıyla gösterir. Simmel özdeşleyim *(Einfühlung)* yerine "sezgi"yi koyar. "Kendi koşulları içinde şüphesiz sık sık pratik ve rastlantısal yetersizliklerle kesintiye uğrayan ve bu yüzden entellektüel analize, bağımsız dış belirtilerin bu belirtilerin altında yatan ruhsallığın ifadeleri olarak görünen böyle bir anlama için, hiç de iddialı olmamakla birlikte sezgi kavramı uygun düşer." (Simmel 1984, s.69)

Burada Simmel'in 1908'den sonra iyice belirginleşen ve tüm geç dönem eserlerine sinmiş olan Bergsoncu tavrı açıkça ortaya çıkar. Bergson için sezgi, bir temel kavram olduğu kadar, hatta daha fazlasıyla felsefesinin "yöntem"idir de.[16] Bergson sezgiyi, 1911'de Bologna'da yapılan felsefe kongresinde sunduğu "Felsefi Sezgi" adlı bildirisinde ana hatlarıyla betimler. O burada sezgiyi, "felsefi düşünmede özü veren kendiliğindenlik" olarak gösterir ve onu filozofun yaşama nüfuz etmesi için izleyeceği ana yol olarak açıklar.[17]

Bu tasarıma, 1914'de Bergson felsefesi üzerine yazmış olduğu küçük bir denemede, Simmel de katılır. Simmel burada sezgiyi "varoluşun akış birliğinin sadece öznel yönü olan bir metafiziksel birliktelik hali" olarak adlandırır (Simmel 1922, s.142 ve devamı). Simmel, Bergson'u, pragmatizmden metafiziksel bir yaşama felsefesine doğru ilerleyen bir filozof olarak görür. Bu yaşama felsefesi, sabit fikirli idealizmin, doğalcılığın ve materyalizmin çıkmazlarından kurtulmuş bir felsefedir. Şu uzun pasaja bakalım: "Atılım, biraz karanlık ve belirsiz bir şeydir. Onun gerçeklik olarak sahip

16 Gilles Deleuze, *Bergson zur Einführung* (Bergson. Bir Giriş), Hamburg, 1989, s. 23 vd.

17 Henri Bergson, *Denken und schöpferisches Werden* (Düşünme ve Yaratıcı Evrim), Frankfurt/M. 1985, s. 125, 145.

olduğu şeyi, zihin bilinçli olarak kavrayamaz. Bununla birlikte Bergson, anlamın varlık içinde kök salışının bize tüm sorunları çözme imkanı verdiğini söyler; soru sormaksızın. Tüm soruları zihin sorar ve fakat bu soruları çözemez. Gerçi Bergson da, bilme ediminin daima daha akışkanlaşan, kendini sürekli yenileyen gerçekliği kavramak üzere bu gerçekliğe nüfuz etmeyi sağlayacak kavramlar üretmek zorunda olduğunu söylemekten geri kalmaz. Bu kavramlar, bilimin kaçınılmaz olarak içinde hareket ettiği bir analitikten ve sembolikten çıkarlar ve nesnelere ve yaşama nüfuz etmeyi hedeflerler. Fakat onlar nihai olarak, bilginin daima bir kavrama işi olduğunu ve bilen ile bilinen arasında bir mesafenin bulunduğunu, bilenin varlığın özdeşliğini bu mesafeden kavramaya çabaladığını gösterseler de, bu özdeşliğe ulaşamazlar. Geride daima bir derin düşünce; kendisi sayesinde yaşamın trajik, binlerce form içinde ifade edilmiş erişilmezliği üzerine yatıştırıcı bir ışığın serpildiği bir derin düşünce kalır: Sezgi, yaşamın sadece yaşam tarafından kavranabileceği anlamına gelir; tıpkı Empedokles'in bilgece belirttiği üzere, aynı olanın ancak aynı olanla bilinebileceği gibi." (Simmel 1922, s.143)

Sezginin özü üzerine bu görüşü, Simmel anlamaya da taşır. Ona göre sezgi, özgül anlamda bir yöntem değildir; üstelik hiçbir şekilde bir yönteme de dönüşemez. Sezgi sadece, hep yarım yamalak kalan ve kavramak istediği şeyi, yani yaşamı, bütünüyle kavrayacağım derken hep elden kaçıran ve yanılan zihnin ve rasyonalitenin yetersizliklerini gösteren bir hissediş, bir duyum gibidir. Şüphesiz Simmel bu konuda bir zamanlarki öğrencisi Georg Lukács'ın 1910 tarihli "Edebiyat Tarihi Kuramı Üzerine" adlı denemesinde vardığı köktenci sonuca varmaz. Lukács bu denemesinde Bergson ve Simmel'in "sezgi" kavramları örnek alındığında, Dilthey'ın "dâhiye özgü görü" adını verdiği şeyi tek mümkün yöntem olarak göstermişti. Gerçekten de Lukács, "bir insanın veya bir sorunun özünü sezgi gücüyle aydınlatan ve fakat kesin, 'kavramsal', 'bilimsel' saptamalara vardırmayan, biricik kalan, şimşek gibi çakan bil-

giler"den[18] söz eder. Oysa Simmel her ne kadar (en azından içkin olarak) kesin kavramları olan ve anlamayı yöntem olarak geliştirmeyi hedefleyen bir anlama kuramının imkanını şüpheyle karşılasa da, Lukács gibi ileri gitmez. Onun için sezgi açık bir şeydir; olayları ve bir başka insanı sezgisel yoldan anlarız. Yaşam ancak Dilthey'ın vurguladığı gibi yaşamdan hareketle kavranabilir ve sezgide nesneler ve şeyler sanki kavramsal bir kuşatmadan kurtulmuşcasına kavranırlar.

Simmel, sezgi üzerinde durduğu bu sayfalarda şöyle devam eder: "Fakat sezgide şüpheyi davet eden, kötüye kullanılmaya elverişli bir şeyin, mistik bir şeyin var olma tehlikesi, tam da, sezginin tarihsel anlamadaki kullanımının, pratik yaşamın her anında kaçınılmaz olarak kullanılan aynı sezginin kapsamında olduğunu açıkça gördüğümüzde, ortadan kalkar." (Simmel 1984, s.69) Açıktır ki burada, günlük praksise, sürekli tekrarlanan, sekteye uğramadan sürüp giden bir iletişim şekline açık bir gönderme yapılmaktadır. Bununla birlikte bu gönderme hiç de bir an için şaşkınlık yaratan, ihmal edilebilir bir şey değildir. Çünkü Simmel, zemine iletişimsel bir toplumsal praksisi yerleştirir. Bu praksis muhakkak ki *post festum* kendi temelleri ve işlevleri bakımından denetlenebilir ve denetlenmelidir de. Fakat onun olgusallığı, olup bitmişliği, tartışılmazdır ve onun bu haliyle kendisine eşlik eden hiçbir psikolojik, metafiziksel veya bir başka yüce şeye ihtiyacı yoktur. Bu ilk, elemanter, günlük yaşam basamağında yer alan anlama, Simmel'e, eşit haklara sahip iki toplumsal aktör arasındaki, kendi temelden farklılıklarıyla birbirini algılayan ve kabul eden Ben ve Sen arasındaki birbirini kavrama süreci olarak görünür. Bu sürecin sonucu olarak ortaya çıkan şey de, işlevsel iletişimdir. Burada artık Ben'in, Sen'in "asıl" niyetlerini "fiilen" kavramış olup olmaması hiçbir rol oynamaz. Bu artık yorumun takdirine kalmıştır ve bu yorum hiçbir

18 Georg Lukács, *Zur Theorie der Literaturgeschichte* (1910) (Edebiyat Tarihi Kuramı Üzerine), *Text und Kritik* 39/40: Georg Lukács, Münih 1973, s. 51. Karş.: Werner Jung, *Georg Lukács*, Stuttgart 1989.

yöntemsel şemaya dayanmaz ve zaten genellikle yöntemleştirilemez. Simmel'in paradigması, sonuçlanmış ve sonuçlayıcı toplumsal praksistir.

Bu, anlamanın ilk basamağıdır. Fakat Dilthey'in "elemanter anlama" dediği bu anlama, tarihsel anlama yönünden görüldüğünde nasıl bir görünüme sahiptir? Tarihsel anlamada başkasının şu andaki bedensel mevcudiyeti ve dolayısıyla onunla doğrudan kurulan ilişki, ileşitim ve karşılıklı etki, ortadan kalkmış olmayacak mıdır? Esasında Simmel, en kötü durumda, yani sadece tekil kesitler ve fragmanların verili olabildiği tarihsel anlamayı, doğruca, elemanter anlamanın karmaşık bir formu olarak gösterir. Burada "nesnel", şu anda olup bitene ilişkin anlama zemini ile "tarihsel" anlama zemini arasında bir çatlak meydana gelir. Nesnel anlama burada elemanter psikolojik zemini oluşturur; tarihsel anlama ise anlayanın o andaki tarihsel durumuyla yerine getirdiği bir şeydir. "Hannoverli bir lejitimistin*, 1866'dan sonra Bismarck'tan nefret ettiğini işittiğimizde, herşeyden önce saf haliyle bu nefret duygusunu anlarız. Nefret, bizim pek iyi bildiğimiz bir heyecandır. İçsel olarak bu heyecanın daha sonra analiz yoluyla ortaya konulan öznel anlam ve önemini, onun hangi koşullar altında, hangi nedenle karşımıza çıktığını bilmeyiz." (Simmel 1984, s.70) Bu somut nefret terimi; tarihsel olarak ancak, 1866 savaşı ve Prusya'nın Hannover'i ilhakı bilindikten sonra anlaşılır. Genel olarak bir kimse somut bir hali "belli bir zamana ait bir toplu bağıntının bir elemanı olarak" (s.70) bildiğinde, tarihsel anlama denen şeyi gerçekleştirmiş olur. Veya "Tarihsel Zaman Problemi"nde bir kez daha belirtildiği üzere, bir kimse bir içeriği "belirli bir zaman noktasında" tarihsel olarak saptadığında, onu tarihsel olarak anlamış olur (karş: Simmel 1922, s.158).

Bununla birlikte bu, en basit durumdur. Önümüzde nesnelleşmiş bir şey, bir metin veya sanat eseri bulunduğunda, anlama

---

* Legitimist: Bir hükümdarın tahttan indirilemeyeceği, devrilemeyeceği görüşünü (Legitimismus) savunan tahttan indirilmiş bir hükümdar ailesinin tarafları (ç.n.).

nasıl gerçekleşecektir? Burada nesnel/elemanter anlama ile tarihsel anlama birbirine geçebilirler ve ortaya iki farklı anlama dizisi çıkabilir. Çünkü "bizim yarattığımız herşeyde, bizim etkin olarak yaratmış olduğumuz anlamın dışında bir anlam, bir yasalılık, bizim güç ve sezgimizin ötesine geçen (anlam bakımından) bir verimlilik meydana gelir." (Simmel 1984, s.74) Bu nedenle Simmel'e göre, "böyle bir yaratının tinsel olarak anlaşılması, ilkece, bir problemi sadece bir mümkün çözümle çözmek şeklinde olamaz." (s.74) Nesnel anlama, eserin, eseri yaratmış olan yaratıcının sezgisiyle özdeş olmayan mantığını izler. Fakat anlama nesnesinin içinde (örneğin bir sanat eserinde) daha fazla ve başka bir şey vardır; öyle ki ona, bize estetiğin, poetiğin, edebiyat tarihinin yeterince öğrettikleri bir şey, bir yaratıcı sezgi, aşkın halde damgasını vurmuştur. "Anlaşılması gereken bir tinsel yaratı, yaratıcısının çözümü oluşturan belli bir sözcüğü içine zaten sokmuş olduğu bir bulmaca ile karşılaştırılabilir. Bulmaca çözen bir kimse, örneğin tam olarak uygun çözümü oluşturan ikinci bir sözcük bulmuş ve nesnel bakıldığında bu ikinci sözcükle aynı mantıksal ve şiirsel başarıya ulaşmışsa, bu, tıpkı şair tarafından esere önceden sokulmuş olan çözüm sözcüğü gibi tamamen 'doğru' bir çözüm olur ve bu çözüm şairin öngördüğü çözüm veya ilkece sınırsız sayıda bulunabilecek diğer çözümler önünde en az ölçüde bile bir önceliğe sahip değildir. Bir yaratma süreci bir kez artık nesnel tin formunu buldu mu, bir yaratı bir kez artık herkesin değerlendirmesine açık olacak şekilde nesnelleşti mi, her türlü ve çok sayıda anlama tarzları, her biri kendi içinde tutarlı, sağın, nesnel, tatmin edici olacak ölçüde eşdeğer olurlar." (s.72 ve devamı) Sanat eseri yorumculuğu söz konusu olduğunda, sadece, hepsi de "tutarlı, sağın, nesnel, tatmin edici" olabildikleri sürece, eş değere sahip olarak yanyana duran bir mümkün yorumlar çokluğu vardır.

Simmel'in anlayışına göre, bu yorumlar herşeyden önce tarihsel anlama yoluyla elde edilmiş değildirler; çünkü tarihsel anlama sadece tek bir şeyi, yaratıcının yönelimlerini kavramayı hedefler. Ne var ki "...Faust'un meydana getirilişinde tarihsel, ruhsal süreçler

içinde edinilmiş bir anlamalar çokluğu vardır. Bunların hepsi pekala doğru olabilirler. Bunun gibi Faust üzerine de bir nesnel anlamalar çokluğu vardır ki, sonuç saçmalıktır." (Simmel 1984, s.74) Öyle ki Simmel böyle bir tarihsel anlama formunun temellendirilemeyeceğinin ve hiçbir uygulanabilir kuralı izleyemeyeceğinin açıkça farkındadır. Yaratıcının yönelimleri (Schleiermacherci anlamda) "sezilebilir" veya "sezilemez." Bu konuda bütünleştirici bir meşrulaştırma ve bu meşrulaştırmanın doğruluğu için bir kanıt asla bulunamaz. Böylece en sonunda elde kalan şey, sadece, nesnel anlama ile tarihsel anlama arasındaki metodolojik ayırımdır.

Daha sonraları Simmel bir üçüncü anlama tipi içinde, nesnel anlama ve tarihsel anlama formlarını tekrar bir araya getirmek ister. O buraya kadar tek bir tarihsel olay, bir eylem, bir somut nesnelleşme aramışken, şimdi bunlara dayanarak bu tekilliklerin zaman ekseni üzerinde nasıl bir sıralanma (gelişme denen şey) gösterdiklerini sorar. Bizzat tarihin materyali içine içkin bir gelişim eğilimi, örtük bir şey, bir "giz" sokulmuş halde midir, yoksa böyle şeyleri tarihçi ve hermeneutikçi kendileri mi tarihe taşımaktadırlar?

Bizim "tarih" dediğimiz ve süreç olarak içinde yer aldığımız şey kavranmaya kalkışıldığında, bu kavrama daima öznenin bir konstrüksiyonu olur. Tarihçi ölçütü koyar ve onu *post festum* birbirine uymayan materyalin içine yerleştirir; sadece bir "fragman yığını" (Lukács) olan bu materyale bir süreklilik ve bir sıralanış izâfe eder. Nesnel anlama, zamandan bağımsız bir içeriğin anlamını saptar. Daha sonra tarihsel anlama, bu içeriği belirli bir zaman koordinatı içine yerleştirir. Her iki anlama ediminin kesişme noktasında, tarihçinin uydurduğu bir şey olarak "yöntemsel özne" ortaya çıkar; tarihi (sanat tarihini, bilim tarihini, felsefe tarihini, v.d.) ve fakat aynı zamanda tekil öznenin tarihini de konstrükte etmek üzere. Söz konusu olan daima tarihçinin tarihten çıkarıp taslağını çizdiği bir tablodur; fakat asla tarihin kendisi değildir.

Bu tarih konstrüksiyonu kadar ayrıca her tekil anlama edimi de, Simmel için "yaratımsal" bir şey, üzerinde çalışılıp benimsenmiş bir şeydir ve asla durum ve olayların herhangi bir şekilde

çıkarılmış bir kopyası değildir (karş: Simmel 1984, s.82). Tarih üzerine her betim, her tarih konstrüksiyonu, kanıtlanabilir niteliktedir; bunun için dâhi tarihçilerin eserleri önümüzde örnek olarak durmaktadırlar. Ne var ki bu betim ve konstrüksiyon, yöntemsel kurallar altına taşınamazlar. Bunun gibi tersinden bakıldığında, bu betim ve konstrüksiyonun kendisi de gelecekteki betim ve konstrüksiyonlar için kanıt oluşturamazlar. Her konstrüksiyon, gerçi belirsiz bir tarzda, sezgi kaynaklı bir yönteme sahiptir. Ne var ki böylece tüm anlama süreci, başından sonuna kadar, tek bir özneye bağlı kalır. Şüphesiz bu özne keyfiliğe batmış değildir; çünkü o bizzat ve daima belirli bir zaman noktasında bulunmaktadır ve bu nedenle sınırlanmış bir durumdadır. Fakat o daima ve bir ölçüde irrasyonalitcye tutukludur. Bunu Dilthey daha açıksözlülükle belirtmişti. O "tüm anlama edimine irrasyonel bir şeyin sokulmuş olduğu"ndan söz ederken şunu da biliyordu: "Bunun gibi, yaşamın kendisi de zaten irrasyonel bir şeydir; o formel mantığa dayalı hiçbir zihinsel etkinlikle yansıtılamaz."[19]

Sonunda, Dilthey ve Simmel'in anlama kuramlarından edinilen bir izlenim olarak geriye bunların bağdaşmaz oldukları duygusu kaldığında ve Yeni Kantçıların kendi açılarından yönelttikleri eleştirel itirazlar isabetli sayıldığında; hermeneutiğe üzerinde yürüyeceği yollar olarak hangi seçeneklerin kaldığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Daha köktenci olarak: Ciddi olarak tartışma konusu yapıldığında, yüzyılımızın hermeneutiği (Dilthey ve Simmel'den başlayıp Heidegger ve fenomenolojiden modern ve yapısalcı eğilimli kuramlara kadar), genelinde, Dilthey ve Simmel tarafından çok önceleri işaret edilmiş olan hermeneutiğin temellerine ilişkin güçlüklerden sıyrılabilmiş midir? Hermeneutiği "dâhice bir seziş" veya yöntem olarak ayakta tutacak sağlam direkler var mıdır? Nasıl denir: Sadece bir soru![20]

19 Dilthey, Aufbau, a.g.e., s.269.

20 Werner Jung, Neuere Hermeneutikkonzepte (Yeni Hermeneutik Konseptler), K.M. Bogdal (derl.) *Neuere Methoden der Literaturwissenschaft*, Opladen 1990, s. 154-175.

