

T.C.
AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
2025-DR-041

**KARL MARX VE GEORG SIMMEL'İN SOSYAL
TEORİLERİNİN ONTOLOJİK, EPİSTEMOLOJİK, TEORİK
VE METODOLOJİK TEMELLERDE KARŞILAŞTIRMALI
BİR ANALİZİ**

HAZIRLAYAN
Gölnaz ATİLLA KARAKAŞ

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Ümit TATLİCAN

AYDIN- 2025

T.C.

AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE AYDIN

Sosyoloji Anabilim Dalı Doktora Programı öğrencisi Gülnaz ATİLLA KARAKAŞ tarafından hazırlanan “Karl Marx ve Georg Simmel’in Sosyal Teorilerinin Ontolojik, Epistemolojik, Teorik ve Metodolojik Temellerde Karşılaştırmalı Bir Analizi” başlıklı tez, 07/02/2025 tarihinde yapılan savunma sonucunda aşağıda isimleri bulunan jüri üyelerince kabul edilmiştir.

	Ünvanı, Adı Soyadı	Kurumu	İmzası
Başkan			
Üye			
Üye			
Üye			
Üye			

Jüri üyeleri tarafından kabul edilen bu **Doktora** tezi, Enstitü Yönetim Kurulunun tarih sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Prof. Dr. Ahmet TOKSOY

Enstitü Müdürü

T.C.

**AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE
AYDIN**

Bu tezde sunulan tüm bilgi ve sonuçların, bilimsel yöntemlerle yürütülen gerçek gözlemler çerçevesinde tarafımdan elde edildiğini, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce, sonuç ve bilgilere bilimsel etik kuralların gereği olarak eksiksiz şekilde uygun atıf yaptığımı ve kaynak göstererek belirttiğimi beyan ederim.

07 / 02 / 2025

Gülnaz ATİLLA KARAKAŞ

ÖZET

KARL MARX VE GEORG SIMMEL'İN SOSYAL TEORİLERİNİN ONTOLOJİK, EPISTEMOLOJİK, TEORİK VE METODOLOJİK TEMELLERDE KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZİ

Gülnaz ATİLLA KARAKAŞ

Doktora Tezi, Sosyoloji Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ümit TATLİCAN

2025, XII + 219 sayfa

Bu çalışmada tarihsel ve ilişkisel bir teorik yaklaşımla, çağdaş sosyal teorideki tartışmalardan hareketle klâsiklere odaklanarak, Marx ve Simmel'in sosyal teorileri karşılaştırmalı olarak analiz edilecektir. Burada klâsiklere dönüş gerçekleştirilmesinin nedeni, hem çağdaş sosyal teorinin tarihsellik gibi klâsik anlayışlardan beslenmiş olması nedeniyle klâsiklerin okunmasıyla daha iyi anlaşılabilceğini hem de onun ortaya koyduğu ilişkisellik gibi anlayışlarla klâsiklerin yeniden okunması gerektiğini düşünmemizdir. Günümüzde doğrudan bu iki düşünüre odaklanan, onların çalışmalarının ontolojik, epistemolojik, teorik ve metodolojik yönlerden kapsamlı bir karşılaştırmasına rastlanamamış olması bu çalışmayı önemli kılmaktadır. Ancak bu eksiklik aynı zamanda bu çalışmanın zorluklarından birini de oluşturmuştur.

Kavramlar arası ilişkiler üzerine inşa edilen sosyal teorinin merkezî problemi geçmişte de günümüzde de “karşıtlar arasındaki ilişkinin nasıl ele alınacağı” olmuştur. Ancak tözcülük ve şeyleştirme eleştirilerinin günümüzde geldiği aşamada şeylerin ele alınışında yaşanan değişim, bu ilişkinin nasıl analiz edildiğini temelden farklılaştırmıştır. Bu değişim şeylerin artık sabit ve durağan birer töz olarak ele alınmaması ve ilişkilerin çok-yönlü ve çok-boyutlu olarak ele alınması yönünde gerçekleşmiştir. Ancak bu eleştirileri yöneltenler düaliteleri aşma girişimlerinde giderek daha çok Marx ve Simmel'in teorilerine dönmektedirler. Çünkü, onların çalışmaları, kendi dönemlerindeki hâkim paradigmanın aksine, bu eğilimi yansıtmaktadır. Bu çalışmada, sosyal teoride süregelen karşıtlıklar arasındaki ilişkinin nasıl ele alınacağı temel probleminden hareketle, Marx ve Simmel'in sosyal teorilerinin ontolojik, epistemolojik, teorik ve metodolojik temellerde karşılaştırmalı analizinin gerçekleştirilmesiyle, bu düşünürlerle çağdaş sosyal teori arasındaki bağlantıyı

sağlayan, onların teorilerinin bu niteliklere sahip olmasına sebep olan şeyin “tarihsel ve ilişkisel diyalektik” olduğunun ortaya koyulması amaçlanmaktadır.

Bu amaç doğrultusunda çalışmanın temel iddiası, Marx ve Simmel’in kendilerine özgü bir tarihsel ve ilişkisel diyalektik yaklaşıma sahip oldukları ve bu yaklaşımdan hareketle her iki düşünürün de sosyal dünyayı kendi tarihsel ve ilişkisel diyalektik yöntemleriyle analiz ettikleridir. Bu iddiayı temellendirebilmek için, Marx’ın tarihsel diyalektiğe sahip oluşu kendi açıklamalarına ve çalışmalarına dayandırılarak gösterilmekle birlikte, onun diyalektiğinin aynı zamanda ilişkisel oluşu günümüzdeki ilişkilencilik tartışmalarından hareketle konumlandırılacaktır. Bununla birlikte, günümüzde Simmel’in ilişkisel bir anlayışa sahip olduğu konusunda hem fikir olunsa da, diyalektik bir düşünür olduğu konusundaki tartışma sürmektedir. George Ritzer, Henry Schermer, David Jary, Levis A. Coser vb.’nin Simmel’in de diyalektik bir düşünür olduğuna yönelik görüşlerinden hareketle, onun “ilişkisel bir diyalektiğe” sahip olduğu gösterilecek, fakat diyalektiğinin aynı zamanda tarihsel oluşu çalışmaları incelenerek ve Marx’ınkilerle karşılaştırılarak ortaya koyulacaktır.

ANAHTAR SÖZCÜKLER: Bilim anlayışı, Diyalektik, Epistemoloji, Georg simmel, İlişkisel, Karl Marx, Metodoloji, Ontoloji, Tarihsel.

ABSTRACT

A COMPARATIVE ANALYSIS OF THE SOCIAL THEORIES OF KARL MARX AND GEORG SIMMEL ON ONTOLOGICAL, EPISTEMOLOGICAL, THEORETICAL AND METHODOLOGICAL GROUNDS

Gölnaz ATİLLA KARAKAŞ

Doctoral Thesis, Department of Sociology

Thesis Supervisor: Prof. Dr Ümit TATLİCAN

2025, XII + 219 pages

This study comparatively analyses the social theories of Marx and Simmel with a historical and relational theoretical approach, starting from discussions in contemporary social theory and focusing on the classics. The reason for returning to the classics here is that we believe that contemporary social theory can be better understood by reading the classics because it is nourished by classical understandings such as historicity, and that the classics should be re-read with understandings such as relationality. The fact that there is no comprehensive comparison of their works in terms of ontological, epistemological, theoretical and methodological aspects that focuses directly on these two thinkers today makes this study important. However, this deficiency also constitutes one of the difficulties of the study.

The central problem of social theory, which is based on relations between concepts, has always been “how to deal with the relation between dualities”, both in the past and today. However, at the present stage of the critique of essentialism and reification, the change in the way things are treated has fundamentally differentiated the way this relationship is analysed. This change has taken place in the sense that things are no longer seen as fixed and static entities, and relations are seen as multifaceted and multidimensional. However, in their attempts to overcome dualities, these critics are increasingly turning to the theories of Marx and Simmel. This is because their work reflects this tendency, contrary to the dominant paradigm of their time. Starting from the basic problem of how to deal with the relationship between the persisting dualities in social theory, the comparative analysis of Marx’s and Simmel’s social theories on ontological, epistemological, theoretical and methodological

grounds aims to show that it is the “historical and relational dialectic” that connects these thinkers to contemporary social theory and causes their theories to have these qualities.

In line with this aim, the main claim of the study is that Marx and Simmel have a unique historical and relational dialectical approach and that both thinkers analyse the social world with their own historical and relational dialectical methods. In order to justify this claim, Marx's historical dialectics will be demonstrated on the basis of his own statements and works, and the relationality of his dialectics will be positioned in relation to today's debates on relationalism. Although it is agreed today that Simmel has a relational understanding, the debate about Simmel as a dialectical thinker continues. Based on the views of George Ritzer, Henry Schermer, David Jary, Levis A. Coser, etc. that Simmel was also a dialectical thinker, it will be shown that he had a “relational dialectic”, but the fact that his dialectic was also historical will be revealed by analysing his works and comparing them with those of Marx.

KEY WORDS: Conception of science, Dialectic, Epistemology, Georg simmel, Historical, Karl Marx, Methodology, Ontology, Relational.

ÖNSÖZ

Bölüme ilk ayak bastığımda bölüm başkanı olmasına rağmen benimle incelikle ilgilenen ve yolumu açan; doktora öğrenciliğim boyunca her dönem tutkuyla odaklandığım derslerinden bilgi birikimi, deneyimi ve teşvik edici tavrıyla hem büyük keyif almamı hem de Türkiye’de akademiye olan inancımı kaybetmememi sağlayan; çeviri ve kitaplarıyla bu tezin literatürüne büyük katkı sağlamakla kalmayıp, danışmanım olarak her bir aşamasında incelikle okuyup kimi zaman tek bir cümlesiyle çokça şeyi kavramamı sağlayan ve çevirilerime destek olan; en önemlisi de zorlu zamanlarda psikolojik desteğini esirgemeyen çok değerli hocam, tez danışmanım Prof. Dr. Ümit TATLİCAN’a bu yolculuğuma derin bir anlam kattığı, bana güvendiği ve beni seçimlerimde özgür bırakarak kendi sınırlarımı keşfetmeme fırsat tanıdığı için çok teşekkür ediyor ve kendisiyle çalıştığım için kendimi çok şanslı hissediyorum.

Bununla birlikte, tez izleme komitemde yer alarak çalışmayı her aşamasında emekle okuyan ve görüş ve önerileriyle çalışmaya katkı sunan çok değerli hocalarım Prof. Dr. Yavuz KILIÇ’a ve Prof. Dr. Şerife GENİŞ’e ve doktora savunma jürimde yer almayı kabul ederek beni onurlandıran ve çalışmaya katkı sunan Prof. Dr. Güney ÇEĞİN’e ve Dr. Öğretim Üyesi Ebru AÇIK TURĞUTER’e benimle bu süreci paylaştıkları için yürekten teşekkür ediyorum.

Yeterlik öncesinde ve sürecinde danışmanlığımı yapan, bana destek olan ve keyifle katıldığım çok çeşitli derslerinde farklı bakış açıları kazanmamı sağlayan değerli hocam Prof. Dr. Emin Baki ADAŞ’a,

Yeterlik jürimde yer alarak bana katkı sağlayan ve kapısı her zaman öğrencilerine açık olan güler yüzlü hocam Doç. Dr. Emin YİĞİT’e,

Doktora hayatımın her aşamasında büyük bir sabır ve özveriyle bana bir araştırma görevlisi olarak teknik destek vermenin ötesinde destek olan, yol gösteren, yanımda olan sınıf arkadaşım, dostum Arş. Gör. Dr. Tuğçe Zeynep ABALI AKGÜL’e,

Kendisi de aynı süreçte olmasına rağmen her ihtiyacım olduğunda yardımına koşan, çalışmamı ayrıntılarıyla tartışabildiğim, beyin fırtınası yapabildiğim dostum Gizem HUPPMANN’a,

Hayatım boyunca hayallerimin peşinden gitmem için her türlü desteği veren ve ben

abalarken her türlü ıstırabı da benimle birlikte göğüsleyen aileme,

Ayrıca kızımıla ilgilenererek çalışmama destek olan tüm aile fertlerine,

Tüm hayatını benim zorlu yolculuğuma göre düzenlemek zorunda kalan ve beni her zaman destekleyen hayat arkadaşım, eşim Hüseyin KARAKAŞ'a çok teşekkür ediyorum.

En büyük teőekkürüm ise henüz üç yaşında olmasına rağmen bana büyük bir özveriyle yaklaşan, beni derinden anlayan, kendine ayırmam gereken ya da benimle geçirmek istediğ zamandan feragat etmekle kalmayıp beni teşvik eden kızım Doğ KARAKAŞ'adır.

Glnaz ATİLLA KARAKAŞ

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	iii
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİM.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
ÖNSÖZ	ix
İÇİNDEKİLER.....	xi
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM.....	14
1. KARL MARX'TA TARİHSEL VE İLİŞKİSEL DİYALEKTİK.....	14
1.1. Ontolojik, Epistemolojik, Teorik ve Metodolojik Tartışmalar	14
1.1.1. Felsefede ve Sosyal Teoride Klâsik Tartışmalar.....	14
1.1.2. Tarihsel Materyalizmin İnşası.....	18
1.1.3. Diyalektik Materyalizm ve Bilim.....	33
1.1.4. Analize nereden başlamalı?.....	36
1.1.5. Tarihsel ve İlişkisel Kategorilerle Çalışmak	39
1.2. Toplumun Ekonomik Hareketinin Diyalektik Analizi.....	41
1.2.1. <i>Grundrisse</i> Öncesi: Ekonominin Kategorilerini Diyalektik Düşünmek	44
1.2.2. <i>Grundrisse</i> : Diyalektik Analize Hazırlık Notları	55
1.2.3. <i>Politik İktisadın Eleştirisine Katkı</i> Örneğinde Diyalektik Analiz: Meta Analizi ve Para Analizi	65
1.2.4. <i>Kapital I</i> Örneğinde Diyalektik Analiz: Üretim Sürecinin Salt Üretim Süreci olarak İncelenmesi	74
1.2.5. <i>Kapital II</i> Örneğinde Diyalektik Analiz: Üretim Sürecinin Üretim Süreci ve Dolaşım Sürecinin Birliği olarak İncelenmesi	90

1.2.6. <i>Kapital III</i> Örneğinde Diyalektik Analiz: Bir Bütün Olarak Kapitalist Üretim Sürecinin İncelenmesi	98
2. BÖLÜM	104
2. GEORG SIMMEL'DE TARİHSEL VE İLİŞKİSEL DİYALEKTİK	104
2.1. Ontolojik, Epistemolojik, Teorik ve Metodolojik	104
2.1.1. Simmel'in Marx'a Karşı Gerçekleştirdiği Operasyonlar	104
2.1.2. Simmel'de Yaşamın Diyalektiği	128
2.1.3. Simmel'in Form Teorisi: Form ve İçerik Diyalektiği	142
2.1.4. Simmel'in Bilim Anlayışı	146
2.1.5. Analize nereden başlamalı?	159
2.1.6. Tarihsel ve İlişkisel Kategorilerle Çalışmak	160
2.2. Toplumlaşmanın Diyalektik Analizi: Toplumsal Formların Oluşma, Gelişme ve Dağılım Koşulları	165
2.2.1. Bir Formun Oluşma Koşulları: Toplumlaşma	166
2.2.2. Bir Formun Varlığını Sürdürmesinin Koşulları: Grubun Korunması	176
2.2.3. Diyalektik Süreçte Sınır ve Sınırların Aşılması: Toplumsal Sınır	178
2.2.4. Etkileşimsel Olarak Belirlenmiş Bir Gelişme Örüntüsü: Grubun Genişlemesi ve Bireyselliğin Gelişimi	180
3. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	183
4. KAYNAKLAR	209
ÖZGEÇMİŞ	219

GİRİŞ

Anthony Giddens ve Jonathan Turner, haklı olarak, “toplumsal hayatla ve insan eyleminin kültürel ürünleriyle ilişkili sorunlar sosyal ve beşerî bilimlerin ötesine uzandığı için, sosyal teoriyi herhangi bir disiplinin bir parçası olarak görmüyoruz” der: Sosyal teorisyenler sosyal bilimlerin doğa bilimleri karşısındaki statüsü, bu alanda oluşturulabilecek yasaların doğası, failliğin yorumlanması, toplumsal kurumların nitelikleri ve biçimleri gibi farklı sorunlarla ilgilenmişlerdir; ancak sosyal teorinin doğasına dair bir konsensüs bulunmamaktadır (Giddens ve Turner, 2013: 7). Sosyolojik teoriden fazlasını içeren sosyal teori bu alanda farklı disiplinlerin sınırlarını görmezden gelmekle kalmaz, onun temel hedefi bu temel sorunlara yönelik cevaplar sunmaktır (Vandenberghe, 2016: 38). Bu nedenle, Marx ve Simmel’in analizleri bu temel sorulardan ve bu sorulara cevaplarından hareketle anlaşılabilir; ancak bu sorunların yalnızca sosyolojinin değil, farklı odaklara sahip olmalarına ve bu ilişkileri farklı soyutlamalarla incelemelerine rağmen, insanlar arasındaki ilişkileri temel alan tüm disiplinlerin çerçevesi içine girdiği unutulmamalıdır. Bu bakış açısına sahip oldukları görülecek olan Marx ve Simmel’in de sosyal dünyaya, ekonomiden tarihe, felsefeden sosyolojiye birçok disiplini kesen bir çerçeveden yaklaşmış oldukları görülecektir. Onların insanı ve içerisinde yaşadığı totaliteleri nasıl açıkladıkları, anlamlandırdıkları, tanımladıkları ve konumlandırdıkları, insan ve bu totaliteler arasındaki ilişki üzerine düşünceleri de bu nedenle oldukça önemlidir.

Marx ve Simmel’in o gün için başarmış oldukları disiplinler ötesi çalışmalar yapmanın günümüzde bir çağrı olarak ortaya çıkması anlamlıdır. Bu çağrıyla yapan Gulbenkian Komisyonu (2018: 83-84) disiplinlerin her birinin evrenselci iddialarla yola çıkmış olmalarına rağmen evrenselciliğin her zaman tarihsel olduğunu ve onun eski ve yeni versiyonları arasında denge kurmanın yolunun, bir taraftan sorunu mevcut disiplinlerin içinde tartışırken, diğer taraftan bu disiplinlerin yalnızca arasında değil aynı zamanda ötesinde bir diyalog ve fikir alışverişi için yeni kanallar açmaktan geçtiğini vurgulamaktadırlar. Üstelik bu çağrı paradoksal olarak öyle bir dönemde gerçekleşmektedir ki, Jean-François Lyotard’ın ifade ettiği üzere (2014: 82) “araştırma günümüzde iki temel değişikliğin etkisi altındadır; bunlar akıl yürütmenin zenginleşmesi ile kanıtları öne sürmenin karmaşılaşmasıdır”. Keza, Lyotard’a nazaran biraz temkinli bir biçimde de olsa, Ayşe Öncü (2013: 48-50) sosyal bilimlerin kendi içinde farklı seslerin her zaman var olduğunu fakat kurumsal yapıların kalın duvarları nedeniyle marjinalize olduklarını, bugün

ise birçok kuramcı tarafından geçici olarak yorumlanması veya postmodern kuramcılarının bulandırması olarak değerlendirilebilir olmasına rağmen Batı modernizminin kökünden sorgulanması ve düşünce kalıplarının yeniden değerlendirilmesi sürecinin geri dönülemez bir şekilde etkide bulunmuş olduğunu ifade eder.

Ancak Derek Layder birikimli bilginin imkânına dair karamsarlığa çok güçlü bir şekilde karşı koymak istediğini ve çağdaş sosyal analizin geçmişten bu yana süregelen önemli unsurları koruyabilmesi için Marx ve Simmel'in de aralarında bulunduğu klâsik sosyal analiz gerçekleştiren düşünürlerle yeniden devamlılık sağlanması, onların analizinin yeniden biçimlendirilmesi ve böylece onlardan faydalanılması gerektiğine inandığını ifade eder (Layder, 2015: 25). Örneğin, bu yolla, Bertell Ollman doktora tezi için araştırma yaparken Marx'ın analizinin kesinlikle tek-yönlülükten uzak olduğunu açıkça görmüştür (Ollman, 2015: 19) ya da bu süreçte Simmel'in değeri yenice teslim edilmeye başlanmıştır (Birkan, 2009: 22). Öyle ki, bu yeni okumayla Schermer ve Jary (2013: 2-3) Simmel'in “karşılıklı etki” ve “sosyal süreç” olarak “sosyal etkileşim” kavramlarının ilişkisel ve diyalektik yaklaşımını yansıttığını ortaya koymuşlardır.

Esasında sosyal teorinin geçmişte de günümüzde de merkezî problemi karşıtlar arasındaki ilişkinin nasıl ele alınacağı olmuştur. Şeyler arasındaki ilişkiler ya da bizzat ilişki olarak şeyler her zaman bir karşıtlık ilişkisi olarak inşa edilmişlerdir. Bu nedenle, insan ve doğa üzerine düşünmenin tarihi karşıtlar arasındaki ilişki üzerine düşünmenin tarihidir denebilir. Karşıtlıklar belirleme ya da karşıtlar üzerinden düşünme ve düalizmler olarak anılan bu karşıtlıkların birbirleriyle ilişkisini ortaya koymaya, anlamlandırmaya, açıklamaya çalışma ve nihayetinde bunların etkileşiminden bir sentez, bir bütünlük çıkıp çıkamayacağı tartışması günümüzde hâlen devam etmektedir. Mustafa Emirbayer'e göre (2012: 25) “günümüzde sosyologlar temel bir ikilemle karşı karşıyalar: sosyal dünya öncelikli olarak tözlerden veya süreçlerden mi oluşmuştur; statik ilişkilerden mi, yoksa devingen, izah edilebilir ilişkilerden mi oluşmuştur?”. Bununla benzer şekilde, Selahattin Hilav (2012) Çin öğretilerinde, diyalektiği andıran bir şekilde, evrenin temelinde kimi ikilikler bulunduğu varsayımına dayanan *karşıtlıklar ilkesinin* bulunduğu; Eski İran düşüncesinin, diyalektik anlayışa varamasa da, karşıtlıklar arasında çatışmanın sürüp gittiği varsayımıyla evrende var olan her şeyi iki kategoriye ayırmasından ya da Antikçağ'da Batıda Herakleitos'un, Elealıların felsefesindeki töz olarak varlık kavramının karşısına, bir antitez olarak oluş kavramını çıkarmasından söz etmektedir. Esasında, Berth Danermark vd.nin

(2018: 196-197) ifade ettiği üzere, sosyal teorilerin tümü “kavramlar arası ilişkiler üzerine inşa edilir” ve karşıtların ilişkisi temel ilişkidir. Çünkü onlara göre bilimde kavramlar bir kavramın anlamının başka bir kavramınkiyle ilişki içinde ayırt edilmesiyle geliştirilmektedir ve kavramların karşıtlıklarıyla tanımlanmasından sonra ancak dolayımlayıcı kavramlar oluşturulur ya da bunlar arasında çeşitli ilişkiler kurulur. Ayrıca, Ollman’a göre (2015: 17) insanoğlunun yaşamı her daim önemli oranda değişim ve etkileşim unsurları içerdüğinden, diyalektik de insanoğlunun ilk ortaya çıkışından bu yana çeşitli biçimleriyle varolagelmıştır.

Bugünün sosyal teorisi, geçmişteki çeşitli yaklaşımlardan beslenerek, onların hangi niteliklerini sürdürmektedir sorusunun cevabı olarak sabitleştirme, cisimleştirme, şeyleştirme, vb. etkinliklerden; bunlara karşılık eleştiri, karşıtlık oluşturma vb. etkinliklerden; ve nihayetinde sentez, bütünleştirme vb. etkinliklerden söz edilebilir. Bu süreç hiçbir zaman tamamlanmayan değişimin diyalektiğidir; karşıtlar arasındaki ilişkinin tarihidir. Yani diyalektik açısından ele alındığında “diyalektiğin tarihi” olarak (örneğin bkz. Hilav, 2012); düaliteler açısından ele alındığında “düalitelerin tarihi” olarak (örneğin bkz. Layder, 2006); ilişkiselsellik açısından ele ele alındığında ise “işkiselseliliğın tarihi” olarak (örneğin bkz. Powell ve Depelteau, 2015) adlandırılan şey aynı düşünsel ve bilimsel faaliyetin tarihsel sürecinin farklı adlandırmalarıdır.

Ancak şeylerin kendisinin nasıl ele alındığının bu karşıtlık ilişkisinin nasıl analiz edildiğini ve böylece diyalektiğı temelden farklılaştırdığı görülecektir. Şeylerin ele alınışındaki değişimle birlikte hem karşıtlık oluşturan şeylerin kendilerinin hem de onlar arasındaki ilişkilerin analizinde önemli bir değişim gerçekleşmiştir. Bu değişim şeylerin artık sabit ve durağan birer töz olarak ele alınmaması ve tam da böyle olduğu için ilişkilerin de büyük ölçüde farklı zamansal ve mekânsal yönleriyle ve boyutlarıyla ele alınmasıdır. Bu eğilim postmodernizmden post-Marksizm’e, post-kolonyalizmden eleştirel realizme, çağımızdaki birçok teorik yaklaşımda, aralarındaki tüm farklılıklara rağmen, karşımıza çıkmaktadır. Çağımızın “hızlı değişim” mottosu yaklaşımların birer paradigma oluşturmalarına engel olsa da...

Buna rağmen günümüz sosyal teorisinde kavramlar, nesneler, disiplinler arasındaki ve özellikle çokça tartışılan düaliteler arasındaki ilişki meselesinde karşıtlıkları ya da indirgemeleri aşma girişimlerinde ve bunun topyekûn mü yoksa analitik kimi karşıtlıklar korunarak mı yapılacağı tartışmasında yenilikler ortaya konulmaya çalışılırken ya

klâsiklerden doğrudan faydalanılmakta ya da açıkça referans verilmese de üzerlerinde bu klâsiklerin hayaletleri gezinmektedir. Örneğin Güney Çeğin ve Emrah Göker (2012: 14) ilişkisel sosyoloji için bu anlamda, “Sosyal şeylerin (ister birey, ister grup, toplum, sosyal hareketler olsun) tözlere sahip olmadıkları; bakışı şeyler arasında olup bitenlere, şeylerin birbirleriyle nasıl ilişki kurduklarına, bağlantıları karmaşıklaştıkça nasıl ilişkileri tarafından kısıtlandıklarına yöneltmekle ilgili; meta-teorik anlamda ‘yeni’ olmayan, ama bir nevi ‘yeniden-işlemselleştirilen’ bir perspektiften söz ediyoruz” der.

Tözcülük eleştirisiyle *şeyleşme* eleştirisi de benzerlik taşır. Frederic Vandenberghe’e göre (2016: 28) kimilerinin ‘şey’ olarak gördüğü şey kimilerine göre ‘şeyleşme’dir. Onun ifade ettiği üzere (a.g.e., 25-26) şeyleşme sözlük anlamıyla gerçekte bir şey olmayan şeyin fiilî veya zihinsel olarak bir şeye dönüşümüdür ve bu nedenle her zaman negatif çağrışımlar taşır. Bu kavramın eğilimlere bağlı olarak Immanuel Kant’a, G. W. Friedrich Hegel’e, Marx’a, Simmel vb.ne atfedilebileceğini belirten Vandenberghe, kime atfedildiğine bağlı olarak “bir kavram, kişi, hayvan, ilişki, sosyal dünya ya da meta” olabilecek olan bu sözde-şeylerin şeyleşmesinin onlara gayri-meşru biçimde “olguşallık, sabitlik, nesnellik, dışsallık, gayri-şahsılık, doğallık” gibi bir nitelik atfedilmesi anlamına geldiğini ifade eder.

Ancak şeylerin kendileri bu negatif anlamı çağrıştırmak zorunda değildir. Onlar Ahmet Cevizci’ye göre (2015: 13-15) doğrudan bilginin nesnesi olarak aldığımız ‘şey’lerdir ve bu, bilginin *bilen özne-bilinen nesne* karşıtlığını veya antitezini gerektirdiğini gösterir. O bunların kapsamına “olaylar, bağıntılar, maddî tözler, insanlar, insanın çeşitli özellikleri, geometri teoremleri” gibi sayısız şeyin girdiğini ifade eder. Ona göre bilginin kurucu unsurlarından ilki bilginin öznesi olan bilen zihindir, ikincisi bilginin nesnesi olan şeydir, sonuncusu ise “bu ikisi arasındaki ilişkinin ürünü olan şey olarak bilgidir”. Bilgiye ulaşma çabasında Ollman’a göre (2015: 29) gerçekliğin kavranmasının olağan zorluklarının yanında “şeyleri durağan ve birbirinden bağımsız” olarak algılamamıza sebep olan şeylere odaklanmak bu kavramayı daha da zorlaştırmaktadır ve bu durumu eleştirmek için bugün giderek daha çok sayıda araştırmacı Marx’ın diyalektiğine dönmektedir –Simmel’in diyalektik bir düşünür olduğu iddiası henüz yeni olsa da, bu dönüşün ona doğru da gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Ritzer’e göre diyalektik bugünle birlikte geçmiş ve geleceğe de bakar (Ritzer, 1992: 2) bu bakışın en azından Hegel’den beslenen tüm diyalektik düşünürler için geçerli olduğu görülecektir. Bu nedenle, diyalektik düşünmek bizi sosyal teoride bir çağa damgasını vuran yaklaşımlar ve yöntemlerin de bir kopmayı değil diyalektik bir süreci temsil ettiğini düşünmeye itmiştir. O hâlde klâsik ve çağdaş sosyal teoriler arasında nasıl bağlantı kurulacaktır?

Bazı klâsik teorik ilkeler, birtakım değişikliklerle, günümüz sosyal teorisine kadar uzanmıştır; bazı çağdaş ilkelerle ise klâsik sosyal teori yeniden okunabilir. İlkine ilişkin olarak, bunlar arasında en belirgin olanının *tarihsellik* ilkesi olduğu söylenebilir. Vandenberghe (2016: 16) ileride yer vereceğimiz üç devrimin basıncına dayanamayarak yıkılan *Ancien Regime*’in ardından sosyologların bu devrimlerden çıkardığı tek bir ders varsa bunun tarihsellik ilkesi olduğunu, yani toplumun Tanrı ya da hükümdar tarafından teminat altına alınmış bir değişmez bütünlük olmadığını, tamamen insan yapımı fakat aynı zamanda görece özerk bir şey olduğunun fark edilmesi olduğunu ifade eder. Üstelik ona göre bu ilkenin keşfi, çelişkili bir biçimde, bireyin kendi ürününe yabancılaştığı ve onun tarafından ezildiği bir dönemde gerçekleşmiştir. Bu ilkeyi Marx’ın kendisinin de ilân ettiği üzere materyalist bir yaklaşımla açıkça benimsediği, Simmel’in ise farklı gerçeklik düzeyleriyle ilişkilendirerek benimsediği görülecektir. Günümüzde de benzer şekilde, devrim çağlarında yaşamış düşünürlerden oldukça farklı bir bakış açısına sahip olan Michel Foucault dahi, çağın epistemolojisi içerisinde konuşmanın ve yaşanan zaman içerisinde araştırmacıların başka türlü düşünmesinin hiç kolay olmadığını belirtmekle birlikte, “nihayet, son zamanlarda... tarihin sürekliliği teması yeniden canlılık kazandı: Kopuş değil oluş...” (Foucault, 2014: 25) demektedir.

Oktay Özel’e göre *sosyal bilimlerin tarihselleşmesi ve tarihin sosyalleşmesi* özellikle son yıllarda söz konusu olmuştur (Özel, 2013: 147). Tarihsel süreklilik düşüncesi ilerlemeci modernist anlayışta olduğu gibi düz-çizgisel bir şekilde gerçekleşen bir ilerleme düşüncesini esasında çoktan alaşağı etmiştir. Ancak, her ne kadar o zamandan bu yana bu yerleşik yapısal düşüncenin tam bir yapı-bozumuna uğratılması mümkün olmasa da belki de asla mümkün olmayacaktır düz çizgisel tarihsel ilerleme görüşüyle karşıtlık artık sınırlı sayıda değil hemen tüm metinlerde kendini göstermektedir ve diyalektik, bize göre, bu sorun karşısında yardıma koşabilecek potansiyel özellikleri içinde barındırmaktadır.

Tarihsellik ilkesini benimseyen düşünürler 20. yüzyıl başlarında gerçekleştirilmiş olan tarihselcilik-tarihsicilik ayrımına kadar çoğunlukla tarihselci olarak anılırlar. Friedrich Meinecke (akt. Özlem, 2012: 227) tarihselciliği “Aydınlanmadan bu yana tarihsel düşünme tarzının ortaya çıkardığı en kapsayıcı kategori sayar”. Ona göre dışarıdan kavranabilen fenomenlerin ardında tının tarihinin –buna kültür tarihinin de denebilir– önemli fenomenleri yatmaktadır, öyle ki bizler tarihte yaşanan büyük tinsel devrimleri tarihselcilik sayesinde anlama olanağına kavuştuk. Tarihselciliği bir *dinamizm* olarak gören Meinecke onun bugünün ışığında geçmişi her daim yeniden ve yeniden anlamamız gerektiğini öğütlediğini ve böylece geçmişi bugüne bağladığını belirtir.

Doğan Özlem’e göre (1982: 57) tarihselcilik bilginin kaynağı olarak duyu verilerini alan, mevcudun ötesinde farklı türde bir gerçeğin varolabileceğini gizleyen, insan ve toplumu tinsel-tarihsel boyutundan bağımsız olarak doğa bilimsel yöntemlerle ele alan olguculuğa karşı geliştirilmiştir. Ona göre (1982: 53) Hegel’den bu yana tinsel gerçeklik insanın doğayı, toplumu ve kendisini algılayış biçimini etkileyen tarihsel birikimdir. Bu düşünceye göre insanın bilgi etkinliği empirizmle ya da rasyonalizmle, yani salt epistemolojik bazla ancak kısıtlı olarak açıklanabilir. Bu etkinlik aynı zamanda tarihsel birikimlerin koşullandırdığı farklı dönemlerdeki çeşitli dünya görüşlerine bağlı olan bir baza da dayanır.

Hegel ve Marx’tan bu yana ve özellikle Dilthey, Rickert ve Weber’le birlikte –bu düşünürlerin arasına Simmel de dâhil edilebilir– tarihselciliğin insanı tinsel-tarihsel varlık olarak kavradığını ifade eden Özlem (1982: 57-61) bu düşünceye göre insanın evrenle kurduğu ilişkinin doğrudan değil kendi tinsel-tarihsel donanımı vasıtasıyla kurulduğunu, yani insanın gerçekliği tarihsel birikimle ve ancak görelî ve dolaylı olarak algıladığını ve bu düşüncenin literatürde genel olarak, bilginin eksik ve parçalı olması anlamında, “yanlı algılama” kavramıyla ifade edildiğini belirtir. Ona göre tarihselcilikte esas amaç yaşam tarzının, yani kültürün bilgisine ulaşmaktır; ancak bu bilgi tüm insan toplulukları için geçerli olabilecek genelgeçer bir bilgi değildir, çünkü kültür çeşitli insan topluluklarının farklı özgün yaşam tarzları, yaşam örgüleri olarak vardır. Bu farklı yaşam örgüleri arasında her insan topluluğunda rastlanabilecek benzer ya da ortak özellikler olabilir, fakat bunlardan hareketle tüm insan toplulukları için geçerli genelgeçer bir kültür kavramı oluşturmak olanaksızdır. Bu bağlamda, ona göre kültür gerçekliğine dair bilgi elde etmenin önünde iki temel güçlük vardır: Öncelikle, veri yetersizliği nedeniyle ve tarihte olmuş bir olayı etkileyen

nedenler çok karmaşık olabileceğinden, tarihte neler olup bittiği hiçbir zaman tam olarak bilinemez ve tarihi incelerken doğa bilimlerinde olduğu gibi basit nedensellik zincirleri oluşturmak mümkün değildir. Diğer taraftan araştırmacının kendisi de bir ölçüde kültürel donanıma sahiptir ve bu nedenle araştırmasına bir ölçüde görelî ve yanlı bir görüşle başlar. Kısacası, ona göre sisler içerisindeki gerçekliğe buğulu gözlüklerle bakmak zorunda kalınmaktadır. Bu açılardan, Özlem olguculuk ve tarihselcilik arasındaki karşıtlığa dair temelde şu sonuca varır: “Tarihselciliğin olguculuğu dışlayan değil içeren bir bilgi ve bilim tutumuna sahip olduğu söylenebilir. En önemli başarısı kültür gerçekliğine olgucu refleksiyonla yönelmenin sakıncalarını ortaya koymuş olması, bu gerçekliğin anlayıcı-yorumlayıcı bir refleksiyona da muhtaç olduğunu göstermiş bulunmasıdır (a.g.e., 64)”.

Hegel’le birlikte tarihsel öznenin epistemik öznenin önüne geçmesi Batı felsefesinde son 200 yıl içerisinde karşılaşılan en önemli dönüşümlerden birisidir. Bununla birlikte tarihe tekilîlikler alanı olarak bakmasıyla tarihselciliğin ilk önemli adı olan Hegel, aynı tarihe evrenselci ve teleolojist bir tavırla yöneldiği, tarihin bir sonundan bahsettiği, bu sonu mutlak özgürlük olarak belirlediği için aynı zamanda tarihsiciliğin de... en önemli adlarından olmuştur (Özlem, 1999: 136).

Özlem *Tarih Felsefesi*’nde, tarihselcilik terimi ilk kez 19. yüzyılın ilk yarısında Romantik düşünürlerden Novalis tarafından olumlu bir anlamda kullanılmış olsa da, bu terimin Hegel sisteminin parçalanmasının ardından çok çeşitli, hatta birbirine zıt anlamları içeren karmaşık bir terim hâline gelmiş; Birinci Dünya Savaşı’na kadar büyük oranda olumsuz anlamlarıyla kullanılmış ve özellikle 1920’li yıllarda tam bir çokanlamlılıkla bulanıklaşmış olduğunu ifade eder: 1920’de Erich Rothacker “tarihselcilik (Historismus) ve tarihsicilik (Historicismus) ayrımı yapar”¹ ve tarihsiciliği Hegel ve Marx’ta örnekleri görülen, evreni ve insanlık tarihini ilkel mekanik analogilere başvurarak kavrayabileceğini zanneden çocukça bir natüralizm olarak tanımlar. Onun bu terimi kullanması kimilerince tarihselciliğin de tarihsiciliğin bir türü olduğu şeklinde yorumlanmış ve sonrasında sürekli

¹ Tarihselcilik ve tarihsicilik Almancada Historismus ve Historicismus olmak üzere farklı terimlerle ifade edilmektedir. Almancadaki “ismus” ve “icismus” son ekleri Türkçeye “cilik” ve “sicilik” diye çevrildiğinden, bu terimler de “tarihselcilik” ve “tarihsicilik” olarak çevrilir ve bu ikinci ek, kavrama indirgemeciliği ve aşırılığı imleyen kötüleyici bir anlam katar, bir görüş ya da akım içerisindeki en aşırı uca ve her şeyi tek kaynağa bağlamaya, tek nedenle açıklamaya işaret eder. İngilizce ve Fransızca da bu iki anlam tek terimle ifade edildiğinden, bu dillerden Türkçeye çevirilerde bu ayrıma varılamaması nedeniyle yapılan yanlışların da etkisiyle Türkiye’de bu iki terim anlam içerikleri ya da kendileri birbirine karıştırılarak kullanılmaktadır (Özlem, 1999: 136-137).

olarak bu iki terim birbirine karıştırılarak kullanılmıştır. Rothacker ile aynı dönemde, 1922’de Troeltsch “iyi tarihselcilik ve kötü tarihselcilik” ayrımı yapmış ve kötü tarihselciliği, tarihsicilik teriminin kullanımıyla benzer şekilde, insana dair tüm bilginin tarihsel olduğu ve insanı bu biçimiyle anlamak gerektiği varsayımına dayanan, tarihi “genel yasalar, sistemler ve doğabilimsel zorunluluklar altında” ele alan, her şeyi tine bağlayan ve bu biçimiyle her şeyin tin tarafından belirlendiği ve taşındığı düşüncesiyle bir tür kaderciliğe varan bir yaklaşım olarak tanımlamıştır. İyi tarihselcilik ise ona göre, Troeltsch’un “tarihselcilik” dediği şeyle benzer şekilde olumlu anlamında, Dilthey’in önerdiği “tarihsel düşünme metodolojisi”dir, onun tarihsel göreciliği ile eşanlamlıdır ve onu örnek almalıdır (Özlem, 2012: 222-226). Ancak, bu iki düşünür de “tin” kavramının metafiziksel yükünden kurtulmak için onun yerine “kültür” kavramını kullanır, çünkü onlara göre tin kavramı kültürü “tek bir temele ve tek bir bakış biçimine göre” anlamaya çalışmaktır, yani bir tür dogmatizmdir ve çeşitli kültür sistemleri üreten dogmatizmlerin her biri kültürdeki çeşitliliği göremememiz tehlikesini beraberinde taşır (akt. a.g.e., 230). Özlem’in aktardığına göre (2012: 227-228) 1924’te Paul Johannes Tillich tüm bu ayrımlara rağmen tarihselciliğin “kötü yan anlamlarından sıyrılamayacağını” belirtir, çünkü olumlu olan kolun temsili olarak görülen Dilthey’in tarihsel göreciliği dahi her şeyin tinsel kökeni olduğuna yönelik bir metafiziksel varsayımı içermektedir ve bu kavram o gün için tarihsel görecilik ve her şeyi tarihselleştiren aşkinci bakış olmak üzere çifte anlamından kurtulamamıştır ve gelecekte de kurtulamayacaktır. Ancak, Özlem’e göre (a.g.e.) bu kavramdan günümüzde de, bulanık anlam içerikleriyle olsa da, birçok yerde faydalanılmaya devam edilmektedir.

Görüldüğü gibi Simmel değilse de Marx bu tarihsicilik eleştirisinden nasibini almıştır. Ancak ona karşı tarihsicilik eleştirisi yaparken dikkatli olunması gerekir. Çünkü özellikle Grundrisse’nin ilk kez 1939 yılında basılmasından sonra, günümüze kadar onun tarihsel diyalektiğine dair yorumların oldukça farklılaşmış olduğu görülecektir. “Tarihte bütünlülük, tek anlamlılık ve genelgeçerlik olduğunu iddia eden tarihsici anlayışa göre tarihsel gelişimin sabit yasaları olmaktadır ve bunlar bilimsel olarak ortaya konulabilir” (Cizreli ve Üstün, 2018: 2). Her ne kadar Marx zaman zaman tarihsici anlayışa sahip olmakla suçlansa da, bu çalışmada onun özellikle kategori ve yasa anlayışının incelenmesiyle bu eleştiriye hak etmediği görülecektir. Ayrıca, metin boyunca onların çok-yönlü ve çok-boyutlu çalışmalarına bu tür indirgemecilikler ile gölge düşürmemek için bu kavramların

yerine tarihsel diyalektik kavramının kullanımı tercih edilmiştir ve tarihsel diyalektik günümüze ışık tutmaya devam etmektedir.

Bazı klâsik teorik ilkelerin günümüz sosyal teorisine kadar uzanmış olduğundan ve bunlardan en önemlilerinden birinin tarihsellik ilkesi olduğundan bahsettik. Diğer taraftan, günümüzde üretilen kimi teorik ilkeler de klâsikleri farklı bir gözle yeniden okumaya katkı sağlamaktaydı. Bunlardan en önemlilerinden biri de bize göre *ilişkisellik*dir.

Turner Marx'ın diyalektiğinden söz ederken diyalektik yaklaşımın çok-nedenli ve çok-yönlü olduğundan ve toplumsal ilişkilere odaklandığından bahseder (akt. Ritzer, 1992: 2). Tarihsellik ilkesi gibi ilişkisellik ilkesinin de Hegel'den beslenen tüm diyalektik düşünürler için ortak olduğu görülecektir. Ancak yüzyıllardır tartışılan tarihsel diyalektiğin aksine “ilişkiyel diyalektik” yeni tartışmalarla gündeme gelmiştir. Günümüzde ilişkiler üzerine çalışanlar arasında ilişkiyelci bir paradigmadan söz edilip edilemeyeceğine yönelik tartışmalar mevcuttur ve en azından Marx ve Simmel'in yaşamış oldukları dönem için böyle bir paradigmadan söz edilemeyeceği açıktır, çünkü ilişkiyelcilik kavramının kullanımı bile oldukça yenidir. Bu nedenle bu düşünürlerin ilişkiyel diyalektiğe sahip olduklarını söylerken “-ci” takısının kullanımından özellikle imtina etmek gerekir. Aytül Kasapoğlu (2015: 13) hem klâsik hem de çağdaş sosyolojide toplumsal ilişkiler konusunun önemli bir yere sahip olduğunu, ancak son yıllarda “ilişkiyel sosyoloji” (*relational sociology*) alanında sistematik çalışmalar gerçekleştirildiğini ifade eder. Bu tartışmaya katılanlar arasında Pierpaolo Donati, Harrison White, Mustafa Emirbayer, Nick Crossley, Margaret Archer, François Depelteau ve Christopher Powell gibi düşünürleri sıralar ve bunlar arasında özellikle Donati'nin sosyal bilimlerde ilişkiyel sosyolojinin yeni bir paradigma olduğuna yönelik tezinin şiddetli eleştirilere uğramış olduğunu vurgular. Ona göre bu alanda yapılan çalışmaların aynı derecede ilişkiyel sayılması mümkün değildir.

Ancak bu bağlamda çalışan araştırmacıların sıklıkla klâsiklere dönerek özellikle Marx ve Simmel'den beslendikleri ya da onların bu alana katkısını takdir ettikleri görülmektedir. Örneğin Emirbayer'e göre sosyal bilimlerde ilişkiyel düşünmenin yeni olduğunu söylemek zordur, çünkü en azından sermaye ve ücretli emeğin karşılıklı olarak birbirini inşa ettiğini ve birbirleriyle ilişkilerinin dışında kalarak var olamayacaklarını düşünen Marx'tan bu yana önemli düşünürler kilit önemde olan birçok kavrayışı ilişkiyel anlamda geliştirmişlerdi ve özellikle klâsik sosyologlardan Simmel toplumsallaşma biçimlerini

odağa alışıyla ilişkisel bakış açısına ufuk açıcı katkı yapmıştı (Emirbayer, 2012a: 7). O, Marx'ın, her ne kadar kimi açılardan tözcü eğilimler sergilese de, “son derece ilişkisel bir düşünür” olduğunu söyler (Emirbayer, 2012: 34) ve Simmel'i “ilişkisel kurama en bağlı olan sosyolog” olarak tanımlar (a.g.e., 32). Ayrıca, bütün sosyal teoriler ilişkiler üzerine çalışıyorsa ilişkileri ele almayı ilişkisel yöntem olarak görmek hata olacaktır. İlişkisel yöntemle çalışan biri için ise, Ollman'ın (2015: 21) Marx için ifade ettiği gibi, “gerçekliğin yapıtaşları şeyler değil ilişkiler”dir. Keza ona göre (a.g.e.: 192) böyle bir diyalektik, ilk adım olarak, bağımsız ve cansız şeylerin dünyasının yerine “karşılıklı bağımlılık ilişkileri içindeki süreçlerin” dünyasını geçirir.

Bununla birlikte Kasapoğlu (2016: 71-75) ilişkisel sosyolojinin ana-akım sosyoloji ile farklarının belirgin olduğunu düşünmüş ve bu farkları tablolastırmıştır. Buna göre, (i) ana-akım sosyoloji mantıksal akıl yürütme konusunda tümdengelim yöntemini benimsemekte ve hâlihazırda varolan kuramların test edilmesine odaklanmaktayken, ilişkisel sosyoloji tümevarım yöntemini benimsemekte ve problemlerden hareket etmektedir. (ii) İlkinde analiz birimi sosyal dünyadaki sabit ve durağan şeyler ve durumlar iken, diğerinde dinamik ve akışkan sosyal ilişkilerdir. (iii) İlişkisel sosyoloji metodolojik bireycilik ya da metodolojik bütüncülük yöntemleri yerine “dinamik ve ilişkilenci” bir yöntemi kullanır. (iv) Diğerinin aksine onda, tek yönlü olarak belirleme ya da belirlenme reddedilir; (v) ikili karşıtlıkların benimsenmesi yerine “analitik düalizm” ve dikotomileri aşma çabası söz konusudur; (vi) şeyleşme reddedilir ve (vii) nesnellik ya da öznellikten kaçınma yoluyla özgürleştirme amaçlanmaktadır. (viii) İlişkisel sosyoloji değişmeye düz-çizgisel ve tek boyutlu olarak değil tarihsel ve mekânsal, çokboyutlu, eşzamanlı ve artzamanlı birlikteliği bağlamında yaklaşır. (ix) Muhafazakâr, statükocu değil aksine özgürleşme amacıyla kavgacı bir dile sahiptir.

Marx ve Simmel'de diyalektiğin bu niteliklerin çoğunu taşıdığı görülecektir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, ilişkisel yöntemin mekânsal ve eşzamanlı olmanın yanında tarihsel ve artzamanlı da olduğunu söylemek tarihsel ya da süreçsel olmayan bir ilişkisel yöntemin olabileceğini kabul etmemektir. Bu konuda dikkatli olunması gerekir, çünkü günümüzde ağ analizi gibi mevcut andaki ilişkilerin haritasını çıkaran ilişkisel yöntemler mevcuttur. Ama bu Marx ve Simmel için geçerli değildir, çünkü ilişkisel bir diyalektik ilişkilerdeki değişmeyi hesaba katmak durumundadır. Bunun yanında, mevcut problemlerden hareket eden ilişkisel bir diyalektik tümevarım yöntemini benimsemek

zorunda değildir, çünkü bu yöntemle bütünle parça arasındaki diyalektik ilişkiler ilişkisel olarak araştırılsa da başlangıçta bütünden hareket edilmiş olabilir. Mühim olan hareket noktasından ziyade süreç içerisinde kullanılan yöntemdir. Ayrıca ilişkisel diyalektiğin ilişkiselci olması da şart değildir. Keza ilişkisel bir yöntemle çalışırken metodolojik bireycilik ya da metodolojik bütüncülükten analitik olarak faydalanılabilir. Bu konuda Çeğin ve Göker (2012: 14) ilişkisel yaklaşımın yöntem çoğulculuğunu desteklediğinden ve birbiriyle uyumlu bir dizi tekniği birlikte kullanarak açıklayıcılık gücünü azami seviyeye çıkardığından bahseder.

İlişkisel diyalektiğe dair en kesin olarak iddia edilebilecek varsayım ise, onun dünyada olup biten her şeyi birbiriyle ilişkili ve etkileşim içerisinde ele alıyor olmasıdır. Bu da etkileşime giren şeylerin yapısının dinamik olduğunu, değişimin şeylere içkin olduğunu kabul etmeyi şart koşar. Bu bağlamda Marx ve Simmel'in diyalektik vasıtasıyla şeyleri sabit ve durağan değil dinamik ve akışkan olarak ele aldıkları görülecektir.

Süreçler söz konusu olduğunda, “kavramların ilişkisel karakteri” sosyal bilimlerde oldukça yaygın olarak gerçekleştirilen üç aşamalı kavramlaştırmada da kendini gösterir ve bunun en açık örneği Hegel'in daha sonra –farklı bir ontolojiye dayandırılarak– Marksizm’de de kullanılan, tez, antitez ve sentez üçlemesidir, çünkü burada sentez kavramının içeriğini tez ile antitezin bütünleşmesi ya da bunlar arasındaki ilişki belirler (Danermark vd., 2018: 196-197). Bu, tarihsel olarak cereyan bir sürece ilişkisel olarak da yaklaşmaktır. Marx'ta olduğu gibi Simmel'in diyalektiğinde de yer alan bu üç aşamalı kavramlaştırmada kendini gösteren bu yaklaşımın tarihsel ve ilişkisel diyalektiğin en belirgin unsuru olduğu görülecektir. Ancak tarihsel ve ilişkisel diyalektik, Ollman'ın (2015: 29-30) Marx'ın diyalektiği için söylediği gibi, “her şeyi açıklamaya gücü yeten katılmış bir tez-antitez-sentez üçlemesi” olarak değil, daha ziyade bilgisine erişmeye çalıştığımız gerçekliğin unsurlarını düzene sokmamızı sağlayan bir kılavuz olarak görülmelidir.

20. yüzyılda Norbert Elias, “eşzamanlı (senkronik) çalışmalar” ile “tarihsel (diyakronik) çalışmalar”ın birbirlerini beslemesi gerektiğinden ve böylece geçmişten geleceğe köprü kurulabileceğinden bahseder (akt. Kasapoğlu, 2016: 38). Marx'ın bundan bir asır, Simmel'in de yarım asır önce tarihsel ve ilişkisel diyalektik ile böyle bir köprünün nasıl kurulabileceğini bize bir şekilde göstermiş olmaları oldukça önemlidir. Tarihsel ve ilişkisel diyalektiğin onlara çok-yönlü ve çok-boyutlu bakış açısı kazandırmış olduğu ve böylece hem

insanların ve toplumların tarihinin hem de insanların birbirleriyle ve içinde bulundukları topluluklarla ilişkilerinin ve toplulukların kendi aralarındaki ilişkilerin tüm çeşitliliğiyle onların kadrajına girmiş olduğu görülecektir. Onların hem eşzamanlı hem de tarihsel olduğu görülecek olan çalışmaları da, mekânsal ve zamansal boyutların bir araya gelmesi ya da daha iyi bir ifadeyle şimdide mevcut olan, bir ağ gibi örülü, birbirleriyle etkileşim hâlindeki ilişkilerin diyalektik vasıtasıyla kendi geçmiş ve gelecekle olan ilişkileriyle bütünleşmesi olarak anlaşılmalıdır. Ollman'a göre (2015: 191) diyalektikle bütünü meydana getiren karşılıklı bağlantılar ve değişimler “bir şeyin ne olduğunun ayrılmaz bir parçası, onun varoluşuna içsel bir şey” şeklinde görülebilir ve bu anlayış düşünce tarihinde içsel ilişkiler felsefesi olarak adlandırılmıştır. Ona göre (a.g.e., 65) tarihte içsel ilişkiler felsefesiyle çalışan Leibniz, Spinoza, Hegel gibi filozofların ortak noktası, onların bir bütünün parçaları arasındaki ilişkilerin parçalarda da ifade edildiği, yani her parçanın, bütünün diğer parçalarıyla ilişkilerini bünyesinde taşıdığı düşüncesi olmuştur; bu düşünceleri ayıran nokta sadece her birinin parça dediği şeyin farklı olmasıdır. Marx ve Simmel'in de farklı gerçeklik düzeylerinde bu anlayışla çalıştıkları görülecektir.

Çağdaş sosyal teorideki tartışmalardan hareketle klâsiklere odaklanarak Marx ve Simmel'in sosyal teorilerinin karşılaştırmalı olarak analiz edileceği bu çalışmada, bu iki düşünürün sosyal teorilerini nasıl inşa ettiklerini gösterebilmek için, birinci bölümün ilk kısmında öncelikle onların döneminde hâkim olan klâsik tartışmalara yer verilecektir. Ardından, Marx'ın bu tartışmalar eşliğinde tarihsel materyalist anlayışını ve diyalektik yöntemini nasıl geliştirdiği ontolojik, epistemolojik, teorik ve metodolojik yönleriyle ortaya konulacaktır. Onun sosyal teorisinin bu şekilde *özgünlüğüyle* ele alınacak olmasının nedeni, Simmel'den önce yaşamış ve dolayısıyla ondan etkilenmemiş olmasıdır. Bu bölümün ikinci kısmında ise sosyal dünyayı çok-yönlü ve çok-boyutlu bakış açısıyla analiz ettiğini iddia ettiğimiz bu diyalektik düşünürün bunu nasıl gerçekleştirdiğini görebilmek için onun sosyal analizi bizzat yazıları ve metinleri aracılığıyla incelenecektir.

Bu çalışmanın ikinci bölümünde Simmel'in teorisine ve analizine yer verilecektir. Ancak Marx'tan beslenmekle birlikte teorisini bir ölçüde ona karşı geliştirmesi nedeniyle, ilk kısımda onun Marx'ın teorisine karşı gerçekleştirmiş olduğu sosyolojik, metafiziksel, psikolojik ve kültürel operasyonlarla kendi yaşamın diyalektiği anlayışını nasıl geliştirdiği,

ontolojik, epistemolojik, teorik ve metodolojik yönleriyle, fakat bu defa Marx ile karşılaştırmalı olarak ortaya konulacaktır. Bunun ardından gelen ikinci kısımda ise Marx'ın analizinin incelenmesindeki aynı amaçla ve özgünlüğüyle Simmel'in sosyal analizi yine bizzat yazıları ve metinleri aracılığıyla incelenecektir.

Tüm bu incelemenin ardından Marx'ın ve Simmel'in nasıl tarihsel ve ilişkisel bir diyalektiğe sahip oldukları ve bu diyalektikle nasıl çalıştıkları karşılaştırmalı olarak gösterilmiş olacaktır.



1. BÖLÜM

1. KARL MARX'TA TARİHSEL VE İLİŞKİSEL DİYALEKTİK

1.1. Ontolojik, Epistemolojik, Teorik ve Metodolojik Tartışmalar

1.1.1. Felsefede ve Sosyal Teoride Klâsik Tartışmalar

Hegel Feuerbach'ı, Feuerbach da Marx'ı doğurdu (Vandenberghe, 2016: 71). Vandenberghe'in bu sözünden ne anlamalıyız? Doğan ve zamanla kendini geliştirerek ebeveynlerinden giderek daha çok bağımsızlaşan, ancak onların mirasını bünyesinde taşımaya devam eden birey misali, Marx'ın düşünceleri de temelde Hegel'in ve Feuerbach'inkilerden doğmuştur. Hegel'in tarihsel diyalektik anlayışını idealizminden arındırarak Feuerbach'ın diyalektik olmayan materyalizmiyle birleştirmeye çalışan Marx böylece “tarihsel materyalist” bir ontolojik-epistemolojik konumu benimsemiş ve kendi diyalektik yöntemini bu konumdan yola çıkarak oluşturmuştur. Vandenberghe'in (2016: 67) sözleriyle bu çaba Marx'ın “*praksis* kavramını [geliştirerek], Feuerbach'ın nesnel materyalizminin eleştirel unsurları ile Hegel'in nesnel idealizminin dinamik ve tarihsel unsurlarını sentezleme” çabasıdır.

Onun bu çabasının, diyalektik düşüncesine de uygun olarak, farklı kollardan beslenerek, Ludwig A. Feuerbach üzerinden Hegel'e dönüşünü temsil eden bir sentez olduğunu söyleyebiliriz. Diyalektik açısından bakıldığında Simmel de Marx'tan doğmuştur denebilir; fakat onun dönüşünü Kant'a doğru gerçekleştirmiş olduğu görülecektir. Simmel (2014: 20) kendi ifadesiyle “tarihsel materyalizmin altına yeni bir kat inşa etmeye” yönelmiştir. Bu nedenle o, kendi analizinde, sınırsız karşılıklılık içerisinde, tarihsel materyalizmin açıklayıcı değeri korunurken, maddî formların “psikolojik, hatta metafizik önkoşulların daha derin değerlemelerinin ve akıntılarının sonucu” olarak kabul edildiğini ifade etmektedir.

Marx'ın tarihsel materyalist anlayışının ve ardından Simmel'in Marx ile hesaplaşmasının anlaşılabilmesi için felsefedeki varlığın ne olduğuna ve nasıl bilinebileceğine yönelik idealizm-materyalizm tartışmasına kısaca değinmek gerekmektedir.

Aleksandr Şeptulin'e göre idealist filozofların maddenin olumsuzlanması ve nesnelliğinin olumsuzlanması konusunda birleştikleri görülmektedir. George Berkeley gibi

özel idealistler maddenin varlığını tamamen olumsuzlama noktasındayken, Hegel gibi nesnel idealizmin savunucuları maddenin insan bilincinin dışında olduğunu kabul etmekle birlikte varlığını bilince bağımlı kılarlar. Kant’a gelince, o maddenin varlığını kabul etmekle birlikte, bilinebileceğini kabul etmeyerek, onu “kendinde şey” olarak düşünür. Kant bu düşüncesiyle bu tartışmaya yeni bir kol açmıştır. Materyalistler ise maddenin nesnel varlığını bilinçten bağımsız olarak kabul etme konusunda birleşirler. Bu anlamda, İlkçağlarda duyularla algılanabilen tek bir somut cisim töz olarak kabul edilirken, sonraları *çok sayıda* tözün ve zamanla da *sonsuz sayıda* tözün varlığı kabul edilmeye başlanmıştır. Demokritos’ta madde sayısız atom yığınlarıdır ve atomların oluşturduğu tözlerin birliği olarak madde anlayışı Feuerbach tarafından da benimsenmiş, hatta 20. yüzyıl başlarına kadar varlığını sürdürmüştür (Şeptulin, 2013: 75-78). Ontoloji alanındaki bu tartışmayla “dünya hangi tür şeylerden oluşur?” sorusunun cevabı aranmaktadır (Benton ve Craib, 2016: 17). Brian Fay esasen 18. yüzyıl materyalizmi tarafından benimsenen bu atomcu anlayışı toplumsal yaşamın analizi açısından ele almış ve bu anlayışı yaşamın “temel birimlerinin, kapalı devre, özde bağımsız ve ayrı varlıklar olduğu tezi” olarak tanımlamıştır (Fay, 2017: 52). Dolayısıyla, burada soru *sosyal* dünyanın hangi tür şeylerden oluştuğudur.

18. yüzyılın temel problemi, insanın gerçekle (*reel*) teorik ilişkileri olmuştur (Bottigelli, 2015: 18). Dolayısıyla yukarıdaki soru bu teorik ilişkileri aydınlatmaya yöneliktir. Emile Bottigelli’ye göre gelişmekte olan bilimler dünyanın irrasyonel olmadığını kanıtlamaya yönelmişlerdir; fakat diğer taraftan insan gerçekliği hâkimiyeti altına almakta yeteneksiz görünür. Bu çelişkiden hareketle, felsefenin temel meselesini özne-nesne ilişkileri oluşturmuştur. Kant’tan Hegel’e Alman düşünce tarihi gözden geçirildiğinde düşüncelerin merkezinde bu sorunun, yani ‘ben’in dünyayla ilişkileri sorununun olduğu görülür. Hegel dünya ve düşüncüyü bütünleştirmeye çalışacak, ancak bunu hem *karşılıklı eylem* içinde hem de buna *tarihi* katarak gerçekleştirecektir (a.g.e.). Onun karşılıklı ilişkileri ve tarihi hesaba katması özellikle daha sonraki Alman düşünürler üzerinde önemli bir etki yaratmıştır. Vandenberghe, Marx ve Simmel gibi Alman eleştirel geleneği içinde yer alan tüm entellektüellerin çalışmalarına hem biçimini hem de içeriğini veren temanın çifte sorun “*dünyanın şeyleşmesi ve insanın yabancılaşması*” olduğunu ve bu temanın temelinin Hegel’in çalışmalarında bulunduğunu ifade eder (2016: 19). Hegel tarafından idealist bir perspektiften ele alınan özne-nesne ilişkileri üzerine bu çifte sorun elbette tarihsel materyalist Marx’ın gözünden farklı ve tarihsel materyalizme kat inşa eden Simmel’in

gözünden farklı şekilde ele alınmıştır. Ancak bu sorun Hegel'den hareketle ona karşılıklı ilişkileri ve tarihi hesaba katarak yaklaşan tüm diyalektik düşünürler için “özne-nesne diyalektiği” sorunu olarak ifade edilebilir.

Giddens (2016: 18-21) bize Batı Avrupa ülkelerinin deneyimlerinin birbirinden farklı olduğunu hatırlatır. Ona göre her ne kadar Batı Avrupa’da 18. yüzyıl sonları ekonomik refah dönemi olsa da, Marx ve Simmel gibi düşünürlerin yetiştiği Almanya ve bunun yanında Fransa, kültürel başarı gibi bazı açılardan fazlaca kazanım elde etmiş olsalar da, ekonomik gelişme bakımından Britanya’nın açıkça gerisinde kalmışlar ve 19. yüzyıl başlarında liberal burjuvazinin güçlü olduğu bir siyasal istikrarı yakalayamamışlardır. Hatta Almanya bu yıllarda modern bir ulus niteliği dahi taşııymıyordu. Giddens’a göre toplumsal düşünce bağlamında geleneklerdeki farklılıklar bu deneyim farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Ancak genel olarak, Rönesans tarihe karşı bir ilgi yaratmışsa, sanayi Avrupası –Marx ve Simmel’in o dönemde ya da sonradan kurucuları arasında sayıldığı– sosyolojinin ortaya çıkışını hazırlamıştır. Fransız Devrimi ise bu oldukça karmaşık olaylar serisi arasında katalizör görevi üstlenmiştir. Ona göre Marx da bu ortamda bu üç Avrupa ülkesindeki farklı düşünce akımlarının sentezini yapmayı başarmış; Britanya politik iktisadı ile Fransız sosyalist düşüncesini Hegelci diyalektikle bir araya getirmiştir. Giddens ayrıca Marx’tan sonra bu ülkelerin toplumsal yapılarının büyük ölçüde değişmiş olduğunu ekler.

Bu bağlamda Simmel’in (1858-1918) yaşadığı dönem Marx’inkinden (1818-1883) farklılıklar sergilemektedir. Richard Sennett (akt. Akpolat, 2015: 13) Simmel’in “maddi üretim-el emeği-fabrika üçlüsünden oluşan 19. yüzyıl sanayi kapitalizminin” düşünürü değil “paranın meta olduğu, üretimden... değil para sahipliğinden gelen gücün insanı özgürleştirdiği”, emek, iş ya da eylem olarak insan etkinliğinin belirlenmiş sınırlarının ötesinde zihinsel emekle biçimlenecek yepyeni bir dönemin, finans kapitalizmin düşünürü olduğunu belirtir. Yıldız Akpolat’a göre (a.g.e., 14) “parçalı akış ve oluş halindeki gerçeklik ve özelinde sosyal gerçeklik ile sosyolojiyi teorikleştirme çabası[n]daki... Simmel öyle bir yerde durmaktadır ki, 20. yüzyılın şafağında, 18. yüzyıl bilinç felsefeleri ile 19. yüzyıl sosyoloji birikimine sahip olarak; modernliği ele alış biçimi ve topluma dair yeni içgörülerini ile kendinden sonra gelenleri belirlemiştir.” Kısacası, Giddens’ın açıklamasından hareketle, tarihsel olarak koşullar değişse de, genel olarak Almanya’da sosyal alanın incelenmesi konusunda kazanımların fazla olduğu söylenebilir.

Turner vd. 'ne göre, genel olarak Aydınlanma 18. yüzyıldaki değişimlerden beslense de, 16. ve 17. yüzyıllardaki bilimsel devrim Aydınlanma için önemli bir ilham kaynağı olmuştur. Bu devrim zirvesine Newtoncu fizik ile ulaşmıştır: Onun yerçekimi ilkesinden hareketle düzenli bir varlık biçiminde görülmeye başlanan dünyanın karmaşıklığının akıl ve fenomenler aracılığıyla anlaşılabilirliği düşünülmeye başlanmıştır; fizik bilimsel araştırmanın nasıl sürdürüleceğini gösteren model olarak benimsenmiştir. Böylece, öncesinde “ahlâk, etik ve dinin” konuları olarak düşünülen birey ve toplum da giderek daha çok bu bilimin yörüngesine girmiştir (Turner vd., 2017: 20). Buradan hareketle, 19. yüzyılda bu alandaki temel tartışma sosyal alanın özerkliği olmuştur. Önceki yüzyıldan farklı olarak idealizm-materyalizm tartışması toplumsal olgular üzerinden de gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Ancak bu tartışma bu olgular doğa bilimlerinin yönteminin, özellikle de fiziğin model alınmasıyla mı incelenmelidir, yoksa araştırma-nesnesinin şeyler değil insanlar olmasından kaynaklı olarak sosyal alanın özerk olduğu görüşünden hareketle, bu alandaki olguların incelenmesinde doğa bilimlerinden farklı, özgün bir yöntem mi kullanılmalıdır sorusunu beraberinde getirmiştir. Marx'ın bu konuda görüşleri olsa da Simmel bu anlamda Marx'tan fazlasını yapmış, sosyal alanın özerkliği meselesinin yoğun bir biçimde tartışıldığı bir dönemde, toplumun nasıl mümkün olduğunu sormuş ve doğrudan bir sosyoloji disiplininin varolması gerektiğini düşünerek buna yönelik yazılar kaleme almıştır (bkz. Simmel, 2009a; 2009d; 2009f; 2009t).

Sosyal dünyayı oluşturan şeye dair derin tartışmaların en önemlilerinden biri, metodolojik bireycilerin karşı çıktığı üzere, toplumun bağımsız, Durkheim'in deyimiyle *sui generis* bir gerçeklik olarak ele alınıp alınamayacağı sorunudur (Benton ve Craib, 2016: 18). Vandenberghe (2016: 32) bu yöntemler savaşının sosyologları ikiye böldüğünü, “doğa bilimlerinin açıklayıcı yöntemini (*Erklären*)” savunanlar ile “beşerî bilimlerin anlamacı yöntemini (*Verstehen*)” savunanları karşı karşıya getirdiğini belirtir. Ona göre (a.g.e., 41-42) sosyologların kaçamayacağı iki temel soru (i) sosyal gerçekliğin doğasının ne olduğuna dair ontolojik soru ve (ii) nasıl bilinebileceğine dair epistemolojik sorudur: İlk soruya yönelik ara konumlar dışında iki karşıt konum söz konusudur. Sosyal gerçeklik sosyal dünyanın tözünü tinsel olarak gören idealistlere göre insanların bu dünyaya dair fikirleri aracılığıyla kurulan “anamlı bir sembolik fenomenler dizisi”; madde olarak gören materyalistlere göre ise “nesnel bir maddî fenomenler dizisi” olarak vardır. Eylemle ilişkili olarak ilk konumdakiler ‘eylem yönelimine’ odaklanarak, eylemi kurallara, normlara,

sembollere yönelik olan yönelimsel [niyetli] eylemle, yani fenomenolojik hermeneutik ile açıklarken, diğerleri eylemin koşullarına odaklanarak, gözlemlenebilir davranışı sosyal yapıların belirlediği iddiasındaki Newtoncu modelden hareketle ‘anlamı’ dışlarlar. Sosyal gerçeklik bu ontolojik konumlarla bağlantılı olarak bireyci ya da bütüncü terimlerle açıklanır. İlkinde, bireyler arası etkileşimlerin ürünü ya da sonucu olan, parçalarının toplamından ibaret olan bir tümleşik, diğerinde ise bireylerden önce de varolan ve parçalarının toplamından fazla bir şey olan bir yapı biçiminde kavranır.

Danermark vd.’ye göre bu kutuplardan birinde konumlanan düşünürler “ya, ya da” yaklaşımını benimserler, ancak bu düalist yaklaşım giderek daha çok düşünür tarafından terk edilmektedir. Onun yerine çoğunlukla “hem, hem de” yaklaşımı benimsenmektedir ve bu yaklaşım, eklektik biçimde farklı unsurlardan basit bir karışım elde etmek değil; farklı, hatta uzlaşmaz epistemolojik perspektiflerden “yeni bir şey üretme” çabasıdır (Danermark vd., 2018: 19). Bir de buna, Vandenberghe’den hareketle “ne, ne de” yaklaşımını, onun “monizm değil, non-izm” dediği şeyi eklemek gerekir: “ne idealizm, ne materyalizm, ne indirgemecilik ne de [oluşumsallık]”; ki o bu yaklaşımı Simmel’in diyalektiğiyle özdeşleştirmektedir (Vandenberghe, 2016: 43). Marx’ın pozisyonunun ise bunlardan hiçbirine tam olarak girmediği, farklı bir sentez olduğu görülecektir.

1.1.2. Tarihsel Materyalizmin İnşası

Marx’ın yukarıdaki tartışmalara dair cevapları geliştirdiği tarihsel materyalist bir konumdan olmuş ve o bu konumdan hareketle kendi diyalektik yöntemini geliştirmiştir. O hâlde, Marx’ın bu konuma nasıl ulaştığına bakmak gerekir. Bu da bizi öncelikle onun Hegel eleştirilerine yöneltmektedir. Esasında Marx bu eleştirilerine 1843 yılında yazmış olduğu elyazmalarından oluşan *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (2016) ile başlamıştır. Kenan Somer (2016: 8-9) onun Hegel’in 1820 tarihli *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* adlı eserinin sadece son bölümüyle, yani devletin iç siyasal anayapısı üzerine Hegelci teorinin eleştirisiyle sınırlı olan bu tamamlanmamış yapıtı “1843 Elyazmaları”nın onun Hegel diyalektiğinin materyalizmle tersine çevrilmesine dair ilk girişimi olduğunu ifade eder.

Ancak bu çalışmada esas başlangıç olarak, Marx’ın Hegel eleştirisi için “Hegel Diyalektiğinin ve Genel Olarak Hegel Felsefesinin Eleştirisi” adıyla bir bölüm de ayırmış olduğu *1844 Elyazmaları*’nı (2015) seçtik. Çünkü bu metinle Marx idealizmden uzaklaşarak kendi diyalektik anlayışını tarihsel materyalist temelde geliştirmeye başlar. Vandenberghe

(2016: 64-65) 1843’e kadar Marx’ın, Genç Hegelcilerle birlikte, gerçekliğin –onu rasyonel ve kendisinde içkin olan ideali gerçekleştirmeye davet edecek– İdea ile yüzleştirilmesi gerektiğini düşündüğünü ve bu nedenle bilinci dönüştürmeyi amaçlayan bir eleştirel idealizm biçimini savunan bir “eleştirel eleştirmen” olduğunu iddia eder. Ancak, ona göre 1844’e doğru gidilirken bir yıl içerisinde çok şey değişmiş, Marx eleştirel idealizmden koparak materyalist bir konumu benimsemiş ve bu konumdan hareketle artık ideaların hiçbir şeyi hiçbir şekilde gerçekleştiremeyeceğini düşünmeye başlamıştır.

Ayrıca, bu dönemde, İngiltere’de sanayileşmenin nispeten gelişmiş durumu nedeniyle bu ülkeye bakarak kapitalizmin doğası, kökenleri ve geleceğini açıklamaya çalışan Adam Smith, David Ricardo, Pierre-Joseph Proudhon gibi birçok kişi politik iktisat adıyla yeni bir analiz yöntemi geliştirmiştir. Bu düşünürlerden etkilenecek bu alana merak salan Marx, 1844’de Friedrich Engels’le tanışmasıyla, esasında kapitalizmin hiç de onların anlattıkları gibi bir şey olmadığını düşünmeye başlamış; Engels’in *1844’de İngiliz Emekçi Sınıfının Durumu* adlı geniş kapsamlı kentsel etnografya çalışması ve “Politik İktisat Eleştirisinin Ana Hatları” makalesi Marx’ı kapitalist sisteme özgü somut problemlerin sistematik sömürüyle giderek daha çok kötüleştiğini düşünmeye yöneltmiştir. Bu bakımdan, Engels’le işbirliğinin ürünü olan *1844 Elyazmaları* Marx’ın “kapitalizmin doğası gereği sömürüye dayalı ve yabancılaştırıcı olduğuna” yönelik düşüncelerine ilk kez yer verdiği çalışmasıdır (Turner vd., 2017: 123-124). Böylece bu metin, onun Hegel’le ve Genç Hegelcilerle idealizm karşıtlığı temelinde hesaplaştığı ilk metin olmanın yanında, politik iktisatçılarla hesaplaşmasının da başlangıcını oluşturmaktadır. Bu tarihten itibaren Marx’ın politik iktisatçıların katkısıyla somut ve güncel koşulların analizine yönelmiş olduğu, fakat diğer taraftan onun analizinin, bu koşulların görüldüğü gibi ya da onlar tarafından gösterildiği gibi olmadığı düşüncesiyle, politik iktisatçılardan farklı olduğu ele alınacaktır. Hegel’in yaşadığı koşullarda gelişen düşüncelerden farklı kendine özgü koşullarda gelişen düşünceler elbette Marx’ın Hegelci dönüşünde onunla farklılaşmasına sebep olmuştur. Marx’ın düşüncesindeki bu farkı doğuran şeyin de kapitalizmin güncel ve somut problemlerini politik iktisadın kavramlarından hareketle –Hegel’in diyalektiği yoluyla– yeniden ele alması olduğu görülecektir.

Burada, Marx’ın, öncelikle Hegel diyalektiğini nasıl açıkladığı; ardından Feuerbach’tan hareketle materyalist bir perspektiften Hegel diyalektiğinin mevcut biçimiyle kullanılamayacağını nasıl gösterdiği ve idealizm eleştirisi çerçevesinde bu eleştirilerinden

Genç Hegelcilerin de nasibini alması; ancak Feuerbach'ı da bu defa tarihsel diyalektikten kopuk olmakla nasıl eleştirdiği ele alınacaktır. Sonrasında ise Hegel'in yönteminin felsefeye olan katkısını teslim ederek ondan nasıl faydalanılabileceğini göstermesine politik iktisatçılara yönelik eleştirileriyle birlikte yer verilecektir. Marx kendi diyalektiğini bu bağlamda geliştirmiştir. Bu nedenle burada son olarak onun “diyalektik materyalizm” olarak da adlandırılan bilim anlayışından hareketle kendi diyalektiğini bilimsel bir yöntem olarak ortaya koyuşu; ikinci kısımda toplumsal ilişkilerin analizinde nasıl kullandığı görülecek olan bu yöntemle analizine nereden başladığı ve bu başlangıç noktasından nereye doğru hareket ettiği; nihayetinde, sadece tarihsel değil aynı zamanda ilişkisel olduğu gösterilerek Marx'ın diyalektiği ele alınacaktır. Tüm bu süreçte Marx'ın yukarıda sözünü ettiğimiz meselelere, yani sosyal dünyanın hangi tür şeylerden oluştuğuna, sosyal gerçekliğin doğasına ve nasıl bilinebileceğine, özne-nesne ilişkileri temelinde insanın bu sosyal gerçeklikle teorik ilişkilerine, insanın eylemine ve tarihine, dünyanın şeyleşmesi ve insanın yabancılaşmasına, bunları inceleyen sosyal bilimlerin hem kendi aralarındaki hem de doğa bilimleriyle olan ilişkilerine ve gerçekliğin bilgisine ulaşma amacıyla oluşturulan “birey-toplum”, “parça-bütün”, “fail-yapı” gibi karşıtlık oluşturan kategoriler arasındaki ilişkilerin nasıl bir yöntemle incelenmesi gerektiğine dair görüşleri ortaya çıkmış olacaktır. 2. Bölümde ise onun bu tarihsel ve ilişkisel diyalektik yöntemle nasıl çalıştığı açıkça görülecektir.

Hegel'den hareketle tarihi ve karşılıklı ilişkileri hesaba katan tüm diyalektik düşünürler için sosyal dünyanın ele alınmasında başlıca sorunun “özne-nesne diyalektiği” olduğunu ifade etmiştik. Bu bir yanıyla özne ve nesne arasındaki yabancılaşma meselesi olarak da ifade edilebilir. Marx *1844 Elyazmaları*'nda (2015: 218) Hegel'in kendi salt “düşünce diyalektiğini” nasıl ortaya koyduğunu bu yabancılaşma ilişkisi üzerinden açıklar. Ona göre Hegel'de yabancılaşmanın özü insanın varlığının, kendine karşıt olarak insanî-olmayan bir biçimde değil, soyut düşünceden ayrılıp bu düşünceye karşıt olarak nesnelleşmesidir. Bunun sonucunda, insanın yabancı nesneler hâline gelmiş “özel güçlerinin” geri kazanılması ilkin bilinçte, salt düşüncede, kısacası soyutlamada gerçekleşen bir geri kazanmadır.

Hegel yabancılaşmayı, yukarıda bahsettiğimiz gibi Marx'ın kapitalizmin yabancılaştırıcı doğasına dikkat çekerek ve sömürüyle ilişkilendirerek eleştirmesinin aksine, tinselleştirmiş, böylece serimleme yabancılaşmanın onaylanmasına dönüşmüştür (Vandenbergh, 2016: 65-66). Marx'a göre ise yabancılaşmanın özü, görüldüğü gibi, insanın

kendi dışındaki dünyada kendisine karşıt hâle gelerek nesnelleşmesidir. Vandenberghe (a.g.e., 76) yabancılaşma sürecinin analitik olarak üç aşamalı bir süreç biçiminde kavranabileceğini ifade eder: “dışsallaşma-nesnelleşme-yabancılaşma”. Ona göre Hegel son iki aşamayı birbirine karıştırırken Marx bunları dikkatlice ayırır: Marx için ilk aşamada insanlar çalışarak dış dünyada kendi öznelliklerini dışsallaştırır ve böylece ürünler üretirler. İkinci aşamada, ürün bağımsız hâle gelerek kendi yaşamını sürmeye başlar ve bu, patolojik değil, aksine antropolojik olarak zorunlu bir gelişmedir. Yabancılaşma ise sadece insanın yaratmış olduğu ürün tarafından tahakküm altına alınmaya başladığında görülen bir durumdur ve bu nedenle onunla mücadele edilmesi gerekir. Henri Lefebvre (2006: 41) onun bu anlayışını şöyle açıklar: Marx’a göre canlı bir varlığın kendi nesnelere sahip olması doğaldır. Bu varlık esasen varlığının bu nesnelere sahip olmadığında yabancılaşmış sayılır; o kendi çocuğu iken öteki hâline gelmiş bir dünyanın hâkimiyeti altına girdiği için yabancılaşmıştır. Ayrıca bu yabancılaşmış insan hâlâ canlı bir varlık olduğundan kendi yabancılaşmasını aşması gerekir. Dolayısıyla, Lefebvre’e göre Marx’ta Hegelci yabancılaşmanın eleştirisi pozitif bir hümanizme varır.

Hegel ve Marx arasındaki bu farklılık, görüldüğü gibi, Hegel’in nesnenin varlığını bilince bağlayan bir nesnel idealist, Marx’ın ise nesnenin insan düşüncesinden ya da bilinçten bağımsız, somut bir maddî varlığa sahip olduğunu düşünen ve özne-nesne ilişkisi çerçevesinde yabancılaşmayı somut bir maddî fenomen olarak açıklayan bir materyalist olmasından kaynaklanmaktadır. Hegel’de insanın özsel güçlerinin yabancılaşması öncelikle bilinçte, salt düşüncede gerçekleşiyorken, Marx ve Engels’e göre (2012: 24) düşünceler, anlayışlar ve bilinç doğrudan insanların maddî faaliyetleri ile maddî karşılıklı ilişkilerine bağlı olarak üretilir, maddî davranışlarının ürünü biçiminde ortaya çıkarlar. Keza, onlara göre başlı başına bilinç bilinçli varlıktan ibarettir; insanların varlığı da onların kendi yaşam süreçleridir.