8. DÜŞÜNCE SERÜVENCİSİ

Geçen bölümlerde kuramcı, sosyolog ve filozof Simmel, çeşitli büyük çalışmalarına dayanılarak sunuldu ve tartışıldı. Ne var ki bu perspektif yanıltıcıdır, en azından çarpıtıcıdır. Çünkü Simmel, pek az ölçüde "büyük" kuramcıdır, bir sistematikçi hiç değildir. O daha çok çağının dönüşümleri ve çöküntüleri, buhranları ve değişmelerine derin bir duyarlılıkla tepki veren dâhi bir öncü, insanları düşünmeye tahrik eden, uyaran bir düşünürdür. Hegel'in "çağını düşüncede kavrama" tezi, ona elbette ilham vermiş olsa da, o bu kavrama çabasını Hegel gibi debdebeli, şatafatlı kavramlara, bir sisteme ve bağlı olarak sabit koordinatlar içine taşımamıştır. Büyük eserleri bile, erken dönem eseri *Para Felsefesi*'nden *Sosyoloji*'ye kadar, yaklaşımlar, geçici bilanço çıkarmalar, "modernliğin fragmanları" (D. Frisby), hiçbir bütünlük göstermeyen çalışmalar olarak anlaşılmalıdır.

"Bütün", gerçek olmayan bir şeydir. Adorno bir kez buna dikkat çekmiş ve bağlı olarak herkese (üçüncü sınıf bir tefrika yazarına bile), idealizm başta olmak üzere tüm sistemci felsefeleri eleştirme iznini haklı olarak vermiştir. Ne var ki Adorno bu dünyaya Simmel'e göre oldukça geç gelmiştir; dolayısıyla o sadece 20. yüzyılın felâketlerini yaşayıp bilmekle kalmaz, hatta tarihin Benjamin-

ci meleğini, bu meleğin kanadına tutunmuş bir halde, tanır da. Simmel'de durum başkadır. O henüz yüksek ve yüce bir kuleden Benjamin'in meleği gibi başına buyruk bir halde tarihin enkazını gözetleyecek halde değildir. Ve bununla birlikte Simmel'i ve Adorno'yu harekete geçiren itki aynıdır, her ne kadar yaşadıklarından elde ettikleri deneyimler ve tarihsel kesinlik üzerine anlayışları farklı olsa da. Simmelci düşünceyi sadece bir duygu, bir önsezi belirler: Gerçeklik (erken dönem eserlerinde "sosyal gerçeklik", daha sonraları "yaşam"), hiç de öyle parçalarının doğrudan bir toplamı değildir; tersine hep tekyanlı kalan kavramlarımızın onda kavramış oldukları şeydir. Bu önsezi, Simmel'in yazılarına, konuları sunuş şekline, stiline siner.

Deneme, onda tercih edilen yazı türüdür. Denemede pek çok şey ileri sürülür, hiçbir şey kanıtlanmaz. Çünkü denemeci sadece ve hep kendisiyle başbaşadır; genç Lukács'ın formüle ettiği üzere, denemeci "bizzat kendisi üzerine düşüncelere dalmak, kendisini bulmak ve kendisinden hareketle kendisini inşâ etmek"[1] zorundadır. Onun materyali tüm dünyadır ve denemeci daima "yazısının başlığı yanına görünmez harflerle, 'vesilesiyle'yi, 'bunu fırsat bilerek'i kondurur."[2] Simmel kendisine sunulan her fırsattan, karşısına çıkan her vesileden yararlanır: Büyük sanat yanında el sanatları, Michelangelo, Rembrandt, Böcklin ve Rodin yanında kulplar, biblolar; enkaz yığınları, modern kültürün kazandırdıkları ve getirdiği yükler, teknik fetişi, politik ve sosyal olaylar. O, modayı, toplu suçları ve toplum hekimliğini analiz eder; bir "Koketlik Psikolojisi" (1909), bir "Serüven Felsefesi" (1910) ve bir "Yemek Yeme Sosyolojisi" (1910) yazar; yeni üniversite kurulmasıyla ve profesörlerin maaşlarıyla meşgul olur. Kant ve Goethe, Schopenhauer ve Nietzsche ve nihayet Bergson, dönüp dolaşıp kendilerine döndükleri odaklardır.

---

1 Georg Lukács, *Die Seele und die Formen* (Ruh ve Formlar) (1911), Neuwied ve Berlin 1971, s. 29.

2 Georg Lukács, aynı yerde, s. 27.

Onda hiçbir şey ihmale değer değildir. Küçük ayrıntılar, rastlantılar ve görünüşte ilgisiz gibi duran şeyler, Simmel için üzerinde sürekli düşünülmeye değerdirler. O "Felsefi Kültür"ün (1911, 1919) girişinde, filozofun, "yaşamın gelip geçici ve hatta ilgisiz gibi görünen yüzeysel fenomenleri"ni bir yana bırakmaya izinli olmadığını söyler. Onun ilgi alanı, "verili varoluşun tüm çokluğu"na, bu çokluğun içindeki felsefi "derin tabaka"yı meydana çıkarmak üzere, genişliğine yayılır (karş: Simmel 1919, s. 2 ve devamı). Ve bir başka vesileyle, "Felsefe Tarihi Üzerine" adlı bir gazete yazısında (1904) şunları okuruz: "Filozof,... insanların çoğu gibi ruhu sadece şu veya bu tekilliklere takılı kalmayan, daha çok varoluşun tümü üzerine bir birlik halinde bilinçli yanıt veren kişidir. Ve onun yanıtı, bununla birlikte, hiçbir genelgeçerlilik taşımaz ve kuramsal olarak hiçbir zaman gerçekliği eksiksiz betimleyemez. Bu nedenle filozofun yanıtı, bu genelliği yüksek derecede öznel bir tarzda göstermeye çalışan sanat eserleriyle karşılaştırılabilir." (Simmel 1984, s. 36) Simmel'in pek çok kez kullandığı kısa formüle göre, felsefe, "dünyanın bütünselliğini mizaca bağlı bir atılım doğrultusunda görmektir." (s.37; karş: Simmel 1910, s.12) Bu nedenle filozof "düşünce serüvencisi"dir. Lukács'ın güzel formülüyle, "yolunun sonunda, aradığı hedefe, yani yaşamın özüne ulaşamayan"dır.[3]

Simmel çevreden, *periferi*den (dolaylama) hareketle merkeze ulaşmayı amaçlar. "Yaşamın yüzeysel fenomenleri"nden yola çıkarak, felsefi düşünüşü, bir sondaj aygıtı gibi, nesneler, şeyler, durumlar arasındaki örtük tekabüliyetleri açığa çıkarmak üzere, derinlere indirir. Fakat böylece yüzeyde olanlar, fragman olma karakterleriyle, bu sondaj sırasında yeniden taranmadan geçirilmiş olurlar: "Çünkü 'biricik' olan içinde 'tipsel' olan içerilmiştir; gelip geçici, ilineksel olan, 'öze ait' bir şey içerir. Bu fragmanların hiçbir ontolojik hiyerarşisi yoktur. Bu fragmanlar, gözlemciye, olsa olsa, birinin diğerine göre daha önemli olduğunu söyleme izni verebilirler. Her fragman, her toplumsal enstantane, kendi içinde 'dünyanın

3 Georg Lukács, aynı yerde, s. 22.

bütüncül anlamı'nın üstündeki örtüyü kaldırmak konusunda bir imkan içerir."[4] Bu, Nietzsche felsefesinden yüzseksen derecelik bir sapıştır. Nietzsche'nin tuttuğu istikamet (en azından erken dönem yazılarında) nesnelerin/şeylerin görünürdeki düzenini yıkmaya ve bu nesnelerin/şeylerin "örtüsüz görünümü"nün (Walter Schutz) kanıtının peşine düşmeye yönelik iken, Simmel örtünün altındaki derin tabakaya yönelir. Bu derin tabaka kanıtlanamaz, bir nedene dayanılarak haklı çıkarılamaz, sadece böyle bir derin tabakanın bulunduğu iddia edilir. Bu, Simmel felsefesine dinamiğini veren temel düşüncedir, Simmel'in sezgisi ve bağlı olarak yönelimidir. Ve bu temel düşüncenin, sezginin ve yönelimin ifade edildiği form, felsefi denemedir. Simmel'in düşünme şekli, metaforlardan, analojilerden, teşbihlerden, simgelerden kaçınmayan analitik bir düşünme şeklidir. "Herhangi bir noktadan hareketle bir sondaj aracını en derin zemine kadar indirebilmek, felsefenin bir ilkesidir." Simmel 1914'de mantık üzerine bir konferansında böyle der (Simmel 1914, s.226).

Simmel yüzeysel fenomenler içinde derinleşmeye örnekleri, Münih'te yayımlanan haftalık *Jugend* (Gençlik) dergisindeki yazılarında verir. Bu yazı dizisi "Momentbilder sub specie aeternitatis" (Öncesiz ve Sonrasız Olan Bir Anlık Görünümler) başlığını taşır. Bu, programatik bir başlıktır.[5] Kısa düzyazılar, denemeler ve notlar içinde Simmel, her yerde rastlananı, insanî olan herşeyi, bunların altında veya arkasındaki geneli ortaya çıkarmak üzere didiklercesine ele alır. Şüphesiz burada söylenenler, o ana kadar bir başka yerde, örneğin Simmel'in büyük çaplı kuramsal çalışmaları içinde söylenmemiş, yepyeni şeyler değildirler. Simmel bu yazılarında sanki kuramsal baskılardan kurtulmuş gibidir ve yazılar günlük yaşam üzerine kayıtlar olarak görünürler. Örneğin Simmel oğlu Hans'ın okul döneminden anekdotlar anlatır. "Diğer" gençler, der-

4 David Frisby, *Fragmente der Moderne* (Modernliğin Fragmanları), Rheda-Wiedenbrück 1989, s. 64.

5 David Frisby, *Sociological Impressionism* (Sosyolojik İzlenimcilik), Londra 1981, s. 102 vd.

sanede kürsünün bir ayağını testereyle kesmişlerdir ve kürsü öğretmenin abanmasıyla devrilip parçalanmıştır. Oğlan olayı babasına şöyle anlatır: "Evet baba, bundan pek hoşlanmış olduğumu hemen anlamışsındır; çünkü ben bu öğretmene katlanamıyordum. Fakat sonra düşündüm ki, bu çok yaygın, sıradan bir şey olmalı ve böyle bir olay bir kez olup bitmişse, kendimi bundan dolayı suçlu görmek istemem ben." Bu olay ve oğlanın tavrı, Simmel'i esaslı bir düşünceye götürür: "Acaba bu, bütün olarak ahlak konusunda Mandeville ve Helvetius'un bulmuş olduklarından çok daha derinlikli bir formül olmasın? Kötü bir eyleme, ona katılmadığımız sürece, asla karşı çıkılamaz; sonradan ayıp karşılansa bile. Hayır, bundan dolayı insan suçlu sayılamaz. Olaylar böylece pekala acayip ve ahlakdışı bir şekilde sürüp gidebilirler ve buna sessizce razı olunur; ne de olsa bunları başkaları yapmışlardır. Böylece kendi ruhlarımızı suçluluk baskısı altında kalmaktan kurtarırız. Ahlak bir kez diğerlerinin gördükleri zarara sevinmeyle nihayete erdi mi, dünyada kötülük alıp yürür ve artık şöyle denebilir: *Ben* bu konuda bir şey yapamam, bunu *onlar* yapmışlar, bu *benim* suçum değil. Acaba ahlak, Nietzsche gibi söylersek, bir kötülük olmasın?" (Simmel 1899, s.92)

Buna benzer örneklerle Simmel, kültür ve uygarlık tarihi bakımından "güç biriktirme"nin zorunlu olduğunu belirtip bu açıdan tembelliğin ne olduğunu ve ne ifade ettiğini, bunun gibi koketliğin özünü tartışır. Örneğin o koketliğin temel özelliğini, bir sohbet sırasında bir bayan arkadaşına şöyle anlatır: "Koketlik bahşetme ve mahrum etme arasında gidip gelinerek oynanan bir oyun ise, tanrı ve dünya arasındaki ilişki sanki böyle bir oyundan başka bir şey midir? Nesneler bizi kendilerine doğru hep çekmezler ve bize bir şeyler sunsalar da, kendilerini tamamen sunmamakla, bizi sonuçta kendilerinden mahrum bırakmazlar mı? Koketler bize güzel kokularını ve çekici giysiler içindeki şuh görünümlerini bahşederler; fakat sadece bunları. Biz onların izin verdikleriyle yetiniriz. Varlık bize tıpkı böyle yarı yarıya arkasını dönmez ve bizi yerine getirmeyeceği sözler verilmesi gereken şeyler gibi görmez ve biz onun

karşısına bir kör gibi ve büyülenmiş bir halde herşeyimizi koymaz mıyız? Evet, ben de koketlik yapıyorum. Fakat ruha sürekli olarak en yüksek noktaya ulaşmasını buyuran filozof, beni nasıl olur da koketlik denen bu evrensel formu içimden yansıttığım için ayıplayabilir?" (Simmel 1901, s.672) Öncesiz ve sonrasız bir anlık görünümler; resimler, benzetmeler ve simgeler. Koketliğin tüm dünyanın, nesnelerle ilişkilerimizin ve sosyal ilişkilerin simgesi olduğu bir sohbetten bir enstantane. Simmel tekil bir durum içinde kalarak ondaki genelin örtüsünü kaldırır; bu geneli "bir anda" önümüzde buluveririz.

Burada "bir andalık" veya "ansızınlık", bir ideal olarak karşımıza çıkar. Zamanın ruhu ansızınlık içinde salınır. Bergson ansızınlıktan, sezgiye ilişkin bir şey olarak söz eder. Tüm felsefesini "duyum"a dayandıran fizikçi ve filozof Ernst Mach'ı, "ansızın ortaya çıkıveren apaçıklıklar" (Manfred Sommer) harekete geçirir. Ve genç Lukács "sezgi gücüyle bir insanın veya bir sorunun özünü aydınlatıveren, şimşek gibi çakan bilgiler"e[6] övgüler yağdırır. Karl-Heinz Bohrer, "ansızınlık" kategorisine bir denemeler dizisi ayırır ve erken dönem romantik düşünceden ve Kleist'tan beri, "bilme ediminin bir olay, ansızın ve içimizde kendi kendine meydana gelen bir olay olarak"[7] anlaşılmış olduğuna işaret eder. Kierkegaard ve Nietzsche bu düşünceyi benimserler ve "bu 'ansızınlık'ı modern bilincin merkezcil görü ve sezgi kategorisi olarak teşhis ederler."[8] Ve modern edebiyatta, örneğin Proust, Joyce veya Musil'de, ansızınlık, poetik devamını bulur.

Bohrer'in tarihsel yeniden inşasında açığa çıkarmış olduğu bu düşünsel tavra, Simmel'de, özellikle *Jugend* (Gençlik) dergisi için kaleme alınmış küçük yazılarında rastlanır. Burada herşeyden önce ilginç olan, felsefenin ansızınlık konusunda sanat ve poetik karşısındaki yetersizliğidir. Sanat ve poetikle karşılaştırıldığında, fel-

6 Georg Lukács, Zur Theorie der Literaturgeschichte (Edebiyat Tarihi Kuramı Üzerine) (1910), *Text und Kritik* 39/40, Georg Lukács, Münih 1973, s. 51.

7 Karl-Heinz Bohrer, *Plötzlichkeit* (Ansızınlık), Frankfurt/M., 1981, s. 20.

8 Aynı yerde, s. 49.

sefe daima geç kalır ve sanatın "bir vuruşta ve ansızın" gösteriverdiği şey üzerine sonradan yorucu düşünümlere ihtiyaç duyar.

Simmel bir arabacıya, içinde "uzun zaman önce" bir trajedinin yaşandığı, kül oluncaya kadar yanmış bir evin öyküsünü anlattırır. Öykünün kahramanları, yaşlı bir demirci ustası, onun genç ve güzel karısı ve tek kusuru ustasından daha iyi bir demirci olmak olan bir kalfadır. Demirci ve karısı, öldürmek zorunda kalmadan kalfayı zararsız hale getirmeyi kararlaştırırlar ve akıllarına kalfanın gözlerine mil çekme fikri gelir. "Ve olanlar oldu. Usta sivri uçlu kızgın demir çubuğu eline aldı ve karısıyla birlikte kalfanın yatağına sessizce yaklaştı. Kadının bir elinde lamba vardı ve diğer eliyle lambanın ışığını öne doğru kesiyordu. Kadın 'haydi' diye fısıldadı ve adam mil çekme yerine telaşla ve tüm gücüyle demiri uyumakta olan kalfanın gözüne sapladı. O anda kalfa öbür gözünü açtı ve kadına baktı. Ve bu bakışta öylesine bir acı ve aşk vardı ki, kadın dehşete düşerek haykırdı ve lambayı elinden fırlattı. Lamba saman dolgulu yatağın üstüne düştü ve ansızın yangın çıktı. Odayı ansızın, bir çırpıda, alevler sardı ve üçü de alevlerin ortasında feci şekilde yanarak öldüler. Kül haline gelmiş olan evde onlardan hemen hemen hiçbir iz kalmadı." Arabacının öyküsü bu kadardı. Oysa Simmel için bu öykünün devamı vardı. Çünkü öykü Simmel'in başına "dert" olmuştu. Simmel bunu şöyle anlatıyor: "O zamanlar bir şair olduğuma inanıyordum. Ve bu öyküde, şiirselliğini kendi içinde taşıyan bir materyal duruyordu karşımda; tıpkı barutun patlamasının aslında ondaki saklı enerjinin açığa çıkışı olması gibi. Fakat bu işe nasıl girişecektim, nereden, nasıl başlayacaktım? Bir dakika içinde özetlenen kaderi bir sanat eseri halinde nasıl işleyebilirdim? Kadının hali beni çok etkiliyordu. Bir anda, düşmanını yok etmek istediği o anda, kalfanın aşkı ani bir darbeyle, bir bakışla, onu depreme tutulmuş gibi sarsıyor ve o da ilk kez o ana kadar nefret elbisesi içinde saklamış olduğu kendi aşkının farkına varıveriyor; ruhunu saran ateş, bedenini kemiren bir yangın alevi olarak parlayıveriyor. Bu korkunç anı sürekli hissediyordum. O anda, birdenbire, cehennem ve gökyüzü onların kalplerinde karşılaşmış-

lardı. O ana takılıp kalıyor, daha öteye gidemiyordum. Kadının o anda yaşamış olduğu kargaşayı ve şaşkınlığı bir resmin güzelliğine yerleştiremiyordum. O an, karşıma birlikli bir düşman güç halinde dikiliyordu; bu anı kendi dinamiklerinden hareketle, onu bir sanat eseri formuna yerleştirmek üzere, ne yapsam çözemiyordum. Şunu gördüm o anda: *Gerçeklik benden çok güçlüdür.* Ben şair değildim, olamazdım!" (Simmel 1900, s.828)

Hayır, Simmel'den bilindiği üzere bir şair değil, bir filozof çıkmıştır; imkanları bakımından sanatı kıskanan bir filozof. Bunun da bir geleneği vardır ve bu geleneğin başında Schelling yer alır. Onun *Transandantal İdealizm Sistemi*, sanatı felsefenin organonu olarak göklere çıkarır. Aynı geleneğin sonunda işe Adorno bulunur. Adorno için sanat, felsefenin yönünü ve amacını sanki önceden verir gibidir. O aynı zamanda, sanatın, hakikati duyusal, duygusal ve somut bir ortamda yansıttığını, felsefenin aynı hakikati dile getirmek üzere düşünücü edimlere başvurmakla hep geç kaldığını düşünür. "Her sanat eseri, bütünü kavrayabilmek için düşünceye ve bağlı olarak felsefeye ihtiyaç duyar; fakat kendini frenlememe düşüncesinden başka bir şey olmayan bir felsefeye."[9] Başka türlü formüle edildiğinde: "Sanat hakikate yönelir, fakat doğrudan doğruya değil; hakikat onun zaten içeriğidir. Bilgi bu içeriği, kendinin hakikatle ilişkisi aracılığıyla tanır; sanat ise onu, ona açılarak bilir. Bununla birlikte sanatın bilgisi ne gidimlidir ne de onun hakikati bir nesnenin yansıtılmasıdır."[10]

Sanat gerçekliğin nabzını tutar; gerçekliğin özünü nabiz atışları halinde ve bir "poetik temsil" (Simmel) içinde hissedilir kılar. Ve sanat felsefeyi, estetiği, onların dile getiremediklerinden kurtulmak üzere kullanır. Bununla birlikte sanat, felsefenin ancak yorucu düşünsel edimler içinde nüfuz etmeye çalıştığı yere, ima yoluyla, "imişcesine" işaret eder. Bu hiç de Adorno'ya özgü bir anlayış değildir; tersine Simmel tarafından çok önceden düşünülmüştür.

9 Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie* (Estetik Kuram), Frankfurt/M., 1980, s. 391.
10 Aynı yerde, s. 419.

Özetle, ikisi de, felsefe de sanat da, Simmel'in daha önce adı geçen ve felsefenin özünü tanımladığı "Felsefe Tarihi Üzerine" adlı makalede şöyle tanımlanırlar: "Sanat eseri 'bir mizaç doğrultusunda dünyanın bir parçasını görmek' ise, felsefe bir mizaç doğrultusunda dünyanın bütününü görmektir. Her ikisi de, bir manzara karşısında söylendiği gibi, bir *état d'âme*'ı (ruh hali, gönül hali -çn-) yansıtırlar" (Simmel 1984, s.37) Sanat ve felsefe birbirine muhtaçtırlar; bütüne ve parçaya nüfuz edebilmek için. Çünkü bütüne ancak parçaları içinde nüfuz edilebilir ve parça ancak diğer parçalarla bağıntısı içinde, örtük haldeki tekabüliyetlerini açığa vurur.

9. FORMUN YAŞAMI

Georg Simmel yaşamı boyunca estetiğin yanıt bekleyen soruları ve problemleriyle uğraşmış, büyük sanatçıları incelemiş ve eser analizleri yazmıştır. Onun doktora tezinden sonra basılan ilk çalışması *Müzik Üzerine Psikolojik ve Etnolojik İncelemeler*'dir (1882) ve bunu "Dante'nin Psikolojisi" (1884) adlı deneme ile Goethe, Michelangelo ve Rembrandt üzerine denemeleri izlemiştir. O çağının sanatsal durak ve dönüşümlerine yoğun bir duyarlılıkla tepki verir ve örneğin Hauptmann'ın naturalizmi ile Böcklin'in izlenimciliğini aynı kapıya çıkan şeyler olarak değerlendirir. O özellikle Hegel'in estetik derslerinden beri "sanat felsefesi" olarak anlaşılmış olan gelenceksel estetiğin ördüğü duvarları, peyzaj betimlemeleri ("Alplere Gezi", 1895), kent portreleri ("Roma", 1898) ile olduğu kadar, sanat endüstrisi ve sanat ticareti üzerine düşünceler sergilemek suretiyle zorlayıp bu duvarlarda gedikler açar.

Bazı Simmel yorumcuları, haklı olarak, *Para Felsefesi* ve *Sosyoloji*'deki temel sosyolojik kavrayış tarzının nihai baz olarak estetik tasarımlara dayandığını, Simmel'in sosyal düzeni pasif bir gözlemcinin statik perspektifinden değil, aktif bir sanatçının dinamik perspektifinden gözlemlediğini belirtirler.[1] Simmel sadece sosyal

1 Murray S. Davis, Georg Simmel and the Aesthetics of Social Reality (Georg Simmel ve Sosyal Gerçeklik Estetiği), *Social Forces* 51, 1972/73, s. 323.

bağıntıların betimlenmesinde Schopenhauer'in estetik seyir kategorisi ile sosyologun empirik etkinliğini bağdaştıran bir "gözlemci" olarak görünmez; hatta aynı zamanda örneğin yabancılaşma üzerine bir mümkün yanıtın anlatımında da takındığı tavır aynıdır. Simmel'in "güzel cemaat" adını vererek estetik yoldan karakterize ettiği "ülfet" *(Geselligkeit)* kavramı, bu tavrın göstergesidir. Bununla birlikte estetik yönelim Simmel'in yazılarında, *Sosyoloji*'nin yayımlandığı zamana, yani 1908'e kadar, sadece bir fon halinde bulunur. Özne olarak Simmel her ne kadar çalışmasını aynı anda bir estetik tavırla yapılandırabilmişse de, bununla birlikte estetiğin kendisi o zamana kadar hiçbir yerde açık bir şekilde henüz ortada görünmez. Estetik, o ana kadar imalarda, göndermelerde, örneklerde ve benzetmelerde kalır.

Estetik, belirginleşmiş bir sistematik konuma, ancak Simmel'in yaşama felsefesiyle meşgul olduğu evrede sahip olur; yani yaratıcılığının son on yılında. Bu dönem, onun ilgi alanı olarak tekrar sanata döndüğü ve estetikle artık "sanat felsefesi" olarak meşgul olduğu dönemdir. Emil Utitz bu durumu şöyle değerlendirir: "Simmel'in tüm sanat felsefesi, eğilimi bakımından metafizikseldir; her ne kadar çok sayıda ve zengin psikolojik veya sanatbilimsel *(kunstwissenschaftlich)* sonuca yol açabilmiş olsa da"[2]. Çünkü Simmel'de, çeşitli yönlerden ve farklı sanatçı kişiliklerini inceleyerek aydınlığa çıkardığı *bir* temel düşünce her zaman vardı: Yaşam ve form arasındaki karşılıklı etki ve oyun. "Onun sanatçı kişiliklerini ayrıntılı olarak derinliğine ele aldığı her yerde, onun için bu kişilikler, ilk ve son çizgide, kendi tinselliklerinin, yaşam ve dünya ile kendilerine göre kurdukları bağların, aldıkları tavırların, sanat sferi içinde ve sanata özgü gerçeklik katmanında nesnelleştirilmelerinden ibarettirler. Bu nedenle büyük sanatçıların eserleri, burada Simmel'in bu düşüncesinin doğrulanmasında örnekler oluştururlar,

2 Emil Utitz, Georg Simmel und die Philosophie der Kunst (Georg Simmel ve Sanat Felsefesi), *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 14, 1920, s. 32 vd.

Simmel'in problemi ortaya koyuş ve problemi çözüş girişimlerine onay sağlarlar."[3] Simmel'in son on yılındaki yazılarına bakıldığında, bu saptama duruma tam olarak uyar. Simmel, Michelangelo ve Rembrandt, Goethe ve Georg, Böcklin ve Rodin üzerine yazdığında, o bu yazılarında kendi yaşama felsefesini de sergilemiş oluyordu.

Simmel'in geç dönem eserlerine damgasını basan yaşam ve form dualizminde, sanat başat yeri alır. Yaşam Simmel'de sürekli bir oluş ve dur durak bilmeyen bir akış olarak kavranırsa da, buna karşılık formlar, adeta durağan kutuplar gibidirler. Formlar, bizzat yaşam akışından çıkan nesnelleşmelerdir. Yaşam yoksa form da yoktur. Fakat formlar bir kez ortaya çıktıktan sonra süreklilik kazanırlar ve yaşam denen süreçten bağımsızlaşıp kendi özgül yaşamlarını sürmeye başlarlar. Bu noktada Simmel, formlar alanını, Dilthey'ın şu belirlemesinden hareketle betimler: "Yaşam stili, ilişki formları, toplumun kendi kendini oluşturma sırasında dayandığı amaçlar bağlamı, ahlak, hukuk, devlet, din, sanat, bilimler ve felsefe."[4]

Daha önce anılan "Kavram ve Kültürün Trajedisi" (1911/12) adlı denemede Simmel zaten yaşam ve form dualizmine işaret etmiş bulunuyordu. "Herhangi bir anlamda yaratıcı olan ruhun titreşimli, kendini sınırsız olana doğru geliştiren yaşamının karşısında, onun sabit, ideal olarak yerinden oynatılamaz bir ürünü durur." (Simmel 1919, s.228) Bu ürün, yani form, bağlı olarak nesnelleşme, "bizim eserimiz" olarak sadece kendisini bizden çözüp ayıran bir nesnel varoluşa ve kendisine ait bir yaşama sahip olmakla kalmaz; hatta o bu bağımsız varoluşu içinde (nesnel tinin bir kerâmetiymişcesine), bizim hiçbir şekilde müdahale edemediğimiz ve kendileri hakkında sık sık şaşkınlığa düştüğümüz güçleri ve zayıflıkları, unsurları, imlemleri ve anlamları içerir." (s.245) Kültür ol-

3 Aynı yerde.

4 Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kuruluşu), Frankfurt/M., 1981, s. 256.

maya doğru yükselen yaşamın trajedisi, Simmel için, aynı yaşamın sonradan kendisinden çözülüp ayrılarak kendi özgül yaşamlarını sürmeye başlayan formlar içinde kendisini nesnelleştirmekle yetinmesinde, fakat aynı anda bu formlar içinde asla sürekli barınamamasında, hatta bu formları hep aşmak zorunda kalmasında ortaya çıkar. Simmel bu konuda örnekler olarak "tüm iş alanlarında görülen aşırı uzmanlaşma ve her işi özel hale getirme"yi (s.248), metanın fetiş karakteri kazanmasını ve "tekniğin/teknolojinin en içsel ve bireysel şeylere kadar takmış olduğu boyunduruğu" (s.246) verir. Özellikle teknik/teknoloji, ortaya çıkmasıyla birlikte ve özellikle günümüzde en dikenli, en karmaşık güç olarak yaşama müdahale etmekte olan, aracı amacın üstüne çıkararak bu aracı bağımsızlaştıran ve insanları diktası altına alan görünümüyle, Simmel'in en çok dikkat çektiği örnekler arasında yer alır. Ve Simmel modern tekniğin özünden söz ederken şöyle devam eder: "Fabrikasyon tarzı endüstriyel üretimin bazı ürünleri, aslında yan ürünler olarak kalırlar ve özel olarak hiçbir gerçek ihtiyacı karşılamazlar. Fakat insanlar yapay yönlendirmelerle bunları tüketmeye zorlanırlar. Fabrikasyon tarzı endüstriyel üretim, bu amaçla bir dizi teknik işleme, parçaları montaj yoluyla birleştirmeye başvurur. Fakat bu teknik işlemler dizisi, sınırlayıcı, tanımlayıcı bir ruhsal ve tinsel ihtiyaçlar dizisine hiç aldırmaz. Ve sonunda, öznenin herşeyi tüketebilecek bir tüketim nesnesi olarak görülmesiyle birlikte, yapay ve anlamsız ihtiyaçlar yaratılıp bu ihtiyaçların doyumu için insanı kışkırtan metalar sunulur." (s.246 ve devamı)

Bu düşüncenin ne kadar güncel olduğuna, örneğin bir Günther Ander'in "felâket felsefesi" kanıt olarak gösterilebilir. Ander, atom bombasını "final ürün" sayar ve onu kör bir teleolojik sürecin ulaştığı son noktada son çare olarak üretilmiş bir meta olarak yorumlar. Bu kör teleolojik sürece hiç kimse tarafından amaçlanmamış ve istenmemiş olan içkin bir teknolojik mantık hükmeder. Bu mantık işlemeye ve insanlar tarafından uygulanmaya başlar başlamaz, artık aynı anda tüm dünyayı da tüketmeye başlamış olur.

Özetle Simmel, kültürün bu trajik bulranına ilişkin olarak, en

sonunda, kültürü sürüp giden ve bitmeyen bir yabancılaşma süreci sayan cümlelere yer verir: "Keder yaratan veya mahva sürükleyici olan bir alınyazısından farklı olarak, kültürün trajik kaderi derken şuna işaret ediyoruz: Kültürün özünü ve varoluşunu mahvetmeye yönelik güçler, bizzat bu özün ve varoluşun en derin tabakasından fışkırırcasına çıkmaktadırlar. Bu özün ve varoluşun mahvı, bizzat bu öz ve varoluş içinde yatan ve bu öz ve varoluşun kendi özgül imkanlarıyla inşâ etmiş olduğu yapının mantıksal gelişimiyle bir ve aynı olan bir kader olarak ortaya çıkar. Kültür kavramı, tinin bağımsız, nesnel bir şey yaratmasını, nesnelleşmiş olan bu şey aracılığıyla 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 alıkoyar. Öznenin gelişimi artık nesnenin gelişimi gibidir. Özne bu sonuncusu içinde, bir çıkmaz sokakta, iç ve özel yaşamının düştüğü boşluk içinde sürüklenir." (Simmel 1919, s.249) Simmel kültürün trajik buhranı ve bu buhranın nihai antropolojik temelleri üzerine bu düşüncelerine yaşamının sonuna kadar bağlı kalmıştır. Onun son kitabı ve vasiyet eseri olan *Yaşam Görüşü* (1918) bu temel düşünceleri bir kez daha açar, kesinleştirir ve Simmel artık çeşitli yaşam alanlarını bu düşünceler doğrultusunda gözlemler.

Fakat bu trajik dünya kavrayışında sanatın sistematik yeri neresidir? O özel bir form olarak hangi rolü oynar? Onun yaşamla ilişkisi nasıl bir ilişkidir?