Marx *Felsefenin Sefaleti*’nde (2011: 107-108) Hegel’in soyut diyalektik yönteminin işleyişini şu şekilde açıklar ve eleştirel analize tâbî tutar:

Akıl... bir kez tez olma durumu aldı mı, kendisine karşıt olan bu tez, bu düşünce iki çelişik düşünceye ayrışır olumlu olan ve olumsuz olan, evet olan ve hayır olan. Antitezin içerdği bu iki uzlaşmaz karşıtlıktaki öge arasındaki savaşım diyalektik hareketi oluşturur. Evet hayıra dönüşerek, hayır evete dönüşerek, evet hem evete hem hayıra dönüşerek, hayır

hem hayıra hem evete dönüşerek karşıtlar birbirlerini dengelerler, etkisizleştirirler, felç ederler. Bu iki çelişik düşüncenin kaynaşması onların sentezi olan yeni bir düşünce oluşturur. Bu düşünce bir kez daha iki çelişik düşünceye ayrışır ki, bunlar da yeni bir sentez içinde kaynaşırlar. Bu sancıdan bir grup düşünce doğar. Bu düşünce grubu basit kategorinin izlediği aynı diyalektik hareketi izler ve karşısında antitez olarak çelişik bir grup vardır. Bu iki grup düşünceden onların sentezleri olan yeni bir grup düşünce doğar. Basit kategorilerin diyalektik hareketinden de diziler doğar ve dizilerin diyalektik hareketinden ise tüm sistem doğar... Hegel için bütün olup bitenler ve hâlâ olanlar yalnızca kendi kafasının içinde olanlardan ibarettir.

Hegel’de tez-antitez-sentez biçiminde cereyan eden diyalektik sürecin tarihsel bir hareket olarak ortaya konulmuş olmasının Marx için ne denli önemli olduğu ve onun bu üçlemeyi kendi yönteminde kullandığı görülecektir. Marx’ın bu bağlamda Hegel’e yönelik eleştirisi ise, görüldüğü gibi, onun bu hareketi tamamıyla düşüncenin hareketi olarak ele almasıdır; yani Marx için sorun temelde ontolojiktir.

Ayrıca bu eleştiri, yine ontolojilerdeki farklılık nedeniyle, yabancılaşmayla da ilişkili olarak şeyleşme, hatta şeyleştirme eleştirisi olarak görülebilir. Vandenberghe’in ifade ettiği üzere (2016: 65-66) Marx’a göre Hegel belirleyenle belirleneni, nedenlerle sonuçları, soyutla somutu ters yüz ederek, İdea’yı özneye ve gerçek özneyi de yükleme dönüştürür; böylece *kavramı gerçeklik sayar*. Ona göre (a.g.e., 28-30) *şeyleşme* kavramı “sosyal şeyleşme” ve “metodolojik şeyleştirme” olmak üzere iki farklı anlamın karışımı olan bir bileşik kavramdır. Sosyal şeyleşme “sosyal yapıların yabancılaşmış ve yabancılaştırıcı özerkleşmesi” anlamına gelirken, metodolojik şeyleştirme tam da “kavramların ve yöntemin gerçeklik sayılması” anlamını taşır. Ancak şeyleşme eleştirisi, bu iki anlam birlikte düşünüldüğünde, bir soyutlama olan herhangi bir şeyin, burada da kavramın, zihinsel bir işlemle maddî bir gerçeklikmiş gibi ele alınmasının eleştirisidir. Gerçi, sosyolojide ya da felsefede bu suçlama kroniktir. Marx’ın Hegel’e yönelttiği bu suçlama Simmel tarafından da Marx’a yöneltilmiştir ve tüm bu suçlamaların kaynağında farklı ontolojilerin çatışması bulunmaktadır.

Marx'ın ontolojisinde mutlak hakikat diye bir şeyin olmadığı ve onun kendi yöntemini bu reddediş doğrultusunda şekillendirdiği görülecektir. Hegel ise, ona göre kavramı gerçeklik saydığından, hareketin formülünü de mutlak yöntem olarak kabul etmektedir:

Kişi mantıksal kategorilerde bütün şeylerin özünü buluyorsa, hareketin mantıksal formülünde de yalnızca her şeyi açıklamakla kalmayıp şeylerin hareketini de belirten *mutlak yöntemi* bulduğunu sanır... Nedir bu mutlak yöntem? Hareketin soyutlanması. Hareketin soyutlanması nedir? Soyut durumda hareket. Soyut durumda hareket nedir? Hareketin saf mantıksal formülü ya da saf aklın hareketi. Saf aklın hareketi nelerden ibarettir? Kendisine durum almaktan, kendisine karşıt olmaktan, kendisini oluşturmaktan; kendisini tez, antitez, sentez olarak formüle etmekten; ya da, gene, kendisini olumlamaktan, kendisini [olumsuzlamaktan], kendi [olumsuzlamasını olumsuzlamaktan] (Marx, 2011: 105-106).

Mantık Hegel'de, insanın değerinin düşüncedeki ifadesinden ibaret olduğundan, gerçek insanı, somut yaşamı ve doğayı birlikte soyutlar. Marx için ise mantık, içeriğin en fazla işlenmiş, en şahsi olmayan, en fazla manipüle edilebilir olan kısmı olsa da, içeriğin yalnızca bir parçasıdır. Bu nedenle, diyalektik materyalizmin kökleri Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde bulunmaz (Lefebvre, 2006: 39).

Marx'ın yaşadığı dönemde kendilerini Genç Hegelciler olarak adlandıran bir grup da Marx gibi Hegel eleştirisi yapmaktadır. Ancak Marx onların düşüncelerini birçok konuda Hegel'le bağdaştırır. Bu nedenle onun kendi Hegel eleştirisinin kapsamını Genç Hegelcilere yönelik eleştirileriyle genişletmiş olduğu, hatta kimi zaman eski Hegelciler ve Genç Hegelcileri birlikte aynı Alman eleştirel geleneği çerçevesinin içine alarak eleştirdiği görülmektedir.

Aslında Hegel'in ontolojisinin materyalist bir perspektiften tersine çevrilmesi Marx'tan önce, Genç Hegelcilerden biri olmasına rağmen, Feuerbach tarafından gerçekleştirilmiştir. O Hegel felsefesini insanın yabancılaşmasının biçimlerinden biri olarak reddetmiş ve böylece bu felsefeyi ayakları üstüne oturtmuş, ondaki mistik perdeyi sıyırmıştır; keza Marx bunu Feuerbach'ın en büyük başarısı olarak takdir etmiştir (Vandenbergh, 2016: 67). En önemlisi de Feuerbach'ın bu girişiminin Marx'ın kendi materyalizmini geliştirmesine önemli katkı sağlamış olmasıdır. Turner vd.'ne göre (2017: 133) Feuerbach Genç Hegelcilerden analizlerinin somut etkinliklerden bağımsız

olmamasıyla ayrılır; onlar bir şekilde idealizme saplanırken, Feuerbach dünyaya dair bilincimizin beyinlerimizin ürünü olduğunu düşündüğü için materyalisttir ve Marx'ın, Engels'le birlikte, Genç Hegelcilere karşı savaş açarken onu ayrı tutması bu nedenledir. Kısacası, onlara göre Feuerbach Hegel'in otoritesini sarsmış, dinin insanın kendine yönelik en eski bilgisi olması görüşünden hareketle, onun özünü teoloji yerine antropolojide aramıştır.

Ancak Marx ve Engels *Alman İdeolojisi*'nde (2012: 17-18) Feuerbach da dâhil bütün Alman eleştiri geleneğini bir yandan dinden yola çıkmak, onun egemenliğini veri almak ve dünyadaki tüm egemenlik ilişkilerini de böylece dinsel ilişki olarak açıklamakla suçlarlar. Diğer yandan, onlara göre eski Hegelcilerin fikir, düşünce gibi bilinç ürünlerini “insan toplumunun gerçek bağları” şeklinde görmeleri gibi, Genç Hegelciler de bu ürünleri insanların gerçek zincirleri şeklinde görmüşler ve bu nedenle onların savaştıkları şey yalnızca bilincin yanılsamaları olmuştur. Böylece onlar, kendi bilinçlerinin yerine eleştirel bilinç edinme yoluyla sınırlılıklarından kurtulmakla, yani bilincin değiştirilmesini istemekle gerçek dünyayla savaşmış olmadıklarını görememişlerdir. Marx'ın “Feuerbach Üzerine Tezler”de (2012d: 10) vurguladığı üzere, filozoflar dünyayı farklı biçimlerde yorumlamışlardır; esas mesele onu değiştirmektir. Turner vd. (2017: 132) Marx'ın Genç Hegelcileri, Hegel gibi hem dinsel kökenleri hem de düşünce biçimlerini Tin'de bulmaları nedeniyle, özünde idealist olmakla ve yanı sıra düşünceleri değiştirerek insan eylemini de değiştirebileceklerine inanmakla eleştirdiğini; onları tarihsel süreci kendi kendine işleyen ve geri dönülemez olarak gördükleri için kaderci olmakla da eleştiren Marx için tarihin, yönü ve sürekliliği olmasına rağmen, insan eylemleriyle de biçimlendirildiğini belirtirler. Marx'ın kendi eylem anlayışını belki de en iyi özetleyen cümlesi şudur (2009: 15): “İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar; ancak özgür iradeleriyle değil, kendi seçtikleri koşullar altında değil, dolaysız olarak önlerinde buldukları, verili, geçmişten devrolan koşullar altında”.

Görüldüğü gibi, Marx'ın Alman eleştiri geleneğine yönelik eleştirileri idealizmin yalnızca ontolojisine değil eylem anlayışına da yöneliktir. O, materyalistlerle birlikte, sosyal dünyanın özünü madde olarak ve maddenin nesnel varlığını da bilinçten bağımsız olarak görmekte, sosyal gerçekliğin maddî bir fenomenler dizisi olarak varolduğunu düşünmekteydi. Burada idealist ve materyalist düşünürler arasındaki sosyal gerçekliğin kavranabilmesi için insan eyleminin nasıl ele alınması gerektiği konusunda, taraflardan birinin eylem yönelimine odaklanarak anlamı ön plâna çıkardığından, diğerinin ise eylemin

koşullarına odaklanarak anlamı dışladığından bahsetmiş olduğumuz tartışmada da Marx'ın idealizmin karşısında olduğu görülmektedir. Ancak, yukarıdaki Marx'ın eylem anlayışının ifadesi olan son cümleden de anlaşılacağı üzere, onun anlayışı materyalistlerinkiyle de farklılaşmaktadır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere, Marx Feuerbach'ı, onun nesnel materyalizminin eleştirel unsurlarından beslenmiş olsa da, analizinde Hegel'in nesnel idealizminde görülen dinamik ve tarihsel unsurların bulunmamasıyla eleştirmektedir. Marx'ın kendisi ise özne-nesne ilişkilerine, dünyanın şeyleşmesi ve insanın yabancılaşması meselesine Hegel'de olduğu gibi eylemin karşılıklılığını ve tarihin hareketini hesaba katarak yaklaştığından, bu düalizmle bağlantılı olan yapı-fail düalizmine de benzer şekilde yaklaşır.

Ira J. Cohen sosyal eylemin üretilme süreçlerine ve nasıl üretildiğine ışık tutan teorilerin ve araştırmaların ya sosyal davranışın yönüyle ve sonucuyla ilgili ortak tarihsel koşulların sonuçlarını görmezden gelerek bütünlüklerin inşasına yer vermediklerini ya da başından itibaren sosyal bütünlükleri temel hatlarıyla ortaya koymalarına rağmen, sosyal eylem açıklamalarında, yapısal bağlamların failerin bilinçlerine ya da etkinlik alanlarına sızdığını vurgularken toplumsal hayatın üretildiği pratikleri göz ardı ettiklerini belirtir. Bu karşıt görüşlerde belirli niteliklere sahip ve belirli biçimler sergileyen sosyal bütünlüklerin belirli sosyal davranış biçimlerine bağlı olarak varolduğu ya da aksine, sosyal davranışın tarihsel ve sosyal bütünlük tiplerine göre farklılaştığı düşünülür. Ancak esasında bunları birlikte değerlendirmek ve toplumsal hayatın gerçekliği içinde birbirlerini gerektirdiklerini görmek gerekir. Yapı ile eylemin ya da failliğin insanlar tarihlerini yaparken içiçe geçtiği düşüncesi kabul edildiğinde, onlardan birine baştan öncelik tanımak yanıltıcı olacaktır (Cohen, 2013: 307-308). Marx'ın kendinden önceki materyalistlerden, özellikle de onun materyalizminin ana kaynağı olarak görülen Feuerbach'tan ayrıldığı en önemli noktalardan biri budur.

Feuerbach'ın materyalizmi ile Hegel'in idealizminin “dinamik ve tarihsel unsurlarını” *praxis* kavramını geliştirerek sentezlediğinden bahsetmiş olduğumuz Marx için sorun dünyayı değiştirmek olduğuna göre, praxis de toplumsal organizasyonun tümünü değiştirmeye yönelik etkinliklerin/eylemlerin toplamı olarak görülebilir. Marx'ın praxis kavramını geliştirirken yapı-fail ilişkilerini özne-nesne diyalektiğiyle ele alması ve bu düaliteye ilişkideki karşılıklılığı ve ilişkinin tarihini dikkate alarak yaklaşması gibi, temelinde özne-nesne ilişkileri olan birey-toplum düalitesine de benzer şekilde yaklaştığı görülmektedir.

Marx’a göre (2012d: 7-10) insan kendi düşüncesinin gerçekliğini, varolan dünyaya aitliğini pratikte kanıtlamalıdır, çünkü pratikten yalıtılmış bir gerçeklik ya da gerçeksizlik tartışması tamamıyla skolastiktir. Bu açıdan Feuerbach da –Genç Hegelciler gibi– dinsel duygunun aslında toplumsal bir ürün olduğunu ve soyut bireyin aslında bir toplum biçiminin bireyi olduğunu görememiştir. Bu nedenle, ona göre toplumsal yaşamın tümünün özünde pratik olduğunu kavrayamayan “sezgisel materyalizm”in, yani Feuerbach’ın materyalizminin ulaşabileceği en üst nokta “tek tek bireylerin ve burjuva toplumun sezgisi”dir, yani eski materyalizm burjuva toplumun bakış açısına sahiptir; yeni materyalizmin, yani kendisinin bakış açısı ise “insan toplumu” ya da “toplumsallaşmış insanlık”tır. Ona göre, insanî öz tüm bireylerin doğasında varolan bir şey değil “toplumsal ilişkiler bütünü” olduğu hâlde, Feuerbach dinsel özü ona indirgediği için tarihsel süreçten uzaklaşmış, böylece onu çok sayıda bireyi sadece doğal yolla birleştiren bir genellik olarak anlamıştır. Feuerbach da dâhil tüm materyalistlerin en önemli eksiğinin şeyi, gerçekliği ve duyusalılığı öznel olarak, duyusal insan faaliyeti² olarak değil, nesne veya sezgi olarak kavramak olduğunu ifade eden Marx’a göre, bu nedenle, etkin olan yön materyalistler tarafından değil, duyusal eylemi bilmedikleri hâlde idealistler tarafından geliştirilmiştir.

Burada, sosyal gerçekliğin parçalarının toplamından ibaret bir tümleşik olarak görüldüğü ve bireyci terimlerle açıklandığı idealist yaklaşımlar ile parçalarının toplamından fazla bir yapı olarak görüldüğü ve bütüncü terimlerle açıklandığı materyalist yaklaşımlar arasındaki tartışmada, Marx’ın materyalistler gibi bütüncü terimler kullandığı, ancak kendi *praksis* felsefesiyle şeylere olan bakışıyla birlikte bütünlüklere olan bakışının da onlardan farklılaştırdığı görülmektedir. O toplumsal ilişkiler bütünü olarak ifade ettiği insanî özü, Hegel’den hareketle eylemin karşılıklılığını ve tarihi hesaba katarak, kendisi de dönüşen bir şey olarak ele almaktadır. Böylece onun anlayışında sabit, değişmez bir bütünlük söz konusu değildir. Şeptulin’in ifade ettiği üzere (2013: 84) Marx bir materyalist olarak maddenin nesnel varlığının bilinçten bağımsız olduğunu kabul etse de, onun için madde materyalistlerde olduğu gibi bir tözler birliğinden ibaret değildir; o hem bilince yansıyan fakat ondan bağımsız dış dünya olarak bir nesnel gerçekliktir, hem de kendisine özgü tüm özellikleriyle ve ilişkileriyle nesnel varlığın biçimlerinin birlikteliği olarak bir bütünlüktür. Bu nedenle Şeptulin Marx’ın anlayışında madde kavramını kendisinden hareketle

² “‘Duyusal’ ya da ‘duyusalılık’ Kant’ın ve ondan sonra gelen Alman düşünürlerinin terminolojisinde ‘varlığın algılanabilir yanını’, yani somut yanını dile getirmek için kullanılan bir sözcüktür. Marx da bu anlamda kullanıyor” (Hilav, Dipnot 5, 2012: 190) -insan faaliyetinin algılanabilir yanı olarak.

soyutladığımız bütünlüğü içinde dünya ile onun görünümünün birbirinden farklı olduğunu ifade eder.

Görüldüğü gibi, onun anlayışında bir yapı ya da sistem oluşturan sosyal gerçeklik materyalistlerde olduğu gibi bireylerden önce varolan bir şey de değildir. Ona göre insani öz tüm bireylerin doğasında varolan bir şey değil toplumsal ilişkiler bütünü ise, toplumsal yapı da insanların meydana getirdiği ve sonradan insanlar onun içinde doğuyor olsalar da onların ilişkilerindeki değişimle birlikte değişen bir bütünlüktür. Burada Marx'ın sosyal gerçekliğin tüm toplumsal yaşamda ve insan toplumunun bütün tarihinde bulunduğunu, ancak ona ulaşabilmek için insanların ait oldukları toplum biçimlerinin analizinin gerçekleştirilmesi gerektiğini düşündüğü açıktır. Lefebvre'ün (2006: 39-40) diyalektik materyalizmin köklerinin Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde bulunmadığına yönelik düşüncesini ifade etmiştik. O bu köklerin Hegel'in *Tinin Fenomenoloji*'sinde bulunduğunu belirtir. Çünkü burada, insanın kendisiyle ve kendi türüyle ilişki içerisinde kendini gerçekleştirmesinin tüm insanlığın etkinliği ile mümkün olabileceği ve tüm insanlık tarihinin sonucu olabileceği gösterilir.

Marx'a göre (2015: 174-175) bir insanın herhangi bir etkinliğe başka insanlarla dolaysız ortaklık şeklinde girişmesi nadiren gerçekleşse de, *insan* olarak davranmak bile onun *toplumsal* sayılması için yeterlidir, çünkü insanın etkinliğinin aracı ona toplumsal bir ürün biçiminde verilmekle kalmaz; onun öz varoluşu da bir toplumsal etkinliktir. Ayrıca ona göre önemli bir husus “toplum”u “birey” ile karşıtlık oluşturan bir soyutlama olarak ele almaktan kaçınma gerekliliğidir, çünkü “birey *toplumsal varlıktır*”: Yaşamın belirtisi *toplumsal yaşamın* belirtisi ve olumlamasıdır; bireysel yaşam ve türsel yaşam *ayrı* şeyler olamazlar.

Turner vd. ne göre Marx'ın diyalektiğinde toplum, her ne kadar kendisinden sonra üretilmiş olan bu terimi kullanmasa da, bir “sosyal yapı veya sistem”dir, yani “sınıflar, kurumlar, kültürel değerler gibi karşılıklı ilişkili parçalara sahip”, parçalarının bir bütün oluşturduğu bir şeydir. O bir yapının öğeleri arasındaki ilişkileri araştırırken, onun bir boyutunu belli bir niteleme ile anlatırken başka bir boyutunu bir karşı-niteleme ile anlatabilir; ancak, bu ikisi arasında mutlaka biri olmadan ötekini de olamayacağı aslî bir ilişkinin bulunduğu bahsederek, bu bütünlüklü yapının ya da sistemin parçaları arasında içsel bir ilişki olduğunu göstermek ister (Turner vd., 2017: 150-151).

Marx materyalist bir konumdan hareketle Feuerbach'ın analizini insanların toplumsal kurumlar içindeki ilişkilerine, hatta insanların yarattığı şeylerin onları yönetir hâle geldiği tüm durumlara uygulanabileceği düşüncesiyle genelleştirirken (*a.g.e.*, 134), analizinin *içeriği* materyalist olmasına rağmen onu belirlenimci ve mekanik düşünce *biçimini* sürdürme ve böylece diyalektiği dışarıda bırakma yanlısına düşmekle eleştirir (Vandenberghe, 2016: 67). Engels'e göre Feuerbach'ın salt spekülâtif felsefenin değersizliğini açıklamasıyla Hegel hayranlığı sönmüş olduğundan bilimde yeniden eski metafiziğin egemenliğinin başlayacağı düşünülmekteydi. Ancak Hegel kendisinden önceki mantığın ve metafiziğin tümünün hakkından gelebilmişti ve onun düşüncesinin, biçimi soyut ve idealist olduğundan ilişkiyi baş aşağı gösteriyor olsa da, gelişimi dünya tarihininkiyle denk düştüğünden, içeriği felsefenin tümüne nüfuz edebiliyordu. Onun düşüncesinin ayırt edici özelliği kendi içerisinde zincirleme iç bağlantıya sahip bir tarih anlayışına sahip olmasıydı ve Hegel sonrasında da herhangi bir bilim bu şekilde iç bağlantılarıyla incelenmemiştir (Engels, 1979: 34-38). Marx da tüm bunların hatırlanmasını sağlayacaktır. Zaten, Lefebvre'ün ifade ettiği üzere (2006: 42-43), Marksizm'in gelişimi incelendiğinde Feuerbachçı bir evre görülmemektedir; yalnızca Feuerbach'ın sürekli eleştirisiyle onun düşüncesinin bir entegrasyonu çabası görülmektedir. Lefebvre (*a.g.e.*, 47-48) yabancılaşmanın Hegelci felsefi analizinden yola çıkan tarihsel materyalizmin bu yolda Feuerbach'ı kendisine katarak ilerlediğini ve neticede yabancılaşma teorisini derinden dönüştürdüğünü belirtir. Artık kendini yaratan pratik insanın kendisidir. Ona göre Hegel, çarpıtarak da olsa, tarihsel sürecin özünü ifade etmiş, Feuerbach ise tarihsel sürecin gerçek öznesini göstermiş olsa da “Hegelci teorinin çapını ve ağırlığını” koruyamamıştır.

Marx'ın Hegel ve idealizm eleştirileri üzerinden ve Feuerbach'ın katkısıyla nasıl bir materyalist konumu benimsediğini ve ardından onun materyalizminin Feuerbach da dâhil materyalistlerden hangi yönlerden ayrıldığını ve bu ayrımın temelinde Hegel diyalektiğinin olduğunu görmüş bulunuyoruz. Marx'ın *1844 Elyazmaları*'ndaki (2015: 234) sözleriyle Hegel'in buradaki, kendi spekülâtif mantığı içindeki olumlu başarısı, *belirli* kavramları, evrensel sabit düşünme biçimleri, doğa ve zihin *karşısındaki* bağımsızlıkları içinde, insanın özünün ve dolayısıyla insan düşüncesinin genel yabancılaşmasının zorunlu bir sonucu kılması ve dolayısıyla bunları bir araya getirmesi ve bu soyutlama sürecinin uğrakları olarak sunmasıdır.

Ted Benton ve İan Craib (2016: 140) *eylemlerimiz ve ilişkilerimiz* üzerine düşünme biçimlerinden biri olan diyalektiğin Hegel’de şu özelliklere sahip olduğunu ifade eder: (i) doğrusal biçimi bulunmaz; (ii) betimleme döngüseldir ve düşünce bütün ile parçalar arasında sürekli benzer gidiş gelişler içerir; (iii) bir gelişmenin diyalektik gelişme olduğu düşünüldüğünde, doğrusal çizgide değil sarmal biçimde, aynı noktaya fakat farklı düzeylerde dönüşlerle ilerliyordur. Keza Marx açısından Hegel’e göre (akt. Marx, Dipnot 4, 2008: 496) “felsefe kapalı bir dairedir: başlangıç noktası dolaysız, ispatlanmamış, felsefenin ürünü olmayan bir İlk’tir. Ama felsefenin neyle başladığı aslında görelidir, çünkü aynı başlangıç noktası bir başka noktada bir sonuç, bir ürün olarak belirmek zorundadır. O havada asılı duran, dolaysız olarak bir noktadan başlayan bir dizi değil, bir çember çizerek kendini temellendiren bir dizidir”.

Marx’ın, Genç Hegelcilere olan eleştirileriyle eşzamanlı olarak politik iktisada yönelik eleştirilerini de geliştirdiğini belirtmiştik. Hegel’in bu döngüsel ve bütün ile parçalar arasında sürekli gidiş gelişler içeren, tarihsel ve ilişkisel diyalektiği Marx’ın eski metafizikten hareketle gelişen akımlardan biri olan politik iktisatla da arasına mesafe koymasına, politik iktisadın kavramlarından yola çıktığı ve onunla aynı alan üzerine çalıştığı hâlde onu yoğun bir biçimde eleştirmesine sebep olmuştur.

Marx’a göre Hegel Feuerbach’ın asla kavrayamadığı şeyi, dünyanın “insan emeğinin sonucu” olduğunu kavramıştır (Vandenbergh, 2016: 67-68). Bu bağlamda, Hegel de bunu kavramış olan politik iktisadın bakış açısı içinde yer almaktadır (Marx, 2015: 220). Yani, yukarıda bahsettiğimiz gibi, Hegel felsefesini değersizleştirilmesiyle dolaylı olarak da olsa politik iktisadın gelişimine katkıda bulunan kişi Feuerbach olmasına rağmen, Marx bu kavrayışı diğer yönlerden çok farklı olan Hegel ile politik iktisatçıların düşünceleri arasındaki bağlantı noktası olarak görmektedir.

Ancak Marx, Hegel’de emek “*insanın yabancılaşma* içindeki ya da *yabancılaşmış insan* olarak, *kendi için oluşu*” olduğu için, onu bildiği tek emeğin “*tinin soyut emeği*” olmasıyla eleştirir. Ona göre Hegel doğanın ve insan yaşamının uğraklarını “soyut kendi bilincinin uğrakları” olarak kavramaktadır ve onun bilimi de bu nedenle mutlaklıdır (*a.g.e.*, 220). Kendisine göre ise “toplumsal biçimlerden bağımsız sistemli faaliyet olarak insan varlığının” doğal koşulu soyut emek değil somut emektir (Marx, 1979: 56-57) ve insan düşüncesi ya da eyleminin ürünlerinden hiçbiri “tamamlanmış/nihaî” olamaz (akt. Tatlıcan,

2014a: 3). Marx’a göre politik iktisat ise hareketin içsel ilişkilerini anlamamakta; fenomen, görünüm ve süreçleri aralarında bağ kurmadan dışsal bir güce bağlı olan bir eylemin sonuçları olarak görmektedir (akt. Somer, 2011). Sosyal ilişkileri tarihsel bir ürün, tarihi de diyalektik olarak görmediğinden, politik iktisadın *apriorisi* yabancılaşmanın bizzat kendisidir, eylemin olumsuzlanmasıdır (Vandenberghe, 2016: 86-87).

Marx 1847 yılında *Felsefenin Sefaleti*’ni (2011) politik iktisatçılardan biri olan M. Proudhon’la ve onun diyalektik olduğunu iddia ettiği yöntemi ile hesaplaşmak için yazmıştır. Fakat bu metin aynı zamanda Hegel’le hem hesaplaşma hem de diyalog içermekte, Marx’ın onun diyalektiğini hangi yönlerden eleştirdiğini ve ondan hangi yönlerden faydalandığını göstermektedir. Çünkü Marx (*a.g.e.*, 104) bu metinde Proudhon’un “biz, zaman sırasına uygun değil, birbirini izleyen düşüncelere uygun bir tarih anlatmaktayız... Bununla birlikte, ekonomik teoriler mantıksal ardılığa ve kavrayışta seri ilişkilere sahiptir: biz işte bu düzeni keşfetmiş olmakla övünüyoruz” cümlesinden hareketle şöyle der: “M. Proudhon Fransızları yüzlerine yarı-Hegelci cümleler fırlatarak korkutmak istemiştir. Demek ki, iki kişiyle uğraşmak zorundayız: ilkin M. Proudhon’la, sonra da Hegel’le”.

Marx’a göre ilişkilerden soyutlanan, tarihsel hareketi ile açıklanmayan kategoriler, somut üretim ilişkilerini açıklamak şöyle dursun, soyut Hegel diyalektiğinin tarihselliğini ortadan kaldırmakta ve bununla da kalmayıp tarihsel diyalektiği tümüyle tepetaklak etmektedir:

İktisatçılar, burjuva üretim ilişkilerini, işbölümünü, krediyi, para vb.ni sabit, değişmez, ölümsüz kategoriler olarak ifade ediyorlar... İktisatçılar üretimin... [bu] ilişkiler içinde nasıl yapıldığını açıklarlar, ama bizzat bu ilişkilerin nasıl üretildiklerini, yani onları doğuran tarihsel hareketi açıklamazlar. Bu ilişkileri, ilkeler, kategoriler, soyut düşünceler olarak kabullenen M. Proudhon’un yapacağı tek şey... bu düşünceleri bir *düzene* sokmaktan ibarettir... Üretim ilişkilerinin tarihsel hareketinin, ki kategoriler bunun teorik ifadesinden ibarettirler, peşini bıraktığımız an, bu kategorilerin içinde fikirlerden, gerçek ilişkilerden bağımsız kendiliğinden düşüncelerden başka bir şey görmek istemediğimiz an bu düşüncelerin kaynağını saf aklın hareketine bağlamak zorunda kalırız... durum, karşıtlık, oluşum. Yunanca söylersek tez, antitez ve sentez. Hegelci dili bilmeyenler için kutsal

formülü vereceğiz olumlama, [olumsuzlama] ve [olumsuzlamanın olumsuzlanması] (*a.g.e.*, 104-105).

Bu yöntemi [politik iktisadın] kategorilerine uygulayın [politik iktisadın] mantığını ve metafiziğini elde edersiniz (*a.g.e.*, 108).

Ona göre soyutlamalar tarihten kopartılarak ele alındıklarında hiçbir değer taşımazlar; tarihsel malzemenin kolay sınıflandırılmasından başka bir şeye yaramadıkları gibi, bu yolla tarihsel çağları düzenlemeyi sağlayabilecek bir şema ya da bir reçete de veremezler (Marx ve Engels, 2012: 25). Ekonomik kategoriler esasında çalışılan alana göre tüm kategoriler sadece teorik ifadelerdir; “toplumsal üretim ilişkilerinin soyutlanması”ndan ibarettirler. İnsanlar aralarındaki toplumsal ilişkilerin ifadesi olan üretim biçimlerini yaşamlarını kazanabilecekleri yönde değiştirebilmek için toplumsal ilişkilerini de değiştirirler; ilke, düşünce ya da kategorileri de bu ilişkilerine uygun bir biçimde ürettiklerinden, bunlar da tarihsel ve bu nedenle de geçicidir (Marx, 2011: 108-109).

Marx’ın (2011: 110-113) bu konudaki bir başka gözlemi Proudhon’un diyalektiği iyi yan/kötü yan karşıtlığı üzerinden tasarlaması üzerinedir: Onun için tüm ekonomik kategorilerin iyi ve kötü yanı vardır. Bunlar birlikte ele alındıklarında çelişki oluştururlar. Çözülmesi gereken mesele ise, iyi yanı elde tutarak kötü yandan nasıl kurtulunabileceğidir. Ancak Marx diyalektik hareketi birbiriyle çelişen iki yanın birlikte varolması ve birbirleriyle çatışmaları neticesinde yeni bir kategoride eriyip kaynaşmaları olarak düşünmektedir. Bu nedenle, sorunu bir yanın atılması şeklinde koymanın hareketi devre dışı bırakmak olduğunu belirtir. Böylece düşüncenin işlemesi de sona erdirilmiş olur. Artık düşünce kategorilere ayrıştırılamaz. Çünkü kategorilerin sıralanmaları basamak hâline gelmiş, “diyalektiğin mutlak aklın hareketi olma durumu” sona ermiştir. Marx için Hegel’in maddî dünyaya dair formüle edecek bir sorunu olmasa da diyalektiği vardır; Proudhon ise “Hegel’in diyalektiğinin kırıntısına olsun sahip değildir”.

Marx M. Proudhon’dan olmasa da politik iktisatçılardan, özellikle de Ricardo’dan etkilenmiştir. Ona göre (*a.g.e.*, 49) Ricardo “değeri oluşturan burjuva üretimin gerçek hareketini gösteriyor...; çıkış noktası olarak günümüzün toplumunu alıyor... Ricardo’nun değer teorisi gerçek ekonomik yaşamın bilimsel yorumudur... Ricardo formülünün gerçekliğini onu tüm ekonomik ilişkilerden [türeterek] ve böylece ilk bakışta onunla çelişkiye düşer gibi görünen... bütün olayları açıklayarak kabul ettiriyor; onun öğretisini

bilimsel bir sistem yapan işte budur”. Fakat der Marx (2004: 275) kapitalist üretim sürecinin iç bağıntıları çözülemeyecek kadar karmaşık ve sonu görülemeyecek kadar geniştir ve bilimin görevi gerçek yasalar olmayan, yalnızca dışsal hareketlerin ifadeleri olan kavramlar üretmek değildir; tamamen dışsal, gözle görünür bir hareketi içsel bir hareket olarak çözümlenektir. Engels’e göre (1979: 39) iktisadın incelediği şey nesne değil insanlar arasındaki ve neticede sınıflar arasındaki ilişkiler olsa da, bu ilişkiler nesneye bağlıdır ve her zaman nesne gibi görünürler. Bazı tekil durumlarda bulanık olmakla birlikte kimi iktisatçılar tarafından fark edilmiş olan bu zincirleme bağlantı tüm ekonomi için ilk kez Marx tarafından keşfedilmiştir. Marx’a göre (2011c: 23-24) politik iktisat kapitalist düzeni geçici bir tarihsel aşama olarak değil “toplumsal üretimin mutlak ve en son biçimi” olarak kavrar. Onun son önemli temsilcisi Ricardo dahi sınıfsal çıkarları, ücret ve kâr ya da kâr ve toprak rantı arasındaki karşıtlıkları analizine dâhil edebilmiş olsa da, bunları bilinçli olarak “toplumsal doğa yasası” kabul etmiştir. Bu nedenle, bu bilim ancak bu düzen sürdüğü müddetçe varlığını sürdürebilir ki şimdiden artık aşamayacağı sınırlara dayanmıştır.

Kategorileri üretim ilişkilerinin tarihsel hareketinin teorik ifadesinden ibaret olarak gördüğünü belirtmiş olduğumuz Marx’ın, buradan hareketle, politik iktisat maddî fenomenlerle ilgilenmekte olsa da, bu kategori anlayışıyla üretim ilişkilerinin tarihsel hareketini kavrayamadığından ve bu ilişkilerdeki değişimi yakalayamadığından onun sosyal gerçekliği açıklamaktan uzak olduğunu düşündüğü; bu şekilde oluşturulmuş kategorilerden bir diyalektik çıkarmayı ise sosyal gerçekliğin bilgisinden daha da uzaklaştıran başlı başına ontolojik bir hata olduğunu düşündüğü söylenebilir. Marx’ın politik iktisadın maddî fenomenleri açıklamakta kullandığı kategorilerini, onların içsel ilişkilerini ve tarihsel süreçte geçirdikleri değişimleri dikkate alarak ele aldığı görülecektir.

Buraya kadar Marx’ın çeşitli düşüncelere ve akımlara yönelik eleştirileri üzerinden nasıl tarihsel materyalist bir anlayış geliştirdiğini ele aldık: onun ontolojik açıdan bir materyalist olduğunu, buna rağmen maddî olanın niteliği konusunda kendinden önceki materyalistlerden ayrıldığını; Hegel diyalektiğinin katkısıyla ise sosyal dünyanın bilgisine hangi yöntemle erişilebileceği konusunda onlardan farklılaştığını gördük. Bu bağlamda Marx’ın “ya, ya da” şeklinde oluşmuş idealizm-materyalizm karşıtlığının bir kutbunda yer almadığı kesindir. Bununla birlikte, Marx’ın konumunun iki epistemolojik konumun bir sentezi biçiminde de oluşmadığını, yani “hem, hem de” yaklaşımıyla oluşturulan bir idealizm-materyalizm sentezi olmadığını da gördük. O materyalist epistemolojiden

beslenerek her türlü metafizikten kaçarken, hem materyalizme hem de metafiziğe yönelik eleştirilerini Hegel'in diyalektik yöntemi üzerinden gerçekleştirir. Bu aşamadan sonra Marx'ın kendi diyalektiğini bilimsel bir yöntem olarak nasıl geliştirdiği ve onun tarihsel materyalist anlayışının “materyalist epistemoloji” ile “tarihsel ve ilişkisel diyalektik yöntemin” bir sentezine nasıl dönüştüğü gösterilecektir.

1.1.3. Diyalektik Materyalizm ve Bilim

Ümit Tatlıcan “diyalektik materyalizm ve tarihsel materyalizmin” birbirinden ayıramayacağını vurgulayarak, bunlar arasında analitik bir ayrıma gitmekte ve Marx'ın “toplumsal değişme ve yapı” konusundaki düşüncelerinin ifadesinde *tarihsel materyalizm* kavramını; “yöntem ve bilim” konusundaki düşüncelerinin ifadesinde ise *diyalektik materyalizm* kavramını kullanmaktadır (Tatlıcan, 2014a: 2). *Grundrisse*'e kadar olan çalışmaları Marx'ın diyalektik bir düşünür olduğunu gösterse de, bu tarihten sonra Marx'ta diyalektik bilimsel bir yöntem olarak giderek daha belirgin hâle gelmiştir. Ancak bu durum onun bilim anlayışında bir kopma olarak değil, yönteminin gelişimi olarak değerlendirilmelidir.

Engels (1979: 35-36) “bilimi nasıl ele alacağız?” diye sorar: Bir yanda Hegel'in bıraktığı yerde duran tamamen soyut [“skolastik”] biçimde Hegelci diyalektik vardı; öte yanda burjuva iktisatçıların, bağlantısı ve fikir silsilesi olmayan... yeniden moda olmuş... özünde metafizik yöntemi vardı. Bu ikincisi Kant tarafından ve özellikle Hegel tarafından teorik bakımdan... yıkılmıştı... Öte yandan, Hegel'in yöntemi mevcut şekliyle kesin olarak kullanılamazdı. Bu yöntem özünde idealistti... Bununla birlikte, bu yöntem, hiç değilse dayanılabilecek olan elde mevcut bütün mantıkî malzemenin biricik parçasıydı.

Marx (2011c: 28-29) otuz yıl önce kendisinin de Hegel'in gizemlileştirici yönünü eleştirmiş olduğunu belirterek, *Kapital*'i yazdığı yıllarda Almanya'da ona “ölmüş eşek” muamelesi yapılmasını çok sert bir dille eleştirir. Ona göre Hegel'in diyalektiği gizemlileştirmiş olması “genel hareket biçimlerini” bilinçli olarak ve kapsamlı bir şekilde ilk kez onun ortaya koyduğu gerçeğini kesinlikle gölgeleyemez. Onun diyalektiği yalnızca baş aşağı durmaktadır. Fakat Marx, tam da bu nedenle, kendisinin ortaya koyduğu “rasyonel biçimi ile diyalektiği” onunkinin tam karşıtı, tersine çevrilmiş hâli olarak konumlandığını da vurgular. Çünkü bu yolla “gizemli kabuğun içindeki rasyonel özü”, yani görünümün ardındaki reel gerçekliği ortaya çıkaracaktır. Engels (1979: 38) Marx ile birlikte Hegel'de

saklı bulunan çekirdeğin ortaya çıkartılıp idealizminden arındırılmasıyla onun tarihsel yönteminin yeni materyalizmin teorik önkoşulu hâline getirilmiş olduğunu belirtir. Şeyler görünümün düzeyinde kendilerini çoğunlukla ters dönmüş biçimde sergilerler (Marx, 2011a: 515). Bu görünüm biçimleri gündelik hayatta kendilerini dolaysız ve kendiliğinden yeniden üretirken, onların arka plânlarındaki ilişkiler ancak bilimle keşfedilebilir (a.g.e., 520).

Öncelikle Marx, bilimin tıpkı “din, aile, devlet, hukuk, [ahlâk]..., sanat” gibi bir tikel üretim biçiminden ibaret olduğunu ve onlar gibi “genel üretim yasasına” tâbî olduğunu belirtir (Marx, 2015: 172). Ona göre bu alanlardan her biri insanın yabancılaşması olmakla kalmayıp diğer alanlarla da yabancılaşma ilişkisi içindedir. Bunlar arasındaki, örneğin iktisat ile ahlâk arasındaki karşıtlık *görünüştten* ibarettir (a.g.e., 190-191). Çünkü ona göre insan bilimi “insan tarafından kendini pratik olarak göstermenin bir ürününden başka bir şey değildir” (a.g.e., 205-206). Ayrıca ona göre mutlak hakikat diye bir şey olamaz; bu nedenle, bilim de yalnızca bilgiyi artırabilir, ama “mutlak gerçeğe ulaşamaz” (akt. Tatlıcan, 2014a: 3). Daha önce de zaten onun Hegel’in bilimini mutlakçı olmakla eleştirdiğini belirtmiştik. O hâlde yukarıdaki soruyu yeniden formüle ederek şu şekilde sorabiliriz: Marx gerçeğe kısmî olarak ulaşabilmenin bir yolu olan insan bilimini kendi dönemindeki doğa bilimlerinin yöntemini benimseme ya da bu yöntemden ayrışma tartışması bağlamında nasıl ele almaktadır?

Biz yalnız bir tek bilim tanıyoruz, o da tarih bilimidir. Tarih iki yönden incelenebilir. Tarihi doğa tarihi ve insanların tarihi diye ikiye ayırabiliriz. Bununla birlikte, bu iki yön birbirinden ayrılmaz; insanlar varoldukça insanların tarihi ve doğanın tarihi karşılıklı olarak birbirlerini koşullandırır. Doğa tarihi, yani doğa bilimi ile belirtilen şey burada bizi ilgilendirmez; buna karşılık insanların tarihi ile ayrıntılı bir biçimde uğraşmamız gerekecek (Marx ve Engels, Dipnot 12, 2012: 18).

Marx’a göre duyuşal dünya “değişmeyen bir şey değil, sanayi ve toplumun tarihsel ürünüdür”. Bu nedenle, sanki insan her daim hem tarihsel doğa ile hem de doğa tarihi ile yüz yüze değilmiş gibi, birbirinden ayrı ‘şeyler’ olarak ele alınan doğa ve tarihin karşıtlığı sorunu, yani aslında insan ve doğa arasındaki ilişki sorunu, sanayinin gelişmişlik düzeyiyle ilişkili olarak farklı biçimlerde görülse de, bu ikisinin hem birliğinin hem de savaşının her çağda varolageldiği anlaşıldığında ortadan kalkar. Marx bunun üzerine “ticaret ve sanayi olmasaydı doğa biliminin hâli nice olurdu...; hatta, bu ‘katıksız’ doğa bilimine amacını

gösteren ve ona materyalini sağlayan ticaret ve sanayi insanların maddî faaliyetleri değil midir?” diye sorar. Ona göre insanların bu sürekli faaliyeti, yani üretim “bütün duyusal dünyanın temelidir”. Ancak Marx dış doğanın elbette bu yüzden geçerliliğini yitirmediğini ya da tüm bunların kendiliğinden üreme yoluyla çoğalmış ilk insanlar için düşünülemeyeceğini; bu ayrımın ancak insan ve doğa birbirlerinden ayrı şeyler olarak kabul edildiğinde bir anlamı olacağını belirtir (Marx ve Engels, 2012: 28-29). Böyle bir ayrımın kabul edildiği bir tarihsel evrede iktisadî biçimlerin analizine girişen Marx (2011b: 18) bu analizin doğa bilimlerinde olduğundan farklı araçlara ihtiyacı olduğunu düşünür: Bu analizde mikroskop ya da kimyasal ayırıcılar kullanılamaz; bunların yerine kullanılabilecek olan şey soyutlama gücüdür.

Her ne kadar Marx’ın sonraki çalışmaları 19. yüzyıl bilim anlayışının batıl inançlar ve dinsel görüşler karşısında bilimin dünyanın nesnel bilgisini sağladığı yönündeki düşüncesi ile daha uyumlu olarak görünse de, Marx özellikle erken dönem çalışmalarında “felsefî bir tarih anlayışı” geliştirmiştir. Bu anlayışta özel mülkiyet hem insanın doğaya yabancılaşmasının hem de kapitalist dönemde sınıfların birbirlerine yabancılaşmasının belirtisi olarak görülmüş ve gelecekte bu yabancılaşmanın aşılabileceği düşünülmüştür. Böylece geleceğin toplumunda, insanlar ve doğa arasındaki birlik kavranacak olduğundan doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki yapay ayrım da aşılacak, bilimler yeniden bir araya getirilecektir. Bu Marx’ın “modern kapitalizm ve doğa arasındaki yabancılaşmış ilişkinin bir ifadesi olarak bilim” eleştirisidir (Benton ve Craib, 2016: 72). Vandenberghe de (2016: 84-87), benzer şekilde, Marx’ın olgunluk dönemi eserlerinde felsefî yabancılaşmanın ekonomik sömürüye indirgenmesinin erken dönem çalışmalarındaki hümanist ve iradeci yönlerin ortadan kaldırılmasına hizmet ettiğini belirtir ve bundan kaçınabilmek için bilimsel indirgemenin erken dönem çalışmalarda görülen *praksis* felsefesiyle düzeltilmesi gerektiğini düşünür. Fakat o, aynı zamanda, Marx’ın olgunluk dönemi çalışmalarının da “antropolojik-felsefî indirgemenin bilimsel bir düzeltilmesi” olduğunu belirtir: Kapitalizmin mekanizmalarına ve burjuva toplumda yabancılaşmanın sosyoekonomik temellerine yönelik sistematik analizler olan bu metinler erken dönemdeki sosyo-felsefî analizleri “temellendirir, genişletir, tamamlar ve olumlar”. Bu nedenle, Vandenberghe’e göre “felsefeci Marx ile bilimci Marx arasında bir uçurum değil, sadece diyalektik bir gerilim söz konusudur... Olgun Marx genç Marx’la çatışma içinde değildir; bilakis onu önvarsayar”.

1.1.4. Analize nereden başlamalı?

17. yüzyıl iktisatçıları daima yaşayan bütünle, halk, ulus, devlet, birkaç devlet vb. ile başlarlar; daima işbölümü, para, değer vb. gibi birkaç belirleyici soyut, genel ilişkiyi analiz yoluyla keşfederek bitirirler. Bu farklı öğeler... saptanıp soyutlandıktan sonra ise, emek, işbölümü, ihtiyaç, mübadele değeri gibi basit ilişkilerden hareketle devlet, uluslararası mübadele ve dünya pazarları düzeyine tırmanan ekonomik sistemler gözükmeye başladı. Bilimsel olarak doğru olan yöntem şüphesiz bu ikincisidir. Somut çok sayıda belirlemenin bir noktada bağdaşması, dolayısıyla çoğulluğun birliği[dir]... O hâlde somut, gerçek hareket noktası..., bir toplama ve birleştirme süreci, bir sonuç olarak ortaya çıkacaktır (Marx, 2008: 167-169).

Basit kategoriler nispeten az gelişmiş somutun, zihinde daha somut kategori ile ifade edilen daha çok yanlı ilişkiyi vazetmeden önce kendini realize etmiş olabileceği ilişkilerin ifadesidirler; gelişmiş somut ise aynı kategoriye kendi ikincil bir ilişkisi olarak muhafaza eder... En basitten karmaşığa yükselen soyut düşüncenin yolu, bu anlamda, gerçek tarihi sürece tekabül edecektir (a.g.e., 171).

Ollman'a göre (2015: 47) Marx'ın 'gerçek somuttan' hareket eden ve 'düşüncedeki somuta' ilerleyen yöntemi şudur: dünyanın bize kendisini sunduğu biçiminden hareketle, soyutlama vasıtasıyla, bu soyutlama ile zihinde yeniden oluşturularak kavranan somuta ilerleme.

Bu nedenle Marx (2008: 139) analizine maddî üretim ile, toplumsal ilişki içerisindeki bireylerin üretimi ile başlar. Marx (2011b: 18) gelişmiş bedenin hücrelerine göre daha kolay bir şekilde incelendiğini düşünür. Engels (1979: 38-39) Marx ile kendisinin tarihsel bakımdan mevcut olan ilk ve en basit ilişkiyi hareket noktası aldıklarını belirtir. Ona göre bir ilişki olduğu için bunun birbiriyle bağlantılı iki yönü bulunur. Bu iki yön hem kendi içlerinde bağımsız olarak hem de birbirlerine karşı etkileri çerçevesinde incelenir. Bu karşıtlıktan doğan çelişkiler pratikte gelişmişlerdir ve çözümlerini yine pratikte yeni bir ilişkinin şekillenmesiyle bulacaklardır. Onlar (Marx ve Engels, 2012: 18) "bizim hareket noktamızı oluşturan öncüller... gerçek bireylerdir, bu bireylerin eylemleri ve –hem hazır buldukları hem de kendi eylemleriyle yarattıkları– maddî yaşam koşullarıdır. Bu öncüller, demek ki, ancak [empirik] olarak oluşturulabilir" diyerek analize nereden başlanması gerektiğini düşündüklerini açıkça ortaya koyarlar.

Marx’a göre sosyal teori insanların maddî koşullarla karşılıklı etkileşimine, örneğin çevreden korunma düzeyine, arzu derecesine, potansiyellerini gerçekleştirme kabiliyetlerine; esasen de gerçek üretim süreci dediği tüm toplumların sahip olduğu ortak niteliklere odaklanmalıdır. Kısacası Marx “felsefeyi empirik bir sosyal bilime” dönüştürmüştür (Turner vd., 2017: 147). Ancak Marx, yola çıktığı öncüller değişmeyen ve yalıtılmışlık içindeki insanlar yerine empirik olarak gözlemlenebilir bir gelişme sürecindeki insanlar olduğundan, bu aktif yaşam sürecinin ortaya konulmasıyla tarihin “kendileri daha da soyut olan [empiristlerinki] gibi bir cansız olgular derlemesi olmaktan, ya da idealistlerinki gibi hayali öznelere hayali eylemi olmaktan” çıktığını belirtir. Ona göre gerçek yaşamda pozitif bilim, yani insanların pratik faaliyetinin ortaya konuluşu spekülasyonun bittiği yerde başlar. Böylece özerk felsefenin yerini de ancak “insanların gösterdikleri tarihsel gelişmenin gözlemlenmesinden çıkartılabilecek en genel sonuçların bir sentezi” alabilir (Marx ve Engels, 2012: 25). Maddî sınırlılıklar ve verili koşullar altında, belirli bir şekilde üretici faaliyette bulunan bireyler belirli toplumsal-siyasal ilişkilere dâhil olurlar. Her durumda, empirik gözlem, herhangi bir spekülasyon ya da aldatmaca olmaksızın, üretimin toplumsal-siyasal yapıyla bağını ortaya koymalıdır. Toplumsal yapı sürekli olarak “belirli bireylerin yaşam süreçlerinin sonucu” olarak oluşur (*a.g.e.*, 23).

Tüm insan tarihinin ilk [önkoşulu]... canlı insan bireylerinin varlığıdır. Şu hâlde saptanması gereken ilk olgu bu bireylerin fiziksel örgütlenişleri ve bu örgütlenmenin sonucu olarak ortaya çıkan, doğanın geri kalan bölümüyle olan ilişkilerdir. Burada... ne bizzat insanın fizikî yapısını, ne de insanların tamamen hazır buldukları doğal koşulları... derinliğine inceleyemeyiz... İnsanların kendi geçim araçlarını üretim tarzları... doğada hazır buldukları ile yeniden üretmeleri gereken geçim araçlarının doğasına bağlıdır. Bu üretim tarzı... bireylerin belirli bir faaliyet tarzını, onların yaşamlarını ortaya koyan belirli bir biçimi, belirli bir yaşam tarzını temsil eder. Bireylerin yaşamlarını ortaya koyuş biçimi onların ne olduklarını çok kesin olarak yansıtır... Demek ki, bireylerin ne oldukları üretimlerinin maddî koşullarına bağlıdır. Bu üretim... bireylerin kendi aralarındaki karşılıklı ilişkileri... varsayar. Bu ilişkilerin biçimi de yine üretim tarafından belirlenir (*a.g.e.*, 18-19).

Marx’a göre yaşamak için öncelikle yeme, içme, barınma gibi şeyler gerektiğinden, ilk tarihsel eylem bu ihtiyaçları karşılayacak araçların, yani maddî yaşamın üretimidir. Bu ihtiyaçların bir kez karşılanması neticesinde yeni ihtiyaçlar doğar. Bu sürece başından dâhil olan üçüncü ilişki insanların aile kurarak başka insanlar üretmeleri, yani kendilerini yeniden

üretmeleridir. Toplumsal faaliyetin bu üç yönü üç ayrı aşama değil, tarihin başından itibaren birarada varolmuş ve hâlâ varolan üç ‘uğraktır’ (*‘moment’*). Demek ki yaşamı üretmek bize çifte ilişki biçiminde görünür: doğal bir ilişki olarak ve toplumsal bir ilişki olarak. O hâlde, insanlar arasında ihtiyaçların ve üretim biçiminin koşullandığı, insanların kendileri kadar eskiye dayanan bir “maddî bağlar sistemi” vardır (*a.g.e.*, 31-32). Bu başlangıç noktası Marx’ın analizine bugünün maddî gerçekliğinden başladığının kanıtıdır, çünkü bu toplum içinde üretim yapan birey, önceki zamanların değil, bu sistemin bireyidir. Marx’ın tarihsel analizi zamansal anlamda birbiri ardına gelen tarihsel sıralamayı takip etmemektedir. Çünkü ona göre (2008: 175) “*insan anatomisi maymun anatomisinin anahtarıdır*”, maymun anatomisi insaninkinin değil. Ollman (2015: 140), bununla ilişkili olarak, Marx’ın araştırdığı güncel durumu meydana getiren şeyin geçmişte olup bitenler, yani kapitalizmin önkoşulları olduğunu; ancak bu önkoşulların bugün neye dönüştüklerinden hareketle hakkıyla gözlemlenebileceğini ifade eder. Marx’a göre (2008: 498) “burjuva iktisadın yasalarını analiz etmek için gerçek üretim ilişkilerinin tarihini yazmak... gerekmiyor. Buna karşılık burjuva iktisadın yasalarını tarih içinde oluşmuş ilişkiler olarak... kavramak ve birbirine bağlamak, bize... bu sistemin ardında yatan tarihi geçmişi aydınlatan temel denklemleri sağlayacaktır. Şimdiki hâlin doğru olarak kavranması ile birlikte bu ipuçları bize geçmişin anlamının anahtarını da verirler”.

Tarih herbiri kendinden önce gelen kuşaklar tarafından kendisine aktarılmış olan malzemeleri, sermayeleri, üretici güçleri kullanan farklı kuşakların ardarda gelişinden başka bir şey değildir; bu bakımdan, her kuşak, demek ki, bir yandan geleneksel faaliyeti tümüyle değişmiş olan koşullar içinde sürdürür ve öte yandan, tümüyle değişik bir faaliyetle eski koşulları değiştirir (Marx ve Engels, 2012: 40).

Marx’a göre insan yaşamının biçimlerinin bilimsel analizi gerçek gelişmenin tersine yol izler. Bu analize *post festum*, yani iş olup bittikten sonra, tamamlanmış gelişim sürecinin sonuçlarıyla başlanır. Bu sırada biçimler “toplumsal yaşamın fiziksel biçimlerinin kararlılığını” kazanmıştır. Ne var ki, tek tek insanların toplumsal ilişkilerini nesnel anlamda perdeleyen şey de yine bu tamamlanmış biçim olur (Marx, 2011a: 85). Zaten, daha önce belirttiğimiz gibi, Marx’ın analizlerinin nihaî amacı da gerçekliğin üzerindeki bu perdeyi kaldırmaktır.

1.1.5. Tarihsel ve İlişkisel Kategorilerle Çalışmak

Ollman (2015: 34) Marx'ta tarihten önce sistem analiz edilse de, tarih sadece yalıtılmış bir ya da birkaç unsurun bağımsız gelişimi olmadığından, onun çalışmalarında tarihsel analiz ve mevcut sistemin analizinin içiçe geçtiğini vurgular. Marx'ın amacı, kendi ifadesiyle, bu yolla “modern toplumun ekonomik hareket yasasını ortaya çıkarmaktır” (Marx, 2011b: 19). Ona göre bu yasaları analiz etmek için üretim ilişkilerinin tarihini yazmak gerekmez; bu yasaları tarihte oluşmuş ilişkiler şeklinde kavramak ve onları birbirine bağlamak mevcut sistemin geçmişini aydınlatan denklemleri sağlayacaktır (Marx, 2008: 498).

Marx (Marx ve Engels, 2012: 40) her kuşağın, geleneksel faaliyeti tamamen değişmiş koşullarda sürdürürken, tamamen değişik faaliyetle eskiden mevcut olan koşulları da değiştirdiğini ifade eder. Ona göre (a.g.e., 77) başlangıçta faaliyetin koşulları olan, sonrasında ise bu faaliyete engel olan değişik koşullar tarihsel evrimin tümünde birbirleriyle bağlantılı “karşılıklı ilişki tarzı” dizisi oluştururlar: yeni bir biçimin önceki biçimin yerini alması ve bunun tekrarlanması bunlar arasındaki bağı sergiler.

Ollman'a göre Marx'ın diyalektiğinin “her şeyden önce en temel konusu değişimdir, her türlü değişimdir” (2015: 46). Marx'a göre ilişkilerden soyutlanan, tarihsel hareketiyle açıklanmayan kategorilerin, somut üretim ilişkilerini açıklamak şöyle dursun, tarihsel diyalektiği tümüyle tepetaklak ettiğini; onun kategorileri üretim ilişkilerinin tarihsel hareketinin teorik ifadesinden, “toplumsal üretim ilişkilerinin soyutlanması”ndan ibaret olarak gördüğünü; insanların kendi aralarındaki toplumsal ilişkilerin ifadesi olan üretim biçimlerini hayatlarını sürdürebilecekleri yönde değiştirebilmek için toplumsal ilişkilerini de değiştirdiklerini ve kategorileri bu ilişkilerine uygun bir biçimde tarihsel olarak ürettiklerini düşündüğünü gördük. Onun diyalektiğinde bu anlamda kategoriler gibi yasalar da değişime tâbidir:

Değişmez yasalar, ölümsüz ilkeler, ideal kategoriler olarak görülen... ilişkilerin etkin ve enerjik insanlardan önce varolduklarını teslim edeceğiz; ayrıca, bu yasaların, ilkelerin ve kategorilerin zamanın başlangıcından beri “insanlığın kişisel olmayan aklı” içinde uyuklamış olduklarını da teslim edeceğiz... Bütün bu değişmez ve hareketsiz ölümsüzlükler geriye tarih diye bir şey bırakmıyor (Marx, 2011: 115).

Bu anlayış “tüm tarihî farkları genel insanî yasalar altında birbirine karıştırıp yok etmektir (Marx, 2008: 146)”. Ona göre üretim dönemlerinin tümünün kendi ortak özellikleri olsa da genel anlamda üretim yalnızca bir soyutlamadır, ancak ortak unsur da karmaşık bir eklemlenme, çok çeşitli belirlemelere bölünen bir bütünlüktür; bu nedenle, bütünlüğün özünde farklı olduğunun unutulmaması için ortak olmayan unsurları ondan ayırmak gerekir (a.g.e., 143).

Ancak Ollman’a göre Marx’ın diyalektiğinin en temel konusu, değişimle birlikte “aynı zamanda etkileşimdir; her tür ve her derecedeki etkileşimdir (Ollman, 2015: 46)”. Bu anlamda Ollman Marx’ın soyutlamalarını farkı kılan şeyin kapitalist dönemdeki biçimleriyle değişime ve etkileşime birlikte odaklanarak bunları bütünleştirmesi olduğunu ifade eder ve kapitalizmdeki bu “organik ve tarihsel süreçleri” bu üretim biçiminin birbirini etkileyen ve birinin kavranmasıyla diğeri de anlaşılan “ikili hareketi” olarak tanımlar (a.g.e., 53).

Onun ifade ettiği üzere “Marx’ın soyutlamalarında bir sürecin zamansal olarak ayrı ele alınan belirli bir kesiti ‘uğrak’ olarak nitelendirilirken, bir ilişkinin [mekânsal] olarak ayrı ele alınan belirli bir görünümü de çoğunlukla ‘biçim’ veya ‘belirlenim’ olarak nitelendirilmiştir (a.g.e., 2015: 60)”. Ona göre (a.g.e., 31) Marx’ın diyalektiği ‘şey’in hem bir tarihe hem de diğer şeylerle ilişkiye sahip olduğu önermesini süreç nosyonları ve ilişki nosyonları ile ikame ederek, düşünceye gerçekte varolmayan bir şey eklemese de, gerçekliğe dair düşüncemizi tekrar yapılandırır. Süreç nosyonları ‘şey’i kendi tarihi ile gelecekteki olası görünümünü birlikte içeren bir şey olarak, ilişki nosyonları ise onun diğer şeylerle bağlarını kendisinin ne olduğunun parçası olarak alır. Ancak buna göre, kavramsal açıdan, zaman ve mekân bağlamında bir şeyin bittiğini ve öbür şeyin başladığını gösteren ayrımlar birer toplumsal ve zihinsel inşadır.

Şeylerin sabit ve durağan birer töz değil dinamik ve akışkan birer ilişki olarak ele alınmasının tarihsel ve ilişkisel diyalektikle çalışanlar için neredeyse zorunlu bir önkoşul olarak kabul edildiğinden bahsetmiştik. Engels (akt. a.g.e., 89) Marx’la birlikte şeyleri nasıl ele aldıklarını şöyle açıklar: Şeyleri durağan, cansız, bağımsız, biri diğerinin yanında ve biri diğerinden sonra olarak kavradığımız sürece onlarda çelişkiye rastlamamız doğaldır. Çünkü böyle yapıldığında onların kısmen ortak ve kısmen farklı olan çelişkili niteliklerine rastlanabilir, fakat bu nitelikler ayrı nesnelere dağıtıldıklarından kendi içlerinde çelişkili olmazlar. Onlara göre şeyleri “hareketleri, değişimleri, yaşamları, birbirleri üzerindeki

karşılıklı etkileri” içinde düşündüğümüz an ise kendimizi çelişkilerin arasında buluruz. Ayrıca Marx (akt. a.g.e., 34-35) şeyleri, ya sadece birbiriyle özdeş ya da sadece birbirinden farklı olarak ele alanlarınkinin aksine, onların kendi diyalektikleri içinde aynı anda özdeş ve farklı olabileceklerini ifade eder. Çünkü ona göre “şeyleri ikame eden ilişkiler” birbirleriyle karşılaştırıldıklarında aynı anda özdeş ve farklı gözüken niteliklere sahiptirler.

Marx’ın ontolojisi dünyanın içsel olarak ilişkili bir bütün olduğunu ilân eder; epistemolojisi bu bütünü, yapılaşmış karşılıklı bağımlılıkları –Marx’ın kullandığı kavramlara yansıyan– ilişkisel birimlere parçalar; araştırması, bu birimler arasındaki bağlantıların izini sürerek bu bütünlüğün ayrıntılarında dolaşır; Marx’ın yönteminin dördüncü aşaması olan düşünsel yeniden inşa süreci tüm bu işlemlerin tamamlanmasının ardından yerini alır ve Marx’ın bir başlangıç noktası olarak aldığı, gerçekte var olduğunu bildiği ama tam olarak nasıl bir şey olduğunu bilmediğinden özelliklerine vakıf olamadığı bütünü, sonunda kendi kavrayışında zengin ve somut bir bütünlüğe dönüştürmesini sağlar (a.g.e., 176).

Böylece Marx’ın nasıl bir tarihsel diyalektiğe sahip olduğu ve onun diyalektiğinin aynı zamanda ilişkisel olduğu ortaya çıkmıştır. Şimdi ise onun böyle bir analizi nasıl kullandığı, modern toplumun ekonomik hareket yasasını ortaya çıkarmak amacıyla kapitalist üretim sürecini tarihsel ve ilişkisel diyalektik vasıtasıyla nasıl analiz ettiğini göreceğiz.

1.2. Toplumun Ekonomik Hareketinin Diyalektik Analizi

Önceki bölümde Marx’ın felsefi bağlamda Hegel’den devraldığı diyalektik anlayışı Feuerbach’ın materyalizmiyle birleştirerek tarihsel materyalizmi nasıl inşa ettiği ve buradan hareketle onun nasıl bir tarihsel ve ilişkisel diyalektik anlayışına sahip olduğu tartışıldı. Bu diyalektik anlayış elyazmalarından oluşan *Grundrisse* ile birlikte artık diyalektik bir yöntemin anlatımına dönüşmektedir. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* ve nihayetinde *Kapital* bu elyazmalarının neticesinde ortaya çıkan eserlerdir ve anlatılan bu yöntemin uygulanmasıdır. Bu beş kitaptan oluşan üç eser, bu bağlantılar göz önünde bulundurularak ele alınmalıdır. Keza *Grundrisse*’in çevirisini gerçekleştiren Sevan Nişanyan (2008a: 7) bu metnin Marx’ın ileride yayınlamayacağını düşündüğü büyük esere hazırlık niteliğindeki Ağustos 1857 ile Mart 1858 arasında yazmış olduğu defterleri kapsadığını ve bu hâliyle “1859’da *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*’nın, 1861-63’de *Kapital*’in ilk taslağının, 1864-66’da

Kapital'in I. ve III. Ciltlerinin ve nihayet 1867-70 ve 1877-78 yıllarında *Kapital*'in yazılmasından oluşan dizinin ilk halkasını" temsil ettiğini ifade eder.

Ayrıca Marx'ta ekonomi kavramının geniş anlamıyla toplumsal ilişkileri içerdığını, hatta bu ilişkilerden temellendirildiğini gördük ve onun kapitalizmin hareket yasasını ortaya çıkarmak için analizini özne-nesne diyalektiği bağlamına oturtarak insan ile sosyal dünya arasındaki yabancılaşma ilişkisini tarihsel ve ilişkisel kategorilerle incelediğine değindik. Burada onun politik iktisadın kategorilerini sosyal alanı kapsayacak şekilde genişleterek ve tarihsel ve ilişkisel kategoriler hâline getirerek bu analizi nasıl gerçekleştirdiğini ele alacağız. Böylece Marx'ın diyalektiğinin *çok-yönlülüğü* ve *çok-boyutluluğu* da ortaya çıkacaktır.

Marx'ın *Grundrisse* ile başlayan politik iktisat analizine geçmeden önce şunu da belirtmek gerekir: bu metin Marx'ın düşüncelerinde bir kopuş noktası olarak değerlendirilmemelidir. Bundan önceki çalışmaları diyalektik materyalizmine olduğu gibi sosyo-ekonomik analizine de temel oluşturmuştur. Celal Üster ve Nur Deriş (2013) *1844 Elyazmaları*'nda Marx'ın ilk kez üretimin toplumsal süreç üzerindeki belirleyiciliğine işaret etmiş ve bu yıllardan itibaren ekonomik ilişkilerin artık tüm ayrıntılarıyla analiz edilmesi gerektiği sonucuna varmış olduğundan ve ayrıca, ilk kez 1847'de, *Felsefenin Sefaleti*'nde *Kapital*'de geliştirecek olduğu iktisat teorisinin bazı temel önermelerini ortaya koymuş olduğundan bahsederler. Aynı yıl Alman İşçileri Birliği'nde gerçekleştirilen konferanslara katılan Marx'ın burada yapmış olduğu sunumlardan oluşan *Ücretli Emek ve Sermaye* de onun *Kapital*'e giden yolda iktisadî incelemelerinden en önemlileri arasında sayılmaktadır (Yayıncının Notu, 2012: 8-9).

Bu son metinden önemli bir pasaja yer vermek istiyoruz, çünkü bu pasaj Marx'ın ekonomiden ne anladığını, onu toplumsal ilişkilerle nasıl bağlantılandırıldığını açığa çıkarmaktadır:

İnsanların içinde üretimde bulundukları toplumsal ilişkiler, *toplumsal üretim ilişkileri maddî üretim araçlarındaki, üretken güçlerdeki değişme ve gelişme ile birlikte dönüşerek değişir. Üretim ilişkileri bir bütün hâlinde toplumsal ilişkiler denilen şeyi, toplumu ve özellikle belirli bir tarihsel gelişme aşamasındaki bir toplumu, özgün, ayırt edici nitelikte bir toplumu oluşturur. Antik toplum, feodal toplum, burjuva toplum, her biri, aynı*

zamanda, insanlık tarihinde özel bir gelişme aşamasını belirten bu türden üretim ilişkileri bütünü oluştururlar. *Sermaye* de üretimin toplumsal bir ilişkisidir (Marx, 2012a: 37-38).

Marx başka bir yerde üretim ilişkilerinin her toplumda bir bütün oluşturduğunu, bir toplumun yapısında aynı anda bütün ilişkilerin bir arada varolup birbirlerine katkıda bulunduklarını ifade eder (Marx, 2011: 109-110).

Marx, bu düşüncesini *Kapital*'de iyice geliştirerek, (i) nasıl ki din dünyasında insanların düşüncesinde üretilen ürünler kendilerine özgü bağımsız biçimler gibi görünüyorsa, metaların da doğal görünümelerini kaybederek duyularla kavranamayacak esrarlı bir şey hâline geldikleri ve baş aşağı baktıkları durumu *fetişizm*³ olarak adlandıracak ve (ii) meta biçimi insanlara emeklerinin toplumsal özelliklerini ürettikleri ürünlerin nesnel özellikleri gibi, yani bu şeylerin doğal toplumsal özellikleri gibi yansıtırken, bu ürünlerin üreticilerinin toplam emekle olan toplumsal ilişkisini de kendi üreticilerinden bağımsız ürünler, yani şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler gibi gösterdiğini ifade edecektir (Marx, 2011a: 81-83). Bu durum ilk bölümde söz etmiş olduğumuz özne-nesne diyalektiğinde dışsallaşma, nesnelleşme, yabancılaşıma biçiminde cereyan eden ilişkinin nihaî noktası, en keskin karşıtlık ilişkisidir. Burada belirtilmesi gereken bir nokta, Marx reel gerçekliğe ulaşma yolunun sosyal dünyadaki mevcut görünümlerden geçtiğini düşündüğünden, insanların reel ilişkilerini tam da gördükleri biçimde, yani şeyler arasındaki ilişki biçiminde kavramsallaştırmakta ve böylece para ilişkisinden, meta ilişkisinden ya da sermaye ilişkisinden bahsedebilmekte olduğudur. Ancak onun, ekonomik kavramların her birini insanların toplumsal ilişkilerinin birer soyutlaması olarak, bu ilişkileri aydınlatmak amacıyla kullandığı unutulmamalıdır.

³ Semantik analizler fetişizm kavramının en az beş farklı anlamını açığa çıkarmaktadır... (i) Mübadele değerinin, bizzat nesnelere içkin görünür noktaya vararak, kullanım değerinin yerini alması, gerçekte nesnelerde cisimleşen emekten ileri gelmesine rağmen, mübadele edilen şeyler arasındaki genelgeçer bir ilişki olarak ifade bulması; (ii) kişiler arasındaki sosyal ilişkilerin şeyler arasındaki ekonomik ilişkiler tarafından dolayımlanması ve bunların birbirine karıştırılması; (iii) metaların sahte kişiler olarak bağımsız varlık kazanması; (iv) şeylerin, metaların ve bunların hareketinin insanları yönlendirmesi, egemenlik altına alması ve yönetmesi ve bunun tersinin geçerli olmaması ve son olarak (v) burada ayırt edilen, spesifik anlamıyla burjuva ve dolayısıyla geçici olan fetişizm biçimlerine, burjuva iktisadı tarafından sanki doğal ve ezeli tarihüstü zorunluluklarmış gibi muamele edilmesi (Vandenbergh, 2016: 100).

1.2.1. Grundrisse Öncesi: Ekonominin Kategorilerini Diyalektik Düşünmek

Marx'ın diyalektiğini bilimsel bir yöntem olarak geliştirmesinden önce ekonomik kategoriler vasıtasıyla analizini nasıl geliştirdiğine bakıldığında, onun henüz 1844 *Elyazmaları*'nda (Marx, 2015), politik iktisadın varsaydığı emek-sermaye-toprak ayrımından yola çıkarak, bu ayrımının kapitalizmde bunlar arasındaki eşitsiz ilişkinin derinleşmesiyle mülk sahipleri sınıfı ile mülk sahibi olmayan işçiler arasında bir ayrıma yol açtığını düşündüğü görülür:

[Politik iktisadın] öncüllerinden yola çıktık. Onun dilini ve yasalarını benimsedik. Özel mülkiyeti, bir yandan emek, sermaye ve toprağın, öte yandan ücret, kapitalist kâr ve toprak rantının ayrılmasını varsaydık; tıpkı işbölümü, rekabet, değişim-değeri kavramı vb. gibi. [Politik iktisadın]... kendi terimlerini kullanarak, işçinin... en sefil meta düzeyine düşürülmüş olduğunu, işçinin sefaletinin onun üretiminin erki ve büyüklüğü ile ters orantılı olduğunu, rekabetin zorunlu sonucunun sermayenin az sayıda elde birikmesi, öyleyse tekelin daha da korkunç bir yeniden kurulması olduğunu; son olarak kapitalist ile toprak sahibi arasındaki ayrımın... yok olduğunu ve tüm toplumun iki sınıfa, *mülk sahipleri* sınıfı ile mülk sahibi olmayan *işçiler* sınıfına bölünmesi gerektiğini gösterdik (a.g.e., 138).

Burada görüldüğü üzere, Marx metinlerinde kavramları birbirlerinden idealistlerde olduğu gibi soyut düzeyde düşüncede değil materyalist bir anlayışla somut gerçeklikte ayırır. Emek, sermaye ve toprak özel mülkiyet çerçevesinde ayrıma tâbî tutulduğunda *gerçek* emekçiler, sermayedarlar ve toprak sahiplerinin birbirleriyle *gerçek* rekabeti söz konusu olmaktadır. Sermaye ile toprak arasındaki bölünmede sermayenin genişleme itkisi ile toprağı da kendisinin yapması ve toprak sahiplerinin bir şekilde sermayedar olmaları neticesinde toprak sahibi sınıf ortadan kalkmakta; bölünme emek ile sermaye karşıtlığına dönüşmekte ve keskinleşmektedir. Ancak burada, döngüsel olan ve kendini yeniden fakat başka biçimde yeni bir sürece sokan diyalektik hareketin tümü değil, özel mülkiyetin tüm toplumu iki sınıfa bölüş süreci –yani başlangıçtaki insan ve onun emeğinin ürünü arasındaki bütünlüklü ilişkiden olumsuzlama sonucu oluşan karşıtlık– ortaya konulur. Şeptulin'e göre (2013: 319) karşıtların birbirine geçiş anı ise çelişkinin çözüldüğü ve nesnenin yeni bir nitel duruma geçtiği düğüm noktasıdır. Ayrıca –burada da geçerli olduğu üzere– Marx çoğunlukla çözüm şeklinde görülen olguyu alıp problem hâline getirmekte ve bu problemi onun temel öğelerini

tekrar soyutlayarak çözmektedir (Ollman, 2015: 169). Politik iktisadın çözüm şeklinde sunduğu kategoriler böylece Marx için problem hâline gelmiştir.

Bu metinde analizine ücret ile başlayan Marx için ücret “kapitalist ile işçi arasındaki açık savaşım aracıyla belirlenir”. Bu savaşımında kapitalistin avantajlı konumuna vurgu yapan Marx, toplumun içinde bulunabileceği başlıca üç durumu ele alarak, gerileme durumunda işçinin sefaletinin en yüksek düzeyde görüldüğünü; artan refah durumunda işçinin sefalet karmaşasına düştüğünü; olgunlaşmış refah durumunda ise işçinin durgun sefalet içerisinde olduğunu belirtir. İşçi olası en iyi durumda dahi sıkıntı içerisinde ve üstelik bu durumda, kendi emeğiyle yarattığı zenginliğin karşısını daha fazla güçlendirmesinden kaynaklı olarak, kendi yıkımını kendisi yaratmaktadır (Marx, 2015: 90-96). Marx’ın karşıtlar arası ilişkiye dair bu yaklaşımı *Ücretli Emek ve Sermaye*’de de görülmekte, burada Marx işçi sınıfının içinde bulunabileceği en elverişli koşullarda dahi işçinin kendisinin karşıtı olan sermayenin çıkarlarını büyüterek nasıl bir konuma geldiğini açıklamaktadır (Marx, 2012a: 47). Çok-boyutlu anlayışı uyarınca kapitalist ile işçi arasındaki karşıtlığı bu şekilde farklı boyutlarıyla ele almış olan Marx’ın toplumun içinde bulunabileceği başlıca üç durum olarak ele aldığı durumların, *Grundrisse* ile birlikte, tarihsel ve ilişkisel diyalektikle birbirini takip eden evreler şeklinde ve evreler arasındaki ilişki göz önünde bulundurularak daha ayrıntılı olarak incelendiği görülecektir.

1844 Elyazmaları’nın “sermayenin kârı” bölümünde bu kez büyük kapitalist ile küçük kapitalist arasındaki ilişkiden ve rekabetten söz eden Marx’a göre, büyük kapitalist karşısında küçük kapitalistin kendi yıkımını hazırlayan iki seçeneği bulunmaktadır: “(1) artık faizle yaşayamayacağına göre ya sermayesini yemek, böylece kapitalist olmaktan çıkmak. Ya da (2) kendi başına bir iş kurmak, metasını daha zengin kapitalistten daha ucuza satın, alacağını ondan daha pahalıya almak ve yüksek bir ücret ödemek; böylece yüksek bir rekabetin varsayılması sonucu pazar fiyatı zaten çok düşük olduğundan servetini yitirmek (Marx, 2015: 112)”. Marx’ın burada da eşitsiz, terazinin bir yönünün diğerine oranla oldukça hatta onu yutacak oranda ağır bastığı bir ilişki gözlemlediği görülmektedir. Bu ilişki de, bütünsel anlamda diyalektik bir ilişkiden ziyade, Marx’ın tarihsel ve ilişkisel anlayışıyla yaklaştığı, belirli bir tarihsel aşamada gelişen bir karşıtlık ilişkisi olarak değerlendirilmelidir. Marx için küçük kapitalistin kapitalist olmaktan çıkmasıyla bu ilişkiden bir sentez meydana geldiği, ancak başlangıçta kapitalistler içerisinde meydana gelen bölünmeden meydana gelen bu sentezin, kutupların bir araya gelmesi şeklinde de oluşabileceği halde, aksine bir

kutbun yok olması ve baskın olan diğer kutbun bu süreçte güçlenerek bütünü temsil eder hâle gelmesi şeklinde oluştuğu ve hareketine devam ettiği görülecektir. Burada ise bu ilişki henüz bu boyutuyla işlenmemiştir.

Burada “İktisatta her yerde, toplum örgütlenmesinin temeli sayılan açık çıkar çatışmaları, savaşlar, savaşlar görürüz” diyen Marx (a.g.e., 124), toprak rantını toprak sahibi ve çiftlik kiracısı arasındaki savaşla saptanmış bir ilişki şeklinde ele alarak, toprak sahibinin kapitalist ile işçi veya büyük kapitalist ile küçük kapitalist arasındakine benzer bir biçimde toplumun yararlarını sömürdüğünü; ancak onun çıkarının karşıtı olan çiftlik kiracılarının ötesinde bir başka toprak sahibinin çıkarıyla bile özdeş olmadığını belirtir (a.g.e., 127-130). Marx için sermaye ile toprak arasındaki ayırım bir aşamadan, bir uğraktan ibarettir. Çünkü toprak sermayeye teslim olduğunda, yani sermayedar aynı zamanda toprağa da sahip olduğunda ve ileride görüleceği üzere, sermaye diyalektik hareket içerisinde kendi kendini döndürmeye, sermaye olarak sermaye olmaya başladığında, kısacası şimdilik emek-sermaye ilişkisi olarak tanımladığı ilişki olgunlaştığında bu ayırım ortadan kalkmaktadır:

Sermaye ile toprak, kâr ile toprak rantı arasındaki *ayırım*... henüz şeyin özü üzerine kurulmamış *tarihsel* bir ayırım, sermaye ile emek arasındaki karşıtlığın doğuş ve biçimlenişi sonucu *billurlaşmış bulunan* bir uğraktır... Bu belirlenimler içinde emek, henüz *görünüşe göre toplumsal* bir anlam taşır, henüz *gerçek* topluluk anlamına gelir ve henüz kendi içeriğine *kayıtsız* olmamış, kendisi-için-Varlık’a... yani tüm öteki varlıktan soyutlanmaya büsbütün geçmemiş ve öyleyse henüz *kurtulmuş* sermaye durumuna da gelmemiştir... Çiftlik kiracısı biçimi altında, toprak sahibi çoktan *olağan* kapitalist durumuna dönüşmüş bulunmaktadır ve bu durumu gerçeklik içinde de tamamlanmalı, tarımı yapan kapitalist – yani çiftlik kiracısı– toprak sahibi olmalı, ya da toprak sahibi tarım yapan kapitalist durumuna gelmelidir (a.g.e., 157-158).

Bu arada ‘kurtuluş’ kavramına kısaca değinmek gerekirse, Marx *Alman İdeolojisi*’nde “zihinsel değil, tarihsel bir iştir” şeklinde ifade ettiği kurtuluşu insanların kurtuluşu olarak, diyalektik süreçte insanların kendi insanî özlerine sahip olabildikleri aşamaya geçerek bir önceki dönemin yabancılaştmasından kurtulacakları durum olarak anlatmaktadır (Marx ve Engels, 2012: 26). Diyalektik açıdan kurtuluş belirlenme durumundan kendi olma, kendi kendini belirleme durumuna gelme ifadesi taşıyan bir kavram olarak değerlendirilmelidir. Burada, sermayenin kurtulması, yani kurtulmuş

sermaye oluşumu sırasında onu meydana getirmiş olan şeylerden bağımsız olarak kendi kendini oluşturan bir şey hâline geldiğinde kurtulmuş oluyor. Ancak, Marx'ın ifadesinden anlaşılacağı üzere, ona göre esas kurtuluş insanların kurtuluşudur. Vandenberghe'e göre (2016: 82-83) Marksist felsefe "Hristiyan kurtuluş hikâyesinin sekülerleştirilmiş bir versiyonunu yansıtır" ve onunla benzer şekilde bir üçleme ile oluşturulmuştur: Hristiyanlıkta başlangıçtaki birlik durumunun ifadesi olan Baba yerine ilkel komünizm; bunun sonrasında yabancılaşma dönemindeki düşüşün ifadesi olan Oğul yerine kapitalizm; birlik durumunun daha yüksek düzeyde tekrar kurulmasının, yani kefaret zamanının ifadesi olan Kutsal Ruh yerine komünizm. Ancak, Marx için komünizm bundan daha fazlasıdır; "Yeryüzüne Tekrar İniş"tir.

Marx bu metinde, bütünüyle modern ekonominin hareketini olmasa da, henüz sermaye hâline gelmeden önce toprak mülkiyetinin bölünmesi meselesini diyalektik bir hareket olarak ortaya koyar. Marx bu bölünmenin önce tekeli olumsuzladığını, ardından yeniden ancak başka biçimde bir tekele dönüldüğünü ve bu hareketin bir diyalektik hareket olarak yeniden tekeli olumsuzlama, onu ortadan kaldırma ile sonuçlanacak ve böylece devam edeceğini belirtir:

Mülkiyetin bölünmesi büyük toprak mülkiyeti *tekeli*ni [olumsuzlar], onu kaldırır, ama ancak *onu genelleştirerek*. Tekelin temelini, özel mülkiyeti ortadan kaldırmaz. Tekelin varoluşuna karşı çıkar ama özüne karşı çıkmaz... Bu parçalara ayrılma, rekabetin tekele dönüşmesi gibi, zorunlu olarak yeni baştan birikime dönüşür... Öyleyse, toprak mülkiyetinin bölündüğü yerlerde ya daha da kötü bir biçim altındaki tekele geri dönmek, ya da mülkiyetin bölünmesini [olumsuzlamaktan], kaldırmaktan başka yapacak bir şey kalmaz. Ama bu, feodal mülkiyete geri dönme anlamına değil, tersine, genel olarak toprağın özel mülkiyetinin kaldırılması anlamına gelir. Tekelin ilk kaldırılışı her zaman onun genelleştirilmesi, varoluşunun genişletilmesidir. Olanaklı en geniş ve en kapsayıcı varoluşuna erişmiş bulunan tekelin kaldırılışı onun eksiksiz yok edilişidir (Marx, 2015: 134-135).

Marx *Felsefenin Sefaleti*'nde bu diyalektik ilişkiyi "Tez: Feodal tekel, rekabetten önceki; Antitez: Rekabet; Sentez: Rekabet sistemini getirdiği kadarıyla feodal tekelin [olumsuzlaması] ve tekel olduğu kadar da rekabetin [olumsuzlaması] olan modern tekel" şeklinde ortaya koyar (Marx, 2011: 149).

Marx'ın içsel ilişkiler anlayışına sahip olduğundan bahsetmiştik. Marx (2015: 139) *1844 Elyazmaları*'nda bu anlayışını “şimdi özel mülkiyeti... emek-sermaye ve mülkiyetin ayrılmasını [birbirine] bağlayan özsel zincirlenmeyi... anlamak zorundayız” diyerek ortaya koyar. Burada Marx insanın pratik etkinliğinin yabancılaşmasını (i) işçinin emeğinin ürünüyle ilişkisi; (ii) emeğin üretim eylemiyle ilişkisi ve (iii) bu ikisinden çıkarılmasının zorunlu olduğunu düşündüğü bir üçüncü görünüm olarak, insanın türsel varlığının kendisine yabancılaşması biçiminde üç görünüm altında inceler (a.g.e., 144-148).⁴ Ancak bu incelemeyi “*sadece işçi bakımından*” yaptığını vurgular (a.g.e., 150). Burada, Marx'ın analiz ettiği durumun karşıt kutuplardan sadece birinin bakış açısından bakıldığında geçerli olduğunun, ancak diğer kutuptan bakıldığında gerçekliğin farklı bir görünüme sahip olacağının farkında olduğu açıktır. Bu onun karşıtlar arasındaki ilişkiye çok-yönlü olarak baktığını da kanıtlamaktadır. Böylece, Ollman'a göre (2015: 116) Marx toplumu sınıfların bakış açısından anlamlandırmanın algılayış açısından farklı sonuçlar doğurduğunu göstermiştir.

Marx bu metinde özel mülkiyet ilişkisini emek-sermaye düalitesi üzerinden analiz etmekte ve burada sermayenin karşısına işçiyi koymaktadır: “İşçi sermayeyi üretir, sermaye işçiyi; öyleyse, o kendi kendini üretir ve insan, işçi olarak, meta olarak, tüm hareketin ürünüdür. Artık bir işçiden başka bir şey olmayan insan için... kendi insan nitelikleri kendisine yabancı olan sermaye için varoldukları ölçüde vardır (Marx, 2015: 154)”. Ancak işçi ile sermaye birbirlerini karşılıklı olarak ürettikleri hâlde, işçinin yaşamının içeriği de sermaye tarafından belirlenmektedir: “Sermayenin varoluşu onun varoluşudur, yaşamıdır ve sermaye onun yaşamının içeriğini ona kayıtsız bir biçimde belirler (a.g.e., 155)”. Sermaye işçi karşısında daha fazla güce sahip olandır. Bu birbiriyle bağlantılı karşıtlık ilişkisi Marx'ın sonraki metinlerinde emek-gücü ile sermaye arasında bir ayrım şeklinde daha net bir biçimde ortaya konulacaksa da, buradaki *birbirlerini belirleyen ancak eşitsiz* ilişki, işçinin insan olduğu için sahip olduğu niteliklerini kaybedişi, bu metinlerde de yer almaya devam edecektir. Marx (a.g.e., 161-162) özel mülkiyet ilişkisinin emek-sermaye ilişkisi olduğunu

⁴ Onun yabancılaşma teorisi, türsel varlık olarak, özsel güçlerini tamamen gerçekleştirdiğinde “olması gereken ve olacağı şeyi” gerçekleştirmiş insanı önvarsayar. Bu “türsel insan”ı karakterize eden üç belirleyen bulunur ve bunlardan birinin bile karşılanmaması durumunda, insan yabancılaşır. Bunlardan ilki, türsel insanın, “üretme ve bizzat kendini üretme, emek harcama ve kendini kendi emeğinde ve kendi emeği aracılığıyla gerçekleştirme gücüne haiz bir varlık” olmasıdır. İkincisi, “kendini ancak insan topluluğunun bir mensubu olarak gerçekleştirebilen, sosyal ve sosyalleşmeye açık bir varlık” olmasıdır. Üçüncüsü ise, “tüm duyu organlarını tam anlamıyla geliştirebilen, duyuusal ve estetik bir varlık” olmasıdır (Vandenbergh, 2016: 68-69).

belirtir ve emek ile sermayenin baştanbaşa içinden geçmeleri gereken hareketi şu şekilde ortaya koyar:

Birinci olarak: *Biri ile öbürünün dolayimsız ya da dolayimli birliği*. İlkin henüz birleşmiş, sonra kuşkusuz ayrılmış ve yabancılaşmış, ama olumlu koşullar olarak birbirlerini karşılıklı bir biçimde yükselten ve uyaran sermaye ve emek.

[İkinci olarak]: Biri ile öbürünün karşıtlığı. Birbirlerini karşılıklı olarak dışlarlar; işçi kapitalisti, kapitalist de işçiyi kendi yokluğu (*non-existence*) olarak bilir; her biri öbüründen kendi varlığını söküp almaya çalışır.

[Üçüncü olarak]: Her birinin kendine *karşıtlığı*. Sermaye = birikmiş emek = emek. Sermaye olarak *kendine* ve kendi *yararlarına* ayrışır.

Burada “[mülksüzlük] ile mülkiyet arasındaki karşıtlık, emek ve sermaye karşıtlığı olarak anlaşılmadıkça, henüz etkin bağlantısı, içsel ilişkisi içinde kavranmamış, henüz çelişki olarak kavranmamış önemsiz bir karşıtlıktır” diyen Marx (a.g.e., 168), doğrudan içsel olarak ilişkili anlayışını ortaya koymaktadır.

Bu metinde, kendinden önceki ilişkileri ortadan kaldırmış olan yukarıda gördüğümüz özel mülkiyet ilişkisinin komünizm tarafından kaldırılışı, daha doğrusu kaldırılacak oluşu da anlatılmaktadır. Marx’a göre (a.g.e., 171-172) özel mülkiyetle birlikte insan kendisine yabancılaşmaktadır. Bunun sonrasinda, insanın doğayla ya da kendi cinsiyle de karşıtlık oluşturmalarıyla bu mülkiyet biçimi süreç içerisinde zorunlu olarak kalkacak ve böylece tüm bu karşıtlıklar çözüme ulaşacak ve insan kendi özüne başka bir biçim olan komünizm biçimi içerisinde yeniden dönecektir: Komünizm *özel mülkiyetin olumlu kaldırılışı* neticesinde *insanî* öze gerçek *sahip olunmasıdır*; kendi için insanın insanî, yani *toplumsal* insan biçiminde bütünsel dönüşü önceki gelişmenin zenginliğini koruyarak ve bilinçli olarak yapılmış dönüştür. O eksiksiz natüralizm olarak insancılık, eksiksiz insancılık olarak natüralizmdir. O insanın doğa ile ve insan ile karşıtlıklarının, “varoluş ile öz, nesnelleşme ile kendini olumlama, özgürlük ile zorunluluk, birey ile cins arasındaki savaşımın gerçek çözümüdür”.

Marx burada, “*özel mülkiyet çerçevesinde, şeyler ters bir anlam kazanırlar*” (a.g.e., 185) diyerek komünizm aşamasından önceki, yani mevcut durumu anlatmakta; bu çerçevede, daha sonraki metinlerinde özellikle diyalektik açıdan başlıca temalardan biri hâline gelecek olan para meselesinden bahsetmektedir: “*İnsan* olarak yapamadığım şeyi... benim tüm özsel birey yeteneklerimin yapamadıkları şeyi *para* aracılığıyla yapabilirim. Demek ki para bu özsel güçlerden her birini aslında olmadığı bir şey durumuna getirir; yani onu kendi *karşıtı* yapar... Para... benim isteklerimi tasarım olmaktan çıkarır, onları düşünölmüş, betimlenmiş, istenmiş varoluşlarından *duyulur*, *gerçek* varoluşlarına aktarır... Bu orta terim rolünü oynayan o [para] *gerçekten yaratıcı* güçtür” (a.g.e., 208). Burada paranın diyalektik açıdan orta terim olması, bir olumsuzlama olması ve bir olumsuzlama olarak yaratıcı bir nesne olması söz konusudur ve daha önce ifade edildiği üzere Marx için komünizm aşamasında böyle bir orta terime ihtiyaç kalmayacaktır. Burada ayrıca insanın özsel güçleriyle paranın gücü arasında bir karşıtlık ortaya konulmaktaysa da, bu karşıtlığın iki kutbunun da hareketinden söz edilmemektedir. Marx’ın ileri tarihli metinlerde ise bu hareketleri paranın diyalektik hareketi ve insanın emek-gücünün diyalektik hareketi bağlamlarında ayrıntılarıyla incelediği görölecektir.

Marx’ta, şeylerin ters anlam kazanması bilinç için de geçerlidir. O *Alman İdeolojisi*’nde (Marx ve Engels, 2012: 34-35) ilkel durumda sadece cinse ilişkin bir eylem içinde olan işbölümünün maddî ve zihinsel bir işbölümü meydana geldiğinde gerçekten işbölümü hâlini aldığını ve bu andan itibaren bilincin, mevcut pratiğin bilinci olduğunu unutarak, gerçek bir şeyi temsil etmeden bir şeyi gerçek olarak temsil ettiğini düşünöbildiğini belirtir. Bu aşamada, Marx için üç uğrak, yani üretici güç, toplumsal durum ve bilinç, eşitsizlikler nedeniyle birbirleriyle çelişki içine düşmek zorundadır. Ona göre bunu engellemenin tek yolu *işbölümünün tekrar kaldırılması*dır.

Burada Marx, ancak özel mülkiyet çerçevesinde gerçekleşebilecek kent ve kırsal birbirinden ayrılmasını “maddî ve zihinsel işbölümü”nün en büyüğü olarak ele alır; sermaye ile toprak mülkiyetinin ayrılması olarak tezahür eden bu ayrımı sermayenin bağımsız olarak gelişiminin ve tek amacı emek ile değişim olan bir mülkiyetin başlangıcı olarak kabul eder.⁵

⁵ Engels *Ücretli Emek ve Sermaye* metninin orijinalini Marx’ın bakış açısındaki değişikliği dâhil ederek değiştirdiğini, bu değişimin tek bir noktada toplandığını ve bunun da işçinin ücret karşılığında kapitaliste sattığı şeyin emek değil emek-gücü olduğu görüşü olduğunu belirtmektedir (Marx, 2012: 6). Söz konusu konuşmanın bu metinle aynı yıllarda yapıldığı düşünöldüğünde, bu metinde de Marx’ın emek-gücü yerine emek kavramını kullanmış olması olağandır.

İşbölümünde, elbette özel mülkiyet çerçevesinde, bu aşamadan sonra gelen genişleme olarak ele aldığı üretim ile ticaret arasındaki ayrılma ve böylece ayrı bir tacirler sınıfının ortaya çıkması ile devam eden Marx, bu süreçte manüfaktürün doğuşunu yabancı uluslarla ticaret önkoşulundan yola çıkarak açıklar. Ona göre manüfaktürle birlikte uluslar rekabet ilişkileri içine girmişler ve gerçek savaflara varan ticarî savaşıma başlamışlardır. Bu savaşımın gelişmesiyle ticaret ve manüfaktür tek bir ülkede toplanmıştır. Bunun neticesinde dünya pazarı oluşmuş, büyük sanayii, yani doğa güçlerinin sınai amaçlarla kullanılması, makineleşme ve en karmaşık işbölümünü yaratmıştır. Büyük sanayinin de her yerde toplumdaki sınıflar arasında aynı ilişkileri yaratmasıyla ve farklı ulusların özgün niteliklerini yok etmesiyle mülkiyetin üçüncü döneminin gelişi hazırlanmıştır (a.g.e., 56-67). Marx belirginleşen karşıtlıkların her birinin tarihsel birer aşama olarak ayrı bir mülkiyet biçimini temsil ettiğini ve her birinin bir önceki mülkiyet biçimini ortadan kaldırdığını ifade eder: “İşbölümünün gelişmesinin çeşitli aşamaları bir o kadar farklı mülkiyet biçimlerini temsil eder; bir başka deyişle, işbölümünün her yeni aşaması, çalışmanın konusu, âletleri ve ürünleri bakımından, bireylerin aralarındaki ilişkileri de belirler. Mülkiyetin ilk biçimi aşiret mülkiyetidir... İkinci biçimi, özellikle birçok aşiretin sözleşme yoluyla ya da fetih yoluyla bir tek şehir hâlinde birleşmesinden ileri gelen ve köleliğin varlığını sürdürdüğü antik komünal mülkiyet ve devlet mülkiyetidir... Üçüncü mülkiyet biçimi feodal ya da zümre mülkiyetidir” (a.g.e., 20-21). Yani bu yalnızca bir aşamanın anlatımıdır. 1844 *Elyazmaları*’nda olduğu gibi, bu metinde de Marx tarafından henüz, kapitalizmin, özel mülkiyetin hâkim olduğu aşamanın tam bir analizi gerçekleştirilmemiş ve diyalektik yöntem kendi kavramlarıyla ortaya konmamıştır. Ancak burada özel mülkiyete giden yolda işbölümü ve mülkiyet ilişkilerinin diyalektik süreci bir şekilde anlatılmaktadır. Bu anlatım bölünme yoluyla kendinden doğan karşıtlığa ve akabinde eskiyi yıkarak onun tohumlarından, onun tarihsel zorunluk olarak ortaya çıkan önkoşullarından yeni bir bütünlüğe, senteze giden sürecin anlatımıdır.

Buradan hareketle Marx insanların onlara tümüyle yabancı olarak sunulan ve hükmeden güçler üzerinde denetimlerini ve bilinçli egemenliklerini sağlamaları için ve tarihin zorunlu bir gidişatı olarak devrimin kaçınılmazlığını anlatmakta (a.g.e., 42); geleceğe dair öngörülerini, mevcut süreçte geleceğin önkoşulları olarak hâlihazırda gözlediklerini düşünerek, bir zorunluk olarak ortaya koymaktadır: “Bize göre komünizm ne yaratılması gereken bir durum, ne de gerçeğin ona uydurulmak zorunda olacağı bir [idealdir]. Biz

bugünkü duruma son verecek gerçek harekete komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları şu anda varolan öncüllerden doğarlar” (a.g.e., 39).

Bu metinde komünizm aşaması, doğrudan ifade edilmemiş olsa da, bir sentez olarak sürecin sonu olarak görünmektedir; çünkü artık yeni bir bölünmenin gerçekleşmesine neden olacak, böyle bir karşıtlığı oluşturabilecek önkoşullar komünizmin içinde varolmayacaktır: “Ancak bu aşamadır ki, öz faaliyet bireylerin eksiksiz bireyler hâline gelmelerine ve bütün doğal sınırlılıklardan kurtulmalarına tekabül eden maddî yaşamla örtüşür” (a.g.e., 84). Tersine bu koşulların bulunmaması da bu aşamaya geçiş önünde engel oluşturmuştur ve oluşturmaya devam edecektir: “Eğer toptan bir altüst olun bu maddî öğeleri, bir yandan mevcut üretici güçler ve öte yandan da, yalnızca o güne kadarki toplumun tekil koşullarına karşı değil, bu tekil koşulları yaratan o güne kadarki ‘yaşamın üretimi’nin kendisine, bu ‘bütünselliğe’ karşı başkaldıran devrimci bir yığın yoksa, bu altüst oluş Fikri’nin daha önce binlerce kez dile getirilmiş olması, pratik gelişme açısından, komünizm tarihinin tanıtladığı gibi, hiçbir önem taşımaz” (a.g.e., 45).

1844 Elyazmaları ve *Alman İdeolojisi* gibi *Felsefenin Sefaleti* de Marx’ın ekonominin tarihsel hareketini incelemesinin erken dönem habercilerinden biridir, ki onun bu metinde *Kapital*’de geliştirecek olduğu teorinin bazı temel önermelerini ortaya koyduğundan bahsetmiştik. Bir önceki bölümde Proudhon’un diyalektiği iyi yan-kötü yan karşıtlığı üzerinden tasarlamasını diyalektiği devre dışı bırakmak olarak gördüğüne ve genel olarak politik iktisadın kategori anlayışına karşı olduğuna yer verdiğimiz Marx (2011: 120-121), bu kitapta, tarihin politik iktisat onu soyutlayarak düşüncede ortadan kaldırmadan önce, yani aslında gerçeklikte var olduğundan bahsetmektedir. Çünkü ona göre feodalizmin kurumlarında burjuva ilişkilerden tümüyle farklı ilişkiler görülür ve onda da uzlaşmaz karşıtlık içinde, iyi ve kötü yan olarak nitelendirilen iki öge mevcuttur. Belirli bir aşamada önceki aşamayı yıkmış olan üretim biçiminde hâkim olan sınıfın iyi ya da kötü yan gibi bir sorunu kalmamakta; bu sınıf artık devrimci değil tutucu sınıf olarak mevcut sistemi korumaya yönelmektedir. Ancak, bu yıkım öncesinde var olan iyi-kötü karşıtlığı bu biçimi yıkacak önkoşulları da ortaya çıkarır, yani kötü yan olmasa tarihsel gelişmenin gerçekleşmesi de mümkün olmaz. Marx’a göre o dönemde feodalizmin iyi yanı olduğunu düşündükleri her şeye karşı coşku duyan iktisatçılar, onların gözündeki bu manzaraya gölge düşüren toprak köleliği, ayrıcalıklar ya da anarşi gibi her şeyi tasfiye etmeye kalkışsalar

savaşıma sebep olan tüm unsurlar yok edilmiş ve böylece burjuvazinin gelişmesi başından önlenmiş olacaktı.

Marx burada ayrıca Proudhon'un diyalektiğini özgür alıcı ve özgür üretici gibi soyut ve çelişkili kavramları karşı karşıya koymakla ve onlara metafizik nitelikler atfetmekle eleştirir. Ona göre tüm üreticileri *tek* üretici, tüm tüketicileri de tek tüketici gibi kaynaştırmakla o iki hayal ürünü kişi arasında savaşım yaratır. Marx gerçek yaşamda olanların bunun tam tersi olduğunu düşünür: Arz edenlerin aralarındaki rekabet ve talep edenlerin aralarındaki rekabet zorunlu olarak alıcılar ile satıcılar arasındaki savaşımın bir parçasını oluşturur ve bu nedenle “talep aynı zamanda bir arz, arz aynı zamanda bir taleptir” (a.g.e., 39-42). Böylece Marx arz ve talebi iki yönlü bir hareket olarak incelemiş olmaktadır.

Kapital'e giden yolda iktisadî incelemelerinden en önemlileri arasında sayıldığını ifade etmiş olduğumuz *Ücretli Emek ve Sermaye*'de ise Marx, (i) işçinin köleliği ve kapitalistin egemenliği anlamında ücretli emek ve sermaye ilişkisini; (ii) bugünkü sistemle burjuva orta sınıflar ile köylülüğün yıkımının kaçınılmazlığını ve (iii) Kıta Avrupası'ndaki burjuva sınıfların da, dünya pazarında İngiltere tarafından sömürülmesini inceler (Marx, 2012a: 26). Burada Marx, yabancılaşma kavramını kullanmasa da, işçinin yabancılaşmasından bahseder. O (a.g.e., 29) ücretli işçinin emek-gücünü yaşayabilmek için sattığını, sattığı şeyin esasında kendi yaşam etkinliği olduğunu ve bu etkinliğin ürünü olarak ortaya çıkan şeyin ise onun amacı olmadığını belirtir.

Bu metinde de arz ve talep ilişkisine değinen Marx, bir metanın fiyatını belirleyen şeyin bu ilişki olduğunu, alıcılarla satıcılar arasındaki rekabet olduğunu belirtir ve bu rekabetin, satıcıların kendi aralarında, alıcıların kendi aralarında ve alıcılarla satıcılar arasında olmak üzere üç-yönlü olduğunu ifade ederek (a.g.e., 30-31) çok-yönlü anlayışını ortaya koyar. Ayrıca Marx çeşitli aşamalardan geçerek oluşmuş olan burjuva toplumundaki sermaye ile ücretli emek arasındaki karşıtlıkta, bunların, birbirlerini belirliyor olmakla birlikte, nasıl orantısız, terazinin kefesinin sermayeden yana olduğu bir ilişki içerisinde olduklarını bu metinde de vurgular:

Sermaye, ücretli emeği [gerektirir], ücretli emek sermayeyi [gerektirir]. Biri ötekinin koşuludur; karşılıklı olarak birbirlerini yaratırlar... (a.g.e., 40).

İşçi sınıfı için *en elverişli koşullar, sermayenin olanaklı olan en hızlı büyümesi* bile, işçinin maddî varlığını ne denli iyileştirirse iyileştirsin, kendi çıkarlarıyla burjuvazinin çıkarları, kapitalistlerin çıkarları arasındaki uzlaşmaz karşıtlığı ortadan kaldırmaz. *Kâr ve ücret... ters orantılı* olarak kalırlar... Eğer sermaye hızla büyüyorsa ücret yükselebilir; ama sermayenin kârı bununla kıyaslanamayacak kadar çabuk yükselir. İşçinin maddî durumu iyileşmiştir, ama toplumsal konumu pahasına. Onu kapitalistten ayıran toplumsal uçurum genişlemiştir... Son olarak: Ücretli emek için en elverişli koşul üretken sermayenin olanaklı olduğu kadar hızlı büyümesidir demek yalnızca şu anlama gelir: İşçi sınıfı ne denli çabuk çoğalır ve kendisine düşman olan gücü, kendisine ait olmayıp kendisine egemen olan zenginliği ne denli çabuk genişletirse... burjuva zenginliğini artırmak, sermayenin gücünü genişletmek üzere yeniden çalışmaya koyulacağı koşullar da o denli elverişli olur (a.g.e., 47).

Kısacası, bu metin Marx'ın diyalektikle çalıştığı bir metin olarak değerlendirilemezse de, onun çok-yönlü ve çok-boyutlu tarihsel ve ilişkisel anlayışı burada da gözlenmektedir.

Marx'ın buraya kadar incelenen metinleri arasındaki bağlantı göze çarpmaktadır. Tarihsel gelişme sürecinde önceki dönemde ortaya çıkmış bir karşıtlığın giderek daha keskin hâle gelmesi ve karşıt toplumsal güçlerin savaşımalarını birer kendisi-için-sınıf olarak sürdürmeye başlamaları; bu savaşımında olumsuz gibi görülen unsurların, esasında, yeni sistemin doğuşunu hazırlamaya olumlu unsurlarla birlikte hatta onlardan daha fazla katkı sağladıkları için, faydalı ve hatta gerekli oluşları; iki sınıf hâlinde cepheleşme neticesinde, son aşamada köklü bir devrimle bir önceki biçimin yıkılışı; yeni biçimin kendi içinde eskinin özelliklerini de taşıması, ama bir sentez olarak eski ile yeniyi kendisinde kaynaşmış, ayrıştırılamaz bir bütünlük hâlinde sunması... Bütün bunlar diyalektik harekete içkindir; sadece, örneğin *Ücretli Emek ve Sermaye*'de oldukça ekonomik bir anlatımla sunulmakta ya da 1844 *Elyazmaları*'nda ağırlıklı olarak felsefî düzeyde tartışılmaktadırlar. Neticede bunların her birinde Marx'ın ilişkiler üzerinden düşündüğü ve ilişkileri de tarihsel ve geçici olarak ele aldığı görülmektedir.

1.2.2. *Grundrisse*: Diyalektik Analize Hazırlık Notları

Buradan *Grundrisse* ile birlikte Marx'ın geç dönem çalışmalarına geçiş yapılacaktır. Ancak şurası da açıktır ki bu metinler onun yöntemini belirginleştirdiği çalışmalardır; önceki metinlerinden kopuk, onlarla düşünsel karşıtlık oluşturan metinler değildir. Keza, bir önceki bölümde, Marx'ın *Grundrisse*'e kadar olan çalışmaları onun diyalektik bir düşünür olduğunu gösterse de, bu tarihten sonra Marx'ta diyalektiğin bilimsel bir yöntem olarak giderek daha belirgin hâle gelmiş olduğu, ancak bu durumun onun bilim anlayışında bir kopma olarak değerlendirilemeyeceği açıklanmıştır.

Grundrisse kendisinden ileri tarihli *Kapital*'le karşılaştırıldığında, öncelikle onda, *Kapital*'de arka plâna itilecek yöntem sorununun tüm canlılığıyla göz önünde olduğu söylenir (Nişanyan, 2008a: 18). Bu metnin öncül diğerlerinden farkı ise, Marx'ın burada sermaye kavramı etrafında kapitalizmin analizini gerçekleştirmeye hazırlanırken kendi diyalektiğini kavramsal olarak ortaya koymuş olmasıdır. Bu metinden sonra ise Marx, özellikle de *Kapital*'de, artık kendi yöntemine dair açıklama getirmek yerine doğrudan bu yöntemle çalışacaktır. Metinde yönteme yönelik ayrı bir bölüm de olmasının yanında, her bölüm – çevirmenin ifade ettiği gibi bir not defteri olma özelliğinin de etkisiyle bazı karışıklıklar, konudan konuya geçişler söz konusu olsa da (Nişanyan, çev. 2008c: 591)– kendi içerisinde bir diyalektiğe sahiptir.

Bunun yanında *Grundrisse*'de genel olarak, üretim, bölüşüm, mübadele ve tüketim kavramları arasındaki ilişki çerçevesinde, bu sürecin tarihsel olarak kapitalizm öncesi biçimlerde görülen ilişkilerden geleceğe uzanması ele alınmakta ve paranın üretim sürecinde bir metaya, bu metanın kendini olumsuzlayarak bir ürüne ve bu ürünün de tüketim sürecinde kendini ortadan kaldırarak yine paraya, hatta kendi bileşimlerinin değerinden fazla bir artı-değer üreterek her şeyden bağımsız bir kâra nasıl dönüştüğü anlatılmaktadır. Emeğin de, ücretli emeğe dönüşerek sermayenin karşısını oluşturduğu, kendi varlığına dışsallaşarak sermayeyi oluştururken onun tarafından yeniden oluşturulduğu anlatılmakta ve emeğin diyalektik sürecin başında ortaya koyduğu mübadele değerinden nasıl daha büyük bir değer yarattığı araştırılmaktadır. Paranın ve emeğin biçimsel değişimin ötesinde nitel bir değişim sürecinden geçmeleri neticesinde sermaye ile emek arasındaki karşıtlık kapitalist üretim sürecinde tam bir karşıtlık oluşturacaktır.

Engels Marx'ın (i) *sermaye* kavramını ele alırken öncelikle ilkel birikimden, soyut sermaye kavramından, dolaşımdan gelen ve dolaysız bir şekilde sermaye işlevini yerine getiren paradan yola çıktığını; (ii) süreç içerisinde ikinci hareket noktası olarak üretimin hem önkoşulu hem de sonucu olan sermaye kavramını aldığını ve (iii) son olarak sermayeyi kapitalist üretim biçimi içerisinde üretim ve dolaşım süreçlerinin özgül birliği, yani “bizzat üretim sürecinin bir sonucu olarak sermaye ile emeğin, kapitalist ile işçinin ilişkisi” olarak ele aldığını belirtir (“Açıklama”, Engels, Marx, 2008: 411). Sonuncusu *Kapital*'in başlıca konusunu oluşturmaktadır. Burada anlatılan ise Engels'e göre (2008: 432) “sermayenin [önkoşullarının] (bir yanda para, öbür yanda mülksüz emek-gücü ve ikisi arasındaki ilişkinin koşullarının) nasıl *yeniden-üretildiği*; başta birbirinden bağımsız ve tesadüfî veriler olarak ortaya çıkan şeylerin süreç içinde nasıl organik bir bağlılık içinde üretildiğidir”. Kısacası *Grundrisse* sermayenin önkoşulları olarak paranın, emeğin ve bunlar arasındaki ilişkinin tarihsel olarak ve birbirleriyle bağlantılı olarak diyalektik dönüşümünün; sermayenin basit mübadele ilişkisiyle üretilmesi ve daha sonra kendi kendini yeniden-üretmesiyle, baştaki ilişkiden doğan önkoşulların dönüşüp ortadan kalkmaları, yani olumsuzlanmaları ve nihayetinde başka bir biçimde yeniden ortaya çıkmaları diyalektik sürecinin anlatımıdır. Marx'ta kavramların hem tarihsel süreç içerisinde hem de aralarındaki ilişki çerçevesinde ele alındığını daha önce çokça ifade etmiştik. Başlı başına incelenmek üzere soyutlanan kavramlar, bütünsel anlamda Marx'ın toplumsal ilişki olarak gördüğü üretim ilişkisinden kopuk olmak söyle dursun, bu bütünselliği birlikte oluşturmaktaydı. Burada da para, emek ve özellikle sermaye kavramları bu anlamda soyutlamalardır. Sermayenin ilkel birikim aşamasından itibaren kendi önkoşullarından nasıl doğduğu; kendi sürecini bizzat başlatan bir değer olarak bu önkoşulları kendi içinde nasıl erittiği, olumsuzladığı; sermayenin kendi bütünlüğü içerisinde varolan çelişkilerin, ayakbağlarının da tarihsel ve dolayısıyla geçici bir toplumsal aşama olarak nasıl kendi yıkımına yol açacak önkoşullar oldukları Marx tarafından temelde sermaye kavramının ve sürecinin soyutlanması ile açıklanır. Engels'in sözleriyle (“Açıklama”, Engels, Marx, 2008: 412): “Genel anlamda üretim sürecinin sermayenin bir ögesi hâline gelmekle nasıl bir tarihî değişime uğradığı analiz süreci içinde ortaya çıkacaktır; aynı şekilde sermayenin özgül ilişkilerinin soyut analizi de bize sermayenin genel tarihi önkoşullarını vermek durumundadır”. Marx'a göre (2008: 498-499) kapitalist üretim aşamasında sermayeye dayalı üretim tarzının tüm önkoşulları doğuşunun önkoşulları olarak değil, varlığının sonuçları olarak belirirler. Bir taraftan burjuva-öncesi aşamalar salt tarihî aşamalar olarak, aşılmış önkoşullar olarak kavranırken, diğer taraftan

üretimin görünürdeki koşullarının kendi kendilerini yok ettikleri, böylece kendilerini yeni toplumsal aşamanın önkoşulları olarak vazettikleri görülür. Diyalektik, tarihteki önkoşullardan hareketle, bu önkoşulları aşmış ve başka bir şeye dönüşmüş olarak yeniyi analiz etmemize olanak sağlar. Marx’a göre üretim dönemlerinin tümünün kendine ait ortak özellikleri bulunduğu ve onun karmaşık bir eklemlenme olan bu bütünlüğün analiz edilebilmesi için ortak olmayan unsurları ortak olanlardan ayırmak gerektiğini düşündüğünden söz etmiştik. Bu nedenle, bu kendi başına bütünlük sergileyen “yeni”yi, sermaye olarak sermayeyi aşmış olduğu tarihten ayıran noktaların açığa çıkarılması önemlidir.

Bu metinde ilk kez sermaye “kendi önkoşullarını yaratan bir süreç, kapalı bir daire, kendi içinde tutarlı bir bütün” olarak ele alınmıştır (Nişanyan, çev. 2008a). Yani burada bir soyutlama yapılarak, sermayenin günümüzde emekten dışsallaşmış, nesnelleşmiş ve nihayetinde yabancılaşma evresine ulaşmış sermaye olarak varoluş biçimi analiz edilmektedir. Vandenberghe (2016: 90) bu süreci şu şekilde anlatır: Tırtılın kelebeğe dönüşmesi gibi, kapitalist de başkalaşım geçirerek işçi sömürüsü neticesinde para sermayeyi yeniden üretmesiyle çiçeği burnunda bir kapitalistten gerçek kapitaliste dönüşür, ancak bunun tam olarak gerçekleşmesi için topyekûn tüm metalar yığınının satılmış olması gerekir. Keza onun ifadesiyle, Marx’a göre “sömürü olmadan sermayeleşme, yabancılaşma olmadan da sömürü olmaz”.

Bu anlayışla üretim, bölüşüm, mübadele ve tüketim arasındaki ilişkiyi tarihsel ve ilişkisel diyalektikle analiz eden Marx (2008: 149-150) öncelikle politik iktisatta bu kavramların nasıl kavrandığını ortaya koyar: politik iktisatta “üretim tümellik, bölüşüm ve mübadele tikellik, tüketim ise tümünün birleştiği tekellik olmaktadır”. Sorunu bu kavramların birbirlerinden bağımsız olarak algılanması olarak ortaya koyan Marx’a göre (a.g.e., 157), tüm süreç birbiriyle ilişkilidir; ancak hareket noktası olan ve sürecin yeniden devinimini sağlayan temel öge üretimdir. Bu düşünceyle Marx (a.g.e., 152), başlangıç ve sonuç şeklinde görülen üretim ve tüketim arasındaki ilişki ile başlar analizine: “Üretim... aynı zamanda dolaysız olarak tüketim, tüketim aynı zamanda dolaysız olarak üretimdir, her biri doğrudan doğruya kendi karşıtıdır. Ama aynı zamanda ikisi arasında aracı bir süreç yer alır. Üretim tüketimi dolaylımlar, onun malzemesini yaratır; üretim olmadan tüketimin bir nesnesi olamaz. Ama tüketim de ortaya ürünlerin bir ürün olarak varolabilmelerini sağlayan bir özne koymakla üretimi dolaylımlar”.

Marx bu ilişkiyi ortaya koyduktan sonra bu defa politik iktisatta birbirinden bağımsız olarak ele alınan bölüşüm ile üretim arasındaki ve ardından mübadele ve üretim arasındaki ilişkilere geçer. Ona göre (a.g.e., 159) üretimin bölüşüm ile ilişkisine bakıldığında “bölüşüm, bölüştürülebilecek şeyin ancak üretimin verileri olabileceği anlamında, sadece nesnesi bakımından değil, aynı zamanda belli üretime katılım tarzlarının belli bölüşüm biçimlerini, yani bölüşüme katılma biçimlerini belirlemesi anlamında, biçimi bakımından da bizzat üretimin ürünüdür”. Üretimin mübadele ile ilişkisine bakıldığında da, mübadelenin, her ne kadar ürünün tüketim amacıyla el değiştirdiği aşamada üretimden bağımsız bir olay gibi görünse de, esasında işbölümü olmadan varolmadığı; özel mülkiyeti ön-gerektirdiği; yaygınlığı, yoğunluğu ve yapılış tarzıyla üretimin yapısı ve gelişim düzeyi tarafından belirlendiği görülür (a.g.e., 165). Marx genel olarak bu ilişkileri şu şekilde ifade eder (a.g.e., 165-166): “Bunlardan çıkardığımız sonuç üretim, bölüşüm, mübadele ve tüketimin... bir bütünlüğün yapısal parçacıklarını, bir birlik dâhilindeki ayırımları oluşturduklarıdır... Belirli bir üretim o hâlde belirli bir tüketim, bölüşüm ve mübadeleyi, ve bu farklı ögeler arasında belirli birtakım ilişkileri belirler. Buna karşılık dar anlamıyla üretimin kendisinin de öbür ögeler tarafından belirlendiği inkâr edilemez... Farklı ögeler arasında karşılıklı etkileşim vuku bulur. Her organik bütünlükte bu böyledir”.

Burada Marx üretim, bölüşüm, mübadele ve tüketim kavramları arasındaki ilişkiyi bu şekilde inceledikten sonra, paranın bir mübadele nesnesi misyonuyla ortaya çıkışını, basit dolaşımda paranın işlevlerini ve para ilişkilerinin taşıdığı çelişkileri ortaya koyar. Ardından, paranın, sermayenin kendi ögeleri olan hammaddeyi, üretim aracını ve emek-gücünü satın alarak üretim süreci içerisinde yok olarak metaya dönüşmesini ve daha sonra, üretim sürecinin sonunda gerçekleşen bir olumsuzlamayla bir ürün olarak metanın ortaya çıkışını açıklar. Ürünün mübadele sürecine girerek yeniden paraya ancak bu defa farklı bir biçimde dönüşümünü anlatan diyalektik süreci, yani P-M-M'-P" sürecini ele alır. Sonrasında, ilk sürecin tamamlanmasının ardından bu paranın, yeniden üretim sürecine girerek, tamamıyla üretim ile tüketim süreçleri arasında dolayımlanması ve bu süreçte artı-sermaye üretmesini ele alır. Bu, sermayenin kendini sermaye olarak ortaya koyması ve değerlendirilmesi sürecidir; kapitalist sisteme özgü olan sermayenin diyalektik hareketidir.

Marx bu süreçten metin boyunca bahsetmesine rağmen, M ve P harfleriyle gerçekleştirdiği işlemi başka bir yerde uygulamamıştır. Marx, bu işleme sermayenin kendini yeniden-üretimini ele aldığı bölümlerde yer vermiş olsaydı elbette P-M-M'-P'den söz ediyor olacaktı; ancak buna basit dolaşım düzeyinde sermayenin henüz oluşmadığı aşamada yer verdiği için P-M-M-P'den söz etmektedir. M' ve P' ile ne kastedildiği ileride anlaşılabilecektir; burada kısaca, para ile meta arasında bir mübadelenin ötesine geçilerek basit dolaşımı aşan bir dönüşümün kastedildiği söylenebilir. Aynı şey M-P-P-M için de söz konusudur.

Marx kendi tarihsel ve ilişkisel diyalektiğiyle paranın hareketinin geçirdiği tüm süreci ele alırken bu süreci doğuran ve sürekliliğini sağlayan ilişkileri de ele alır. Arz ve talep arasındaki ilişki, örneğin, Marx için oldukça önemlidir. Önceki metinlerde karşıt kavramların birbirlerini dengeledikleri durumu felsefi ve genel olarak ifade etmiş olan Marx, burada artık karşıtlar arasındaki ilişkinin doğasına dair düşüncelerini arz ile talep gibi, piyasa değeri ile gerçek değer gibi belirli karşıt kavramlara uygulamaya başlar.

Mübadale değerinin para ile bağlantısını ise Marx şu şekilde ifade eder: “Metanın mübadale değerinin, metanın yanı sıra ayrı, özgül bir varlık kazanmış biçimi paradır; para tüm metaların birbiriyle eşitlenebilecekleri, karşılaştırılabilirleri, *ölçülebilecekleri varoluş biçimidir; tüm metaların çözülüp dönüştükleri, kendisi çözülüp tüm metalara dönüşen biçimdir; genel eşdeğerdir*” (a.g.e., 206). Ona göre mübadale değerine dayalı toplumsal işbölümünün gerçekleştiği durumda, yani burjuva toplumunda “tekil tezahür biçimi ne olursa olsun her faaliyet ve özgül bileşimi ne olursa olsun faaliyetin ürünü mübadale değeridir; içinde tüm tekilliklerin ve özelliklerin olumsuzlandığı, çözüldüğü bir genelliktir” (a.g.e., 227). Vandenberghe’e göre (2016: 95-99) kapitalist toplumda metalar kullanım değeri ve mübadale değeri ikiliği şeklinde görünüm kazanırlar. Ona göre mübadale değeri kullanım değerlerinin aralarındaki ilişkiyi temsil ettiği ve meta içinde ortaya çıktığı için, metanın mübadale değerinin şeyleşmesi olduğu söylenebilir; keza fetişizm eleştirisi eylemlerin mübadale ilişkileri ve piyasa tarafından dolayımlandırıldığı şeffaf bir kolektivite mitine yaslanır. O Marx’ın kapitalizm aşamasında ürünün kullanım değeri olarak karakterinin değil mübadale değeri statüsü kazanmasının önemli olduğunu ve bu biçim değişimiyle metaların üretimi ve satışının kendinde amaç hâline gelmiş ve böylece “piyasa ekonomisinden piyasa toplumuna” geçilmiş olduğunu düşündüğünü belirtir: “Meta fetişizmi” piyasa mübadelesinin genelleşmesiyle ilişkilidir; piyasa toplumunda üretim kendi kendini düzenleyen, anonim piyasa içindir ve sosyalizasyon şeyleşme aracılığıyla

gerçekleşir, yani insanlar arasındaki ilişkiler şeyler arasındaki karşılıklı bağlar vasıtasıyla dolayımlanır ve insanlar artık kendi ürettikleri ürünlerin tahakkümü altındadırlar.

Marx'a göre başlangıçta, yani paranın esasen bir ölçü niteliğiyle ortaya çıktığı mübadelenin ilkel aşamasında, sonraki gelişim döneminde görülenin aksine, özgül bir kullanım değerine sahip olan bir meta para görevini yerine getirmektedir (Marx, 2008: 242-243). Marx, basit dolaşımda paranın işlevini incelemesinin ardından, "Sermaye Üstüne (Paradan Sermayeye Geçiş)" bölümünde paranın dönüşümünü ve yeni işlevini inceler. Sermaye hâline gelen para, ona göre paranın basit işlevinin ötesinde yeni bir işleve kavuşmuştur ve buna, insanın maymunun gelişmiş biçimi şeklinde görülmesi gibi, daha üst düzeyde bir realizasyon denebilir. Para biçimindeki sermaye, ona göre sermayenin sermaye hâline gelmeden önce mevcut olan önkoşullarından biridir; daha üst düzeydeki tüm ilişkilerde yeniden ortaya çıksa da, salt para işlevi görmez (a.g.e., 313-314). Sermaye kavramı, paranın diyalektik süreç içerisinde geçirdiği dönüşüm neticesinde, yine para olmasına rağmen artık kendi özgün niteliği ve işlevleri olan başka ve başlı başına bir şey hâline gelir. *Kapital* serisinde bu işlevlerin neler olduğu, sermayenin hangi biçimlere girdiği görülecektir.

Bu süreçte para kavramının geçirdiği bölünmeleri ve içerdiği çelişkileri inceleyen Marx için meta ancak mübadele eylemi sırasında metaların sosyal ilişkisi, ekonomik belirlemesi olarak bir değer ve değer sıfatıyla da paradır. Bu nedenle, metanın meta olarak varlığı ile değer olarak varlığı ayrıdır ve bunların çelişkiye girmesi de kaçınılmazdır: bir değer olarak meta eşit bölümlere ayrılabilir; başkalaşım geçirse de aynıdır; geneldir; her zaman mübadele edilebilme kapasitesine sahiptir. Oysa tikel metalar, farklı oldukları için, ancak belirli koşullarda ve belirli miktarlarda mübadele edilebilirler (a.g.e., 204-206). "Paranın metaların yanı sıra varolması, daha baştan, bizzat bu ilişkinin kendisinde verili olan birtakım çelişkileri içermez mi?" (a.g.e., 213) diye soran Marx bu soruyu şöyle cevaplandırır: "İşlevini yaparken aynı anda onu olumsuzlamanın, metalara karşı bağımsızlaşmanın; araç iken amaca dönüşmenin; metanın mübadele değerini realize etmek için mübadele değerini metadan koparmanın; mübadeleyi kolaylaştırmak için mübadeleyi parçalayıp bölmenin; dolaysız meta mübadelesinin güçlüklerini gidermek için bu güçlükleri genelleştirip yaymanın; üreticiler mübadeleye bağımlı hâle gelirken mübadeleyi üreticilerden bağımsız kılmanın bizzat para kavramında içerilmiş olduğunu" belirtir (a.g.e., 220).

Süreç Marx'a göre şu şekilde gerçekleşmektedir: İlk olarak, metanın özgül doğal niteliğiyle genel toplumsal niteliği arasında sözünü etmiş olduğumuz çelişki doğmaktadır. Aynı şekilde, mübadele eylemi de metaların parayla ve paranın metalarla mübadelesi, yani alım ve satım olarak iki bağımsız eyleme bölünmüştür. Bu ayrımlar neticesinde ortaya yeni bir ilişki daha çıkmış; salt ürün için yapılan mübadele *ile* salt mübadele için yapılan mübadele, yani tüketim amaçlı olarak metaya sahip olmak için yapılan mübadele *ile* satmak için almak birbirinden ayrılmıştır. Para, son olarak, belli mübadele koşullarına tâbî olmakla kendisiyle, kendi özgül niteliğiyle de çelişkiye girmektedir (a.g.e., 213-219).

Metinde öncelikle, genel sermaye kavramı, hem biçim hem de içerik ile ilişkisi göz önünde bulundurularak ve temelde ilişkisel anlayış neticesinde, ama basit bir ilişki değil farklı aşama ve öğeleriyle hesaba katılan, yani tarihsel ve çeşitlilik içeren bir süreç olarak ele alınmaktadır (a.g.e., 324-326). Ancak Marx, burada gerçekleştirdiği soyutlama neticesinde, sermaye kavramının önkoşullarını analize dâhil etmez. Başlı başına sermaye olarak kendini yeniden-üretmeye başlayan sermayenin, artı-sermaye ile birlikte kendine yeniden dönmesini ve bu dönüşümün yeniden ve yeniden tekrarlanmasıyla kendi içerisinde nasıl bir diyalektik süreç oluşturduğunu anlatır.

Marx bu süreçte sırasıyla para ve meta biçimine bürünen sermayenin, basit dolaşımda görülenin aksine, bu iki belirlemenin birinden diğerine geçmediğini ifade eder. Ona göre sermaye her bir biçime büründüğünde aynı zamanda diğeriyle, yani karşıtıyla *ilişki* olarak varolmakta, onu ideal olarak içermektedir. Sermaye içeriğin kendisine değil büründüğü biçime, tikelliğin kendisine değil tekil hâllerine karşı kayıtsız olduğundan sürekli biçim değiştirme şeklinde görünen süreç bir *tikellikler bütünüdür*. Bu genellik biçimi de mübadele değeri, dolayısıyla farklı bir biçimde yine paradır (a.g.e., 330-331). Marx daha önce tüm tekilliklerin ve özelliklerin olumsuzlandığı bir genellik olarak ifade edilmiş olan paranın, dolaşımdaki paranın olumsuzlanmasıyla, sermaye olarak ortaya çıkışını ise şu şekilde açıklar: Sermaye ilk önce dolaşımdan gelir: çıkış noktası paradır. Dolaşıma giren ve dolaşımdan tekrar geri dönen paranın, para kavramını aşmak için gereken son koşul olduğunu görmüştük. Bu aynı zamanda ilk sermaye kavramı, sermayenin ilk ortaya çıkış biçimidir. Salt dolaşıma girip kaybolan bir şey olarak para olumsuzlanmıştır; ama aynı zamanda dolaşım karşısında bağımsız kalan bir şey niteliğiyle de olumsuzlanmıştır... (a.g.e., 317-318).

Dolaşım... kendi kendini yenileme gücünü kendi içinde taşımaz; o... [önkoşul] iki kutup arasındaki dolayımıdır... Sadece ayrı ayrı öğelerinin değil, dolayımın bütünlüğü olarak, bütün bir süreç olarak da dolayımlanmış olması gerekir (a.g.e., 320).

Grundrisse'de Marx'ın, sermaye kavramı bağlamında, paranın geçirdiği diyalektik dönüşüm gibi, emeğin geçirdiği dönüşümü de incelediğini belirtmiştik. Öncelikle, mübadele değeri aracılığıyla bu iki kavram arasındaki, para ile emek arasındaki ilişkiyi ortaya koyan Marx (a.g.e., 333-334), içerik olarak nesnelleşmiş/ölü emek olan mübadele değerinin dolaşım sürecinde para şeklinde varlığa kavuştuğunu ve bu süreçte dolaşımın dışında kalan emeği yeniden doğurması gerektiğini belirtir. Ona göre para dolaşımdan kendine dönerek sermaye olarak bir süreç hâline geldiği gibi, emek de kendine döner ve onun kendi başlangıçtaki nesnelleşmiş biçimi ile ilişkisi tersyüz olur. Mübadele değeri emeğin ürünü olarak gözüktürken, onun kendini yeniden üretmesinin aracı hâline gelir.

Bu dönüşümleri ele alırken, ileri düzeydeki ilişkilere ve bu ilişkilerin iç birliğine geçmeden önce basit düzeydeki ilişkilerden yola çıktığını ifade eden Marx, bu düzeyde, sermaye ile emeğin bağımsız ve dolayısıyla yabancı iki oluşum olarak birbirlerinin karşısında durduklarını, yani mübadele değeri olarak sermayenin karşısında yabancı emeğin ve kullanım değeri olarak emeğin karşısında da yabancı sermayenin bulunduğunu belirtir (a.g.e., 338-339). Para sermayeye, onun emek ile ilişkisi de sermaye-emek ilişkisine dönüşmüş olsa da, görüldüğü gibi söz konusu emek de esasında dönüşmüştür. Ona göre (a.g.e., 368) burada “sermayenin karşıtı olan emek ve kendi karşıtına dönüşen –emeğin antitezi hâline gelen– emek önvarsayılmaktadır. Sermaye hâline gelebilmek için bu emeğin yine sermayenin karşıtı olarak sermayenin karşısına çıkan emeğe ihtiyacı vardır; tüm yapılan, aşıldığı iddia edilen karşıtlığı bu kez bir başka noktada varsaymaktır”. Bu noktada sermayenin antitezi olan emeğin soyut emek olduğunu belirten Marx (a.g.e., 375-377), sermaye gibi emeğin de, içeriğindeki herhangi bir özgülüğe kayıtsız bir şekilde, tikel biçimlerin her birini aşan bir soyutlama olduğunu ve böylesi tikel biçimine kayıtsız ve soyut bir eyleme dönüştükçe kapitalist ve işçi kutupları arasındaki üretim ilişkisinin de en saf ve tam biçimine kavuşacağını iddia eder. Emeğin satın alınarak sermayeye dâhil edilmesi, yani sermayenin bir mülkü hâline gelmesi ile birlikte Marx (a.g.e., 380-381) *sürecin ikinci cephesine* gelmiş olunduğunu belirtir. Ona göre bu aşamada kapitalist ile işçi arasındaki basit mübadele sona ermiş; sermayenin karşıtı olarak emek, bir kullanım değeri olma niteliğinin yanında sermayenin kendisine ait bir kullanım değeri olma niteliğine de

bürünmüştür. Böylece sermaye nesnelleşmemiş canlı emekle, kendisini oluşturan maddî içerikle kendisine ait hâle gelen emek arasındaki karşıtlık ve ilişki hâline, dolayısıyla bu karşıtlığın aşılmasının, yani kendi maddî içeriğinin emek vasıtasıyla tüketilmesi ve emeğin öznelliğinin de kendi varlığında nesnelleşmesinin süreci hâline gelir.

Marx'a göre sermaye-emek ilişkisi, içerik açısından, nesnelleşmiş emekle canlı emek arasındaki ilişkiden ibaret olmasına rağmen, üretim süreci hammadde-üretim aracı ayrımı yaratmaktadır. Bunların karşısında konumlanan emek hammaddeyi dönüştürerek, üretim aracını da kullanarak tüketirken, emeğin kendisi de tüketilmiş olmaktadır. En nihayetinde sürecin bu üç ögesi tüketildiği için nötr bir sonuç olarak ortaya çıkan ürün onların yeniden üretilmiş hâli olmaktadır. Bu nedenle, sürecin bütünü bir *üretken tüketim*dir; materyalin yok edilerek olumsuzlanması ve bu yok edilişin de olumsuzlanarak materyalin yeniden olumlanmasıdır (a.g.e., 381-385). Bu diyalektik süreç ona göre sermayenin gerçek oluşum sürecinin yalnızca ideal bir ifadesi olarak görülmelidir. İleri düzey ilişkiler buradan türemektedir ve bu süreç, kendine özgü biçimsel niteliğiyle, esasında bir değerlendirme sürecidir (a.g.e., 399). “Sürecin başında önkoşul ve koşul olarak gözükmeyen hiçbir şey sürecin sonunda sonuç olarak çıkmaz. Buna karşılık önkoşul olarak alınan her şey sonuçta çıkmak zorundadır” (a.g.e., 389). Ürünün ortaya çıkmasının, basit üretim sürecinde de görüldüğü üzere, hammaddenin dönüşümü yoluyla eskisinden daha büyük bir kullanım değerini de ortaya çıkarması hâlihazırda bir önkoşul olsa da, *değerlenme* sürecinde sorun daha büyük bir kullanım değeri değil, başkaları için daha büyük olan bir kullanım değeri, yani daha büyük bir mübadele değeri yaratılmasıdır. Ürünün değeri sürecin üç maddî ögesinin değerleri toplamından ibaret olduğundan, yani sondaki toplam ile baştaki toplam eşit olduğundan, dolaşım sürecinden daha büyük bir mübadele değerinin çıkması sürece girişte de aynı değerin var olduğunu gösterir (a.g.e., 399-402). O hâlde, sonuçta daha büyük bir mübadele değeri yaratılması isteniyorsa bu değer basit üretim aşamasında gerçekleştirilemeyecektir; yani üretimin tek başına böyle bir kabiliyeti bulunmamaktadır. Bu sürecin basit bir mübadele ilişkisinden niceliğiyle birlikte niteliği de değişen diyalektik bir sürece nasıl dönüştüğü görülecektir.

Grundrisse'de “değerlenmenin” yalnızca sermaye ve ücretli emek arasındaki ilişkiye bağlı olduğu ve sermayenin mübadele yoluyla değerini korumakla birlikte artı-değer de yarattığı –değerlenme denilen şey bizzat budur– sermayenin üretim sürecinden sermayenin bu sürecin tamamıyla dışında olan dolaşıma bağlı olduğu sürece geçişle birlikte

sürecin üçüncü cephesinin anlatımına geçilmektedir: “Sermayenin ilk ortaya çıkışında, önkoşullar dışarıdan, dolaşımdan gelen şeyler, sermayenin dünyaya gelmesini sağlayan dışsal önkoşullar olarak, dolayısıyla sermayenin iç varlığından türemeyen ve sermayenin varlığıyla açıklanamayacak koşullar olarak gözüktüler. Bu dışsal önkoşullar, şimdi bizzat sermaye sürecinin öğeleri, ya da bizzat sermaye tarafından... kendi önkoşulları olarak vazedilen öğeler olarak gözükmektedir” (a.g.e., 478). Ona göre sermayenin ilk ortaya çıkışında oluşan artı-sermaye, yani artı-sermaye 1 yeniden-üretim sürecine girmekte; bu süreçte kendini mübadele yoluyla realize etmekte; ardından bu süreçten yeni bir artı-sermaye olarak, yani artı-sermaye 2 olarak çıkmaktadır (a.g.e., 488-489).

Grundrisse’den sonraki metinlerde tarihsel süreç içerisinde belirli bir üretim biçimine tekabül eden ve eski biçimin diyalektik dönüşüme uğramasıyla meydana gelen her bir aşama aynı zamanda bir mülkiyet biçimiyle de özdeşleştiriliyor olduğundan, Marx’ın bu metinde mülkiyet kavramını nasıl ele aldığına da kısaca yer vermek gerekmektedir. İleride görüleceği üzere, emeğin üretim araçlarının mülkiyetine sahip olması ve süreç içerisinde bu mülkiyeti kaybetmesi üretim ilişkilerinin ve nihayetinde üretim biçiminin değişimine sebebiyet vermektedir. Marx (a.g.e., 373-374) burada, sermaye ile emeğin mübadelesinin zorunlu bir yasası olarak, mülkiyet ile emek arasındaki kopmayı gösterir. Mülkiyetten kopuk olan bu emeğin esasında fiilî emeğin karşıtı, onun yokluğu ya da negatifi olan *emek kapasitesi* olduğunu, yani gerçekte emek olmadığını ifade eder. Ona göre (a.g.e., 394-395) sermaye öncelikle işçinin elden çıkardığı zenginlik üreten gücü, yani emeğin ürettiği ürünün mülkiyetini elde etmektedir. Sermayenin yine emek tarafından ikinci kez yeniden üretilmesiyle, sermayenin mülkiyetinde olan değerin ölümlü olma niteliği olumsuzlanır. Böylece sermaye kendi kendini yeniden üreten ölümsüz bir niteliğe kavuşur. Engels (“Açıklama”, Marx, 2008: 513) sermaye ile ücretli emeğin değerlenme sürecindeki ilişkilerini mülk edinme süreci olarak ele alır ve ilk başta emeğin mülkiyetle özdeşliğini, yani emek sahibinin kendi emeğine sahip oluşunu anlatan burjuva mülkiyetine dair yasanın emeği mülkiyetin olumsuzlanması hâline getiren ikinci yasa tarafından tersyüz edildiğini belirtir. Marx’a göre (2008: 489-492) artı-sermaye 2 ile birlikte mülkiyet hukuku tersine dönmüş; emeğin mülkiyetten tam ve kesin kopuşu gerçekleşmiştir: Kapitalistin canlı emeği satın almak için dolaşıma soktuğu değerler ortadan kalkmış, önceki üretim sürecinde yabancı emeği kendine mal etmiş olması, sonraki üretim süreçlerinde canlı emeği yeniden ve yeniden elde etmesinin de tek koşulu olarak, başlı başına süreci yeniden-başlatan unsur hâline

gelmiştir. Artı-sermaye 2, böylece, nesnelleşmiş emek ve canlı emeğin mübadelesinden doğan ve emek sahibinin kendi ürünü üzerindeki mülkiyet ve özgür kullanım hakkına dayanan artı-sermaye 1 ile ilişkisi sonucunda ortaya çıkmış olduğu hâlde, *diyalektik tersine dönüş* ile, sermayenin mülkiyet hakkının karşısında emeğin mülksüzlüğünü doğurmuştur.

Marx'a göre emeğin mülkiyetten tamamıyla koptuğu, kapitalist üretimin başat olduğu evrede sermaye ile emek arasındaki toplumsal ilişki ya da üretim ilişkisi öyle bir noktaya gelmektedir ki, bu ilişkinin yeniden-üretim sürecinde emek sahibi hem kendi kapasitesini hem de karşıtı olan sermayeyi, sermaye sahibi ise hem kendini hem de karşıtı olan emek kapasitesini yeniden-üretirken, her ikisi de her seferinde kendilerini yeniden olumsuzlarlar (a.g.e., 492). Marx burada bu sürecin doğurduğu ve başlı başına sermayenin taşıdığı çelişkilere de yer verir; bunları, sermayenin ayak bağları olarak ve onun ortadan kalkmasının da önkoşulları olarak ele alır (a.g.e., 439-447): Ona göre, ilk olarak, üretim süreci içerisinde varolan ayak bağları yine süreç içerisinde çözümlenecektir. Ancak, dolaşım sürecine geçişle birlikte bu defa sürecin dışından gelen ayak bağları ortaya çıkar. Dolaşım sürecine geçmediği takdirde çıkmaza girecek olan üretim süreci, bu sürece geçmesi durumunda dolaşımın dışsal ayak bağlarıyla mücadele etmek durumunda kalacak ve bu durumda, basit dolaşımda varolan tüm çelişkiler yeni bir biçim altında canlanacaktır. İkincisi, sermayenin mutlak artı-değer yaratmasının koşulu olarak hem basit dolaşımda sabit olarak alınan dolaşımın çerçevesinin hem de tüketim çerçevesinin sürekli olarak genişlemesi gerekir. Her sınırı bir ayak bağı olarak gören ve bunları söküp atmak saikiyle hareket eden sermaye, ideal anlamda bu sınırları aşmış olsa da, gerçekte bu sınırların üstesinden gelememektedir. Tüm bu ayak bağları, sermayenin kendi özgül niteliğiyle de bizzat çelişkili olduklarından, sürekli olarak aşılın ve yeniden ortaya çıkan çelişkiler biçiminde, sermayenin gelişiminin belirli bir aşamasında kendi sonunu getirmesine, kendini bizzat ortadan kaldırmasına sebep olacak çelişkiler olarak varolurlar.

1.2.3. Politik İktisadın Eleştirisine Katkı Örneğinde Diyalektik Analiz: Meta Analizi ve Para Analizi

Marx'ın kendi diyalektik yöntemini tüm kapsamıyla sergilediği *Kapital*'e giden süreçte, *Grundrisse*'nin öneminden ve bu metinle bağlantısından bahsetmiştik. Buradaki ara bağlantıyı da *Politik İktisadın Eleştirisine Katkı* oluşturmaktaydı. *Kapital*'i başlangıçta *Katkı*'nın ikinci cildi olarak tasarlamış, ardından ayrı bir bütünlüğü olan başlı başına bir eser

olarak yazmış olduğunu ifade eden Marx (2011b: 17), *Katkı*'nın içeriğinin, bu metnin ilk cildinin birinci kısmında, kimi konulara daha az kimilerine ise daha çok yer verilerek, yeniden ele alındığını belirtir.

Katkı'nın önsözünde, *Grundrisse*'de mülkiyet hukukunun tersine dönmesi olarak öne sürdüğü fikrini üretici güçlerin gelişimlerinin belirli bir aşamasında mülkiyet ilişkilerine ters düşmeleri şeklinde sürdüren Marx (1979: 25), bu eserleri kaleme almasının nedenini hukukî ilişkilerin köklerinin Hegel'in sivil toplum dediği maddî varlık koşullarında, bu toplumun anatomisinin de politik iktisat içerisinde bulunması olarak açıklamaktadır. Politik iktisat üzerine çalışmalarının tümü için vardığı genel sonucu ise şu şekilde formüle eder (a.g.e., 25-26):

Varlıklarının toplumsal üretiminde insanlar, aralarında zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri onların maddî üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü toplumun iktisadî yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukukî ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur... Gelişmelerinin belli bir aşamasında toplumun maddî üretici güçleri o zamana kadar içinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da bunların hukukî ifadesinden başka bir şey olmayan mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler onların engelleri hâline gelir. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. İktisadî temeldeki değişme kocaman üstyapıyı... altüst eder... Böyle bir altüst oluş dönemi hakkında... değerlendirmeleri maddî hayatın çelişkileriyle, toplumsal üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmayla açıklamak gerekir. İçerebildiği bütün üretici güçler gelişmeden önce bir toplumsal oluşum asla yok olmaz; yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddî varlık koşulları eski toplumun bağrında çiçek açmadan asla gelip yerlerini almazlar... Geniş çizgileriyle, Asya üretim tarzı, antikçağ, feodal ve modern burjuva üretim tarzları toplumsal-ekonomik şekillenmenin ileriye doğru gelişen çağları olarak *nitelendirilebilirler*. Burjuva üretim ilişkileri toplumsal üretim sürecinin en son uzlaşmaz karşıtlıktaki biçimidir...; bununla birlikte burjuva toplumun bağrında gelişen üretici güçler aynı zamanda bu karşıtlığı çözüme bağlayacak olan maddî koşulları yaratırlar.

Tarih, felsefe, sosyoloji, iktisat, hukuk gibi sosyal teorinin hemen her alanını ilgilendiren bu genel düşünce temelinde çalışmalarını plânlayan Marx (a.g.e., 23), içinde bulunduğu burjuva iktisat sistemini şu sırayla incelemekte olduğunu belirtir: “*Sermaye, toprak mülkiyeti, ücretli emek, devlet*⁶, *dış ticaret, dünya pazarı*. İlk üç başlık altında modern burjuva toplumun bölündüğü üç büyük sınıfın iktisadî varlık koşullarını inceliyorum; öteki üç başlığın birbiriyle bağlantısı besbellidir. Sermayeyi ele alan birinci kitabın birinci kısmı şu bölümlere ayrılmıştır: 1. meta; 2. para ya da basit dolaşım; 3. genel olarak sermaye. İlk iki bölüm bu kitabın içeriğini oluşturmaktadır”. Emile Bottigelli (“Sunuş”, 1957: 19-20) *meta* analizinin bu metinde taslak hâlinde olduğunu ve ancak *Kapital 1*’de ayrıntılarıyla incelendiğini, *para* teorisinin ise, aksine, *Kapital*’de üretim ve dolaşım süreçleri dışında ele alınmamış olup, en etraflıca ele alınarak bu metne özgün kimliğini kazandığını belirtir.

Daha önce, Marx’ın birbirine dönüşen bu kavramlar üzerine diyalektik yöntemiyle nasıl çalıştığı ele alınmıştı. Burada meta ve para arasındaki ilişkinin diyalektik süreci nasıl başlattığı ve emek ile ilişkisi neticesinde nasıl –ileride incelenecek olan– sermaye ilişkisi hâline geldiği görülecektir. Marx *Grundrisse*’de ele aldığı, burada da sermayenin 3. alt başlığı olarak ifade ettiği *genel olarak sermayenin* ayrıntılı analizine ise *Kapital*’de yer vermiştir.

Marx için *meta* bir şey, bir ürün olarak meta değildir. İki kişi ya da topluluk arasındaki ve esasen üretici ile tüketici arasındaki ilişki neticesinde ürünün değişime girmesiyle meta hâline gelmektedir (Engels, 1979: 40). İlk kısımda, iktisadın incelediği şey nesne değil insanlar arasındaki ilişkiler olduğu hâlde, bu ilişkilerin nesne gibi görünmesi çelişkisinden ve Marx’ın bu çelişkiyi çözüme kavuşturduğundan bahsetmiştik. Marx için bu söz konusu nesne metadır. Burada Marx’ın tarihsel ve ilişkisel diyalektiği çerçevesinde görülmektedir ki, tarihsel diyalektik sürece girecek olan meta –M-P-M ve P-M-P döngüsünün ardı sıra devam etmesiyle bu bir diyalektik süreç olacaktır– süreci başlatan nesnedir. Bu hâliyle o, meta olarak, hâlihazırda bir ilişkinin görünürde nesneleşmiş hâlidir, yani ürün olarak değil aksine meta olarak ilişkinin kendisidir. Marx’a göre (1979: 239-240)

⁶ Elverişli görünen koşullara karşın, henüz Marksist bir siyaset bilimciler ekolünün ortaya çıkmış olmaması en başta hem Marksizmin hem de siyaset biliminin kendine özgü tarihsel özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Her ne kadar Marx, olgunluk dönemindeki çalışmalarının pek çoğunda ekonomiye yoğunlaşmış olsa da devlet hakkında yazdıkları... çoğu insanın fark ettiğinden çok daha fazladır. Özellikle *Kapital*, her ne kadar bununla ilişkili ekonomik teoriler gibi hiçbir zaman üzerinde tam anlamıyla ve doğrudan çalışılmamış olsa da bir devlet teorisi içermektedir. Devlet teorisi, Marx’ın ekonomik çalışmalarından artakalan zamanlarda geliştirmeyi umduğu bir konuydu (Ollman, 2015: 157).

iktisatçılar ise burjuva toplumun henüz olgunlaşmadığı dönemlerden itibaren paranın çeşitli uğraklarının birbirleriyle ya da bütünle olan ilişkilerini, tek yönlü olmasa da, zincirleme bir bağlantı kurmadan kavrarlar; paranın, basit dolaşım çerçevesinde gelişen ve kendi süreçlerini izleyen metaların aralarındaki ilişkilerden doğmuş olan soyut biçimini dikkate almazlar ve böylece, paranın meta karşısında kazandığı soyut biçimsel belirlenimlerle somut ilişkileri barındırdığı biçimsel belirlenimler arasında karmaşaya düşerler. Marx'ın bu metninde ise meta değişim süreci içinde değişim-değeri ile kullanım değerinin birliği olarak ifadesini bulacak ve karşıtların oluşturduğu bu birlikten doğan çelişkiler bütün metaların değişim-değeri özelliği taşıyacak olan bir metanın, yani paranın analizi ile çözümlenecektir (Engels, 1979: 40). Kısacası bu yeni ilişki para ilişkisidir.

Grundrisse'de olduğu gibi burada da devreye emek girmektedir. Para kavramı gibi diyalektik dönüşüme maruz kalan emek kavramından ne anlaşılması gerektiği soyut ve somut emek kavramlarıyla tanımlanır. Marx'a göre (1979: 48-52) kullanım-değerlerinin bireysellikleri değişim sürecinde toplumsal emek olarak genel soyut emeğin değişim-değeri yaratmasıyla silinir. Farklı büyüklükte değişim-değerleri olarak metalar bu genel soyut emeğin sadece bir genel eşdeğer olarak maddileşmiş miktarlarını temsil ederler. Bu miktar ancak emek-zaman ile, yani farklı emeklerin, nitelik bakımından aynı, fakat nicelik bakımından farklı ve herkesin ortaya koyabileceği ortalama emekte mevcut olan tek biçimli, basit bir emeğe indirgenmesi ile ölçülebilmektedir. Bileşik emek de ancak basit emeklerin toplamı olmaktadır. Ona göre (a.g.e., 56-57) bunun aksine kullanım-değeri yaratan emek ise çeşitli emek türlerine bölünen somut ve özel emektir.

1.2.3.1. Meta analizi

Marx bu metinde işe diyalektik sürecin başlangıcını temsil eden metanın analizi ile başlar. Metanın kullanım-değeri ve değişim-değerinin birliği hâline nasıl geldiği sorunsalı burada önem taşımaktadır: Her metanın bir kullanım-değeri olmasına rağmen kullanım-değerine sahip her ürünün meta olmadığını belirten Marx, kullanım-değerinin kullanım bakımından önemli olduğu için tüketimin alanına girdiğini; farklı biçimlerde kullanılabildiği için her zaman içeriği temsil ettiğini ve bu nitel yana ilâveten, doğal özelliklerindeki farklılık dolayısıyla farklı ölçülere sahip olduğu için nicel olarak da belirlenmiş olduğunu belirtir. Diğer taraftan, ona göre bir ürün ancak değişime girerek bir değişim-değerine sahip olduğunda bu süreçteki iktisadî ilişkinin sonucu olarak kullanım-değerine sahip bir meta

hâline gelebilir. Bu değişim-değeri ise metalar belirli nicel miktarlar şeklinde değişime girdikleri, birbirleriyle yer değiştirdikleri hâlde aynı birimi temsil ettiklerinden aralarında denge kurdukları ve böylece miktar bakımından birbirlerinin eşdeğeri oldukları için *başlangıçta* nicel olarak görünür (a.g.e., 46). Başlangıçta deniyor, çünkü diyalektik süreç içerisinde kullanım-değeri ile değişim-değeri arasındaki ilişkinin kendisinin de değişime uğradığı görülecektir. Bu hâliyle bu ilişki henüz basit dolaşımın sınırları içerisinde incelenmektedir. Sürecin kendi kendisini yeniden-başlattığı ve başkalaştığı aşamada bu nicel ilişki ancak bir kullanım-değeri olarak nitel yönüyle de görünecektir. Marx'a göre (a.g.e., 197-198) bu aşamada genel emek-zaman gibi onun cisimleşmesi olan nesne de nicel farka dayandığından, bir metanın yani bu nesnenin değer ölçüsü olabilmesinin koşulları onun nitel bakımdan özdeş yani biçim birliğine sahip olması, çeşitli parçalara bölünebilmesi ve yeniden bir araya getirilebilmesidir.

Bu açıklananlar, *Grundrisse*'de bahsedilmiş olan bir metanın dolaşım sürecine hangi değerde giriyorsa o değerde çıkacak olduğu, yani sondaki toplamın baştaki toplamla eş olması gerektiği yönündeki açıklamaları da destekleyen bir şekilde, genel eşdeğer parametanın hangi özelliklere sahip olması gerektiğini de göstermektedir.

Başlangıçta bir metayı tek yanlı olarak kullanım-değeri ve değişim-değeri şeklinde iki bakımdan ele aldıktan sonra Marx (a.g.e., 63-71), bir metanın sahibi için kullanım-değeri olmadığını ve bu nedenle değişime sokulduğunu; fakat bu metanın değişim-değeri taşıyabilmesi için başkaları için kullanım-değerinin olması gerektiğini ifade eder. Bu nedenle, ona göre meta hem bir kullanım-değeridir hem de değildir; esasen bu iki değer birliğidir. Marx özünde birbirine benzeyen, miktarları farklı metalar arasındaki ilişkinin, aynı zamanda, bu metaların nitelik bakımından farklı nesneler, yani özel kullanım-değerleri olarak birbirlerinden ayırt edildikleri bir ilişki de olduğu çelişkili durumun, koşullardan birinin gerçekleşmesi diğerinin gerçekleşmesine bağımlı olsa da, kendi gelişimini de çözümünü de içinde barındırdığını vurgular. Çelişkinin çözümü değişim sürecinde ayrı tutulan metanın çifte varlık tarzına, çift kullanım-değerine sahip olmasında, yani aynı zamanda genel eşdeğer ve genel kullanım-değeri olmasında görülür. Değişim-değeri olarak metaların karşılıklı ilişkileri bu özel meta ile genel ilişki gibi görünürken, bu ilişki de, tersine, bu özel metanın diğer metalarla özgül ilişkisi gibi görünür. Böylece ilişki eşyanın doğası gereği toplumsal olan bir niteliği olarak görünür. Marx için (a.g.e., 73-75) metaların henüz para biçimine bürünmediği, değişim-değerinin kullanım-değerine doğrudan bağımlı

bulunduğu değiş-tokuşun yayılması ve çoğalması değişim-değerinin niteliğinin gelişmesine ve böylelikle paranın yaratılmasına neden olur. Bu yeni ilişkinin yaratılması neticesinde değiş-tokuş dağılır. Bu sırada bireylerin yeni toplumsal üretiminin yeni toplumsal ilişkileri de doğurduğu sürecin tümü *dolaşımdır*.

1.2.3.2. Para Analizi

Buradan meta ile ilişkisi içerisinde, hatta meta olarak *para* analizine geçen Marx paranın kökeninin meta olduğu anlaşılınca para analizindeki başlıca güçlüğün çözüldüğünü ve bir kez para ortaya çıktıktan sonra artık onun kökeninden ziyade kendisine özgü biçimlerinin analiz edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre bu aşamada bütün burjuva ilişkilerin para ilişkileri gibi görünmesinden kaynaklı olarak, paranın kendi özüne yabancı, sonsuz çeşitlilikte içeriğe sahip görünmesi bu analizi zorlaştırmaktadır. Marx bu nedenle analizine basit görünümünden, doğrudan meta değişiminden doğan biçimlerden başlar (a.g.e., 89-90). Daha yüksek aşamalarda görünen para biçimlerinin analizi *Kapital*'e kalacaktır. Meta analizinde metalar birbirlerine değişim-değeri kazandırırken, belirli bir metanın, genel eşdeğer olarak, para biçiminde diğer metalarından ayrıldığı görülmüştü. Marx'a göre (a.g.e., 90-104) gerçek dolaşımı hazırlayan idealize edilmiş teorik bir süreç olarak dolaşımın başlangıcında metaların değişim-değeri olarak karşılaşmaları onları değerler ölçüsü hâline getirmektedir. Metalar değişim-değeri olan fiyatlarla hacimler olarak karşılaştırılmaya başlandığında bu ölçü fiyatlar ölçütüne dönüşmektedir. Bu farklılık Marx'ın *para-meta* olarak kavramsallaştırdığı, diğerlerinden ayrışan, özgün metaya diğerlerinden tamamen farklı bir biçimsel nitelik kazandırmaktadır. Burada metaların birbirleriyle karşılaşmaları esnasında hem kullanım-değeri olarak, hem de fiyat şeklinde basılıp basılmaması önemli olmadığı için 'itibari para' özelliğinde, yani değişim-değeri olarak düşüncede çifte varlık tarzları bulunmaktadır. Emekle ilişkili olarak da, kullanım-değerinin somut emeği, değişim-değerinin de, düşüncede gerçekleştiğinden, soyut emek-zamanı temsil ettiği çifte emek bulunmaktadır.

Marx'a göre bu sürecin neticesinde metanın hem çifte niteliğinden kaynaklı hem de kendi özündeki başkalaşımının meydana getirdiğı çelişkilerin ortaya çıktığı ve çözüme bağlandığı gerçek değişimin gerçekleştiğı dolaşım sürecine girilir. Marx burada dolaşım sürecinde metaların başkalaşımını, *Grundrisse*'de ele aldığı diyalektik sürecin formülasyonu olan ve aynı metinde kısaca değindiğı, M harfinin metayı P harfinin de parayı temsil ettiği

M-P-M ve P-M-P süreçleri biçiminde, meta ve para ilişkisi içerisinde ayrı ayrı devirler gerçekleştiren iki ayrı süreç olarak ayrıntılarıyla ele alır. Dolaşımın dolaysız biçimi olduğunu düşündüğü için özellikle üzerinde yoğunlaştığı M-P-M çevrimini, metanın para karşılığında değişimini yani *satış*ı temsil eden M-P hareketi ve tersine paranın meta karşılığında değişimini yani *satın alma*yı temsil eden P-M hareketinin birliği olarak, yani *satın alma* amacıyla *satış* olarak tanımlar. Ortada bulunan P dolaşım sürecinin basit bir değişim aracı, yani dolaşım aracı olduğundan, sürecin kısaca M-M nesne değişimini yansıttığını belirtir. Bu, ona göre, metanın öncelikle özel bir kullanım-değeri olan varlık tarzı ile bağlarını tamamen kopararak değişim-değeri olan varlık tarzı biçimini kazandığı ve sürecin sonunda bu varlık tarzı ile de bağlarını tamamen kopararak bir tüketim nesnesi, bireysel ihtiyaçları karşılayan bir kullanım-değeri olan varlık tarzı biçimini kazandığı hareketi, yani *tek bir metanın* dolaşımın aynı evresinde geçirdiği iki yanlı dönüşümün bütünü olarak tam bir başkalaşımını temsil etmektedir (a.g.e., 116-127). Bu çevrim tek bir metanın diyalektik dönüşümünün tam bir ifadesi olarak ortaya konulmaktadır. Metalar arası ilişki göz önünde bulundurularak sürecin tek bir meta yerine metalar âlemi boyutunda incelenmesi neticesinde diyalektik sürecin de tek bir dönüşümü değil nasıl bir çoğulluğu yansıttığı ve aynı zamanda nasıl yalnızca dolaşım alanında kalmadığı görülecektir. Burada tek bir meta üzerine gerçekleştirdiği bir soyutlamayla Marx'ın diyalektikten temelde ne anladığı anlaşılmaktadır. Ancak daha sonra Marx'ın sözünü ettiğimiz çok-boyutlu anlayışı da ortaya konulacaktır.

Dolaşımın çelişkileri hem doğurduğu hem de çözdüğü ifade edilmişti. Marx'a göre (a.g.e., 118-125) tüm metaların hangi anda ve hangi noktadan dolaşıma girecekleri koşullara bağlı olduğu için, çevrimin ilk aşamasında meta, içerdiği emek-zamanı miktarını toplumsal emek-zamanına dönüştürme şeklindeki töz değişimini gerçekleştirerek soyut emek hâline dönüşmezse meta olmaktan çıkar. Satışın gerçekleşmesiyle meta bu güçlüğü aşmış olurken, onun dönüştüğü şey de artık meta değil para olur. Meta ile para-metanın karşılaşmasında, çifte niteliğiyle metanın hem karşıtı neyse o olması hem de onun tersi olması biçiminde görülen çelişkili ilişki ise bunların her iki yönden de kutupsal karşıtlık ilişkisi içinde temsil edilmeleriyle, yani kullanım değeri ve değişim-değeri arasındaki karşıtlığın iki kutba bölünmesiyle çözüme kavuşabilir: Meta nasıl ki ancak para-meta karşısında bir kullanım-değeri ise, para-meta da ancak meta karşısında bir değişim-değeridir. Ayrıca, ona göre bizzat dolaşımın kendisinin doğurduğu bir kısırdöngü olarak her satış zorunlu olarak satın alma ve

tersine satın alma da aynı zamanda satıştır. Ancak, bir metanın diğer metalarla ilişkisine bakıldığında, kendi başkalaşım sürecinde bu meta birinci başkalaşımına başladığında, aynı anda başka bir meta ikinci başkalaşımına geçmiş bulunmaktadır. Bu meta ikinci başkalaşımına geçtiğinde ise, bu diğer meta süreci tamamlarken, diğer başka bir meta ilk başkalaşımına başlamaktadır. Kısacası Marx’a göre dolaşım süreci, bu sürece dâhil olan tüm metaların başkalaşımalarının hareketi olduğundan, tek bir metanın dolaşımı, başı ve sonu olmayan bir serinin, çeşitli noktaların sürekli biten ve yeniden başlayan hareketi neticesinde birbirine dolaşarak yumaklaşmış zincirlerin yalnızca bir halkası olmaktadır.