"Hıristiyanlık ve Sanat" (1907) adlı denemede Simmel, sanat hakkındaki görüşünün temel hatlarını bir kez daha ve kısaca taslak halinde verir. Burada şöyle denir: "O (sanat -W.J.-) yaşamdan başkadır, yaşamdan ona karşıt olmakla ayrılır. Bu karşıtlık içinde nesnelerin salt formları, bu nesnelerin öznel olarak sevilmesi veya sevilmemesi karşısında nötr kalarak, içinde yaşadığımız gerçeklikle

her türlü bağ kurmayı reddederler. Fakat varlık ve fantazi arasına bu mesafenin konulmasıyla birlikte, bu salt formlar, bize, gerçeklik formu içinde olabileceklerinden çok daha yakın hale gelirler. Gerçek dünyanın tüm nesneleri yaşamımızda araç ve materyal olarak içerilmiş halde varolabilirlerken, sanat eseri hep kendisi içindir. Gerçek dünyaya ait herşey, sanat eserinde bizim için nihai, derin bir yabancılık taşır ve kendi ruhumuzla başkasının ruhu arasındaki alışverişe duyduğumuz ilgi ve merak, burada umutsuz bir geçit vermezlikle karşılaşır. Sanat eseri ancak ve tamamen bizim olabilir. Sanat eseri, başka herşey yerine kendisi olmakla, bizim için başka herşeyden daha fazla bir şey olur." (Simmel 1984, s.120 ve devamı) Bu sözler tamamen estetik geleneğine ait argümanların bir derlemesi gibidirler ve hatta öyledirler. Simmel de Alman İdealizmi içinde ve Alman İdealizminin düşüncelerine karşıt olarak, sanat eserini özerk bir oluşum, kendi içinde bir birliğe sahip ve kendi ekseni etrafında dönen bir nesne olarak düşünür. Sanat eserinin özü, "kendisi için bir bütün olmaktır, onun dışsal olan hiçbir şeyle bağ kurmaya ihtiyacı yoktur." O, "kendisi için bir dünyadır", karşımızda bir "mesafe" ile durur. "Mesafe ve birlik, karşımızda bir antitez ve kendi içinde bir sentez" olarak. Simmel sanat eseri üzerine bu sözleri, resim çerçevesi üzerine yazdığı ve resim çerçevesini eserin sınırları ve tamamlayıcısı saydığı bir denemesinde dile getirir (karş: Simmel 1922, s.46 ve devamı). Sanat eseri amacı kendinde olan, yaşamın amaç-araç ilişkileriyle hiçbir bağı olmaksızın kendine yeten bir şeydir. Ona ancak "ilgiden bağımsız hoşlanma" (Kant) ve bağlı olarak seyirsel (Schopenhauer) yoldan yaklaşabiliriz. Öyle ki, eser, içeriğini bize ancak seyir sırasında açar. Eser bir kez tanındı mı, o artık "bizim için" sahip olunan, kazanılan bir içerik sergiler; sonunda onunla birlikte yaşamımızı daha zenginleşmiş olarak sürdürürüz.

Simmel sanatın özerkliği düşüncesini Alman İdealizminden daha köktenci ve çağının *L'art pour l'art* (sanat sanat içindir -çn-) hareketinden açıkça etkilenmiş olarak temsil eder. Öyle ki, Rembrandt üzerine yazdığı monografinin (1916) "sanat eserinde neyi

görürüz ?" başlıklı bir arasözünde o, sanatı "idenin kendini duyusal yoldan görünüşe çıkarması" olarak gören Hegelci anlayışa karşı açık bir polemiğe girer. Sanat eseri, Hegel'in sandığının tersine, hiçbir tözsel gerçekliğe gönderme yapmaz, hiçbir tözsel gerçeklik göstermez; o ister bir yansıtma, isterse kendisi dışındaki bir şeyin taklidi sayılsın. Tersine o gerçeklikten ve yaşamdan "mutlak diğeri" olarak ayrılır. "Sanat eseri gerçekliği asla üstlenmez ve onu fethedemez; çünkü o zaten tamamen kendi içine kapalı, tamamen kendi yasalarıyla kendine yeterli bir şeydir. Bu nedenle o, 'gerçeklik' denen aynı içeriği ilkece kendi dışında bırakan bir şeydir." (Simmel 1985, s.191) Sanat eseri yaşamdan mutlak olarak başka olan bir şeydir; çünkü o formdur. Burada alttan alta ve sessizce Yeni Kantçı form kavramının etkisi görülür ki, Yeni Kantçılar formu zamandışı bir geçerlilik hali (geçerlilik formu olarak form) olarak görmüşlerdir. Yaşamdan çıkan ve fakat bir yaratıcının form verici "yaşantı ifadesi" (Dilthey) olarak yaratıcısından bağımsızlaşan sanat eseri, zamandışı geçerliliğe sahip formlar alanında hareket eder. Bu haliyle o, yaşamdan farklı bir şey, ne materyal bir taşıyıcıyla (ona temel oluşturan bir gerçeklikle) ne de psikolojik hallerle (yaratıcının yaşantılarıyla veya hatta alımlayıcının yaşantılarıyla) özdeştir. Kökten özerklik ise, mutlaklık, tam bağımsızlık anlamına gelir.

Bu düşüncelerin ileri sürüldüğü dönem, çeşitli avangard akımların uzun süredir sanatın özerk statüsünün altını kazdıkları[5] ve bizzat Simmel'in kendi sanat görüşünün problematiğini dışavurumculukla karşılaştırarak ele aldığı (karş: Simmel 1918a, s.18 ve devamı) bir dönemdir. Bu nedenle onun sanatın mutlak özerkliğini savunan düşünceleri, tepkici olmasa da anakronik bir etki yapar. Ne var ki Simmelci kuramın problematiği, onun tutucu beğeni anlayışında veya onun izlenimciliğe duyduğu sempatide,[6] bu kura-

5 Karş.: Peter Bürger, *Theorie der Avangarde* (Avangardlık Kuramı), Frankfurt/M. 1974, *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik* (İdealist Estetiğin Eleştirisi), Frankfurt/M. 1983, *Prosa der Moderne* (Modernliğin Yavanlığı), Frankfurt/M. 1988.

6 Karş.: R. Hamann/J. Hermand, *Epochen deutscher Kultur von 1870 bis zur Gegen-*

mın içkin mantığında yer aldığından çok daha az yer alır. Çünkü Simmel'e göre sanat eserinin özerkliğini köktenci bir tavırla talep etmek, herşeyden önce eserin kendisindeki estetiğe tam, eksiksiz bir yönelişi, eseri, form olarak ve yaratıcısının veya alımlayıcısının eserle olan bağıntılarını gözetmeksizin düşünmeyi gerektirir. Burada da Simmel tamamen Schelling adına bağlanan bir geleneğe dayanır ki, bu gelenek evrenseli sanat, yani form olarak kurmak ister.[7]

Birkaç yıl Simmel'in ve Güneybatı Yeni Kantçı Okulunun (Windelband, Rickert) zeki, çabuk kavrayan öğrencisi olan Georg Lukács, daha sonra doktora yapmak amacıyla, bir çırpıda, form kavramını merkeze koyan ve Yeni Kantçı değer kuramına dayanan bir estetik üzerine bir araştırmaya girişti. Bu araştırma fragman olarak kalmıştır ve geç Lukács'ın geriye baktığında kendisinin de görmüş olduğu üzere, başarısız bir girişim olmuştur. Bu başarısızlık, daha zaten (her-ne kadar yumuşak bir dille ifade edilmiş olsa da) doktora jürisinde bulunan Heinrich Rickert ve Max Weber'in saptamalarında da belirtilmiştir.[8] Örneğin Weber, Lukács'ın çalışmasının ilk bölümünü okuduktan sonra, "eser"in bu haliyle "yararlı" sayılabileceğini belirtmekle birlikte, onda "bütünlükten yoksunluk ve tamamlanmamışlık" kusuru bulur.[9]

Bu "bütünlükten yoksunluk ve tamamlanmamışlık", Simmel'-de de izlenebilir ve onda çözümlenmeden bırakılmış kuramsal problemler bulunduğuna işaret eder. Şüphesiz öğrencisi Lukács, burada Simmel'den daha sonuçlayıcı argümantasyonlarda bulunur. Onun araştırmasında estetik, sanat eserinin özerkliğine biricik kategori olarak yönelir. Bu arada Lukács, estetik forma, yaratıcısının

---

wart (1870'den Günümüze Alman Kültüründe Dönemler), 3. cilt: Impressionismus (İzlenimcilik), Frankfurt/M. 1977, s. 85 vd. Nike Wagner, Zur Ästhetik der Moderne (Modernliğin Estetiği), *Lettre International*, 1988, s. 61 vd.

7 Karş.: Hartmut Scheible, *Wahrheit und Subjekt* (Hakikat ve Özne), Bern ve Münih 1984, s. 385.

8 Werner Jung, *Georg Lukács*, Stuttgart 1989, s. 62 vd.

9 Aynı yerde, s. 58.

olduğu kadar alımlayıcısının da yaşantı ifadelerinden bağımsız olması gereken bir form olarak yönelirken, umduğunun tersine sürekli olarak yaratıcının ve alımlayıcının yaşantı gerçekliklerine çarpıp durur. Çünkü yaratıcının ve alımlayıcının koordine haldeki sferleri (etki alanı, çevre -ç.n.-) dikkate alınmasa bile, eserin bizzat kendisine bakıldığında, bir sanat eseri bir sanat eseri olarak söylediklerinden daima daha fazla şeyler söyler. Bilindiği üzere Lukács daha sonraları yeniden Hegel'in tarih felsefesine yönelir ve sonra Marksizm içinde yoluna devam ederek, "bütünlükten yoksunluk ve tamamlanmamışlık"ı aşarak ve bütünü nihai olarak yakalamak üzere araştırmalarını sürdürür.

Simmel'de de bütünlükten yoksunluk ve tamamlanmamışlık, genç Lukács'da olduğu gibi tam da burada, sanat eserinin özerkliği problematiğinde nedenini bulur. Gerçi Simmel her ne kadar pek açık bir şekilde gündeme gelmese de, burada sistematik bir estetiği hiç de bir kenara bırakmış değildir. O, bir "sanat eserinin fundamental kuramı"nı[10] geliştirmek ister. Ne var ki bu kuram, soyut kalmaması için, sürekli, özgül ve kategorik olarak dışta kalması gereken şeyler aracılığıyla zenginleşmeye ihtiyaç duyar ve böyle bir kuram için dışsal kalması gerekenlere, psikolojiye, tarihe ve en nihayet toplumsal ilişkilere dayanmak ister. Simmel, Gundolf'un Goethe hakkındaki kitabını ele aldığı 1917 tarihli bir geç çalışmasında, açıkça, Dilthey'ın "yarı açık" saydığı psikolojizmini eleştirir. Simmel'e göre Dilthey, "salt, fakat her varlıkta her an tekilleşen 'yaşam'a form olarak yönelecek yerde, 'yaşantı'da kalmıştır." (Simmel 1917, s.256) Oysa aynı "yarı açıklık" Simmel'in kendisinde de saptanabilir. Bir yandan Simmel'in estetiğe önemli katkılar getiren büyük sanatçı monografilerinde aynı Simmel tarafından kuramsal düzeyde sürekli talep edilen özerklik postulatı, yine aynı Simmel'in sanat eserlerini yaşamın bütünü üzerine verilmiş yanıtlar ve bu bütün karşısında alınan tavırlar sayması dolayısıyla geri-

10 Karl-Alfred von Marcard, Der Begriff des Kunstwerks bei Georg Simmel (Georg Simmel'de Sanat Eseri Kavramı), doktora tezi, Leipzig 1929, s. 8.

ye çekilir; öbür yandan o burada sanatsal yanıtların motiflerini ortaya çıkarmak üzere yardımcı bilimler (psikoloji ve tarih bilimi) arsenaline sürekli başvurma ihtiyacı duyar. Bu durum, nihayet, Simmel'in estetiğe katkılarını ve onun sanat felsefesi alanında geliştirmiş olduğu düşüncelerini iki anlamlılıkla değerlendirmemize izin verir.

Burada üç örnek üzerinde durulacaktır: Rembrandt, Goethe ve George.

Simmel'in Rembrandt'a duyduğu ilgi gençlik yıllarına kadar geriye gider. O daha 1890'da *Eğitici Olarak Rembrandt* adlı denemesinde Julius Langbehn'in Rembrandt'ı Prusyalılara özgü erdemlerin başörneği olarak gören gerici ve berbat çalışmasını eleştirirken, çalışmanın "avama özgü bilgeliğe bir kılıf geçirme" olduğunu açıklar (Wyss, "Simmel", 1985, s.X) Simmel, Langbehn'in "ateşli ruh"unu ve "özgün stili"ini ironiyle övse de, altını çizerek onun "tekyanlı dünya görüşü"nü ve yazının "içeriğindeki belirsizlik ve basiretsizlik"i kınar (Simmel 1890). Zaten Simmel'in 1916 tarihli ve *Logos* dergisi için 1914/15'de kaleme alınmış olan iki denemesine dayanan büyük Rembrandt monografisi, tabii ki Langbehn'in çalışmasıyla çok önceleri giriştiği hesaplaşmadan mülhemdir. Simmel'in niyeti Rembrandt'ın "ruhsal içtenlik"inin nedenlerini ortaya koymaktır ve bu ona göre "sadece onun eserinde bulunabilir." (Wyss, "Simmel", 1985, s.XX) Bu yüzden Simmel kendini tamamen eser sferinde tutar, resimlerin yorumlanmasında yoğunlaşır ve onlardan hareketle "ifadedeki hareketlerin toplamından yola çıkıp Rembrandt'ın ideal kişiliğinin bir taslağı"nı çizmek ister (s.XX). Burada o Rembrandt'ı, "her tekil yaşantıda tüm insanın içerilmiş olduğu"nu ileri süren kendi yaşama felsefesinin garantörü sayar (karş: Simmel 1985, s.2). Sanatçının kişiliği, günlük yaşam içindeki insanın üzerinde yüksek bir yere sahiptir; çünkü sanatçıya yaşamı ve yaşantıyı form haline getirme yeteneği bahşedilmiştir. Sanat eseri Simmel için form haline gelmiş yaşam ifadesidir, onun sanki sadece kendine dayalı, yapıntısal bir yaşamı vardır.

Simmel, Rembrandt'ın sanatının en verimli ürünlerini onun

portrelerinde bulur; çünkü Rembrandt bunlarda "görüntünün sabitleştirilmiş bir defalığı içine hareket halindeki tüm yaşamı taşımış, canlı süreçlerin formel ritmini, uyumunu, kaderin sesini izlemeyi" başarmıştır (Simmel 1985, s.7). Daha genel ve kuramsal olarak ifade edildiğinde: Rembrandt, tüm büyük sanatçılar gibi, "yaşam ve form birliği"ni konumlama yeteneğine sahiptir. Bu, "düşünceyle elde edilmiş görünen şeyin sanatça elde edilişidir." (s.70) Bir başka yerde Simmel şunu not eder ki, Rembrandt "bireysel olan ile tarihsel-zamansal olan arasındaki bağıntıyı görülür kılmıştır." (s.136) Onun Böcklin'in peyzaj ressamlığı üzerine değerlendirmeleri de (karş: Simmel 1922, s.7-16) buradakilere çok benzer ve ona göre bu büyük sanatçılar kendi zamanlarını forma dönüştürmüşlerdir.[11] Simmel, Dilthey'a dayanarak, büyük klasik sanatın, zamansallık ve zamansızlık arasındaki sınırı, kendi özgül zamanının bilincinde olarak yaşam akışının bu özgül anında bulunuyor olmayı aştığını ve böylece zaman içinde zamansızlık mertebesine yükselmeyi başardığını belirtir. Lukács daha sonraları bu zaman içindeki zamansızlık paradoksunu, büyük bir sanat eserinin "içi mümkün bir yorumla doldurulmuş bir şema" sunduğunu, bu şemayı her çağın ve her yorumcunun diğer mümkün imlem ve anlamlarla doldurabileceğini belirten bir formül ortaya atarak açık kılmak istemiştir.

Tam burada form kavramının bir ikinci varyantı açıkça ortaya çıkar. Çünkü form olarak sanat, insan yaşamının diğer tüm nesnelleşmelerinin önünde yer alır; çünkü diğer nesnelleşmeler zorlayıcı durumlardan, kültürün baskısından, kendini koruma ve idame ettirme *(Gehlen)* amacı bakımından zorunlu olan kurumsal güvenceler olarak meydana gelmişlerken; sanat eseri öznel yaşamın otantik bir ifadesidir. Hiç şüphe yok ki sanat eseri diğer nesnelleşmelerden bir başka özelliğiyle, kendine ait bir yaşama sahip olma özelliğiyle de ayrılır. O bir kez yaratıldıktan sonra, daha sonraki yaşam süresi

11 Karş.: J.A. Schmoll Gen. Eisenwerth, Simmel und Rodin (Simmel ve Rodin), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel* (Yüzyıl Dönümünde Estetik ve Sosyoloji: Georg Simmel), (derl.), H. Böhringer ve K. Gründer, Frankfurt/M., 1976, s. 18-38.

içinde, yani tarihte, hiç de diğer nesnelleşmeler gibi bir yüke dönüşmez, tersine form ve yaşamın buluşup bağdaşma yerine dönüşür.