M-P-M sürecinin sürekli tekrarlanan hareketini bu şekilde inceledikten, yani “M-P-M-P-M-P...” şeklinde formülleştiirdiği bir sürecin anlatımından sonra Marx, bu defa süreç içerisinde P-M-P çevrimini soyutlayarak doğrudan paranın para olarak dolaşımını ele alır. Ona göre (a.g.e., 131-134) tek bir metanın tüm başkalaşımı olan hareket, dolaşımın sürekli yenilenmesi neticesinde, elden ele geçerken sayısız noktadan yola çıkan, aynı noktalara geri dönen ve bu çevrimleri sayısızca tekrarlayan ve böylece, bütün noktalarda, ortaya çıkışı, kayboluşu ve kesintisiz yer değiştirmeleri görülen paranın hareketinde kendini gösterir. Metanınkinden farklı olarak paranın hareketi onun geçici değil aslî görevidir ve bu görev ona yeni bir biçim vermiş olur. Paranın kökenini metada gördüğü gibi, P-M-P formülünün kökenini de M-P-M formülünde gören Marx (a.g.e., 160-162), bu süreçte artık metanın değil paranın başlangıç ve sonuç noktasını oluşturduğunu belirtir: Meta amaç olmaktan çıkıp basit bir araca dönüşürken, basit araç olan para esas amaca dönüşür. M-M indirgemesi değerleri aynı olan iki metanın değişimidir. Ancak, P-P sonucu, aynı değerde iki paranın değişimi anlamsız olacağından, *satmak* için *satın almak* olarak düşünüldüğünde, esasında pahalı satmak için ucuza almak şeklinde nicel olarak eşdeğer olmayanların değişimini ifade eder. Bu nedenle, P-M-P çevrimi daha gelişmiş üretim ilişkilerini barındıran dolaşımın yüksek bir hareketidir. Bu durumda, değerler ölçüsü olarak düşüncede para ve basit dolaşım aracı olarak simgesel para artık gerçek para olmaktadır. Metaların her biri kullanım-değeri olarak özel bir ihtiyacı karşılamasıyla, maddî zenginliğin belirli bir anını ve fiyatıyla soyut zenginliği temsil eder. Para ise kendi kullanım-değerinde diğer bütün metaların kullanım-değerlerinin ve ihtiyaç hâlinde her türlü ihtiyaç maddesine çevrilebilme özelliğiyle tüm maddî zenginliğin somut temsilcisidir.

Marx para-metanın, önce, dolaşımdan çekildiğinde bulunduğu gizli sikke ya da gömü biçiminden; ardından iç dolaşıma, dolaşım aracı görevinde olmadan girdiği biçiminden ve son olarak iç dolaşımın tüm engellerini aşmış olduğu evrensel para biçiminden bahseder. Ona göre (a.g.e., 163-196) ilk biçiminde para-meta metanın başkalaşım sürecini ilk aşama olan M-P'de kesintiye uğratarak dolaşımdan ayrılmakta, ancak dolaşımın ihtiyaçları ölçüsünde bir bölümü sikkeler olarak dolaştığı diğer bölümü ise para yığma şeklinde belirli bir süre hareket etmediği için P-M sürecine hemen ve bir kerede geçmemektedir. Paranın dolaşan, fakat dolaşım aracı değilmiş, satın alma aracı değilmiş gibi görüldüğü ikinci biçimde gerçek kullanım ve ideal değişim-değeri olan meta ile gerçek değişim ve ideal kullanım-değeri para arasındaki iki yanlı karşıtlık yeniden bölünmektedir. Ona göre metaların başkalaşım sürecinde para ile birlikte başkalaşan meta sahipleri de bu yeniden bölünme neticesinde yeni nitelikler edinirler. Böylece, M-P sürecinde satıcının rolü değişmezken, alıcı, metayı aldığı hâlde henüz ödeme gerçekleştirmediğinden, yeni bir role, gelecekteki paranın sahibi rolüne bürünür. Bu durumda, satıcı açısından, metanın kullanım-değeri fiyatı gerçekleşmeksizin başkasına geçer. Alıcı açısından ise, paranın değişim-değeri gerçekleşmeden metanın kullanım-değeri gerçekleşir. Kısacası, birinci başkalaşım ikinciden sonra geldiği için, paranın görünümü meta dolaşımını sağlayan değil bu dolaşımın sonucu olan yeni bir biçime bürünür. Bu değişikliğe uğramış olan M-P biçiminde para, öncelikle değerler-ölçüsü olmaktadır. Fakat değişim-değeri olarak fiyat aynı zamanda satıcının taahhüdünün de ölçüsüdür. Ayrıca, para, vade bitiminde dolaşıma gireceği için, satın alma görevini de sürdürmektedir. Ancak o, bu görevi önceden yerine getirmiş olduğu için, dolaşıma girişi satın alma aracı olarak değil genel ödeme aracı olarak olacaktır. Marx burjuva üretimin gelişimiyle değişim-değerinin üretimi hangi ölçüde ele geçirdiğine bağlı olarak, paranın satın alma ya da para yığma görevlerinden ziyade ödeme aracı görevinin genişlediğinden bahseder. Ancak ona göre bunun için belirli bir sistem içerisinde para müdahalesini gerektirmeksizin ödemelerin denkleşmeleri gerekir. Aksi takdirde para değerler ölçüsü olan hayalî biçiminden yeniden doğrudan ödeme aracı olan peşin para biçimine geçer. Ayrıca, vadesinde ödeme aracı olarak kullanılmak üzere bir yedek fonunda para biriktirilmesi gerektiğinden, zenginleşme aracı olan soyut para yığma değişim sürecinin dayattığı para yığma biçimine dönüşür. Neticede para-meta, iç dolaşımdaki sikke, değer alâmeti gibi özel biçimlerinden de soyunarak, ilkel doğal biçimini bulur ve iç dolaşımdakinin aksine, satın alma aracı olarak görünen bir dolaşım aracı olarak değil, iç dolaşım alanlarına hiç girmeden doğrudan evrensel düzeyde elden ele geçen meta olarak evrensel değişim aracı

misyonu edinir. Bu evrensel para-meta, metaların genel dolaşımının bir sonucu olmakla birlikte, dolaşım çemberlerini de genişletmenin aracı olarak dil, din ve siyaset üstü bir biçimde ulusal engellerin tümünü aşar.

1.2.4. *Kapital I* Örneğinde Diyalektik Analiz: Üretim Sürecinin Salt Üretim Süreci Olarak İncelenmesi

Marx *Kapital I*'in Almanca birinci baskısına önsözünde (2011b: 17) bu eserinin *Katki*'nin devamı olduğunu, ilk bölümün onu özetlediğini ve bunu hem bütünlük sağlamak için hem de öncü eserinin sunumunu geliştirmek amacıyla gerçekleştirdiğini; eksik yanları geliştirirken de, tekrara düşmemek için para teorisi gibi bazı yerleri dışarıda bıraktığını ifade eder. Marx (2011a) burada metaların kullanım değerleri olan fiziksel biçimleriyle karşıtlık içerisindeki, ortak değer biçimi olan para biçiminin nasıl doğduğunu, yani metalar arasındaki değer ilişkilerinin en basit hâlden para biçimine kadar nasıl geliştiğini inceler. Burada M-P-M ve P-M-P süreçlerine de yer veren Marx'ın farklı olarak yer verdiği esas analiz bu metinde kavramsallaştırdığı görelî değer biçimi ile eşdeğer biçimi karşıtlığı üzerinedir.

Onun metalar arasındaki basit değer ilişkilerinden, yani mübadele ilişkilerinden yola çıkarak, süreç içerisinde gerçekleşen dönüşümü diyalektik olarak ele aldığı görülmektedir. Ona göre (a.g.e., 61-75) belirli bir miktarda bir metanın değerinin kendisinden farklı bir metanın farklı miktarda bir değeri ile eşit olmasını ifade eden ilişki, yani x miktarında bir A metanın y miktarında bir B metaya eşit olması en basit değer ilişkisidir, mübadele ilişkisidir. Bu embriyo hâlindeki biçim fiyat biçimine dönüşerek olgunlaştığında iki meta arasındaki mübadele ilişkisi de bütün metalar arasındaki nitel yönden eşitliğe ve nicel bir orantıya dönüşecektir. Ancak bu aşamada, iki metadan biri, değerini aktif bir şekilde diğer metaya göre ifade ettiğinden, görelî değer biçimine sahiptir ve onun karşısında mutlaka bir eşdeğer biçimin bulunması gerekir. Diğer, kendi karşısında eşdeğeri olamayacağından görelî değer biçimine bürünemeyecek olup, pasif bir şekilde yalnızca eşdeğer biçimine, dolaysız bir şekilde mübadele edilebilir biçime sahiptir. Bu iki biçim, “aynı değer ifadesinin” birbirlerine bağlı, birbirlerini gerektiren ve aynı zamanda karşıt kutuplarda bulundukları için birbirlerini dışlayan unsurlarıdır. Aynı zamanda bir metanın kullanım-değeri ile başka bir metanın mübadele değeri –değeri– arasındaki ilişki olarak ortaya konulan bu dış karşıtlık tek bir metanın aynı anda bu iki biçimden yalnızca birine, fakat farklı anlarda iki biçime de bürünebilecek olması “iç karşıtlığının” yansımasıdır.

Basit değer ilişkisi de esasında bu karşıtlığın görünümünden ibarettir. Basit biçiminde, bir metanın ilişki içinde olduğu diğer metaların sayısı kadar değer ifadesi bulunurken, genişlemiş değer biçimi, sadece denklemlerin toplamı olduğu gibi, her bir meta için bu sonsuz dizileri farklılaştırmaktadır. Böylece, bu biçim somut emeklerin bir toplamı olmasına rağmen, insan emeği burada da birleşik bir görünüme sahip olamamaktadır. Ancak bu biçiminde değer insan emeğinin birbirinden farksız, donmuş hâli görünümündedir. Burada kullanım değerlerinin önemi kalmadığı gibi meta sahipleri arasındaki basit, ranslantısal ilişki de ortadan kalkar. Artık ona göre mübadele tarafından düzenlenmek yerine, mübadele ilişkilerini düzenleyen bir değer büyüklüğü mevcut olmaktadır.

Genel görelili değer biçimi bir metaya genel eşdeğer biçimini kazandırdığında, bu eşdeğer biçiminin ilk özelliği bu biçimde metanın kullanım değerinin, fiziksel biçiminin kendi karşıtı olan değer biçimine; ikinci özelliği somut emeğin kendi karşıtı olan soyut insan emeği biçimine –emeğin somut ve yararlı tüm niteliklerinden soyutlandığı olumsuz biçimine; üçüncü özelliği ise bireysel emeğin kendi karşıtı olan toplumsal emek biçimine –emeğin kendi olumlu doğasının gereği olarak ortak insan emeğine- dönüşmesidir (a.g.e., 68-78). Görüldüğü gibi, diyalektik olarak gerçekleşen dönüşümün bu ilk safhası tek bir şeyin dönüşümünden ibaret değildir; bu ilk safha bireysel emek ve somut emeğin yanı sıra, Marx'ın bu metinde özellikle üzerinde durduğu üzere, değerde gerçekleşen dönüşümü de ortaya koymaktadır.

Marx'ta değer biçiminin gelişimi, görelili değer ve eşdeğer biçimleri arasındaki birbirine bağlı ilişki neticesinde şu şekilde gerçekleşir: 1. biçimde, görelili değer biçimine sahip bir meta karşısındaki metayı eşdeğer biçimine sokar, fakat burada varolan karşıtlık sabit değildir. 2. biçimde, bu görelili değer biçiminin genişlemesi tüm metaları özel eşdeğerler biçimine sokar ve denklemin tüm karakteri, değiştirilmeksizin, artık karşıtına çevrilemeyecek bir sabitlik kazanır. 3. biçimde ise, tüm bu metalar belirli bir metayı genel eşdeğer biçimine sokar. Bu meta diğerleriyle ortak bir görelili değer biçimi bulunmayan ve kendi değeri de, görelili olarak, diğer tüm metaların sonsuz dizisiyle ifadesini bulan para-metadır; para olarak işlev görür. Bu üç biçim arasındaki geçişler köklü değişimlerle gerçekleşmiştir. Son olarak, para-meta biçimi bir kez doğduktan sonra, bir materyalin, tarihsel olarak bu işlevi üstlenmiş olan altının para-meta görevini yerine getirmesiyle 4. biçim doğmuş, yani genel değer biçimi böylece para biçimine d n şm ştir (a.g.e., 78-81).

Marx'a göre gelişmiş bedenin içerisinde bulunan hücrelerden daha kolay incelendiğini belirtmiştir. O, buradan hareketle, değer biçiminin gelişmiş hâli olan para biçiminin de iktisadî bütünlüğün hücre biçimi olan metallerden daha kolay inceleneceğini düşünür. Bu da ancak soyutlama gücü ile gerçekleştirilebilecektir. Marx bir sürecin en saf şekilde işlediği, yani bir üretim sisteminin –burada kapitalist üretim sisteminin ve bu sistemin üretim ilişkileri ile dolaşım ilişkilerinin– kendi kendisini döndüren, kendinden önceki sistemlerin niteliklerini kendi içerisinde eritmiş hâlinin analizde kullanılabilecek en somut verileri kazandırdığını ifade eder (2011b: 17-18). Önceki metinlerde kapitalist sisteme doğru giden süreçte mübadele ilişkilerinin nasıl dönüşmeye başladığını, meta dolaşımının nasıl başladığını ve yaygınlaştığını görmüştük. Burada artık, öncül ekonomik ilişkilerin kendini tümüyle metallerden oluşan bir sisteme, kapitalist sisteme bırakmasıyla karşı karşıyayız. Ancak, diyalektik açıdan *süreç* kavramının gerektirdiği üzere, hareketin devam ettiği ve kendini bir sistem olarak ortaya koyduğu andan itibaren, kapitalist sistemin de kendi çelişkilerini *de facto* doğurup yıkılışına kadar olan süreçte bu çelişkileri nasıl büyüttüğü görülecektir. Kapitalist sistemin soyutlama yoluyla tarihsel süreç içerinden bir kesit olarak alınıp başlı başına incelenmesinin nedeni, bu sistem içerisinde varolan ilişkiler neticesinde, kendi önkoşullarına ihtiyaç duymaksızın, özgün bir biçimde, kendi kendini döndüren bir biçime dönüşmüş olmasıdır.

Marx, tarihsel olarak genişlik ve derinlik kazandıkça mübadele sürecinin kendi içerisinde taşıdığı kullanım-değeri ile değer çelişkisinin giderek geliştiğini belirtir. Bu karşıtlığın dışsallaşmasıyla bağımsız bir biçimin oluşumu baskılanmış ve neticede metanın para ve meta şeklinde farklılaşması gerçekleşerek, emeğin ürünleri metaya dönüştükçe özel bir metanın aynı ölçüde paraya dönüşmesi de gerçekleşmiştir. Bu süreçte paranın dönüşümü, metaların dönüşümünün aracı olduğu hâlde, başlı başına amaç gibi görünür. Bu nedenle, çözümü arzulanan *para fetişi bilmecesi* olarak görünen şey de Marx'a göre, esasen, görünürlük kazanmış *meta fetişi bilmecesi*nden ibarettir. Marx mübadele sürecinden paranın ve metanın dolaşım sürecine geçen ve metaların değerlerini nitel olarak aynı, nicel olarak ise karşılaştırılabilir olan büyüklükler şeklinde temsil eden para-metanın (altının), değer ölçüsü göreviyle para hâline geldiğini, yani bu göreviyle metaların değerini fiyata, hayali altın miktarına çevirdiğini *Katkı*'da olduğu gibi burada da ifade eder. Marx bir metanın mübadele değeri görevi görmesini ise, onun fiyat biçiminde “zihinlerdeki altından” genel

eşdeğer olarak “gerçek altına” dönüşerek “hayali niteliğinden” “gerçek niteliğine” kavuşması şeklinde özsel bir dönüşüm olarak değerlendirir (2011a: 95-110).

Marx yine *Katki*’da olduğu gibi burada da paranın dolaşım aracı görevi üstlendiği metaların başkalaşımından, paranın el değiştirmesinden ve sikke biçiminden bahseder. Metaların başkalaşımıyla ilgili olarak Marx (a.g.e., 111), dolaşım sürecinin metaların mübadelesi sürecinin içermiş olduğu çelişkileri, karşıtlık oluşturan ilişkileri ortadan kaldırmak yerine, bunların birlikte yer alacakları biçimi doğurduğunu belirtir. O bir cismin sürekli olarak başka bir cisme doğru yönelmesi ve ondan uzaklaşması şeklinde bir çelişkinin hem gerçekleşmesini hem de çözümünü sağlayan bir hareket olarak Elips örneği üzerinden, gerçek çelişkilerin çözümünün çoğunlukla bu şekilde sağlandığını belirtir. Ona göre mübadele sürecine içkin kullanım-değeri ile değer arasındaki karşıtlık para ve meta arasındaki bir dış karşıtlığa dönüşür; fakat aslında iki uçta da birer meta yer almaktadır.

Marx’a göre, bir metanın tümüyle başkalaşması, dört uç ve üç oyuncu gerektirir: Dolaşıma meta biçiminde giren şeyin, bu biçimden sıyrılarak para biçimine, ardından para olan uçtan yeniden fakat bu defa ilkinin aksine kullanım-değeri olan bir meta biçimine dönüştüğü karşıt yönlü bu iki hareket, bir döngü oluşturur. Tek bir metanın bu başkalaşımı sürerken, ilk dönüşümde başka bir meta, ikinci dönüşümde diğer başka bir meta dolaşımının başında olduğundan, bunlar da kısmî başkalaşımalarını gerçekleştirmiş olurlar. Ancak, sürecin bütünü metaların dolaşımını meydana getirir. Bu baştan sona başkalaşımını gerçekleştiren tek metanın sahibi ile diğer iki metanın sahipleri bu sürecin oyuncularındır. Dolaşımın başında meta sahibi ile para sahibi birbirlerinin karşısında yer alırlar. Metanın paraya dönüşümünde satıcı olan kişinin paranın metaya dönüşümünde alıcı olmasıyla bu roller değişir. Marx ayrıca, mevcut şeye bakarak bu şeyin dönüşmeden önce nasıl bir şey olduğunu söylemenin mümkün olmadığını belirtir. Meta para biçimine bürünerek ortadan kaybolduğunda bu metaya dair bir şey söylenemez. Para ise, satılmış olanlarla birlikte satın alınabilir metaları da temsil ettiği için, bu belirsizliği/soyutluğu taşır. Dolaşım süreci dolaysız mübadele sürecinden, metaların karşılıklı olarak değiş-tokuş edilmemiş olmalarının da gösterdiği gibi, yalnızca biçimsel açıdan değil özsel açıdan da ayrılır ve bu süreç kullanım-değerlerinin yer ya da el değiştirmesi neticesinde sonlanmamaktadır. Ancak, her satışın aynı zamanda bir alış ve her alışın aynı zamanda bir satış olması bunlar arasında bir denge olmasını gerektirmez. Meta dolaşım sürecinden para olarak çıkmayabileceği, yani yararsız olabileceği gibi, bağımsız bir süreç olarak meta bir hareketsizlik dönemine girmiş

de olabilir. Satış ve alış sadece karşıt uçlarda bulunan kişiler arasında gerçekleşen özdeş işlemlerdir (a.g.e., 116-120). Burada Marx'ın karşıtlıkları, birbirleriyle ilişkili ve bağlantılı olmakla birlikte, onların bağımsız yönlerini de dikkate alarak oluşturduğu ve bir nesnenin diyalektik sürece girmesi olgusunu aynı zamanda kişiler arasındaki ilişkilerin de dönüşümüyle bir arada ele aldığı açıkça görülmektedir.

Yine, paranın dolaşım aracı görevi üstlendiği durumda, paranın el değiştirmesini Marx M-P-M döngüsünde paranın her hareketinde metaları dolaşımın dışına atması, onların yerine geçerek kendi çıkış noktasından uzaklaşması ve para hep dolaşım alanında olduğu için bu sürecin sürekli olarak tekrarlanması olarak ele alır. Böylece, paranın bu tek yönlü hareketi, metaların dolaşımını sergilediği ve meta hareketinin çift yönlülüğünden doğduğu; onun karşıt yönlü iki yer değiştirmesi, aynı metanın karşıt yönlü iki biçim değiştirmesinin neticesi olduğu; ve paranın belirli bir zamandaki el değiştirme sayısı yani el değiştirme hızı, *metaların* biçim değiştirmedeki hızlarını, art arda gerçekleşen başkalaşımalarının iç içe geçmesini ve karşıt hareketlerin akıcı birliğini yansıttığı hâlde, bu tek yönlü hareketle bunun tersine para hareketinin sonucu olarak meta dolaşımı gerçekleşiyormuş gibi görünmektedir (a.g.e., 120-126). Paranın dolaşım aracı işlevi ayrıca sikke biçiminin de kaynağını oluşturmakta, sadece iç dolaşımda geçerli olan bu simge meta dolaşımının evrensel alanda farklılaştığını göstermektedir (a.g.e., 129).

Marx (a.g.e., 134-137) gelişmiş para biçiminde ise para-metanın, yine *Katki*'da olduğu gibi, gömü, ödeme aracı ve dünya parası işlevlerini yerine getirdiğinden bahseder: İlk olarak, başkalaşım zincirinin koptuğu an olan metanın satışı gerçekleştikten sonra sürecin alışla tamamlanmadığı durumda para hareketsizleşir ve sikke biçiminden para biçimine dönüşür. Metayı satma amacının, başka bir meta satın almak olmadığı, bunun yerine doğrudan onun para biçimini elde etmek olduğu bu durumda para gömüye dönüşerek katılaşır ve sürekli para biçiminin elde edilmesiyle birikir. Meta satıcısı da bu süreçte servet biriktirici olur. Ancak, gelişmiş meta üretimi, ilkel biçimdeki gömülemeye görülen, kullanım-değerlerinin sadece fazla olan kısmının paraya çevrilmesi yerine, durmadan yenilenen ihtiyaçlar doğrultusunda sadece ve daima satın alabilmek için öncesinde sadece ve daima satış gerçekleştirmeyi, para elde etmeyi gerektirir. Her türlü metaya çevrilebilir olduğundan nitel olarak sınırı olmayan paranın nicel olarak sınırının olması onun satın alma aracı olarak etki alanını da sınırlamaktadır. Paranın elde tutulabilmesi için dolaşımının engellenmesi gerekirken, servet biriktiricisinin parayı elde edebilmesinin koşulunun

dolaşıma sürdüğü meta miktarıyla sınırlı olması, yani nitel sınırsızlık ile nicel sınırlılık arasındaki bu çelişki birikimi zorunlu kılmaktadır.

Marx için (a.g.e., 137-140), meta dolaşımının gelişimiyle birlikte, metanın elden çıkarıldığı an ile fiyatının gerçekleştiği an arasında zaman bakımından da ayrılma gerçekleştiğinden, en basitinden satıcının alacaklı alıcının borçlu duruma düşmesi gibi durumlarda para, vadesinde ödeme sözü olması nedeniyle düşünsel bir satın alma aracı görevi üstlenmekle birlikte, ödeme aracı olma yeni işlevini kazanır. Ona göre burada para vadesi gelen ödemelerle dolaşıma katıldığı hâlde, metanın kendisi satıcının elinden alıcının eline doğrudan geçer. Yani, ilk evrede dolaşım aracı olarak para gömü biçimine bürünür ve ödeme aracı olarak para dolaşıma katıldığında meta bu alanı zaten terk etmiş olur. Böylece para, dolaşım sürecinin aracısı olmak yerine, metaların borç ödeyebilmek için paraya çevrilmesi nedeniyle doğrudan amaç hâline gelir. Bu durumda, aynı zamanda, yine kişiler arası ilişkilerle ilgili olarak, paranın el değiştirmesiyle doğan alıcı ve satıcı arasındaki bağlantı kendisinden önce hâlihazırda kurulmuş olan toplumsal bir bağlantı olmaktadır. Ona göre paranın ödeme aracı işlevinin dolaysız olarak içerdiği çelişki ise, onun, ödemeler dengesi olduğu müddetçe sadece düşüncede mevcut olan değer ölçüsü görevini üstlenmesi, gerçek ödemeler yapılacağında dolaşım aracı değil mübadele değerinin bağımsız varlığını temsil eden evrensel meta olması ve sistemde bir bozulma meydana geldiği takdirde artık düşüncede varolmayıp hemen madeni para biçimine geçmesidir.

Burada değinilen önemli bir husus da, para biçiminin gelişimi sürecinde öncül biçimleri yıkararak yeni ve kendi kendini döndüren para biçimleri doğurmasıdır. Marx'a göre paranın ödeme aracı görevi üstlendiği biçimden satılmış metalar karşılığındaki borç senetlerinin alacak taleplerinin devri amacıyla yeniden dolaşıma çıkması neticesinde kredi parası doğmaktadır. Bu arada, paranın ödeme aracı görevi de aynı ölçüde yaygınlaşmaktadır. Para böylece kendine özgü varlık biçimleri kazanır. Bir taraftan, ödemelerin gerçekleştirilebilmesi için birikmiş paraya ihtiyaç olduğundan, klâsik biçimiyle gömülemenin ortadan kalktığı bu biçimde gömülemenin başka bir türü olan ödemeler için kullanılacak yedek fonlar ortaya çıkar ve artış gösterir. Diğer taraftan, meta üretiminde geleneksel belirli bir yükseklik ve genişlikle birlikte, paranın ödeme aracı görevi meta dolaşımının bile ötesine taşmakta olduğundan, para sözleşmelerin evrensel metası biçimine bürünür. Gelişmiş para biçiminde en nihayetinde para, iç dolaşımın dışına çıkıp fiyat ölçeği ve sikke gibi tüm yerel biçimlerinden sıyrıldığında, evrensel dünya parası olarak, değerli

metallerin külçe biçimindeki ilk hâllerine geri dönmekle birlikte, artık kendi kendine gerçek varoluş biçimini kazanır. Onun bir meta olarak doğal biçimi soyut insan emeğinin toplumsal olarak dolaysız gerçekleşme biçimi olur. Bu biçimiyle para uluslararası borçların ödenmesinde genel ödeme aracı, uluslararası alışveriş dengesinin bozulduğu durumlarda genel satın alma aracı, zenginliğin ülkeler arası devri söz konusu olduğunda ve bunun metalar aracılığıyla yapılamadığı durumda ise genel zenginliğin mutlak biçimi işlevleri kazanır (a.g.e., 142-147).

Marx'a göre meta dolaşımının gerçekleştiği dünya pazarı 16. yüzyıldan itibaren sermayenin tarihsel koşullarını doğurmuş, dolaşımın son ürünü, onun ilk görünüm biçimi, çıkış noktası olmuştur. Marx bunu kanıtlamak için sermayenin oluşum tarihini incelemek gerekmediğini düşünür. Çünkü yeni sermayeler meta piyasasına, hâlâ belirli süreçlerden geçerek, sermaye biçimine dönüşecek olan para biçiminde girmektedir. Ona göre paranın para ve sermaye olarak ayrışması sadece M-P-M ve P-M-P farklı dolaşım biçimlerine bakılarak anlaşılabilir. İkinci dolaşım biçimi, doğrudan sermayenin ifadesi olduğu için, biçimsel olarak zaten ayırt edilebilmektedir. Ayrıca ona göre bu ayrım içerik farkını da gözler önüne serer: Bu iki biçim, aynı karşıt evrelere ayrılarak, aynı iki unsur olan para ve metayı ve aynı iktisadî rollerde alıcı ve satıcı olarak iki kişiyi karşı karşıya getirir. Bununla birlikte, ikisi bir arada bu iki döngünün bütünü temsil eder. Dolaşım evrelerinin ters yönlü olması hâlihazırda aralarındaki en temel ayrımı yaratmaktadır. Basit meta dolaşımı olan ilk biçimde hareketin içeriği nitel olarak farklı kullanım-değerlerinin mübadelesinden ibarettir. Uçlardan ikisinde de para olduğundan amaçsız görünen para dolaşımında iki ucun birbirinden nicel olarak farklı olması, sürecin sonunda dolaşıma giren paranın miktar olarak fazlaşması, yani artı-değer üretimi gerçekleştirerek para sermayeye dönüşmesi harekete içeriğini kazandırmaktadır. Değerin sürekli büyümesi yoluyla servet oluşumu hareketin başlıca görevi olduğu için, sermayenin hareketi sınırsız bir şekilde durmadan yenilenmektedir. Bu süreçte kapitalist hâline gelen para sahibi, parayı dolaşımdan çekerek çoğaltan gömüleyicinin aksine, aynı hedefe onu yeniden ve yeniden dolaşıma sokarak ulaşır (a.g.e., 151-158). P-M-P dolaşımının aktif öznesi olan “değer dolaşımından çıkar, tekrar dolaşıma girer, dolaşım sürecinde kendini devam ettirir ve çoğaltır, dolaşımdan büyümüş olarak geri gelir ve her seferinde aynı döngü yeni baştan başlar... P-M-P' dolaşım alanında dolaysız şekilde görüldüğü biçimiyle sermayenin genel formülüdür (a.g.e., 159)”.

Görüldüğü gibi, basit meta dolaşımından iki karşıt sürecin sadece ters yönde olması şeklinde farklılaşan biçimsel fark bu süreçlerin içeriğini de, karakterini de değiştirmektedir. Paranın sermayeye dönüşmesine sebep olan dolaşım biçimi, içeriğindeki bu farklılaşma nedeniyle, metanın, paranın, değerin ve esasen dolaşımın doğasına ilişkin yasaların tümüyle çalışmaktadır. Marx'a göre (a.g.e., 159-172) bu tersine çevirmeyle meta sahiplerinin tüm ilişkileri dolaşım alanında gerçekleştiği için, meta dolaşımının dışına çıkılmamakla birlikte, basit meta dolaşımından farklı olarak iki yönlü bir sonuçla karşılaşmaktadır: dolaşım sürecinde eşdeğerli şeylerin değişimiyle değerin artması mümkün olmadığı gibi, eşdeğerli olmayanların değişiminde aynı oranda bir fark olması durumunda, yani metaların değerlerinden belirli oranda eksik ya da fazla satılmasının tüm metalar için geçerli olması durumunda da değerin artması mümkün değildir. Kısacası, ona göre dolaşım süreci değer yaratmamaktadır; parada gerçekleşen dönüşüm değer yaratmazken, değer yaratan değişiklik P-M aşamasında satın alınmış olan metadadır. Ancak, bu meta satın alınırken değeri ödenmiş olduğundan, değişiklik ancak onun tüketimiyle gerçekleşebilir. Tüketilmesi ile değer yaratan meta emek kapasitesidir, insanda kullanım-değerleri üretirken mevcut olan fiziksel ve zihinsel tüm yeteneklerdir, emek-gücüdür. Emek-gücünün meta olarak piyasada bulunabilmesi ve paranın sermayeye dönüşebilmesi için, para sahibinin karşısında hem kendisinin emek-gücü üzerinde tasarrufta bulunabilen anlamında hem de emek-gücünden başka satabileceği hiçbir şeyi olmama anlamında özgür işçinin bulunması zorunlu bir koşuldur. Marx'a göre doğa insanları para sahibi ve karşısında diğer her şeyden yoksun emek-gücü sahibi olarak yaratmayacağına göre, bu ayrım, doğal ve böylelikle tüm tarihsel dönemler için ortak değil, sermayeye özgü üretim sürecinin özelliği olarak yeni bir çağın ifadesi olmaktadır.

Marx için her toplum biçiminde mevcut “amaçlı faaliyet” olarak insanın doğadaki materyaller karşısında bir güç olarak bulunup onları değişime uğrattırken kendisinin de değiştiği bir süreç olan emek sürecinde, emek-gücünün kullanımı, satıcısının çalışma öncesinde potansiyel olarak varolan bu gücü çalışarak fiilî bir güce dönüştürmesi ve alıcısının da çalışma esnasında bu gücü kullanarak tüketmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Ancak ona göre bu süreçte yalnızca emeğin kendisi değil, emek nesnesi ve emek araçları da canlı emek tarafından tüketilir. Emek araçlarının tüketimi neticesinde ortaya ürün çıktığından, Marx bu süreci “üretken tüketim” olarak adlandırır. Ona göre emek nesnesi de biçim değiştirerek ihtiyaçları gidermeye yarayacak bir kullanım-değeri olarak bir ürün hâline

geldiğinden, bu süreçte emek kendi nesnesiyle birleşir. Başlangıçta emek-gücünü piyasada bulunduğu biçimiyle almak durumunda olan kapitalist ise, üretim tarzındaki dönüşümle birlikte, emek-gücünün, emek nesnesinin ve emek araçlarının ve nihayetinde ürünün sahibi olur. Marx'a göre bir kapitalist mübadele değeri taşıyan bir kullanım-değeri olarak meta üretmek, fakat üretim için satın aldığı emek-gücünün ve araçların toplam değerinden daha fazla değere sahip bir meta üretmek ister. Artı-değerin üretim süreci, satın alınmış emek-gücü değerinin yerini bir eşdeğerin aldığı değer yaratma sürecinin devam etmesinden ibaret olan, "değerlenme" sürecidir. Meta –buraya kadar görülmüş olduğu gibi– kullanım-değeri ile değer arasındaki birlikse, metaların üretim süreci emek ile değer yaratma süreçlerinin, kapitalist üretim süreci de emek ile değerlendirme süreçlerinin birliğidir (a.g.e., 181-199). Marx (a.g.e., 210) sermayenin üretim sürecinde üretim araçlarına dönüştürülen kısmını, değer büyüklüğünde bir değişim yaratmadığı için, değişmez sermaye; aksine onun emek-gücüne dönüştürülen kısmını ise, değeri artırdığı için değişir sermaye olarak adlandırır. O emek süreci bağlamında ele alındığında birbirlerinden üretim araçları ve emek-gücü şeklinde ayrılan unsurların değerlendirme süreci bağlamında değişmez ve değişir sermayeler olarak birbirlerinden ayrıldıklarını ifade eder. Ona göre (a.g.e., 212-217) başlangıçta sermaye (C) değerinde değişir ve değişmez sermayeye dönüşen kısımdan oluşmakta, üretim sürecinin sonunda ona artı-değerin eklenmesiyle yeni sermaye (C') meydana gelmektedir. Artı-değer sadece değişir sermayede meydana gelen değişimin ürünü olduğundan, onun değişir sermayenin değerini artırma oranı, yani göreceli değer büyüklüğü kendisine oranıyla belirlenir. Bu oran, aynı zamanda, artı-emeğin gerekli emeğe, yani işgününün işçinin yalnızca kendi emek-gücünün değerini yeniden ürettiği kısmı olan gerekli emek-zamanda harcanan emeğe oranıdır. Marx (a.g.e., 227-232), ayrıca, kapitalist sınıf ile işçi sınıfı arasındaki mücadele esnasında gerekli ve artı-emeklerin toplamından oluşan işgününün kapitalist tarafından sermayenin değerlendirilmesi amacıyla mümkün olduğunca uzatılmaya çalışıldığını; işçi tarafından ise bu işgününün, uzunluğu kendisinin emek-gücünün fazla harcanmasına sebep olduğundan ve bu gücün ihtiyaçların giderilmesi gerekliliği nedeniyle bir sınırının olması ve yeniden üretiminin gerekmesi nedenleriyle, normal bir büyüklükle sınırlandırılmaya çalışıldığını belirtir. Ona göre (a.g.e., 294-301) artı-değerin oranı verili ise artı-değer kütlesi tek bir işçinin bir günde yarattığı artı-değerinin işçi sayısı ile çarpımıdır. Artı-değer artışı için, işçi nüfus belliyse işgününün uzatılması, işgünü belirli bir uzunluktaysa işçi nüfusunun artırılması gerekir. Hegel'in keşfetmiş olduğu yasayı doğrular nitelikte, nicel artışlar belirli bir noktadan sonra nitel farklılıkları beraberinde getirmekte ve para böylece sermayeye

dönüşebilmektedir. Başlangıçta sermaye emeği hükmü altına alırken üretim biçiminde hemen bir değişim olmadığından, işgününü uzatarak artı-değer üretilmesi kapitalist ile işçi arasındaki ilişkinin geçirdiği değişimden bağımsızdır. Ancak, nesnelleşmiş ve canlı emek arasındaki, değer ve değer yaratan emek-gücü arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesiyle, “emek süreci açısından” işçinin üretici etkinliğinin araçlarından ibaret olan üretim araçları, “değerlenme açısından” kapitalistin işçinin emeğini emmesinin araçlarına dönüşmüştür. Marx (a.g.e., 308) gerekli emek ve artı-emek olarak bölünmüş, toplam büyüklüğü belli olan bir işgünü uzatılmadan, onun artı-emek kısmının ancak gerekli emek kısmı kısaltılarak uzatılabileceğini belirtir ve buradan hareketle mutlak artı-değer ve göreceli artı-değer ayrımı yapar: İşgününün uzatılmasıyla mutlak artı-değer elde edilirken, gerekli emek ve artı-emek arasındaki oranın değişmesiyle göreceli artı-değer elde edilmektedir. Turner vd.’ne göre (2017: 169-170) onun gerçekleştirdiği bu ayrım sömürüyü daha kesin olarak tanımlamasını sağlamıştır. Artı-değer işçilerin yarattığı ancak kapitalistlerin gasp ettiği bir şeydir. Marx, temelinde emek-değer ilişkisi olsa da, sömürüyü sadece ekonomik bir adaletsizlik biçimi olarak görmez; onun üzerinden, toplumun belirli bir bölümünün artı-değeri gasp etmesinin sonucu olarak gördüğü sosyal sınıfları da kesin bir biçimde tanımlar.

Marx’a göre tarihsel olarak kapitalist üretimin başlangıcını oluşturan işbirliği, aynı tür metanın üretiminde aynı kapitalistin çok sayıda işçiyi aynı zamanda ve mekânda çalıştırması olduğundan, burada sadece nicel bir fark bulunmaktayken, daha önce de ifade edilmiş olduğu gibi, bu nicel büyüklüğün artışı emek sürecinin koşullarında nitel değişime yol açmaktadır. Emek süreci karmaşıklaştıkça, sermayenin büyüklüğü oranında bireysel üretici güç artırılmakla kalmayıp kitlesel bir üretici güç yaratılarak, gerekli emek-zaman kısaltılırken, sermayenin emek üzerindeki komutası işçilerin kendi aralarında ilişkileri olmayan, sadece aynı sermaye ile ilişkisi bulunan bireyler olarak sermayenin varlık tarzı oldukları emek sürecinin zorunlu bir koşuluna dönüşmektedir. İşbirliği başlangıçta üretim araçları üzerinde ortak mülkiyete ve bireylerle topluluk arasındaki ilişkilere, ardından da, Eskiçağ’da ve Ortaçağ’da olduğu gibi modern sömürgelerde de görülen, büyük ölçekli biçiminde hükmeden ve hükmedilen ilişkilerine ve çoğunlukla da köleliğe dayanmaktadır. Kapitalist biçimiyle işbirliği ise, ilk başlarda bağımsız zanaatkâra nazaran az zamanda çok daha fazla ürün elde edilen ve işçinin ve âletlerin mükemmelliğine bağlı olarak emeğin üretkenliği artırılan manüfaktürde görülmekle birlikte, doğrudan özgür işçinin varlığına dayanmaktadır (Marx, 2011a: 314-331). “Manifaktür, toplumsal üretim sürecinin özgül

kapitalist biçimi olarak görelî artı-değer yaratmanın veya işçilerin sırtından olmak üzere, sermayenin öz değeri lenmesinin özel bir yönteminden başka bir şey değildir (a.g.e., 352)”. Marx’a göre manifaktürde üretim tarzındaki dönüşümün hareket noktası emek-gücü iken, büyük sanayide hareket noktası âletten makine hâline gelen ve böylece artı-değer üretiminde aracı rol alan emek aracıdır. Gelişkin makinelerin üretim tarzını kökten değişikliğe uğratması, çok sayıda makinenin bir araya gelmesiyle değil, bir iş makinesinin tüm süreci yürütme yoluyla sistemin tümünde teknik birlik oluşturarak kendi kendini hareket ettiren bir otomat hâline geldiği makine sistemiyle mümkün olmuştur (a.g.e., 357-366). Hareket noktasının emek-gücünden makineye kaymasıyla, “makine aslında çalışma süresini kısalttığı hâlde kapitalist tarzda kullanıldığında işgününü uzattığı; aslında işi kolaylaştırdığı hâlde kapitalist tarzda kullanıldığında emeğin yoğunluğunu artırdığı; aslında insanın doğa güçleri üzerindeki zaferi demek olduğu hâlde kapitalist tarzda kullanıldığında insanı doğa güçlerinin boyunduruğuna soktuğu; aslında üreticilerin zenginliğini artırdığı hâlde kapitalist tarzda kullanıldığında bunları sefilleştirdiği için vb.” makineler ilk kullanılmaya başladığında görülmeyen çelişkiler ortaya çıkmıştır (a.g.e., 421). Ona göre makineli üretim, makinenin kendisinin yine makineyle üretildiği belirli bir olgunluk düzeyine ulaştığında, esneklik ve ani ve sıçramalı yayılma yeteneği kazanarak el emeğine dayalı tüm sistemleri yıkmaktadır. Bu üretim modern sanayinin ihtiyaç duyduğu uluslararası işbölümünü meydana getirmektedir. Ancak, çok canlı olan üretim faaliyeti pazarların aşırı doymasıyla üretimi felce uğratabilmektedir. Böylece makineli üretim, orta karar canlılıktan refaha, aşırı üretime ve en sonunda bunalım ve durgunluk dönemine olmak üzere, birbirini izleyen dönemler hâlinde, işçilerin de sürekli işten çıkarıldıkları ve tekrar işe alındıkları bir döngü meydana getirmektedir (a.g.e., 430-434). Birbirini izleyen dönemler hâlinde işçilerin içinde bulunduğu bu döngü, başlı başına diyalektik bir süreç olmamakla birlikte, işbirliğinde meydana gelen dönüşüm ve bu döngülerin tekrarlanması neticesinde yeniden başka bir sisteme doğru evrilen *emek süreci* diyalektik süreci temsil eder.

Burada, önceki eserlerden farklı olarak, soyutlanarak odaklanılan şey kapitalist sistem olduğundan, hem onu hazırlayan öncü koşullar bu sistem üzerinden geriye doğru bakılarak ortaya konulmakta, hem de doğrudan kapitalist sistemin gelişmiş hâli olan büyük sanayi ve makineli sistem ayrıntılarıyla analiz edilmektedir. Ayrıca, bu sistemin de çelişkileri ele alınarak onun yıkımını getirecek sürecin nasıl işleyeceği incelenmekte ve böylece gelecekle de bağ da kurulmaktadır. Bu süreçte nelerin gerçekleştiğine bakıldığında,

Marx'a göre (a.g.e., 439-449) öncelikle el işçiliğinin makineli sistemde yeniden üretilmesiyle birlikte fabrika tarzı üretimin geçiş süreci oluşmakta ve tarımda buna eşlik eden dönüşümler gerçekleşmekteyken, boyutları büyüyen üretimin karakteri de değişmekte ve eski işbölümünün katı yapısı dağılarak sürekli değişmelerin gerçekleştiği bir biçime bürünmektedir. Ancak, emek-gücünün normal çalışma ve hatta yaşama koşullarının tümünü ortadan kaldırılarak ucuzlatılması aşılması mümkün olmayan sınırlara dayandığında kapitalist sömürü de sınırına dayanmaktadır. Ona göre (a.g.e., 465-466), bir mutlak çelişki olarak büyük sanayi iş alanında değişmeyi, işlevlerin akıcılığını ve emek hareketliliğini gerekli kılarken, işbölümünün eski biçimini katılaştırmış özellikleriyle yeniden üretir. Her üretim biçiminde olduğu gibi, onun da çelişkilerinin gelişimi, çözülmesi ve ardından yeniden biçimlenmesinin tek yolu budur. Marx (a.g.e., 479-480) bu süreçte çıkarılan fabrika mevzuatının, işçi sınıfının korunmasını hedeflerken küçük boyutlu emek süreçlerini büyük boyutlu, dağınık olarak bulunan emek süreçlerini de birleşik hâle dönüştürerek sermayenin doğrudan egemenliğini getirdiğinden bahseder. Büyük sanayinin tarım alanı ve bu alandaki üreticilerin toplumsal ilişkileri üzerinde en devrimci şekilde etki yaratması ise, ona göre bu sanayinin eski toplumun temel direği olan köylüyü yok ederek işçi pozisyonuna getirmesiyle olmuştur. Tarım ile manifaktürü bir arada tutan bağları koparan kapitalist üretim tarzı, bunların tarım ve sanayi olarak birbirlerinden ayrılıp karşıt gelişim gösterdiklerinde ulaştıkları daha kusursuz biçimleri ve aynı zamanda yeni ve daha yüksek bir sentez olarak yeniden bir araya gelmeleriyle kurulacak birliğin maddî koşullarını meydana getirmektedir.

Görüldüğü gibi, diyalektik süreçte her bir bütünlük, öncelikle ayrışmaya uğrayıp karşıtlık oluşturarak en yüksek gelişimine doğru ilerlemesinin ardından, gelişmiş bir sentezde yeniden bütünlük sağlamaktadır.

Marx'a göre kapitalist sistemin temelini, göreceli artı-değerin üretilmesinin hareket noktasını mutlak artı-değer üretimi, yani işgününün işçinin emek-gücünün değerini ürettiği kısmın ötesine uzatılması oluşturur. İnsanların tüm zamanlarını, geçim araçlarını elde etmek için çalışmaya harcamaları durumunda, artı-zaman ve dolayısıyla artı-emek söz konusu olmayacaktır. Artı-emeğin olabilmesi ve artırılabilmesi için insan emeğinin toplumsallaşması ve mutlak ihtiyaçların mümkün olduğu kadar az olması gerekmektedir. İşçinin emek-gücüne eşdeğer bir değer ürettiği dönem için, bu emeğin karşılığı kapitalist tarafından ödenmektedir; ancak sermayenin kendini değerlendirmesi kapitalist tarafından karşılığı ödenmemiş bir değer yaratan artı-emeğe bağlı olmaktadır (a.g.e., 487-509). Ona

göre şeylerin görünüşleri kendilerini yüzeyde karşıtlarına dönüşmüş olarak sergiledikleri için, burjuva toplumu yüzeyinde işçinin ücreti emeğinin fiyatı olarak görüldüğü gibi, değeri olan emek-gücü olmasına rağmen emeğin de değeri varmış gibi görünür. Böylece gerekli emek ve artı-emek-zamanı olarak, karşılığı ödenmiş ve ödenmemiş emek-zaman olarak gerçekleşen bölünme görünmez hâle gelir. Mülkiyet ilişkisiyle birlikte, kölenin, kendisi için çalıştığı kısım da olmasına rağmen, onun emeği, nasıl tamamıyla karşılığı ödenmemiş emek olarak görünüyorsa, para ilişkisiyle, işçinin artı-emeği de olmasına rağmen, onun tüm emeği karşılığı ödenmiş emek olarak görünür (a.g.e., 513-518).

Tüm bu sürecin gerçekleşebilmesi için, sermayenin hareketi için öncelikle sermaye olarak kullanılacak belirli bir miktar paraya ihtiyaç vardır; bu sermayenin ilk hareketi için de, yenilenen hareketleri için de gerekli olan bir şeydir. Bu nedenle Marx, sermayenin kaçınıcı döngüsünde olduğu fark etmeksizin, üretim sürecine geçmeden önceki *birikim sürecini* ve sonrasında ilk döngünün oluşabilmesi için gerekli olan *ilk birikimi* analiz eder. Ona göre (a.g.e., 545-546) sermayenin dolaşım hareketi (i) öncelikle, bir miktar paranın, dolaşım alanında sermaye görevi görerek, üretim araçlarına ve emek-gücüne dönüştürülmesi hareketinden; (ii) sonrasında, üretim sürecinde, başlangıçtaki sermayeye ilâve bir artı-değer de içeren metanın üretilmesi hareketinden oluşur ve (iii) nihayetinde, bu metanın da dolaşıma yeniden sokulmasıyla hareketin döngüsü tam olarak gerçekleşir. Ancak burada, kapitalistin metalarını satarak elde ettiği paranın büyük bölümünü yeniden sermayeye dönüştürmesi, birikimin ilk koşulu olduğundan, hareketin kesintiye uğramadığı varsayılmakta; artı-değer, sadece kapitaliste ait olmayıp faiz, kâr, toprak rantı gibi biçimlere bürünse de, hem kapitalist bu değerın dağıtıma sokulmadan önceki ilk sahibi olduğu hem de bu değerın bölünmesiyle oluşan biçimler bu mekanizmanın iç işleyişini görünmez kıldığı için, sadece soyut bir bütünlük olarak ele alınır. Marx için (a.g.e., 547) “bir bütün oluşu ve bir akış hâlinde durmadan yenilenişi açısından bakıldığında, her toplumsal üretim süreci aynı zamanda bir yeniden üretim sürecidir. Üretimin koşulları aynı zamanda yeniden üretimin koşullarıdır... Üretim kapitalist tarzda olursa yeniden üretim de kapitalist tarzda olur”. Ona göre (a.g.e., 548-551) kapitalist üretim tarzında, artı-değer sermayeye eklenmeden yalnızca mevcut kısmın yinelenmesiyle, her ne kadar bu yinelenme sürece yeni nitelikler kazandırıyor ya da mevcut niteliklerin bir kısmını ortadan kaldırıyor olsa da, basit yeniden üretim gerçekleşir. Ancak işçi, basit yeniden üretimde, kapitalistin tüketim fonu olan artı-değeri ve kendisinin ücret fonu olan ve onu geri alması yeniden üretmesine bağlı olan değişir

sermayeyi ürettiyorken, belirli bir süre sonra her sermaye birikmiş sermayeye dönüşür. Emek ile ürünün birbirlerinden ayrılması durmadan yeniden üretildiğinden kapitalist üretime özgü bir sonuç olarak ebedileşmektedir.

Marx’a göre para biçiminde bir ilk birikim olan bir sermayeden ortaya artı-değer çıktıktan sonra bu ürünün yeniden paraya çevrilmesiyle artı-değer sermayeye dönüşmektedir. Artı-değerin yeniden sermaye olarak kullanılmasıyla sermaye birikimi gerçekleştirilmekte, bu süreçte sermaye değeri yeniden başlangıçtaki biçimine bürünürken, artı-değerin varoluş biçimi ürün biçiminden para biçimine dönüşmekte ve para olarak sermaye ile artı-değerin istenilen kısmının toplamı yeniden boyutları daha büyük olan bir sermayeye dönüşme olanağına sahip olmaktadır. Üretimin yeniden başlatılabilmesi için bu süreç kapitalistler sınıfının hazır bulunan ek emek-güçlerini ek üretim araçlarıyla birleştirmesiyle tamamlanmakta ve böylece basit yeniden üretimin hareketinde bir dönüşüm gerçekleşmektedir. “Sermayeyle sermaye yaratmak denen şey budur”. Ayrıca başlangıçtaki sermayeyle satın alınmış emek-gücünden ilk ek sermaye oluşurken sonraki her ek sermaye kendinden önceki ek sermayenin eseri olduğundan, meta üretimine ve dolaşımına dayalı özel mülkiyet yasası kendi iç diyalektiğiyle ve kaçınılmaz olarak kendi karşısına dönüşmektedir: kapitalist ve işçi arasındaki başlangıçtaki mübadele ilişkisi dolaşıma ait bir biçimden ibaret olmakta, mülkiyet ile emeğin birbirlerinden ayrılmasıyla meta üretimine dayalı mülkiyet yasaları kapitalist üretime dayalı mülk edinme yasalarına dönüşmektedir (a.g.e., 560-568).

Bundan önce kapitalistin kendisinin bireysel tüketim fonu ya da birikim fonu olarak ele alınmış olan artı-değer, Marx’a göre, esasen bunların ikisidir ve bunların büyüklükleri birbirlerine olan oranlarıyla belirlenmektedir. Böyle olunca, emek-gücünün sömürülme miktarına bağlı olarak, işçinin gerekli tüketim fonunun sermayenin birikim fonuna dönüştürülmesi gibi, artı-değerin kütlesini belirleyen bütün koşullar birikimin büyüklüğünün belirlenişinde de aynı şekilde rol oynarlar (a.g.e., 572). Ona göre değer bakımından değişir ve değişmez sermaye, yani sermayenin değer bileşimiyle üretim sürecinde büründükleri maddî biçim bakımından üretim araçları ve canlı emek-gücünün bileşimi, yani sermayenin teknik bileşimi karşılıklı ilişki içerisinde: Değer bileşimi teknik bileşimle belirlenmektedir; sermayenin bileşimi aynı kaldığında emek-gücüne talep artmakta, sermayenin artış hızıyla orantılı olarak işçilerin tüketim fonları artmakta ve her yıl daha fazla işçi çalıştırıldığından birikim ihtiyacı emek arzını aşarak ücretleri yükseltmektedir (a.g.e., 592-593). Ona göre teknik bileşimde değişim olması durumunda ise, ilk birikim ile emeğin

retkenliğini yükseltmede kullanılan tüm yöntemler sermayenin sermaye ile üretilmesi ve hızlı birikiminin de yöntemleri olduğundan, değişmez sermaye değişir sermayenin azalması oranında büyür. Bireysel sermayelerdeki büyüme toplumsal sermayenin de büyümesine neden olur; ancak diğer taraftan bu büyüme yeni sermaye oluşumlarıyla ve eski sermayelerin parçalanmasıyla engellenir. Birikimin de kendini bireysel sermayelerin birbirlerini itmeleri ve çekmeleri olarak göstermesiyle sermayeler bireyselliklerini kaybeder ve böylece küçük sermayelerin az sayıda büyük sermayeye dönüştüğü ve hareket alanının birikimin sınırlarıyla sınırlanmadığı gerçek merkezileşme meydana gelir. Toplumsal sermayenin parçalarının kümelenmesinde nicel bir değişiklik olarak bu *merkezileşme*, döngü biçiminden spiral biçimine dönüşen *yeniden üretim* ile sermayenin çoğalması olan *birikime* nazaran, birikimin etkilerini hızlandırır ve artırırken, sermayenin değişmez kısmını büyüterek göreli emek talebini azaltan temel değişimleri de hızlandırır ve genişletir. Sermayenin başlangıçta nicel genişleme gibi görünen birikimi esasen belirli bir toplam sermayenin bileşimindeki değişmeyen kısmın, diğer kısmın aleyhine sürekli artması şeklinde nitel bir değişmeyle gerçekleşir. Bu nitel değişmenin etkisiyle toplam sermaye arttığında, her iki kısım da büyüdüğü hâlde, değişen sermayenin büyümesi sürekli küçülen bir oranda gerçekleşmektedir. Diğer taraftan kapitalist birikim, işçi nüfusunun değişir sermayeden hızlı mutlak bir artışa sahip olmasından faydalanarak, kendi değerlenme ihtiyaı doğrultusunda aşırı, fazla veya artı-nüfus yaratır. Modern sanayide “ortalama canlılık, yüksek baskı altında üretim, bunalım ve duraklama dönemlerinden oluşan on yıllık çevrim”, yani toplumsal üretim art arda genişleme ve daralma hareketleri sergilemesi sonuçların nedenler hâline gelmesine, süreçteki durum değişmelerinin periyodik bir hl almasına ve böylece yedek sanayi ordusunun sürekli olarak oluşturulmasına, soğurulmasına ve tekrar oluşturulmasına dayanır (a.g.e., 601-612).

Marx sermaye ilişkisini doğuran süreci işçi ile çalışma koşullarının mülkiyetinin birbirinden ayrıldığı, geçim araçlarının sermayeye, dolaysız üreticilerin ise ücretli işçilere dönüştüğü bir süreç olarak ele alır. Ona göre *ilk birikim* bu ayrımın tarihsel başlangıcını oluştururken, kapitalist üretim, kendisine dönen bir süreç hâline geldiğinde bu ayrılmayı yeniden ve daha büyük ölçüde üretir. Feodal ekonominin çözülerek kapitalist toplumun unsurlarını serbest bırakması sürecinin temelinde, her ne kadar farklı ülkelerde farklı zamanlarda gerçekleşse de, köylünün toprağından ayrılması bulunmaktadır (a.g.e., 687-689). İlk birikim yöntemleriyle –17. yüzyılda İngiltere’de sistematik olarak bir bütün

oluşturan sömürge, devlet borçları, modern vergi ve korumacılık sistemleri ile (a.g.e., 718)– , toprak kapitalist tarım için sermayeye bağlı hâle, toprağından ayrılan köylü de kentsel sanayinin işgücü hâline getirilmiştir (a.g.e., 704). Ona göre yeni bir sınıf olarak küçük köylüyü ortaya çıkardığı için, manifaktür döneminde, mülksüzleşme anlamında önemli bir dönüşüm olmamış; bu dönüşümü makine sistemiyle birlikte köy ve kır nüfusunu neredeyse tümüyle mülksüzleştiren ve böylece iç pazarı tümüyle ele geçirerek kapitalist tarımın sürekliliğini sağlayan büyük sanayi gerçekleştirmiştir. Marx burada kapitalist üretim tarzına geçmeden önceki ilk birikim döneminde varolan iki sermaye biçiminden, tefeci ve tüccar sermayelerinden de söz etmektedir (a.g.e., 716-717), ancak bu sermayelerin kapitalizmde nasıl bir biçime dönüştüğünün ayrıntılı analizine *Kapital*'in üçüncü cildinde yer verecektir.

İlk birikim kölelerin ve serflerin dolaysız olarak ücretli işçilere dönüşmesi... sahibinin emeğine dayanan özel mülkiyetin çözülüp yok olması anlamına gelir. Özel mülkiyet, toplumsal, kollektif mülkiyetin karşıtı olarak ancak emek araçlarının ve emeğin dış koşullarının özel kişilere ait olduğu yerlerde mevcut olur. Ne var ki, bu özel kişilerin işçi olup olmadıklarına göre özel mülkiyet de farklı bir karaktere sahip olur. Bunun ilk bakışta kendilerini gösteren sayısız biçimleri sadece bu iki uç arasında yer alan durumları yansıtır... (a.g.e., 727-728).

Kapitalist üretim tarzı kendi ayakları üzerinde durabilecek kadar güçlenir güçlenmez... özel mülkiyet sahiplerinin daha geniş ölçüde mülksüzleşmesi yeni bir biçim kazanır. Şimdi mülksüzleşen... kapitalisttir. Bu mülksüzleşme... sermayelerin merkezileşmesiyle gerçekleşir... Sermaye tekeli kendisiyle birlikte ve kendisinin hükmü altında gelişen üretim tarzının ayak bağı olur... Kapitalist özel mülkiyet bireyin kendi emeğine dayalı özel mülkiyetin ilk olumsuzlanmasıdır. Ne var ki, kapitalist üretim, bir doğa yasasının şaşmaz zorunluluğu ile, kendi olumsuzlanmasını doğurur. Bu olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır. Bu özel mülkiyeti yeniden getirmez, ama kapitalist dönemde edinilmiş şeyler olan [işbirliği] ile toprağın ve... üretim araçlarının ortak mülkiyeti temeline dayanan bireysel mülkiyeti getirir (a.g.e., 729-730).

1.2.5. *Kapital II* Örneğinde Diyalektik Analiz: Üretim Sürecinin Üretim Süreci ve Dolaşım Sürecinin Birliği Olarak İncelenmesi

Marx sermayenin dolaşım sürecini incelediği ve özellikle sermayenin geçirdiği başkalaşimleri ve devreleri ayrıntılarıyla analiz ettiği *Kapital*'in II. cildine ilk önce sermayenin üç aşamadan oluşan devresel sürecinin ne olduğunu, birinci kitapta bu sürecin hangi yanına odaklandığını ve bu kitapta bundan farklı olarak hangi yanına odaklanacağını belirterek başlar:

Birinci aşama: Kapitalist meta piyasasında ve emek piyasasında alıcı olarak görünür; parası metalara çevrilir ya da P-M dolaşım işlemini tamamlar. *İkinci aşama:* Satın alınan metaların kapitalist tarafından üretken tüketimi. Kapitalist bir kapitalist meta üreticisi olarak hareket eder; sermayesi üretim sürecinden geçer. Sonuç şudur: Değeri üretiminde yer alan öğelerin değerinden fazla olan meta. *Üçüncü aşama:* Kapitalist piyasaya satıcı olarak geri döner; metası paraya çevrilir ya da M-P dolaşım işlemini tamamlar. Dolayısıyla, para-sermaye devresinin formülü şudur: P - M... Ü... M' - P' (Noktalar devresel süreç devam etse de dolaşım sürecinin kesintiye uğradığını, M' ve P' ise M ve P'nin artık değerle çoğaldığını gösterir). Birinci ve üçüncü aşamalar, Birinci Kitapta, yalnızca ikinci aşamanın, yani sermayenin üretim sürecinin anlaşılması için gerekli olduğu ölçüde ele alınmıştı. Bu yüzden, sermayenin kendi farklı aşamalarında büründüğü ve yinelenen devreleri sırasında bir girip bir çıktığı farklı biçimlere orada değinilmemişti. Şimdi ilk incelenecek konuyu oluşturunlar (Marx, 2012c: 35).

Marx'a göre (a.g.e., 36) biçimlerin saf hâllerleriyle kavranması için öncelikle onların değişme ve oluşumlarıyla ilişkisi bulunmayan tüm unsurların görmezden gelinmesi gerekir. Marx, bu nedenle, metaların değerlerinde satıldıklarını ve bunun değişmeyen koşullarda gerçekleştiğini varsayar ve dolayısıyla devresel süreçte ortaya çıkabilecek değer değişikliklerini de görmezden gelir.

Para-sermaye devresi, üretken sermaye devresi ve meta-sermaye devresi biçimlerinde inceleyeceği bu başkalaşım süreçlerinin analizine Marx (a.g.e., 63) artı-değerin ve böylece sermayenin kendi kendini üretiminin temelinde başlar ve üretim ile artı-değer oluşumu meta-sermayenin işlevi olmasına rağmen, tüm bu süreçleri başlatan bir ilk birikim yani para olduğu için, öncelikle *para-sermaye devresi* biçimini inceler.

Marx’a göre para-sermaye devresi biçiminde, *birinci aşamada*, bir miktar para (P), bölünerek, meta ve işçi piyasaları olmak üzere iki farklı piyasadan, *üretim araçlarını* (Üa) ve *emek-gücünü* (E) meta biçiminde satın alır. Bu iki meta arasındaki ilişki üretim araçlarının kendini kullanacak olan emek-gücünü karşılayabilecek miktarda olması gerekliliğine dayanır. Bu metalar, satın alınmalarıyla birlikte, değer ve artı-değer yaratma işlevinde *üretken sermaye* (Ü) biçimine bürünerek, biçimsel anlamda bütünleşirler. Üretken sermayenin değeri, başlangıçtaki P’ye eşit olmakla birlikte, onun varoluş biçimi artık değişerek *para-sermaye* olmuştur. Bu nedenle P-M “sermayenin bağımsız devresel sürecinin bir aşaması olarak... *para-sermayenin üretken sermayeye dönüşümüdür*”. Önceki metinlerde, Marx için bir satışın aynı zamanda bir satın alma olduğuna ve bunun tersinin de geçerli olduğuna yer verilmişti. Burada daha ayrıntılı bir analiz olarak Marx, alıcı için P - E olan şeyin emek-gücünün satıcısı için E - P olduğunu; alıcı ve satıcı arasındaki mübadele ilişkisinin, bunların kapitalist ve ücretli emekçi olmaları, yani emek-gücünün sahibinden ayrılarak başkasının malı hâline gelmesi önkoşuluna dayalı olarak, bir sınıf ilişkisine dönüştüğünü belirtir (a.g.e., 36-41). “Para-sermaye devresinin formülü olan P - M... Ü... M’ - P’, yalnızca gelişmiş durumdaki kapitalist üretim temeli üzerinde, sermaye devresinin apaçık biçimidir (a.g.e., 43)”.

İkinci aşamada, üretken sermayeye dönüşmüş olan sermaye, dolaşımına ara vererek ve satın almış olduğu metaları, Üa ve E’yi, üretim amacıyla kullanarak, üretken tüketim gerçekleştirdiği doğal bir biçime bürünür. Hareket kendini “P - M < E ve Üa ... Ü” biçiminde gösterir. Üretici kapitalist, üretim için satın aldığı metalara harcadığı parayı ancak meta satışıyla yeniden geri alabileceğinden, meta üreticisi olmak zorundadır (a.g.e., 43-44). Bu sürecin sonunda Ü tükettiği bileşenlerinden daha yüksek değerde, tüketilen sermaye değeri artı artı-değere (m) sahip bir meta elde etmiş olur (a.g.e., 46).

Üçüncü aşamada, M ile bir M artısının (w) toplamı olan M’, M’-P’ başkalaşımı geçirerek, ilk aşamada meta ve emek piyasalarından çekmiş olduğu kullanım nesnelerinin yerine üretmiş olduğu nesneleri, sadece meta piyasasına sürer. Onun başlangıçtakinden daha fazla bir değere sahip olmasının tek nedeni üretim sürecinde artı-değer üretmesidir. Sermaye değeri ile artı-değer bu işlemi birlikte gerçekleştiriyor olsa da, aynı işlemin iki değer için kendi dolaşımları açısından farklı aşamaları ifade etmesi, sermaye değerinin para biçimine geri dönerek süreci tamamlaması esnasında artı-değerin henüz üretim sürecinde ortaya çıktığından ilk aşamasını gerçekleştirmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Sürecin sonunda

P' para biçimi yatırılmış olan sermaye değeri ile artı-değeri yani $P + p$ 'yi içerdiğinden ikili bir role sahiptir. Ancak, başlangıçtaki para biçiminin sonuçta nicel bir artışla yine para olarak bulunması, yani bu iki değer bir arada para olarak mevcut olmaları nedeniyle, bu süreç para-sermaye devresidir (a.g.e., 48-52). Ayrıca ona göre burada nitel bir ilişki de söz konusudur; çünkü sermaye değeri süreç içerisinde kendi yarattığı artı-değere ayrılarak süreci yeniden başlatabilme, kendi kendisini döndürebilme yetisine sahip olmuş, sermaye olarak kendini gerçekleştirmiştir. Süreci yeniden başlattığında, para-sermaye devresi P' ile değil yalnızca P olarak başlayabileceğinden artı-değerin kendisine dâhil olup olmaması artık önemli değildir. P' biçiminde ortaya çıkmak, sanılanın aksine, para-sermayenin değil, Üa ve E'ye dönüşerek üretimin gerçekleşmesine ve sonuçta artı-değer oluşumuna sebep olan meta-sermayenin (M') işlevidir (a.g.e., 53-56).

Devrenin bütünü olan “ $P - M < E$ ve Üa... Ü... M' (M + m) - P' (P + p)” ele alındığında:

Sermaye burada birbirleriyle bağlantılı, birbirlerine bağımlı bir dizi dönüşüm geçiren, bir toplam sürecin çok sayıda evrelerini ya da aşamalarını oluşturan bir dizi başkalaşımdan geçen bir değer olarak görünür. Bu evrelerden ikisi dolaşım alanında, biri üretim alanında yer alır... Bu toplam süreç devresel süreçtir. Kendi dolaşım aşamaları içinde sermaye değerinin büründüğü iki biçim *para-sermaye* ve *meta-sermaye* biçimleridir; üretim aşamasında aldığı biçim *üretken sermaye* biçimidir. Kendi toplam devresinde bu biçimleri alan ve yeniden bırakan ve her birinde ona uygun düşen işlevi yerine getiren sermaye *sanayi sermayesidir*... Her bireysel sermaye, kendi dolaşımının her iki yarısında, bir yandan, içinde kendisinin ya para ya da meta olarak işlev gördüğü ya da zincirlenmiş bulunduğu genel meta dolaşımının bir aracıdır... Öte yandan, genel dolaşım içinde kendi özel bağımsız devresini çizer (a.g.e., 60-61).

Marx'a göre tek seferlik biçimiyle para-sermaye devresi değerlendirme süreci ile birikim sürecinin birliğidir ve tümüyle tüketimi değil sadece üretken tüketimi kapsar. Devresel sürecin bütünü ise dolaşım ve üretim süreçlerinin birliği olarak başka biçimleri de gösterir (a.g.e., 62-63). Bu bütünlük, “ $P - M... Ü... M' - P'. P - M... Ü... M' - P'. P - M... Ü... vb.$ ” şeklinde yalnızca iki defa yenilendiğinde bile, para-sermayenin ikinci devresi tamamlanmadan, üretken sermaye devresi ve üretken sermayenin ikinci devresi

tamamlanmadan meta-sermaye devresi görünür. Böylece birinci biçim öteki biçimleri içermiş olur (a.g.e., 65-66).

Marx (a.g.e., 67-71) “ $\ddot{U} \dots M' - P' - M \dots \ddot{U}$ ” *üretken sermaye devresi* ile üretken sermayenin tek seferlik olmayan, yeniden başlangıcı kendinde verili olarak dönemsel bir şekilde yinelenen işlevine, bu arada ortaya çıkan artık değer in de yeniden üretim yoluyla değerlendirilmesine işaret eder. Para-sermaye devresiyle tam bir karşıtlık oluşturacak biçimde, burada toplam dolaşım süreci $\ddot{U}$ ’nün yenilenmesinde kesinti oluşturan bir aracıdan ibarettir ve basit meta dolaşımı olan $M - P - M$ biçimiyle gerçekleşmektedir. Burada $\ddot{U} \dots \ddot{U}$ uçları arasında dolaşım alanındaki $M' - P' - M$ sürecinde yer alan meta-sermaye, dolaşımın henüz ilk evresini oluştursa da, devrenin ikinci evresini oluşturmaktadır. Ona göre ilk devrede önemli olmayan P ile p ’nin, hareketlerini birlikte mi ayrı mı geçirdikleri meselesi burada yeniden üretim sürecinin basit mi yoksa genişletilmiş ölçekte mi olacağını belirleyecek olduğundan önem kazanmaktadır: Basit yeniden üretimde artı-değer in tümü kapitalistin bireysel tüketimi olduğundan, M' ’nü oluşturan sermaye değeri ile artı-değer farklı para miktarları olarak iki farklı dolaşım sergilerler; bölünmedikleri takdirde ise, sermaye değeri kendi devresini tamamlamadan önce farklılaşmış olur. Marx için (a.g.e., 76) para biçimiyle sermaye değerinin ilk biçimdeki bağımsızlığı bu biçimde son bulmaktadır. Ona göre (a.g.e., 80-83) üretim sürecinin genişlemesi artı-değer in farklı devrelerdeki yinelenmelerle ek sermaye işlevi görebileceği ya da sermaye devresine dâhil olabileceği bir büyüklüğe ulaşmasıyla gerçekleşebilir. Bu aşamaya kadar biriktirilmesi gereken artı-değer, daha önce sözünü ettiğimiz gömü oluşumundan farklı olarak, gizli para-sermaye işlevindedir. Olağan koşullarda artı-değer in tümüyle harcanması değil bir bölümünün sermayeleştirilmesi gerektiğini düşünen Marx’a göre, üretken sermaye devresi daha büyük ölçekte ve değerle yeniden üretilen ve ikinci devresine büyümüş olarak başlayan sermayenin hareketidir. Burada, artı-değer in üretilmesi değil üretilmiş hâliyle sermayeleştirilmesi söz konusudur ve devreyi yeniden başlatan şey, değerlendirilmiş bir şekilde olsa da, bu ayrımın ortadan kalktığı üretimdir.

Marx (a.g.e., 88-89) “ $M' - P' - M \dots \ddot{U} \dots M'$ ” *meta-sermaye devresinin* kendinden önceki diğer iki biçimden farkını, bir sermayenin geçtiği $P - M$ süreci başka bir sermaye için $M' - P'$ süreci olduğundan, (i) M' ’nün hem ürün hem de önkoşul ve böylece hareketin başlangıç, geçiş ve sonuç noktası olması; (ii) devreyi başlatanın toplam dolaşım olması ve (iii) yenilenen devreyi hep daha büyük bir meta-sermaye biçiminde açması (M' , M'' , vb.)

olarak ifade eder. Ayrıca ona göre (a.g.e., 97-98), M', üretim sürecine girmeden de bir kullanım değeri taşıdığından, bu devre üretken tüketimle birlikte bireysel tüketimleri de kapsar. “Kendisine, yalnızca... bütün bireysel sanayi sermayelerinde ortak olan bir hareket biçimi olarak değil, aynı zamanda... içinde her bir bireysel sanayi sermayesinin yalnızca diğerleriyle içiçe giren ve onlar tarafından gerekli kılınan bir kısmî hareket olarak görüldüğü bir hareket olarak bakılmasını talep eder”.

Toplam dolaşım süreci (Td) para-sermaye, üretken sermaye ve meta-sermaye devrelerinin bir araya gelmesinden oluşur. Böylece sürecin önkoşulları sonuç, devrelerin her biri de başlangıç, geçiş ve dönüş noktaları olmaktadır. Bu devreler bireysel sermayelerin içinde bulunduğu özel biçimler olarak ayrıştırılabilir olsa da, gerçekte her bireysel sermaye bu üç devrede aynı anda bulunur (a.g.e., 101). Önkoşul ve sonuç, Ollman’a göre (2015: 137) karşılıklı etkileşim hâlindeki her bir sürecin aynı anda başka süreçlerin sonucu ve onların sonuçlarının yapıcısı olarak gerçekleştirdiği bir ikili harekettir. Ona göre Marx bunları “tek bir hareketin görünüşleri” olarak ele alır. Bu bakımdan, bunlar bir önkoşul hâline ve bir sonuç hâline gelme sorunu olduğundan *dinamik* ve her süreç başka bir süreçte ortaya çıktığından *organik* nosyonlar olarak görülmelidir.

“Sermaye devresi süreci sürekli olarak kesilme, bir aşamadan ayrılma, bir sonrakine girmez; bir biçimden sıyrılma, bir başkasında var olmadır; bu aşamalardan her biri diğerini gerektirmekle kalmaz, aynı zamanda onu dışlar. Ama... sanayi sermayesinin, sürekliliği içindeki gerçek devresi, yalnızca dolaşım süreci ile üretim sürecinin birliği değil, her üç devresinin birliğidir (Marx, 2012c: 102)”. Ona göre esasında üretimde sürekliliği sağlayan bu bir aradalık, sermaye parçalarının, farklı aşamaları art arda geçmeleriyle mümkün olmaktadır. Herhangi bir aşamada gerçekleşen bir duraklama ise toplam devreyi de düzensizleştirmekte, onun da duraklamasına sebep olmaktadır. Akışkan biçimler olarak “sermayenin bir parçası, ama hep değişen, hep yeniden üretilen bir parçası meta-sermaye olarak var olur; bir başka parçası üretken sermayeye dönüşen para-sermaye olarak; üçüncü bir parçası meta sermayeye dönüşen üretken sermaye olarak var olur” (a.g.e., 103-104).

Marx’a göre “tek bir olay olarak kalmak yerine dönemsel bir süreç oluşturan sermaye devresine sermaye devri denir... Devir zamanı toplam sermaye değerinin bir devresel dönemi ile... ardından gelen dönem arasındaki zaman aralığının; ... aynı sermaye değerinin değerlenme ya da üretim sürecinin... yinelenme zamanının ölçüsüdür”. Marx

sermaye devrinin artı-değerin yaratılmasına etkisini incelerken 1. biçimi, ürünün yaratılmasına etkisini incelenirken 2. biçimi temel alır. Bu incelemede, 3. biçimden ise, onda sermaye değeri başlangıçtaki biçimine geri dönmediği, sürece her seferinde değerlendirilmiş olarak yeniden başladığı için faydalanmaz (a.g.e., 150-152). Ona göre devrin biçimini etkileyen dolaşım sürecinin kazandırdığı iki yeni biçim *sabit sermaye* ile *dolaşır/akışkan sermaye*dir: Bina, makine gibi emek araçlarından oluşan değişmez sermayenin değerinin, bir kısmının aşınıp yıpranma sırasında ürüne aktarılması, diğer kısmının ise ömrü tükenmediği sürece üretim sürecine sabitlenmiş olması, değişmez sermayeye sabit sermaye biçimini vermektedir. Aynı kullanım-değeri bir emek sürecinde ürün, ötekinde üretim aracı olabildiğinden, sabit sermayenin özelliği üretim aracı işlevi görmesidir. Onun kendine özgü dolaşımı olduğundan, devri de kendine özgü olmaktadır. Çünkü o işlevini yerine getirirken doğal varlığı, ürüne aktarılan değer kısmının lehine, sürekli küçülmektedir. Sermayenin sabit sermaye dışında kalan maddî bileşenlerinin tümü ise akışkan sermayeyi oluşturmaktadır: buhar makinesinin kömürü gibi, üretim sürecinde tümüyle tüketilen değişmez sermaye unsurları, değerlerinin hiçbir kısmı sabitlenmediği için, değişmez sermayeye akışkan sermaye biçimini vermektedir. Değişir sermaye de, değer devri konusunda, aynı şekilde akışkan sermaye unsurları arasında yer alır. Çünkü bunların her devirde yerlerine konulmaları, yinelenmeleri gerekir (a.g.e., 152-161). Buradan yola çıkarak Marx (a.g.e., 177) şunu ifade eder: “Üretken sermayenin sabit ve akışkan bileşenlerinin devirlerinin farklı biçimlerde ve farklı sürelerde gerçekleştiğini, aynı şekilde, aynı işteki sabit sermayenin değişik bileşenlerinin devirlerinin de, ömürlerindeki ve bu yüzden yeniden üretilme zamanlarındaki farklılığa göre, farklı sürelerde gerçekleştiğini görmüş bulunuyoruz. Gelişmiş sermayenin toplam devri [ise] farklı bileşenlerinin devirlerinin ortalamasıdır”.

Marx’a göre “sermayenin üretim alanında kaldığı süre... üretim zamanını, dolaşım alanında kaldığı süre dolaşım zamanını oluşturur. Sermayenin devresini tamamlamasına kadar geçen toplam zaman... üretim zamanı ile dolaşım zamanının toplamına eşittir (a.g.e., 119)”. Ona göre üretim zamanını üretim süreciyle karıştırmamak gerekir; çünkü o emek sürecinin kesintiye uğradığı araları ve üretken sermayenin henüz üretime girmemiş olduğu zamanı da kapsar. Üretim zamanının emek-zaman dışında kalan sürecinde artı-değer üretilmez. Ancak, ürün varolabilmek için bu süreçten geçmek zorundadır ve bu süreç emek-zaman ile ne kadar örtüşürse, bunlar arasındaki fark ne kadar az olursa sermaye o kadar çok değerlendirir (a.g.e., 120-122). Marx (a.g.e., 232-233) çalışma zamanı ile onu kapsayan üretim

zamanı arasındaki ilişkiyi de aynı şekilde görür ve devir döneminin uzunluğunun çalışma zamanı dışında kalan kısmın uzunluğuyla ilişkili olduğunu belirtir. Sermaye devresinin toplam zamanına dâhil olup üretim zamanının tamamen dışında olan dolaşım zamanı da sermayenin paraya ya da metaya dönüşmek için ihtiyaç duyduğu iki ayrı süreçten, satış zamanı ve satın alma zamanından oluşmaktadır (a.g.e., 122-123). Bu süreçlerin uzun olması da, benzer şekilde, sermaye devrinin gerçekleşmesi için geçen süreyi uzatıcı etkiye sahiptir (a.g.e., 242).

Marx (a.g.e., 250-256) bu aşamadan sonra “devir zamanının sermayenin değerlendirilmesi üzerindeki etkisi”ni inceler. Ona göre üretimin süreklilik kazanması için iki seçenek bulunmaktadır: Mevcut sermayenin yeterli olmasını sağlamak için üretimin ölçeğini daraltmak olan birinci seçenekte, ilk devir sonlanmadan yenisi başlatılmakta ve her seferinde daha az üretken sermaye iş görmektedir; ikinci seçenek ise ek akışkan sermaye kullanmaktır ve bu sermayeyi Sermaye I’den farklılaştıran şey onun üretim sürecinde kullanılabilir duruma gelene kadar Sermaye I’in sürecinden doğmuş ve biriktirilmiş olmasıdır. Devir döneminde bir farklılık olması yıllık olarak artı-değerin kütlesi sabitken bile sermayenin oranında farklılık yaratmaktaydı. Bu farklılık, bunun ötesinde, birikimde, yani genişletilmiş yeniden üretim anlamına gelen artı-değerin sermayeleştirilmesinde de, artı-değer oranı sabitken kütlesinde de farklılıklar yaratır (a.g.e., 307). Basit yeniden üretimde devir bir ya da daha fazla olmak üzere yıl içinde gerçekleşir ve dönemsel artı-değer kapitalist tarafından tüketilir (a.g.e., 311). Birikimin genişletilmiş yeniden üretim biçiminde ek paranın kapitalist tarafından para-sermaye olarak yatırılması ve sermayenin devriyle kendisine geri dönmesi söz konusudur. Üretimin genişlemediği, artı-değerin bir kısmının biriktirildiği durumda ise, bazı kapitalistler, ileride sermayeleştirmek üzere gizil para-sermaye biriktirirken, başka kapitalistler üretken sermayelerini büyütürler (a.g.e., 329-332).

Marx için (a.g.e., 337-339), sermayenin üretim süreci gibi yeniden üretim süreci de emek ve değerlendirme süreçlerinden oluştuğundan, *Kapital I*’de odaklanılmış olan emek-zaman burada dolaşım zamanı ile birlikte incelenmektedir. Ona göre devrenin sürekli olarak yenilenmesi, üretimi dolaşım alanındaki dönüşümlerin hem sonucu hem de koşulu hâline getirmekle birlikte, tüketimi de, yani üretken tüketimle birlikte artı-değer dolaşımını sermaye devresi ile bireysel tüketime dâhil olan metaların devresinden oluşan genel meta dolaşımını da kapsadığı için, her bireysel sermayenin bağımsız bir parçasını oluşturduğu toplumsal toplam sermayenin yeniden üretim sürecini oluşturmaktadır.

Birinci kısımda, asıl olarak, sermayenin kendi devresi içinde sürekli olarak aldığı ve sıyrıldığı birbirlerini izleyen biçimler ele alındıysa, ikinci kısımda da verili büyüklükteki bir sermayenin, aynı zamanda, biçimlerin bu akışı ve art ardalığı içinde, farklı biçimler olan üretken sermayeye, para-sermayeye ve meta-sermayeye değişen boyutlarda bile olsa nasıl bölündüğü ve bu bölünme sırasında yalnızca söz konusu biçimlerin birbirlerinin yerini almadığı, aksine toplam sermaye değerinin farklı bölümlerinin sürekli olarak bu farklı durumlarda yan yana bulundukları ve işlev gördükleri ele alınmıştı... [ama] yalnızca..., toplumsal sermayenin bağımsızlaşmış bir bölümünün hareketi üzerinde durulmuştu. Oysa bireysel sermayelerin devreleri içiçe girer, birbirlerinin hem öncülleri olur hem de birbirlerini gerektirirler ve tam da bu içiçe girişleriyle toplumsal toplam sermayenin hareketini oluştururlar. Basit meta dolaşımında bir metanın toplam başkalaşımı nasıl metalar dünyasının başkalaşım zincirinin bir halkası olarak görünüyorduysa, şimdi de bireysel sermayenin başkalaşımı toplumsal sermayenin başkalaşım zincirinin bir halkası olarak görünür. Ancak, basit meta dolaşımı sermayenin dolaşımını... zorunlu olarak kapsamazken, toplumsal toplam sermayenin devresi... sermaye oluşturmayan metaların dolaşımını da kapsar (a.g.e., 339).

Marx toplumun toplam üretimini üretim araçları ve tüketim araçlarından meydana gelen farklı üretim dalları oluşturan iki büyük kesime ayırarak inceler ve her iki kesimde de sermayenin değişir ve değişmez sermaye bileşenlerine; değişmez sermayenin sabit sermaye ve akışkan değişmez sermaye bileşenlerine; bu kesimlerde üretilen toplam yıllık ürün değerinin değişmez sermayenin üretime aktarılmış değeri ile yıllık emek tarafından eklenmiş değerine; bunun da yine değişir sermayenin yerine konulduğu değer ile artı-değere; kısacası, tek bir metada olduğu gibi, her bir kesimdeki toplam ürünün değerinin tüm bu bileşenlere ayrıldığını belirtir (a.g.e., 378). Burada, ayrıntılarına girilmeyecek olsa da, belirtmek gerekir ki, Marx, bu iki kesimi ve aralarındaki ilişkiyi, tarihsel ve ilişkisel diyalektiğiyle, aralarındaki mübadeleden, Kesim II'nin kendi içindeki zorunlu geçim araçları ve lüks mallar kategorileri arasındaki mübadeleye, para dolaşımının bu mübadelelere nasıl aracılık ettiğine ve hatta paranın kendi malzemesinin nasıl yeniden üretildiğine; her iki kesimdeki değişir sermaye, artı-değer ve değişmez sermayenin nasıl işlediğinden sermaye ve kapitalistin geliri ile değişir sermaye/işçi ve ücreti arasındaki ilişkilere kadar (a.g.e., 381-456), çok-yönlü ve çok-boyutlu olarak analiz etmekten geri durmamıştır.

1.2.6. *Kapital III* Örneğinde Diyalektik Analiz: Bir Bütün Olarak Kapitalist Üretim Sürecinin İncelenmesi

Marx, *Kapital III*'te, adından da anlaşılacağı üzere “bir bütün olarak kapitalist üretim süreci”ne odaklanır. Kendisinin ifade ettiği üzere, bu süreç 1. Ciltte dış koşullardan kaynaklanabilecek ikincil etkiler dikkate alınmadan incelenmiş; 2. Ciltte ise, gerçek hayatta bu süreç dolaşım süreci ile tamamlandığından, genel olarak üretim süreci ile dolaşım sürecinin sentezi olarak ele alınmış; 3. Ciltte, bu genel düşüncelerle de yetinilmeyerek, sermayenin bir bütün olarak hareketinden kaynaklanan çeşitli biçimlerin, birbirlerine etkileri ve rekabetleri doğrultusunda, nasıl somutlaştıklarının analizine geçilmiştir (Marx, 2004: 31).

O kapitalist sistemde her metanın değerinin, “ $S = s + d + a$ ” formülüyle ifade edildiğinden ve bu formülden, karşılığı ödenmemiş emekten oluştuğu için, artı-değer (a) çıkarıldığında, sermayenin üretim araçlarına ve emek-gücüne harcanmış kısmının, yani üretim maliyetinin kapitaliste gerçek maliyet olarak görüldüğünden bahseder. Ona göre bu durumda artı-değer, kâra (k) eşit olmaktadır. Oysa gerçek maliyet emek ile ölçülmekte ve artı-değer yatırılan sermayenin maliyet fiyatına girmeyen kısmından da oluşmaktadır (a.g.e., 32-39). Marx bu metinde, ilk önce, bir sermayenin kârının üretilen artı-değer miktarına eşit olduğu varsayımı üzerinden analizini gerçekleştirir, sonrasında kapitalizmin gelişmesi ve bu artı-değerin faiz, toprak rantı gibi alt biçimlere bölünmesi neticesinde bu eşitliğin nasıl bozulduğunu anlatır (a.g.e., 50). Diyalektik sürecin yenilenen her evresi, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, belirli bir bütünlüğün parçalara ayrılması önkoşulundan yola çıkılarak ele alınmaktadır. Ona göre (a.g.e., 131), bu süreçte, devir zamanları ya da sermayenin bileşenleri arasındaki ilişkinin farklı olması durumlarında farklı üretim alanlarındaki kâr oranları farklılaşır. Ancak, bunların ortalamalarının alınarak maliyet fiyatlarına eklenmesiyle üretim fiyatları elde edilmektedir (a.g.e., 134). Marx, önceki ciltlerde yalnızca metaların değerlerini analiz etmiş olduklarını; bu son ciltte ise, artık, bir taraftan maliyet-fiyatının değer bir bölümü olarak ayrılmış olduğunu ve diğer taraftan metaların üretim fiyatının dönüşmüş olduğu biçimin de gelişmiş bulunduğunu belirtir (a.g.e., 147). Ona göre artı-değer artışı ve üretici güçlerde gelişme ve böylece sermayenin kendisini en üst sınırına kadar genişletme eğilimi mevcuttur. Ancak buna rağmen, sömürü yoğunluğunda artış, nispi aşırı nüfus gibi etkiler bu yasayı ortadan kaldırmamakla birlikte yavaşlatan, kısmen felç eden etkileri de meydana getirirler. Artı-değer ile üretildiği koşullar arasında çelişki mevcut olmasa kapitalist sistem yıkılacaktır. Kapitalist üretim tarzı “maddî

Üretim güçlerinin gelişmesi ve uygun bir dünya piyasası yaratılmasının tarihsel bir aracı” ve “buna uygun düşen kendi toplumsal üretim ilişkileri arasında sürekli bir çatışma”dır (a.g.e., 212-222).

Marx’a göre sermayenin bir bütün olarak hareketinden kaynaklı somut biçimlerden biri dolaşım sürecinde özel bir işleve sahip olan ticaret sermayesidir. Bu sermaye de, kendi içerisinde ticarî sermaye/tüccar sermayesi ve para ticaretiyle ilgilenen sermaye olarak iki alt biçimden oluşmaktadır. Ona göre tüccar meta üretmediği, meta ya da para-meta olarak sadece meta ticareti gerçekleştirdiği için genel anlamıyla bir kapitalist değildir. Meta satın alıp satarak P-M-P’ işlemine gerçekleştirmektedir. Ancak tüccar metayı satın alırken P-M işlemi gerçekleşmekteyken, sanayi kapitalisti için yalnızca M-P işlemi gerçekleşmekte ve ürün tam olarak satılmış, tüketicie ulaşmış olmamaktadır. Tüccar da M-P hareketini gerçekleştirdikten sonra ancak meta-sermaye döngüsünü gerçekleşmiş olmaktadır ve meta sermaye için tüccarın gerçekleştirmiş olduğu P-M-P’ işlemi metanın iki kez üst üste satışından ibarettir. Bunun yanında, ona göre belirli bir tür metayı alıp satan tüccar sermayesinin devri tek değil bu üretim alanındaki tüm sanayi sermayelerinin devirleri ile sınırlanmakta ve birkaçının toplamından oluşmaktadır. Tüccarın devri tamamlamak için metaları önce satın alması ve sonra satması gerekmemektedir. Tüccar bu iki hareketi, art arda gelerek birbirlerini dengeleyen bir şekilde, eşzamanlı olarak gerçekleştirir. Dolaşım sürecinde tüccar sermayesi hiçbir değer ve dolayısıyla artı-değer üretmez; o ancak dolaylı olarak, dolaşım zamanının kısalmasına etkisi ölçüsünde sanayi kapitalistlerinin ürettiği artı-değerin artışına yardımcı olabilir (a.g.e., 236-246). Ama, elbette onun da yıllık olarak ortalama bir kr sağlaması gerekmektedir ve artı-değer üretmediği için bu kârı toplam üretken sermayenin ürettiği artı-değerin içinden almaktadır (a.g.e., 249).

Tüccar sermayesinin yinelenen devri hiçbir zaman yinelenen bir satın alma ve satış işleminden daha fazla bir şey ifade etmediği hâlde, sanayi sermayesinin yinelenen devri tüm yeniden-üretim sürecinin devreselliğini ve yenilenmesini de ifade eder... [Tüccar sermayesinin] hızla devrini sürdürebilmesi için sanayi sermayesinin sürekli olarak piyasaya meta sürmesi ve çekmesi gerekir... retken sermayenin devrini sağladığı doğrudur, ama o bunu ancak onun dolaşım zamanını kısalttığı sürece başarır... [Tüccar sermayesi] toplam bireysel tüketimin hızı ve hacmi ile [de] sınırlıdır... Bağımsız bir duruma sahip olduğu hâlde... sanayi sermayesinin dolaşım alanı içerisindeki hareketinden başka bir şey değildir. Ne var ki, bu bağımsız durumu sayesinde, belli bir ölçüde, yeniden-üretim sürecinin bağlı

olduğu sınırlardan bağımsız hareket eder... Bu iç bağımlılık ve dış bağımsızlık [nedeniyle] (a.g.e., 267-268), ... genel kâr oranı üzerinde... sınırlayıcı bir etki yaptığı hâlde, bu kâr oranı tüccar sermayesi için dışsal bir olgu hâlini alır ve artı-değer üretimi ile içsel ilişkisi görünmez hâle gelir (a.g.e., 275).

Bu arada Marx'a göre, başta sözünü ettiğimiz gibi, ticaret sermayesi aynı zamanda para ticareti alt biçimini içermektedir: "Sanayi sermayesinin ve... ticaret sermayesinin dolaşım sürecinde paranın yaptığı sırf teknik hareketler... kendisine özgü işlemler olarak onu yerine getiren özel bir sermayenin işlevi hâlinde bağımsızlaşırlarsa, bu sermaye para ticaretiyle uğraşan sermaye şeklini almış olur (a.g.e., 277)". Sarraflık ile külçe ticareti bunun örnekleridir (a.g.e., 280). Para ticareti gerçekleştiren sermaye için özel bir biçim söz konusu değildir. Burada para-sermayenin genel biçimi olan P-P' gerçekleşir ve P yatırılarak P + AP sağlanır. Bu işle uğraşanların kârları da, bunlar hâlihazırda gerçekleşmiş olan değerler üzerinden iş yaptıklarından, sadece artı-değer üzerinden gerçekleşen bir indirimden ibarettir (a.g.e., 283).

Marx burada ticaret sermayesini genel olarak kapitalist sistem açısından ele almıştır. Ancak ona göre her ne kadar kapitalist sistemde en gelişmiş düzeyine ulaşmış olsa da, bu sermaye biçiminin kapitalizm öncesi en eski sermaye biçimlerinden olduğu da unutulmamalıdır (a.g.e., 286).

Bu sermayenin varlığı ve belli bir düzeye kadar gelişmesi 1) para-servetin yoğunlaşmasının önkoşulu olarak ve 2) kapitalist üretim tarzı, ticaret için üretimi... geniş ölçekte satışı ve dolayısıyla... birçok alıcının satın almalarını kendi tek bir alımında toplayan bir tüccarın varlığını öngördüğü için, kapitalist üretimin gelişmesinin bizzat tarihsel önkoşuludur. Öte yandan, tüccar sermayesindeki bütün gelişmeler üretime gitgide daha fazla değişim-değeri üretimi niteliğini verme ve ürünleri gitgide daha fazla metalar hâline getirme eğilimindedir... (a.g.e., 287).

[Ancak] çözülme sürecinin nereye varacağı... ticarete bağlı olmayıp eski üretim tarzının kendisinin niteliğine bağlıdır (a.g.e., 291).

Marx'a göre sermayenin farklılaştığı somut biçimlerinden bir diğeri kendine özgü dolaşımı olan faiz getiren sermayedir. Bu sermaye, kendine özgü bir biçimde, meta gibi satılmakta ve bu işlem ödünç verme yoluyla gerçekleştirilmektedir: "Hareket noktası A'nın

B'ye borç verdiği paradır... Para B'nin elinde fiilen sermayeye çevrilir, P - M - P' hareketini yapar ve A'ya P' olarak, P + AP olarak döner... Hareket şöyledir: P - P - M - P' - P'. Burada iki kez görünen şey 1) paranın sermaye olarak harcanması ve 2) gerçekleşmiş sermaye olarak... geriye dönüşüdür... Faiz getiren sermayede P'nin ilk kez el değiştirmesi hiçbir zaman ne meta başkalaşımında ne de sermayenin yeniden-üretiminde bir evre değildir... Paranın sermaye olarak... bu ikili harcanmasına yine ikili dönüşü tekabül eder... Kapitalist parayı A'ya, gerçekleşmiş sermaye olarak getirdiği kârın bir kısmı ile birlikte... geri verir; burada AP kârın tamamı değil yalnızca bir kısmıdır –faizdir” (Marx, 2004: 299-300). Marx’a göre kârın nicel olarak net kâr ile faize bölünmesi aynı zamanda nitel bir bölünmedir. Çünkü brüt kârdan, üretim süreciyle ilişkisi olmayan faiz çıkarıldıktan sonra, geriye kalan kâr, sanayi kârı ya da ticari kâr biçiminde bir girişim kârı hâline dönüşerek, üretimde ve yeniden üretimde aktif bir işleve bürünmektedir (a.g.e., 327-329). Faiz girişim kârı ile zıtlık içerisindeyken, emek ile değildir. Emeğin karşılığı bu ikisinin bileşiminden oluşan artı-değerdir (a.g.e., 333-335). Ayrıca, ona göre bu üretim süreciyle ilişkisi olmayan, aradaki süreç olmaksızın para yaratan parayı temsil eden ve böylece kökeni görünmez hâle gelen, faiz getiren sermaye biçimi içeriksiz bir biçimdir. Bu biçimde sermaye ilişkileri en fetiş hâline ulaşmaktadır (a.g.e., 343-344).

Marx için, faiz getiren sermaye kredi sisteminin de temelini oluşturmaktadır. Paranın ödeme aracı işlevinde olduğu bu sistemde borç veren ile alan kapitalistler arasındaki ilişkileri bankerler düzenlemekte; birbirlerini dengeledikleri müddetçe gerçek para yerine borç senetleri, poliçeler kullanılmakta; toplumsal sermayeye dönüşmesiyle sermayenin özel mülkiyeti ortadan kalkmaktadır (a.g.e., 351-354). Bu durum, fiilen işlevini yerine getiren kapitalistin başkalarına ait olan sermayenin yöneticisi konumuna, sermaye sahibinin ise sadece bir para-kapitalist konumuna gelmesidir (a.g.e., 386) ve bireylerin kendi üretim araçlarından tümüyle yoksun bırakılmasını amaç edinmiş olan kapitalist üretim tarzının kendini çözümleyen bir çelişki olarak kendini ortadan kaldırmasıdır (a.g.e., 388-389). Bu şekilde hayali sermaye oluşumu, yani *sermayeleştirme* ile sermayenin üretim süreciyle bağlantılı fiili genişlemesi ortadan kalkarken, sermaye kendi kendini otomatik olarak genişleten bir şeye dönüşmektedir (a.g.e., 414). Para-sermaye birikimi de, böylece, hayali sermayenin birikiminden ibaret olmaktadır (a.g.e., 416). Ancak borç senetlerinin birbirlerini dengelemedikleri, gerçek para-sermayeye ihtiyaç duyulan durumlar olması da olasılıklar arasındadır. Bu durum, kredi sisteminde genişlemiş yeniden-üretim göstergesi olarak

gerçek sermaye birikiminin ne ölçüde gerçekleştiği ve borç sermayenin olmaması durumunda gerçek sermayenin bundan ne şekilde etkileneceği gibi soruları gündeme getirmektedir (a.g.e., 422). Bu soruların konumuz açısından önemi, diyalektik sürecin mevcut çelişkileri nihaî noktasına ulaştırarak kendini yenilemesinde bir duraklama olup olmaması noktasındadır. Marx (a.g.e., 445-449) borç verilebilir olan sermayenin birikiminin, kendi başına ele alındığında, paranın sermayeye dönüşmesiyle ilgisi olmayan yığılmasından ibaret ve süreci duraklatıcı etkiye sahip olduğunu; bu birikimin, üretken sermayenin artışıyla gerçekleşen birikimle ilişkisi sürdüğündeyse, kendisi üretken sermaye olmasa da, gerçek birikimin sonucu olmaya devam ettiğini ve kredi sistemiyle birlikte geliştiğini düşünür.

Faiz getiren sermayenin üretim sürecinden kopma noktasına varan bağımsız gelişimini ele aldıktan sonra Marx, tüccar sermayesi gibi bu sermayenin de tarihine, kapitalist-öncesi biçimine ve bu biçim içerisindeki ilişkilerine bakarak mevcut sistemi meydana getiren önkoşulların neler olduğunu inceler. Marx'a göre (a.g.e., 525-539) tüccar sermayesiyle ilişki içerisinde gelişmiş olan bu *tefecî* sermaye biçimi meta ticaretinin bir ölçüde başlamış olmasını ve paranın işlevlerinin bununla ilişkili olarak çeşitlenmesini gerektirmektedir. Ancak, bu biçimde artı-emeğinin tümünü ele geçirmek için emek araçlarının üreticinin tasarrufunda olmasına ihtiyaç olmadığından, bu biçim üretim tarzını değiştirmemektedir. Tefecî sermaye biçimi kapitalist üretim sisteminde borç alma işleminin kapitalist anlamda yapılamadığı durumlarda varlığını sürdürür ve bağımsız bir biçimde paraservet meydana getirdiği ve emek araçlarına el koyduğu müddetçe sanayi sermayesini meydana getiren önkoşulları yaratmaya devam eder. Buna rağmen, ikincil biçimlerden biri olarak faiz getiren sermayeyi doğrudan etkilemez. Onun faiz getiren sermaye ile arasındaki fark kendi niteliklerinden değil, işlem gördükleri farklı koşullar ve borç veren ile alan kişilerin dönüşmüş niteliklerinden kaynaklanmaktadır.

Faiz gibi artı-değerin bölündüğü alt biçimlerden biri de daha önce sözünü ettiğimiz üzere ranttır; özellikle de toprak rantı... Bu nedenle ve son olarak Marx, artı-kârın artı-değere eşit olmadığı bir durum olarak bu kârın toprak rantına nasıl dönüştüğünü ve böylece topraktaki eski ilişkilerin çözülerek nasıl kapitalist üretim sürecinin gelişimine katkıda bulunduğunu analiz eder. Marx'a göre (a.g.e., 545-547) kapitalist üretim tarzı öncelikle tarımı kendisine, yani sermayeye bağımlı hâle getirmektedir. Bunun sonucunda, toprağı sahibinden kopardığı gibi, tarihsel öncülü olan toprak mülkiyetini de tarım üzerinde

kullandığı bilimsel yöntemiyle tüm eski sosyopolitik ilişkilerinden koparmaktadır. Böylece ona, saf iktisadî biçimini vermektedir. Bunun önkoşulu toprağı işleyenlerin tarımla sadece yatırım amacıyla ilgilenen kapitalist çiftçinin istihdam ettiği ücretli işçiler olmaları, yani modern toplumun üç sınıfının ücretli işçi, kapitalist ve toprak sahibinin birbirleriyle karşıtlık içerisinde oluşmuş olmasıdır. Kapitalistin toprağını yatırım amaçlı olarak kullandığı toprak sahibine ödediğı para toprak rantıdır. Marx’a göre (a.g.e., 563-579) “aynı şey, meta üretimine ve onun mutlak biçimi olan kapitalist üretime dayanan bütün öteki üretim dalları için de geçerlidir... Rant, para-rant olarak, ancak meta üretimi temeli üzerinde... gelişebilir”. Ona göre tarımsal üretimin meta üretimi biçimine dönüşmesi ölçüsünde artı-değerin bir kısmının toprak rantına dönüştüğü ürünlerde, doğada bulunan ve emeğı temsil etmeyen herhangi bir gücün, örneğın bir çağlayanın, herhangi bir meta olarak üretim fiyatından satılıyor olsa da, değeri ya da fiyatı olamaz. Buna rağmen, onu tekeline alanlar tarafından artı-kâr güvencesi sağladığı için, bunun fiyat olarak kâra eklenmesi sonrası sermayeye dönüşmüş olan rant sayesinde kârın bir kısmı üretime ya da kârın artırılmasına hiç katkısı olmayan toprak sahibinin payına düşmektedir.

Marx’ın incelemiş olduğı biçimler burada son bulmaktadır. Böylece Marx (i) diyalektik süreci başlatan ve sürdüren metayı, basit dolaşımda parayı, meta ile para arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin kendi kendisini döndüren bir hareket olarak sermayeyi nasıl doğurduğunu; (ii) üretim ve dolaşım süreçlerini birlikte kapsayan üretken sermayeyi; (iii) sürecin ilerlemesiyle gerçekleşen yeni bölünmelerle birlikte tarihsel süreçte de varolmakla birlikte kapitalist sisteme entegre olan ticaret sermayesi ve faiz getiren sermaye biçimlerini; (iv) toprak mülkiyetinde yaşanan dönüşümle birlikte oluşan kapitalist çiftçiyi ve rant biçimini ve (v) tüm bu süreçle ilişki içerisinde emekte yaşanan dönüşümü incelemiş olmaktadır. Marx’ın diyalektiğı görüldüğü gibi hem tarihsel hem de ilişkiseldir ve bu yöntem onun çok-yönlü ve çok-boyutlu bir analizi gerçekleştirmesini sağlamıştır.

2. BÖLÜM

2. GEORG SIMMEL'DE TARİHSEL VE İLİŞKİSEL DİYALEKTİK

2.1. Ontolojik, Epistemolojik, Teorik ve Metodolojik

2.1.1. Simmel'in Marx'a Karşı Gerçekleştirdiği Operasyonlar

Simmel'in deneme tarzında yazan ve çok az sayıda alıntı yapan bir düşünür olması Marx'ta yapılanın aksine onun beslendiği kaynakları tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Ancak bu az sayıda atıflarında Marx'ın yer alması ondan beslendiğinin önemli bir göstergesidir. Simmel Callinicos tarafından modern kapitalizmin felsefi yorumu olarak değerlendirilen (akt. Akpolat, 2015: 19) *Paranın Felsefesi*'nde Marx'ın tarihsel materyalizmine atıfla metodolojik olarak temel amacını şöyle ifade eder:

Ekonomik [yaşamın] entellektüel kültürün nedenleriyle bütünleştirilmesinin açıklayıcı değeri korunurken, bizatihi bu ekonomik formların psikolojik, hatta metafizik önkoşulların daha derin değerlemeleri ve akıntılarının sonucu olarak kabul edilmesini sağlayacak şekilde tarihsel materyalizmin altına yeni bir kat inşa etmeye çalışılır... Ekonomik bir yapı aracılığıyla oluşan ideal bir yapıya ilişkin her yorum ikincisinin daha ideal derinliklerden anlaşılması talebine yol açmak durumundayken, bizatihi bu derinliklerin genel ekonomik temelinin de araştırılması gerekir ve bu, böylece sürüp gider... Zıt biliş prensiplerinin bu şekilde birbirinin yerini almasında ve içiçe geçmesinde, bilişimiz için anlaşılmasız görünen fakat... kendi tutarlılığını kuran şeylerin bütünlüğü bizim için pratik ve hayati hâle gelir... [Yaşamın] ayrıntılarını ve yüzeyselliklerini onun en derin ve temel hareketleriyle ilişkilendirmek mümkündür (Simmel, 2014: 20).

Gökhan Y. Demir Simmel'in para ekonomisinin yol açtığı sorunlara ilgisinin Marx'ın kapitalizme ilgisiyle yalnızca ilk bakışta paralel olduğunu belirtir (Demir, 2013: 12). Marx'ta diyalektiğin temeli daha önce ayrıntılarıyla ele aldığımız çok geniş anlamıyla ekonomiyken, Simmel için “para” ya da ekonomik alan, sanat kadar, din kadar, tarih vb. kadar önemlidir: “Para, en yüzeysel, ‘realist’ ve rastlantısal fenomenler ile en idealleştirilmiş [varoluşsal güçler], bireysel yaşamın ve tarihin en derin akıntıları arasında var olan ilişkilerin ortaya konulması yolunda sadece bir araç, bir [materyal] ya da bir örnektir”. Simmel, ekonomiyi temel almak şöyle dursun, doğrudan bu alan üzerine olan söz konusu

araştırmalarının dahi ekonomiye dair bir açıklama olarak yorumlanabilecek tek bir satırı olmadığını söylemiştir (Simmel, 2014: 18-19).

Akpolat’a göre modern toplum üzerinde belirleyici olan ekonomik süreçler üzerine çalışırken Marx’la hesaplaşmanın kaçınılmaz olduğunun farkına varan Simmel, onun analizine karşı *sosyolojik* ve *metafizik* olmak üzere iki operasyon gerçekleştirmiş; böylece, Marx’ın nesnel idealist olan Hegel’in felsefesini diyalektiğini reddetmeden tersine çevirmesine benzer şekilde, tarihsel materyalizmi reddetmeden onun temel varsayımını altüst etmiştir (Akpolat, 2015: 19-20). Biz burada, Akpolat’ın *Paranın Felsefesi*’ni incelerken ortaya attığı bu iddiayı, Simmel’in tüm metinleri için geçerli olacak şekilde dört farklı operasyon olarak ele alacağız. Bunlar, sırasıyla sosyolojik, metafizik, psikolojik ve kültürel operasyonlardır.

2.1.1.1. Sosyolojik Operasyon

Akpolat’a göre Simmel’in gerçekleştirdiği sosyolojik operasyon ekonominin sosyalleştirilmesidir: Kapitalizmi modern toplumun temeli olarak gören ve emek-değerin ücreti ile metanın ücreti ve kâr arasında ilişki kuran Marx sosyal olanı ekonomik üretim süreci temelinde ele alırken, Simmel’e göre metanın değeri ilişkisel, göreceli ve etkileşimsel olan mübadele alanında sosyal süreçte belirlenir (Akpolat, 2015: 19-20). Marx Feuerbach’ın analizini insanların toplumsal kurumlar içindeki ilişkilerine uygulanabileceği düşüncesiyle genelleştirmişti. Simmel de böylece benzer bir şeyi Marx’ın analizi için gerçekleştirmiş, onu sosyal alanın tümüne genelleştirmiştir. Simmel (Simmel, 2014: 48-50) sadece ekonomik alanı değil insanlar arasındaki ilişkilerin çoğunu kapsadığını ve ilişkili öznelerin sahip olmadıkları şeylere sahip olurken oldukları şeylerden vazgeçtikleri alışverişi ifade ettiğini düşündüğü mübadeleyi, şeylerin doğal varoluşunu zihinde sistemli bir ilişkiye dönüştürerek sentez oluşturan, yaşamımızı şekillendiren en gelişmiş ve saf etkileşim formu olarak görmektedir. Keza David Frisby Simmel’e göre iktisadın esas temelini üretim değil mübadele olduğunu ve iktisadın kendisinin de genel mübadelenin özel bir örneğinden ibaret olduğunu belirtir (Frisby, 2015: 32). Simmel’in Marx’a karşı gerçekleştirdiği sosyolojik operasyon bununla sınırlı değildir. Daha önce Simmel’in yaşadığı dönemde sosyoloji disiplininin kurulduğundan ve temel tartışmaların toplumsal meseleler üzerinden yürütüldüğünden bahsetmiştik. Onun oldukça özel bir form olan dünya fuarları üzerine denemesi “Berlin Ticaret Fuarı”, hemen her şeyi, yaşamın tüm ayrıntılarını sosyolojik olarak

ve sosyal yaşamın her anında içinde bulunulan çağın özelliklerini görelî olarak taşıyan bütünlüklü bir çerçeveden ele aldığını gösterir. Keza ona göre (Simmel, 2020i: 176-177) şeyler ister mekânsal şekiller veya renkler, ister hareketler veya olaylar olsun genel olarak yaşamın dış ve iç hâlleridir ve Simmel (1997d: 257-258) bunların birbiriyle ilişkisini şöyle ifade eder: “Bir fuardaki ayrı ayrı nesnelerin bireyin toplum içinde kurduğu ilişkilerin ve değişikliklerin aynısını göstermesi insanı hayrete düşürüyor. Bir yanda, başka niteliklere sahip bir komşunun yıpranması, diğer yanda ise onun pahasına güçlenmesi; bir yanda aynı ortamın getirdiği eşitleme ve tekdüzelik, diğer yanda birçok izlenimin toplamı yoluyla bireyin daha da vurgulanması; bir yanda bireyin yalnızca bütünün bir unsuru, daha yüksek bir birliğin üyesi olması, diğer yanda ise aynı bireyin bir bütün ve birlik olduğu iddiası.” Ancak Simmel (2020d: 349) sosyolojizmi de bireyleri toplum tarafından önlerinde ve etraflarında örülmüş iplerin yalnızca kesişme noktaları hâline getirmekle eleştirir.

Peki Simmel, ekonomik temele dayandırmadığı bir toplum anlayışıyla, daha önce Marx için tartışmış olduğumuz sosyal teorideki toplumun bağımsız bir gerçeklik olarak ele alınıp alınamayacağı sorununa yönelik olarak, sosyolojisinde birey-toplum düalitesini nasıl kurar ve bu düalizmi nasıl aşmaya çalışır? Öncelikle Simmel’e göre (2014: 69) toplumun bireyi aşan, ancak soyut olmayan bir yapı olduğunu söylemek gerekir. O herhangi bir toplumun oluşumunu bu düşüncesinden hareketle açıklar:

Toplumun doğası üzerinde öteden beri süren bir çatışma vardır. Bir taraf toplumun önemini gizemci bir biçimde abartır, insan [yaşamının] ancak toplum yoluyla gerçeklik kazandığını savunur. Öbür taraf ise topluma gözlemcinin insan bireylerden ibaret olan gerçeklikleri bir bütün hâline getirmesini sağlayan soyut bir kavram gözüyle bakar sadece. İnsan... toplumun iki anlamda bir gerçeklik olduğunu teslim etmek durumundadır. Bir yanda doğrudan algılanabilen varoluşları içinde bireyler, topluluk oluşturma süreçlerinin taşıyıcıları vardır ve bunlar bu süreçler tarafından ‘toplum’ denilen daha yüksek bir birlik içinde birleştirilirler; öte yanda da bireylerin içindeki, böyle bir birlik kurmayı sağlayan çıkarlar vardır... Bu tür amaçlara ulaşırken... toplumsal [yaşamın sayısız formu] ortaya çıkar: birbirleriyle birlikte, birbirleri için, birbirleri içinde, birbirlerine karşı ve birbirleri sayesinde... Bu [formlar] sayesinde ayrı ayrı bireylerin toplamından ibaret olan şey bir ‘toplum’a dönüşür... Bu kümelenme içinde ya da içinden, sanatın ve oyunun yapılarına tekabül eden ve [formlarını] bu gerçekliklerden almakla birlikte onların gerçekliğini arkalarında bırakan özel bir sosyolojik yapı gelişir (2009ş: 145).

Toplumsal bütünlüklerin inşasına yer vermeyen teoriler ile bu bütünlükleri temel hatlarıyla ortaya koyarken toplumsal yaşamın üretildiği pratikleri göz ardı eden teoriler arasındaki karşıtlıktan söz etmiştik. Marx bu düalizmi *praksis*le aşmaya çalışıyordu. Onun toplumsal yaşamın gerçekliği içinde bunların birbirlerini gerektirdiğine, yapı ile failliğin insanlar tarihlerini yaparken içiçe geçişine yönelik düşüncesi onu kendinden önceki materyalistlerden ayıran en önemli noktalardan biriydi. Ona göre toplumsal yapı insanların meydana getirdiği ve sonradan insanlar bu yapının içine doğuyor olsalar da onların ilişkilerindeki değişimle birlikte değişen bir bütünlüktü. O yapı-fail düalitesinde olduğu gibi birey-toplum düalitesine de, Hegelci diyalektiğin unsurlarından hareketle, ilişkideki karşılıklılığı ve ilişkinin tarihselliğini dikkate alarak yaklaşmaktaydı.

Coser'a göre Marx ve Simmel aynı Alman diyalektik yöntemden beslenmiştir (akt. Akpolat, 2015: 19). Yukarıda görüldüğü üzere, Simmel de bu düalizmi praksisle olmasa da Hegelci diyalektiğin unsurlarını dikkate alarak aşmaya çalışmaktadır. Onda Marx'ta olduğunun aksine bireyci vurgu belirgin olsa da, toplum ya da bir *bütün* bir form olarak katılaştığında onda da parçalarından daha fazla olan bir yapı biçimine dönüşmektedir ve bu yapıyı Marx'ta olduğu gibi hem insanlar arasındaki etkileşimler meydana getirmekte hem de bu yapı tarihsel süreçte onların ilişkilerindeki değişimle birlikte değişmektedir. Yani Marx ve Simmel'i buluşturan nokta, Hegel'in insanın kendisiyle ve kendi türüyle ilişki içerisinde kendini gerçekleştirmesinin tüm insanlığın etkinliği ile mümkün olabileceğini ve tüm insanlık tarihinin sonucu olabileceğini göstermiş olduğu *Tinin Fenomenoloji*'sidir. Keza ilişkisel bakış açısı, Emirbayer'e göre (2012: 37-38) "failliği, durumların gelişmekte olan dinamiklerinden... ayrılmaz olarak görmektedir".

Diyalektik açıdan bakıldığında Simmel'in de Marx'tan doğmuş olduğunun söylenebileceğini belirtmiştik, ki Marx Hegel'in yalnızca diyalektiğini benimsemişti. Bu açıdan Simmel'in Hegel'le ilişkisi olağandır. Ancak ekonominin sosyalleştirilmesine ilişkin Marx'la arasındaki en önemli farkın ileride ayrıntılı olarak yer verilecek olan biçim anlayışında yattığı görülmektedir. Bu biçim anlayışı Simmel'in gerçekliğe bakışının Marx'inkinden ontolojik olarak farklı olduğunu gözler önüne serer. Burada Simmel'in bir form olarak toplumun özerkliğini kabul ettiği, ancak onu başlı başına bir gerçeklik olarak görmediği anlaşılmaktadır. Bu fark birazdan ele alacağımız Simmel'in epistemolojik açıdan Kantçı bir dönüş gerçekleştirmesiyle ilişkilidir.

Tom Bottomore ve David Frisby (akt. Ritzer, 1992: 1) Simmel'in çalışmalarında üç temel toplumsal gerçeklik düzeyi bulunduğunu öne sürer: Bunlar, (i) toplumsal hayatın psikolojik unsurlarını içeren mikro-düzy; (ii) bu düzeyin üzerindeki kişiler arası ilişkilerin sosyolojik unsurlarını içeren ara düzey; (iii) onun dönemindeki toplumsal-kültürel 'ruh'un yapısını ve bu yapıdaki değişimleri içeren makro düzeydir. Ancak, Ritzer'e göre (a.g.e., 1-2) onun çalışmalarında bu üç düzeyi incelerken benimsediğı üç-katmanlı toplumsal gerçeklik anlayışını çevreleyen bir dördüncü katman daha bulunmaktadır ve bu en üst düzey onun *oluşum* düşüncesinden hareketle ele aldığı yaşamın nihaî metafizik ilkelerini içeren düzeydir –yani ebedî hakikatler düzeyi (Tatlıcan, 2014: 9). Bu metafizik düzey hesaba katılmazsa, Simmel'in üç toplumsal gerçeklik düzeyini ele alış biçimi Marx'ın diyalektiğine benzer (Ritzer, 1992: 2).

Ontolojilerindeki bu farklılık nedeniyle Marx'ın Hegel'i kavramı gerçeklik saymakla suçlaması, yani ona bir soyutlama olan herhangi bir kavramın bir gerçeklikmiş gibi ele alınması anlamında şeyleştirme eleştirisi yöneltmesi gibi, Simmel'de aynı suçlamayı daha önce de ifade ettiğimiz üzere Marx'a yöneltmiştir. Keza Simmel'e göre (2009a: 50) toplum kavramındaki muğlâklığın nedeni soyutlama olan bir şeye gerçek muamelesi edilmesidir.

Simmel'in toplum teorisi "Formel Sosyoloji" olarak bilinir, çünkü Simmel biçimsel ve maddî sosyoloji arasında ayırım yapmak yerine yeni bir tür sosyolojinin ana eksenini olarak toplumsal formların düzenleyici yönünü vurgulamıştır (Fellman, 2021: 1). Kant kategorileri bilginin *a priori* formları olarak ele almaktadır (Saygın, 2014: 5). Simmel de Kant'ın bu görüşünden hareket eder ve Turner vd.'ne göre (2017: 329) "temel toplumsal ilişki biçimlerini araştırarak ve bunların işleyişlerini açıklayan yasaları ortaya çıkaracak bir 'formel sosyoloji' önerir".

Bu nedenle çalışma boyunca Marx ve Simmel'in çalışmaları arasındaki ontolojik farkı da gösterir biçimde Simmel'in teorisi için "biçim teorisi" yerine "form teorisi" kavramı kullanılacaktır. Ancak onun formel sosyolojisini formalist bir anlayışla oluşturduğu da düşünülmemelidir. Çünkü Ollman'a göre (2015: 163) "Schelling'de, muhtemelen Hegel'de ve çoğu çağdaş yapısalcıda görülen formalist anlayış bütüne parçalarından bağımsız bir kimlik atfeder ve bu bütüne parçaları üstünde mutlak bir öncelik tanır."

2.1.1.2. Metafizik Operasyon

Akpolat’a göre Simmel *Paranın Felsefesi*’nde Marx’a karşı ikinci olarak metafizik operasyon gerçekleştirmekteydi. Ona göre bu operasyonla Simmel, metanın değerinin ifadesi olan parayı *zihinsel-entellektüel* süreçte doğmuş, zihninin nesnelerle ilişki kurması için yaratılan bir araç olarak gördüğünü belirterek ekonomik aktöre metafizik boyut kazandırır. Ona göre aslında bu düşünce temelde ‘insan-doğa diyalektiğine’ ilişkindir ve bu diyalektiği Kant’tan itibaren Marx’ta, Simmel’de ve hatta günümüzde dahi görmek mümkündür. Akpolat’ın aktardığına göre, idealizm insan zihninin materyalizm ise doğanın özneliğine vurgu yaparken, Deleuze’a göre Kant transandantal idealizmiyle bu iki anlayışı insanın özneliğinden vazgeçmeden ve ikisini birbirine indirgmeden sentezlemeye çalışır. Akpolat Kant’ın bu sentezleme çabasının Marx’ta yine insanın özneliğinden vazgeçmeden fakat bu sefer bunun emek süreçleri üzerinden vurgulanması, yani insanın emek ile doğa üzerinde etkin bir fail olduğunun vurgulanması şeklinde görüldüğünü belirtir. Ona göre Simmel de insanın özneliğine vurguyla aynı yolu takip etmektedir. Keza insan-doğa ilişkisinde insanın özneliğini vurgulayan diyalektik açıklamaların tümü, insanın aklını veya emeğini, ideyi veya maddeyi vurgulaması fark etmeksizin, insanın kendisinden çıkan sürecin doğayı dolayımlayarak tekrar kendisine döndüğünü ve onu belirlediğini iddia ederler. Ancak, Marx’ın aksine Simmel için gerçeklik ile değer veya doğa ile insan ancak fenomenal dünyada birbirleriyle ilişkiye girebilirler. Akpolat onun bu anlayışının Çelebi’nin ifadesiyle Alman idealizmi içindeki Kant’ın numenal-fenomenal dünya ayırımından hareketle şeylerin kendi başlarına belirli bir düzen oluşturmadıkları, ancak akılla bir düzen hâline geldiklerine yönelik Rickert’in varsayımına dayandığını belirtir (a.g.e., 20-21).

Simmel *Paranın Felsefesi*’nde ilk olarak “kavramlarımızın kendileri aracılığıyla dünya [imgeleri] hâline geldiği karşılıklı bağımsız kategoriler olarak gerçeklik ve değer” arasındaki ilişkiyi ele alır (2014: 23). Onun metodolojisinin bütünden tekile, yapıdan bireye doğru bir tümdengelim olmadığı; tekil unsurların rastlantısal bir aradalıklarının bütünleri, gündelik hayattaki bireyler arası ilişkilerin toplumsal hayatı, vb.ni oluşturduğu görülecektir. Bu doğrultuda burada araştırma yöntemini şeylerden yola çıkarak inşa eden Simmel (a.g.e., 23-26) şeyleri –doğal düzen fenomenlerin görünüşteki farklılıklarını genel benzerliğe dönüştürdüğünden– temel özelliği farklılık olan değer düzeni içinde sıralamaktadır. Ona göre doğa çoğunlukla değerli nesneleri ortadan kaldırarak yerlerine geçen değersizleri yaşattığı için bu seriler karşıtlık oluşturur. Ancak Simmel Kant’ın varlığın nesnelerin niteliği

olmadığı, çünkü nesneye bir nitelik katmadığı görüşünden hareketle, değerin de nesnelerin niteliği olmadığını ve bunların nesnel nitelikler karşısında paralel konumlandıklarından dünyayı tam bir ikiliğe maruz bırakmadıklarını belirtir.

Ona göre (a.g.e.) zihinsel yaşamın içinde bulunduğu koşullar başlangıçta farklılaşmamıştır, belirli koşullarda öznenin bilinci ikinci evre farkındalıkla, yani sonraki analiz sonucunda içeriğinden ayrılmıştır. İnsan ‘ben’iyle birlikte nesneleri de tanımaya başlamış ve bu evrimsel ilişkinin modern dünyada geniş boyutta tekrarlanmasıyla kapsayıcı Ego gelişirken nesne de bağımsızlaşmıştır. O, ayrıca, zihnimiz de kendisine nesne gibi davranabildiğinden Egoyu algılanan özne ve algılanmış nesne şeklinde ayırır. Ona göre pratik etkinlikte de başlangıçta hoşlanma eylemi bölünmemiştir. Değerleyici özne ve değerlendirilen nesne ayrımı ise mesafeden kaynaklanır. Değer arzuya ölçülür ve nesneyle mesafe fazla olduğunda arzu kaybolur. Buna rağmen yeniden arzulamak mesafeyi artırmakla mümkün olurken uzaktakini arzulamak ona yaklaşmanın ilk evresidir, yani bunlara eşzamanlı yönelim olur. Simmel’in bahsettiği üçüncü değer kategorisi, istek ya da talep, henüz farklılaşan kategorilere uygulanmamış somut bütünlük olan dolaysız haz ile soyut bütünlük olan özne-nesne düalizminin ötesinde bulunduğundan metafiziktir, öznel değerler ve psikolojik değerlendirme sürecindeki dengeleyici nesnellikle ilgilenilen gündelik hayatta etkili olmaz. Simmel buradan hareketle, değerlendirme sürecinde nesnelerin varlık-değer serilerinde sınıflandırılmasının öznel-nesnellik ayrımıyla özdeşliğinin görüldüğünü belirtir. Ona göre bu ayrım gerçekleşmeden böyle bir sınıflandırma gerçekleştirilememektedir (a.g.e., 28-42).

“Kant ve Modern Estetik”te ifade ettiği üzere, Simmel’e göre (2020e: 110-112) *varlık* dünyanın metafizik boyutudur: dolaysız ve belirli olan her şeyin üzerinden atlayarak kavrayabileceğimiz nihaî veya birincil bir kavramdır. Varlığın bilinebilmesi konusunda Simmel tüm bilgilerin ayrıntıların *bilinçli olarak* oluşturulmuş kendilerinden yüksek kavramlar altına eklenmesine dayandığını ve felsefenin dış sınırlarının algıda hiçbir şeyin karşılık gelmediği metafizik kavramlar olduğunu düşünür. O, Kant’ın düşüncesinden hareketle, algılanabilir niteliklerin ötesindeki şeylerin gerçekliğinin metafizik bir şey olduğunu, nesnelerin renkleri gibi algılanabilir niteliklerinin bizim temsillerimizden başka bir şey olmadığını ve bunların arkasındaki dünyanın verili içeriklerine içsel bir sağlamlık, tözsellik ve anlam kazandırdığımız fikrin, yani eşyanın gerçekliği denilen tarif edilemez şeyin algılanamaz ve böylece deneyimlenemez olduğunu belirtir. Ona göre (Simmel, 2009y:

190) “belki metafizik bir düzene aitizdir, belki ruhumuz aşkın bir varoluş sürüyordur, öyle ki yeryüzündeki bilinçli yaşamımız, seyrini onun içinde sürdüren bir varoluşun adlandırılmayan bağlamıyla kıyaslandığında, sadece yalıtılmış bir parçadır”. Hatta gerçekliğin tamamen metafizik bir şey olduğu bile söylenebilir, çünkü duyularımız bize gerçekliği veremez; gerçeklik daha ziyade duyularımıza verdiğimiz şeydir (Simmel, 2020i: 178). Madde hakkında bir zamanlar katı ve istikrarlı bir fenomen olarak kaydedilen şey bugün giderek daha yaygın bir şekilde salınımlara dönüşüyor ve bireysel varlığın bu hareketi tüm kozmik enerji kuantumunun yalnızca şekillendirici veya geçici bir tezahürüdür (Simmel, 2020b: 316). Ancak Simmel (a.g.e., 50) maddeyi yaratamayacak olsak da, onu mümkün olduğu kadar “gerçeklik alanından değerler alanına” yükselterek aktarabileceğimizi belirtir. Varolan maddedeki formel değişim insanlar arasındaki mübadeleyle veya üretimle, yani doğayla yapılan mübadeleyle tamamlanır. Her iki durumda da, vazgeçmiş olduğumuz şeyin boşluğu daha değerli bir nesneyle doldurulur ve bu hareketle, Egoyla kaynaşmış olan nesne kendini ondan ayırarak değer hâline gelir.

Burada Simmel, her ne kadar Marx’ın tarihsel materyalizmine karşı Kantçı bir dönüşle metafizik operasyon gerçekleştirmiş olsa da, onun derinliklere ve ideallere olan ilgisinin maddî temele olan ilgisiyle eşdeğer olduğu görülmektedir. Karşılıklı ilişki ve etkileşim içerisindeki bu düzeyler –üç katmanlı maddi gerçeklik düzeyleri ile ebedi hakikatler düzeyi–, epistemolojik çerçevede sürekli olarak birinden diğerine akarak yaşamın tümünün belirli ölçülerde açıklanmasına ve anlamlandırılmasına katkıda bulunurlar. Bu anlamda, bireysel yaşamın ve tarihin en derin akıntıları arasında var olan ilişkilerin ortaya konulmasını kendine yol edinen Simmel klâsik anlamıyla metafizik anlayışa sahip bir düşünür değildir; bu eski metafizik yöntemin özellikle Hegel tarafından, fakat Kant tarafından da yıkılmış olduğu daha önce ifade edilmiştir. Marx pratikten yalıtılmış bir gerçeklik tartışmasının tamamıyla skolastik olduğunu, bu açıdan sezgisel materyalizmin de soyut bireyin aslında bir toplum biçiminin bireyi olduğunu ve toplumsal yaşamın tümünün özünde pratik olduğunu göremediğini düşünmekteydi. Onun bakış açısına göre insanî öz tüm bireylerin doğasında varolan bir şey değil toplumsal ilişkiler bütünüydü ve sosyal gerçeklik tüm toplumsal yaşamda ve insan toplumunun bütün tarihinde bulunmaktaydı. Simmel’in Marx’ın bu bakış açısını benimsediği, fakat benliğimizin içsel güçleriyle de ilgilendiği, yaşamın pratikte sergilenen ayrıntıları ve yüzeysellikleri ile en derin ve temel hareketlerini ilişkilendirdiği için bunu gerçekliğe bakışın *sadece bir yönü* olarak benimsediği söylenebilir.

Simmel'e göre (2009u: 330-331) doğa, her şeyin neden-sonuç ilişkisiyle birbirine bağlı olduğu bir kompleks olmanın yanı sıra, öznenin gelişiminde içsel enerjilerin geliştiği safhaya da karşılık gelir ve bu süreçler aynı sürecin farklı iki yönü olarak birbiriyle ilişkilidir. Ayrıca, zihnimiz tam olarak tanımlanabilir olmadığından zihinsel yaşamımızı ve dışsal mekanizmaları farklı yasalar yönetir; ancak yaşamımızın bağımsız biçimde var olan içsel yönüyle dışsal yönü birbirinin sembolü olarak bir bütünlük, bir dünya imgesi oluştururlar (Simmel, 2014: 474-475).

Bir varoluş durumu, ... bireysellik olarak adlandırılan her şey insan olmayan varlıklar arasında bilinmeyen, daha ilkel bir içgüdüye indirgenemeyecek bir davranış niteliğini ifade eder. Bir yandan, o her zaman daha büyük ya da daha küçük bir dünyayla pratik ya da ideal... şekillerde ilişki kurmak anlamına gelir; diğer yandan bireylerin kendilerine bir dünya oluşturmaları ve kendi kendine yetebilen üniter varlıklar olarak kendilerini merkeze almaları anlamına da gelir. Bu çifte varoluş fark edilebilir her "tek" yansıtıcı varlığın dünyevî yaşamını bozar. Çünkü bir yandan tüm bireyler kendilerine ait belirli bir içsel varlığa, anlama veya amaca sahip birlikler olarak, formel ya da özsel olarak kendi içlerinde dururlar; ama öte yandan kendilerinin üzerinde yükselen kuşatıcı bir bütünlük olarak kendilerinin dışında var olan bir veya daha fazla bütünün parçalarıdır. Onlar her zaman aynı anda hem üye hem gövdedir, hem parça hem bütündür, hem tam hem eksiktir. Bireysellik insan varoluşunun bu ikili kutuplarını birleştirme girişiminin yapıldığı, form olarak adlandırdığımız şeydir (Simmel, 2020j: 191-192).

Gözle görülür, elle tutulur ve Marx'ta gördüğümüz üzere insanlar için can yakıcı olan maddî etkinliğin hâkim olduğu bir dönemden zihinsel etkinliğin baskın olduğu bir döneme geçişle birlikte düşünürlerin anlam dünyalarında da benzer bir dönüşümün gerçekleşmiş olması, Alman idealizmindeki zihinselliğin yeniden fakat farklı biçimde gündeme gelmesi olağandır. Simmel'in felsefesi de bu bağlamda şekillenmiştir. Keza Simmel'e göre (2014: 486-488) yaşadığı dönemde ruhsallık-zihinsellik gerilimi had safhadadır. Bir sürecin ilişkili unsurlarını bütüne taşıyan metafizik hatadan dolayı teknolojinin bu çağdaki göreceli düzeyi, mutlak gibi görünse de, dışsal formlar için geçerli olmuştur. Bireyler ise yaşamın anlamının nesnelerin formuna aktarılmasıyla nesnelerin kölesi olmuşlardır. Bu nedenle varoluşumuz hem uzak ve sürekli olarak uzaklaşacak gibi hem de kavranabilirmiş gibi görünmektedir. Simmel zihni tarihsel ve dünya ile ilişkili olarak şu şekilde ele alır:

Modern idealizm Egodan dünya üretir. Zihin, algılama ve formları yorumlama yeteneğiyle dünyayı tartışabileceğimiz ve bizim için gerçek olan yegâne dünyayı yaratır. Fakat öte yanda, bu dünya aynı zamanda zihnin asıl kaynağıdır. Yeryüzünün [yaşamdan] önceki durumunu kavrayabildiğimiz o parlak madde küresinde evreler hâlinde gerçekleşen bir gelişim [yaşamın] mümkün olmasıyla sonuçlanmıştır ve önceleri... [salt] maddeden oluşan bu canlı varlıklar hâlâ bilinmeyen yollardan geçerek sonunda zihni üretmişlerdir. Tarihsel olarak düşünüldüğünde, bütün formları ve içerikleriyle zihin dünyanın kendisi de bir temsiller dünyası olduğu için zihnin bir ürünü olan aynı dünyanın bir ürünüdür (a.g.e., 82).

Simmel'e göre gerçeklik dünyasında her bir unsur ve olay sonsuzca genişleyen bir dizi mekânsal, kavramsal ve dinamik ilişkilere yerleştirilir. Bu nedenle, gerçekliğin tanımlanabilir her unsuru yalnızca bir parçadır. Örneğin dramının nihaî gerçekleşmesi duysal izlenimlerle somutlaştırılamayan metafizik bir fikirdir, çünkü oyuncu senaryoya anlam verir ama içeriğini gerçeğe dönüştürmez (Simmel, 2020g: 272). Simmel'e göre insanın ideal dünya ile gerçeklik dikotomisini bağdaştırmak için ihtiyaç duyduğu dinin, bu bağdaşmanın gerçekleşmesi halinde yücelikler alanından yeniden savaş aşanına inerek bu düalitenin bir tarafıyla özdeşleşmesi, görelî insan yaşamı üzerinde bir bütünlükken yaşamın bütünü'nün diğerleriyle etkileşim içerisindeki bir parçası da olması, yani hem varoluşun parçası hem başlı başına varoluş olması gibi, yüksek otoritelerde görülen bu düalite paranın da formudur. Ancak para tüm dışsal şeyler içinde varlığa en çok yaklaşındır, çünkü tüm şeyleri standart bir değere indirgeyerek tarafsız bir varlık olma anlamını kazandıktan sonra genel anlamının kapsayıcılığını bir-örnekliliğiyle korur (Simmel, 2014: 500-503). Ona göre insan *doğadan özgürleşme sürecini* zihinsel emekle ürettiği para sayesinde tamamlamış, insan zihni kendine yabancılaşmasını parayla aşmıştır. Salt zihin hâline gelen insan yaşamak için artık nesne üretmek mecburiyetinde değildir. Onun yaşamını sürdürmesi için parayla mübadeleye girmesi yeterlidir. Ancak insan bu defa kendi yaratmış olduğu nesnel kültürün içine sıkışıp kalmış, yani yeniden yabancılaşmaya yakalanmıştır (akt. Akpolat, 2015: 13).

Kısacası, Simmel'in döneminde koşullar değişmiş olsa da, Akpolat'ın (a.g.e.) ifadesiyle diyalektik Simmel'in yakasını bırakmamıştır. O Marx'a karşı bu operasyonları gerçekleştirmiş olsa da, aralarındaki farklılıklar onun Marx'la kökensel birliğine zarar vermemiştir, çünkü "ikisi de Hegel'in diyalektiği tarihsel, kültürel olana uygulayarak sonuç çıkarma mantığına uygun akıl yürütmektedir" (a.g.e., 20). Ancak Simmel'in derinliklere ve

ideallere olan ilgisi onun diyalektiğini metodolojik olarak değilse de ontolojik olarak Marx'inkinden farklılaştırmıştır.

2.1.1.3. Psikolojik Operasyon

Simmel Marx'ın tarihsel materyalizmine karşı *Paranın Felsefesi*'nde ekonomik formların metafizikle birlikte psikolojik önkoşulların da akıntılarının birer sonucu olduğunu iddia etmesinden çok önce, henüz 1889'da "Paranın Psikolojisi Üzerine"de yine metafizikle ilişkisi içerisinde psikolojik bir operasyon da gerçekleştirmeye başlamıştır:

Organizma türleri... sonsuza kadar devam eden bir evrimin yalnızca geçiş noktaları olarak düşünülürse; ve bu nedenle tek tip ve değişmez davranış biçimlerinden ziyade değişen gelişim koşullarına uyum bir ideal olarak ortaya çıkıyorsa; insanların öznel ve nesnel sonsuzluğuna bağlı kaldığı belirli yüce fikirlere duyulan metafizik inanç tamamen psikolojik süreçlerin değişken bir sonucu olarak kabul edilirse; ilgili sosyal grup içindeki kesin çizgiler giderek daha akışkan hâle geliyorsa... ve gelenekle olan bağlar yıkılıyorsa, kişiliğin çeşitli yaşam tarzları arasında dolaşabilmesi için bunların hepsi tek ve aynı etno-psikolojik dönüşümün belirtileridir (Simmel, 1997b: 242).

Burada parayı analiz ederken diyalektik anlayış için oldukça önemli olan akış içerisinde formun oluşumundan bahseden ve özne-nesne diyalektiğiyle ilişkili olarak nedensel-ereksel ve amaç-araç düalitelerini birlikte ele alan Simmel (a.g.e., 233-235) (i) görece katı bir bileşenin sürekli olarak görece akışkan olandan ayrıldığını ve kopan bağlantıların yeniden kurulduğunu, (ii) bu bağlantılara ve amaçlarımıza ulaşmada giderek daha kapsamlı fakat dolaylı araçlarla fenomenal gerçekliğin altına indiğimizi, yani zihin sonsuz nedenden kaynaklanabilen görünür gerçekliği yakalarken onun nedensel zincirine ilişkin anlayışın sürekli akışa ve derinleşmeye yakalandığını, (iii) araçlara nazaran yüksek amaçların dönüşümü yavaş olsa da insanlığın amaçlı bilinci ile nedensel bilincinin birlikte derinleştiğini, (iv) nedensel zincirin kısa olduğu ilkel koşullarda nihaî amaçlar doğrudan eylemle gerçekleştirilirken, gelişmiş koşullarda zincirin uzamasıyla amaca ulaşmada çok sayıda ara bağlantı oluştuğunu ve (v) ereksel dizinin tümüne yönelik sürekli farkındalık bilinci engellenemez şekilde parçaladığından en etkili araçların psikolojik anlamda amaç olarak görülmeye başlandıklarını ifade eder. Frisby'nin (1997: 18) *Paranın Felsefesi*'nin ana temalarına ilk genel bakış olarak nitelendirdiği 1896 tarihli "Modern Kültürde Para"da Simmel (1997c: 250-251) bu süreci yükselen bir kültürün temel sorunlarından biri olan

“araçların amaçları kolonizasyonu” olarak gördüğünü belirtir. Ona göre bu duruma (i) insanların artık herhangi bir araç olmadan amaçlarına ve çoğu zaman da araçlara doğrudan ulaşamayacak olmaları; (ii) amaçların giderek daha karmaşık, uzak ve ulaşılması zor hâle gelerek araçların çok parçalı yapısını ve dolambaçlı yolları gerektirmesi; (iii) hatta araçlar labirentinde kaybolarak amacın kendini unutma tehlikesinin dahi bulunması sebep olmaktadır. Buradan hareketle Simmel (a.g.e., 253-254) modern yaşamın formülünü bilginin, ideallerin ve eylemin oluşumunun içeriklerinin “sağlam, maddî ve istikrarlı” durumdan “gelişme, hareket ve istikrarsızlık” durumuna dönüşmesi olarak özetler. O aynı eğilimin en düşük cansız oluşumlardan en yüksek ruhsal oluşumlara kadar uzandığını düşünür: Sosyal grupların sabit sınırları giderek daha fazla çözülüyor; kast ve sınıf bağlarının ve geleneklerinin katılığı, ister faydalı ister dezavantajlı olsun, giderek daha fazla kırılıyor; kişilik, sanki şeylerin akışkanlığını yansıtarak, değişen çeşitli durumlar arasında dolaşabiliyor. Ona göre (Simmel, 2020b: 317) modernitenin özü, dünyayı içsel tepkiler yoluyla, aslında bir iç dünya olarak deneyimleme ve yorumlama biçimi anlamında psikolojizmdir. Modernlik katı içeriklerin kendisi de her türlü maddeden arınmış ve formları saf hareket formları olan ruhun akışkan öğeleri içinde çözülmesidir. Simmel *Paranın Felsefesi*’nde (2014: 181-186) bu düşüncesini geliştirerek gerçekliğin içeriklerinin nedenleri ya da sonuçları açısından kavranmasına yönelik *nedensel yaklaşım* ve *ereksel yaklaşım* arasındaki büyük tarihsel antinomiden ve bunun içgüdüsel davranış ve amaçlı eylem ayrımında ifadesini bulduğundan bahseder. Ona göre serbest kalmaya çalışan içgüdüsel enerjilerin eylemde çözülerek tatmin edilmeleri süreci nedenselken, amaçlı eylemde tatmin sonuçların temsilinden kaynaklanan eylemin ürettiği sonuçlardan kaynaklanır. O bu nedenle amaçlı eylemde önemli olanın sonuç değil özne-nesne etkileşimi olduğunu ifade eder: İnsanın dünyayla ilişkisi önce öznenen nesneye doğru uzanır, sonra onu kendisine dâhil ederek özneye geri döner. Benlik kendisini doğal unsurlardan farklılaştırır ve birliğin yeniden yüksek düzeyde kurulabilmesi için eylemimizin dolaysız olarak üretmediği nesneyi üreten araçlar gerekir. Bir amaca ulaşmak için nedensel bir zincir oluşturulmasının psikolojik imkânı amacın istenmesinde olduğundan nedensel ve ereksel serilerin bağlantılı olduğunu ifade eden Simmel, kısa seriyle çoğunlukla amaç da şekillendirilmezken seri uzadıkça temel ihtiyaçların giderilmesi için daha çok bağlantı gerektiğini, çok gelişmiş nedensellik bilgisiyle doğrudan bağlantılar bulunduğundaysa temel ihtiyaçların daha karmaşık araçlarla karşılanabileceğini belirtir. Ona göre (a.g.e., 210-212) çoklu araçların ardıllığına dair farkındalık gerektiren evrelerde nihaî amaca ulaşabilmek için alt araçlara

yoğunlaştığımızda amacın enerjisinin tözselliği var olmaya devam ederken amaç farkındalığının ortadan kalkması çelişkisi –dışsal varlıklardan en fazla mutlak araç olduğundan– mutlak amaca dönüşen parada bulunur; fakat bu aynı zamanda her anına hem nihaî amaç gibi hem de daha yüksek bir evreye geçiş aracı olarak yaklaştığımız yaşamla ilişkimizde görülen içsel çelişkidir.

Nihaî amacın oluşturulması... kendiliğinden irade eylemiyle mümkünken, bir aracın görelî değeri... teorik bilgi yoluyla tanınabilir. Hedefin oluşması karakterden, ruh hâlerinden ve çıkardan kaynaklanır, fakat yol şeylerin mahiyetiyle belirlenir. İlk adımda özgür fakat ikincisinde köle olduğumuz yolundaki tasavvur... Nihaî amacın oluşumundaki kendiliğindenlik, aracın psikolojik olarak amacın değerine katılmasıyla birlikte, aracın bilincimizde... bir otonom değer niteliği kazanmasını sağlar. Bu ancak, irademizin nihaî otoritesinin bütün rasyonel-mantıksal temelden bağımsız olması nedeniyle mümkündür, ancak... bu olgu... amacın yararına hizmet eder... Eylemlerimizin bazı nihaî nesneler üzerinde odaklanması ve herhangi bir etki olmaksızın kavranamaması..., bilincimizin [de] bunun farkında olmayışı... “Bilinçsiz amaç” ifadesi bu fenomeni... tasarlamak içindir. Eylemlerimize asla bir amacın gelecekte meydana gelecek bir şeyin neden olmadığını, onların... amacın sadece aracılığıyla gerçekleştiğini... aklımızda tutarsak sorun daha iyi anlaşılır... Bir yandan, bütün faaliyetlerimiz içsel benliğimizin merkezî güçleri tarafından..., öte yandan... duyuşsal uyarın izlenimlerinin, ruh hâllerinin, dışsal uyarınların ve belirleyicilerin çakışmasıyla yönlendirilir. Her iki etkenler kümesi çok çeşitli kombinasyonlarda gerçekleşir... Amaç farkındalığı amacın fiilî gelişim süreci sırasında ortadan kalkabilir..., yavaşça eyleme aktarılırken... kendi etkileri bakımından var olmaya devam eder (a.g.e., 209-210).

Marx’a gelince, Turner vd.’ne göre, Marx’ın insanların hayvanlardan ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla çevreyi yönlendirmeleriyle ayrıldıkları fikri insanların “kendileri, eylemleri ve fikirleri” üzerine düşünen bilinçli varlıklar olduklarını düşündüğünü gösterirken, hem kendilerini hem de çevrelerini inceleyebilmeleri ve çıkarlarına göre rasyonel davranabilmeleriyle ayrıldıkları fikri bilincin deneyimler neticesinde oluştuğunu düşündüğünü gösterir. Onlara göre Marx bu düşüncelerini “tüm farkındalık biçimlerinin insanlardan bağımsız olarak var olduğunu varsayan Hegelci idealizme karşı geliştirmiştir”. Ancak, diğer materyalistlerin de aksine zihni “pasif bir kap” olarak değil “maddî dünyaya tepki veren ve onu değiştiren aktif bir süreç” olarak gördüğünden, ona göre sosyal teori

insanların maddî koşulları etkilemelerine ve onlardan etkilenmelerine, yani arzu derecesine, çevreden korunma seviyelerine, lüks mallara sahip olma fırsatlarına, yaratıcı potansiyellerini gerçekleştirme yeteneklerine vb. odaklanmalıdır (Turner vd., 2017: 146-147).

Burada Marx ve Simmel arasındaki temel farklılığın ontolojik olduğu söylenebilir. Görüldüğü gibi, Simmel’de de Hegel’in idealizmindeki aksine, farkındalık biçimleri insanlardan bağımsız olarak var olmaz; Simmel’in tıne ilgisi Hegel’deki gibi bir nesnel idealizme sahip olmasına, tüm diyalektiği salt bilinçte gerçekleşen bir şey olarak görmesine sebep olmaz. Keza onun yaşamın tinsel düzeyden kültürel düzeye doğru geliştiğini düşündüğü ve bu yolla idealizmi aştığı görülecektir. Ritzer’e göre (1992: 5) Simmel bilincin varlığını kabul eder. Ancak Simmel’e göre (2009ü: 342) tinin nesneleşmiş hâlleri öznel bilinçte oluşan bir değer vurgusu edinirler ve bu vurgu bilincin kendi ötesinde bir şeye atıfta bulunmasını sağlar. Yani onda Marx’takinin aksine insan bilinçli varlıktan ibaret değildir. Çünkü, daha önce ifade ettiğimiz üzere, Simmel ontolojik olarak idealizm ve materyalizm arasında Kant’ın açtığı yoldan giderek maddenin varolduğu ancak *kendinde şey* olduğu için bilinmeyeceği düşüncesinden hareket eder. Ona göre amaca ulaşma sürecinde bilincimiz farkındalığını bu nedenle kaybeder. Ayrıca görüldüğü gibi, Simmel’in düşüncesine göre amacın oluşumunda yalnızca çıkarlar değil karakter ve ruh hâli de etkilidir ve amaca ulaşmak, Marx’ın düşündüğünün aksine, rasyonel davranmaktan ziyade irademizin rasyonel-mantıksal temelden bağımsızlığıyla mümkündür, çünkü eylemimiz üzerinde içsel benliğimizin güçleri etkilidir. Bu nedenle, ileride görüleceği üzere, Marx’ta olduğu gibi insanların maddî koşulları etkilemelerine ve onlardan etkilenmelerine de odaklanan Simmel, onun aksine içsel güçlere de aynı derecede odaklanır. Bu da Simmel’in Marx’ın tarihsel materyalizminin açıklayıcılığını kimi açılardan kabul ettiğinin, fakat onu psikolojik boyutla ilişkilendirerek Marx’a karşı psikolojik operasyon gerçekleştirdiğinin kanıtlarından biridir. Simmel’e göre insan bilinçli varlıktan ibaret olmasa da, Turner vd.’ne göre (2017: 304) o insanın amaçlı varlık olduğunu, her eyleminin amaçlarına ulaşma yolunda çevresini yönlendirebilme kabiliyetini yansıttığını; fakat bu süreçte maddî olması zorunlu olmayan, dil ya da para gibi kompleks ve sembolik çok çeşitli araçlar kullandığını ve daha çok araca sahip oldukça çevreyi yönlendirme ve olayların akışını etkileyebilme kapasitesinin de arttığını düşünür. Onun düşüncesine göre araçların kullanımı “birçok olayı daha kapsamlı toplumsal ilişkiler zincirleri oluşturabilecek biçimde ilişkilendirmeyi mümkün kılar”. Ancak Simmel (akt. Ritzer, 1992: 4) insanların zihinsel yetenekleri yani zekâları sayesinde dış

güçlerin, kendilerinden alt düzeydeki hayvanları sınırlayan dış uyaranların kölesi olmaktan kurtulsalar da, zekâları yüzünden kendi düşüncelerini ve eylemlerini sınırlayan yapılar da yarattıklarını düşünür.

Kısacası, sosyal gerçekliği maddî fenomenlerle açıklayan ve insanların kendi tarihlerini yaptıklarını fakat bunu verili koşullar altında yaptıklarını düşünen Marx'ın ara konumundan farklı olarak, Simmel sosyal gerçekliği esasen sembolik fenomenlerle ve eylemi de sembollere yönelik olan fenomenolojik hermeneutikle açıklayan fakat sosyal gerçekliğin maddî yönünü ve sosyal yapıların eylem üzerindeki belirleyiciliğini dışlamayan bir ara konumda bulunmaktadır.

Ayrıca, insanların eylemlerini gerçekleştirirken ilk adımda özgür ikinci adımda köle olduklarını düşündüğünü ifade etmiş olduğumuz Simmel, insanların eylemlerinde özgür olup olmadıkları konusunda bağımlılık-özgürlük düalitesine başvurur. “Modern Kültürde Para”da Simmel (1997c: 243-245) modernitenin özne ve nesneyi bağımsız kıldığını ifade eder: Kişiliklerin bir gruba bağlı üyelerden ibaret olduğu ve grubun da karakterini doğrudan kişilerden aldığı Ortaçağ'daki tekdüzeliği yok eden modernite bir taraftan kişiliğe hem zihinsel hem de fiziksel anlamda hareket özgürlüğü kazandırırken, diğer taraftan pratik yaşamın içeriğine nesnellik kazandırarak amaçların kişisel renklendirmeden yoksunluğuna yol açar. Ona göre (a.g.e., 247) “modern kültürün akışları görünüşte birbirine zıt iki yöne doğru [ilerliyor]: bir yandan düzlemeye, eşitlenmeye, en uzak şeylerin eşit koşullar altında birbirine bağlanmasıyla daha kapsamlı toplumsal çevrelerin üretilmesine doğru; öte yandan en bireysel konuların, kişinin bağımsızlığının, gelişiminin özerkliğinin detaylandırılmasına doğru”. Simmel *Paranın Felsefesi*'nde (2014: 341) de özne-nesne diyalektiği çerçevesinde kişiliğin ve nesnel varoluşun birlikte gelişimlerini bu düaliteyle ilişkilendirmekte, yaşamın tümüne nüfuz ettiğini düşündüğü bu temel çelişkiyi açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Bu çelişkinin kökeninin de, bireyin sosyal bütünün bir unsuru olmakla birlikte, unsurları nispeten kapalı bir bütün oluşturan bir varlık olmasında yattığını düşünür. Ona göre (a.g.e., 280-288) farklı kombinasyonlarda çok sayıda niteliğin birleşmesiyle eşsiz sentezler olarak oluşan bireyin kişiliğinin neredeyse yok olduğu para ekonomisi koşullarının kişiliğin gelişiminin nihaî evresi olması gibi; özgürlük de, yaşamın her uğrağında bir ölçüde bağımlılık ve özgürlük bulunduğu ve yaşam bunlar arasında ilişki tümüyle kaybolmadan gidip gelerek geliştiği için, karşıtı olmadığında anlamı kalmayan bağıntı fenomeni, hatta bağımlılıkların değişim süreci olarak görülmelidir. Simmel (a.g.e.,

396-398) özgürlüğün, engellerin yokluğu anlamında bir şeyden özgürleşmenin ifadesi olarak sadece negatif nitelikte düşünülse de bir şey yapma özgürlüğünü de ima ettiğinden, pozitif bir anlama da sahip olduğunu düşünür. Ona göre özgürlük tek başına boş bir form iken yaşamın başka içeriklerini geliştirmesiyle değerli olur. O diğer taraftan bu anlamın da sınırlı olduğunu, çünkü özgürlüğe yol açan tüm eylemlerin aşılabilir bir durum ile ulaşılan durum arasında bir oran sergilediklerini düşünür.

Ona göre (a.g.e., 364) insanlığın gelişiminde bireyselliğin baskılandığı dönemler her zaman sonraki özgürleşme için geçiş noktasıdır ve yüksek gelişimi sağlayan önkoşulları barındırırlar. Tarihsel kümelenmeler her halkanın hem kendi özgürlükleri hem de bunların bastırılması için hareket alanına sahip olduğu bir yükselen seri olarak düzenlenebilir ve özgürlük kazanımı şeklinde görülebilen kişi-dışı formlara geçiş özgürlük kaybı şeklinde de deneyimlenebilir (a.g.e., 392).

Simmel “Sosyoloji Sorunu”nda (2009f: 54-55) psikolojiyle ilgili insan bilimlerinin ilkeleriyle önemli bir metodolojik bağlantısı olan bir tespit yapar:

Bir toplumsal durumun her türlü tarihi ya da tasviri psikolojik bilginin uygulamasından ibarettir. Ama ruhsal verilere yönelik bilimsel yaklaşımın böylece otomatik olarak psikolojikleşmediğini belirtmek gerekir... Sürekli psikolojik kurallara ve bilgilere başvurduğumuz yerlerde bile, her bir olgunun ancak psikolojik olarak açıklanabildiği yerlerde bile... faaliyetlerimizin anlamı ve niyeti psikolojik olmak zorunda değildir. Yani insan bilimleri... ruhsal sürecin yasasını kavramayı amaçlamak zorunda değildir, bu içeriği ve onun konfigürasyonlarını kavramayı amaçlayabilir... İnsanların birbirlerini etkilemesi... şüphesiz psikolojik bir fenomendir... Bu genel fenomenin her tekil örneğinin tarihsel olarak ortaya çıkışını kavramanın tek yolu da onu psikolojik açıdan yeniden yaratmak, makul psikolojik diziler kurmak, dışsal olarak gözlemlenebilen şeyleri psikolojik kategoriler yoluyla yorumlamaktır. Ama... tikel bilimsel bakış açısından bakıldığında, bu psikolojik fenomenin kendisi bütünüyle ihmal edilip, dikkatler barındırdığı içeriklerin izini sürmek, onları analiz etmek ve birbirine bağlamak üzerinde odaklanabilir.

2.1.1.4. Kültürel Operasyon

Buraya kadar Simmel'in Marx'a karşı gerçekleştirdiği sosyolojik, metafizik ve eylemle ilişkili olarak psikolojik operasyonlardan bahsettik. Burada son olarak onun Marx'a karşı gerçekleştirdiği kültürel operasyondan bahsedeceğiz. Aslında Simmel bu operasyonla bir bakıma tarihsel materyalizmi yeniden tinselleştirmiştir, ancak o bunu Hegel'de olduğunun aksine materyalist temeli görmezden gelmeyecek yapmıştır. Bu çalışmanın girişinde tin kavramının çağrıştırdığı metafiziksel anlamlardan kaçınmak için kültür kavramının kullanımının tercih edildiği ifade edilmişti. Bu nedenle metafizik bir düşünür olmadığını görmüş olduğumuz Simmel'in gerçekleştirdiği şeye kültürel operasyon demek daha doğru olacaktır, keza onun tinsel düzey ile kültürel düzey arasında ayrım yaptığı da görülecektir.

Marx ve Simmel gibi Alman eleştirel geleneği içindeki, Hegel'den hareketle tarihi ve karşılıklı ilişkileri hesaba katan tüm diyalektik düşünürler için sosyal dünyanın ele alınmasında başlıca sorunun “özne-nesne diyalektiği” olduğundan ve bunun bir yanı sıra özne ve nesne arasındaki yabancılaşma sorunu olarak da ele alınabileceğinden bahsetmiştik. Burada Simmel'in bu operasyonu özellikle bu sorunla ilişkili olarak gerçekleştirmiş olduğu söylenebilir.

Marx'a göre ilk tarihsel eylemin maddî yaşamın, yani yaşamak için gerekli olan temel ihtiyaçları karşılayacak araçların üretimi olduğunu; bir kez bu ihtiyaçların karşılanmasının ardından yeni ihtiyaçların doğduğunu; ilk önce insanların çalışarak kendi öznelliklerini dışsallaştırdıklarını ve böylece ürün ürettiklerini, sonrasında ise bu ürünün bağımsız hâle gelerek kendi yaşamını sürdürmeye başladığını ve bunun antropolojik olarak zorunlu bir gelişme olduğunu görmüştük. Marx'ın diyalektiğinde yabancılaşma ise insanın yaratmış olduğu ürün tarafından tahakküm altına alınmaya başladığında görülen ve mücadele edilerek aşılacak bir durumdur.

Bu bağlamda Simmel “Kültürün Krizi”nde yüksek kültür için iki tehlikenin söz konusu olduğunu vurgular: bunlar (i) yaşamın amaçlarının araçlarına tâbî hâle gelmesiyle yalnızca araç olan şeylerin amaçlar statüsü kazanması ve (ii) kültürün nesnel ürünlerinin bağımsız olarak öznel kültürün ayak uyduramayacağı kadar hızlı gelişmesiyle ondan derinden yabancılaşmasıdır. Ancak ona göre teknolojik ilerlemenin kültürel ilerlemeyle eş tutulması, entellektüel alanlarda yöntemlerin sonuçlardan önemli görülmesi, para arzusunun

satın alabileceği şeylere olan arzuyu aşması gibi kültür krizinin yaklaştığı hissini veren tüm olgular bu iki faktöre bağlanabilir (Simmel, 1997h: 92). Bu durum Simmel tarafından modern kültürün kendi gelişimsel eğilimi olarak görülür. Kültürel üretimin içkin bir gelişim mantığını izleyen “kadersel özerkliğinin” keşfi Simmel’in Marx’ın meta fetişizmi teorisini kültürel alana genişletmesidir (Frisby, 1997: 7-8).

Akpolat (2015: 9-10) 19. yüzyılda modern toplumun temel sorununun ne olduğu ve buna yönelik çözümün nerede aranması gerektiği konusunda, Marx’ın sorunu kapitalizmin yarattığı yabancılaşma olarak, çözümünü de zorunlu çalışmanın kaldırılmasıyla yabancılaşmanın aşılması olarak gördüğünü ifade eder. Marx’ın bu anlayışından farklı olarak, Weber’in ise sorunu demir kafes olarak adlandırdığı bürokratikleşme sorunu olarak ve çözümünü de “bireyin yaratıcılığının önündeki engellerin kaldırılması” ya da “özgürleşmenin yeniden hatırlanması” olarak gördüğünü, fakat özgürleşme ihtiyacının başka biçimlerde de olsa her zaman yeniden karşımıza çıkacağını, yani aslında sorunun tam bir çözüme kavuşamayacağını düşündüğünü belirtir. Ona göre Simmel, Marx’ın aksine, Weber’e benzer şekilde Alman idealizminden beslenmiştir; bu nedenle sorunu “nesnel kültürün öznel kültürü yutması” olarak ve sorunun çözümünü de “bireyselin özgürlük alanının gelişmesi” olarak görmektedir. Demir’e göre (2013: 10-16) Simmel için yabancılaşma da bu bağlamda nesnel kültürün yaşamın kendisini engelleyen bir güce dönüşmesi sürecidir. O Simmel’in nesnel kültürün farklı unsurlarının kendilerini yaratan aktörlerin kontrolünden çıkarak, hatta onları biçimlendirecek düzeyde onlardan bağımsızlaşarak baskın formlara dönüşmesini, yani nesnel kültürün etki alanının bu şekilde bireyin aleyhine genişlemesini insanlığa yönelik ciddi tehdit olarak düşündüğünü belirtir. Ona göre Marx mevcut ekonomik-sosyal sorunları kapitalizme özgü, yani bağlamsal olarak ele aldığı için bu sorunların tarihin akışı içinde çözülebileceklerini düşünürken, Simmel bu sorunları “çok daha büyük bir trajedinin sadece küçük bir sahnesi” olarak görmektedir. Bu nedenle Simmel’in görüşleri Marx’ın optimist devrimciliği yerine, Weber’in ‘demir kafes’ metaforuna daha yakındır. Keza Weber’in ‘demir kafes’inin insanın yaratıcılığının nesnel kültür tarafından baskılanması olduğunu ve onun bundan kaçış olmadığını düşündüğünü belirten Demir, Simmel’in gönlünden geçen şey dünyanın bireysel kültürün egemenliğinde olması ise de, onun da böyle bir imkânın çoktan kaybedildiğini düşündüğünü, çünkü ona göre ekonomik-sosyal problemlerin ontolojik olarak insan yaşamında içkin olduğunu ve bu nedenle devrim yoluyla gelecekte ortadan kalkacaklarının söylenemeyeceğini ifade eder.

Burjuva ve sosyal demokrat kadın hareketleri arasında tarihsel olarak meydana gelen karşıtlığı ve bunların belirli bir amaç doğrultusunda bir araya gelebilmelerinin koşulunu tartıştığı “Kadın Kongresi ve Sosyal Demokrasi”de Simmel, sosyal demokrat hareketin sistemin sorunlarının iyileştirilmesine yönelik olarak öncelikle bir devrim gerçekleştirilmesi gerektiği ve ancak sonrasında bireysel sorunların da iyileştirilebileceği şeklindeki yaklaşımı *ile* burjuva hareketin sistemin sorunlarının ancak bireysel sorunların kademeli olarak iyileştirilmesiyle çözülebileceği şeklindeki yaklaşımı arasında farklılıklar olduğunu ve kendisinin ikinci yolu daha olası gördüğünü ifade eder. Ancak buna rağmen, birinin sağladığı avantajların diğerinin dezavantajı olarak değerlendirilemeyeceğini belirtir. Çünkü ona göre farklı eğilimleri üreten ekonomik ve toplumsal düzen iki hareket için de aynıdır ve bu nedenle iki hareket de günümüzde nesnel koşulların gelişiminin bireylerin gelişiminden hızlı ilerlemesini eşit derecede yansıtır (Simmel, 1997e: 271-273). Frisby Simmel’e göre aynı sosyoekonomik oluşumun belirli konularda önemli ölçüde farklılaştırılmış tepkiler yaratmakla kalmadığını, toplum sınıfsal olarak farklılaşmış olduğundan bireylerin o toplumdaki konumu hakkında karşıt bakış açıları da ürettiğini belirtir: burjuva hareket ekonomik düzen içinde daha fazla katılımdan yanayken, işçi sınıfı hareketi kapitalist bireysel emek süreci içinde aşağı bir konumdan kurtulmayı ister; ilkinde bireylerin kişisel gelişimi körelirken, diğerinde kişisel koşullarının sefaleti söz konusudur. Ancak bu iki sonuç da aynı sosyoekonomik oluşumun sonucudur (Frisby, 1997: 21). Simmel’in burada metodolojik açıdan önemli bir ifadesi bulunmaktadır: “Kaybedilen uyumu daha yüksek bir düzeyde yeniden kazanmamıza izin verecek gelecekteki bir toplumsal gelişmeye ilişkin öngörülerde bulunmak burada benim görevim değil. Amaç yalnızca burjuva ve proleter kadın sorununun, görünürdeki farklılıklarına rağmen veya bu farklılıklar nedeniyle, aynı toplam toplumsal fenomenin yalnızca farklı yönleri olduğunu göstermektir”. Ona göre modernitenin tarihsel olarak meydana getirdiği bu ayrımın her iki kutbu da aynı “kadın” sorununun faileri ve aynı toplumsal düzenin öznelidirler; yeri geldiğinde kadın olmakta bütünleşen bu iki hareket, sınıfsal ayrıma maruz kalmakta ve birbirleriyle karşıtlık oluşturmaktadır (Simmel, 1997e: 274). Görüldüğü gibi, süreç içerisinde sınıfsal olarak gerçekleşen bir ayrılıktan söz eden Simmel bu ayrılığın nasıl yeniden bir sentezle sonuçlanacak bir bütünleşmeye doğru ilerleyeceğine dair herhangi bir görüş belirtmemektedir. Onun, her ne kadar yaşamı incelerken geçmişle birlikte geleceği de şimdiden yola çıkarak diyalektik sürece dâhil ettiği görülecek olsa da, hiçbir zaman diyalektik sürecin gelişiminin sonraki aşamasına dair öngörülerde bulunmadığı söylenebilir.