Sanat, form ve yaşamın mümkün biricik buluşup bağdaşma yeridir; özellikle "büyük" edebiyat eseri, müzik ve plastik sanatlar. Sanat, yaşamın bütünü üzerine bir yanıt, anlamlandırma ve tavır içerir. Muhakkak ki sanat eseri zamanın içinde durur ve içinde durduğu zamanı etkiler; fakat öbür yandan o daha sonraları da sürekli bir etki bırakır. Simmel'in "Tarihsel Anlamanın Özü Üzerine" (1918) adlı denemesindeki bulmaca metaforunu anımsayalım: "Anlaşılması gereken bir tinsel yaratı, yaratıcısının çözümü oluşturan belli bir sözcüğü içine zaten sokmuş olduğu bir bulmaca ile karşılaştırılabilir. Bulmaca çözen bir kimse, örneğin tam olarak uygun çözümü oluşturan ikinci bir sözcük bulmuş ve nesnel bakıldığında bu ikinci sözcükle aynı mantıksal ve şiirsel başarıya ulaşmışsa, bu, tıpkı şair tarafından esere önceden sokulmuş olan çözüm sözcüğü gibi, tamamen 'doğru' bir çözüm olur ve bu çözüm şairin öngördüğü çözüm veya ilkece sınırsız sayıda bulunabilecek diğer çözümler önünde en az ölçüde bile bir önceliğe sahip değildir. Bir yaratma süreci bir kez artık nesnel tin formunu buldu mu, bir yaratı bir kez artık herkesin değerlendirmesine açık olacak şekilde nesnelleşti mi, her türlü ve çok sayıda anlama tarzları, her biri kendi içinde tutarlı, sağın, nesnel, tatmin edici olacak ölçüde eşdeğer olurlar." (Simmel 1984, s.72 ve devamı) Lukács, tamamen Simmelci anlamda, aynı durumu büyük sanat eserlerinin (şüphesiz üretken tarzda) sınırsız olarak yanlış anlaşılabilir oldukları formülüyle ifade eder.[12]

Simmel için büyük sanat eseri şu iki şeydir: Otantik yaşantı

12 Karş.: Georg Lukács, *Heidelberger Philosophie der Kunst* (Heidelberg Okulunun Sanat Felsefesi), Werke cilt 16, Darmstadt ve Neuwied 1974: *Heidelberger Ästhetik* (Heidelberg Okulunun Estetiği), Werke cilt 17. Ayrıca bkz: Werner Jung, *Wandlungen einer ästhetischen Theorie: Georg Lukács' Werke 1907-1923* (Bir Estetik Kuramın Geçirdiği Dönüşümler: Georg Lukács'ın 1907-1923 Arasındaki Eserleri), Köln 1981, s. 48 vd.

ifadesi ve bizzat yaşamın ifadesi. Bu nedenle büyük sanat eseri (bulmacanın diğer mümkün çözümlerine halel getirmeden) tarih felsefesi içinde şifre olarak okunabilmiş bir özel durumun görülür kılınmış nesnelleşmesidir. Örneğin Rembrandt'ın dinsel sanatı, kendisini yaşama bağlayacak yönelimleri kaybolmuş olan insanın buhranına bir yanıt olarak görülebilir. "Rembrandt'ın dinsel figürlerinde dindarlık her kez ve yeniden bir ruhun dayanacağı son temelden hareketle yaratılır; öyle ki insanlar artık nesnel bir dünya içinde değil, tersine nesnel olarak farklılaşmış bir dünya içindeki özneler olarak dindardırlar." (Simmel 1985, s.146) Böylece Simmel, Rembrandt'a tamamen kendi zamanının deneyimlerine dayanarak yaklaşmış olur, onun sanatını günümüz için de geçerli bir durumun, modern insanın "transandantal yurtsuzluğu"nun (Fichte) hâlâ geçerli bir ifadesi olarak yorumlar.

Simmel, Goethe'ye yönelirken de benzeri argümanlarda bulunur. Goethe'nin yaşamı ve eseri onu tüm yaşamı boyunca meşgul etmiştir ve o 1913'de, Rembrandt monografisi yanında en etkili çalışmalarından sayılan Goethe monografisini yazmıştır. Daha Goethe üzerine ilk yazısı, "Goethe'nin Etikle İlişkisi Üzerine Birkaç Not" (1888) adlı denemesi, çok sonraları yazacağı monografiyi motive eden temel çizgileri verir. Goethe bu denemede "ebedî bir örnek" olarak gösterilir; çünkü onda "kendi dünya görüşünün *formel* mükemmelliği, olgunluğu ve iç barışı" ifade edilmiştir (Simmel 1888, s.101). Evet, daha da ileri giderek Simmel, Goethe'nin dünya görüşünü bizzat bir "sanat eseri" olarak görür (s.102). Bu denemede dar bir çerçeve içinde görülenler, monografide ayrıntılarıyla işlenirler. Bununla birlikte Simmel, bu monografide ne bir Goethe biyografisi ne de Goethe'nin eserinin edebiyat tarihi içinden bir analizini yazmak ister; tersine o daha çok "genellikle Goethe'nin varoluşunun tinsel anlamı"nı sorar (karş: Simmel 1913, s.V). O, Goethe'deki "ana fenomen"i, dehâ denen şeyi kavramak ister. Kaynaktaki bu dehâ, herşeyden önce Goethe'nin eserinin "her anında onun yaşamının doğrudan nabız atışı" olmasında kendini gösterir (Simmel 1913, s.8); onun yaratıcılığı "yaşamından ayrıl-

maz, çünkü onun yaşamı zaten bir yaratımdır." (s.119) Dâhi Goethe öyle yaşar ki, onun tüm yaşamı *sub specie formae*'dır (form görünümündedir -çn-). Yaşamın kendisi sanatı gerektirir, bu Goethe'yi bir şeyler yapmaya zorlar ve bu şeylerin hepsi onun dehâsıyla onun yaşamının a priorisi olan sanatsal forma dönüşürler.

Böylece Goethe, Simmel için, sanatsal dünya görüşünü rasyonalizme karşıt bir şey sayan Kant'ın muhalifi olur. Kant dünyaya ve doğaya aklın geçerli kılınması suretiyle hükmetme düşüncesini üretirken ve bağlı olarak en azından içkin şekilde amaca yönelik rasyonalite fikrine, Max Weber'in "amaçsal akılcılık" olarak nitelediği fikre öncülük ederken (karş: Simmel 1906, s.70); Goethe dünyayı aracısız kavranan ve yaşanan bir şey sayar ve onun yaşamında bir spontan dirimselcilik *(vitalizm)* ifadesini bulur. Kant için "yasalarının genelgeçerliliğiyle bilimsel deney, ... varoluşun tüm içeriklerini zihinsel olarak kavranılabilir olan bir *form* içinde toplar." (Simmel 1906, s.9) Oysa Goethe'de durum bir başka yönde söz konusu edilir: "Onda sadece ve daima kendi dünya duygusunun *doğrudan* bir dışavurumu söz konusudur. O hiç de bu duyguyu soyut düşünme ortamına taşımaz ve onu bu ortam içinde nesnelleştirmek ve ona tamamen yeni bir varoluş tarzını form olarak vermek üzere onu bloke etmez; tersine Goethe'nin varoluşu ve bu varoluşun idelere göre oluşan içsel bağlamını güçlü bir şekilde kendinde hissedişi ve sezişi (bu güçte bir hissediş ve sezişin başka bir örneği yoktur), bu bağlamın 'felsefi' yoldan ifade edilişini, tıpkı bir çiçeğin kökleri gibi besler." (Simmel 1906, s.10) Kant ve Goethe adları, felsefe ve sanatta kutupsallık, rasyonalite ile görü ve hissediş, soyutlama ile sezgi arasındaki kutupsallık demektir. Herşey şurada toplanır: Yaşama mantıksal form mu yoksa sanatsal form mu egemen olacaktır?

Her ne kadar Simmel *Kant ve Goethe* (1906) adlı kitapçığının sonunda kendi zamanıyla ilişkili olarak her iki dünya kavrayışının eşit ölçüde haklı olduklarını söyler ve "büyük insanlara özgü *tekyanlılık*"ı (s.71) hatta överse de, daha sonraki Goethe monografisinin (1913) gösterdiği gibi, yaratıcılığının son on yılında Simmel'in

sempatisinin açık bir şekilde Goethe'nin tarafında olduğuna hiç şüphe yoktur. Çünkü Goethe'nin düşüncesi, "bizzat kendinden, kendi üzerine düşünümle eğilmek suretiyle" üretilmez; tersine bu düşünce "kendi içeriğini yaşamanın doğal sürecinden" armağan olarak alır (karş: Simmel 1913, s.47). "Goethe'nin dünya görüşündeki büyük sentez, şöyle karakterize edilebilir: Sanat eserini sanat eseri olarak kuran değerler, gerçek dünyayla atbaşı giden, formel ve metafiziksel eşitliklere ve birliklere sahiptirler." (s.97) Simmel'in Goethe üzerine serimlemelerinin sıkı bir özetini içeren ve kitabın sonunda yer alan bir pasajda, Simmel'in formülleştirmeleri sadece Goethe'nin dehâsının bir savunusuna dönüşmekle kalmaz; hatta gitgide sanatçı olmanın tanrısallaştırılmasına kadar varır. "Onun doğayı yüceltme tarzı, düşünme tarzının 'seyirsellik'i, dünyayı kavrayış tarzında 'form'un önemi, uyum tutkusu ve kuramsal ve pratik varoluşun harmonisi; tüm bunlar, kendi bir araya gelişleri içinde, sanatçı olmanın a priorisi altında ruhsal varoluşun aldığı belirlenimlerdir; form verme, Goethe'nin yaşamının 'ana fenomen'idir, o bir sanatçıdır." (s.255)

Goethe, yani sanatçı, kendisinde yaşamın sanata dönüştüğü ve böylece yine kendisinde form ve yaşam birliğinin gerçekleştiği dâhi kişidir. Rembrandt monografisinde sadece fon etkisi bırakan Simmel estetiği, burada çok daha geniş bir görünümle karşımıza çıkar: Sanatçı üretkenliğinin savunulması. Artık burada argümantasyon için sadece eser veya eserler göz önünde tutulmaz; hatta yaratıcının kişiliği ön plana alınır. Etkinliğiyle yaşama form veren dâhi, yaşamını da sanatın içinden elde etmiş olur ve bu yaşam Simmel tarafından modernliğin yabancılaştırıcı yaşamına seçenek olarak sunulur. Böylece "kültürün trajik buhranı"na bir yanıt, Simmel'in *Para Felsefesi*'nden beri sosyoloji ve kültür tarihi alanlarındaki çalışmalarında işaret etmiş olduğu sürekli yabancılaşmaya karşı bir proje elde etmiş oluruz. Simmel burada sanat eseri için geçerli olan şeyi, yaratma süreci için de talep eder: Otantiklik, büyük sanatın kalite mührü olduğu gibi sanatsal üretimin de kalite ölçütüdür. Sanat eseri ve onu ortaya çıkaran üretici edim, her ikisi

de, yabancılaşmış yaşam için seçeneklerdir, "mutlak diğeri"dirler (Simmel 1985, s.191). Fakat felsefi yorumlama olmadan bu seçeneği gerçekleştirmek mümkün olamaz. Çünkü (tamamen Adornocu anlamda) sanatsal hakikat, bütüne nüfuz edebilmek için daima "düşünceye ve dolayısıyla felsefeye" ihtiyaç duyar.[13]

Simmel için Goethe, "Alman kültürünün en büyük kahramanı" (s.264), "norm ve erişilmez örnek" (Marx) olduğundan, "istisnaî bir yer"e sahiptir. Buna karşılık Stefan George, "mükemmel bir sanatçı olma"nın çağa uygun formunu temsil eder (Simmel 1922, s.39). Simmel, dostu Stefan George'nin eserini üç denemesinde değerlendirmiştir. Bunlarda da Simmel'in sadece George'nin değerlendirilmesine yönelmemiş olduğunu gözlemek ilginçtir. Bu denemelerde Simmel'in kökten özerklik postulatından yaratıcı öznenin savunusuna kadar, kendi estetiğinin vurgulamaları da bu değerlendirmeye karışırlar.

"Stefan George. Sanat Felsefesi Zemininde Bir Bakış" (1898) adlı ilk denemede Simmel, George'nin lirizmini her türlü kişisel yaşantının silindiği bir "nesnel sanat" olarak yorumlar. George'nin sanatı salt *L'art pour l'art*'tır (sanat sanat için(ci)dir -çn-), gerçekçiliğe ve naturalizme bir yanıttır: "Lirizmin amacı tüm Ben'e hükmeden duygunun coşkulu bir ifadesini ortaya koymak ve sanat formu bu amaca ulaşmak için başvurulan bir araç iken; George'nin tuttuğu yeni yolda duygu, sanatın amacı için bir araç olur." (Simmel 1898, s.388) George'nin ruhsal yaşamı "tamamen sanat formuna vakfedilmiştir." (s.389) George'nin 1892 tarihli *Algabal* adlı şiir dizisi "sadece bu form duygusunun egemenliği"ni gösterir. Simmel, George'nin ölüm önünde ürkmeyen genç Roma imparatoru Heliogabalus'un lirizmini anımsatan kendi lirizmindeki barbarlığı kasten görmemezlikten gelir. Simmel burada daha çok "sadece, zevk ve acının tamamen ötesine geçmiş, estetik anlamda kendinin efendisi olma hali" görür; "tıpkı bir çiçeğin koparılması sırasında, üretken organik yaşamın çiçeğin koparılmış olması

13 Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie* (Estetik Kuram), Frankfurt/M. 1980, s. 391.

dolayısıyla azıcık da olsa tahrip edildiği hususuyla hiç ilgilenilmediği gibi." (s.390) Özetle Simmel makalesini, George'de içeriğin değil, tersine "tamamen" ve "nihai" olarak "sanatsal mükemmelleştirme"nin söz konusu olduğunu belirterek bitirir (karş: s.392).

"Stefan George. Sanat Felsefesi Zemininde Bir İnceleme" (1901) adlı ikinci deneme, doğrudan doğruya ilk denemeye dayanır ve bu ilk denemedeki tezleri daha da radikalleştirir. "George'nin daha ilk şiirleri, dikkatle incelendiğinde, bu mükemmelleştirme niyetini ele verirler. Bu şiirler ne bu niyetin dışına çıkıp bir şeyler (şairin duygu ve düşünceleri) 'vermek' isterler, ne de formalize edilmiş bir mükemmellliğin basit oyunu içinde eğlenmek isterler. Onlar her ikisinin de ötesine geçerek, tipsel lirizmden ayrılırlar." (Simmel 1922, s.32) George'nin liriği, "şimdiki zamana ait herşeyden yüz çevirir" (s.35), "onun tüm varoluş formu, tek tek elemanlardan, sözcüklerden, şiirin içindeki düşüncelerden, bizzat bunların kendilerinden, birdenbire açığa çıkar." (s.35) George'nin "mükemmel sanatçılık"ı, sanatın kökten özerkliğine ulaşma niyetinde temelini bulur. Bu görünümüyle George, gitgide Simmel'in sanat eseri estetiğinin kahramanı mertebesine yükselir: "Ben, her türlü gerçek estetik inceleme için ilk talep olarak, bu incelemenin sanat eserine bütünüyle kendi ayakları üstünde duran, tamamen bağımsız bir kozmos olarak bakması, onu, onu yaratandan ve onunla bağ kurulduktan sonra ona atfedilen tüm duygular, imlemler ve göstergelerden mutlak olarak çözülüp kurtulmuş bir şey olarak görmesi gerektiği kanısındayım. Eserin kendilerinden hareketle yaratıldığı niyet ve ruh hali, yaratılmış olanla, eserin kendisiyle, artık hiçbir bağa sahip değildirler. Bunlar, eserin nesnel nitelikleri dışında vardırlar; yine bunlar, sanatçı bunları, özellikle bir niyet ve ruh halini taşıyıp hissettiği için değil, esere algılanabilir şeyler olarak girdiklerinden dolayı ancak önemlidirler." (s.40) Bunu daha Rembrandt monografisinden biliyoruz ve ayrıca "Hıristiyanlık ve Sanat"ta olduğu gibi "Tarihsel Anlamanın Özü Üzerine"de de benzer ifadelere rastlarız.

George'nin *Yedinci Halka* adlı kitabının yayımlanmasından

sonra, Simmel 1909'da George üzerine bir deneme daha yazdı. Bu denemede o, ne var ki Goethe monografisindeki argümantasyonu doğrultusunda geliştirdiği sanat eserinin kökten özerkliği postulatını, şimdi sanatçılığın savunusunu öne çıkarmak suretiyle geriye çeker. Lukács daha 1908'de "Yeni Yalnızlık ve Liriği: Stefan George" adlı bir denemesinde George'nin şiirini "modern entellektüalizmin liriği"[14] olarak deşifre etmişti. Simmel de bu denemesinde George'nin liriğini benzer şekilde yorumlar ve bu liriğe ruhun telâffuza getirilmesi niteliği yükler. Simmel'e göre bu lirikte "ruh daima kendi içine kapalı kalır ve şeylerin formu içinde sadece kendini yansıtır." (Simmel 1922, s.76) Burada artık lirik yaşantının "anıtsallaştırılması"ndan söz edilir; öyle ki Simmel için George'nin liriği "ruhun tekbenciliği" (s.76) olarak görülebilir.

Simmel'in sanat felsefesinin temel düşünceleri, bir özerk eser estetiği ile "sanatçı metafiziği" (Nietzsche) arasında, bu kutupların birinden diğerine gidip gelir. Simmel'in sanat felsefesinde de onun tüm eserindeki ortak özelliği, "tamamlanmamışlık"ı buluruz. Simmel bu iki kutbu tarih felsefesine özgü bir yorumlama tarzı içinde bağdaştırmayı da reddeder. Çünkü sanat, tarih felsefesinin konu edindiği yaşam karşısında "mutlak diğeri"dir. Gerçi Simmel'e göre sadece "mükemmel olmayan sanat" vardır ve o "yaşama hizmet edebilirlikten asla tamamen bağımsız" olamaz; hatta onun *Yaşam Görüşü*'nde bir kez daha belirtmiş olduğu gibi, sanat "yaşamın akışı"na bağlıdır (Simmel 1918b, s.74). Öyle ki Simmel sanatı "kendinde" bir dünya olarak savunmanın imkansızlığını, yaşamla tüm bağlarını kesmesi halinde sanatın boşluğa düşmek zorunda kalacağını görür. Ve bunlar Simmel'in bu konudaki son sözleridir. En sonunda o, "L'art pour l'art" ("Sanat Sanat İçindir") (1914) adlı denemesinde şunu talep eder: "la vie pour l'art und l'art pour la vie" ("yaşam sanat içindir ve sanat yaşam içindir.") (Simmel 1922, s.86)

---

14 Karş.: Georg Lukács, *Die Seele und die Formen* (Ruh ve Formlar), Neuwied ve Berlin 1971, s. 131.

Yaşam ve formun sanat içinde birleştirilmesi fikrinde odaklanan Simmel'in sanat felsefesi, bu nedenle bu fikirden uzakta duran sanattaki modernliğin, avangardizmin bir dar değerlendirmesi olma özelliğine de sahiptir. Bu nedenle Simmel'in sanat alanındaki kahramanları Michelangelo ve Rembrandt, Böcklin ve Rodin, Goethe, Stefan George ve Paul Ernst'tir. Buna karşılık o dışavurumculuğu sürekli eleştirir, onu teknik fetişizme tutuklanmış bulur; hatta onu sanatsal formdan yoksun olduğunu ileri sürerek reddeder (karş: Simmel 1918b, s.19 ve devamı). Simmel'in talep ettiği şekliyle sanat eseri, önümüzde kurallara uygun bir dinginlik içinde durur; o hiçbir taşkınlığı içinde barındırmaz, tersine etrafına soylu bir sadelik ve dingin bir büyüklük etkisi ve görünümü yayar. Sanat eseri bizi dingin bir seyire davet eder. Bir müze, daha da iyisi bir evin salonundaki özel kolleksiyon (Simmel'in kendi kolleksiyonu hemen akla geliyor) veya rahat ve kuytu bir okuma köşesi, sanatla başbaşa kalma yerleridir. Bu yerler, insanın kendi içine çekilme yerleridir, dinginlik ve sükûnet yerleridir. Müsekkin olarak sanat!