Bu bağlamda onun ekonomik-sosyal problemleri yaşama içkin olarak gördüğü, sadece bu problemlerin nesnel koşulların gelişiminin bireylerin gelişiminden hızlı ilerlemesiyle giderek daha fazla derinleşeceğini düşündüğü görülecektir.

Simmel “Kültürel Normlarda Değişim”de her gün daha büyük bir enerjiyle akan ve genişleyen yaşam ile onun tarihsel ifade biçimleri arasında tüm kültür tarihini dolduran bir çatışma olması kaçınılmaz olsa da, bunun ancak şu anda çok sayıda kültürel norm söz konusu olduğu için tam anlamıyla gerçekleştiğini söyler. Ona göre Marksist ekonomik gelişme doktrini de bu anlamda ekonomik güçlerin her tarihsel dönemde kendilerine uygun bir üretim tarzı yarattığını, ancak bu güçlerin artık bu tarza uymayan boyutlara ulaşarak onu yok edip yeni bir biçim yarattığını ileri süren, ekonomik alanın çok ötesinde geçerli bir doktrindir (Simmel, 1997g: 103). Frisby’ye göre (1997: 8) bu metinde Simmel *Paranın Felsefesi*’nde ifade ettiği Marx’ın tarihsel materyalizminin altına yeni bir kat inşa etme amacıyla ve onun meta fetişizmi teorisini kültürel alana genişletmesinde açıkça görülen tarihsel materyalizmin kültürel bağlamda genişletilmesi ve nitelendirilmesi işine girer. Simmel üretim tarzlarını yaratan ve nihayetinde aşan üretici güçler arasındaki ilişki teorisini genişleterek onu bir kültürel biçimler/formlar teorisi hâline getirir. Çünkü ona göre formu olduğu gibi reddetme girişimleri yaşamımız, kültürümüz ve formları hakkında düşünme şeklimizi tayin etmeye yönelik daha kapsamlı girişimlerin bir parçasıdır.

Görüldüğü gibi Simmel’de özne-nesne diyalektiği esasen öznel kültür-nesnel kültür diyalektiği biçimine bürünmüştür. O zihnin kendini ayrıştırarak kendi bilincine varma sürecinin kültürde özne karşısında nesneyi en yüksek noktasına çıkarttığını, özne ve nesne arasındaki gerilimin en yüksek seviyede olduğunu ifade eder (Simmel, 2009ü: 356-359). Simmel “Kültürün Özüne Dair”de ise insan faaliyetine dayanan doğal ve kültürel gelişmelerden ve bunların birbirleriyle bağlantılarından bahseder ve bu süreçte kültürün nesnel ve öznel kültür şeklinde ayrışması ile neyi kastettiğini açıklar. Ona göre doğal gelişme belli bir aşamaya kadar sürer ve sonrasında onun yerini kültürel gelişme alır. İnsanın kültürün tek uygun nesnesi, içinde kusursuzlaşma talebi başından itibaren var olan tek varlık olduğunu ve bu amaca doğal büyüme süreçleriyle ulaşamayacağını belirten Simmel, insanın mükemmelleşmesi olan kültürün insanın her mükemmelleştirilişinde oluşmadığını; kültürden ancak insanın kendine dışsal bir şeyi kendi gelişiminin içine çekmesiyle, ruhun tüm unsurlarının uyumsuzluklarının yüksek bir düzlemde çözümleriyle bütünün mükemmelleştirilmesine katkıda bulunmaları durumunda söz edebileceğimizi ifade eder.

Ona göre bu süreçte *kültür yaşamın içeriklerini özne-nesne dualityesine yerleştirir*: ‘Nesnel kültür’ ruhu mükemmelleşmeye götüren ya da bireyin veya toplulukların daha yüksek varoluşa erişme yolunu gösteren mükemmelleşme hâlindeki nesnelerin ifadesi, ‘öznel kültür’ ise kişilerin bu yolla eriştikleri gelişmenin ölçüsüdür. İlki olmadan ikincisi olamasa da, ilki diğerinden oldukça bağımsız olabilir. Çünkü öznel tarafından potansiyellerinden tam anlamıyla yararlanılmamış, kültürlenmiş nesneler de bulunmaktadır. Özellikle modern yaşamda nesneler giderek daha çok kültürlenirken, insanlar giderek bu mükemmelleşme sürecinden kendi yaşamlarını mükemmelleştirmek için yararlanmaktan aciz kalmaktadırlar (Simmel, 2009u: 330-336).

Simmel’e göre (2014: 447-450) kültürün önkoşulu bir doğal enerjidir ve yaşamın değerleri kültür özelliği kazandığı ölçüde doğanın bu içeriği aşmasıyla oluşur. Bizim nesneleri işleyerek doğal performanslarının üzerine çıkarmamız ile nesnelerin bizim dışımızda gelişip bize geri dönmeleriyle doğamızı harekete geçirmeleri süreçleri aynı şekilde değer artırıcıdır. Ancak kültürün teknoloji, sanat, vb. nesnel kültür unsurları aşırı gelişmişken, öznel kültür aynı ölçüde gelişmemiş, aradaki açılma da sürekli genişlemiştir. Frisby’ye göre (2015: 33-34) “Kendisi de daha geniş bir nesnel kültürün parçası olan bu şeyleşmiş parasal ilişkiler dünyasında, bireylerin yaratıcılık ve gelişme yönündeki fırsatları giderek daha da sınırlı hâle gelir. Bu nedenle Simmel için, modern toplumda öznel kültür ile nesnel kültür arasında giderek açılan uçurumun ‘somut ve etkin nedenleri’ni aramak şarttır.” Simmel (2014: 460-464) bu açılmayı *işbölümü* ile açıklar: İşbölümünde eşzamanlı farklılaşma kişilerin faaliyetleriyle birlikte nesnelerin de uzmanlaşmasına ve böylece insanlarla nesnelerin ayrılarak birbirlerine karşı antagonist cephe oluşturmalarına; ardışık farklılaşma da –değişimin hızıyla– bireyin sınırlı çevreler içindeki nesnelerin içerikleriyle uzun süreli ilişkilerini çözerek özne ve nesnenin bağımsız nesnellikler edinmelerine sebep olur. Frisby’ye göre (2015: 34) Simmel’in sadece bu kitabında değil sonraki denemelerinde de ilgilendiği nokta gelişmiş bir işbölümünün hem üretimdeki hem de tüketimdeki, fakat esasen tüketimdeki sonuçları *ile* insanların bunları deneyimleme tarzıdır.

Simmel (1997f: 101-102) öznel kültür ve nesnel kültür diyalektiğinde çelişkilerin ortadan kalkmasının neredeyse imkânsız olduğu düşüncesini “Kültürümüzün Geleceği”nde onlar arasındaki giderek genişleyen uçurumdan bahsederek açıklar: Son birkaç yüzyıldaki işbölümünün bir sonucu olarak teknoloji, bilgi, yaşam tarzı vb. eş benzeri görülmemiş bir çeşitliliğe ulaşmıştır. Ancak bunun yanında bireyin bu artan hammaddeyi öznel kültür aracı

olarak kullanma kapasitesi çok yavaş bir şekilde artmış ve bu gelişmenin giderek daha gerisinde kalmıştır. Ona göre Antik Yunanlılar siyasette ve bilimde ‘alan eğitilmiş’ bir insanın kavrayabileceği kadar tutarlı bir üslûba ve basit bir yapıya sahip olduklarından öznel kültürlerini oluşturmak için nesnel kültürün toplamından yararlanabilmekteydiler. Modern çağda ise öznel ve nesnel kültür birbirlerinden bağımsız hâle geldikçe bunlar arasındaki uyum bozulmuş, nesnel kültür unsurlarının çok sayıda olması ve ortak bir stile sahip olmaması bireyin onları özümsemesini imkânsız hâle getirmiştir. Simmel modern insanda, önceki dönemlerle karşılaştırıldığında, kültür açısından yetersizlik hissi bulunduğunu ifade eder. Çünkü ona göre bu dönemde kültürün herhangi bir unsurundan yoksun olunmadığı hâlde bunlara sahip olmak tek başına insanı mutlu etmediği gibi kültürlü de yapmaz. İnsan ancak nesnel değerler kişiliğinin parçası hâline geldiğinde kültürlü olur. Ne tamamen kendi içimizde olan şey ne de etrafımızı saran insanlığın meyveleri, fakat yalnızca ikincisinin içsel asimilasyonu kültürün zirvesini oluşturabilir. Ancak kültür politikasına sahip olan çağlar bireyin nesnel kültür öğelerini daha iyi ve hızlı kullanmasını sağlasa da, hiçbir kültür politikasının sınırsız büyüme kapasitesine sahip nesnel kültür ile yavaş yavaş büyüeyebilen öznel kültür arasındaki trajik farklılığı ortadan kaldırmaya gücü yetmez.

Simmel’in Marx’ın devrimci optimizmini taşımadığını ve yabancılaşma ilişkisini ondan farklı olarak kültür üzerinden ve ontolojik olarak belirli bir dönem için değil her daim yeniden ve yeniden oluşacak bir ilişki olarak açıkladığını ifade etmiş bulunuyoruz. Burada şu soruyu sormalıyız: Simmel tarihsel materyalizmi bir yönüyle onayladığı ve başka bir yönüyle onun temel argümanını ters yüz ettiğine göre, Marx’a karşı gerçekleştirdiği kültürel operasyonla onun yabancılaşma anlayışını hangi yönden onaylamış ve hangi yönden reddetmiş olmaktadır?

Marx’ın yabancılaşmanın özünü insanın kendi dışındaki dünyada kendisine karşıt hâle gelerek nesnelleşmesi olarak görmesine benzer şekilde, Simmel (2009ü: 337) “Kültür Kavramı ve Kültürün Trajedisi”nde insanlığın doğal düzenle bütünleşmediğini, tersine ondan koparak onun karşısında konumlandığını ifade eder. Ona göre özne-nesne düallitesi bu ilk düaliteden ortaya çıkmıştır. Ancak Simmel Marx’tan farklı olarak bunun ikinci aşamasının tinin içinde gerçekleştiğini ifade eder: Tin (i) hukuk ya da sanat gibi onları yaratan kişiden bağımsız olarak varlıklarını sürdüren çok sayıda yapı üretir; (ii) bunların onunla kaynaşıp parçası olan veya yabancılaşıp ilişkiyi kesen içeriklerini cazip ya da itici bulur; (iii) hareketsiz ve kalıcı forma bürünüp nesneleşerek kendini ruhun akışkan yaşamının

karşısına yerleştirir. İnsan hukukla, sanatla, teknolojiyle ya da dinle olduğu gibi bilimle de bu şekilde karşı karşıya gelir. Sonlu öznel yaşam ile onun bir kez doğmasıyla sonsuz olarak geçerli hâle gelen içerikleri arasındaki formlar antagonizmasının⁷ ortasında ise ruhun kendine giden yoluna bağlı olan kültür kavramı bulunur. Ona göre (a.g.e., 340-341) “kültürün paradoksu” sürekli akış içinde hissettiğimiz iç mükemmelliğine gitmeye çabalayan öznel yaşamın bu mükemmelliğe ancak kendi formuna yabancılaşmış kendine yeterli nesnel yapılarla, bu yapıları bireysel benliğe eklemleyerek ulaşabilmesidir.

Marx’ı ele alırken onun düşüncesine göre öncelikle insan ve doğa arasında bir ayrımın gerçekleştiği ve diyalektik açıdan ilk ayrımın gerçekleşmesinden önceki birlik ile sentez oluşturan birliğin eş olmadığını görmüştük. Bu anlamda, Simmel’in de Marx’ın bu ilksel birlik fikrini benimsediği, fakat Simmel’in öznel kültür-nesnel kültür diyalektiğinde Marx’ta görmüş olduğumuz komünizm aşamasında bir daha bozulmamak üzere organik bir biçim hâlinde oluşacak ve insan ve doğa arasındaki ayrımı ortadan kaldıracak olan “bir sentez olarak birlik” fikrinin olmadığı görülmektedir:

Kültür her zaman bir sentezdir. Ama sentez, başlangıçtaki [önkoşulu] unsurların ayrılığı olduğu için, birliğin tek ve en dolaysız formu değildir. Ancak modern çağ gibi analizin damgasını vurduğu bir dönem en derin yönü, tin ile dünya arasındaki biçimsel ilişkinin tek ve biricik yönünü sentezde görebilir, oysa aslında bu ikisinin ilksel ve ayrışma-öncesi bir birliği de söz konusudur. Tıpkı organik embriyonun dallara ayrılıp ayrı ayrı organları oluşturması gibi kendi içinden analitik unsurları doğuran şey de bu ilksel birlik olduğu için, bu birlik analiz ile sentezin ötesindedir ister ikisi de ondan karşılıklı olarak, her safhada birbirlerini varsayarak gelişmiş olsun, ister analitik olarak ayrılmış unsurları sonradan bir birlik hâline sentez (yine de her türlü ayrışmadan önceki birlikten çok farklı bir şeydir bu birlik) getirmiş olsun (a.g.e., 346).

Simmel için birlik empirik anlamıyla unsurlar arasındaki etkileşimden ibarettir. Organik bedende ya da devlette olduğu gibi bir birlikte parçaların her birinin öteki parçaların her birini dolaylı olarak da olsa etkilemesi gerekir, etkilerin karşılıklılığının bir noktada kesilmesi durumunda ise birlikten söz edilemez (Simmel, 2009f: 47).

⁷ “Huzursuz ama zamansal olarak sonlu olan öznel [yaşam] ile bu [yaşamın], bir kez yaratıldıktan sonra sabitlenen ama zaman aşırı bir geçerlilik kazanan içerikleri arasındaki antagonizma” (Simmel, 2009ü: 337).

Tatlıcan'ın aktardığına göre (2014: 19) Simmel Marx'ın yabancılaşma sorununu konumlandırma biçimini problemlili görmektedir: bireyler insanî kapasitelerini geliştirme fırsatına işbirliğine dayalı değil ancak rekabetçi bir toplumda sahiptir. Ona göre rekabet parçalayıcı ve yıkıcı etkilere sahip olabilse de insanlara ihtiyaçlarını karşılamaları için çok daha fazla özgürlük sağlar ve insanlar arasındaki dayanışmayı geliştirir. Bu nedenle böyle bir toplumda, yani farklılaşmış sosyal sistemlerde vatandaşların yabancılaşma olasılığı daha düşüktür. Ayrıca böyle bir toplumda Marx'ın devrimci hedefi uygulanabilir de değildir. Çünkü Marx'tan esinlenen sosyalist ya da komünist deneyimler yalnızca 'merkezî bir siyasal rehberlik' sayesinde mümkün olabilir ve bu tarz otoriter koşullarda yabancılaşmanın sona ermesi mümkün değildir.

Simmel (2009ü: 350-359) kültürün yapısı içinde özne-nesne sentezini paradoksa dönüştüren bir yarılma gerçekleştiğini ifade eder. Bu yarılma ona göre yalnızca tözsel değildir, iki yanın gelişme mantığı açısından da oluşabilir. Benliğin bütünlüklü dünya imgesi oluşturmakta kullanacağı içerikler başka dünyalara da ait olduklarından, yapıların mantığı dinamik olduğu sürece onunla kişiliğin etkileri arasında sürtüşme oluşur. Kültürün çatışmanın iki kutbunu birleştirmesiyle aşılmış görünen düallite nesnel ve öznel yönlerin gelişmelerindeki bireysel unsurlarının uyumsuzluğunda yeniden ortaya çıkar. Simmel'e göre kültür sentezinin formülü (i) önce öznel enerjilerin nesnel forma bürünmesi, (ii) sonrasında bu formun yaratıcı yaşam süreçlerinden bağımsızlaşması ve (iii) en sonunda yeniden öznel yaşam süreçlerinin içine çekilmesidir. Ancak bu akış nesnenin aracılık faaliyetinden uzaklaşarak köprüleri yıkmalarıyla sürekliliğini kaybedebilir ve özellikle işbölümü nedeniyle yabancılaşmaya yakalanabilir. Simmel Marx'ın ekonomik nesnelere atfettiği fetişist karakterin kültürün içeriklerinin bu genel yazgısının yalnızca bir örneği olduğunu düşünür. Ona göre bu içerikler insan öznel için ve onlar tarafından yaratılmışlardır, ancak iki kutupta da büründükleri nesnellik formunda içkin olan gelişme mantığına uyarak kökenlerine ve amaçlarına yabancılaşırlar. Daha önce ifade etmiş olduğumuz özne ve nesne arasındaki gerilimin kültürde en üst seviyede olmasının nedeni de ona göre, formsuzluk nesnel tane öznel tane geride bırakan bir tempo kazandırırken öznel tane formunun kapalılığını bu şeylerle temaslar sırasında koruyamamasıdır. Bu nedenle, kültürün trajedisi varlığı yıkabilecek olan güçlerin onun içinde olması, kişisel yaşamın özümseme kapasitesi güçlü ve süresi tarafından sınırlanırken nesnelleşmiş tane sonsuzca büyümesi ve özellikle

modern dönemde öznde kendisi için anlamlı olmayan birçok kültürel unsurla kuşatılma hissi yaratmasıdır.

2.1.2. Simmel’de Yaşamın Diyalektiği

Simmel öznel ve nesnel kültür arasındaki çatışmayı yaşamın insan özne için anlamını giderek yitiren formlar yarattığı yaşam ve form arasındaki çatışmayı da kapsayacak şekilde derinleştirir (Frisby, 1997: 7). Onun çalışmalarını dönemlere ayıran ve özellikle yaşam felsefesi üzerine yazdığı eserini bambaşka bir konuma yerleştirenler olmuştur. Schermer ve Jary’nın aktardığı üzere (2013: 11) Simmel’in çalışmalarındaki gelişim aşamaları Landmann *vd.* için i) Darwinist veya Spencerci, ii) neo-Kantçı ve iii) Bergsoncu ‘felsefi’ aşamalar; Levine için i) erken dönem; ii) neo-Kantçılığın sonuçlarını çözmeye çalıştığı ikircikli bir orta dönem ve iii) Bergson’un yanı sıra Schopenhauer ve Nietzsche’den etkilenecek ‘yaşam felsefesini’ geliştirdiği son dönemdir. Ancak, Levine de Landmann’la yollarını ayırarak, Vandenberghe’nin Spencerci, neo-Kantçı ve Bergsoncu temaların hepsinin Simmel’in yapıtlarında tekrarlandığı ve kültürel, sosyal ve bireysel formların doğasına ilişkin yorumunu derinleştirme ve genişletme yönündeki sürekli çabasına birlikte katkı sağladıkları görüşünü onaylar.

Genel olarak Simmel’in düşüncelerinde zaman içerisinde kimi değişiklikler meydana gelmiş olsa da, yazılarında düşüncelerindeki bir kopuşu temsil edecek düzeyde bir değişimden bahsedilemeyeceği söylenebilir. Donald N. Levine ve Daniel Silver’in ifade ettiği üzere (2010: ix-x) esasında gerçekleşen şey, kariyeri ilerledikçe onun yaşam kavramı ile kendi külliyatında nabız gibi atan bir dizi temel sorunu birleştirip derinleştirebileceğini düşünmesi ve bunun için felsefi bir mücadeleye girişmesidir. “Yaşam felsefesi” –“Maurice Maeterlinck’te Bilgelik ve Yazgı” adlı denemesinde henüz 1899’da Belçikalı şair Maeterlinck’in gevşek düşüncelerle de olsa birinci sınıf yaşam felsefesi ortaya koyduğunu ileri süren– Simmel’in (2020f) ilk yazılarından yaşamının sonuna kadar birçok önemli eserinde az ya da çok yer verdiği bir kavram ve arayıştır. Yazdığı her alanın iç dinamiklerine, onları oluşturan içeriklere yoğunlaşan Simmel’in doğrudan yaşam üzerine yazılarındaki yaşamın bir form olarak içeriklerinden nasıl oluştuğu ve kendisini nasıl sürdürdüğü üzerine formel değerlendirmeleri para gibi somut bir nesnel kültür formu üzerine çalışırken yaşam tarzının öznel kültür-nesnel kültür arasındaki ilişkiden nasıl etkilendiğine yönelik değerlendirmelerinden elbette farklı olacaktır. O bu nedenle farklı düşünce akımlarıyla

ilişkilendirilebilmektedir. Ancak Simmel'in yaşamı anlama, anlamlandırma ve açıklama çabası, en belirgin şekilde doğrudan yaşam kavramını incelediği çalışması "Yaşamın Aşkınılığı"nda görülse de, *Paranın Felsefesi*'nde ekonomi alanının sınırlarında gezinirken ve ilişkili çeşitli alanlara girip çıkarken dahi belirgin bir şekilde görülmektedir. Onun düşüncesinde süreç içerisinde gözlenen değişim düşüncesinin derinlik kazanması olarak ifade edilebilir. Keza Simmel (2015a: 56-57) kültür tarihi süreci ilk başta iktisadî gelişmeler bağlamında saptanmış olsa da, derinde yatan sürecin yaşam ile ürünleri arasındaki sürekli mücadele olduğunu belirtir.

Bu bağlamda Simmel'in öznel kültür-nesnel kültür diyalektiği *yaşamın* diyalektiği olarak da ele alınabilir, ki başlangıçta temel amacının *yaşamın* ayrıntılarını ve yüzeyselliklerini en derin ve temel hareketleri ile ilişkilendirmek olduğu zaten ifade edilmişti. Nasıl ki Marx'ta özne-nesne diyalektiği 'insan yaşamı' ve 'insan yaşamının biçimleri' arasında tezahür ediyorsa, Simmel'de de böyle olduğu görülecektir. Ancak Simmel'in Marx'a karşı gerçekleştirdiği operasyonlar yaşam kavramıyla kastettiği şeyi farklılaştırmaktadır. Marx'ta bir üretim tarzının aslında insanların yaşamlarını ortaya koyuş biçimini temsil eden bir yaşam tarzı olduğunu görmüştük. Öncelikle Simmel'de, bundan farklı olarak, yaşamın biçimleri/formları üretim tarafından belirlenmemekte ve yaşam tarzı bir üretim tarzına tekabül etmemektedir.

Her çağın iktisadî güçleri kendilerine uygun bir üretim formu meydana getirir. Kölelik, lonca düzeni, köylülere yüklenen angarya, özgür ücretli işçilik ya da diğer emek örgütlenmesi formlarının hepsi ortaya çıktıkları dönemin arzularının ve olanaklarının en iyi ifadesiydiler. Ancak bu formların normları ve kısıtlamaları içerisinde, her zaman, doğaları ve boyutları bakımından o formların içine sığmayan birtakım iktisadî enerjiler serpildi. Bu enerjiler de ya tedrici biçimde ya da ani değişimlerle bu formlardan kurtuldu ve eski üretim tarzının yerini yeni enerjilere uygun bir tarz aldı. Ama bir üretim tarzı, bir form olarak, başka bir üretim tarzını yerinden edecek enerjiye kendi içinde sahip değildir. Bu sürecin arkasındaki itici güç, bütün kuvveti ve dinamizmiyle, dönüşümü ve farklılaşmasıyla [yaşamdır (burada yaşamın iktisadî yönü)]. Ne var ki kendisi formsuz olan [yaşam], ancak ona form verilmesi hâlinde kendini bir fenomen olarak gösterebilir. Ama her form, özü gereği, daha ortaya çıktığı anda, geçiciliği aşan, [yaşamın] nabzından bağımsız bir geçerlilik talep eder. Bu durum, iktisadî alana kıyasla tinsel alanda daha açık bir biçimde görülür (a.g.e., 57).

Burada Marx'ın bir üretim tarzının kendisini ortadan kaldıran koşulları kendi içinde barındırdığı düşüncesinin de Simmel'de mevcut olmadığı görülmektedir.

Simmel'de, Marx'ta olanın aksine, insanların yaşamlarını ortaya koyuş biçimini temsil eden bir yaşam tarzı esasen bir üretim tarzı olmadığına göre, bu noktada Simmel'in *yaşam tarzına* yönelik araştırmasına yer vermek gerekir. O ekonomiye dair tek bir satırının bile olmadığını iddia ettiğini görmüş olduğumuz *Paranın Felsefe*'sinde "yaşam tarzı" başlığıyla doğrudan bu kavrama odaklanmış; yaşam tarzının öznel kültür-nesnel kültür arasındaki ilişkiden nasıl etkilendiğini ve bu çerçevede zaman-mekânda mesafe, ritim-simetri ve yaşamın temposu dolayısıyla yaşamın içeriklerinin nasıl form kazandığını aydınlatmaya çalışmıştır.

Simmel'e göre öznel kültür-nesnel kültür ilişkisinin hangi ölçüde yaşam tarzını belirlediğini içsel yaşamımız ile nesnel kültürün çağımızdaki evrimi arasındaki *mesafe* gösterir (Simmel, 2014: 470). Öznel kültür-nesnel kültür diyalektiği olarak tartıştığımız yaşam tarzını da etkileyen bu ilişkide mesafe kaçınılmazdır, çünkü daha önce gördüğümüz üzere, aralarındaki ayrım yaşama içkindir. Ona göre (a.g.e., 464-468) yaşamın ifade biçimlerinden birini bildiğinde onu nesnenin içeriğiyle özdeş algılayan zihin nesnelleşerek onların çoğulluğunu kavradıkça ve ürünü birçok bireyin enerjisiyle donatan karmaşık işbölümünde tüm üretim tarzlarıyla bütünleştikçe öznel kültür o denli geride kalır. Ancak bir nesnede sentez oluşturan nitelik birikimi ve mükemmelleşme sınırsızken bireylerin gelişiminin doğal sınırları olsa da, nesnel ürün tek bir öznenin enerjilerinin sentezinin sonucu olabilen bir mükemmellikten uzaktır. Simmel'e göre (a.g.e., 484) "unsurların başlangıçtaki yakınlığının ve dolaysız birliğinin, onları bağımsız ve ayrı mevcudiyetler olarak, yeni, daha soyut ve kapsayıcı bir sentez içinde birleştirmek için çözüldüğü her yerde... daha yüksek gelişme evrelerinin bir özelliğidir... kutuplarının güvenle bir arada tutulduğu bir mesafe". Yaşamın unsurlarının birey-merkezli bir çemberin sınırları içerisinde düzenlenmeleri ve benliğin içeriği değişmeden bu sınırla arasında bulunan nesneler, insanlar, çıkarlar, vb. ile bir mesafe ilişkisi kurması bunun en yaygın örneğidir (a.g.e., 476). Ancak ona göre yaşamın amaçlarının araçlar tarafından aşırı vurgulanmasıyla ve araçların kendi amacının gerçekleşmesini önleme aracı olmalarının giderek artmasıyla, ulaşılamazlığın ifadesi olduğundan en yüksek hazzın alındığı Alplerdeki mesafe imgesi, modern yaşamın fiziksel yakınlıkta bile oluşacak kadar içine işlemiş ve yaşamı gerilim, beklenti ve gerçekleşmemiş arzular sarmıştır (a.g.e., 482-485). Yani daha önce de bahsettiğimiz üzere, ruhsallık ile

zihinsellik arasındaki gerilim en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Onun öznel kültür-nesnel kültür arasında giderek derinleşen uçurum ya da aralarındaki trajik farklılık olarak ifade ettiği şey aslında bu mesafenin kapanamayacak boyutlara ulaşması ve incelererek yaşamdaki sayısız ilişkiye nüfuz etmiş olmasıdır.

Simmel'in yaşamın tüm ardılıkları ilerleme ve duraklama şeklinde deneyimlendiği için zamansal analogiyle nitelendirdiği yaşam tarzının ikinci belirleyicisi ritimdir. “Her bir dönem farklı unsurlardan, yükselme ve alçalmadan, niceliksel ya da niteliksel bir değişimden oluşur; düzenli tekrar, seri niteliğinde... bir birlik üretir. Ritmin basitliği ya da karmaşıklığı, bireysel dönemlerinin uzunluğu ya da kısalığı, düzenliliği ya da kesintililiği, bir bakıma, bireysel ve sosyal, nesnel ve tarihsel yaşam ardılıkları için soyut bir şema sağlar” (a.g.e., 489-490). Ona göre (a.g.e., 492-499) kültürel gelişmeyle zamanın artık faaliyetlerimizin zorunlu çerçevesini belirlememesi ise yaşamın bireysel özgürlük ve düzensizlik kazanarak ritimden özgürleşmesi demektir. Zamandaki simetri ritimken, mekândaki ritmin simetri olduğunu belirten Simmel, şeylerin birbirleriyle uyuma sahip olmaları için simetrik bir formda bir merkez etrafında düzenlenmesinin en basit formda oluştuğunu ve sonraki evrede de gözlenebildiğini –örneğin düzensiz olan yemek ve çalışma zamanlarının ilkel dönemde olduğu gibi yüksek entellektüel düzeylerde de ritim kazandığını; paranın da aynı örüntüyü takip ederek sürekli elde edilebilirlik kazandıktan sonra ritmik çerçeveden kurtularak tüm ihtiyaçlara uyarlanabildiğini ifade eder.

Ona göre ritmik-simetrik prensip ile bireyci-kendiliğinden prensip arasında bir karşıtlık bulunmaktadır. Bu prensiplerden birine karşıt olan eğilimler arasında her zaman bir uzlaşma sağlanmasa da (örneğin ikisi de ilk prensibin karşıtı olan bireyci ve aristokrat eğilimler yöntem farkı nedeniyle ikinci prensipte uzlaşmamışlardır), bunlar yaşamın derinden farklı iki trendidir. Bu karşıtlık bir merkez etrafında örgütlenmiş, eşgüdüm ve ardıllık içinde bir ritme sahip ve kendisiyle uyumsuz olan tüm şeyleri dışlayan simetrik bir yaşam ile içsel talepler ve dışsal dünyanın gereklilikleri arasında her an en verimli ilişkiyi kurmak için değişen asimetric bir yaşam olarak deneyimlenir. Simetride bütünün unsurları kendi konumlarını ve anlamlarını diğer unsurlarla ve merkezle ilişkide üretirlerken, unsurlar kendi dürtülerini takip ederek özerk biçimde evrildiklerinde bütün asimetric hâle gelir ve bu ilişki tüm sosyal bütün ile üyeleri arasındaki süreçlerin temelinde bulunur. Simmel'e göre (2020: 234) bu rasyonalizm ile bireysellik arasındaki karşıtlıkta da kendini gösterir: “Rasyonalizm her durumda simetri için çaba gösterirken, bireysellik her zaman irrasyonel bir şeyi, önceden

belirlenmiş her türlü ilkedan kaçan bir şeyi içerir”.

Simmel’in diyalektiğinde yaşamın içeriklerinin form kazanmasına etki eden üçüncü unsur farklı tarihsel çağlarda, aynı zaman diliminde mekânsal olarak farklı bölgelerde ya da aynı gruptaki her bir bireyde farklılaşan içeriklerin süreç içerisinde geçirdikleri değişikliklerin ürünü olan yaşamın temposudur ve verili bir dönemde koşullardaki değişim bu tempoda değişim yaratır (Simmel, 2014: 503-504).

Simmel’in yaşam tarzının öznel kültür-nesnel kültür arasındaki ilişkiden nasıl etkilendiğine yönelik bu düşünceleri, tüm ontolojik farklılıklara rağmen, Hegel’in daha önce bahsetmiş olduğumuz Marx’ın da beslendiği döngüsel, sürekli olarak bütün ve parçalar arasında benzer gidiş gelişler içeren, sarmal biçimde aynı noktaya farklı düzeylerde dönüşlerle ilerleyen, karşılıklı ilişkileri ve tarihi hesaba katan diyalektiğiyle benzerlik taşımaktadır.

Ancak Simmel’e göre her gün daha büyük bir enerjiyle akan ve genişleyen yaşam ile onun tarihsel ifade kazanma biçimleri arasında tüm kültür tarihini dolduran bir çatışma olması kaçınılmaz olsa da, modern yaşamda bu biçimlerin içerikleri “sağlam, maddî ve istikrarlı” durumdan “gelişme, hareket ve istikrarsızlık” durumuna dönüşmüştü. Simmel kültürün trajedisi olarak bahsettiği bu durumu bizzat *yaşamın trajedisi* olarak da ele almaktadır. Çünkü o (Simmel, 2015a: 71-73) yaşamın sürekli olarak formlar yaratıp onları yıkmasını ve kendini yarattığı formlar üzerinden idame ettirirken bunların onun karşısına bağımsız olarak çıkmasını “yaşamın trajik çatışması” olarak görür ve ona göre (Simmel, 1997h: 94) kültürün trajedisi yaratıcı yaşamın sürekli olarak yaşam olmayan, kendisine karşı çıkan, kendisini yok eden, fakat yine de onlarsız kendisini ifade edemeyeceği formlar üretmesidir. Simmel yaratıcılık çağlarının başardığı şeyin yaratıcı yaşama, bir süreliğine de olsa, onu kendine düşman bağımsız bir varoluşa dönüşmekten koruyan bir form vermek olduğunu; yaşam form kazanmaktan uzaklaştığında ortaya çıkan şeyin ise birleştirilmiş bir formun yerine geçen parçalı form kalıntılarından oluşan bir kaos olduğunu belirtir. Simmel’e göre (2020h: 256) yaşanan gerçeklikte kuşkusuz unsurlar içsel olarak içiçe geçer, yaşam sürecinin tüm içeriği tek bir büyük birlik içinde bir araya gelir. Ancak yaşamın birliğinin unsurları tesadüfî ve karşılıklı olarak birbirine karşıt ve yabancı kaldıklarından ve binlerce kez bozulduklarından, yaşam bunun bedelini kaosla ödemek zorundadır.

“Modern Kültürde  atışma” Simmel’in kültür ve yaşam arasındaki ilişkiyi ele aldığı önemli çalışmalardan biridir. Burada Simmel (2015a: 55-58) yaşamın biyolojik düzeyden tin düzeyine, tinin de bunun sonrasında kültür düzeyine doğru geliştiğinden ve bu süreçte ortaya bir i  çatışma çıktığından bahseder. Ona göre kültürün evriminin tümünü bu çatışmanın sürekli olarak ortaya çıkması ve çözülmesi oluşturur. Yaşam evrimini sürdürdükçe sabitleşerek kendine yabancı hâle gelen, kendi hızlı ritminden, sürekli iniş  ıkışları, yenilenişi, bölünme ve birleşmelerinden bağımsız olan ürünler üretir ve bunlar onun sürekli akışına form kazandırır. Ancak yaşam akmaya devam ettiğinden her varoluş formunda kendi hareketinin sürekliliği ile formun kalıcılığı çatışır. Bu sırada sonraki form biçimlenmeye çoktan başlamıştır ve bir mücadele sonucunda diğerinin yerini mutlaka alır. Bu nedenle Simmel’e göre kültürel formların dönüşüm süreci aslında yaşam ile yaşamın ürünlerinin sürekli mücadelesinde formların birbirinin yerini alması sürecidir. Ancak yaşam ve formları arasında her zaman bir gerilim olsa da, bu gerilimin artması her formun yaşama zorla dayatılmış olduğu hissine yol a tığında yaşam tüm formlardan kurtulmaya, onun yerine geçmeye çalışır. Simmel bu sürecin sadece olumsuz bir şey olmayıp tamamen olumlu bir yaşamsal itkiyi de meydana getirdiğini, sadece sürecin uzunluğunun bu itkinin yoğunlaşarak yeni formlar oluşturmasına henüz izin vermediğini düşünür.

Simmel’e göre (a.g.e., 62) bugün de benzer bir süreç yaşanmaktadır; ancak kültürün evriminin şimdiki durumunun önceki evrelerdekilere ayrıldığı nokta formların yeni form yaratma arzusuyla yıkılmamış olması, nihaî itkisinin ilkesel olarak forma direnç olmasıdır. Felsefede yaşamın en saf formunu kendisinin varlığın özü olduğu ve tüm formların varlıklarını ona borçlu olduğu metafizik bir olgu hâline geldiğinde kazandığını belirten Simmel (a.g.e., 2015a 71-73) günümüzde bu ilkenin reddedildiğini, çünkü yaşamın trajik çatışmasının daha çok hissedildiğini ifade eder. Ona göre (a.g.e., 79-81) tüm bunlar kültürel yaşamın özünden kaynaklanan çatışmayı sergilerler, çünkü kültürel yaşam kendi ürettiği veya hayatını sürdürdüğü ve kendine karşıt olan formlar içerisinde gerçeklik kazanır ve kültür ilerledikçe asla erişemeyeceği hâlde tüm formların ötesinde ve tüm dolaysızlığıyla kendini belirlemek ister. Formlara yönelik saldırıların tümü tinin kültüre evrildiği her yerde görülen içsel çelişkinin tezahürüdür. Geçmiş ve gelecek hiç bugünkü kadar kopuk görünmemiş olsa da, yine de bu hareket bugünün enerjilerine uygun formlar oluşturmaya yönelmiştir ve yapacağı şey yalnızca bir çatışmayı ortadan kaldırıp yerine başkasını geçirmek olacaktır. Çünkü Simmel’e göre bu, yaşamın yazgısıdır.

Simmel'in Marx'ın felsefesine yönelik gerçekleştirdiği operasyonların en net biçimde görüldüğü, ölümünden kısa süre önce 1918'de yayımlanmış olan eseri “Yaşamın Aşkınılığı” Levine ve Silver’a göre (2010: ix) dünyanın nelerden oluştuğunu en temel düzeyde ifade etmeyi amaçlar. Simmel (2009v: 279-280) burada insanın dünyadaki konumunun, yaşamın farklı alanlarında ve faaliyetlerinde sayısız şekillerde kendini gösterse de, her zaman ve her koşulda iki sınır arasında olduğunu belirtir. Ona göre “tüm yaşam içeriklerinden” iki sınıra doğru da giderek yaşamımızın her içeriğinin konumunun saptanabileceği bir koordinat sistemi oluşturan süreklilikler ortaya çıkar. Ancak tüm sınırlar ihlâl edilebilirdir ve böyle bir durumda yenileri yaratılır. Sınırın varlığının dünyadaki konumumuzu inşa etmesi anlamında mutlak olması, fakat değiştirilebileceğinden ya da aşılabileceğinden mutlak olmaması yaşamla ilişkili eylemin içsel birliğini gösterir. O (a.g.e., 287-288) yaşamın kendini gerçekleştirmesini “kendi üzerine uzanmak” diye niteler ve bunun bir çelişki üzerinde temellendiğini belirtir: (i) yaşamı kuşaklar boyunca ilerleyen bir ırmak gibi tasarlarız; (ii) ancak yaşam kendi taşıyıcıları olan bireylerin içinden geçerek akarken her birinde birikir ve forma bürünür; (iii) sonrasında her birey tüm çevreye karşı kendini tamamlanmış bir formda ortaya koyar ve yaşamın akışı bir formun biçimlendirmesiyle sınırlanır; ancak (iv) akması durdurulamayacağından, formu aşmak için basınç yaptığı düşüncesi ortaya çıkar. Yaşam hem sürekli bir akış hem de bazı içeriklere kapatılmış, bireyselleşmiş, sınırlarından taşmakla birlikte sınırlı olan bir formdur, yani aşkınılık yaşama içkindir. Simmel böyle bakıldığında yaşamın hem daha-fazla-yaşam (*more-life*) hem de yaşamdan-fazlası (*more-than-life*) olduğunu ve onun kendi iki tanımının birbirini tamamladığını belirtir: (i) Bir yandan yaşam her an kendini yaşama dönüştürebilmek için kendi içine bir şeyleri çeken, formuna yeni içerikler katan, varolduğu sürece bir şeyler doğuran ve yenilenen bir “harekettir”. Bu nedenle ancak daha-fazla-yaşam olmasıyla var olabilmektedir. Ölüm yaşama içkin olduğundan, yaşam daha-fazla-yaşam olurken hiçliğe de uzanmaktadır ve yaşam tek bir eylemde sürüyor ve artıyorken azalıyor da olduğundan daha-fazla-yaşam, nisbiler olarak daha fazla ve daha azı içinde barındıran mutlak yaşamdır. (ii) Diğer yandan, hayal gücü yaşam tarafından üretilmiş olmalarından bağımsız olarak kendilerine ait anlamlara ve belirli geçerliliklere sahip içerikler üretir. Bu içeriklerin yaratılması zekâ evresindeki yaşama içkindir. Onun ereği yaşamdan ayrılamayacak olan, zihinsel yaşamın özü niteliğindeki yaşamdan-fazlasını oluşturan, yaşamı aşarak nesnel içeriklerin bulunduğu, mantıksal açıdan özerk olan anlam düzeyine yükselmektir. (iii) Kısacası yaşamın formülü, bu iki yanı da içeren, yarattığı veya içine dâhil olduğu fazlanın

mutlaklığıdır (a.g.e., 292-295). Keza Schermer ve Jary, Simmel'in kavramsal modeline ilişkin oluşturmuş oldukları şemada, bu modelde daha-fazla-yaşam ve yaşamdan-fazlası ile mutlak ve görelî düalitelerinin özne-nesne, doğa-kültür düaliteleri gibi temel düalizmlerden olduğunu belirtir (Schermer ve Jary, 2013: 44). Hatta, Levine ve Silver'a göre yaşamın kendi üzerine uzanmasının, yani canlılığın bir özelliği olarak sınırlar ve sınırları aşmanın tartışılması Simmel'in daha derin bir anlayış olduğuna inandığı şeye zemin hazırlar: yaşam sürecinin doğal diyalektik yapısı. Form kazanmamış yaşam süreçleri formlara yönelik sürekli bir talebi içerir ve bunun tersine yaşam süreçlerinden ayrılan formlar ölüdür. Bu ikilik yaşamın olduğu her yerde ortaya çıkar (Levine ve Silver, 2010: xvi). Simmel'in daha-fazla-yaşam ile yaşamdan-fazlası arasında kurduğu programatik formülü her türlü insan etkileşiminin ifadesidir (Fellman, 2021: viii) ve bu anlamda gerçekleştirdiği sosyolojik operasyonu yansıtmaktadır. Burada gerçekleştirdiği metafizik operasyon ise aşkınlığın yaşama içkin olarak görülmesidir.

2.1.2.1. Rölativizmle İlişkili Olarak Yaşamın Diyalektiği

Simmel'e göre yaşam antitezlerin aralıksız *göreliliğidir*, varlıklarının sürekli olarak birbirini koşulladığı hareketli bir akıştır (2020: 217). Bir varlığın tamamen kendi kendine yetiyormuş gibi özerk bir hareket olması yeterli değildir. Kendi iç hareketinin yaşamın kozmik akışının bir dalgası hâline gelmesi için ontolojik sınırının bulanıklaşması veya çözülmesi gerekir. Yalnızca böylece hareket mutlak hâle gelir, yani form olarak bireysellik artık yalnızca içinde ortaya çıkan bir hareketi çevreleyen bir zara benzememektedir; daha ziyade dünyanın, yaşamın, kaderin sonsuz hareketiyle bir olan, kendisi zaten hareket olan bir içeriği ortaya çıkarmak için ufulanmıştır (Simmel, 2020b: 316-317).

Simmel yaşamda bir nesneye dair ilk algılarımızı sistemli hâle getirmemizin mutlak ve görelî karşıtlığı biçiminde gerçekleştiğini iddia eder: İçimizde deneyimlerimizden ayırabileceğimiz bağımsız bir varlık olduğunu düşünürken varlıkları görelî varoluşlardan ayırarak tözlerde arar ve bunları değişken olanlarla kıyaslayarak fenomenler içerisindeki sabit noktaları ve nesneler arası ilişkilerin rastlantısallığının ve de geçiciliğinin ötesindeki mutlağı bulmaya çalışırız (Simmel, 2014: 70). Marx'ın ontolojisinde mutlak hakikat diye bir şey olmadığından bahsetmiştik. Her ne kadar Simmel'in ontolojisi daha önce ifade ettiğimiz çeşitli yönlerden Marx'inkinden farklı olsa da, Simmel'e göre (a.g.e., 75-80) de hakikat görelidir. Ona göre hakikat nesneyle ilişkisi içinde doğrulanır. İnsanlar, dünyaya dair diğer

türlerinkinden farklı olan imgeleri aracılığıyla sürekli akan izlenimlerden bazılarını gruplandırarak, tüm parçalara doğruluğunu parçaların uyumunun kazandırdığı nesneler tasarlarlar. En yüksek düzeyde soyutlamalar ve sentezlerin de nihaî yargılar olmadığını ifade eden Simmel, düşüncenin gelişiminin mantığımızın formülleştirdiği bütünlüğü çokluktan çıkarmanın monist prensibi ile tüm içeriğin bu bütünlüğe bırakılmayarak çoğullaştırılmasının plüralist prensibi arasında gidip geldiğini belirtir. Ona göre (a.g.e., 91) tüm dışsal şeyler içinde para içeriksiz olduğundan göreliliği en fazla artırarak görelilikten uzaklaşır.

Bu tıpkı, gerçeklik normlarının, şeyler arasındaki... ilişkiler nedeniyle gerçekliğe hâkim olan... göreliliğe maruz kalmamaları[na]... benzer. Varolan her şey yasalara tâbidir, fakat yönetici yasalar yasaya tâbî değildir... Normlar spesifik gerçeklik formları arasında gelişen ve onlara biçim veren görelilik tipleri ve formlarıdır. Bunlara, Platon ve Schopenhauer'la birlikte idealar, Stoiklerle birlikte *logoi*, Kant'la birlikte *apriori* ya da Hegel'le birlikte aklın gelişimindeki evreler dememiz fark etmez. Bu normlar nesnelerin onlara tâbî olmasıyla aynı anlamda görelî değillerdir, çünkü nesnelerin göreliliğini temsil ederler (a.g.e., 91-92).

Ona göre (a.g.e., 81-85) bilgi bir aşamaya kadar, içerikler ise sonsuz olarak her noktanın başlangıç ve son olduğu ve her parçanın diğerlerini şart koştuğu çevrim formunu sergileyebildiklerinden, zihinsel içerikler birlikte döngüler oluşturdukları zihinsel süreçten analiz ve de sentezle ayrılmalıdır. Rölativist epistemolojiler, sürekli mutlak prensipler ile uyum içinde ve dönüşüm hâlinde, Marx'ın form açısından benzerlik taşıyan bir süreç için mülksüzleştirilenlerin mülksüzleştirileceğini söylediği gibi, dünya görüşünün tüm içeriklerinin etkileşim içerisindeki görelilikler biçimine büründüğü bir monizmle evrenin fonksiyonel birliğine yaklaşırlar (a.g.e., 87-89). Marx'ın epistemolojik konumunun “hem, hem de” yaklaşımıyla oluşturulmuş bir idealizm-materyalizm sentezi olarak değerlendirilemeyeceğini, çünkü onun Hegel'in tarihsel ve ilişkisel diyalektiğini alırken her türlü idealizmin karşısında olduğunu ifade etmiştik. Simmel de aynı diyalektikten beslenmiştir; ancak onun epistemolojisinin “ne, ne de” yaklaşımı ya da non-izm olarak adlandırılması, görüldüğü gibi, boşuna değildir.

Yaşlanmış, ayrılmış ve karmaşıklaşmış insanlık artık şu çabanın arkasında duramaz: bütün gerçekliği, sevgisi, anlamı ve manevî değerleriyle dünyayı soyut kavramlardan ve benzer metafizik özlerden oluşan mantıksal bir yapıya dönüştürmek ve bunu ruhun en büyük mutluluğu olarak görmek; mantıksal düşünceden şeylerin doğasıyla kurulan müthiş ilişkiler ve ürpertiler çıkartmak. Sonraki dönemlerde bu tür ürpertilere ancak tam da saf düşünceyi reddetme yoluyla, mantıksal yapı ile o yaşayan, hisseden varoluş arasındaki yarılma yoluyla ulaşılabilir; Platoncu kavramlar da bizim kavramlarımız da bu varoluşun dolaylılığını yakalayamaz, bu dolaylılık ancak o deneyimin kendi derinlikleri içinde yaşanabilir (Simmel, 2009z: 278).

Kavramlar aracılığıyla iletişim kurma, bu içeriğin her an gerçek olduğunu hayal etmesek bile, herkesin bu kavramların kesin olarak tanımlanmış bir içeriğe sahip olduğunu varsaymasıdır. Bir idealin gerçeklikten farklı olması gibi, bir kavramın işaret ettiği şey de algılanan şeyden farklıdır (Simmel, 2020k: 332). Simmel (2009a: 50) toplum kavramındaki muğlâklığın nedeninin soyutlama olan bir şeye gerçek muamelesi edilmesi olduğu gibi tümüyle gerçek bir fenomen olarak tasarlandığı sürece yaşam kavramının formülasyonunda da mesafe katedilememiş olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre yaşamın bilimi organizmalardaki belli içsel süreçleri yaşamın kendisi de bu süreçlerin birlikte oluşturdukları ağ olduğundan araştırana kadar, yani yaşamın tikel süreçlerden başka bir şey olmadığını anlayana kadar sağlam temele oturmamıştır.

2.1.2.2. Bireysellik Fikirleriyle İlişkili Olarak Yaşamın Diyalektiği

Diyalektik açısından Hegel'in ve Marx'ın devamı olduğunu iddia ettiğimiz Simmel'in onlardan ontolojik bakımdan en belirgin farklarından birinin bireyselliğe yaptığı vurgu olduğunu görmüştük. Onun kendi diyalektiğini yaşamın diyalektiği olarak geliştirmesine bu vurgu yol açmıştır. O hâlde onun yukarıda yer verdiğimiz yaşamın diyalektiğini bireysellik fikirleriyle ilişkili olarak nasıl geliştirdiğine yer vermek gerekir. İnsanın öznelğine vurgu bu düşünürlerin her birinde söz konusu olsa da, bireysellik anlayışlarında belirgin bir zıtlık vardır ve bu zıtlık yaşamı ele alışlarında kendini göstermektedir. Bu bölümün başında Simmel'in düşüncelerinde dönemsel ayrımlar yapılmasını gerektirecek düzeyde bir dönüşümden ziyade, teorisini geliştirmesine katkıda bulunan bir değişimden söz edilebileceğinden bahsetmiştik. Bu bağlamda Levine ve Silver (2010: xxv) Simmel'in yaşam felsefesinin temel fikirlerini Goethe ve devamında

Bergson'un yanı sıra Schopenhauer ve Nietzsche ile sürekli diyalog yoluyla geliştirdiğini belirtir. Onlara göre (a.g.e., xxiii) Simmel'in bu düşünörlere ilgisi 19. yüzyıldaki bireysellik idealini coşkuyla karşılamasıyla ilişkilidir. O örneğın yaşamdan-fazlasını üretenleri Goethe gibi yaşam sürecine kendi ayırt edici varoluş biçimleriyle damga vuranlar olarak tasvir eder (akt. a.g.e., xix). Keza Simmel "Metropol ve Zihinsel Hayat"ta 19. yüzyıldaki bireysellik idealine olan coşkulu bağıllığını Goethe'ye atıfla açıklar (bkz. 2009aa: 328). Simmel teolojik düşünce, sosyolojizm ve natüralizmi bireylerin içsel yaşamlarının hiçbir yaratıcı güce sahip olmadığını düşünmeleriyle eleştirmektedir. Ona göre bu düşöncelerde bir kişinin gerçekleştirdiğı şey kendi başına bir madde olmayan bireyselliğı değıl başka bir şey, metafizik, sosyal ya da natüralist bir şeydir. O ise, Goethe'den hareketle, bireyin dünyadaki olayların nihaî ve doğası gereğı yaratıcı kaynağı olduğunu düşünür. Buna göre madde tüm zihinsel yaşam biçimlerinin başlangıçta evrimleştiğı şeydir (Simmel, 2020d: 349-350). Kısacası diğeri bütöncü fikirlerle birlikte Hegel'de ve Genç Hegelcilerde görölen teolojik düşünce Simmel tarafından 19. yüzyıldaki bireysellik fikirlerinin katkısıyla aşılmıştır.

Bununla benzer şekilde Simmel, klâsik felsefeye Kantçı bir dönüş gerçekleştirmiş olsa da, kendi yaşam diyalektiğıyle Kant'ın düşöncesindeki sınırlılıkları da ortaya koymaktadır. Bu sınırlılıklar ileride daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Şimdilik Simmel'in onda yaşamla ilişkili olarak gördüğü bir sınırlılığa yer vermek gerekirse, Levine ve Silver'a göre (2010: xix-xx) o Kant'ın tüm insanlar için evrensel olan ve bireysel eylemlerine uygulanan nesnel ahlâk teorisini yeniden inşa ederek, her bireyin kendisine özgü olan fakat bir bireyin yaşam sürecindeki tüm eylemler için evrensel olan nesnel bir ahlâk arar. Çünkü ona göre yaşam tek başına ahlâkî olarak değıerlendirilemeyecek eylemleri kapsayan tek bir süreçtir. Simmel bu düşöncelerini geliştirirken öncelikle Marx'ın da içinde yer aldığı 18. yüzyıldaki bütöncü bireysellik fikri ile 19. yüzyıldaki bireyci bireysellik fikri arasında ayrım yapar. Ona göre (Simmel, 2009ab: 212-215) 18. yüzyılda bireysellik fikri "bireylerin doğal eşitliğı" kavramına dayanıyordu. Bu anlayışı doğuran kültörel-tarihsel hareket mekanik doğa kavrayışından kaynaklandığından "tarihsel olarak verili, tikel insan" değıl "evrensel insan" ilgi odağıydı ve tarihsel olarak üretilmiş eşitsizliklerden kurtulduğunda kusursuz insan ortaya çıkacaktı. Bu insan "varlığının fiilî cevheri olarak geriye kalan genel insandır, onda ve başka herkeste yaşayan insanlıktır, sadece empirik-tarihsel nedenlerle gizlenmiş, azalmış ve çarpıtılmış olsa da hep özdeş kalan temel özdür". Simmel'e göre, 19. yüzyılda ortaya çıkan bireysellik fikri ise eşitliğin yerine eşitsizliğı getirmiştir. Bu düşönceye göre bireyin

özgürlük arayışı devam etmiş ve her bireyin kendisini diğerlerinden ayırt etmek ve yeri doldurulamaz olmak istediği bir noktaya varmıştır. Bu iki bireysellik fikri arasında ortak olarak kalan tek şey insanın özgürlük arayışı olmuştur.

Simmel 19. yüzyıldaki bireysellik fikrini coşkuyla karşılamış ve bu fikir sayesinde bütüncü anlayışları aşmış olsa da, diyalektik anlayışı uyarınca onu diğerinin olumsuzlaması olarak görür ve diğerinin de olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla yeniden gündeme geleceğini düşünür. Çünkü ona göre (Simmel, 2009aa: 328) tarih, bireyin toplum içindeki rolünü tanımlamanın iki yolu arasındaki mücadele ve farklı oranlarda içiçe geçişler üzerinde seyretmektedir. 19. yüzyıl bireysellik fikrinden hareketle Nietzsche bireylerin tam manasıyla gelişmesinin koşulunu aralarındaki amansız mücadele olarak görürken, 18. yüzyıl bireysellik fikrinden hareketle sosyalizm aynı nedenle rekabetin bastırılması gerektiğini düşünür; yani bu konumların ikisinde de aynı temel güdü işbaşındadır: bireylerin bir mekanizma tarafından eşitlenmeye ve böylece tüketilmeye direnmesi (a.g.e., 317).

Simmel'e göre felsefe dehası yaşam hakkında sayısız düşünme biçimi arasından yalnızca bir görüşü seçer ve öyle güçlü bir şekilde ifade eder ki, bu biçim gerçekliğin tüm görelî ayrıntılarının üzerindeki mutlak olarak görünür. Ancak o kendi yaşadığı dönemde giderek daha fazla sesin yaşamın anlamını bir kez daha göstermek için felsefeye çağrıda bulunduğunu ve sistematik felsefelerde bile en derin, en kurtarıcı ve ebedî şeylerin yalnızca salt entellektüel, skolastik veya mantıksal-empirik perspektifi aşan şeylerden oluştuğunu öğreten büyük bağımsız bilgeler için saatin geri gelmiş gibi göründüğünü vurgular (Simmel, 2020f: 325). Simmel'den önce 19. yüzyılda sisteme, özellikle de Hegelci düşüncenin temsil ettiği bütüncül sisteme karşıt olan felsefe tarzını saygın hâle getiren anti-sistematik düşünür Nietzsche'dir (Birkan, 2009: 15) ve Simmel'in denemelerinde bu etki açıktır. Ancak, görüldüğü gibi bireyselliğe vurgusu Simmel'i Hegel'den ve Marx'tan hareketle yaşamı bireyci ve bütüncü terimlerle açıklayan bireysellik fikirleri arasındaki tarihsel ve ilişkisel diyalektiği göz önünde bulundurmaktan alıkoymaz.

Gerçi yaşamın diyalektiğiyle ilişkili olarak, Simmel'e göre Michelangelo dışında Nietzsche'den önce hiç kimse yaşamın kendisiyle hesaplaşmasına izin verme konusunda başarılı olmamıştır (Simmel, 2020m: 296). Simmel bunu doğal ve tarihsel gerçeklikte bölünerek birbirine yabancı parçalar hâline gelen şeyin daha yüksek bir yaşamda birleşmesi olarak görür:

Psişik varoluşumuzun derinliklerinde, ruhumuzda resmedilen dünyayı bir birlik olarak değil, sonsuz karşıtlık çiftlerinden oluşan bir ikilik olarak düşünmemizi sağlayan bir düalizm yatıyor gibi görünüyor... Kalıcı yaşam biçimimizin belki de en basit sembolü... şeylerin ve koşulların, doğanın ve toplumun üzerimizde uyguladığı baskıda ve bu baskıyı ortadan kaldıran veya ona karşı çıkan ya da onun tarafından ezilen veya ona teslim olan özgürlüğümüzün karşı hareketlerinde [yatıyor. Bu karşıt]... güçlerin yaşamda nasıl dağıtıldığı, birinin diğerine nasıl üstün geldiği ya da her ikisinin nasıl dengede tutulduğu, birbirlerinden ne kadar uzak oldukları ya da hangi birliği aldıkları... bireysel fenomenlerin tarzını belirler... Herakleitos'un dünyanın varlığını karşıtların ilişkisi ve birliği olarak, çekişmeyi ise yaratıcı ve biçimlendirici ilke olarak tanımlarken kastettiği şey bu gibi görünüyor. Bu sırada mücadelenin... aynı zamanda... tamamen üniter bir kategori anlamına geldiği aklına gelmiş olmalı –tıpkı bir sarkacın salınımından söz edildiğinde ve aynı anda iki hareket yönüne değinildiğinde olduğu gibi... Çeşitliliğin birliği olarak yaşam, kendisini en güçlü... ve trajik biçimde, unsurların barışçıl işbirliği olarak değil, onların karşılıklı [olumsuzlama] mücadelesi ve iradesi olarak ifade eder... Herakleitos için dünya antitezlerin toplamı ve çatışmanın ürünüdür (a.g.e., 279-288).

Ancak Simmel Nietzsche'yi onun karşısında konumlandığı Schopenhauer ile karşılaştırırken, bu karşıtlığa rağmen ikisinin de karşıtların savaşını ve birliğini keşfetmiş olduklarını, buna rağmen yaşamın bütünlüğünü keşfedemediklerini belirtir. Ona göre Schopenhauer'un yaşam istenci kavramı ile Nietzsche'nin güç istenci kavramı şüphesiz somut olarak bu yaşam fikrinin gerçekleştirilmesi yönünde kavramlardır. Ancak Schopenhauer daha çok sınırsız sürekliliği, Nietzsche ise forma bürünmüş bireyselliği vurgular. Ona göre yaşamı kuran asıl tayin edici şey bu iki yanın mutlak birliğidir ve bu düşünürler yaşamın hareketinin tüm boyutları için geçerli olan bu içgörüye büyük ihtimalle kendini aşma sürecini istencin/iradenin etkinliğiyle sınırladıkları için varamamışlardır (Simmel, 2009v: 292). Levine ve Silver'a göre (2010: xxv) Simmel'in yorumladığı şekliyle Schopenhauer'da yaşam o ana kadar Hristiyan Tanrısı tarafından sağlanan nihaî telosun olmadığı bir dünyanın somut örneğidir: dışarıdan veya içeriden yönlendirilmeyen, uçsuz bucaksız, amaçsız bir akış olarak yaşam. Burada bireysellik ve sabit formlar yanılsamadır. Yaşam yönsüz bir çabadır ve tekdüze döngülerle kesintiye uğrar. Simmel'e göre Nietzsche'de yaşam ise, bunun tam tersine, silinmez bir şekilde Darwin'in damgasını taşımaktadır. Nihaî bir amacı hedeflemez, ancak yine de evrimsel bir hareket gösterir:

Yaşam geniştir ve kendini aşar; daha-fazla-yaşam yaşamın içsel bir hedefidir; yaşam için dışsal bir amaç aramamıza gerek yoktur, çünkü yaşamın amacı kendisidir. Ancak Simmel'e göre ikisi de hâlâ irade metafiziğine bağlıdır.

Levine ve Silver'a göre Simmel'in yaşam anlayışı Nietzsche'nin yaşamın trajik yapısına dair keskin anlayışına Bergson'un metafiziğini aşılar, çünkü Bergson'un yaşam anlayışının Nietzsche'ninkine göre yaşamı daha temel metafizik kategori olarak varsaydığını düşünür. Ancak bu yaşam anlayışını da bu defa yeterinde diyalektik olmamakla eleştirir. Çünkü, sabitliğe karşı akışı savunsa da Bergson için yaşam daha-fazla-yaşam, üreme, genişleme, artan kapasite şeklinde kendi amacını içerir ve bu nedenle onun anlayışı karşıtlığı ortadan kaldıramaz, metafizik yaşamın birliğini ortaya koymanın bir yolunu gösteremez. Bergson biçimi doğası gereği yaşamsal olmayan, yaşamın düşmanı olarak görür, böylece ölümü ya da trajediyi yaşama içsel olarak ele almaz. Simmel bu nedenle Bergson'un yaşamın var olabilmesi için kendisini yaşam olmayan bir şeye dönüştürmesi gerektiği trajedisini hiç fark etmemiş olduğunu düşünür ve özellikle yaşam süreci ile yaşam biçimi arasındaki yaptığı ayrımı reddeder (a.g.e., xxv-xxvi).

Schermer ve Jary Simmel'in, Kant'tan ve Hegel'den etkilenmesine ve bunun yanında Schopenhauer, Nietzsche, Bergson vb. ile ilişkilendirilmesine rağmen, bu tür tümüyle özelleşmiş konumları aştığını vurgular (2013: 4-5). Buraya kadar onun bu konumları nasıl aştığını görmüş bulunuyoruz. Genel olarak Simmel'in yaşamı fenomenal gerçekliğin sınırlarını aşan yönleriyle bütünlüklü bir biçimde ve kendi diyalektiğiyle ele aldığı söylenebilir. Simmel'e göre (1997h: 95-96) Antik çağlardan bu yana geliştirilen kavramlar yaşamın parçalanmışlığına mutlak birlik getirme görevine hizmet etmiştir. Ancak bu kavramlar kendileriyle bağdaşmayan başka kavramlarla karşıt çiftler olarak ortaya çıkmışlardır ve evrenin sonluluğu ve sonsuzluğu, fenomen ve numen, mutlak ve göreceli, birlik ve çokluk gibi karşıt kavramlardan biriyle bağdaşmayan bir olgunun diğeriyle bağdaşmasının zorunlu olduğu kabul edilmiştir. Ona göre bu karşıtlıkların büyük kısmının artık herhangi bir belirsizliği bunlardan birine yerleştirme konusunda net bir karara imkân vermemesi, her birinde karşıt kavramsal alternatiflerin başarısızlığı ve henüz tanımlanamayan üçüncü alternatiflerin talep edilmesi onların artık görevlerini yerine getiremediklerini göstermektedir. Simmel (1997g: 105-107) "Kültürel Normlarda Değişim"de aynı düşünceyi yaşam kavramı açısından ele alır. Ona göre entellektüel ifade yoluyla yaşamın içeriğine hâkim olma araçlarımız mevcut kavramların başarısızlığı ve

henüz oluşturulmamış bir üçüncü yol talebi dışında artık yeterli olmadığı gibi, ifade etmek istediğimiz şeyin kavramsal çiftlere uymaması ve yeni formlar araması da hiçbir yerde yaşamda olduğu kadar net değildir. Çünkü yaşam, kendisinden kaynaklanan çatışmaları ikilikle ya da birlikle çözülemeyecek birleşik bir varlık, hem fiziksel hem de zihinsel bir şey olduğundan, görünürdeki alternatiflerin ötesinde üçüncü bir varlıktır.

2.1.3. Simmel'in Form Teorisi: Form ve İçerik Diyalektiği

Simmel'in tarihsel materyalizmin altına nasıl kat inşa ettiğini; Marx gibi Alman eleştirel geleneğinde yer alan bir düşünür olmasına ve bu gelenekte yer alan tüm düşünürler gibi Hegelci diyalektikten faydalanmasına rağmen, ondaki Kant etkisinin gerçekliğe yönelik anlayışını Marx'tan hangi açılardan farklılaştırdığını ve özellikle 19. yüzyıl bireysellik fikrinin etkisiyle onun kendi diyalektiğini nasıl yaşamın diyalektiği olarak inşa ettiğini görmüş bulunuyoruz. Tüm bu süreçte Marx'ta olduğu gibi Simmel'in de sosyal dünyanın hangi tür şeylerden oluştuğuna, sosyal gerçekliğin doğasının ne olduğuna ve nasıl bilinebileceğine, özne-nesne ilişkileri temelinde insanın bu sosyal gerçeklikle teorik ilişkilerine, insanın eylemine ve tarihine, dünyanın şeyleşmesine ve insanın yabancılaşmasına ve sosyal gerçekliğin bilgisine ulaşma amacıyla oluşturulan birey-toplum, parça-bütün, fail-yapı gibi karşıtlık oluşturan kategoriler arasındaki düalizmlere dair görüşlerini ortaya çıkardık.

Artık Simmel'in tüm bunları inceleyen sosyal bilimlerin hem kendi aralarındaki ilişkilere hem de doğa bilimleriyle ilişkilerine dair görüşlerini ortaya koyacak ve bunları Marx'ın diyalektik materyalizm olarak adlandırılan bilim anlayışından hareketle kendi tarihsel ve ilişkiyel diyalektiğini bilimsel bir yöntem olarak ortaya koyuşuyla karşılaştıracak, Simmel'in bu ontolojik-epistemolojik konumdan hareketle nasıl bir bilim anlayışı geliştirdiği ve bu anlayışla sosyal gerçekliği nereden başlayarak ve nereye doğru analiz ettiği ve nasıl bir diyalektiğe sahip olduğu tartışılacaktır.

Marx ve Simmel'in her ikisinde de diyalektiğin insan yaşamı ve biçimleri arasında tezahür ettiğini, ancak Simmel'in Marx'takinin aksine bu biçimleri üretim tarzlarıyla sınırlı tutmadığını ve onun biçim/form anlayışının ontolojik nedenlerle Marx'inkinden farklı olduğunu ifade etmiştik. Yani onların diyalektiğini temelden farklılaştıran nokta biçim/form kavramını nasıl ele aldıklarıdır. Bu nedenle burada öncelikle Simmel'in diyalektiğinde form kavramının metodolojik ve teorik önemine yer veriyoruz.

Simmel'in çalışmaları, Marx'inkilerde olduğu gibi, hatta ondan daha yoğun olarak, ekonomi, toplum ya da hangi alanda olduğu fark etmeksizin düaliteler üzerinedir ve o düalitelerin kutuplarını karşıtlarıyla, düaliteleri de diğer düalitelerle ilişkili olarak form- içerik düalitesi üzerinden ortaya koyar. Hegel'de diyalektik süreç tez-antitez-sentez kavramlarıyla tarihsel bir hareket olarak ortaya konulmakta ve Marx, Hegel'e yönelik onun yönteminde bu hareketin yalnızca kendi kafasının içinde olanlardan ibaret olduğu eleştirisini getirmesine rağmen, bu üçlemeyi kendi yönteminde kullanmaktaydı. Ontolojik farklılıklara rağmen Simmel'de de bu tarihsel hareket önemlidir. Simmel (2014: 51) çalışmalarında analize ve senteze başvurur. Ancak bunu sürekli olarak yapar. Çünkü ona göre her sentez kendini çürütse de analize muhtaçtır, aksi taktirde onun yerine mutlak bütünlük oluşur; her analiz de bir senteze muhtaçtır, aksi takdirde sadece bağlantısızlık olacaktır. Burada Schermer ve Jary'nin (2013: 4-5) Simmel'in düaliteler üzerine çalışırken düalizmden özellikle kaçındığı vurgusu önemlidir. Onlara göre Simmel'in düaliteleri sürekliliklerdir, çünkü onun ilişkişelciliği sabit kategorilere karşıttır; ayrıca, bir son noktanın nihaî bir sentez oluşturduğu Hegel'in veya Marx'ın diyalektiğiyle karşılaştırıldığında, Simmel'in diyalektiğinde kutupların kaynaşmaları nihaî bir sentez olmaksızın sayısız toplumsal formda gerçekleşir.

Simmel'e göre (2014: 118-122) soyutlanmış değerlemelerimizin içeriklerinden hareketle sınıflandırılmış anlam örüntüleri oluşturabilme kapasitemiz, sembolizme büyük ölçüde başvurulmayan ilkel kapasiteden çıkıp, sembollerin temsilleri arttıkça yeniden sembolizmin azalması şeklinde bir dalgalanmayla, her bir sembolizm evresinde kapsayıcılığını artırarak evreler hâlinde gelişmiştir. Bu da içerikler istikrar kazandıkça giderek daha çok sayıda görelî şeyin kendisine göre hesaplandığı bir mutlak aracılığıyla ölçülebilmeleri ve karşılaştırılabilimleri için gerekli olan tek bir ortak nitelik üzerinden nicel ilişkilere odaklanılarak gerçekleştirilebilmektedir. Bir niteliğin bağlı olduğu tözden ya da fenomenden ayrılarak bir formasyonda somutlaştığını ifade eden Simmel (a.g.e., 140-151) yüksek aşamalarda gerçekleşen ayrımla, paranın içsel değerinin giderek sembolik fonksiyonel olan değerine indirgendiği, yani tözüne değil bu ilişkilere bağımlı olduğu gibi, saf form önem kazanırken içeriklerin önemsizleştğini belirtir. Ancak ona göre içsel ilişkilerdeki sürekliliğe karşın dışsal ilişkilerin dalgalı gelişiminden kaynaklı olarak, içerikleri bastıran dışsal formun etkisi de giderek felce uğrar. Her tür form ve içerikler arasında, Simmel'e göre (a.g.e., 245), bir bilinç eşiğinin altındaki uyaranlar dikkat

çekmezken bir uyarının aniden nicel artışı nitel olarak belirleyen etkiyi yaratması, fakat neden ve sonucun birbirlerinden uzaklaşmalarıyla bu etkinin kaybolduğu bir üst sınırın bulunması gibi, bir *etkiler düalitesi* bulunmaktadır.

Simmel bütün eserlerinde farklı içeriklerin bir araya geldiği belli bir noktada oluşan çok çeşitli formları bu etkiler düalizmi çerçevesinde ayrıntılı olarak inceler, bu formların sürekliliğini tartışır ve herhangi bir form oluştuğu andan itibaren içeriklerin farklılaşmaya, bölünmeye, çeşitlenmeye ve neticede bu formu yok edecek önkoşulların nasıl oluşmaya başladığını ayrıntılarıyla gözler önüne serer. Kısacası onun için mühim olan herhangi bir formun nasıl oluştuğu, kendini nasıl sürdürdüğü ve dağıldığı ve bu süreçte oluşmuş olan önkoşullardan yeni bir formun nasıl biçimlendiği diyalektik sürecin incelenmesidir. Antonius Bevers’a göre (akt. Schermer ve Jary, 2013: 10) Simmel’i dikkatli okumayan herkes onun çalışmalarında başta ‘form ve içerik’ olmak üzere çok sayıda ikiz kavramın her zaman var olmasında yatan ‘birliği’ gözden geçirir.

Weingartner’a göre (akt. a.g.e., 19-22) Simmel çalışmalarında form ve içerik kavramlarının açık bir tartışmasına yer vermese de, içinde içerik kavramının varsayıldığı bir form teorisine sahip görünmektedir: En genel düzeyde tüm temsiller formlardır ve temsil edilen şey içerik veya içeriklerin yönleridir, çünkü salt içerik formdan bağımsız olarak tarif edilemez. Simmel’de aile, devlet, siyasî partiler, kiliseler vb. sosyal kurumlar da, yabancı gibi sosyal tipler de sosyal formlardır. Hatta o bazen ‘bireysel yaşamlardan’ dahi formlar olarak söz eder. Schermer ve Jary’ye göre onun teorisinde form kavramı ‘toplumsal etkileşim formları’, ‘disipliner formlar’, sanatsal veya mimarî tarzlar gibi ‘kültürel formlar’ ve genel olarak ‘kavramsal şemalar’ gibi çeşitli görünümlere sahip portmanto bir terimdir ve bunların hepsinde Simmel’in yöntemi aynıdır: “formların açıklanmasında düalitelerin diyalektik işleyişi” (a.g.e.). Esasında Simmel’e göre verili her fenomende form ve içerik tek bir gerçeklik kurar. Herhangi bir mekânsal bir formun malzemesi olmaksızın var olmaması gibi, herhangi bir toplumsal form da her türlü içerikten koparılmış olarak var olamaz (Simmel, 2009f: 48). Ancak Simmel form ve içeriği bu şekilde ilişkisel olarak ele almasına rağmen, bu kavramlar arasında ayırım yaparken spekülâtif, metafizik sezgiden uzak olsa da sezgisel usüllerden faydalanmak zorunda kaldığını açıklar. Çünkü ona göre sosyal alanda bu ayırımı yapabilmeye yarayan bakış açısı şimdilik sadece örneklerle aktarılabilmektedir ve onu bütünüyle kavramsallaştırılmış bir araştırma kılavuzu olan yöntemlerle kavramak çok sonradan mümkün olabilecektir. Bunun da nedeni ona göre bizzat sosyolojik kavramını

uygulamayı sağlayacak kusursuz bir teknik olmaması; bu kavramın etkili biçimde uygulanabileceği yerlerde ise incelenecek fenomenlerde hâlâ form ve içerik kavramı altına ancak keyfi olarak sokulabilecek çok sayıda unsur bulunmasıdır (a.g.e., 54). Kısacası Simmel'in görelilik ve tamamlanmamışlık üzerine kurulu ontolojisi yöntemine yansımıştır ve artık bu ontolojinin bizzat formların niteliklerine de nasıl yansıdığı gösterilecektir. Guy Oakes'a göre (1977: 23-24) Simmel'in formlarının nitelikleri şunlardır:

(1) Bir form dünyayı belirli bir şekilde temsil etmeyi mümkün kılan bir kategori, bir dil, bir sınıflandırma topluluğu veya bir kavramsal şemadır. (2) Bu kavramsal şemanın epistemolojik bir statüsü vardır. Belirli bir tür bilgi ve deneyimin mümkün olmasının... mantıksal bir koşuludur. (3) Bir formun ayrıca metafizik bir statüsü vardır. Bu belirli türde şeylerin varlığı için ontolojik bir koşuldur: dünyanın görünüşleri, *Weltinhalte* [dünya içerikleri] bu form tarafından oluşturuldukları ölçüde. (4) Herhangi bir formu tanımlayan kriterler, ilkeler, kategoriler, ayrımlar ve gereklilikler formun kendisine içkindir. [Onlar] formsuz içeriklerin herhangi bir tanımından çıkarılamazlar. (5) Bir formun kesin özellikleri başka bir formun özelliklerinden de çıkarılamaz. Formlar karşılaştırılmazdır. Bu herhangi bir formun ürünlerinin diğer formların kriterlerine atıfta bulunarak açıklanamayacağı, anlaşılamayacağı, yargılanamayacağı veya değerlendirilemeyeceği anlamına gelir. (6) Hiçbir form tamamlanmış değildir. Hiçbir form dünyanın ve içeriklerinin kapsamlı bir sınıflandırmasını sağlayamaz. (7) Formlar arasında hiyerarşik ilişkiler vardır.

Simmel bu form anlayışıyla Kantçı dönüşü gerçekleştirmiştir. Oakes'ın sıraladığı bu özelliklerden özellikle ikincisi Simmel'in bilginin ya da deneyimin nasıl mümkün olduğu konusunda Kant ile benzer şekilde akıl yürüttüğünü göstermektedir. Keza onun Kant'ın doğa biliminin ontolojik, epistemolojik ve metafizik statüsünü sorgulamasına benzer şekilde çalışmalarını gerçekleştirdiği ve buradan hareketle tarihi ve toplumu birer form olarak, yani kendine özgü, diğer bilgi formlarından bağımsız, onlarla hiyerarşik ilişkiler içerisinde ve tamamlanmamış olarak ele alarak, bunların bilgisinin nasıl mümkün olduğunu araştırdığı görülecektir. Simmel "Kant ve Modern Estetik"te (2020e: 113) şeylerin biçimlendirilmesinin en eksiksiz sunumu olarak gördüğü sanat eseri örneği üzerinden, Kantçı anlamda bir formun özünde birbiriyle etkileşim hâlindeki birden fazla parçanın birliği olduğunu, yani parçaların bir tür birlik içinde birbirine gönderme yapma ve birbirleriyle birleşme tarzı olduğunu belirtir. Ona göre bir form yaşamın parçalı içerikleri birbirleriyle anlamlı ve gerekli bağlantılar bulduğunda ortaya çıkar ve bu bağlantılar içlerindeki sıradan

gerçekliğin asla sağlayamadığı birliği ve iç uyumu sağlar, yani her parça diğer parçalarla ilişkisi içinde ve bütün tarafından şekillendirilir ve bütünü şekillendirirken bu formu başlı başına bir dünya hâline getiren bir içsel yeterlilik ortaya çıkar. Bevers farklı formların ayrı alanlar olarak ‘yaşamın formları’ olarak kabul edilebileceğini belirtir (akt. Schermer ve Jary, 2013: 38). Ona göre bu tür formlar çokluğunun insanların niteliklerinin heterojenliğinin yansıması olduğu düşünülebilir, fakat formlar her zaman mutlak olmaktan çok analitiktir. Hatta Schermer ve Jary’ye göre (a.g.e., 19) Simmel’in formları, özellikle de sosyal etkileşim formları bir tür sosyal geometri anlayışıyla oluşturulmuştur. Çünkü ona göre devam eden herhangi bir sosyal süreç içerisinde formlar belirli bir içerikle kaynaşırlar. Ancak genel bir form değişken içeriğe sahip olmasına rağmen, aynı içerik farklı formlarda ortaya çıkabilir (a.g.e., 19). Genel olarak ideali tüm dünyayı aritmetik bir sorun olarak anlamak olan modern yaşam evrensel nesnel içerikler ile evrensel kişisel ilişkiler gerilimini giderek artırmaktadır (Simmel, 2014: 444). Çünkü pratik yaşamda modern zihin, dünyanın her bir parçasını matematiksel formüllere indirgeme olarak da ifade edebileceğimiz bu ideale sahip olan doğa bilimi gibi, giderek daha hesapçı hâle gelmiştir (Simmel, 2009aa: 319-320). Ayrıca Bevers’a göre (akt. Schermer ve Jary, 2013: 37) Simmel’in formlara yaptığı göndermelerdeki Oakes’ın saptamış olduğu üç temel unsurdan ilki Kant’taki kurucu kategori olarak form anlayışı iken, ikincisi formların yaratıldığı analitik ve sosyal açıdan kurucu süreç ve üçüncüsü bu etkinliğin ürünleri, yani belirli formların temsil ettiği dünyadır. İnsanın gerçekle teorik ilişkilerini aydınlatmak için sosyal dünyanın şeyleşmesine ve insanın yabancılaşmasına odaklanan Simmel’e göre (2014: 149) “âdet, yasa ve ahlâka ilişkin nesnel yasalar grup üyeleri arasındaki ilişkilerde kök salan ve sonunda sabit hâle gelen zorunluluklardan ve pratiklerden ortaya çıkarak gelişmiştir. Onlar zihnimizde ‘saf formlar’ olarak bireyin iradesi ve eyleminin ötesinde yer alan insanî kavramların ve değerlemenin ideal ürünleridir”. Simmel (a.g.e., 101) fenomenleri tanımlayan kavramların onlardan daha saf formlardan türetildiklerini; saf kavramların ise asla bütünüyle gerçekleştirilemeyen ancak geçerli olmak için yaklaşılan idealler olduklarını belirtir.