10. YAŞAMIN FORMU

Henüz 1902'de bir Amerikan dergisi için kaleme almış olduğu "Tendencies in German Life And Thought Since 1870" ("1870'den Sonra Alman Yaşam ve Düşüncesinde Eğilimler") adlı bir denemesinde Simmel, Schopenhauer ve Nietzsche'ye katılarak, felsefedeki aykırı eğilimleri yeniden birlikli bir perspektif içinde bir araya getirmesi gereken sentez olarak "a new theory of life" ("yeni bir yaşam kuramı") talep eder. "Bir büyük sentez; varoluşun tüm eğilimlerini bunların idelerimize uyarlı olduklarını bilerek birleştiren, dış gerçekliği tinsel değerlere dönüşterecek ve ruhun tüm ihtiyaçlarını bilginin ürünleriyle tatmin edecek bir büyük sentez; bu büyük sentezi sükûnetle bekliyoruz." (Simmel 1902, s.182)

Yaşama felsefesinin 19.yüzyıldaki kurucularıyla olduğu kadar (karş: *Schopenhauer ve Nietzsche*, 1907) kendi zamanında yaşama felsefesinin etkili temsilcisi Henri Bergson'la da meşgul olduğu çeşitli çalışmalarından sonra, Simmel'in öldüğü yıl, vasiyet eseri *Yaşam Görüşü* yayımlandı. Kitap, daha 1912'de verilmiş olan sözü yerine getiriyordu ve Simmel felsefesinin özeti ve sonsözüydü. Michael Landmann'ın bir kez dikkat çektiği gibi, eser, Sim-

mel'in Rembrandt monografisi ile birlikte en olgun eseriydi;[1] her ne kadar izlemiş olduğu düşünce yolu bir yenilik göstermese de. Gerçekten de Simmel burada açıkça *Para Felsefesi* ve *Sosyoloji*'deki görüşlerine dayanır ve yeniden yaratıcılığının ilk döneminin pragmatizmine döner. Her ne kadar William James'in Amerikan-vâri pragmatizmini felsefede "en yüzeysel ve en sınırlı" yönelim olarak değerlendirirse de (karş: Simmel 1918a, s.29); bununla birlikte bu pragmatizmde yaşama felsefesinin yolunu genişleten yönler olduğunu da kabul eder. Hep olduğu gibi Simmel burada da düşünce yolunu yine kendi estetik çalışmalarından hareketle çizer ve özellikle "Kavram ve Kültürün Trajedisi" adlı denemesinden yola çıkar. *Yaşam Görüşü*'nün katkısı, Simmel'in bir yandan yaşam ve formlar arasındaki trajik buhranı doruğa taşımasında, fakat öbür yandan yaşamada bu buhranı temelli bir şekilde aşacak bir ilke kabul etmek ve bu ilkeyi aşkınlaştırmakta kendini gösterir.

Bununla birlikte Simmel'in kendi yaşama felsefesinde izlediği program, hiç de yalıtık bir halde durmaz; tersine o belki de sadece bir çağdaş akımın daha sağlamlaştırılmış ve üzerinde daha fazla düşünülmüş bir ifadesidir. Sarsılmaz bir Yeni Kantçı olan ve bu akım içinden diğer felsefeleri acımasızca eleştiren Heinrich Rickert, bir "moda felsefe"den söz eder. O burada Simmel'in ve Bergson'un felsefeleri yanında, Husserl'in *Bir Salt Fenomenoloji Düşüncesi ve Fenomenolojik Felsefe* (1913), Scheler'in *İncelemeler ve Makaleler* (1915) adlı eserleri ile ayrıca Gundolf'un *Goethe Kitabı* (1916) ve Spengler'in *Batının Çöküşü* (cilt 1, 1918) adlı eserlerini sayar. "Çağdaş felsefede bir birlikten sınırlı da olsa" söz edilebilirse de, bu, Rickert'e göre, "bizzat yaşama kavramının kendisiyle ve *sadece* onunla, tüm dünya ve yaşam görüşünü inşâ edebilecek bir karakteristik içinde" odaklaşmayla sağlanmak istenmektedir. Burada yaşam evrenin merkez noktasına yerleştirilir ve felsefenin ele aldığı herşey, yaşamla ilişkili sayılır. Felsefe binasının

1 Michael Landmann, Einleitung (Giriş), *Georg Simmel: Das individuelle Gesetz* (Georg Simmel: Bireysel Yasa), (der.) M. Landmann, Frankfurt/M. 1968, s. 8.

tüm kapılarını açacak anahtarın yaşamda bulunduğuna inanılır. Yaşam evrenin 'öz'üne anlamını veren şey sayılır ve bu özü kavramanın organonu kılınır. Buna göre diğer kavramların yardımına başvurmaksızın, bizzat yaşamın kendisi, yine kendisinden hareket edilerek felsefenin konusu yapılmalıdır ve daha sonra böyle bir felsefe doğruca yaşantıya da sokulmalıdır."[2] Daha sonra Rickert, "yaşantı" kavramını ve yaşama felsefesinin bilimselliğe hakaret olarak kabul ettiği antisistematik eğilimini polemik konusu yapar. Bu noktada Rickert, yaşama felsefesinin öncüleri olarak Schopenhauer ve Nietzsche'yi ve onların romantik mirasçıları saydığı Bergson ve James'i eleştirir. O, bunların arasında sadece o sıralar dostu olan Simmel'e özel bir yer ayırır. Çünkü Rickert'e göre Simmel (ve sadece o), "bilim içinde kalıp da yaşayan, canlı bir şey olarak düşünme edimini yaşamın düşünülmesinin üstüne koymayı dener denemez ortaya çıkması zorunlu olan güçlükleri açıkça görmüştür."[3]

Rickert'in erken döneminde başlattığı bu polemiğe bakıldığında, herşeyden önce bu polemiğin yaşama felsefesinin tehlikelerine keskin bir açıkgörüşlülükle işaret etmiş olması dolayısıyla özel bir ilgiye lâyık olduğu açıktır. Bu tehlikeler arasında "1000 yıllık devlet" sloganına dayalı sahte bir devlet felsefesine giden ve felâket getiren bir yola sapmak (Alfred Bäumler'de olduğu gibi) ve aşırı muhafazakâr pozisyonlara gitmek (Ernst ve Friedrich Georg Jünger) de vardır. Öncelikle dikkati çeken husus, Simmel'in bu konuda istisna sayılmasıdır. Yaşama felsefesinin Lukâcs ve Lieber gibi geç eleştirmenleri bile bu tehlikelerin farkında değildirler. Simmel'in düşünme tarzı, lehte ve aleyhte olanı sürekli ölçüp biçmesi ve ayırımları ortaya koymaya düşkünlüğü, onun yaşamın ve kör bir vitalizmin (dirimselcilik) savunucusu olmasını önlemişlerdir.

Bir yaşama felsefesinin temel güçlüğü, insanlık kadar eski bir

2 Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens* (Yaşama Felsefesi), Tübingen 1920, s. 5.

3 Aynı yerde, s. 67.

veri alanını, yaşam denen ve dur durak bilmeyen akışı kavramaya çalışmasıdır ve Simmel bunun hep farkındadır. *Yaşam Görüşü*'nün ilk ve ana bölümünün sonunda şöyle denir: "Ben yaşamı kavramsal yoldan ifade etmede karşımda hangi mantıksal güçlüklerin bulunduğunu tabii ki biliyorum. Ben yaşam görüşümü, mantıksal bakımdan içerdiği tehlikeleri hep göz önünde tutarak formüle etmeyi denedim. Burada ancak *bir dereceye kadar*, içinde mantıksal güçlüklerin tamamen ortadan kalkmadığı bir tabakaya ulaşılabilir; çünkü bu tabaka, kendisinden mantığın metafiziksel kökünün bile beslendiği bir tabakadır." (Simmel 1918b., s.26) Yaşama bakışın kavramlara derhal taşınamayan ve bağlı olarak Kantçı anlamda mantıksal yolla ulaşılamayan bu tarzı, doğruca fenomenlere yönelir, onları sağın olarak görür. Ve sosyolojik olduğu kadar aynı ölçüde felsefi formasyona sahip bir gözlemcinin bakışı altında, yaşam ve formlar arasında bir uçurum, dinamik olan ve statik olan, hareket halinde gelişme ve istikrarlı sükûnet arasında bir antagonizma (zıtlık) ortaya çıkar.

"Kavram ve Kültürün Trajedisi" adlı denemeden beri Simmel, sürekli olarak benzer formülleştirmeler içinde, kültürün trajik buhranına aynı temel görüş aracılığıyla nüfuz etmeyi dener. Yaşamanın kültürleşmesinden ve tarihin kültür formlarının dönüştürücüsü olarak devreye girmesinden beri, insanlık, kültür adına feragate, Hegel'in dediği gibi cisimleşmeye zorlanmıştır. İnsanlık kendini artık Hegelci felsefenin "nesnel tin" adını verdiği nesnelleşmeler alanı içinde dışa vurur olmuştur. Bu nesnelleşmeler, toplumsal düzenlemelerden ve devlet eliyle yapılan düzenlemelerden, ahlak, gelenek ve hukuk üzerinden din, siyaset ve bilimlere kadar uzanırlar. Tekil insanın bu nesnelleşmelere ömrü boyunca ihtiyacı vardır. Ne var ki o aynı zamanda bu nesnelleşmelere zincirle bağlanmış, bunlar tarafından sıkı sıkıya sarılmış, onların belirlediği bir şey haline indirgenmiştir. Simmel'e göre yaşamın forma ihtiyacı vardır fakat bir kez yaratıldıktan sonra statik ve direngen hale gelen ve yaşamın nabız atışım, hareketliliğini önlemeye başlayan bu formdan daha fazlasına da ihtiyacı vardır. *Yaşam Görüşü*'ndeki düşüncelerini dar

bir çerçevede özetleyen popüler yazısı *Modern Kültürün Buhranı*'nda (1918) Simmel, bu süreci "kültür halinde gelişmeye başlar başlamaz kendini formlar içinde açığa vuran tinin kendi içindeki en derin çelişkisi" (Simmel 1918a, s.47) olarak da gösterir. Çünkü: "Biz yaşama muhakkak ki doğrudan, bu demektir ki daha fazla betimlenebilir ve kavramla ifade edilebilir olmayan varolma duygusu, gücü, yönelimiyle bağlıyız*dır*; fakat ona sadece bir defaya mahsus bir form içinde *sahip oluruz*.. Oysa bu form, ortaya çıkışındaki görünümüyle tamamen başka bir düzene aitlik gösterir. O kendi öncelik hakkını ortaya koyar, yaşamüstü bir süreklilik iddia ve talep eder. Fakat böylece bizzat yaşamın özüne, onun sürekli dalgalanma halindeki dinamiğine, zamana bağlı talihine, her bir anının durdurulamaz farklılaşmasına aykırı düşen bir şey, bir çelişki meydana gelir. Yaşam yakasını kurtaramayacak şekilde formlara tutuklanır; ona sadece artık kendisinden kaynaklanan bu çelişki formu içinden yaklaşılabilir. Bu demektir ki gerçekliğe yine de ancak bir *form* içinden yönelinebilir." (Simmel 1918a, s.45)

Bu trajik buhran, Simmel tarafından durmaksızın ve hep yeni örneklerle dile getirilir ve bir kez "genelinde yaşamın forma karşı savaşı" (Simmel 1918a, s.9), bir başka kez "yaşam ve formun bağdaşmaz karşıtlığı" (Simmel 1918b, s.18), hatta iki farklı ilkenin karşıtlığı (karş: Simmel 1918b, s157) olarak gösterilir. *Yaşam Görüşü*'nden bir özet, bunu gösterir: "Tinsel yaşam, ... kendini herhangi bir form içinde açığa vurmaktan başka bir şey değildir; o kendini sözcükler ve eylemler, oluşturulmuş şeyler olarak yapılar ve genellikle içlerinde ruhsal enerjinin edimselliştiği çerçeveler içinde gösterir. Fakat tinsel yaşamın oluşumlarına giydirilmiş olan formlar, daha meydana gelişleri sırasında, kendilerine ait bir nesnel anlama, bir sabitliğe ve kendilerini ortaya çıkarmış olan yaşama karşıt düşen içkin bir mantığa sahip olurlar. Çünkü yaşam dur durak bilmeyen bir sürekli akıştır ve bu akışı şu veya bu form bir yana, herhangi hiçbir form belirleyemez; çünkü o formdur ve yaşam onun koyduğu barikatları devirip akışına devam eder. Daha bu özsel ve ilksel karşıtlıktan dolayı, yaşam asla form içine sokulamaz;

o sürekli kılınmak istenen her form verme çabasının üzerinden geçip giderek bir başka form aramak zorundadır ve form verme oyunu yaşam için zorunlu olmakla birlikte, salt oyun olarak sürekli tekrarlanır. Çünkü yaşam, yaşam olması için forma muhtaçtır ve aynı yaşam, yaşam olması dolayısıyla formdan daha fazlasına muhtaçtır. Yaşam bu çelişkiye tutukludur; o sadece formlar içinde barınabilir ve fakat aynı zamanda formlar içinde barınıp kalamaz da. Yaşamın oluşturduğu formlar, yaşam tarafından çözülüp parçalanırlar." (Simmel 1918b, s.21 ve devamı)

Fakat bu "özsel karşıtlık" sadece bir yöndür. Durum, Simmel'in bizzat bu yaşam ilkesinin içinde yine formu keşfetmesiyle daha karmaşık hale gelir. Öyle ki bu "özsel karşıtlık"ın kendisi bir yaşam formudur. Çünkü yaşam, *Yaşam Görüşü*'nün başında belirtildiği üzere, "sınırsız süreklilik"in olduğu kadar "aynı zamanda sınırlanmış Ben"in de belirleniminde olmak üzere, bir çifte belirlenim içinde görünür (karş: Simmel 1918b. s.12) Yaşam *uno actu* (birleştirici/birlikli bir edimle -çn-), "kesintisiz bir oluş" ile "aynı anda bu oluş ve içeriği kendi içinde taşıyan, kendini merkeze koyarak ona form veren, onu bireyselleştiren bir şey"i birleştirir (s.13). Yaşam sınırsız, kesintisiz bir oluş, sürüp giden bir gelişmedir. Bununla birlikte bu gelişme, yaşamın ve zamanın akışı içinde belirli ve sınırlı bir yeri olan bireyde görünüşe çıkar. Ve tekil insanla ilgili olarak Simmel, sonraki bir yerde, bireyin her anında, her "yaşanmışlık ve yapıp etme" hali içinde yaşamın orada olduğundan söz eder. Her yapıp etme, her tutum alma, yaşamdır; çünkü "yaşam yapılmış olma özelliğine de sahiptir" (s.237) Bir tekil insanda görünüşe çıktığı kadarıyla yaşam, burada barınır; çünkü tekil insanın yaşamı sınırlıdır. Fakat kendini aşma eğilimi, birey kadar ve birey dolayısıyla, yaşamı "daha fazla yaşam" olmaya ve gitgide hatta "yaşamdan daha fazla bir şey" olmaya zorlar.

Simmel burada 19.yüzyıl yaşama felsefesi zemininde, özellikle Nietzsche'ye, "daha fazla yaşam" teriminin sahibine, geri döner. Simmel, Nietzsche'nin "güç iradesi" terimi altında sergilediği irade metafiziğinde, öncelikle, "gelişme" denen şeyi mümkün kılan

ilkeyi, yaşamın çoğalması ilkesini benimser. O, Nietzsche'nin "güç iradesi"ni şöyle yorumlar: "Yaşam, kaçınılmaz olarak ve sanki formu gereği, kendisini besleyen ve tüketen kuvvetlerin, savaşların, zaferlerin, yani kısacası gücün üst üste yığılmasıdır ve aynı yaşam *daha fazla yaşam* olduğu sürece bir güç iradesine doğru yükselir..." (Simmel 1907, s.229)

İnsanî yaşam daha fazlasını ister, o doymak bilmez, sıradan günlük yaşamın üstüne çıkmak ister. Simmel, sıradan günlük yaşamı, "zahmete katlanmamanın, külfet altına girmememin olumsuzluğu ve günlük olaylar akışının düzlüğü ve yavanlığı" nitelemesiyle anar (karş: Simmel 1919, s.234). Ne var ki sıradan yaşamın insanı öğütüp duran bu çarkından kaçıp kurtulmak için, tekil insan bir şeyler yaratmaya, bu demektir ki yine formlar içinde bir şeyler ortaya koymaya, kendini yine formlar içinde dışlaştırmaya zorlanır.

Bu noktada Simmel sanatı bir kez daha merkeze yerleştirir. Çünkü sadece sanat ve onu kendi normlarına göre yapan birey, yani dâhi, yaşamın karşısına "mutlak diğeri"nin konulmuş olduğu bir durum içinde bulunurlar. Bu "mutlak diğeri", yaşamdan çıkmış olmasına rağmen, "yaşamdan daha fazla bir şey"dir. İçinde, yaşamın sanki "akan suyun bir yerde birikip duru bir göle dönüştüğü" (karş: Simmel 1918b, s.82) sanat, "daha fazla yaşam"ın, yani yaşam iradesinin ve yaşamın çoğalmasının ifadesi olduğu kadar, form olması itibariyle "yaşamdan daha fazla birşey"dir. Sanat, kültür ve uygarlıktaki ilerlemenin, ahlakın, geleneğin, hukukun, toplum kurumlarının, devletin ve bilimlerin *yanlış* formlar içinde tortulaşıp tekil insandan uzaklaşmasıyla ortaya çıkan yabancılaşmanın öte tarafında yer alır. Bu nedenle Landmann haklı olarak, Simmel'in yaşama felsefesinde doğru form ve yanlış form, iyi form ve kötü form ayırımının yapıldığını söyler. "Simmel iyi formu, yapay ve yabancı, bireye dışsal kalan formlar karşısında, bireyin kendisinin seçtiği yaşam formu sayar."[4]

4 M. Landmann, Einleitung (Giriş), a.g.e., s. 9.

Simmel'in geç felsefesini önünde hazır bulmuş olan varoluşçuluğun kendine özgü terminolojisine başvurursak, en nihayet otantik ve otantik olmayan formdan da söz edebiliriz. Otantik yaşama ifadesi olarak sanat, otantik olmayan, bununla birlikte zorunlu da olan nesnelleştirme formlarına hep muhalefet eder. Sanat sadece üretiminin türü ve tarzı dolayısıyla otantik değildir; hatta o öznel tinin kendini gerçekleştirme alanıdır ve özne sanat alanında Simmel'in *Yaşam Görüşü*'nde "bireysel yasa" adını verdiği yasayı uygular (karş: Simmel 1918b, s.150 ve devamı). Sanat bireyi, onu tutuklayan güçlerden serbestleştirir, bireye yaşamı yaşamın üzerine çıkarak taşıma imkanını sağlar ve bağlı olarak (en azından bir imkan halinde) sonraki kültürel gelişmelere, yaşamın çoğalmasına yolu açık tutar. Daha 1911/12 tarihli "Kavram ve Kültürün Trajedisi" adlı denemede, dehâda iki eğilimin tek bir eğilim haline geldiği söylenir: "Öznel tinin gelişimi, öznel tinin kendisi için, kendi yararına, kendi atılımcı güçleriyle gerçekleştirdiği bir gelişimdir. Oysa bu gelişim dâhi için, kendini, kendi yararını tamamen unutarak ve kendini nesnel bir ödevi gerçekleştirmeye adayarak elde edilen ayrılmaz bir birliktir." (Simmel 1919, s.235)

Simmel'in sanat anlayışının problematiğini yeterince tartıştık. Şurası açıkça saptanmalıdır ki, Simmel yaşam karşısında "mutlak diğeri" olarak sanatta, aynı zamanda sıradan yaşama karşı bir seçenek görmektedir ve o sıradan yaşamı *Para Felsefesi*'nden beri nesnel, şeyleşmiş kültür dünyası olarak adlandırmıştır. Şüphesiz sanat fiilen izlenmesi gereken bir yön olarak hiçbir seçenek sunmaz; tersine sadece bir düşünme imkanı, yaşam ilkesinin metafiziksel anlamından çıkan bir düşünme imkanı sunar. Simmel'in yaşama felsefesi de, ilk yılların şüpheci kültür felsefesinden itibaren hiçbir olumlu program ortaya koymaz. Ve Simmel dinsel kürü, yeni bir transandant sığınak bulma ve transandant olanın kanatları altına girme imkanını toptan reddeder. Simmel, *Para Felsefesi* veya *Sosyoloji*'nin ulaştıkları şüpheci sonuçlara geri dönmeden, bize kalanın saf bir imkan, düşünme imkanı olduğunu belirtir.

Simmel *Para Felsefesi*'nin bakış açısı altında, gerçek tarihsel

süreçte karşılaşılan durumu da değerlendirir ve 19. yüzyıldan beri nesnel kültürün öznel kültür üzerinde "açık bir üstünlük" kazandığını saptar. "Her gün ve her yönden nesnel kültürün değeri artıyor; öznel tin kendi oluşumunun form ve içeriğini artık sadece nesnel kültürü uzaktan izleyerek ve pek az artan bir hızla geliştirebilir." (GA 6, s.621 ve devamı) Nesnel tinin egemenliği ve onun nesnel kültür içindeki tortusunun egemenliği, "bireylerin kültürel yükselişinin şeylerin yükselişinin arkasında (hem işlevsel hem tinsel olarak) kalmasını" getirir (s.643).

Yaşam Görüşü de bir kez daha yabancılaşmadan söz eder. Yabancılaşma, nesnel kültürünün yaşamı engelleyen bir güç haline gelme sürecidir. "Örneğin Hıristiyan dogmatiği ve Hıristiyan öğretisi, insanın tanrıyla doğrudan doğruya yaşantısında ve kendi hissiyatıyla yaratıcı bir bağ kurmasının karşısına kendi 'yasa ve hukuk'unu koyar. Bu 'yasa ve hukuk' sanki sonsuz bir kalıtımsal hastalık gibi nesilden nesile geçer; çünkü öğreti için bunlar kaynağında aklın ve hayrın bulunduğu yaşam içindirler ve yaşam için gereklidirler. Oysa gerçek yaşamın gelişimi içinde bunlar anlamsızlaşırlar ve insanlar için eziyete dönüşürler. Örneğin bir ekonominin güçlerine uygun üretim formları vardır; fakat bu formlar içinde bu güçler öylesine büyürler ki, bu formlar artık akut ve kronik devrimlerle sonradan patlayıp parçalanan deli gömleklerine dönüşürler. Yeni, o an için doğru sayılan bir üretim formu geliştirilir; fakat o da deli gömleğine dönüşünceye kadar yaşar, yani aynı kadere mâruz kalır. Örneğin sanat stilinde de durum böyledir. Bir sanat stili, kendine özgü kaçınılmaz formasyonuyla örneğin genç kuşak tarafından yetersiz bir akademizme tutuklanmış olarak algılanır ve böylece ya kendi içinde kutupsal karşıtlıklar göstermeye başlar veya sanatsal yaratıcılıkta bir anarşiye zemin hazırlar. Ve diğer sayısız stiller, kendilerini en geniş boyutlarda olduğu kadar en dar boyutlarda da yetkinleşmiş saymaya başlarlar." (Simmel 1918b, s.157)

Nesnel tinin diktası altındaki dünya ve gerçeklik, formların deli gömleği içindeki yaşam, yabancılaşmanın tahakkümü altın-

daki bireyler, özne ve nesnenin birbirine yabancılıkları. Fakat burada öbür yandan Simmel'in geç dönem felsefesi daha ileri gider ve hatta bir metafiziğe doğru ilerler ve yaşamın içkin imkanını düşünür. Yaşamın dur durak bilmez akışı ve çoğalması, onun sürekli oluş halindeliği, kendi içinde "eğilimler ve örtük güçler" (Bloch) taşır. Bunlar formların tekanlamlılığı ve düzçizgiselliği içinde kaybolup gitmezler, karşılıklı etki formlarına indirgenemezler ve nesnelleşmelerden türetilemezler. Yaşam daha fazla ve daha başkadır; o (düşünme imkanı olarak) kendisini aşan şeyi de daima içerir.

Yaşamın formla birlikte ve forma karşı savaşı, sonuna kadar, yenenin ve yenilenin belli olmadığı bir savaş olarak kalır!

11. EK ALINTI

"Filozof Yahudi olarak doğdu ve dikkati çekecek şekilde Yahudi hissiyat ve düşüncesinin belirli çizgilerini bir yandan Hıristiyan kökenli karısının etkisiyle tamamen Alman tarzı içeriklerle doldurup yeniden inşâ ederken, diğer yandan kendi felsefi idealine uygun amaçlar koydu. Öyle ki o, kendini harika çeşitliliğe sahip bir insan haline getirdi. Onun kişilik özellikleri, olağanüstü sert ve güçlü olduğu kadar ipince bir çelik çubuk kadar esnek de olan bir birlik içinde birbirleriyle çatışırlar. O sağlam bir iradeye ve kendini yaşamın içinde tutan büyük bir faaliyet gücüne sahipti. Bunu da yaşamın rastlantısallığından tatmin olmadığında bu rastlantısallığa bir çizgi çekip kendini özsel olana ulaşmaya zorlayarak gösterirdi. Yaşamaktan mutluluk duyduğuna sevinir ve gerçekten de yaşamaktan büyük zevk alırdı ve aynı zamanda kendini yaşam karşısında en uzak noktada bir yabancı gibi tutmayı ve sadece hoşuna giden şeye sürekli sahip olmayı bilirdi. O bunlar sayesinde ve yılların akışı içinde kendi içindeki insanın bazı yönlerini dönüştürebilmiş, hatta örneğin on yıl içinde tamamen başka biri olabilmiştir. Fakat tarz daima aynıydı; o yaşamına formunu kendisi verirdi ve bu form içinde bu birbirini izleyen dönüşümleri bir tek in-

sana ait kılan bir birlik yatardı. Bu tarzın en önemli yanı, somut bir şeyle ilgilenirken bu somut şeyi hemen terketmek ve hızla soyut olana ulaşmaktı. O kişisel deneyim kadar aktarılmış, biriktirilmiş bilgiye de nihai amaç olarak asla bakmazdı. O bir şeylerden hoşlanır hoşlanmaz, hemen hoşlanma üzerine düşünmeye başlardı. Ve hatta denebilir ki, o bu üzerine-düşünmeden daha fazla zevk alırdı. Bu mizaç, en uygun ifadesini felsefesinde bulurdu ve bu felsefe dünyayı ilişki zemininde, ilişkiler içinde analiz etmeye, tüm varlığı birbirlerini kolayca ve güvenli bir şekilde taşıyan güçler arasında salınan bir küre olarak anlamaya çalışırdı. Bir gotik kemerin taşları daima iki dar noktaya sahip olmalıydılar, taşlar bu dar noktalarda yanyana konulmaları hâlinde yerin üzerinde ve desteksiz dengede durabilirlerdi. Öyle ki taşlar, yapı ustası onların yerçekiminden dolayı varolan ağırlıklarını kendi iradesiyle bir hava basıncına dönüştürdükten sonra, kendi çabalarıyla birbirlerine destek olarak boş havada asılı halde kalabilirlerdi. Fakat sanat da tabii ki bizim sevgili yeryüzümüzde barınırdı ve sadece sanat, yaşamın ağırlığını yükseğe taşır ve yaşamın üzerinde kendi gücüyle asılı kalabilirdi. Ve sadece düşünme tam olarak yeryüzü zeminini terkedebilirdi ve bu da filozofun işiydi. Böylece filozof, sohbet ve ülfet içinde, zarafetle bezenmiş bir tarzla, kendi düşünceleriyle oynayabilirdi. O, en güzel sevinçleri yaşadı, bizzat kendisinden ve tarzından dolayı. Ve o zayıf ve yumuşak olmayan, tersine güçlü ama sıcak olan kalbiyle, bu yaşamda üzülmekten çok sevindi. (Çünkü bir başka ruhu kendimizde hissetmek soylu bir yetenektir.)"[1]

1 Paul Ernst, *Altitaliänische Novellen* (Eski İtalyanca Öyküler), Leipzig 1902, s. 7 vd.

KAYNAKLAR

1. Georg Simmel'in Eserleri

GA 2 - *Georg Simmel: Gesamtausgabe* (Toplu Basım), cilt 2: 1887'den 1890'a kadarki makaleleri. Über sociale Differenzierung (Sosyal Farklılaşma Üzerine), Die Probleme der Geschichtsphilosophie (Tarih Felsefesinin Problemleri) (1892), hazırlayan: Heinz-Jürgen Dahme, Frankfurt/M. 1989.

GA 6 - *Georg Simmel: Gesamtausgabe* (Toplu Basım), cilt 6: Philosophie des Geldes (Para Felsefesi), hazırlayan: David P. Frisby ve Klaus Christian Köhnke, Frankfurt/M., 1989.

Simmel 1881 - *Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie* (Kant'ın Fiziksel Monadolojisine Göre Maddenin Özü), doktora tezi, Berlin 1881.

Simmel 1886 - Rezension von H. Steinthal, Allgemeine Ethik (Steinthal'ın Genel Etiğinin Eleştirisi), *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 10. yıl, 1886, s.487-503.

Simmel 1888 - Einige Bemerkungen über Goethes Verhältnis zur Ethik (Goethe'nin Etikle İlişkisi Üzerine Birkaç Not), *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Yeniden Basım, 92, 1888, s. 101-106.

Simmel 1889 - Zur Psychologie des Geldes (Para Psikolojisi), *Jahrbuch für Gesetzgebung*, Verwaltung und Volkswirschaft im De-

utschen Reich, 13, 1889, s.1251-1264.

Simmel 1890 - Rembrandt als Erzieher (Eğitici Olarak Rembrandt), *Vossische Zeitung* 1.6.1890.

Simmel 1892/93 - *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe* (Ahlak Bilimine Giriş. Etiğin Temel Kavramlarının Bir Eleştirisi), 2 cilt, Berlin 1892 ve 1893.

Simmel 1896a - Soziologische Ästhetik (Sosyolojik Estetik), *Die Zukunft* 17, 1896, s.204-216.

Simmel 1896b - Zur Methodik der Sozialwissenschaft (Sosyal Bilimlerin Yöntemi Üzerine), *Jahrbuch für Gesetzgebung*, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich, 20, 1896, s.575-585.

Simmel 1896c - Berliner Gewerbe-Ausstellung (Berlin Sanayi Sergisi), *Die Zeit* (Viyana) 25.7.1896.

Simmel 1897a - Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens (Paranın Yaşam Temposu Bakımından Anlam ve Önemi), *Neue Deutsche Rundschau* 8, 1897, s.111-122.

Simmel 1897b - Ferdinand Tönnies. Der Nietzsche-Kultus (Ferdinand Tönnies Nietzsche Kültü), *Deutsche Literaturzeitung* 17, 1897, Nr. 42, s.1645-1651.

Simmel 1898 - Stefan George. Eine kunstphilosophische Betrachtung (Stefan George. Sanat Felsefesi İçinden Bir İnceleme), *Die Zukunft* 22, 1898, s.386-396.

Simmel 1899 Momentbilder sub specie aeternitatis (Moral) (Öncesiz ve Sonrasız Bir Anlık Görünümler), *Jugend* 4.1., 1899, s.92

Simmel 1900 - Momentbilder sub specie aeternitatis (Kein Dichter), *Jugend* 5.II., 1900, s.828.

Simmel 1901 - Momentbilder sub specie aeternitatis (Koketterie), Jugend 6.II., 1901, s.672.

Simmel 1902 - Tendencies In German Life And Thought Since 1870 (1870'den Sonra Alman Yaşam ve Düşüncesinde Eğilimler), *International Monthly* (New York) 5, 1902, s.93-111 ve 166-184. (Bu denemenin ilk bölümünün Almanca çevirisi için bkz: G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Hamburg 1990, Sammlung Junius, cilt II, s.7-33.)

Simmel 1905a - *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (Tarih Felsefesinin Problemleri), 2, tamamen değiştirilmiş baskısı, Leipzig 1905.

Simmel 1905b - *Philosophie der Mode* (Moda Felsefesi), Berlin 1905.

Simmel 1906 - *Kant und Goethe* (Kant ve Goethe), Berlin 1906.

Simmel 1907 - *Schopenhauer und Nietzsche* (Schopenhauer ve Nietzsche), Leipzig 1907 (yeni baskı: Hamburg 1990, Junius Verlag).

Simmel 1908 - *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (Sosyoloji. Toplumlaşma Formları Üzerine Araştırmalar), Leipzig 1908.

Simmel 1911 - Soziologie der Geselligkeit (Ülfet Sosyolojisi), *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages*, Tübingen 1911, s.1-16.

Simmel 1913 - *Goethe*, Leipzig 1913.

Simmel 1914 - Logik. Eine Kollegmitschrift von Gottfried Salomon-Delatour (Mantık - Gottfried Salomon-Delatour'la), hazırlayan: Otthein Rammstedt, *Soziale Welt* 20, 1969, s.221-237.

Simmel 1917 - Das Goethebuch (Goethe Kitabı), *Die Neue Rundschau* 28, 1917, s.254-264.

Simmel 1918a - *Die Konflikt in der modernen Kultur* (Modern Kültürün Buhranı), Münih ve Leipzig 1918.

Simmel 1918b - *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (Yaşam Görüşü. Dört Metafiziksel Bölüm), Münih ve Leipzig 1918.

Simmel 1919 - *Philosophische Kultur. Gesammelte Essais* (Felsefi Kültür, Toplu Denemeler), 2, bazı eklerle genişletilmiş baskısı, Leipzig 1919.

Simmel 1922 - *Zur Philosophie der Kunst Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze* (Sanat Felsefesi. Felsefe ve Sanat Felsefesi Üzerine Makaleler), hazırlayan: Gertrud Simmel, Potsdam 1922.

Simmel 1923 - *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahren* (Terekesinden Çıkan Fragmanlar ve Makaleler ve Son Yıllarındaki Yayınları), hazırlayan: Gertrud Kantorowicz, Münih 1923.

Simmel 1968 - *Das individuelle Gesetz.* (Bireysel Yasa), (derl.): Michael Landmann, Frankfurt/M. 1968.

Simmel 1970 - *Grundfragen der Soziologie* (Sosyolojinin Temel Problemleri), 3, değiştirilmemiş baskı, Berlin 1970.

Simmel 1984 - *Das Individuum und die Freiheit. Essais* (Birey ve

Özgürlük. Denemeler), Berlin 1984

Simmel 1985- *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch* (Rembrandt. Sanat Felsefesi İçinden Bir Araştırma), düzenleyen: Beat Wyss, Münih 1985.