2.1.4. Simmel’in Bilim Anlayışı

İnsan yaşamına ve biçimlerine, insan etkinliğine ve ürünlerine ilişkin sorunların insana dair tüm disiplinlerin kendi çerçevelerinden taşıdığının, tüm bu disiplinlerin ortak arayışının sosyal gerçeklik olduğunun ve bu nedenlerle sosyal teorinin herhangi bir tekil disiplinin parçası olamayacağının unutulmaması gerektiğini belirtmiştik. Marx’ın bütüncül

bir yaklaşımla ekonominin, ahlâkın, hukukun ya da sanatın, her birinin genel üretim yasasına tâbî birer tikel üretim biçimi olduğunu düşünen bir sosyal teorisyen olduğunu da görmüştük. Buraya kadar anlatılanlardan Simmel'in de bir sosyal teorisyen olduğu ve sosyal gerçekliğe ekonomiden sosyolojiye, felsefeden psikolojiye, kültürden sanata kadar birçok disiplini kesen bir çerçeveden yaklaştığı görülmektedir. Keza ona göre (Simmel, 2009f: 55) “her zaman tek bir gerçeklik vardır, onu dolayımsızlığı ve bütünlüğü içinde bilimsel olarak kavrayamayız, her zaman bir dizi farklı bakış açısından ele almamız ve böylece birbirinden bağımsız bilimsel konular hâline getirmemiz gerekir”. Ancak Simmel tarihsel materyalizmin tikel biçimlerin her birinin üretim tarzı tarafından belirlendiği düşüncesine doğrudan atıfta bulunarak, onu çok kapsamlı olan bir süreç içerisindeki kısmî bir fenomeni tek içerikmiş gibi abartmakla eleştirir (Simmel, 2009t: 306). Şimdi onun bilim anlayışını form teorisi üzerinden ele alacak, çeşitli disiplinlere analitik bir ayrımla nasıl birer form olarak yaklaştığını göreceğiz.

Simmel'e göre (2014: 46-47) insan ve dünya arasındaki ilişkiyi ifade edebilmenin formülü şudur: Şeylerin güçleri, ilişkileri ve nitelikleri –kendi doğamız dâhil– nesnel olarak, bağımsız bir seriler ve motifler çokluğu tarafından... parçalanmak zorunda olan birleşik bir bütün oluşturur. Her bilim homojen ve başka bilimlerin problemlerinden belirgin biçimde ayrılan fenomenleri araştırır; oysa gerçeklik, sınırları göz ardı eder ve dünyanın her kesimi bütün bilimler için bir görevler bütünlüğü arz eder... Teorimiz gibi pratiğimiz de sürekli olarak tekil unsurları mutlak bütünlükten ve nesnelerin, her birinin diğerini desteklediği, hepsinin eşit haklara sahip olduğu ve bu unsurları görelî mevcudiyetler ve bütünlükler hâlinde oluşturduğu bir içiçe-geçmişlikten soyutlar.

Simmel'e göre (2009n: 482) hiçbir bilim gerçek süreçlerin veya bir şeyi etkileyen niteliksel koşulların bütünlüğünü kapsamlı bir şekilde tanımlayamaz ya da formüle edemez. Dolayısıyla her bilim, belirsiz olanı kendi içinde yoğunlaştıran ve adeta yönetilebilir hâle getiren kavramları kullanarak, bu bütünlüğü bir parça aracılığıyla temsil etmekle kalmaz, farklı iç yapısı olan yeni bir düzeye de yansıtır, yani bu sentezler bütünlüğün herhangi bir dolaysız görünüşünün minyatür bir resmi olmayıp, onun malzemesinden türetilmiş özerk formlardır.

Simmel'in epistemolojik köklerini incelerken, üzerindeki Kant etkisinin onun gerçekliğin ne olduğuna yönelik anlayışını Hegel'den farklılaştırmış olduğunu görmüştük; bilimle ilişkili olarak bu etki aynı zamanda onun gerçekliğin nasıl bilinebileceğine ve böylece forma yönelik anlayışını da Hegel'inkinden farklılaştırmaktaydı. Belirli bir tür bilgi ve deneyimin mümkün olmasının mantıksal bir koşulu olarak bir formun epistemolojik bir statüye sahip olduğunu düşünen Simmel, J. A. Shad Jeffrey'e göre (1990: 298) Hegel'in tarihin İdea'nın tezahürü olduğu inancını değil, Kant'ın tüm bilginin aklın *apriori* yapılarının bir fonksiyonu olduğu argümanının mantığını takip eder. Kant'ın bu konuda nasıl akıl yürüttüğüne bakarsak, kendi sözleriyle (Kant, 2014: 65-67)

Duyuların işi sezme; [zihninki] düşünmek. Düşünme ise tasarımları bir bilinçte birleştirmektir. Bu birleşme ya salt özne ile göreceli olarak doğar ve olumsal ve öznedir, ya da saltık olarak yer alır ve zorunlu ya da nesnedir. Tasarımların bir bilinçte birleştirilmesi yargıdır... Bir bilinçte bu birleşme ya özdeşlik yoluyla analitiktir ya da çeşitli tasarımların birbiri ile bileşimi ve toplanması yoluyla sentetiktir. Deneyim [algıların] bir bilinçteki sentetik bağıntısından oluşur, ancak bu bağıntının zorunlu olduğu düzeye dek. Buna göre [salt zihin]-kavramları deneyim-yargılarına hizmet edebilmek için altlarına tüm algıların [yerleştirilmesi] gereken kavramlardır ve ancak bu yargılarda algıların sentetik birliği zorunlu ve evrensel-geçerli olarak temsil edilir... Yargılar, yalnızca verili tasarımların bir bilinçte birleşmesinin koşulları olarak görüldükleri düzeye dek, kurallardır. Bu kurallar, birleşmeyi zorunlu olarak temsil ettikleri düzeye dek, *apriori* kurallardır ve üzerlerinde kendilerinden türetildikleri hiç birinin olmadığı düzeye dek, temel-önergelerdir. Şimdi, tüm deneyimin olanağı açısından, eğer deneyimde yalnızca düşünmenin [formu] irdelenecek olursa... bu koşullar olanaklı deneyimin *apriori* temel-önergeleridir. Şimdi olanaklı deneyimin temel-önergeleri aynı zamanda doğanın *apriori* bilinebilen evrensel yasalarıdır... [Böylece salt] Doğa Biliminin nasıl olanaklı olduğu problemi çözülür.

Kant'a göre doğayı maddî olarak irdelersek o "tüm deneyim nesnelerinin toplamıdır"; çünkü deneyim nesnesi olamayan bir şeyin bilgisi hiper-fizikseldir ve doğa bilgisinin olgusallığı yalnızca deneyimle doğrulanabilir. O hâlde bu dar anlamıyla doğada formel olan şey deneyim nesnelerinin yasallığıdır. Kant bu nedenle kendilerinde şeylerle değil, yalnızca olanaklı deneyim nesneleri olan şeylerle ilgilenir ve bu nesnelerin toplamının da doğa dediğimiz şey olduğunu belirtir (Kant, 2014: 55-56). Simmel Kant'ın "Doğa nasıl

mümkündür?” sorusundan hareket etmektedir; ancak sosyal alanın özerkliği tartışması onun bu soruyu toplum ve tarih için sormasına sebep olmuştur.

Bu sorgulamalara geçmeden önce, onun Kant’ın analitik-sentetik ayrımını nasıl aştığına yer vermek gerekir. Marx sosyal bilimlerin analiz için, doğa bilimlerinde kullanılan mikroskop gibi araçlardan farklı olarak, soyutlama gücüne ihtiyaç olduğunu düşünmekteydi. Simmel için de soyutlamaların oldukça önemli olduğunu görmüştük. Ancak zihinselliğe önem verdiğini vurgulamış olduğumuz Simmel bunu tüm bilimlerin ihtiyaç duyduğu bir şey olarak görmekte ve bu düşüncesini Kant’ın analitik-sentetik ayrımını aşmak için kullanmaktadır. Ona göre (Simmel, 2009f: 49) gerçekliğin karmaşıklığından veya birliğinden bilimi üreten yegâne şey soyutlamalardır. Fakat bunların nesnel dünyayla ilişkisinin de gerekçelendirilmesi ve böylece işlevsel olarak gerçeklikle bir ilişki kurulması gerekir. Natüralizmde olduğu gibi verili olanın kendisinin herhangi bir bilimin içeriği olmasını sağlayacak analitik ya da sentetik düzenlemeleri doğal olarak içerdiğini varsaymak yanlıştır; onun sadece özelliklerinin bu tür düzenlemelere bir ölçüde açık olduğu söylenebilir. Ona göre örneğin en farklı malzemelerin geometrik biçimleri aynı olabilirken, aynı malzeme en farklı mekânsal biçimlerde bulunabilir. Ancak aynısı toplumsal-tarihsel fenomenler için de geçerlidir. Simmel’e göre (2009ad: 32) Kant insanın zihinsel yaratıcılığını fark ederek onu bilen insan konumuna getirmiş ve böylece doğanın empirik varoluşumuzu tutsak etmesini zihnin özerkliğiyle dengelemiştir; fakat o bu yolla natüralizmden kurtulmamızı sağlamış olsa da, diğer yönü eksik bırakmıştır.

Simmel *Paranın Felsefesi*’nin analitik bölümünde paranın özünü yaşamın koşulları ve ilişkilerinden, sentetik bölümünde ise bu kez bu koşulların ve ilişkilerin özünü ve organizasyonunu paranın etkinliğinden yola çıkarak anlaşılır kılmaya çalışır. Çünkü ona göre para yaşamın içsel özü ile en yüzeysel şeyler arasındaki zıtlık zirveye ulaşmıştır ve bu alanda en yüksek genellemeye ve bütünselliğe ulaşmak için yapılan araştırmalar yaşamın anlam bütünlüğünü her bir ayrıntısında bulma imkânı yaratır. Analitik ve sentetik arasındaki bu ilişki epistemolojik pratik bakımından sınırsız karşılıklılık içinde kurulmalıdır (Simmel, 2014: 18-20). Kısacası Simmel Kant’tan hareketle Marx’ın materyalizmini metafizik boyutla ilişkilendirmekte ve Kant’ın analitik-sentetik düalitesinden faydalanmakta olsa da, bu düaliteyi bu kavramları birbiriyle bağlantılı olarak yaşamın diyalektiğini analiz etmek için kullanarak aşmıştır.

Bu onun mutlak-görelî arasında kurmuş olduğu karşıtlıkla açıklanabilir. Simmel'in gerçekliğin bilimlerin sınırlarını göz ardı ettiğini düşündüğünü belirtmiştik. Bu bağlamda Simmel'e göre (a.g.e., 18-19) şiirin yalnızca edebiyat tarihinin bir olgusu olmayıp filolojik, estetik ve biyografik bir olgu da olması; işbölümü üzerine kurulu bir bilimin kendi bakış açısıyla gerçekliğin tümünü kapsayamaması ya da iki insanın ürünlerinin mübadelesinin sadece ekonomik bir olgu olmaması gibi, yaşamda içeriğı herhangi bir bilimin imajı içinde tüketilebilecek hiçbir olgu mevcut değildir. Analitik ve sentetik arasında kurduğu ilişkiyle yaşamın yüzeyselliklerini en derin hareketleriyle ilişkilendiren ve görelî epistemolojiyi benimsediğini belirtmiş olduğumuz Simmel'e göre (a.g.e., 20) yaşamın anlamına uygun olarak yorumlanması "realizm kadar idealizm, varlığın iradî yorumu kadar rasyonel yorumu yahut görelî/rölativist yorumu kadar mutlakçı yorumu" tarafından da gerçekleştirilebilir ve herhangi bir niyetin ya da yöntemin bu temel kanaatlerin çeşitliliğine katkı sağlaması gerekir.

Simmel için bu felsefe için de geçerlidir. Ona göre (Simmel, 2020f: 325) felsefe dehası gündelik varoluşumuzu parçalayan yaşama dair sayısız düşünme biçiminden yalnızca birini seçer ve onu öyle güçlü ifade eder ki, bu düşünce biçiminin gerçekliğin tüm göreliliğı üzerindeki mutlak olarak algılanmasına sebep olur. Ancak o sistematik felsefelerde dahi en derin, kurtarıcı ve ebedî şeylerin yalnızca saf entellektüel, skolastik veya mantıksal-empirik perspektifi aşan şeylerde bulunduğunu öğreten büyük bilgelerin saatinin artık gelmiş gibi göründüğünü belirtir.

Ayrıca, Kant'ın akıl yürütmesindeki benzer şekilde, Simmel'e göre (2014: 72) bir ifadenin doğruluğı tamamen kesin kriterler temelinde bilinebilir ve bu kriterler onlardan yüksek düzeyde kriterlerle meşrulaştırılabilir; ancak Kant'ın aksine Simmel'de bu kriterler empirik bilginin bütünleştirilmesi gereken yüksek bir otoriteye, her türlü görelî bilgiyi koşullu olmayanla ilişkilendiren bir şemaya sahip olmalıdır ve bu bilginin gerçek içeriğı asla kesin olarak saptanamayacağı için yüksek düzey prensiplerle bütünleşme süreci sonsuzdur. Bu nedenle, dogmatik düşünceden kaçınmak istiyorsak eriştiğimiz her konumu *sondan bir önceki* olarak düşünmek zorunda kalırız.

Yukarıda görmüş olduğumuz bu genel bilim anlayışından hareketle sosyal gerçekliği farklı bakış açılarından ele alan farklı disiplinleri hem kendi aralarındaki ilişkiler hem de doğa bilimleriyle ilişkileri temelinde inceleyen Simmel bu disiplinlerin doğa bilimleriyle ilişkisine şu şekilde yaklaşır:

İnsan bilimleri ile dışarıdaki doğayı konu alan bilimler arasında yalnızca bir derece farkı vardır. Ne de olsa doğa bilimleri de, zihinsel yaşama ait fenomenler oldukları için, [zihne] odaklanırlar. Her astronomik ya da kimyasal hakikatin keşfi ve her biri üzerinde yeniden düşünme faaliyeti bilinçte meydana gelen bir olaydır: sırf fiziksel koşullar ve gelişimlerden kusursuz bir psikolojinin eksiksiz çıkarabileceği bir olay. Doğa bilimlerinin kendilerine konu olarak psikolojik süreçlerin kendilerini değil de içeriklerini ve aralarındaki ilişkileri seçerken izledikleri usul bir resmin anlamını renklerini üreten, onun bütün fiili varlığını kurup taşıyan fiziksel titreşimlerden hareketle değil, estetik öneminden ve sanat tarihi içindeki yerinden hareketle belirleyen usule benzer (Simmel, 2009f: 55)”.

Simmel bu derece farkını şu şekilde açıklar: Sosyal bilimlerin mevcut gelişme aşaması organik yaşam bilimlerinin doğa bilimlerinin araştırmalarını mikroskopla yapmaya başladığı zamanki aşamasına tekabül etmektedir. Ona göre doğa bilimlerinde bu keşif öncesindeki araştırmalar kendini aralarındaki form farklarının doğrudan belli olduğu büyük ve bağımsız organlarla sınırlandırmıştır; bu aşamadan sonra ise yaşam süreci kendini en küçük hücrelerle olan bağları içinde ve ardından hücreler arasındaki sayısız kesintisiz etkileşimlerle özdeşliği içinde göstermeye başlamıştır. Bedenin nasıl kendi formunu şekillendirdiğini, koruduğunu veya değiştirdiğini tüm aşamalarıyla anlamayı sağlayan tek şey, ona göre, bu hücrelerin birbirlerine bağlanmalarını ya da birbirlerini yok etmelerini incelemek olmuştur. En küçük yaşam unsurları arasında gerçekleşen sayısız etkileşimin yaşamın esas temeli olduğu keşfedilmemiş olsaydı, temel yaşam unsurlarını ve aralarındaki etkileşimleri içeren büyük organlar yaşam ağını anlamaya yetmeyecekti. Dolayısıyla, ona göre sosyal bilimlerde o gün için hâlâ toplumu devletler ya da sendikalar gibi büyük organlar ve sistemler meydana getiriyormuş ve sosyal bilimlerin sadece bunları incelemesi gerekiyormuş gibi görülmekte ve bu yapılardan hareketle sosyal yaşamın tümüne dair içgörüler üretilmeye çalışılmaktaydı. Ancak Simmel aslında bunların bireylerin somut yaşamlarının billûrlaştığı yapılar olduğunu ve insanları birbirine bağlayan yaşamın, kapsamlı organizasyonlar seviyesine yükselmiş bu formlar dışında, akışkan olmakla birlikte bireyleri topluma bağlama işlevinde sayısız başka form sergilediğini düşünür: “geçici ya da

kalıcı, bilinçli ya da bilinçsiz, anlık veya sürekli bu tür binlerce kişilerarası ilişki”. Ona göre toplum yaşamının sağlamlığını, elastikliğini, birörnekliğini ve çeşitliliğini bu etkileşimler ayakta tutar (Simmel, 2009ac: 219-220). Simmel’in epistemolojik bireyci olduğunu görmüş olduğumuz yöneliminin bütün ile parçalar arasında sürekli benzer gidiş gelişler içeren diyalektiğinde, Marx’takinin aksine, parçalara, burada kişilerarası mikro ilişkilere odaklanmasına sebep olduğu görülmektedir. Bunun yanında, sosyal bilimlerle benzer şekilde insanî malzemeyle çalışan tarih bilimlerini de doğa bilimlerinden ayıran Simmel (a.g.e., 220), tarih bilimlerinin artık doğa bilimlerinin gelmiş olduğu fakat sosyal bilimlerin henüz ulaşmadığı şu aşamaya geçmiş olduğunu düşünür: “fiilî gelişmelerin gerçek nedenlerini açıklamak için, koşulların bütünü ve bunlardaki değişimleri belirleyen feci altüst oluşları ve kapsamlı birörnek kuvvetleri öne sürmek yerine, çok çeşitli, tek başlarına pek algılanamayan etkilerin tedrici birikimini öne çıkarma”. Ancak genel olarak, ona göre (Simmel, 2009f: 53) insanî malzeme ile nesnel malzemenin eşzamanlı çeşitliliklerine karşın etkileşim biçimlerinin sergilediği aynılığın ya da tersinin fenomenleri ele alırken bilimsel olarak form ve içerik arasında bir ayrım yapmayı sağlayan bir araçtan ibaret olduğu unutulmamalıdır.

Simmel’in anlayışı Kant’ın yukarıda görmüş olduğumuz yasa anlayışından da farklıdır. Tatlıcan’a göre (2014: 2-3) Simmel dünyada her parçanın yasalara göre hareket ettiğini düşünse de, hiçbir bilimde “en küçük parçaların hareketini yöneten yasaların üzerinde genel bir yasa” olabileceğini kabul etmez ve bu nedenle Simmel’in parçaların davranışlarını bütünden yola çıkarak açıklayan metodolojik bütüncülüğü reddettiği, onun yerine metodolojik bireyciliği vurguladığı söylenebilir. Ayrıca ona göre Simmel bilimin yapması gereken şeyin nesnel gerçeklikleri bilimsel kategoriler ve normlara dayanarak yorumlamak ve sınıflandırmak olduğunu ve bu nedenle hiçbir bilimin saf pozitivist/empirist temele dayanamayacağını düşünmektedir.

Bu anlamda Simmel Bacon’dan ve İngiliz empirizminden beslenerek toplumun empirik olarak incelenmesi gerektiği düşüncesiyle sosyolojiyi sosyal fizik olarak ele alan pozitivist geleneğin tam karşıtı olan, Vico’dan Dilthey’a ve Weber’e kadar uzanan ve sosyal bilimlerle doğa bilimlerinin araştırma-nesnesi bakımından tamamen farklı olduğunu ve sosyal alana dair kesin yasalardan bahsetmenin imkânsız olduğunu savunan hermeneutik geleneğin görüşlerine katılmaktadır (Saygın, 2014: 22). Marx’ın her ne kadar sosyal fizik gibi bir düşüncesi olmasa da, hermeneutik geleneğin görüşlerine ters düşen bir biçimde

felsefeyi empirik bir sosyal bilime dönüştürdüğünü görmüştük. Simmel (2009s: 206-207) ise her insanın yaşamı için geçmişten devraldığı malzeme ile yaşamının benzersiz formasyonunun, toplumsal miras ile onu bireysel kullanma tarzının bir bileşimini sergilediğini; ilk etkenlerin tabiri caizse *apriori*, diğerlerinin ise tekil verilmişlikler olduğunu düşünür. Ona göre empirik fenomenleri ancak bunların çeşitli oranlarda birleşmeleri meydana getirir.

Marx'ın o gün için sosyal bilimler ile doğa bilimleri arasında yapay da olsa bir ayrımın olduğunu düşündüğünü görmüştük ve o açıkça doğa bilimleri ile ilgilenmediğini belirtmişti. Bu anlamda Simmel de doğa bilimlerini sosyal bilimlerle benzerlikleri üzerinden tarif etse de, doğa bilimleri ile ilgilenmemektedir. Simmel insanî malzemeden oluşan formlar ile nesnel malzemeden oluşan formlar arasında kurduğu düâlıtadaki kutuplardan ikincisiyle ilgilenmezken, ilkindeki femomenleri sosyotarihsel fenomenler olarak ele almaktadır (bkz. Simmel, 2009f). Buradan sonra onun, sosyoloji bilimi ve tarih bilimi arasında analitik bir ayrım gerçekleştirerek, Kant'ın sorusundan hareketle bu fenomenlerin her iki bilimin bakış açısından nasıl ele alınabileceğini sorguladığı; fakat bu iki bilimsel bakış açısının onun tarihsel ve ilişkisel diyalektiğinde aslında etkileşim içerisinde olduğu görülecektir.

2.1.4.1. Tarih nasıl mümkündür?

Simmel'e göre insan faaliyetine dayalı tüm olay silsilelerine doğal denebilir: her aşaması bir önceki aşamadaki konfigürasyona bakarak kavranabilen, nedensel olarak belirlenmiş olan gelişmeler. Bu açıdan o, doğa ve tarih arasında ayrım yapılamayacağını, çünkü burada tarihin sadece maddî dünyada olup bitenler ile bunların nedensel düzeninin bir parçası olarak gerçekleştiğini ifade eder. Fakat, ona göre bu silsilelerin unsurlarından bazıları kültür kavramı altına girer girmez doğa kavramı da dar ve özgül anlamını kazanır, çünkü bu açıdan doğal gelişme bir noktadan sonra yerini kültürel gelişmeye bırakır. Yani doğa, bir anlamıyla, birbirine hem neden-sonuç bağlarıyla hem de zamansal olarak bağlı olan fenomenlerden oluşan, her şeyi içeren bir komplekstir ve diğer anlamıyla, öznenin gelişimindeki yalnızca içsel enerjilerin geliştiği safhaya karşılık gelir. Kısacası Simmel'e göre doğa ve kültür esasında "aynı fenomene bakmanın iki farklı yolu" olarak görülebilir (Simmel, 2009u: 330-331). Eğer yaşama kültürün penceresinden bakacaksak, ona göre "kültürel formların dönüşümü en geniş anlamıyla tarihin konusudur. [Empirik] bir disiplin

olarak tarih her tekil vakada bu değişimin tezahürlerinin somut temellerini ve nedenlerini saptamakla yetinir”. Ancak, derinde yatan süreç yaşamın kendi ürünleriyle sürekli mücadelesidir (Simmel, 2015a: 56). Daha önce görmüş olduğumuz modern kültürün çatışması da bu bağlamda, tarihin öznesi olan ve kendi yasaları olan kültürel formların özerk gelişimiyle başlar (Frisby, 1997: 7).

O hâlde, Simmel’in Kant’tan hareketle sorduğu soruya gelelim. Tarih nasıl mümkündür? Onun *apriori* ile tekil verilmişlikler arasında yapmış olduğunu gördüğümüz ayırmadan yola çıkarak, ikincilerden soyutladığı ve mutlakçı olmayan yasa anlayışıyla ortaya koymaya çalıştığı tarih bilimini olanaklı kılan *apriori* nedir?

Öncelikle, Simmel dolaysız deneyimden oluşan hammaddenin tarih denen teorik yapı hâline getirilmesini tarihsel gerçekçiliğin çok radikal bir biçimde gerçekleştirdiği bir dönüşüm olarak eleştirir. Çünkü ona göre sanattaki gerçekçiliğin gerçekliğin kopyasını çıkardığını zannederken bizzat kopyalama ediminin özelliği gereği aslında gerçekliğin içeriğini oldukça kapsamlı biçimde stilize ettiğini anlamaması gibi, tarihsel gerçekçiliğin tarih biliminin geçmişi nasılsa o hâliyle yansıtan ayna imgesi sunması gerektiği düşüncesi de ciddi anlamda hatalıdır. Bu nedenle, ona göre tarihsel gerçekçiliğe karşı Kant’ı izleyerek tarihin nasıl mümkün olduğunu sormamız, ilkesel olarak bu alandaki bilginin *apriori* boyutunu belirlememiz gerekir. Simmel’e göre modern çağda insanı tehdit eden baskı kaynaklarından biri doğa ise diğeri de tarihtir ve bunların ikisi de kişiliği boğuyor gibidir: “doğa mekanikliğiyle ruhu taşın düşmesiyle ve yaprağın filizlenmesiyle aynı kör güçlere tâbî kıldığı için, tarih de ruhu tarihin dokusunu oluşturan toplumsal ipliklerin kesişme noktasından ibaret bir hâle getirdiği ve ruhun bütün yaratıcılığını ırkından aldığı mirası idare etmeye indirgediği için”. Simmel zihnimizin kullandığı tarihsel kategorilerin bağımsızlığı ve malzemelerini şekillendirme tarzı doğa bilimlerindeki kadar açık olmasa da, tarihin de verili bir gerçeklik ya da bir kişi-üstü güç olarak ele alındığında ruhu ezen dışsal bir fail olduğunu düşünür. Bu nedenle ona göre Kant’ın bilincimizdeki doğa resminin ruhun başarısı olduğunu fark etmesiyle bizi natüralizmden kurtarmış olması gibi artık tarihselcilikten de kurtulmamız gerekir ve bu hedefe, zihnin tarihi Kant’ta olduğu gibi bilen öznedeki kategorilerle oluşturmasıyla ulaşılabilir: “Bilinen bir şey olarak insan doğa ve tarih tarafından oluşturulur; ama bilen olarak insan doğayı ve tarihi oluşturur”. Ona göre zihin kendinin farkına akış içinde varır, fakat bu akışın kıyılarını da içindeki akıntıları da çoktan

belirlemiş ve böylece bunları ‘tarih’ hâline getirmiştir ve bu tarihselciliğe karşı insan tininin biçim verici yaratıcılığını korumamız gerekir (Simmel, 2009ad: 31-32).

Tarihsel bilme kuramı[nın malzemesi]... şahsiyetlerin hayal etmesi, istemesi ve hissetmesi[dir ve nesnesi ruhlardır]... Bütün dış olaylar eğer ruhsal hareketlerden kaynaklanmamış ve ruhsal hareketlere sebep olmamış olsalardı bizim için ne ilginç ne de anlaşılır olurlardı. Tarih eğer bir kukla oyunu olmayacaksa, ruhsal olayların tarihidir.... Tarihin hareketlerini insanların psikolojik ihtiyaçlarından ve coğrafi çevrelerinden çıkarsayan materyalist tarih anlayışı da bunu değiştirmez... Eğer yasa bilimi niteliğinde bir psikoloji varolsaydı tarih bilimi... uygulamalı psikoloji olurdu. Eğer filolojinin görevi bilinmiş olanı bilmekse tarih bilgisi bunun yalnızca bir genişletilmesidir. Bilinmiş... olanın yanında istenmiş olanı da, hissedilmiş olanı da bilerek. Tarihsel olayların bu içsel karakteri dışsallığının her tür [ifadesi] için çıkış noktasını ve hedef noktasını verir (Simmel, 2010: 9-10).

Psikoloji tarih biliminin *apriorisidir*. Bilgi teorisinin onun karşısındaki görevi ise dışsal belgelerden ve aktarımlardan ruhsal süreçlere varırken uyulan kuralları, keza ruhsal olanlar arasında ‘akla yatkın’ bir ilişkinin kurulmasında yeterli olanları tespit etmektir (a.g.e., 41).

Görüldüğü gibi Simmel’in problemi tarihle değil, o günkü tarih bilimiyle, onun tarihi gerçeklik olarak sunmasıyla, analizini empirik temele dayandırmasıyla ve bütüncü bir anlayışla içsel yaşamı görmezden gelerek insanın özgürleşmesi önünde engel oluşturmasıylaadır.

Marx tüm bilimi doğa tarihi ve insanların tarihi olmak üzere iki yönden incelenebilecek, tek bir tarih bilimi olarak kabul etmekteydi. Simmel için böyle bir şey söylemek mümkün olsaydı (rölativist epistemolojisi buna müsaade etmemektedir), bunun ancak tin bilimi olduğu iddia edilebilirdi. Onun tarih bilimi hakkındaki düşünceleri tarihsel materyalizmin altına kat inşa ederken gerçekleştirdiği kültürel, metafizik ve psikolojik operasyonları yansıtmaktadır. Marx’ın tarihi empiristlerinki gibi bir cansız olgular derlemesi olmaktan ya da idealistlerinki gibi hayali öznelerin hayali eylemi olmaktan çıkardığını görmüştük; Simmel’in de bu bağlamda empirizmin karşısında durmakla birlikte, Marx’taki gerçek öznelerin gerçek eylemi olarak tarih anlayışına tinsel boyut katmasıyla tarihi gerçek

öznelerin hayali eylemine dönüştürdüğü söylenebilir. Onun için tarih biliminin kurtuluşu da, görüldüğü gibi, tarihin bu anlayışla analiz edilmesiyle gerçekleşebilir.

2.1.4.2. Toplum Nasıl Mümkündür?

Toplumsal-tarihsel fenomenleri incelemenin diğer bir yolu da Simmel'in gitmeyi tercih ettiği yol olan sosyolojidir. Simmel *Sosyoloji*'de (2009c: 33-34) tarih bilimi için yaptığı gibi, Kant'ın sorusundan hareketle toplumun nasıl mümkün olduğunu, yani aslında hangi *apriori* koşulların toplum bilimini mümkün kıldığını sorgular ve yine onun cevaplarından hareketle bireysel unsurların doğada olduğu gibi bu alanda da sonsuza kadar yalıtılmış hâlde olduklarını ve aralarında belli biçimlerde bağıntı oluşturan bir süreçte bilinçli olarak sentezlenip toplumun bütünlüğünü meydana getirdiklerini belirtir. Ancak ona göre Kant'ın “bağlantı özne tarafından oluşturulduğundan şeylerde bulunamaz” aksiyomu toplumsal bağlantı için geçersizdir; çünkü şeyler, yani bütünlüğü gerçekleştiren sentezleyici birimler –soyut bütünlüğün bilincinde olmasalar da çok sayıda ilişki içinde birbirlerini karşılıklı olarak belirlediklerinin bilgisine sahip olan bireylerdir. Bu nedenle Simmel doğaya dair sorunun öznenin ‘doğa sentezini’ oluşturmasını sağlayan bilme biçimleriyle, topluma dair sorunun ise unsurların kendinde *apriori* olarak bulunan, sayelerinde ‘toplum sentezini’ meydana getirdikleri koşullar bilindiğinde cevaplanabileceğini düşünür.

Ona göre doğa bilimi de her bilim gibi tarihsel ve toplumsal olarak oluşmuş olmasına rağmen, onun önermelerinin doğruluğu, sistematik tutarlılığı veya yöntemlerinin yeterliliğine dair sorunlar bundan etkilenmezler. Çünkü bunlar zaman-aşırı, tamamen nesnel olan içsel normların hükmü altındadırlar (Simmel, 2009e: 58). Sosyoloji ise, insanla ilgilenen diğer bilgi alanları olan metafizik ve psikoloji gibi, araştırma-nesnesini temel ilişkiler olan basit parçalara ayırma problemiyle karşı karşıyadır; bu da onun toplumsal gelişmenin yasalarını ortaya koymasının önünde engel oluşturur. Buna engele rağmen, daha önce de gördüğümüz gibi, ona göre dünyada her parça yasalara göre hareket eder ve sosyoloji aracılığıyla en küçük parçaların hareketi analiz edilebilir (Tatlıcan, 2014a: 2-3).

Sosyal alanı çok çeşitli disiplinlerin katkılarını birbirleriyle ilişkili şekilde ele alarak incelediğini kanıtlar biçimde Simmel (2009f: 50), sosyolojinin sorununun ‘toplumlaşma’ formlarının saptanmasını, sistematik olarak düzenlenmesini, psikolojik açıdan açıklanmasını ve tarihsel gelişimleri bakımından incelenmesini gerektirdiğini söyler. Ancak form ve içerik

analizi ona göre dolayimsız hâllerindeki form ve içeriği toplumsal yaşamın birliği şeklinde sunan olguları sosyoloji disiplinine uygun biçimde dönüştürür.

Ona göre sosyolojinin veri olarak aldığı şeyler –tarih biliminde olduğu gibi psikolojik süreçler olsa da, bu kategoriler sosyolojinin amacının dışında kalır; yani çalışmalarımızın bu ruhsal süreçlerde cisimleşen ve onlar sayesinde betimlenebilen bir gerçeklik olsa da toplumlaşmanın nesnel gerçekliğine odaklanması gerekir (a.g.e., 56). Ayrıca Simmel sosyolojinin tarih biliminden kendini nasıl ayırtılabileceğini ve onunla ilişkisini şu şekilde ifade eder:

Günümüzde her bilime kendini zaman-aşırı geçerliliğe sahip yasaları bulmaya ya da gerçek, benzersiz tarihsel süreçleri sunup kavramsallaştırmaya adayıp adanmadığını sormaya alışmış durumdayız... [Ancak] bir yandan, gerçeklikten soyutlanan nesne sosyolojide bütünüyle unsurların nesnel doğasında bulunan yasalar açısından incelenebilir. Bu yasalar her türlü mekânsal-zamansal gerçekleştirmeden kesin bir biçimde ayrı tutulmalıdır; tarihte olup bitenler bunları ister bir kere ister bin kere yürürlüğe koymuş olsun geçerlidirler. Öte yandan, toplumlaşma biçimleri belli yerlerde, belli zamanlarda ortaya çıkmaları açısından ve belli gruplardaki tarihsel gelişimleri açısından da incelenebilir ve bu inceleme ilkiyle eşit ölçüde geçerlidir. Bu ikinci durumda, bu biçimlerin belirlenmesi... tarihe hizmet ederken, ilk durumda zaman-aşırı tekbiçimliliklerin çıkarsanması için malzeme sağlayacaktır (a.g.e., 51-52).

Simmel'in, modern yaşamın tüm dünyayı aritmetik bir sorun olarak anlama idealine sahip olduğunu düşündüğünden, sosyal etkileşim formlarını bir tür sosyal geometri anlayışıyla oluşturduğunu ifade etmiştik. O (a.g.e., 51) bilimsel olarak insanın sayısız başka açılardan araştırma konusu olabileceğini düşünse de, form analizini neden özellikle sosyoloji disiplini için geliştirdiğini geometri ile ilişkisi içerisinde şöyle açıklar: "Sosyoloji, yani insanın katıksız biçimde toplumsal veçheleriyle ilgilenen disiplin... ile diğer özel insan bilimleri arasındaki ilişki geometri ile fizikokimyasal bilimler arasındaki ilişki gibidir". Ona göre geometri bir malzemenin empirik bir cisim olmasını sağlayan formları inceler ve bu formlar, tıpkı toplumlaşma formları gibi, yalnızca soyutlama içinde var olurlar; bu iki disiplin araştırdıkları formların içeriklerini inceleme işini ise diğer bilimlere bırakırlar. Bu nedenle, ona göre (a.g.e., 48) sadece toplumu konu edinecek bir bilim olacaksa onun münhasıran bu toplumlaşma formlarını incelemesi gerekir. "Toplum"un içinde bulunan,

onun sayesinde ve sınırları içinde gerçekleşen diğer şeyler ise toplumun kendisi değil, sadece bu varoluş formunu geliştiren veya onun tarafından geliştirilen içeriklerdir.

Ancak, bu benzerliğe rağmen, ona göre sosyolojinin geometriye nazaran bir handikabı bulunmaktadır: Geometri karmaşık şekilleri indirgeyebileceği oldukça basit yapılara sahiptir. Sosyolojinin ise öngörülebilir bir gelecekte bu tarz bir indirgemeye uzaktan benzeyen bir indirgeme dahi yapabileceği beklenmemelidir. Çünkü onun formları yaklaşık olarak bir belirlilik kazanacaklarsa bile, yalnızca sınırlı kapsamı olan fenomenlere uygulanabilir. Tâbiyet gibi neredeyse tüm insan toplumlaşmalarında bulunan formlar olsa da, bunların türlerinin ve içinde gerçekleştikleri özgül formların incelenmesi gerekir ve bu inceleme esnasında bu formlar belirlilik kazanırken uygulanabilirliklerini kaybedeceklerdir (a.g.e., 51). Ayrıca ona göre bu alanda form-içerik analizini öğretmenin bir aracı da yoktur. Geometride çizimin kusurlarına rağmen ideal şekil kavramının bilindiği ve anlaşıldığı konusunda emin olunabilir. Ancak sosyolog böyle bir varsayımda bulunamaz, çünkü karmaşık fenomenler bütününden salt toplumlaşmanın yalıtılması mantık araçlarıyla yapılamaz (a.g.e., 54).

O hâlde ne yapılmalıdır? Simmel'e göre (a.g.e., 48-49) toplum bilimini kurmanın bütün imkânı şuna dayalıdır: "Gerçekte ayrılmaz biçimde birleşmiş olan... [form] ve içeriği bilimsel soyutlama yoluyla birbirinden ayırmak; etkileşim ya da toplumlaşma [formlarını] içeriklerinden... analiz yoluyla koparmak; ve bunları tutarlı bilimsel bir bakış açısı altında sistemli bir biçimde bir araya getirmek".

Ancak Simmel (2009e: 58) şunu da özellikle vurgular: "İnsanın toplumsallığı yüzünden dolaylı ya da dolaysız biçimde sosyolojik olan kategorilerin insan deneyiminin içerikleri hakkında düşünebilmemizi sağlayan tek ve evrensel geçerliliğe sahip kategoriler olduğu gibi yanlış bir düşünceye kolayca yönelebiliyoruz... Toplumsal varlıklar olmamız söz konusu içerikleri belli bir bakış açısına tâbî kılar, fakat bu hiçbir surette tek mümkün bakış açısı değildir".

Burada Simmel'in bilim anlayışını Kant'ın ve hermeneutik geleneğin düşüncelerini tarihsel materyalizmle harmanlayarak geliştirdiğini; buradan hareketle form teorisi üzerinden doğa bilimlerini, tarih bilimlerini ve sosyal bilimleri analitik bir ayrımla kendine özgü *apriori* koşulları olan, diğerleriyle ilişkili ve tamamlanmamış birer form olarak ele aldığını; ancak onun form analizini esasen toplumun incelenmesi, yani sosyoloji için

geliştirmiş olduğunu gördük. Simmel bu alan üzerine çalışırken onun yaşamın diyalektiğinin toplulaşmanın diyalektiği biçiminde tezahür ettiği görülecektir. Ancak, Simmel'in sosyal alanı incelerken form analiziyle soyutlayarak sosyolojik fenomenler olarak ele aldığı insanî fenomenlerin psikolojik süreçlerle meydana gelen toplumsal-tarihsel fenomenler olduğu unutulmamalıdır.

2.1.5. Analize nereden başlamalı?

Simmel *Sosyoloji* kitabının bütün içeriğinin toplumun nasıl mümkün olduğu sorusunu cevaplamak için sadece başlangıç niteliğinde olduğunu; bilincimiz somut içerikleri yan yana koyarak ilerlediğinden ve bütünlüğün bilincine sonradan ve nadiren soyutlamalarla varabildiğinden, burada sonucun nedenleri değil, kapsayıcı toplum sentezinin parçaları olan, bireylerin toplum biçiminde varoluşlarını koşullandıran süreçlerin araştırıldığını belirtir (Simmel, 2009c: 34-35). Marx'ın hareket noktasını oluşturan öncüller bireylerin eylemleri ve maddî yaşam koşullarıydı. Simmel'e göre (2009f: 47) ise bireyler her çeşit tarihsel gerçekliğin *dolaysız* somut odaklarıdır.

Burada Simmel'in analizine nereden başladığı açıkça görülmektedir. Marx'ın yöntemi bir sonuç olarak ortaya çıkan çoğulluğun birliği olarak gördüğü 'gerçek somuttan', yani dünyanın bize kendisini sunduğu biçiminden hareket ederek, soyutlama vasıtasıyla, 'düşüncedeki somuta', yani zihinde yeniden oluşturularak kavranan somuta doğru ilerlemekteydi. Simmel ise, görüldüğü üzere, somut bireylerden ve onların yaşam süreçlerinden hareket eder. Çünkü, daha önce gördüğümüz gibi, ona göre dünyanın kendisini sunduğu her tarihsel çağ için tek bir üretim biçimi değil, kendi yaşam süreçlerinin farklı aşamalarında yer alan sınırsız sayıda yaşam formu bulunur. Yaşamın içsel özü ile en yüzeysel şeyler arasındaki zıtlığı içeren en yüksek bütünselliğe ulaşmayı amaçladığını ifade etmiş olduğumuz Simmel, bu doğrultuda somut içerikleri yan yana koyarak ilerler.

Marx'ın amacı tamamen dışsal bir hareketi içsel bir hareket olarak analiz etmek, "rasyonel biçimiyle diyalektik" vasıtasıyla gizemli kabuğun içindeki rasyonel özü ortaya çıkarmaktı. Ona göre şeyler görünüşler düzeyinde kendilerini çoğunlukla ters dönmüş biçimde sergilemekteydi ve Hegel'in kavramış olduğu genel hareket biçimlerinin gündelik hayattaki görünümünün arka plânındaki ilişkiler ancak bilimle keşfedilebilirdi. Simmel'e göre (akt. Frisby, 2015: 20) ise varoluşun yüzeyindeki her bir noktadan, bu noktanın yüzeye ne kadar yakın olduğuna dikkat etmeksizin, ruhun derinliklerine inip bakmak mümkündür.

Böylelikle yaşamın bütün o sıradan dışsal yönleri ile onun anlamını ve tarzını belirleyen nihaî kararlar arasında bağ kurulur.

Marx'a göre en basitten karmaşığa yükselen düşüncenin yolu gerçek tarihi sürece tekabül etmekteydi ve bu nedenle o, tarihsel bakımdan ilk ve en basit ilişkiyi hareket noktası almaktaydı. Ancak gelişmiş bedenın hücrelerine göre daha kolay incelendiğini düşünmekteydi. İnsan anatomisini maymun anatomisinin anahtarı olarak gördüğünden, araştırdığı güncel durumu geçmişte neyin meydana getirdiğini, onun bugün neye dönüştüğünden hareketle hakkıyla gözlemleyebileceğini düşünmekteydi. Simmel'e göre ise

Bilimin daha aşağı ve daha bulanık düzeyleri günlük pratik hayatın içgörü ve deneyimlerini edinmemize yardımcı olan bütün bilgi araçlarının geliştirilmesinden, yapısallaştırılmasından ve inceltılmesinden ibaret olduğu kabul edilmektedir nicedir... Bu tür bütün yüksek ve saf yapılar, diğer biçimler ve içeriklerle bir içiçe geçmişlik hâline... deneme kabilinden ve başlangıç seviyesinde girerler önce. Ama en yüksek ve en bağımsız hâllerini anlayabilmek için onları bu azgelişmiş hâlleri içinde aramamız gerekir. Onları psikolojik olarak anlayabilmemiz bir dizi içindeki konumlarını bulmamıza bağlıdır; bu dizinin unsurları bir tür organik büyüme sayesinde, çeşitli aşamalardan geçip tedricen gelişerek birbirlerine dönüşür, böylece her birindeki yeni ve ayrı özellik bir öncekindeki tohumların gelişmesi gibi görünür (Simmel, 2009t: 301).

2.1.6. Tarihsel ve İlişkisel Kategorilerle Çalışmak

Marx'ın diyalektiğinin en temel konularının her türlü değişme ve her türlü etkileşim olduğunu, onun kapitalist dönemdeki biçimleriyle değişmeye ve etkileşime birlikte odaklanarak bunları bütünlük içinde araştırdığını, süreç ve ilişki kategorileriyle çalıştığını ve birbirini etkileyen ve birinin kavranmasıyla diğeri de anlaşılan organik ve tarihsel süreçleri *ikili hareket* olarak ele aldığını görmüştük. Marx bu ikili hareketi modern toplumun ekonomik hareket yasasını ortaya çıkarmak için analiz eder. Simmel en küçük parçaların hareketini yöneten yasaların üzerinde genel bir yasa olabileceğini kabul etmemesine ve modern “toplumun hareket yasasını” değil her varoluş formunda hareketli bir akış olarak gördüğü “yaşamın hareketini” analiz etmesine rağmen, Marx ve Simmel'i buluşturan nokta Hegel'in kendi içerisinde zincirleme iç bağlantıya sahip tarih anlayışından hareketle oluşturduğu yöntem –kısacası Hegel'in yönteminden temellenen tarihsel ve ilişkisel diyalektik– idi.

Buradan hareketle Simmel de diyalektiğinde yaşamın hareketini süreç ve ilişki kategorileri vasıtasıyla ikili hareket olarak analiz eder. Simmel'e göre (2010a: 128-129) gerçek toplumsal yaşamın bütünü içinde iki hareket yönü bulunur: 'Gelenek' toplumsal karşılıklı etkileşimin karşıtı gibi görünür. Çünkü, karşılıklı etkileşimde bir toplumda aynı anda varolan kişilerden birinin eylemi diğeri sayesinde ve diğerrinin aracılığıyla karşılıklı etkileşimle belirlenirken, toplum içerisinde geleneğin etkisi yöneldiğı kişilerden kaynağı olan kişilere geri tepkime içermez, yani gelenekte karşılıklı etkileşim yerine tek yönlü bir etki söz konusudur. Ancak karşılıklı etkileşim ve gelenek arasında birbirinin karşıtı değildir. Çünkü kişiler arasındaki karşılıklı etkileşim gelenek tarafından sürekli olarak kesintiye uğrar, etkileşim sırasında belli bir içerik geri etki almaksızın bir başkasına aktarılır ve bu durum toplumu içsel özelliğı açısından tarihsel oluşum hâline getirir. Bu nedenle, Simmel'e göre toplum sadece tarihsel bir konu olarak görülemez, geçmiş bugünün toplumu içinde hâlâ etkindir. O, toplumsal etkileşim bir arada yaşayan kişiler arasında bağ kurulmasına yol açarak onları toplum hâline getirirken, geleneğin art arda gelen nesillerden hem grup hem de insan nesli yarattığını; bunlar arasındaki farkın sadece bu bütünlükleri ilkinin genişlik boyutuna ikincisinin ise uzunluk boyutuna göre sağlaması olduğunu ifade eder. Bu nedenle ona göre toplum yaşamının belirli tarihsel formlarını bu ikisinin içiçe geçmesi olarak tanımlamak mümkündür. Simmel'e göre (2009t: 305-306) bireylerin ortak yaşamını başlatan dolaysız ve karşılıklı belirlenimlerin bağımsız organlar formunu kazanma süreci toplumsal yaşamın tarihinin tümüne nüfuz eder: Bir yaşam formunun bir içerikle olan bağından daha uzun ömürlü olması ve bu nedenle yeni içeriğe kendini sunması ve bunun yanı sıra, bir içeriğin kendi varoluşunu bir formlar çoğulluğı içinde koruyabilmesi tarihsel sürekliliğın ve daha önce meydana gelmiş her şeyle kurulmuş olan bağın kopmasını engelleyen şeylerdir.

Ancak Simmel'in her insanın yaşamının toplumsal miras ile bu mirası bireysel kullanma tarzının, yani *apriori* ve tekil verilmişlikler olan etkenlerin çeşitli oranlarda birer bileşimini sergilediğini düşündüğünü görmüştük. Ona göre (Simmel, 2009c: 41) kendimizi bir yandan toplumun ürünleri olarak görürüz. [Yaşamlarımızın] kalıbını ve içeriğini atalarımızın izledikleri fizyolojik silsile, kendilerini ortama uyarlamak için geçirdikleri değişimler ve kendilerine has özellikleri... gelenekleri... belirler. Bireyin kendisinden önce var olan bütün... bu unsurlar son kertede bireyin kendisi tarafından üretiliyor olsa bile, onun katkısı asgarî seviyededir; sentezlendiklerinde dikkati çekecek derecede bir bireysellik yaratan faktörler ancak bireylerin tür ve toplum içinde birbirlerine yakınlaşmaları sayesinde

ortaya çıkarlar. Öte yandan, kendimizi toplumun üyeleri olarak görürüz... [Yaşam] sürecimizle ve bu [yaşamın] anlamı ve amacıyla toplumun biraradalığına, tıpkı... ardıllığına olduğu gibi, kendi irademize bağlı olmaksızın dâhilizdir.

Bu nedenle Simmel'in düşüncesinde tarihsel sürekliliğe rağmen bireysel bazda kişilerin yaşamında *apriori* etkenlerin ne kadar etkili olduğu onların bu bileşimdeki oranlarına bağlıdır. Örneğin Simmel'e göre (2009y: 188) maceracı tarihdışı bireyin, yani bugünde yaşayan insanın uç örneğidir: Geçmiş tarafından belirlenmiyordur ve onun için gelecek yoktur. Ona göre maceracıda görülenin aksine soylulukta açığa çıkan şey ise bireyin bağımlılık ve özgürlük niteliklerinin eşit derecede güçlü olduğu ve bu nedenle bireyin varoluşuyla birlikte oluşmuş olan ve geçmiş, bugün ve gelecekte oluşan üç boyut boyunca uzanan bir cevhere sahip olduğu hissidir (Simmel, 2009s: 204). Ancak Simmel'e göre tamamen tarihdışılığın da mümkün olmadığı söylenebilir. Çünkü Simmel (2009ü: 338) yaşamın kendi geçmişini de geleceğini de cansız bir maddede benzeri bulunamayacak şekilde dolayimsız olarak içinde barındırdığını düşünür. Keza Levine ve Silver (2010: xv-xvi) Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde ima ettiği şeyin de, insanlar amansızca sınırlar ve onları aşmanın koşullarını yarattıklarından, şimdiki anın her anlamının geleceğe yönelik bir yansımayı barındırması ve yaşam sürecindeki her bir unsurun böylece geleceğe uzanması, yani şimdiki anı geleceğin bir parçacığıyla birleştirerek deneyimlememiz olduğunu ifade eder.

Bu bağlamda Simmel'in tarihsel ve ilişkisel kategoriler oluşturmada etkili olan tarihsel gerçekliğe yönelik düşünceleri ile Marx'ın yaşamı tamamıyla tarihsel bir gerçeklik olarak ele alan yaklaşımı arasında önemli bir ontolojik farklılık bulunmaktadır. Simmel'e göre "mantıksal anlamında şimdiki zaman bir anın mutlak 'kapsamsızlığı'ndan öte bir şey içermez. Mekânda nokta ne kadar küçükse zamanda da şimdi o kadar küçüktür. [Şimdiki zaman] sadece geçmişle geleceğin buluşmasına karşılık gelir ki, zaten herhangi bir büyüklüğü olan... gerçek zamanı sadece bu ikisi oluşturur. [Fakat] biri artık olmadığı diğeri de henüz olmadığı için gerçeklik sadece şimdiki zamandadır... (Simmel, 2009v: 284)." Ancak ona göre yaşam bireysel olarak yaşanırken onun zamansal boyuttaki gerçek bir şey olduğu hissedilecektir, çünkü "şimdi" terimi her zaman geçmişten bir parça ile gelecekte bundan biraz küçük bir parçayı kapsayacak şekilde kullanılır ve daha derinlikli bir şekilde ele alındığında yaşamın gerçekliği kendi geçmişine de geleceğine de her an bağlıdır. Ona göre geçmiş-bugün-gelecek ayrımı analitiktir ve bu durumda zaman gerçekdışı bir şey olur.

Ancak yaşam kendi gerçekliği için böyle bir ayrımın geçerli olmadığı yegâne varoluş tarzıdır; zira o gerçekliğin zamandışı şimdisini iki yönde aşan, böylece bütünüyle zamansal boyutu yaratan tek şeydir (a.g.e., 285-286). Kısaca Simmel'in diyalektiğinin tarihselliğini Marx'inkinden ayıran husus, daha önce bahsetmiş olduğumuz Simmel'in tarihselcilik eleştirisinin aslında onun tarihselliğe değil tarihsel gerçekçiliğe karşı çıkışı olmasıyla benzer şekilde, tarih ve gerçeklik arasında kurmuş olduğu bu düallitedir. Ancak Simmel'in gerçekliği sadece şimdide görmesi ve anlık yaşanan karşılıklı etkileşimleri önemsemesi bizi onun yalnızca ilişkisel bir düşünür olduğu şeklinde yanıltıcı bir düşünceye itmemelidir. Bu anlayışı Simmel'in bir fenomeni tarihsel gerçekleşme tarzlarından bağımsız olarak ele alıp ardından tarihsel bir fenomen olarak inşa etmesine ve bunlar arasında bağlantı kurmasına engel olmamıştır.

Simmel'e göre (2014: 17-18) bir felsefe bir yandan zihinsel durumlara, sosyal ilişkilere, gerçekliğe ve değerlerin yapısına yerleşerek bir fenomene anlamını kazandıran önkoşulları ortaya koyabilir ve bu tür bir sorun tarihe değil felsefeye aittir, çünkü sorun fenomenin kökeniyle ilgili değildir. Ayrıca bir fenomenin tarihsel gelişiminin incelenmesinin sağladığı kazanım oldukça kıymetli olsa da, onun tözsel anlamı ve önemi kavramsal, psikolojik veya etik bağlantılara dayanır. Bu tür bağlantılar, kuşkusuz onları tarihsel güçler inşa etmiş olsa da, geçici değildir, çünkü bu güçlerin rastlantısallığıyla ilişkili şeyler değildir. Bu nedenle bir fenomenin anlamı, özü ve değeri tarihsel gerçekleşme tarzlarına ilişkin sorunun tamamen ötesindedir. Simmel *Paranın Felsefesi*'nin ilk kısmında parayı bu nedenle onun anlamını ve özünü belirleyen koşullarla ilişkilendirir. Diğer yandan, Simmel değer duygularından, yani paranın önkoşulu olarak şeylerin ve insanların karşılıklı ilişkilerinden tarihsel bir fenomenin ortaya konulabileceğini belirtir. O aynı kitabın ikinci kısmında bu nedenle tarihsel para fenomenini ortaya koymaya çalıştığını ve onu bireylerin iç dünyası üzerindeki etkileri bakımından incelediğini ifade eder.

Bu incelemede Simmel (a.g.e., 514-517) değişimin kendi temposunu yaşamın içeriklerine dayattığını göstereceğini düşündüğünden, değişme ve değişmezlik kavramlarını nasıl ele aldığına açıklık getirir: Dünyanın tözü fikri oluşmuş olan herhangi bir şeydeki artışı ve azalışı yok sayarak varlığa mutlak değişmezlik niteliği atfederken, şeylerin oluşumuna odaklanıldığında dünyaya her bir formun daima kesintili bir süreçle başka bir forma dönüştüğü devinim niteliği atfedilir. Empirik yöntemle bu karşıtlık farklı nitelik kazanır ve zamanla direnç kazanan formlar tarafından oluşturulan elementlerin hareket ettiği ve akış

sırasında onların hareket formlarının da direnç kazandığı görülür. Ona göre bir üçüncü karşıtlık da doğa yasalarındaki gibi değişmezliğin zamanın ötesinde bir anlama sahip olabilmesine ilişkindir: Doğa yasaları, süresiz olarak geçerli olmalarına yani zamansal anlamda değişmeyi veya hareketi dışlamalarına rağmen, hem verili bir anda bir durumda geçerliken bir başkasında olmadıklarından koşulsuz olarak geçerli olamazlar, hem de süreç içinde değişime maruz kalmadan geçerli olamazlar. Ona göre bununla benzer şekilde bir değişme ya da hareket de, tümüyle “burası” ile “orası” arasında olma gibi çift yönlü olmasına rağmen aynı şekilde tekrar eden bir süreklilik içeriyorsa, zamansal anlamda değişmez nitelikte kavranabilir. Simmel değişme ve değişmezlik arasındaki bu ilişkiler göz önünde bulundurularak, gerçeklikte şeyler oluşturdukları her formda çözülerek yaşamalarına rağmen, nesnelerin aralarındaki ilişkinin ifadesi olan ve ilişkilerdeki değişikliklerde sabit kalan para gibi şeyleri bu gerçeklikten soyutlayıp biraraya getirerek kapsayıcı bir dünya imgesi oluşturulabileceğini belirtir.

Simmel’e göre (a.g.e., 71) bilimin temel eğilimi artık, fenomenleri belirli tözler olarak veya bu tözler aracılığıyla kavramak yerine, hareketler şeklinde kavramak ve şeylerin nitelikleri için de nicel, görelî terimler kullanmaktır. Ona göre bilim artık organik, psişik, etik ya da toplumsal olmaları fark etmeksizin formların mutlak istikrarını varsaymak yerine, içindeki her bir unsurun geçmişiyile ve geleceğiyle ilişkisi tarafından belirlenen sınırlı bir alana sahip olduğu bir sürekli gelişme varsayar; o artık şeylerin özünü araştırmaktan da vazgeçmiştir. İçerikler artık istikrarlı ve mutlak olarak kabul edilmemektedir. Ancak ona göre yine de sabit bir noktaya ya da mutlak bir doğruya gereksinim vardır, çünkü biliş sonsuz değişim akışını anlayamaz.

Bu bağlamda Simmel’e göre (2009f: 52-53) tarihsel sürece hangi özgül sosyolojik konfigürasyonların ve bireyler arasındaki hangi etkileşimlerin dâhil olduğunu ortaya koymanın kesin bir yöntemi bulunmamaktadır, hatta tersine bunlar farklı şekillerde yorumlanabilir ve salt sosyolojik formların gerçekliğine şahitlik eden tarihsel olguların da maddî bütünlükleriyle ortaya konulmaları gerekir. Ancak, ona göre bir form her tür içeriği taşıyabilse de, yine de kendine ait yasaları olan ve gerçekliğin bütününden ya da diğer alanlardan soyutlanması meşru olan bir alana aittir ve bu nedenle karmaşık fenomenlerden birbirine benzeyen unsurlar seçilip benzemeyen unsurların birbirlerini felç ettikleri kesitler elde edilebilir. Simmel (2009b: 251) bu gibi durumlarda tarihsel gerçekliğin sayısız çeşitlikte

de olsa aynı örüntüyü sergilediğini belirtir. Ona göre (2009f: 48-49) toplumsal-tarihsel fenomenler ancak böylece salt toplumsal düzlemde ele alınabilir.

Şimdi Simmel'in bir toplumun toplumlaşmanın diyalektiği içinde mümkün olmasının ve varlığını korumayabilmesinin koşullarını ele alırken böyle bir analizi nasıl kullandığını, toplumlaşmanın diyalektiğini tarihsel ve ilişkisel diyalektik vasıtasıyla nasıl analiz ettiğini göreceğiz.

2.2. Toplumlaşmanın Diyalektik Analizi: Toplumsal Formların Oluşma, Gelişme ve Dağılma Koşulları

Bir önceki bölümde Marx'la karşılaştırmalı olarak Simmel'in ontolojik, epistemolojik, teorik ve metodolojik düşüncelerini ve konumunu ve bunların yanında onun form analizini ele aldık. Ayrıca Simmel'in Marx'ın diyalektiği gibi tarihsel ve ilişkisel olduğunu iddia ettiğimiz diyalektiğinin işleyişine dair genel açıklamalar sunduk. Bu bölümdeki amacımız bu diyalektiğin işleyişini özgünlüğü içinde ve derinlemesine incelemektir.

Simmel'in bütün eserlerinde, “etkiler düalitesi” çerçevesinde, farklı içeriklerin bir araya gelmesiyle belirli bir noktada oluşan çeşitli formları ayrıntılı olarak incelediğini, bu formların sürekliliğini tartıştığını ve herhangi bir form oluştuğu andan itibaren bu formu yok edecek önkoşulların oluşmaya başlayışını ayrıntılarıyla gözler önüne serdiğini; yani onun için mühim olanın herhangi bir formun nasıl oluştuğu, kendini nasıl sürdürdüğü ve dağıldığı ve bu süreçte oluşmuş olan önkoşullardan yeni bir formun nasıl biçimlendiği diyalektik sürecinin incelenmesi olduğunu vurgulamıştık. Ayrıca onun, kendi form anlayışı gereği toplumu bir form olarak gördüğüne, hangi *apriori* koşulların onu mümkün kıldığını Kant'ın “doğa nasıl mümkündür?” sorusundan hareketle ele aldığına ve toplumun nasıl mümkün olduğu sorusunun onun unsurlarında *apriori* olarak bulunan, sayelerinde toplum sentezini meydana getiren koşullarla cevaplanabileceğini düşündüğüne de yer vermiştik. Burada ise Simmel'in tarihsel ve ilişkisel yöntemiyle çalışmasına oldukça kapsamlı bir örnek olarak toplumlaşmanın diyalektiğini nasıl ele aldığını göreceğiz. Ancak onun burada yer alan tüm analizlerini toplumun nasıl mümkün olduğu sorusunun cevaplanmasında sadece başlangıç niteliğinde gördüğü ve bilincimizin somut içerikleri yan yana koyarak ilerlediğini ve bütünlüğün bilincine sonradan ve nadiren soyutlamalarla varabildiğini düşündüğünden, toplumun mümkün olmasının nedenleri değil kapsayıcı toplum sentezinin parçaları olan,

bireylerin toplum formunda kendi varoluşlarını koşullandıran süreçleri araştırdığı unutulmamalıdır.

Bu kitaptaki araştırmaların... bölümler hâlinde etrafında sürdürüldüğü temaların her biri genel sosyoloji alanından alınmış birer kavramdır. Bu kavramların sunulduğu tarihsel konfigürasyonlarda ve konfigürasyon tiplerinde kayda değer çeşitlilikle, sık sık da karşıtlıklarla karşılaştık. [Materyaller] pratik düzenleme ihtiyacıyla bir araya getirilirken, ele alınan fenomenlerin ve bunlar üzerindeki düşüncelerin söz konusu kavramla ilgili olması dışında başka bir içsel gerekçeye başvurulmadı. Bu bölümlerin her birindeki [“Grubun Genişlemesi ve Bireyselliğin Gelişimi” bölümü hariç] içerik kanıtları aşama aşama sunulan merkezî bir argüman olarak değil, sadece bir kavram başlığı altına yerleştirilen argümanların bir derlemesi olarak sunulabilirdi (Simmel, 2009b: 232).

2.2.1. Bir Formun Oluşma Koşulları: Toplumlaşma

Simmel bu kitabın “Sosyoloji Sorunu” adlı ilk bölümünde herhangi bir toplum formunun form-içerik düallitesiyle nasıl oluşabileceğini ele alır ve somut bireylerden ve onların yaşam süreçlerinden hareketle toplumlaşmanın nasıl gerçekleştiğini inceler. Öncelikle, ona göre (Simmel, 2009c: 35-39) bir insanın zihninde başkasına dair kurduğu tablo iki tür çarpıtmaya dayanır: Farklı bireysellikleri tam temsil edemediğimizden karşımızdakini aramızdaki benzerlikler üzerinden genelleştirerek zihnimizde yeniden yaratırız. Ancak herkesin içinde kimsenin yeniden yaratamayacağı bir çekirdek de bulunduğundan onu başka tablolarla ilişkilendirerek genelleştirir ve böylece herkesi birbirini tam olarak kapsamayan tekilliğiyle ve genel insan kategorisinde olmak üzere iki şekilde düşünürüz. Son olarak, ötekinin hakkımızdaki görüşünün de eklenmesiyle bu tablo tamamlanmamış bireyselliğe dönüşür ve toplumda bireyler arasındaki etkileşimlerin önkoşulu olarak işler. Ona göre toplum sentezini oluşturan *apriori* işlevindeki bir başka kategori bireyin bazı açılardan toplumun unsuru iken diğer açılardan olmamasıdır: İnsanın karakteri, kaderi, ilgileri ve değeri onunla karşılaşanların oluşturduğu toplumsal tabloya toplumsal olmayan içerikler katar ve böylece her birey bunları ne kadar içerdiğine göre toplumda, aşık birey gibi büyük oranda bireyselliğini kaybeden veya bunun karşıtı olan para ekonomisine dayalı kültürü özümseyen birey gibi mutlak nesnellik idealine yaklaşan bir konum edinir. Ona göre (Simmel, 2009c: 42-45) *toplumlaşma* bireyi kendisinin aynı anda hem bir bağ olarak içinde olan hem de organik bütün olarak karşısında olan ikili konuma

yerleştirir. Bu nedenle ona göre toplumsal varlık sadece tam anlamıyla toplumlaşmamış değil, aynı zamanda kendilerini tam anlamıyla hem toplumsal hem de bireysel kendilikler şeklinde gören varlıklardan da oluşan bir sentezdir ve toplumla birey arasındaki bu bağıntı insanla doğa arasındaki ve bireylerin kendi aralarındaki ilişkilerde aynı şekilde geçerlidir. Son olarak, ona göre doğalarının ve yaşam içeriklerinin farklılığı nedeniyle eşit olmaları mümkün olmasa da, her bireye topluma mensubiyet üzerinden bir eşdeğerlik imkânı sunan şey toplumsal yaşamın önkoşulu olan bireyselliklerinin genel değeridir, yani taşıdıkları kalıtsal/miras nitelikler tarafından toplumda ait oldukları ideal konuma yönlendirilmeleridir. Bir ağ olarak toplum, böylece, karmaşık doğasına rağmen tüm noktaları sabitlenebilen, sonsuz olsa da yalnızca belirli formda gelişebilen bir sistem olarak görünür. Ona göre her bireyin herkesin yaşamıyla içiçe olmasını ve toplumun dış sınırlarını üretmeyi sağlayan bu nedensel bağıntı (*nexus*), bireyler davranışlarının özerk olduğunu düşündüklerinden, onların bakışından ereksel bir bağıntıya dönüşür, ki bireyi toplumsal yapan da bu ikili bağıntıdır.

Simmel'e göre birlik kavramının unsurlar arasındaki etkileşimi ifade ettiğinden ve her bir parçanın birbirini bir ölçüde etkilemediği bir durumda birlikten söz edilemeyeceğini düşündüğünden bahsetmiştik. Bu bağlamda ona göre (Simmel, 2009f: 47-50) toplum birden fazla bireyin belirli güdülerle ya da amaçlarla etkileşime girdiği her yerde vardır ve insanların birbirleri için ve birbirlerine karşı birlikte hareket ederek birbirlerini etkilemeleriyle aralarında bağıntı kurulmasına sebep olan, bireylerin sayelerinde birlik oluşturdıkları sayısız etken bulunur. Bireylerin birbirlerini etkilemelerine neden olan içerikleri, güdüler, amaçları, çıkarları, ruhsal durumları ya da hareketlerini toplumlaşmanın da içeriği ya da materyali olarak adlandıran Simmel, bunların kendilerini toplumsal olarak görmese de, yalıtılmış bireylerden oluşan bir aradalıkları genel etkileşim formlarına dönüştürdüklerinde toplumlaşmaya etki ettiklerini belirtir. Ona göre toplumlaşmaya neden olan farklı içeriklerin gerçekleştirilme formları ya da farklı toplumlaşmaların içinde forma bürünen içerikler aynı olabilse de, tüm toplumsal fenomenlerde form ve içerik tekil bir gerçeklik oluşturur; yani her toplumsal fenomen birbirinden ayrılamaz iki unsurdan oluşur: bir tarafta bir çıkar, amaç ya da güdü, diğer tarafta bireyler arasındaki bu içeriğe formunu kazandıran bir etkileşim formu ya da tarzı. Her an olağanüstü çeşitlilikte etkileşimin varolması “genel toplum kavramına görünüşte özerk bir tarihsel gerçeklik vermiştir”. Ancak, bir ölçüde toplum sayılabilecek belirli bir sayıda bireyden oluşan bir grup sentezleyici fenomenler ortaya çıktıkça daha fazla toplum olsa da, tüm tikel fenomenlerin oluşmasının

koşulu olan başlı başına bir toplum olmadığı gibi başlı başına etkileşim diye bir şey de olmaz. Ona göre sadece ortaya çıktıklarında toplum oluşturan, toplumun nedeni ya da sonucu değil kendileri toplum olan etkileşim türleri bulunur.

Toplumu oluşturan bütün büyük durumlar ve etkileşimler... tarafların oluşumu; taklit; sınıf ve çevrelerin oluşumu; tali altbölümlenmeler; toplumsal etkileşim tiplerinin nesnel, kişisel ya da ideal bir mahiyete sahip olan özel yapılar içinde cisimleşmesi; hiyerarşilerin gelişimi ve oynadıkları rol; grupların bireyler tarafından temsili; aynı şeylere düşman olmanın grubun iç dayanışması üzerindeki etkisi... [vb.dir.] Bu tür büyük sorunların yanı sıra, yine aynı ölçüde grubun [formuyla] ilgili olan ve bunlardan ya daha özel ya da daha karmaşık olan başka sorunlar da vardır. Daha özel sorunlar arasında, taraf olmayanların önemi, toplumun organik üyeleri olarak yoksulların oynadıkları rol, grup unsurlarının sayısal belirlenimi... [eşitler arasında birinci ve iki taraf arasındaki çatışmadan başka tarafın yarar sağlaması] fenomenleri sayılabilir. Daha karmaşık fenomenler arasında da çeşitli toplumsal çevrelerin bireyde kesişmesi; grupların oluşumunda sırrın sahip olduğu özel önem; grupların karakterinin coğrafi olarak aynı bölgeye ait bireylerden oluşan bir üye yapısına sahip olmakla ya da farklı bölgelerden gelen unsurların ilavesiyle geçirdiği değişim ve daha fazla sayısız süreç sayılabilir (a.g.e., 52).

Simmel kitabın “Grubun Sayısal Koşulları” adlı ikinci bölümünde toplum sentezinin oluşumunu sağlayan önkoşullardan biri olarak gördüğü “belirli sayıda bireyin bir araya gelerek grup oluşturmaya” yer verir. Daha önce etkiler düallitesi olarak açıkladığımız anlayışı gereğince burada (Simmel, 2009g: 53) günlük deneyimlerin ötesindeki belirli ölçüde büyük bir grubun kendini sürdürmek ve geliştirmek için daha önce ihtiyaç duymadığı formları ve aygıtları tasarlaması gerektiğini, küçük grupların da sergiledikleri etkileşim kalıplarını boyutları büyüdükçe kaybedeceklerini iddia eder. Ona göre (a.g.e., 60-63) bir grup, bireylerin karşısına çıkan bireysel unsurların çokluğuyla nesnel karakterini kazandıktan sonra, belirli bir nicel genişlemeyle aniden evrensel, bireye karşıt bir varoluş hâline gelerek bireysellikleri felç eder. O bireylerin grup faaliyetlerindeki grup büyüklüğüyle belirlenen özel kuralların normatif hukuk, gelenek ve ahlâk formlarını oluşturdıklarında, içsel ve bağımsız bir zorunluluğa yükselerek, kendi başlarına ve kendileri için değerli hâle geldiklerini ifade eder.

Tarihsel ve ilişkisel anlayışı uyarınca Simmel (a.g.e., 64-79) bireyin grupla ilişkisinin içeriğinin bunlardan bazen birini bazen diğerini üstlendiğini, çünkü geleneğin küçük çevrelerde dışsal aygıtları sınırlı olan hukukun ve mutlak bireysellik içeren ahlâkın tamamlayıcısı işlevinde olduğunu, sıkı ve nesnel düzenleme gerektiren büyük çevrenin unsurlarının ise daha çok özgürlüğe ve bireyselliğe sahip olduğunu belirtir. Ona göre grup hem yukarıdan aşağıya bölünmeyle hem de koordineli üyeleri arasında bölünmeyle daha yüksek organik-sosyal süreçlerin oluşturulduğu yapıdır ve en yüksek evrelerden önce kapsayıcılığı arttıkça onun parçaları anlamlarını kaybeder. Bu yapı nesnel örgütlenme olmadığında onun içindeki benzer parçaları göreceli birlikler olarak ele alan ve bireysellik içermeyen sayı ilkesiyle organize edildiği gibi, aynı ilkeyle bu yapının içinden benzersiz kişilerden sentez oluşturan bir grup da çıkabilir. Her unsurun önemsiz olduğu sürekli artan bir sayısal seride, bir noktada bir fikrin nitelik olarak aniden daha öncekinin tümüyle yerini alarak toplum oluşturduğunu ve arada sayısal olarak ‘toplum’ oluşturmeyen yapılar bulunduğunu ifade eden Simmel, izole bireyin yalnızlığı ve özgürlüğünün bile toplumun tümüyle yokluğu değil varlığının olumsuzlanması olduğunu, yani toplumun kendi uzak etkisi olarak olumlu anlama sahip olduğunu vurgular.

İnsanlar arasındaki mikro ilişkilere odaklandığını ve bunun yanında yaşamı içsel ilişki olarak incelediğini belirtmiş olduğumuz Simmel (a.g.e., 85-87) bu anlayıştan hareketle öncelikle ikili insan ilişkilerini analiz eder. Ona göre ikili ilişkilerin her birinde bireylerin sadece bu ilişkiye kattığı bileşenler ile başka kişilerle de paylaştıkları bileşenler *içsel olarak ilişkilidir* ve topluluk genişledikçe ikinci tür bileşenlerle birliğin oluşması kolaylaşırken ilk tür bileşenlerle azalır: Erille dişilin birleşmesiyle çocuk dünyaya gelmesi gibi, yaşam biçimimizi şekillendiren bir ikiliğin kutupları birleştiklerinde tek bir varlık oluşturmak yerine başka bir varlık meydana getirirler. Ona göre (a.g.e., 93) üçlünün birleşiminde her bir kişinin birbirine bağlamak ve ayırmak şeklinde iki yönlü aracılık işlevi bulunur ve herhangi ikisinin ilişkisi diğeriyle ortak ilişkileriyle tamamlanır. Ancak daha fazla nicel genişleme daha çok değişim yaratmaz: Çocuklu evlilik, çocuksuz evlilikten oldukça farklıyken, fazla çocuklu evlilikten o kadar farklı değildir (a.g.e., 95). Bütün bunlar az sayıda kişinin etkileşimlerinde kişi sayısı arttıkça meydana gelen değişimleri gösterir ve daha önce ifade edilmiş olan Simmel’in “tüm formasyonlar unsurları arasındaki ilişkilerle oluşmaya başlar” düşüncesiyle örtüşür. Ayrıca, onun burada nicel faktörün bir grup sentezinin oluşumuna etki etmenin yanı sıra mevcut grup içerisinde alt gruplara ayrılma sürecine de etki ettiği

düşüncesi herhangi bir sentezin oluşumunun ardından yeniden parçalanma sürecine maruz kalacağı düşüncesini yansıtmaktadır. Burada Simmel (a.g.e., 100-101) genel olarak, bir gruptaki her önemli hareketin kendi içinde düalizm yaratma eğiliminde olduğunu; sosyolojik kümelenmelerin hepsinin iki veya üç temel gruptan oluştuğunu ve iki grup ilk sentez ve birleşme olarak, dolayısıyla ilk ayrılık ve antitez olarak mevcutken, üçüncünün girişinin ilişkilerde dönüşüm yarattığını belirtir.

Simmel toplumlaşmanın diyalektiğini bu şekilde ele aldıktan sonra yukarıda yer vermiş olduğumuz toplumu oluşturan temel etkileşimleri ve bunlardan daha özel ve daha karmaşık fenomenleri inceler. Burada öncelikle onun bu kitapta toplum sentezinin oluşumuna çok farklı toplumlaşma süreçleri içerisinde bulunarak önemli katkı sağlayan temel etkileşim formları olarak gördüğü formlardan ikisini, yani tahakküm ve çatışmayı nasıl ele aldığına yer vereceğiz.

Simmel “Tahakküm”de genelde kişilerin kendi nüfuzlarının başka bir kişiyi bütünüyle belirlemesini değil, bu belirlemenin dönüp kendilerini etkilemesini istediklerini ve bu nedenle tahakküm arzusunda tâbî kılınan kişinin bir ölçüde değer oluşturduğunu ifade eder. Bu kişinin tahakküm edenin amaçları için sadece bir araç olması durumunda ise toplumlaşmanın sürmeyeceğini vurgular (Simmel, 2009h: 109). Burada düalitelerin bir yönünün ne kadar güçlü olsa da, ilişkinin sonlanmaması için zayıf olan yöne bir ölçüde muhtaç olduğu düşüncesi Simmel’in diyalektiğini karşıtlıkların birbirlerine karşı birbirleriyle etkileşim içerisinde konumlanmaları yönüyle göstermektedir.

Simmel’e göre tâbiyet bir bireye, gruba ya da ilkeye olabilir. Ancak, bireye tâbiyette grubun kendine bir baş yarattıktan sonra onun karşısında konumlanmasıyla birleştiriciliğini kaybetmemesi, hatta bu başın konumunu karşı çıkışlarla elde etmesi gibi, hangi türde olursa olsun bir üste tâbî olup ondan yana olma ve ona karşı olmanın üyeler arasında canlı etkileşimlere vesile olmadığı toplumsal yapılar yok denecek kadar azdır. Bunun yanında, ona göre ortak tâbiyet her zaman birleşmeyle sonuçlanmaz. Çünkü, bireyler arası düşmanlık ortak baskı öncesinde belli bir eşğin altındaysa baskıyla birlikte etkisizleşebilir ve zamanla dışsal bir birleşmeye sebep olabilirken, bu eşğin üzerinde olduğunda bireyler birbirlerine yakınlaştıkça keskinleşir (a.g.e., 113-117). Görüldüğü üzere eşik fenomeninin içerdiği etkiler düalizmi burada da söz konusudur. Bunun yanında, karşıtlık ilişkisinin bir sentezle

sonuçlanabileceği gibi kopmayla da sonuçlanabilecek olması Simmel'in bir gelişme örüntüsü takip eden diyalektiğinde ilerlemenin zorunlu olmadığını göstermektedir.

Simmel'e göre diğer bir temel etkileşim formu olan "Çatışma" da bireyin tek başına sürdüremediği bir etkileşim formu olarak bir toplumlaşma türüdür ve çatışmanın nedenleri ayrıştırıcı etkenler olsa da, amacı çeşitli düalizmleri çözmek, bir tarafın yok olmasına neden olabilse de bir çeşit birliğe ulaşmaktır. Çatışmanın barışı amaçlaması da onun birbirlerinin lehine ve aleyhine olan unsurların sentezi olduğunu gösterir. Ancak olumlu ve olumsuz yönleri empirik olarak bütünleşmiş olsa da, çatışma hem bu birliği önceler hem de onun içinde sürekli işbaşındadır (Simmel, 2009: 87-88). Burada Simmel'in diyalektiğinin bir sentezde son bulmadığı açıkça görülmektedir. Ayrıca olumsuz unsurlar sentezin oluşumunda olumlu birer faktörken, sürdürülmesinde de bir ölçüde olumlu etki gösterirler ve bu bakış açısıyla bakıldığında, bir grubun dağılması durumunda olumsuz unsurların bu dağılmanın tek sorumlusu olarak görülemeyeceği de söylenebilir.

Ona göre karşıt etkileşim türleri olan birlik ve ihtilâfın ikisinin de diğerinin inşa ettiklerini yok ettiği yönlü yanlış düşünceye iki kavramın da ikili anlamı sebep olur: Bireylerin mutabakatına da grubun birleştirici ve düalist ilişkilerini kapsayan senteze de 'birlik' deriz ve grubu birleştirici olarak düşündüğümüzden ilk anlamla ilgileniriz. İhtilâfın bazı bireyler arası ilişkilerde gördüğümüz yıkıcılığının da grupta aynı etkiyi doğuracağını düşünürüz. Ancak belli miktarda ihtilâf hem aile gibi küçük fakat çok sayıda önemli ilişkiyi doğuran grupların hem de bunun karşıtı olan toplumsal bölünmenin keskin olduğu yapıların devamlarını sağladığı gibi onların oluşumlarında da yer alır, yani ilişkiye içseldir. İlişkiler dışsal olduğunda ise yakın temasta açığa çıkabilecek, antipati gibi antagonizmanın hazırlık evresi olan *örtük* çatışma formları bulunur (a.g.e., 90-92). Ayrıca antagonizmanın çeşitli gelişim evrelerinde farklılaşacağını gösteren bir şekilde ve yine etkiler düalizmi çerçevesinde Simmel (a.g.e., 103-106), en yüksek gelişme düzeyi haricinde, birbirimizle ortak yönümüz ne kadar çoksa kişiliğimizin kurduğumuz her ilişkiye o denli kolay karıştığını ve ilişkinin monizmi ve antagonizminin sentezinin kişiliğimizi belirginleştirdiğini belirtir.

Simmel'in tahakküm ve çatışma gibi temel etkileşim formlarını nasıl ele aldığını görmüş bulunuyoruz. Şimdi iki örnek üzerinden onun karmaşık etkileşim formlarını nasıl ele aldığına yer vereceğiz. Bunlar *sır* ve *toplumsal çevrelerin kesişimidir*.

Sır Simmel tarafından “Sır ve Sır Toplumu” bölümünde karmaşık etkileşim formlarından biri olarak ele alınır, çünkü ona göre sır hem özel bir toplum, bir sır toplumu oluşturur hem de tüm toplumsal oluşumlarda bir ölçüde yer alarak ilişki formlarını etkiler (Simmel, 2009i). Burada tüm toplumsal ilişkilerin tamamen düalist olduğunu vurgulayan Simmel (a.g.e., 307-317), sırrın ikinci işleviyle ilgili olarak, insanların ilişkilerinin birbirleri hakkında asla tamamen olmasa da ilişkilerin izin verdiği ölçüde bildiklerine dayandığını ve değişken oranda bir bilgisizliği, karşılıklı gizlemeyi gerektirdiğini ifade eder. Bu anlamda o, yalan ilişkileri mahvedebilse de onun ilişkilerin doğasının bütünleyici unsuru olduğunu ve başlangıçta grubun organizasyonunda kullanılan olumlu bir amaca sahip olduğunu; bilme formunun evrim geçirmesiyle birlikte bireyin doğrulayamayacağı hâlde inanması gereken çok sayıda önvarsayıma dayalı yüksek kültürlerde yıkıcı bir faktöre dönüşmesiyle sırrın yerine güvenin önem kazandığını; daha üst evrelerde ise yalnızca ihtiyatın mekânı olan tanıdıklık ilişkisi bulunduğunu, yani diğer kişilerin bir şeyleri saklama isteğinin yanı sıra bunun antitezi olarak bu kişilerin açıklamadıklarından da uzak durulduğunu belirtir.