Simmel 1990 - *Vom Wesen der Moderne. Essays zur Philosophie und Ästhetik* (Modernliğin Özü. Felsefe ve Estetik Üzerine Denemeler), (derl.): Werner Jung, Hamburg 1990.

2. İkincil Kaynaklar

Burada sadece bu çalışmada başvurulan ikincil kaynaklar ve birkaç standart kaynak yer almaktadır. Simmel'in eserleri kadar ikincil kaynaklar için de Kurt Gassen'in Buch des Dankes (100. Doğum Yılında Simmel'e Armağan) (1958) ve Hans-Martin Sass'ın Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel (Yüzyıl Dönümünde Estetik ve Sosyoloji: Georg Simmel) (1976) adlı eserleri hâlâ temel kaynaklardır. Özellikle yeni kaynaklar, Heinz-Jürgen Dahme'nin Soziologie als exakte Wissenschaft (1981) adlı eserindeki geniş bibliyografya ile de karşılaştırılmıştır.(Çevirenin notu : Buradaki eser adlarının Türkçe karşılıkları metin içinde dipnotlarında verilmiştir.)

Max Adler, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, Viyana/Leipzig 1919.

Theodor W. Adorno, *Noten zur Literatur I*, Frankfurt/M. 1975

Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, (derl.): Gretel Adorno ve Rolf Tiedemann, Frankfurt/M., 1980.

Helmut Bachmaier/Thomas Rentsch, Georg Simmel, *Metzler Philosophen Lexikon*, (derl.): Bernd Lutz, Stuttgart 1989, s.729-732.

Hans-Georg Backhaus, Materialen zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie, *Gesellschaft Beiträge zur Marxschen Theorie I*, (derl.): H.-G. Backhaus ve diğerleri, Frankfurt/M. 1974, s.52-74.

Henri Bergson, *Denken und schöpferisches Werden*, Frankfurt/M. 1985.

Antonius M. Bevers, *Dynamik der Formen bei Georg Simmel*, Berlin 1985.

Klaus Peter Biesenbach, *Subjektivität ohne Substanz, Georg Simmels Individualitätsbegriff als produktive Wendung einer theoretischen Ernüchterung*, Bern 1988.

Ernst Bloch, *Gesamtausgabe in 16 Bänden*, Frankfurt/M. 1977.

Hans Blumenberg, Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels, *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, hazırlayanlar: Hannes Böhringer ve Karlfried Gründer, Frankfurt/M. 1976, s.121-134.

Hannes Böhringer, Spuren von spekulativen Atomismus in Simmels formaler Soziologie, *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, hazırlayanlar: H. Bohringer ve Karlfried Gründer, Frankfurt/M. 1976, s.105-114.

Hannes Böhringer, Das Pathos der Differenzierung, *Merkur* 34, 1985, H.434, s.298-308.

Karl Heinz Bohrer, *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt/M. 1981.

Heinrich Brinkmann, *Methode und Geschichte. Die Analyse der Entfremdung in Georg Simmels "Philosophie des Geldes"*, Giessen 1974.

Peter Bürger, *Theorie der Avangarde*, Frankfurt/M. 1974.

Peter Bürger, *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, Frankfurt/M. 1983.

Peter Bürger, *Prosa der Moderne*, Frankfurt/M. 1988.

Petra Christian, *Einheit und Zwiespalt. Zum hegelianisierenden Denken in der Philosophie und Soziologie Georg Simmels*, Berlin 1978.

Heinz-Jürgen Dahme, Soziologie als exakte Wissenschaft. Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie, 2 cilt, Stuttgart 1981.

Heinz-Jürgen Dahme, Das "Abgrenzungsproblem" von Philosophie und Wissenschaft bei Georg Simmel. Zur Genese und Systematik einer Problemstellung, *Georg Simmel und die Moderne*, hazırlayanlar: Heinz-Jürgen Dahme ve Otthein Rammstedt, Frankfurt/M. 1984, s. 202-230.

Murray S. Davis, Georg Simmel and the Aesthetics of Social Reality, *Social Forces* 51, 1972/73, s.320-329.

Gilles Deleuze, *Bergson zur Einführung*, Hamburg 1989.

Wilhelm Dilthey, Die geistige Welt - Einleitung in die Philosophie des Lebens, *Gesammelte Schriften*, cilt 5, Göttingen 1964.

Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, girişi yazan: Manfred Riedel, Frankfurt/M. 1981.

Norbert Einstein, *Der Alltag. Aufsätze zum Wesen der Gesellschaft* (1918), Zürich 1984 (= Der Alltag. H.4. 1984).

Paul Ernst, *Altitaliänische Novellen*, Leipzig 1902.

Franz Eulenburg, Neuere Geschichtsphilosophie. Kritische Analysen, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 29, 1909, s.168-197.

Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung nach Schleiermacher*, Fankfurt/M. 1977.

Manfred Frank, *Die Unhintergehbarkeit von Individualität*, Frankfurt/M. 1986.

David Frisby, *Sociological Impressionismus. A Reassesment of Georg Simmel's Sociological Theory*, London 1981.

David Frisby, Georg Simmels Theorie der Moderne, *Georg Simmel und die Moderne*, haz.: Heinz-Jürgen Dahme ve Otthein Rammstedt, Frankfurt/M. 1984, s.9-79.

David Frisby, *Fragmente der Moderne. Georg Simmel, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin*, Rheda-Wiedenbrück 1989.

Max Frischeisen-Köhler, *Georg Simmel*, Berlin 1919.

August Gallinger, Simmel über die Möglichkeit einer allgemeingültigen sittlichen Norm, *Kant Studien* 6, 1901, s.406-421.

Kurt Gassen/Michael Landmann (derl.), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin 1958.

Uta Gerhardt, Immanenz und Widerspruch. Die philosophischen Grundlagen der Soziologie Georg Simmels und ihr Verhältnis zur Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 25, 1971, s.276-292.

Peter Gorsen, *Zur Phänomenologie des Bewusstseinsstroms*, Bonn 1966.

Richard Hamann, *Der Impressionismus in Leben und Kunst*, Köln 1907.

Richard Haman/Jost Hermand, *Epochen deutscher Kultur von 1870 bis zur Gegenwart*, cilt 3: Impressionismus, Frankfurt/M. 1977.

Martin Havenstein, Chamberlains und Simmels "Goethe", *Preussische Jahrbücher* 155, 1914, s.27-70 ve 271-291.

Horst Jürgen Helle, Simmel über Marx, *Annali di Sociologia/ Soziologisches Jahrbuch* (Toronto), cilt 1, 1985, s.193-210.

Horst Jürgen Helle, *Dilthey, Simmel und Verstehen. Vorlesungen zur Geschichte der Soziologie*, Frankfurt/M. 1986.

Horst Jürgen Helle, *Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel*, Darmstadt 1988.

Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1986.

Sibylle Hübner-Funk, *Georg Simmels Konzeption von Gesellschaft*, Köln 1982.

Urs Jaeggi, Georg Simmel und die Sehnsucht nach Symmetrie, *Kultursoziologie -Symptom des Zeitgeistes?*, (derl.): Helmuth Berking ve Richard Faber, Würzburg 1989. s.140-153.

Karl Joël, Eine Zeitphilosophie, *Neue Deutsche Rundschau* 12, 1901, s.812-826.

Werner Jung, *Wandlungen einer ästhetischen Theorie. Georg Lukács Werke 1907-1923*, Köln 1981.

Werner Jung, *Georg Lukács*, Stuttgart 1989.

Werner Jung, Neuere Hermeneutikkonzepte. Methodisches Verfahren oder geniale Anschauung?, Klaus-Michael Bogdal (derl.), *Neuere Methoden der Literaturwissenschaft*, Opladen 1990, s.154-175.

Thomas Kleinspehn, *Der flüchtige Blick. Sehen und Identität in der Kultur der Neuzeit*, Reinbeck 1989.

Klaus Christian Köhnke, Von der Völkerpsychologie zur Soziologie. Unbekannte Texte des jüngen Simmel, *Georg Simmel und die Moderne*, haz.: Heinz-Jürgen Dahme ve Otthein Rammstedt, Frankfurt/M. 1985, s.388-429.

David Koigen, Georg Simmel als Geldapologet, *Dokumente des Sozialismus* 5, 1905, s.317-323.

David Koigen, Soziologische Theorien, *Archiv für Sozialwissens-*

chaft und Sozialpolitik 31, 1910, s.908-924.

Siegfried Kracauer, Georg Simmel, *Logos* 9, 1920/21, s.307-338.

Siegfried Kracauer, *Soziologie als Wissenschaft*, Dresden 1922.

Michael Landmann, Konflikt und Tragödie. Zur Philosophie Georg Simmels, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 6, 1951/52, s.115-133.

Michael Landmann, Bausteine zur Biographie, *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, haz.: Kurt Gassen ve Michael Landmann, Berlin 1958, s.11-33.

Michael Landmann, Georg Simmel als Prügelknabe, *Philosophische Rundschau* 14, 1967, s.258-274.

Michael Landmann, Einleitung des Herausgebers, *Georg Simmel: Das individuelle Gesetz*, (derl.): Michael Landmann, Frankfurt/M. 1968, s.7-29.

Michael Landmann, Georg Simmel: Konturen seines Denkens, *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, haz.: Hannes Böhringer ve Karlfried Gründer, Frankfurt/M. 1976, s.3-11.

Theodor Lessing, *Philosophie als Tat*, Göttingen 1914.

Klaus Lichtblau, Die Seele und das Geld. Kulturtheoretische Implikationen in Georg Simmels "Philosophie des Geldes", M. Rainer Lepsius, Friedhelm Neidhardt ve Johannes Weiss (derl.), *Kultur und Gesellschaft. Sonderheft 28 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen 1986, s.57-74.

Hans Liebeschütz, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich*, Tübingen 1970.

Georg Lukács, *Die Seele und die Formen* (1911), Neuwied ve Berlin 1971.

Georg Lukács, Zur Theorie der Literaturgeschichte (1910), *Text und Kritik*, cilt 39/40: Georg Lukács, Münih 1973, s.24-51.

Georg Lukács, Heidelberger Philosophie der Kunst (1912/1914), Terekesinden haz.: György Márkus ve Frank Benseler, *Georg Lukács Werke*, cilt 16 Darmstadt ve Neuwied 1974.

Georg Lukács, Heidelberger Ästhetik (1916-1918). Terekesinden haz.: György Márkus ve Frank Benseler, *Georg Lukács Werke*, cilt 17, Darmstadt ve Neuwied 1974.

Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), Darmstadt ve Neuwied 1976.

Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (1954), Berlin ve Weimar 1988.

Karl-Alfred von Marcard, *Der Begriff des Kunstwerks bei Georg Simmel*, doktora tezi, Leipzig 1929.

Heinz Maus, Simmel in der deutschen Soziologie, *Die Traumhölle des Justemilieu. Erinnerung an die Aufgaben der Kritischen Theorie*, (derl.): Michael Th. Greven ve Gerd van de Moetter, Frankfurt/M. 1981, s.384-403.

Inka Mülder-Bach, "Weibliche Kultur" und "stahlhartes Gehäuse". Zur Thematisierung des Geschlechtsverhältnisse in der Soziologie Georg Simmels und Max Webers, Sigrun Anselm/Barbara Beck (derl.), *Triumph und Scheitern in der Metropole. Zur Rolle der Weiblichkeit in der Geschichte Berlins*, Berlin 1987, s.115-140.

Arno Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Frankfurt/M. 1982.

Otthein Rammstedt, Zweifel am Fortschritt und Hoffen aufs Individuum. Zur Konstitution der modernen Soziologie im ausgehenden 19. Jahrhundert, *Soziale Welt* 36, 1985, s.483-503.

Otthein Rammstedt (derl.), *Simmel und die frühen Soziologen*, Frankfurt/M. 1988.

Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen 1920.

Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1926), haz.: Friedrich Vollhardt, Stuttgart 1986.

Hartmut Scheible, *Wahrheit und Subjekt. Ästhetik im bürgerlichen Zeitalter*, Bern ve Münih 1984.

J A. Schmoll Gen. Eisenwerth, Simmel und Rodin, *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, haz.: Hannes Böhringer ve Karlfried Gründer, Frankfurt/M. 1976, s.18-38.

Peter-Ernst Schnabel, Georg Simmel, Dirk Käsler (derl.), *Klassiker des soziologischen Denkens*, cilt 1, Münih 1976, s.267-311.

Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, 6 cilt, haz.: Arthur Hübscher, Leipzig 1938.

Karin Schrader-Klebert, Der Begriff der Gesellschaft als regulative Idee. Zur transzendentalen Begründung der Soziologie bei Georg

Simmel, *Soziale Welt* 19, 1968, s.97-118.

Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932), Frankfurt/M. 1981.

Margarete Susman, *Die geistige Gestalt Georg Simmels*, Tübingen 1959.

Margarete Susman, *Ich habe viele gelebt. Erinnerungen*, Stuttgart 1964.

Friedrich H. Tenbruck, Georg Simmel, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 19, 1958, s.587-614.

Ferdinand Tönnies, Übersicht über die neuesten Publikationen Deutschlands und Auslands (Rezension von "Über sociale Differenzierung"), *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 56, 1891, s.269-277.

Ferdinand Tönnies, Simmel als Soziologe, *Frankfurter Zeitung* 9.10.1918.

Emil Utitz, Georg Simmel und die Philosophie der Kunst, *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 14, 1920, s.1-41.

Alfred Vierkandt, Literaturbericht zur Kultur- und Gesellschaftslehre für die Jahre 1907 und 1908, *Archiv für die gesamte Psychologie* XVII, 1910, s. 57 ve devamı.

Alfred Vierkandt, Programm einer formalen Gesellschaftslehre, *Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften* (Münih/Leipzig) 1, 1921, s.56-66.

Nike Wagner, Zur Ästhetik der Moderne. Karl Kraus mit Leo Popper gegen Georg Simmel, *Lettre International*, Güz 1988, s.61 ve devamı.

Rudolph H. Weingartner, *Experience and Culture. The Philosophy of Georg Simmel*, Middletown 1962.

Werner Philipp Wiesenhöfer, *Der unmetaphysische Mensch. Untersuchungen zur Antropologie im Frühwerk Georg Simmels*, doktora tezi, Tübingen 1975.

Erhard Völzke, *Das Freiheitsproblem bei Georg Simmel*, Bielefeld 1987.

SIMMEL'İN YAŞAM KRONOLOJİSİ

1858 Georg Simmel 1 Mart'ta Yahudi kökenli bir ailenin yedinci ve son çocuğu olarak Berlin'de doğdu. Annesi protestan olarak vaftiz edilmişti. Başarılı bir tüccar olan ve 1874'de ölen babası sonradan katolik kilisesine geçmişti.

1870 Berlin'de Friedrich-Werder Lisesinde lise öğrenimine başladı.

1876 Berlin Üniversitesine kaydoldu. Droysen, Mommsen, Steinthal, Lazarus, Hermann Grimm, Jordan, Harms ve Zeller'in yanında, tarih, felsefe, halklar psikolojisi, sanat tarihi ve eski İtalyanca öğrenimi gördü.

1881 *Kant'ın Fiziksel Monadolojisine Göre Maddenin Özü* adlı doktora tezini tamamladı.

1885 Berlin'de privat doçent oldu.

1890 *Sosyal Farklılaşma Üzerine*/Marie-Luise Enckendorff takma adı ile yazarlık yapan Gertrud Kinel ile evlendi.

1892 *Tarih Felsefesinin Problemleri*

1892/93 *Ahlak Bilimine Giriş*

1900 *Para Felsefesi*

1901 Berlin'de kadrosuz profesörlüğe atandı.

1904 *Kant*

1907 *Schopenhauer ve Nietzsche*

1908 *Sosyoloji*

1911 *Felsefi Kültür*
Freiburg Üniversitesinden fahri doktorluk ünvanı aldı.
1913 *Goethe*
1914 Strassburg'da kadrolu profesör oldu.
1916 *Rembrandt*
1917 *Sosyolojinin Temel Problemleri*
1918 *Yaşam Görüşü*
26 Eylül'de karaciğer kanserinden Strassburg'da öldü.

"Georg Simmel 1 Mart 1858'de Berlin'de doğdu. Leipziger ve Friedrich caddelerinin kesiştiği köşede bulunan doğduğu evin üstünde, Beytüllahim'in çocuklar yurdunun üstünde barış vaad eden kutsal ester gibi parıldayan hiçbir şey yoktu. Hayır! Binaların üstündeki abartılı ışıklı reklamlar, kirli bir dünyada, büyük kentin avizeleri olarak parıldıyorlardı. Trenler raylar üstünde takır tukur gidip geliyorlar, otobüsler homurdana homurdana geçip gidiyorlardı. Ve kamyonlar dörtyol ağızlarında üst üste birikiyorlar, yüzeyleri cilâlanmış gibi duran kaldırımlar, her akşam yüzlerce sokak lambasından yayılan zehirli, yeşil renkli gazın ışığını yansıtıp geriye püskürtüyorlardı. Ve tanrıya şükranı dile getiren lâtif seslerin yerine, gece gündüz, durmaksızın büyüyen bir insan kitlesinin çılgın velvelesi işitiliyordu. Kaldırım mühendisleri, koketler, sosyete fahişeleri, Avrupa'nın tüm ayak takımı ve pisliği, dur durak bilmez bir humma içinde, tam da bu evin çevresinde ırmak gibi akıp geçiyorlardı; tıpkı cehennem gibi. Rahibe Theresa bu cehennemi şöyle tanımlamıştı: 'Herşeyin kokuştuğu ve sevginin olmadığı yer.' Küçük Georg gürültü patırtının doruğa çıktığı bu ortamda beşiğinde uyur, bu beşikte geleceğin filozofu sallanırdı."

Theodor Lessing (*Eylem Olarak Felsefe*, 1914)

ISBN 975-7260-18-5