Simmel tüm bu aşamalarda farklı fenomenler ortaya çıkaran sırrın birinci derece bireyselleşme faktörü olduğunu ifade eder. Ancak ona göre kişiliklerde ne ölçüde içerildiği topluma da bağlı olduğundan sır ikili role sahiptir. Simmel kişisel farklılaşmanın yoğun olduğu toplumsal ilişkiler içinde bu farklılaşmayı hem taşıdığını hem de artırdığını düşündüğü sırrın, küçük ve dar çevrede temasların yakınlığı ve sıklığı nedeniyle ifşasının kolaylaştığını ve bu nedenle oluşturulmasının da korunmasının da zorlaştığını düşünür. Ancak bu süreçte başlangıçta açık olan bireysel meseleler sır hâline, gizli olan genel meseleler de açık hâle geldiğinden sırrın sadece içeriğinin değiştiğini, insan ilişkilerindeki varlığını devam ettirdiğini belirtir (a.g.e., 328-329). Onun bu düşüncesi değişme ve değişmezlik kavramlarının gerçekleşme formlarında sergilediklerini düşündüğü karşılığa örnek oluşturmaktadır. Yani sır bu anlamda bir töz olarak varlığını sürdürürken, sürekli olarak içeriklerindeki değişim neticesinde süreç içerisinde farklı formlara bürünür.

Simmel (a.g.e., 331) burada sırrın aynı zamanda kişiliğin süs eşyası olması, fakat süslenmenin tam tersine gizlemeye değil göstermeye yönelik olması çelişkisine yer vererek, süslemenin de benzer şekilde ikili rolü olduğunu gösterir. “Takı ve Süslenme Üzerine Bir Ek”te (Simmel, 2009j: 332-333), benzer şekilde, insanın kendisi için süslendiği ve bunu ancak başkaları için süslenirken yapabildiği çelişkisine yer verir. Ona göre bu çelişki

nedeniyle “kendisi için varlık” ve “başkası için varlık” mücadelesinde süslenme araç ve amacın birbirine bağımlı olduğu kendine özgü bir sentez yaratır.

Simmel “Yazılı İletişim Üzerine Bir Ek”te (2009k: 342-344) bu defa sır kategori içerisinde benzersiz bir kümelenme sunduğunu düşündüğü mektubu ele alır. Ona göre “mektup”, sırrını görünen şeylerle açığa vuran konuşmadan da gizliliğe zıt nitelikteki yazılı eserden de farklı olarak, bir taraftan yazılı bir metin olduğu için sırrın güvenliğini nesnel olarak ortadan kaldırırken kişinin açığa çıkarmak istemediklerini içermediği için sırrın güvenliğini öznel olarak artırır ve böylece karakteristik antitezleri birleştirir, diğer taraftan tek bir bireye yönelik olmanın ve kendi yazarının sunduğu özneliğin özel bir sentezidir.

“Sır” bölümünde Simmel’in tüm toplumsal oluşumlarda bir ölçüde yer alarak ilişki formlarını etkilediğini düşündüğü sırrı aynı zamanda özel bir topluma form kazandıran bir fenomen olarak ele aldığını ifade etmiştik. Sır toplumunu nasıl ele aldığına gelirsek, Simmel (a.g.e., 345-348) toplum formunun tüm sırların sahip olduğu bireyselleştirme işlevini – kendisi bir toplum olduğu için– kolektifleştirmeyle dengelediğini ifade eder: Sır toplumu, açık toplumla tezat içinde, ritüele dayalı formla kapalı bütünlüğe kavuşarak resmî dünyanın karşısında konumlanırken onun ters imgesi hâline de gelir, çünkü kendi içinde onun formunu, üyelerinin birleştirici yaşam akışının getirdiği organik kuşatma tarzını taklit etmektedir. Simmel’e göre (a.g.e., 350-351) toplumlarda sır formel bir nitelik olarak diğer niteliklerle etkileşim içinde grubun ve unsurlarının yapısını belirlediğinden birincil bir fenomendir. Sır toplumu ise organik olarak gelişemediğinden, yalnızca kurulu bir toplumun içinden doğabildiğinden ikincil bir oluşumdur. Ancak bu toplum, toplum olmanın amaç farkındalığıyla sürekli vurgulanması nedeniyle, içgüdüsel toplumların da tersidir. Ona göre (a.g.e., 355-356) açık toplumun kendinden büyük birimlere karşı mücadele edebilme gücü olsa da nihaî amacının bütünün yararına olma zorunluluğu egoizmine sınır getirir. Sır toplumunda ise bu zorunluluk olmadığından grup egoizmi had safhadadır ve başkalarına ya da bütüne karşı mutlak düşmanlık olasılığı bulunur. Simmel’e göre toplumlar ya açıkça dışlanmayanların kabul edilmesi ya da açıkça kabul edilmeyenlerin dışlanması yoluyla farklılaşır ve sır toplumu bu yollardan ikincisini takip eder; çevresindeki toplumsal sentezlerden uzaklaşma yoluyla bireyi ve bütünü birlikte korur; ve bu toplum türünde dışarıdan yalıtılmışlık ve içeride bütünlüşme birlikte artar, çünkü bunlar tek ve aynı faaliyetin iki yönüdür.

Simmel’de sır gibi toplum sentezini oluşturan karmaşık etkileşim formlarından bir diğeri sözünü etmiş olduğumuz *toplumsal çevrelerin kesişimidir*. “Toplumsal Çevrelerin Kesişimi” bölümünde Simmel (2009l: 363-365) bireylerin başlangıçta onların bireyselliklerine nispeten kayıtsız olan, doğumlarının birbirlerine tesadüfen yakınlaştırdığı yerel ve doğal çevrelerle ilişki içinde bulunduklarını ve ancak sonradan bu çevrelerin dışında kalan kişilerle benzerliklerinden hareketle bağ kurmaya yöneldiklerini, daha sonraki aşamada ise tamamen yabancı gruplardan benzer bireylerin bir araya geldiği en radikal sentezleri, “bireysel çıkarlara dayalı amaç birlikteliklerini” oluşturduklarını ifade eder. Ona göre bir kişinin ait olduğu gruplar bir koordinat sistemi oluşturur ve kişiler ne kadar çok gruba bağlı olurlarsa aynı grup kombinasyonunu sergilemeleri o denli zorlaşır ve böylece kişilik bireyselliğini yeniden kazanır, yani “özel olanın sentezi nesnel olanı ortaya çıkardıktan sonra nesnel olanın sentezi yeni ve daha yüksek bir özel üretir” (a.g.e., 372). Simmel bireyin içinde bulunduğu içiçe geçmiş çevrelerin belirli açılardan eş-merkezli olmaları ve diğer açılardan olmamalarının, daha dar olan çevrelerin daha geniş olanların içerdikleri her şeyi kapsamadığını gösterdiği gibi, bireyin tam bir bütünlük içinde olmadığını da gösterdiğini belirtir. Ona göre tarihte önceleri tek başına hâkim olan bir sentezde kişilikler bağlara odaklıydı ve bu toplum kendisinden küçük iki gruptan oluştuğunda aslında yalnızca büyük olanıyla özdeş oluyordu, çünkü diğer grup merkeze uzaklığı ve kapalılığıyla onunla karşıtlık oluşturuyordu. Zamanla gelişen bağların kişiliklere yöneldiği çok gruplu toplumlarda ise kişi çeşitli gruplarda aynı anda farklı ilişkisel konumları benimseyebilir. Simmel bu konumların bireysel kombinasyonu olan her yeni birliğin daha fazla eşitsizlik ürettiğini ve bu nedenle yüksek ve alt konumdaki kişilerin farklılıklarını eşitleyen toplumsal birlikteliğin içinde “kişiliği çok fazla açıdan konumlandıran bireyselleştirici bir senteze” ulaşıldığını ifade eder (a.g.e., 376-380).

Simmel’e göre kamusal zihnin gelişimiyle bireycilik ideale olduğu kadar kolektivizm ideale de yaklaşılmaktadır: Bireyin tüm kişiliğiyle ait olduğu çevre genişlediğinde her eğilimi için bir topluluk bulunur ve toplumsal güç yaşamın tüm ilişkilerine hâkim olamayacağından toplum az ilgilendiği ilişkileri bireyin iradesine bırakacaktır. Böylece bağımlılık ve özgürlük daha dengeli paylaşılır (a.g.e., 387-390). Bir önceki bölümde Simmel’in kurmuş olduğu bağımlılık-özgürlük düalitesinden bahsetmiştik. O (a.g.e., 393-397) bu düalitedeki dengenin, özellikle soyutlamanın yüksekliği nedeniyle, emekçilerin dayanışmasında görüldüğünü ifade eder, çünkü emeğin farklılaşmasından sonra

toplumsal güçler, ilişkiler ve koşullar ücretli olarak çalışan herkesin sermayeye karşı bir derecede ortak ilişkisi çerçevesinde evrensel ücretli emek kavramında yeniden bir araya gelmiş ve etkilerini yayarak dağılmışlardır. Ona göre işverenler de, kendi aralarındaki rekabet vb. nedenlerle pratikte eşzamanlı olmasa da, genel işçiye karşı genel girişimci kategorisini oluşturmuştur. Kendilerini hem birbirlerinden hem de yerel halktan ayıran ticarî ayrıcalıklara sahip yabancı ulusların girişimcilerinin bu antitezler ve sentezlerden bağımsız olarak ticarî merkezlerde toplanmasıyla evrensel girişimcilik ortaya çıkmıştır. Kısacası ona göre bireysel işçi ile bireysel işveren arasındaki bağın kopmasıyla birlikte mantıksal karşıtlıklarıyla belirlenen evrensel genel işçi ile genel girişimci ayrımı oluşmuş, ancak bu karşıtlık bireycilik ve kollektivizmi birlikte geliştirmiştir.

Simmel bu bölümde bahsettiklerinin, şeylerin dışsal-mekanik birliğinin, bu birliğin parçalara ayrılmasının ve unsurlarının rasyonel-tözel birleşimiyle yeni kümelerin üretilmesinin toplumsal formlarda da hüküm sürdüğünü gösterdiğini vurgular. Ancak ona göre bir ilişkide form olan şey başka bir ilişkide içerik olarak gözlenebildiğinden form ve içerik göreceli kavramlardır (a.g.e., 393). Simmel'in burada ifade ettiği sınırsız içerik tarafından meydana getirilen evrensel formlar onun diyalektiğinin aşamalarını oluşturmaktadır ve bu evrenselliği form-içerik düallitesiyle kurması onun rölativist epistemolojisinin göstergesidir.

Görüldüğü üzere, Simmel bu bölümde kişisel bir ilişkinin tarihsel gelişimini diyalektik olarak incelemektedir; ancak, Marx'ın diyalektiğindeki farklı olarak, bu ilişkiyi hem farklı çağlarda da görülebilecek yasa benzeri bir ilişki olarak hem de, söz konusu grupların çoğalması ve insanlar arası etkileşimin artması tarihsel olarak da artış gösterdiği için, aynı zamanda tarihsel bir ilişki olarak ele almaktadır.

Simmel'in tahakküm ve çatışma gibi temel etkileşim formlarını ve ardından sır ve toplumsal çevrelerin kesişimi gibi karmaşık etkileşim formlarını nasıl ele aldığını gördük ve ona göre toplumu oluşturan *daha özel* etkileşim formları da bulunmaktadır. Ona göre (Simmel, 2009b: 233) her bir grupta yaygın normdan her yönde sapmalar iki grup kompleksinin parçaları arasında zorunlu olarak benzeşmeye yol açar, çünkü tamamen ayrıymış gibi görünen gruplarda bile farklılaşma formları özdeştir veya hemen hemen aynıdır; Simmel bunları söylerken aklında şu formların olduğunu belirtir: “basit rekabetin ilişkişel örüntüsü, zayıf olan çoğunluğun güçlü olan tek kişiye karşı kurdukları ittifak, yalnız

bireylerin tamahkârlığı, bireyler arasındaki ilişkilerin bir kere başladıktan sonra giderek istikrar kazanması, bireyler arasında aralarındaki nitel farklılaşma yüzünden ortaya çıkan çekim ya da iticilik.”

2.2.2. Bir Formun Varlığını Sürdürmesinin Koşulları: Grubun Korunması

Simmel toplum denilen sentezin, böyle bir birliğin oluşumunu tartıştıktan sonra grubun korunmasına, yani yukarıda sözü edilen önkoşullardan oluşmuş sentezlerin varlıklarını sürdürebilmelerinin bu önkoşullardan farklı olan koşullarına geçer. Ancak Simmel’in grubun kendini korumasının koşullarını tartışırken tersinden düşünüldüğünde aynı zamanda dağılmasının koşullarına da işaret ettiği söylenebilir. Grubun korunmasının koşulları ortadan kalktığında yeni analiz süreçleri başlayacaktır ki aslında bu süreçler bir süreç olarak grubun oluşumuyla eşzamanlı olarak başlarlar. Çünkü Simmel’in (2009ı: 88) başka bir yerde ifade ettiği üzere, çatışma çoğunlukla “birliğin olumsuzlanması” olarak görülse de, tarihsel bakımdan her gerçek durumda çatışma ve birliğin bir ölçüde mevcut olduğunu kavramak gerekir. Ona göre çatışma birliği öncelediği gibi bu birliğin içinde de işbaşındadır: Üyeleri arasındaki örtüşen ve ayrılan eğilimlerin içiçe geçmediği hiçbir toplumsal birim muhtemelen yoktur. Mutlak biçimde uyumlu bir grup, yani salt birlik gerçektir ve bu nedenle gerçek bir yaşam süreci sergileyemez.

Bu bağlamda, *Paranın Felsefesi*’nde tempo ve ritmin yaşamın organizasyonunu nasıl etkilediğini ayrıntılarıyla ele almış olduğunu gördüğümüz Simmel (2009m: 444-454) bu kitabın “Grubun Kendini Koruması” bölümünde de, benzer şekilde, kolektif yapıların üyelerine nazaran uzun süre ayakta kalmalarıyla zamandan-bağımsızlık taşıdıklarından, yaşamlarını üyelerininkinden farklı bir tempoda ve ritimde içsel süreçlerin toplamı olan bir zaman diliminde korumalarından bahseder. Ona göre bireyin kendini koruması grubunkiyile tamamen farklı güçlere sahiptir, hatta birinin gücü parçalanırken diğerininki sapsağlam kalabilir. Simmel mekânsal olarak ayrı varlıklarda mekânda etkileşimle birlik sağlanırken zamansal olarak ayrı varlıklarda etkileşim olmadığından, bu birliğin vatanın bölünmezliği ilkesi aracılığıyla somut mekândan soyut bir alanın oluşturulmasıyla ve ardından temelde vatanseverlik duygusuyla duygusal alan inşa edilmesiyle sağlandığını belirtir. Bu toplumsal birim zamana direnemediğinde unsurlarının mekânda devam etmelerini sağlayan şeyin fizyolojik kendini koruma olduğunu düşünür. Simmel’e göre kültürün tümüyle değiştiği yerde ortaya çıkan tamamen farklı grup tablosunun aynı olarak adlandırılabilmesi değişimin

kademeli olmasına, grubun tüm yaşam formlarını aynı anda etkilememesine bağlıdır ve grubun potansiyel ölümsüzlüğü bireyden beslense de, bu birey büyük ölçüde anonim olduğundan ve bireysel yaşamın gücü sınırlı zamanda bitecek olduğundan gruba bireye nazaran sonsuz üstünlük sağlar.

“Kalıtsal Mevkii Üzerine” kısmında ise Simmel, her toplumun nesnel olarak belirlenmiş işlevlerle lider pozisyonların ortaya çıkmasına izin verdiğinden ve hesaplanamaz çeşitlilikte ve tesadüfî yeteneklere sahip bireylerin bunları gerçekleştirmeye hazır bulunduğu bahseder. Ona göre fizyolojik kendini korumanın toplumsal bir formu olan kalıtsal mevkii farklı öznelere tarafından sadece biraz değiştirilen bir tözün önceden tahmin edilmesine izin verir (Simmel, 2009n: 461-462). Simmel geçmişte çoğunlukla kalıtsal olan ve kamu otoritesi tarafından talep edilen ve de kısıtlanan mesleklerin kamu varlığının güçlenmesiyle ve bireyin bağımsızlaşmasıyla kalıtsallığın ötesine geçmiş olduklarını düşünür: Belirli sınıf, tabaka ve hatta kişisel tesadüflerle dolmuş olan statüler bireyler üzerinde hâlen hak sahipliği elde etmeye devam etse de, bireyler kişisel faaliyetlerini giderek daha fazla kuşak çizgisinden bağımsız niteliklere dayandırmakta ve toplum bireysel özgürlüğe izin verdiği ölçüde seçme özgürlüğü elde etmektedirler (a.g.e., 465-467). Ona göre bu süreçte bireyler faaliyetlerini içerikleri ideal de olsa sabit bir yapı etrafında toplanmış veya ondan türetilmiş olan içsel amaçları içsel anlamlarla etkileyen ahlâka, dışsal amaçları içsel anlamlarla etkileyen ve toplumla birey arasındaki belirli gruplar için yararlı olan onura ve dışsal amaçlarla dışsal anlamları etkileyen yasaya dayandırır (a.g.e., 476-477). Kendini korumanın çok sayıda kişinin oluşturduğu toplumsal işbölümünün sonucu olan bir aygıtla bağlantısında ise bireyler ve gruplar kendilerine gerekli enerjilerle ve niteliklerle donattıkları yapılar inşa etmekte ve kendisi için varlığa dönüşen bu yapılar dönüp güçlü yanlarıyla onlara destek olmaktadır (a.g.e., 480-481).

Simmel, yine grubun korunmasıyla ilişkili olarak, “Sosyal Psikoloji Üzerine Bir Ek”te bunun esasen grup yaşamının genel formuyla veya hızıyla ilgili olduğunu; grubun dış koşullardaki tüm değişikliklerde formunu ya istikrarı ve sağlamlığıyla ya da akış içinde kalarak, yani söz konusu değişiklikleri kendi formunda bir değişimle karşılayarak koruyabileceğini belirtir (2009o: 511-512). Ancak o aygıt oluşumundan yoksun toplumun kendi içinde ürettiği gevşetici ve yıkıcı güçlere maruz kaldığını (a.g.e., 502), aygıt bağımsızlaştığında ise toplumun kendini korumasının grubun korunmasıyla çatışabileceğini ve koruyucu etkisinin yıkıcı etkiye dönüşebileceğini vurgular (a.g.e., 504). İkinci durum ona

göre grubun korunması üzerinde daha az tehdit oluşturur, çünkü onda hareket –ilkinin aksine– kademeli ilerler (a.g.e., 514). Simmel “Sadakat ve Minnettarlık Üzerine Bir Ek”te ise grubun kendini korumasını sınıf meselesiyle ilişkilendirir ve en üst, en alt ya da orta sınıfın korunmasını, ilk ikisinde yaşam biçiminde istikrara, diğerindeyse esnekliğe ihtiyaç olmasıyla açıklar (Simmel, 2009ö: 529-530). Ona göre diğerlerinin aksine orta sınıf sürekli olarak üst ve alt sınıflardan kişileri alıp verdiğinden, onun bütünlüğü yıkıcılık potansiyeline rağmen tüm değişikliklere kolay uyum sağlama ve hızlı dönüşümle korunabilmektedir (a.g.e., 533-535). O ayrıca, barışın grubun kendini korumasının özü olarak, çatışmanın ise birliğin bozulması olarak görülmesinin yanlış olduğunu düşünür. Ona göre barış ve çatışma arasındaki ritmi yaşam formunun koruyucusu olarak açıklamak gerekir; grubun barış dönemlerinde dış düşmanlarla çatışmasının nedeni de birliğin algılanabilir olması için birlik duygusuna ayrılık duygusunun eşlik etmesinin gerekmesidir (a.g.e., 538-540). Kısacası Simmel’in çok-yönlü olarak ele aldığı grubun korunması meselesi esasen grup yaşamının ve onun üyelerinin yaşamlarının tempoları ve ritimleri arasındaki farkın özne-nesne diyalektiği çerçevesinde ne denli derinleştiğiyle ilişkilidir.

2.2.3. Diyalektik Süreçte Sınır ve Sınırların Aşılması: Toplumsal Sınır

Sınırların aşılması, “Simmel’in yaşamın diyalektiğinde” gördüğümüz şimdinin gerçekliğinin geçmişe ve geleceğe uzanması şeklinde zamansal bir geçirgenliğin ifadesinde kullanılabileceği gibi, özellikle toplumsal sınır söz konusu olduğunda mekânsal geçirgenliğin ifadesinde kullanılmaktadır. Her ne kadar somut mekândan soyut bir mekân oluşturulması ve ardından duygusal alan inşa edilmesi şeklinde bahsetmiş olduğumuz gibi toplumsal sınırlar da sürece tâbî olsa da, Simmel bu sınırları tarihsel olmaktan daha çok ilişkisel olarak, özellikle mekânsal düzenleniş bağlamında ele alır. Keza Emirbayer’e göre (2012: 47-49) günümüzde sınır belirleme sorunu ilişkisel analizin en sık karşılaşılan zorlukları arasındadır. Çünkü bir analize özlerden değil ilişki ağlarından hareketle başlandığında empirik sınırları savunmak zorlaşmaktadır ve yanı sıra durağan ağların yapısal özelliklerinden ziyade dinamik süreçleri çözümlemek daha zor olduğu için ilişkisel analiz paradoksal olarak genelde mekânsallığa zamansallık karşısında ayrıcalık tanır.

“Mekân ve Toplumun Mekânsal Düzenlenişi”nde Simmel toplumun mekânsal düzenlenmesine, mekânın organizasyonunun toplumsal önemine yer verir. Ona göre her bir mekân kendi içinde çok sayıda birbiriyle çakışmayan bir aradalığı eşzamanlı olarak

içerebilen benzersiz bir sentezdir: Bir taraftan her bir devletin ayrı bir mekânı kaplaması gibi özdeş toplumsal birlikteliklerden sadece birinin bütünüyle doldurduğu, diğer taraftan aynı mekânda hiçbir mekânla birebir özdeşlik kuran bir oluşum olmayan kilise gibi farklı toplumsal birlikteliklerin birbirleriyle çarpışmadan yaşayabildiği mekânlar bulunur. Ayrıca, mekânın pratik kullanım için sınırlarla çevrili bölümlere ayrıldığını ve bir grubun doldurduğu alanı onun birliğini ifade eden bir birim olarak algıladığımızı ifade eden Simmel, tüm yapıların sınırı olan çerçevenin burada ikili işlevi olduğunu belirtir: bazı çerçeveler gibi kendini onu çevreleyen dünyadan ayırmakla kalmaz, aynı zamanda bu dünyayla ilişkilendirir. Ona göre toplumsal sınırlar, özellikle de siyasî sınırlarla belirginleştirildiklerinde, üzerinde yer değiştirmeler, kopmalar ve birleşmeler gerçekleşebildiğinden sürekli bir gerilimin mekânsal ifadesidirler (Simmel, 2009p: 544-548). Burada Simmel'in toplumsal sınırları mekânsal bağlamda tartışmakla birlikte, bu sınırları yine de toplumsal sentezlerin oluşmaları, gelişmeleri, yayılmaları ve ortadan kalkmalarında, yeni analizler ve sentezlerin oluşumunda etkili bir unsur olarak ele aldığı görülmektedir. Ancak buradaki tartışma toplumsal oluşumlar arasındaki sınırlar üzerinedir, bu oluşumların kendi içlerindeki toplumsal sınır sorununu henüz içermemektedir.

Simmel “Toplumsal Sınır Üzerine Bir Ek”te ise bu soruna odaklanarak tekil üyelerin topluluklara katılım derecesinin de bir toplumsal sınır sorunu olduğunu belirtir: Tam üyelerin aksine kısmî üyelerin bütünlükle aralarında sınır mevcuttur, fakat bu durum aralarında daha zayıf ilişkiler olduğunu değil daha az kapsamlı ilişkiler olduğunu, yani onların hakları ve yükümlülüklerinin daha az olduğunu gösterir. Kapalı grupta ise önemli olan, sınırın üyeler arasındaki etkileşimlere sunduğu çerçevenin, grubun küçüklüğü veya büyüklüğü ile örtüşmek zorunda olmadan, toplumsal gerilimler dışarıya doğru baskı uyguladığında az sayıda insan için bile dar olması ve gerilimler aynı sınırlar içerisinde çeşitli birlikteliklerin bir arada yaşamalarını engellemiyorsa çok sayıda insan için bile geniş olmasıdır. Simmel bir topluluğun formunu etkileyen mekânsal faktörlerden birinin de bireysel unsurlarının veya temel nesnelerinin mekânsal olarak sabit olup olmaması olduğunu iddia eder. Göçebelerin aksine yerleşik gruplarda maddî yaşam içeriklerinin istikrarlı hâle geldiğini ifade eden Simmel, bu ilişkiyi sembolik olarak ‘eksen’ (*pivot*) kavramıyla gösterir: Etrafında her türden faaliyet gerçekleştiğinden belirli ilişki formlarının oluşmasına yol açan sabit nesneler toplumsal etkileşimler için istikrarlı bir eksen oluştururlar (Simmel, 2009r: 552-558). O, ayrıca, belirli ortaklıklar nedeniyle bir arada olan iki topluluğun karakterlerinin

üyelerinin mekânsal temas hâlinde olma oranlarına bağlı olarak farklılık gösterdiğini ve mekânsal gerilimi yönetebilmenin soyutlama kapasitesine bağlı olduğunu ifade eder. Ona göre “ilkel bilinç” mekânsal ayrımların farkına varamazken, nesnel koşulların mekânsal olarak aşkın soyutlamaya ihtiyaç duyduğu fakat psikolojik gelişimin bunun için eksik olduğu çağlarda gerilimler ortaya çıkar. Mekânsal mesafenin belirli bir seviyeye kadar soyutlama kapasitesini artırırken bu seviyenin ötesinde zayıflattığı bir eşik bulunur (a.g.e., 565-568). Görüldüğü gibi Simmel mekânsal bağlamda soyutladığı “toplumsal oluşum içi sınır sorununu” da tarihsel süreçlerle ilişkilendirmektedir.

Simmel bu sınır meselesinde tarihsel ve ilişkisel boyutları dikkate almakla da yetinmemiştir. Ona göre (Simmel, 2009v: 279) insanın dünyadaki konumu bile varlığının ve davranışlarının her zaman ve her yerde iki sınır arasında bulunmasıyla tanımlanır.

2.2.4. Etkileşimsel Olarak Belirlenmiş Bir Gelişme Örüntüsü: Grubun Genişlemesi ve Bireyselliğin Gelişimi

Bu kitaptaki bölümlerin yalnızca birer kavram altına yerleştirilen bir iddialar derlemesi olduklarını söylemiştik. Fakat Simmel “Grubun Genişlemesi ve Bireyselliğin Gelişimi” başlıklı son bölümde ise farklı bir yöntem izler:

Çok sayıda değişikliklere maruz kalarak, farklı ambalajlar ve karışımlar içinde ortaya çıksa bile belli bir ilişki örüntüsünün, tek bir örüntünün gösterilmesine adanmış bir araştırma bu. Bu bölümün altbölümlerinin ortak yanı bir kavram değil, bir önerme [olmalarıdır]. Bu bölümde, içerikleri [form] tarafından belli bir yönde kısıtlanmayan fenomenlerdeki soyutlanmış tek bir [formun] peşine düşülmüyor; birlik kurma [formları] arasındaki belli bir bağıntı, etkileşimsel olarak belirlenmiş bir gelişme örüntüsü sunuluyor (Simmel, 2009b: 232).

Burada ilk olarak Simmel grubun genişlemesiyle birlikte toplumsal bağların nasıl dönüştüğünü ele alır ve kişiliğin bireyselleşmesi ile onu çevresine bağlayan ilişkilerin birbirlerine bağımlı olarak geliştiklerini ve çok çeşitli tarihsel ortamlarda karakteristik bir biçimde ortaya çıktıklarını ifade ederek, bireyin çevresi ne denli genişlerse bireyselliğinin de o denli arttığını iddia eder. Bu iddiasını temellendirebilmek için öncelikle yalıtılmış çevrelerin neredeyse aynı hâle geldikleri durumlara odaklanan Simmel, iki grup birbirlerinden yalıtılmışsa ve her biri homojen ve sıkı bağlantılı unsurlardan oluşuyorsa

sayısal genişlemenin bu grupların içsel farklılaşmasını ve böylece gruplar arasındaki benzerliği giderek artıracakını belirtir. Çünkü ona göre bir grubun üzerinde kurulabileceği insan oluşumları nispeten sınırlı sayıdadır ve bu sayı yavaş artabilir. Bir grupta bunlardan ne kadar fazla bulunuyorsa diğerindekilerle eşdeğer oluşumların sayısının artma ihtimali o denli yüksektir. Ona göre farklılaşma süreci, yüksek-aşağı ayrımı gerçekleştikten sonra, aristokratların uluslararası alanda birbirlerine olan sempatisi gibi, çok farklı grupların benzer nitelikte üyeleri arasında dayanışma hissi, hatta fiili ilişkiler doğurur. Bu farklılaşmaya grubun maddî ve zihinsel sınırlarını aşma ihtiyacı ve unsurlarının bireyselleşmesiyle birlikte kendi merkezci kuvvetlerini öteki gruplarla bağlar kuran merkezkaç kuvvetle tamamlama eğilimi eşlik eder. Farklılaşmayla bireyselleşme, bir sentez ve antitez örüntüsü olarak bireyin en yakınındakilerle bağlarını zayıflatarak, yerine en uzaktakilerle kurulan yeni bağlar örür. Simmel'e göre bunlar bu araştırmasının tümünde görülen, bir yasa olmayan fakat bireysel durumların her birinde farklı olan nedenlerin bir araya geldiklerinde oluşturdukları benzer sonucu olan bir fenomeni belirten bir ilişkiyi gösterir: “Daha dar bir çevredeki unsurların bireyselleşmemişliği ve daha geniş bir çevre içinde farklılaşmaları yan yana var olan gruplar ve grup unsurları arasında eşzamanlı olarak bulunan fenomenlerdir ve tek bir grubun bizzat içinden geçerek geliştiği ardışık aşamalarda da artzamanlı olarak ortaya çıkarlar” (a.g.e., 232-237). Burada Simmel belki de en açık şekilde tarihsel ve ilişkisel kategorilerle nasıl çalıştığını bu eşzamanlı-artzamanlı ilişkisi aracılığıyla sergilemektedir.

Simmel'in toplumsal bağlanmanın evrelerini ele aldığı alt bölümde yer verdiği ilkiyle bağıntılı bir diğer önerme, etrafımızın eş-merkezli halkalarla çevrili olması ve bunların etrafımızı yakından kuşattıkları ölçüde küçük olmaları, ancak insan sadece bireysel ya da kollektif bir varlık olmadığından onun gelişimi esnasında sürekli bu kutuplardan birinin niteliklerini daha çok taşıması ve bireyselliğin gelişimi için genelde elverişli olmayan dar çevreye bağlılığın büyük bir çevrenin içinde olması gibi, küçük ve büyük çevrelere bağlılığın örtüştüğü evrelerden geçebilmesidir. Örneğin ona göre aile diğer toplumsal birimlere kapalı bir birim ve içinde her bireyin diğerlerine karşı antitez oluşturduğu bir komplekstir. Aile bazen büyük çevrelerin içinde birey gibi bazen de ara çevre olarak hareket eder. Başlangıçta oldukça bağımsız olsa da, bireyi kuşatan bir çevreyken, zamanla daralarak kendisinin aleyhine genişleyen toplumsal çevrede birey rolü üstlenir. Kısacası, ona göre en büyüğü hariç tüm çevrelerin hem bireysel kendilikler hem de üyeleriyle birlikte alt düzeydeki kompleksleri de barındırabilen kompleksler olarak ikili işlevi vardır ve *bireysel*

unsur, dar çevre ve geniş çevre arasındaki bağıntı, bir kompleksin dahil olduğu farklı ilişkilere bağlı olarak, üç rolü de üstlenebilmesidir (a.g.e., 240-243).

Simmel kollektivitelerin bireyselleşmesini ele aldığı alt bölümde ise, bireyselliğin tekil bireye odaklandığı, her kompleksin de onun öbür düzeyi olduğu ilişkiye antitez niteliğinde daha kapsayıcı bir şey karıştığında bireyselliğin genelleştiğini ve bir dereceye kadar bireyselleşen kollektif yapının tikellik kazanabildiğini ifade eder. Ona göre bireyselleşme kişilikten eş-merkezli belirsiz sayıda yapıya doğru yayılabilir. Birey, küçük çevre, büyük çevre düzeylerinden birincisinin ve üçüncüsünün yönleri, bireysel özgürlüğün büyük çevrede gelişmesinde olduğu gibi, genelde birbirine dönüktür ve ikinciye karşı antitez oluştururlar. Ancak bölgeci bir siyasette tekil bölgelerdeki birey, aile gibi unsurlarda kollektivizm değil aşırı özerklik eğiliminin mevcut olması gibi, kimi durumlarda bu düzeylerden ikincisi birincinin veçhesi olarak görülür, yani ona göre bireysellik bireyi aşarak kendi antitezi olan toplumsal veçheyi kendine dâhil eder (a.g.e., 244-246).

Simmel'in tek bir ilişki örüntüsünün ortaya çıktığını iddia ettiğine dair önermelerden burada yer vereceğimiz sonuncusu, grubun genişlemesini çeşitli çevrelerde ve çevreler arası ilişkilerde meydana gelen değişimlerle değil doğrudan ben bilincinin gelişimiyle ilişkilendirir. Simmel (a.g.e., 262) Antik dönemin en saf nesnellikten olduğu kadar en derin öznellikten de yoksun olduğunu, doğa yasasına olduğu kadar ben kavramına da yabancı olduğunu; o dönemde dar çevrelerin ayrıcalıklarının bireyi nihaî kişiliği ile evrensellik arasında konumlandığını ve bu uçlara doğru gelişmelerin bu formun tümüyle yıkılmasıyla mümkün hâle geldiğini ifade eder. Ona göre (a.g.e., 264-265) modern yaşam, kitleselliği, çeşitliliği, kişiye özgü nitelikleri eşitlemesiyle, yaşamın kişilik formunda görülmedik birörnekletirmelere sebep olmuştur; ancak, doğrudan değil farklı içerikleri deneyimleyerek farkına varabileceğimiz bir birliğe sahip olan *ben*, uyarımlar az olduğunda bu uyaranlarla kaynaşsa da, benzemezlikler fazla olduğunda hepsinde ortak olanın kendisi olduğunu fark ettirecek düzeyde onların üzerine çıkar ve bu değişkenlik geniş grupta olağanüstü canlıdır. Görüldüğü gibi, Simmel insanlar arasındaki en canlı etkileşimlerden hareketle kendi tarihsel ve ilişkisel diyalektiğini bu şekilde çalıştırmış, toplumlaşmanın diyalektiğini çok-yönlü ve çok-boyutlu olarak bu şekilde analiz etmiştir.

3. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışmanın birinci bölümünün ilk kısmında Marx'ın diyalektiği ontolojik, epistemolojik, teorik ve metodolojik yönleriyle incelendi. Burada, felsefedeki ve sosyal teorideki klâsik tartışmalar eşliğinde, Marx'ın öncelikle Hegel'in diyalektiğini nasıl açıkladığına; ardından Feuerbach'tan hareketle materyalist bir perspektiften Hegel'in diyalektiğinin mevcut biçimiyle kullanılamayacağını gösterişine ve idealizm eleştirisi çerçevesinde bu eleştirilerinden Genç Hegelcilerin de nasibini aldıklarına; ancak Feuerbach'ı da bu defa tarihsel diyalektikten kopuk olmakla eleştirmiş olduğuna ve politik iktisatçılara yönelik eleştirileriyle birlikte, Hegel'in yönteminin felsefeye katkısını teslim ederek ondan nasıl faydalandığına yer verildi. Sonrasında ise, onun “diyalektik materyalizm” olarak da adlandırılan bilim anlayışından hareketle kendi diyalektiğini bilimsel bir yöntem olarak ortaya koyuşu; bu yöntemle analizine nereden başladığı ve bu başlangıç noktasından nereye doğru hareket ettiği; nihayetinde, tarihsel olmakla birlikte ilişkisel de olduğu gösterilerek diyalektiği ele alındı. Tüm bu süreçte Marx'ın sosyal teorinin temel meselelerine, yani sosyal dünyanın hangi tür şeylerden oluştuğuna, sosyal gerçekliğin doğasına ve nasıl bilinebileceğine, özne-nesne ilişkileri temelinde insanın bu sosyal gerçeklikle teorik ilişkilerine, insanın eylemine ve tarihine, dünyanın şeyleşmesine ve insanın yabancılaşmasına, bunları inceleyen sosyal bilimlerin hem kendi aralarındaki hem de doğa bilimleriyle olan ilişkilerine ve gerçekliğin bilgisine ulaşma amacıyla oluşturulan birey-toplum, parça-bütün, fail-yapı gibi karşıtlık oluşturan kategoriler arasındaki ilişkilerin nasıl bir yöntemle incelenmesi gerektiğine dair görüşleri ortaya çıktı. Bu bölümün ikinci kısmında ise Marx'ın tarihsel ve ilişkisel diyalektikle nasıl çalıştığı, bu yöntemi toplumsal ilişkilerin analizinde nasıl kullandığı incelendi.

Bu incelemenin ardından, öncelikle Marx'ın, felsefede süregelen idealizm-materyalizm tartışmasında, Feuerbach'ın görüşlerinden hareketle Hegel'in idealizminin karşısında yer aldığı ve böylece, maddenin insan bilincinin dışında olduğunu kabul etmekle birlikte varlığını bilince bağımlı kılan Hegel'in aksine, maddenin nesnel varlığını bilinçten bağımsız olarak kabul eden materyalist bir konumu benimsediği; diğer taraftan Feuerbach'ı da, onun atomların oluşturduğu tözlerin birliği olarak madde anlayışına karşı çıkararak, diyalektik olmamakla eleştirdiği, çünkü idealizmden arındırılmış hâliyle Hegel'in diyalektiğinin Marx'ın atomcu anlayıştan uzaklaşarak değişmeyi göz önünde bulundurmasına sebep olduğu görüldü.

Bununla birlikte, dünyanın hangi tür şeylerden oluştuğu sorusunun giderek daha çok *sosyal* dünya için sorulmaya başlanmasıyla birlikte, Hegel'den hareketle sosyal dünyaya karşılıklı ilişkileri ve tarihi hesaba katarak yaklaşan tüm diyalektik düşünürler için temel sorunun “özne-nesne diyalektiği” sorunu olduğuna yer verildi. Ancak Hegel'in aksine maddî üretim, el emeği ve fabrika üçlüsünden oluşan 19. yüzyıl sanayi kapitalizminin düşünürü olan Marx'ın, bu sorunu ele alırken, kendi döneminde hakim olan farklı düşünce akımlarının sentezini yapmış, Hegelci diyalektikle Britanya politik iktisadı ve Fransız sosyalist düşüncesini bir araya getirmiş olduğu görüldü. Politik iktisadın kategorilerinden hareketle o günün maddî sorunlarına ve temelde kapitalizm sorununa odaklanan Marx, onların sabit ve değişmez kategori anlayışını reddederek, Hegel'in diyalektiğinin katkısıyla karşılıklı ilişkileri ve tarihi hesaba katarak bu sorunu tarihsel bir hareket olarak ele almış ve bu diyalektik aynı zamanda onun sosyalist düşüncesinin de katkısıyla geleceğin toplumuna dair bir tahayyül ortaya koymasına olanak tanımıştır.

Bu bağlamda Marx'ın, özne-nesne diyalektiğine ilişkin olarak yabancılaşma ilişkisini ele alırken Hegel'in diyalektiğinde olduğu gibi bu ilişkinin tarihsel hareketini ortaya koyduğu, fakat materyalist anlayışı uyarınca Hegel'i bu ilişkiyi tinselleştirmekle ve kendi ontolojisinde mutlak hakikat diye bir şey olmadığından onu kavramı gerçeklik saymakla ve hareketin formülünü mutlak yöntem olarak kabul etmekle eleştirdiği görülmektedir. Diğer taraftan, onun politik iktisatçıları da ilişkilerden soyutlanan ve ilişkilerin tarihsel hareketi ile açıklanmayan kategori anlayışlarıyla bu hareketin içsel ilişkilerini anlamamakla; ve yabancılaşma ilişkisi sadece insanın yaratmış olduğu ürün tarafından tahakküm altına alınmaya başladığında görülen bir durumken ve bu nedenle onunla mücadele edilmesi gerekirken, mevcut düzeni toplumsal üretimin mutlak ve en son biçimi olarak kavradıkları için yabancılaşmayı aşılması gerekmeyen bir ilişkiye dönüştürerek onaylamakla eleştirdiği görülmektedir. Böylece Marx hem Hegel'e hem de politik iktisatçılara yönelik soyutlama olan bir şeyi gerçeklik sayma anlamında şeyleştirme eleştirisi getirir.

19. yüzyıldaki bir diğer tartışma sosyal alanın özerkliği tartışmasıdır. Bu tartışma bağlamında “sosyal olgular doğa bilimlerinin yönteminin model alınmasıyla mı incelenmelidir, yoksa sosyal alanın özerk olduğu görüşünden hareketle bu olguların incelenmesinde doğa bilimlerinden farklı bir yöntem mi kullanılmalıdır?” sorusu sorulmaya başlanmıştır. Dolayısıyla “doğa bilimlerinin açıklayıcı yöntemini” savunanlar ile “beşerî

bilimlerin anlamacı yöntemini” savunanları karşı karşıya getiren bu tartışma idealist ve materyalist kutuplarda yer alan düşünürlerin sosyal gerçekliğin, insanî eylemin ve birey-toplum, fail-yapı, parça-bütün vb. ilişkilerin nasıl ele alınacağına yönelik düşüncelerini de temelden farklılaştırmıştır. Bu tartışmalardan hareketle, Marx’ın tarihsel materyalist konumdan bu meselelere dair bakış açısı ele alınmıştır.

Marx’ın bir materyalist olarak sosyal gerçekliği nesnel bir maddî fenomenler dizisi olarak ele aldığı ve bu gerçekliği büyük oranda bütüncü terimlerle açıkladığı görülmektedir. Ancak, o tarihsel ve ilişkiyel diyalektikle toplumsal organizasyonun tümünü değiştirmeye yönelik eylemlerin toplamı olarak *praksis* kavramını geliştirerek, eylemin koşullarına odaklanmakla birlikte insan eyleminin yapıya ya da sisteme etkisini tümüyle göz ardı etmemiş, yani fail-yapı ilişkisini eşitsiz bir ilişki olarak ele alsa da, eylemin karşılıklılığı görüşüne sahip olduğundan, tarihin insan eylemleriyle de biçimlendirildiğini düşünmüştür. Marx birey-toplum düalitesine de benzer şekilde yaklaşarak, birey ve toplumu karşıtlık olarak ele almaktan kaçınmak gerektiğini kabul etmiştir, çünkü bireyi toplumsal varlık olarak görmektedir. O toplumsal ilişkiler bütünü olarak ifade ettiği insanî özü değişmeye tâbî bir şey olarak ele almaktadır, çünkü onun anlayışına göre sabit, değişmez bir bütünlük olmadığı gibi bir yapı ya da sistem oluşturan sosyal gerçeklik de tamamen bireylerden bağımsız, onlardan önce varolan bir şey değildir. Görüldüğü gibi, Marx bir yapının öğeleri arasındaki ilişkileri araştırırken onun iki boyutunu karşıt unsurlar olarak konumlandırarak anlatabilse de, bunlardan biri olmadan diğersinin de olamayacağı aslî bir ilişkinin bulunduğu bahsederek, bir bütünün parçaları arasında içsel bir ilişki olduğunu göstermek ister. Kısaca, onun tarihsel ve ilişkiyel diyalektik anlayışı diğer materyalistlerinkinden farklıdır ve bu bağlamda “ya, ya da” şeklinde oluşmuş idealizm-materyalizm karşıtlığının bir kutbunda yer almamaktadır.

Ancak onun konumunun iki epistemolojik konumun bir sentezi, yani “hem, hem de” yaklaşımıyla oluşturulan bir idealizm-materyalizm sentezi olarak da düşünülemeyeceği; materyalist epistemolojiden beslenerek her türlü metafizikten kaçarken hem materyalizme hem de metafiziğe yönelik eleştirilerini Hegel’in diyalektik yöntemi üzerinden gerçekleştirdiği görülmektedir. Bu nedenle, bu aşamadan sonra Marx’ın “diyalektik materyalizm” olarak da adlandırılan bilim anlayışından hareketle kendi diyalektiğini bilimsel bir yöntem olarak ortaya koyuşu ve tarihsel materyalist anlayışının “materyalist

epistemoloji” ile “tarihsel ve ilişkisel diyalektik yöntemin” bir sentezine nasıl dönüştüğü gösterildi.

Marx’ın şeylerin kendilerini görünümler düzeyinde çoğunlukla ters dönmüş biçimde sergilediklerini ve bu görünüm biçimlerinin arka plânlarındaki ilişkilerin ancak bilimle keşfedilebileceğini düşündüğü; Hegel’in “genel hareket biçimlerini” ortaya koyuşunu idealizminden arındırarak bu tarihsel yöntemi diyalektik materyalizmin önkoşulu hâline getirdiği, “rasyonel biçimi ile diyalektiği” baş aşağı durduğunu iddia ettiği Hegel’in diyalektiğinin tersine çevrilmiş hâli olarak konumlandığı ve bu yolla “gizemli kabuğun içindeki rasyonel özü”, yani görünümün ardındaki reel gerçekliği ortaya çıkarmayı amaçladığı görülmektedir. Ancak ona göre mutlak hakikat diye bir şey olmadığından, onun bilim anlayışına göre bilim yalnızca bilgiyi artırabilir, fakat mutlak gerçeğe ulaşamaz ve ayrıca bilim tıpkı din, aile, devlet, hukuk, ahlâk ya da sanat gibi tikel üretim biçimlerinden yalnızca biridir ve onlar gibi “genel üretim yasasına” tâbidir.

Burada, Marx’ın yalnızca tek bir bilimi, tarih bilimini tanıdığı; bu tarihin doğa tarihi ve insanların tarihi olarak iki yönden incelenebileceğini ve ilkinin incelenmesinde mikroskop ya da kimyasal ayaraçlara diğerinde ise soyutlama gücüne ihtiyaç olduğunu düşündüğü ve kendisinin doğa tarihiyle ilgilenmeyerek soyutlamalar vasıtasıyla insanların tarihini incelediği; ancak onun aslında bu iki yönün insanlar varoldukça karşılıklı olarak birbirini koşullandığı ve bu nedenle birbirinden ayrılamayacağını düşündüğü görülmektedir.

İncelememizden de görüldüğü gibi, bu bilim anlayışından hareketle, Marx analizine ‘gerçek somuttan’ hareket ederek başlar ve buradan ‘düşüncede somuta’ ilerler. Onun yönteminin dünyanın bize kendini gösterdiği biçiminden hareketle, soyutlama vasıtasıyla, bu soyutlama ile zihinde yeniden oluşturularak kavranan somuta ilerlemek olduğunu gördük. Marx gelişmiş bedenin hücrelerine kıyasla daha kolay incelendiğini düşündüğünden analizine toplumsal ilişki içerisindeki bireylerin maddî üretimi ile başlar, bu bireylerin eylemlerini ve hazır bulmakla birlikte eylemleriyle de yarattıkları maddî yaşam koşullarını, yani birbiriyle bağlantılı gördüğü bu iki yönü hem kendi içlerinde bağımsız olarak hem de birbirlerine karşı etkileri çerçevesinde inceler. İnsan anatomisini maymun anatomisinin anahtarı olarak gördüğünden analizine tamamlanmış gelişim sürecinin sonuçlarıyla başlar ve ardından tek tek insanların toplumsal ilişkilerini nesnel anlamda perdeleyen şeyin de bu

tamamlanmış biçim olduğunu düşünerek, bugünkü biçimin oluşumunun önkoşullarına, yani geçmişe yönelir. Kısacası Marx’a göre insan yaşamının biçimlerinin bilimsel analizi gerçek gelişmeden geriye doğru gidilerek gerçekleştirilebilir. Böylece felsefeyi empirik bir sosyal bilime dönüştürmüş olsa da, yola çıktığı öncüllerin değişmeyen ve yalıtılmışlık içindeki insanlar değil empirik olarak gözlemlenebilir bir gelişme sürecindeki insanlar olduğu, tarihi empiristler gibi bir cansız olgular derlemesi olarak görmediği ve pozitif bilimi insanların tarihinin gözlemlenmesinden çıkartılabilecek en genel sonuçların bir sentezi olarak ele aldığı görülmektedir.

Marx’ın çalışmalarında tarihten önce sistem analiz edilmesine rağmen, tarihi sadece yalıtılmış unsurların bağımsız gelişimi olarak görmemesi nedeniyle, tarihsel analizin ve mevcut sistemin analizinin içiçe geçtiği ve bu yolla “modern toplumun ekonomik hareket yasasını” ortaya çıkarmayı amaçladığı; onun diyalektiğinde kategorilerin ve yasaların da değişmeye ve etkileşime tâbî olduğu ve “organik ve tarihsel süreçlerin” birbiriyle etkileşim hâlindeki “ikili hareket” olarak ele alındığı görülmüştür. Marx, kendi tarihsel ve ilişkisel diyalektiği vasıtasıyla, şeyleri durağan, cansız, bağımsız, biri diğerinin yanında ve diğerinden sonra kavramak yerine, hareketleri, değişimleri, yaşamları ve karşılıklı etkileşimleri içinde içsel ilişkili olarak görür. Bu yüzden, bütünü ilişkisel birimlere ayırır ve böylece hem bir tarihe hem de diğer şeylerle ilişkiye sahip olan şey’i kendi tarihi ile gelecekteki olası görünümlerini birlikte içeren süreçler aracılığıyla analiz eder. Bu yolla gerçekliğe dair düşüncemizi yeniden yapılandırır.

Marx’ın tarihsel bir diyalektiğe sahip olduğu konusunda kimsenin şüphesi olmasa gerek. Keza bu çalışmada tarihsellik ilkesine geçmişten günümüze aktarılan temel ilkelerden biri olarak yer verilmiştir. Ancak Marx’ın fikirlerine ve yöntemine günümüzdeki ilişkisellik tartışmasından hareketle yaklaşıldığında, onun ilişkiselsi olmasa da ilişkisel bir diyalektiğe sahip olduğu kolaylıkla söylenebilir: Kasapoğlu’nun girişte yer vermiş olduğumuz ilişkisel sosyolojinin özelliklerini sıraladığı tabloyu hatırlarsak, bu özellikleri Marx açısından düşündüğümüzde, onun mantık biliminin yöntemini benimsemek yerine, mevcut sosyoekonomik problemlerden hareket ettiği; dünyadaki hiçbir şeyin sabit olamayacağını düşündüğünden dinamik ve akışkan bir değişme anlayışına sahip olduğu; kesinlikle metodolojik bireyci olmasa da bireylerin aktif yönünü hesaba katarak metodolojik bütüncülüğe de başkaldırdığı; Hegel’i statükonun devamına katkı sağlamakla suçladığı ve bu anlamda dilinin de kavgacı olduğu, Genç Hegelcilerle ya da politik iktisatçılarla kendi

diliyle savaştığı; yabancılaşmaya karşı çıktığı ve insanın özgürleşmesini nihaî amaç olarak önüne koyduğu; her ne kadar kendisi de şeyleştirme eleştirisine maruz kalsa da şeyleştirmeye karşı çıktığı; şeyleri sabit ve durağan tözler olarak ele almak yerine değişmeyi ve etkileşimi şeylere içsel olarak ele aldığı; tarihsel ve mekânsal unsurları bir arada ele alan çok-yönlü ve çok-boyutlu bir anlayışa sahip olduğu; ve özellikle karşıtlar arasındaki ilişkilere “analitik düalizm” anlayışıyla yaklaştığı ve bu ilişkilerde tek yönlü belirlemeyi veya belirlenmeyi reddettiği görülmektedir.

Marx’ın tarihsel materyalizminin ve tarihsel ve ilişkisel diyalektiğinin ontolojik, epistemolojik, teorik ve metodolojik yönleriyle incelenmesinin ardından, birinci bölümün ikinci kısmında Marx’ın bu diyalektikle nasıl çalıştığı, bu yöntemi toplumsal ilişkilerin analizinde nasıl kullandığı doğrudan kendi çalışmaları ve yazıları üzerinden incelendi.

Burada öncelikle Marx’ın ekonomi kavramının geniş anlamıyla toplumsal ilişkileri içerdiğini, hatta bu ilişkilerden temellendiğini düşündüğü kapitalizmin hareket yasasını ortaya çıkarmak için analizini politik iktisadın kategorilerini sosyal alanı kapsayacak şekilde genişleterek ve tarihsel ve ilişkisel kategoriler hâline getirerek nasıl gerçekleştirdiği ele alınmıştır. Bu incelemeler sonucunda onun, reel gerçekliğe ulaşmanın yolunun sosyal dünyadaki mevcut görünümlerden geçtiği düşüncesiyle, insanların reel ilişkilerini gördükleri biçimde, yani şeyler arasındaki ilişki biçiminde kavramsallaştırmış olduğu ve böylece para ilişkisinden, meta ilişkisinden ya da sermaye ilişkisinden bahsedebildiği; ancak ekonomik kavramların her birini, insanların toplumsal ilişkilerinin birer soyutlaması olarak, bu ilişkileri aydınlatmak için kullandığı görülmüştür.

Marx’ın kapitalizmin hareket yasasını ortaya çıkarmak için bütünsel bir analiz gerçekleştirmesinden çok öncesinde ekonomi üzerine düşünmeye ve onu bu analize hazırlayan kavramları geliştirmeye başlamış olduğu görülmektedir. Ayrıca henüz 1844’te *Elyazmaları*’nda politik iktisadın öncüllerinden yola çıktığını ifade ettiği; ve çoğunlukla çözüm şeklinde görülen olguyu alıp problem hâline getirdiği ve bu problemi onun temel öğelerini tekrar soyutlayarak çözdüğü görülen Marx’ın politik iktisadın çözüm şeklinde sunduğu kategorileri de böylece sorunsallaştırdığı görülmektedir.

Ancak, her ne kadar bunun Marx’ın bilim anlayışında bir kopma olarak değerlendirilemeyeceği gösterilmiş olsa da, onun bir önceki kısımda tartışılmış olan tarihsel ve ilişkisel diyalektik anlayışı *Politik İktisadın Eleştirisine Katkı*’da ve üç ciltlik *Kapital*’de

tarihsel ve ilişkisel bir diyalektik yöntem olarak belirgin hâle gelmiştir. Marx'ın bu birbiriyle ilişkili dört metinden oluşan kapsamlı analizinin tümünü elyazmalarından oluşan *Grundrisse*'de plânlamış ve ardından bu metinlerde kendi diyalektiğiyle çalışmış olduğu ve bu metinlerin her biri Marx'ın çok-yönlü ve çok-boyutlu analizinin farklı yönlerini ve boyutlarını yansıttığı için bu metinlerin bir arada değerlendirilmesine gerek olduğu görülmüştür.

Grundrisse, kendisinden ileri tarihli *Kapital*'le karşılaştırıldığında, öncelikle onda *Kapital*'de arka plâna itilecek yöntem sorununun tüm canlılığıyla göz önünde olduğu; bu metnin öncül diğerlerinden farkının ise Marx'ın burada kapitalizmin analizini sermaye kavramı etrafında gerçekleştirirken, kendi diyalektiğini kavramsal açıdan ortaya koyması olduğu; ayrıca bu metinde yöneme yönelik ayrı bir bölüm de olmasının yanında her bölümün kendi içerisinde bir diyalektiğe sahip olduğu görülmektedir. Burada Marx'ın üretim, bölüşüm, mübadele ve tüketim kavramları arasındaki ilişki çerçevesinde, sermayenin önkoşulları olarak paranın, emeğin ve bunlar arasındaki ilişkinin tarihsel olarak ve birbirleriyle ilişkili olarak kapitalizm öncesi biçimlerde görülen ilişkilerden itibaren diyalektik dönüşümünü ve soyutlama vasıtasıyla sermayeyi ilk kez “kendi önkoşullarını yaratan bir süreç, kapalı bir daire, kendi içinde tutarlı bir bütün” olarak ele alarak, onun basit mübadele ilişkisiyle üretilmesi ve daha sonra kendi kendini yeniden-üretmesiyle baştaki ilişkiden doğan önkoşulların dönüşüp ortadan kalkmaları ve nihayetinde başka bir biçimde yeniden ortaya çıkmaları diyalektik sürecini incelediği görülmektedir.

Esasında Marx'ın içinde bulunduğu burjuva iktisat sistemini *sermaye, toprak mülkiyeti, ücretli emek, devlet, dış ticaret, dünya pazarı* sıralamasıyla inceleyeceğini söylediği, fakat bunlardan yalnızca ilkinin, yani sermaye analizini tamamlayabildiği; sermayeyi de (i) meta, (ii) para ve (iii) genel olarak sermaye olmak üzere üç yönden inceleyeceğini ifade ettiği ve bunlardan ilk ikisinin analizine *Katkı*'da, meta ve para analiziyle bağlantılı olarak *genel olarak sermayenin* ayrıntılı analizine ise *Kapital*'de yer verdiği görülmektedir.

Bu bağlamda, Marx'ın *Katkı*'da meta ve para arasındaki ilişkinin diyalektik süreci başlatışını ve emek ile ilişkisi neticesinde sermaye ilişkisi hâline gelişini, yani dolaşım sürecinde metaların başkalaşımını, *Grundrisse*'de ele aldığı diyalektik sürecin formüleştirilmesi olan ve aynı metinde kısaca değindiği, M harfinin metayı P harfinin

parayı, böylece M-P hareketinin metanın para karşılığında değişimini ve P-M hareketinin tersine paranın meta karşılığında değişimini temsil ettiği M-P-M ve P-M-P çevrimleri biçiminde, meta ve para ilişkisi içerisinde ayrı ayrı devirler gerçekleştiren iki ayrı süreç olarak ele aldığı görülmektedir. Burada dolaşımın dolaysız biçimi olduğunu düşündüğü için M-P-M çevrimine odaklanan Marx, ortadaki P basit bir değişim aracı olduğundan, sürecin kısaca M-M nesne değişimini, yani “*tek bir metanın*, dolaşımın aynı evresinde geçirdiği iki yanlı dönüşümün bütünü olarak tam bir başkalaşımını” yansıttığını düşünmektedir.

Kapital I'de ise artık öncül ekonomik ilişkilerin kendilerini tümüyle metalden oluşan bir sisteme, kapitalist sisteme bırakması anlatılmaktadır. Marx burada, *Grundrisse*'de plânladığı gibi, kapitalist sistemi soyutlama yoluyla tarihsel süreç içerisinde bir kesit olarak alıp başlı başına incelemektedir. Ancak, kapitalist sisteme odaklanarak analizin boyutunu daraltmış olsa da, bu defa da diyalektik analizi derinleştirerek daha çok-yönlü olarak gerçekleştirir. Marx'a göre bir metanın tümüyle başkalaşması dört adet uç ve üç adet oyuncu gerektirir: Bu diyalektik süreçte, dolaşıma meta biçiminde giren şey bu biçimden sıyrılarak para biçimine, ardından para olan uçtan yeniden fakat bu defa ilkinin aksine kullanım-değeri olan bir meta biçimine dönüşmesiyle karşıt yönlü bu iki hareket bir döngü oluşturur. Tek bir metanın bu başkalaşımını sürerken, ilk dönüşümde başka bir meta, ikinci dönüşümde diğer başka bir meta dolaşımının başında olduğundan, bunlar da kısmî başkalaşımını gerçekleştirmiş olurlar. Ancak, sürecin bütünü, metaların dolaşımını meydana getirir. Bu baştan sona başkalaşımını gerçekleştiren tek metanın sahibi ile diğer iki metanın sahipleri de bu sürecin oyuncularıdır. Dolaşımın başında meta sahibi ile para sahibi karşıt güçler olarak birbirlerinin karşısında yer alırlar. Metanın paraya dönüşümünde satıcı olan kişinin paranın metaya dönüşümünde alıcı olmasıyla bu roller değişir.

Marx sermayenin dolaşımını sürecini incelediği ve özellikle sermayenin geçirdiği başkalaşımını ve devreleri ayrıntılarıyla analiz ettiği *Kapital II*'de sermayenin devresel sürecinin aşamalarını açıklar: *Birinci aşama* kapitalistin parasının metalara çevrildiği, yani P-M dolaşım işlemini tamamladığı aşamadır; *ikinci aşama* satın alınan metaların kapitalist tarafından üretken tüketimidir; *üçüncü aşama* ise kapitalistin metasının paraya çevrildiği, yani M-P dolaşım işlemini tamamladığı aşamadır. Marx burada *Kapital I*'de yalnızca ikinci aşamanın anlaşılması için gerekli olduğu ölçüde ele almış olduğu birinci ve üçüncü aşamaları da ayrıntılarıyla inceler ve sermayenin kendi farklı aşamalarında büründüğü ve yinelenen devreleri sırasında bir girip bir çıktığı farklı biçimlere yer verir.

Noktalar devresel süreç devam etse de dolaşım sürecinin kesintiye uğradığını, M' ve P' ise M ve P 'nin artık değerle çoğaldığını gösterir. Marx para-sermaye devresinin formülünü “ $P - M... \ddot{U}... M' - P$ ” şeklinde oluşturur; “ $\ddot{U}... M' - P' - M... \ddot{U}$ ” *üretken sermaye devresi* ile üretken sermayenin dönemsel bir şekilde yinelenen işlevine, bu arada ortaya çıkan artık değer de yeniden üretim yoluyla değerlendirilmesine işaret eder; “ $M' - P' - M... \ddot{U}... M$ ” ile de yenilenen devreyi hep daha büyük bir meta-sermaye biçiminde açan *meta-sermaye devresinden* bahseder. Ona göre toplam dolaşım süreci (Td) bu üç devrenin bir araya gelmesinden oluşur. O böylece diyalektik bir yöntemle sürecin önkoşullarını sonuç, devrelerin her birini de başlangıç, geçiş ve dönüş noktaları olarak ele almış olur.

Marx burada sermayeyi birbirlerine bağımlı bir dizi dönüşüm geçiren, bir toplam sürecin üretim alanında ve dolaşım alanında yer alan çok sayıda evrelerini ya da aşamalarını oluşturan bir dizi başkalaşımdan geçen bir değer olarak görür; her bireysel sermayenin kendi dolaşımının her iki yarısında, içinde kendisinin ya para ya da meta olarak işlev gördüğü genel meta dolaşımının bir aracısı olmakla birlikte, genel dolaşım içinde kendi özel bağımsız devresini de çizdiğini düşünür. Dolaşım ve üretim süreçlerinin birliği olarak devresel sürecin bütününe “ $P - M... \ddot{U}... M' - P'. P - M... \ddot{U}... M' - P'. P - M... \ddot{U}... vb.$ ” şeklinde yalnızca iki defa yenilendiğinde bile, para-sermayenin ikinci devresi tamamlanmadan üretken sermaye devresinin ve üretken sermayenin ikinci devresi tamamlanmadan meta-sermaye devresinin görüldüğü diyalektik etkileşim içerisindeki bir süreç olarak ele alır.

Marx *Kapital III*'te ise “bir bütün olarak kapitalist üretim süreci”ne odaklanır. Bu üretim sürecini *Kapital I*'de dış koşullardan kaynaklanabilecek ikincil etkileri dikkate almadan; *Kapital II*'de ise, gerçek hayatta bu süreç dolaşım süreci ile tamamlandığından, genel olarak üretim süreci ve dolaşım sürecinin sentezi olarak ele alan Marx bu ciltte, bu genel düşüncelerle de yetinmeyerek, sermayenin bir bütün olarak hareketinden kaynaklanan çeşitli biçimlerin, birbirlerine etkileri ve rekabetleri doğrultusunda, nasıl somutlaştıklarını analiz eder.

Özetle Marx (i) diyalektik süreci başlatan ve sürdüren meta ilişkisini, bu ilişki içerisinde gelişen para ilişkisini, meta ile para arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin kendi kendisini döndüren bir hareket olarak sermayeyi nasıl doğurduğunu; (ii) üretim ve dolaşım süreçlerini birlikte kapsayan üretken sermayeyi; (iii) sürecin ilerlemesiyle gerçekleşen yeni bölünmelerle birlikte tarihsel süreçte de varolmakla birlikte kapitalist sisteme entegre olan

ticaret sermayesi ve faiz getiren sermaye biçimlerini; (iv) toprak mülkiyetinde yaşanan dönüşümle birlikte oluşan rant biçimini ve (v) tüm bu süreçle ilişki içerisinde emekte yaşanan dönüşümü inceler. Marx'ın diyalektiği, görüldüğü gibi, hem tarihsel hem de ilişkiseldir ve bu yöntem onun çok-yönlü ve çok-boyutlu bir analiz gerçekleştirmesine sebep olmuştur.

Bu çalışmanın ikinci bölümünün ilk kısmında, Marx'ın sosyal teorisini incelerken olduğu gibi, Simmel'in diyalektiği ontolojik, epistemolojik, teorik ve metodolojik yönleriyle incelenmiştir. Ancak Simmel'in Marx'tan yarım yüzyıl sonra yaşamış bir düşünür olarak tarihsel ve ilişkiyel diyalektiğini hem Marx'la hesaplaşarak hem de ondan beslenerek geliştirdiği, “diyalektik açısından Marx'tan doğduğu” iddia edildiği için, onun diyalektiğini Marx'inkiyle karşılaştırmalı olarak inceledik. Bu nedenle, Simmel'in dönemindeki sosyal teoride yaşanan değişimle de ilişkili olarak, bu bölümde (i) öncelikle onun “tarihsel materyalizmin altına yeni bir kat inşa etme” amacıyla Marx'a karşı gerçekleştirmiş olduğu sosyolojik, metafizik, psikolojik ve kültürel operasyonlara; (ii) ardından Marx'ın diyalektiğiyle benzer şekilde tarihsel ve ilişkiyel bir diyalektikle, fakat kendi dönemindeki bireysellik fikirlerinden beslenerek yaşamın diyalektiğini geliştirmesine; (iii) sonrasında Marx'ın aksine klâsiklere Kantçı dönüş gerçekleştirmiş olduğunu iddia ettiğimiz Simmel'in Kant'tan hareketle kendi form teorisini geliştirmesine; (iv) bunun ardından onun kendi bilim anlayışıyla Marx'tan farklı olarak tarih ve sosyoloji arasında analitik olarak bir ayrım yaptığına, fakat bununla birlikte Marx'la benzer şekilde toplumsal-tarihsel olgulara bütüncül bir bakış açısıyla yaklaştığına; (v) ve son olarak analizinin hareket noktasının Marx'tan farklı olduğu gösterilerek, onun diyalektiğinde buna rağmen Marx'ta olduğu gibi tarihsel ve ilişkiyel kategoriler arasında ilişki kurduğuna yer verildi.

Öncelikle Simmel'in döneminde sosyal teoride bazı değişiklikler olmuşsa da o da Marx gibi klâsiklere dönüş gerçekleştirdiğinden, onun Marx ile hesaplaşmasının anlaşılabilmesi için felsefedeki varlığın ne olduğuna ve nasıl bilinebileceğine dair idealizm-materyalizm tartışmasında benimsediği konuma yer verildi. Simmel'in beslendiği Kant, maddenin varlığını kabul etmekle birlikte bilinebileceğini kabul etmemesiyle bu tartışmaya yeni bir kol açmıştır. Simmel'in de bu bağlamda tarihsel materyalizmin açıklayıcı değerini teslim etmekle birlikte, Marx ile arasındaki bu ontolojik farklılık nedeniyle, maddî formlar ile psikolojik-metafizik önkoşulların daha derin değerlendirmeleri ve akıntıları arasında sınırsız karşılıklılık içerisinde bağ kurmuş olduğu ve böylece yaşamın ayrıntılarını ve

yüzeyselliklerini onun en derin ve temel hareketleriyle ilişkilendirdiği görülmektedir. Bunun en önemli nedenlerinden biri de, onun Marx gibi maddî üretim-el emeği-fabrika üçlüsünden oluşan sanayi kapitalizminin düşünürü değil, zihinsel emekle biçimlenen finans kapitalizmin düşünürü olması ve böylece onun döneminde sosyal teoride zihinsellik kavramının yeniden gündemde olmasıdır.

Simmel'in Marx'a karşı gerçekleştirmiş olduğu sosyolojik, metafizik, psikolojik ve kültürel operasyonlara baktığımızda şunları görürüz: Öncelikle her ne kadar ekonomik kavramların her birini insanların toplumsal ilişkilerinin birer soyutlaması olarak kullansa da, amacı modern toplumun ekonomik hareket yasasını ortaya çıkarmak olan Marx'a karşı sosyolojik operasyon gerçekleştiren Simmel (i) Marx'ın Feuerbach'ın analizini insanların toplumsal kurumlar içindeki ilişkilerine uygulanabileceği düşüncesiyle genelleştirmesine benzer şekilde, Marx'ın analizini sosyal alanın tümüne genelleştirmiş; (ii) sosyoloji disiplininin kurulduğu ve sosyal alanın özerkliği meselesinin yoğun bir biçimde tartışıldığı bir dönemde toplumun nasıl mümkün olduğunu soruşturmuş; (iii) sosyolojizmi bireyleri toplum tarafından önlerinde ve etraflarında örülmüş iplerin yalnızca kesişme noktaları hâline getirmekle eleştirerek ve biçimsel ve maddî sosyoloji arasında ayrım yapmak yerine yeni bir tür sosyolojinin ana eksenini toplumsal formların düzenleyici yönünü vurgulayarak, temel toplumsal ilişki biçimlerini araştırarak ve bunların işleyişlerini açıklayan yasaları ortaya çıkaracak bir 'formel sosyoloji' önermiştir.

Bunlardan hareketle, burada Simmel'in ekonomik temele dayandırmadığı formel sosyolojisinde birey-toplum, parça-bütün, fail-yapı gibi karşıtlık oluşturan kategoriler arasındaki ilişkileri nasıl ele aldığı ve bu düaliteleri nasıl aşmaya çalıştığı incelendi. Bunun sonucunda onun (i) Marx'ta olduğu gibi Hegelci diyalektiğin unsurlarından hareketle, bu ikiliklere düaliteler olarak ve bunlar arasındaki ilişkilere ilişkilerdeki karşılıklılığı ve ilişkilerin tarihselliğini dikkate alarak yaklaştığı ve bunlar arasındaki düalizmleri bu yolla aşmaya çalıştığı görülmektedir. (ii) Simmel bütünlüklü bir yapı olarak toplumu hem bireyler, yani parçalar arasındaki etkileşimlerin meydana getirdiğini hem de bu yapının tarihsel süreçte onların ilişkilerindeki değişimle birlikte değiştiğini düşünür. (iii) Ancak onun formel sosyolojisinde, toplumun bir form olarak katılaştığında parçalarının toplamından daha fazla olan bir bütün biçimine dönüştüğü düşüncesi olsa da, Marx'takinin aksine bireyin faillğine vurgu belirgindir. Ayrıca, epistemolojik açıdan Kantçı bir dönüş gerçekleştirmiş olan Simmel'in, kendi form anlayışının bir gereği olarak, gerçekliğe bakışı Marx'ınkinden farklı

olduğu için, bir form olarak toplumun özerkliğini kabul etmesine rağmen onu başlı başına bir gerçeklik olarak görmediği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Marx'ın Hegel'i kavramı gerçeklik saymakla suçlaması, yani ona bir soyutlama olan herhangi bir kavramın bir gerçeklikmiş gibi ele alınması anlamında şeyleştirme eleştirisi yöneltmesi gibi, Simmel'in de toplum kavramındaki muğlâklığın nedeninin soyutlama olan bir şeye gerçek muamelesi yapılması olduğunu söyleyerek aynı suçlamayı Marx'a yöneltmiş olduğunu ve onun bu eleştirisinin, Marx'a benzer şekilde maddî temeldeki üç katmanlı toplumsal gerçeklik anlayışına sahip olmakla birlikte, onun anlayışında bunları çevreleyen en üst düzeyde yaşamın nihaî metafizik ilkelerini içeren bir dördüncü katman daha bulunmasından kaynaklandığını görmekteyiz.

Burada Simmel'in Marx'a karşı gerçekleştirmiş olduğu metafizik operasyon da bu bağlamda ele alındı ve böylece onun varlığı dünyanın metafizik düzeyi olarak gördüğü ve Kant'ın düşüncesinden hareketle, algılanabilir niteliklerin ötesindeki şeylerin gerçekliğinin algılanamaz ve böylece deneyimlenemez olan metafizik bir şey olduğunu, algılanabilir niteliklerin ise bizim temsillerimizden başka bir şey olmadığını düşündüğü anlaşılmaktadır. Ancak buna rağmen, Simmel'in derinliklere ve fikirlere ilgisinin maddî temele ilgisiyle eşdeğer olduğu; üç katmanlı maddî gerçeklik düzeyleri ile metafizik düzeyi karşılıklı ilişki ve etkileşim içerisindeki düzeyler olarak ele aldığı; ve bu anlamda, bireysel yaşamın ve tarihin en derin akıntıları arasında var olan ilişkilerin ortaya konulmasını kendine amaç edinen Simmel'in klâsik anlamıyla metafizik anlayışa sahip bir düşünür olmadığı görülmektedir. Kısacası o Marx'ın pratikten yalıtılmış bir gerçeklik tartışmasının tamamıyla skolastik olduğuna yönelik düşüncesine katılmakta, fakat benliğimizin içsel güçleriyle de ilgilendiği için bunu gerçekliğe bakışın *sadece bir yönü* olarak benimsemektedir.

Simmel benliğimizin içsel güçleriyle ilgilendiğinden, Marx'a karşı metafizikle ilişkisi içerisinde psikolojik bir operasyon gerçekleştirir. Onun Marx'ın aksine insanı bilinçli varlıktan ibaret olarak görmediği, ontolojik olarak Kant'ın açtığı yoldan giderek maddenin var olduğu ancak *kendinde şey* olduğu için bilinemeyeceği düşüncesinden hareket ederek, amaca ulaşma sürecinde bilincimizin farkındalığını kaybettiğini ve ereksel dizinin tümüne yönelik sürekli farkındalık bilinci engellenemez şekilde parçalamasıyla en etkili araçların psikolojik anlamda amaç olarak görülmeye başlandıklarını düşündüğü görülmektedir. Ayrıca, onun amacın oluşumunda yalnızca çıkarların değil karakterin ve ruh hâlinin de etkili olduğunu ve amaca ulaşmanın, Marx'ın düşündüğünün aksine, rasyonel davranmaktan

ziyade irademizin rasyonel-mantıksal temelden bağımsızlığıyla mümkün olduğunu, çünkü eylemimiz üzerinde içsel benliğimizin güçlerinin etkili olduğunu düşündüğü görülmektedir. Kısacası Simmel, Marx'ta olduğu gibi, insanların maddî koşulları etkilemelerine ve onlardan etkilenmelerine odaklanmakla birlikte, onun aksine içsel güçlere de odaklanmıştır. Bu da onun Marx'ın tarihsel materyalizminin açıklayıcılığını kimi açılardan kabul ettiğinin, fakat onu psikolojik boyutla ilişkilendirerek Marx'a karşı psikolojik operasyon gerçekleştirdiğinin kanıtlarından biridir.

Simmel'in psikolojiyle ilgili insan bilimlerinin ilkeleriyle önemli bir metodolojik bağıntısı olan bir tespit yaptığı görülmektedir: O bir taraftan bir toplumsal durumun her türlü tarihi ya da tasvirini psikolojik bilginin uygulamasından ibaret olarak görmektedir, ancak diğer taraftan ona göre etkinliklerimizin anlamı ve niyeti psikolojik olmak zorunda değildir. Bu nedenle insan bilimleri ruhsal sürecin yasasını kavramayı amaçlamak zorunda değildir, bu içeriği ve konfigürasyonlarını kavramayı amaçlayabilir, yani tikel bilimsel bakış açısından bakıldığında, psikolojik bir fenomenin kendisi bütünüyle ihmal edilip, dikkat barındırdığı içerikleri analiz etmeye ve birbiriyle ilişkilendirmeye odaklanabilir. Kısacası Simmel'in psikolojiyle bağ kurduğu, ancak sosyal teoriyi psikolojikleştirmediği anlaşılmaktadır.

Son olarak çalışmamızda Simmel'in, Marx'a karşı kültürel operasyon gerçekleştirerek, bir bakıma tarihsel materyalizmi yeniden tinselleştirmiş olduğundan, ancak bunu materyalist temeli görmezden gelmeyecek yapığından bahsetmiş ve tin kavramının çağrıştırdığı anlamlardan kaçınmak için buna kültürel operasyon demeyi tercih etmiştik. Burada Simmel'in bu operasyonu özellikle Alman eleştirel geleneği içindeki, Hegel'den hareketle tarihi ve karşılıklı ilişkileri hesaba katan tüm diyalektik düşünürler için sosyal dünyanın ele alınmasında başlıca sorun olan “özne-nesne diyalektiği” ile ilişkili olarak gerçekleştirmiş olduğu ve Simmel'de özne-nesne diyalektiğinin esasen öznel kültür-nesnel kültür diyalektiği biçimine bürünmüş olduğu görülmektedir. Marx'ın yabancılaşmanın özünü insanın kendi dışındaki dünyada kendisine karşıt hâle gelerek nesnelleşmesi olarak görmesine benzer şekilde, Simmel'in insanlığın doğal düzenle bütünleşmediğini, tersine ondan koparak onun karşısında konumlandığını düşündüğü, ona göre özne-nesne düalitesinin bu ilk düaliteden ortaya çıkmış olduğu; ancak onun Marx'tan farklı olarak bunun ikinci aşamasının tinin içinde gerçekleştiğini ve neticede kültür sentezine erişildiğini düşündüğü anlaşılmaktadır.

Marx modern toplumun temel sorununu kapitalizmin yarattığı yabancılaşma olarak, bu sorunun çözümünü de yabancılaşmanın aşılması olarak görmekte, Weber ise bu sorunu “nesnel kültürün öznel kültürü yutması” olarak ve çözümü de “bireyselin özgürlük alanının gelişmesi” olarak görmektedir. Simmel’in, kendisi gibi Alman idealizminden beslenmiş olan Weber ile benzer benzer şekilde, yabancılaşmayı nesnel kültürün yaşamın kendisini engelleyen bir güce dönüşmesi süreci olarak ve çözümü de dünyanın bireysel kültürün egemenliğinde olmasında gördüğü ortaya konulmuştur. Ayrıca, Marx’ın kapitalizme özgü olarak gördüğü mevcut ekonomik-sosyal sorunların tarihin akışı içinde çözülebilecekleri inancının aksine, Simmel’in bu sorunları Weber’in ‘demir kafes’ metaforuyla benzer şekilde “çok daha büyük bir trajedinin sadece küçük bir sahnesi” olarak ele aldığı görülmektedir.

Bu operasyonların ardından, bu bölümde, Simmel’in Marx’ın diyalektiğiyle benzer şekilde tarihsel ve ilişkisel bir diyalektikle, fakat kendi dönemindeki bireysellik fikirlerinden beslenerek yaşamın diyalektiğini nasıl geliştirdiğine yer verdik. Görüldüğü üzere, Simmel öznel ve nesnel kültür arasındaki çatışmayı yaşamın insan özne için anlamını giderek yitiren formlar yarattığı yaşam ve form arasındaki çatışmayı da kapsayacak şekilde derinleştirir, kültür tarihinin derininde yatan sürecin yaşam ile ürünleri arasındaki sürekli mücadele olduğunu düşünür. Bu bağlamda burada, temel amacının *yaşamın* ayrıntılarını ve yüzeyselliklerini en derin ve temel hareketleri ile ilişkilendirmek olduğunu açıklayan Simmel’in öznel kültür-nesnel kültür diyalektiği, *yaşamın* diyalektiği olarak ele alınmaktadır.

Nasıl ki Marx’ta özne-nesne diyalektiği ‘insan yaşamı’ ve ‘insan yaşamının biçimleri’ arasında tezahür ediyorsa, Simmel’de de böyle olduğu, ancak onun Marx’a karşı gerçekleştirdiği operasyonların yaşam kavramıyla kastettiği şeyi farklılaştırdığı görülmektedir. Marx’ta bir üretim tarzı insanların yaşamlarını ortaya koyuş biçimini temsil eden bir yaşam tarzı iken, Simmel’de, bundan farklı olarak, yaşamın biçimleri/formları üretim tarafından belirlenmez ve yaşam tarzı bir üretim tarzına tekabül etmez. Bu yüzden o yaşamı çok daha değişken ve bireysel ya da gruplara özgü bir biçimde ele alır.

Simmel kültürün trajedisini bizzat *yaşamın trajedisi* olarak da ele almıştır. O kültürel formların dönüşüm sürecini aslında yaşam ile yaşamın ürünlerinin sürekli mücadelesinde formların birbirinin yerini alması olarak görür. Yaşam ve formları arasında her zaman varolan gerilim arttığında yaşamın tüm formlardan kurtulmaya çalıştığını ve

bugün de benzer bir sürecin yaşanmakta olduğunu kabul eder. Kültürün evriminde bugünkü durumunun önceki evrelerdekinden formların yeni form yaratma arzusuyla yıkılmamış olmasıyla ayrıldığını, fakat geçmiş ve gelecek hiç bugünkü kadar kopuk görünmemiş olsa da, yine de bu hareketin formlar oluşturmaya yöneldiğini ve ortaya çıkacak olan şeyin yalnızca bir çatışmanın ortadan kalkıp yerine başkasını geçmesi olacağını düşünür.

Simmel, incelemelerimizden de anlaşılabilceği üzere, Marx'ın felsefesine yönelik operasyonlarının en net biçimde görüldüğü eseri “Yaşamın Aşkınılığı”nda yaşamı hem sürekli bir akış hem de bazı içeriklere kapatılmış, bireyselleşmiş, sınırlarından taşmakla birlikte sınırlı olan bir form olarak ele alır, yani aşkınılığı yaşama içkin olarak görür. Böyle bakıldığında yaşamın hem daha-fazla-yaşam hem de yaşamdan-fazlası olduğunu ve yaşamın formülünün bu iki yanı birlikte içerdiğini düşünür: (i) Bir yandan yaşam her an kendini yaşama dönüştürebilmek için kendi içine bir şeyleri çeken, formuna yeni içerikler katan, varolduğu sürece bir şeyler doğuran ve yenilenen bir “harekettir”. Bu nedenle ancak daha-fazla-yaşam olmasıyla var olabilmektedir. (ii) Diğer yandan, hayal gücü yaşam tarafından üretilmiş olmalarından bağımsız olarak kendilerine ait anlamlara ve belirli geçerliliklere sahip içerikler üretir ve onun ereği yaşamdan-fazlasını oluşturan, yaşamı aşarak nesnel içeriklerin bulunduğu, mantıksal açıdan özerk olan anlam düzeyine yükselmektir. Simmel'in bu formülünün her türlü insan etkileşiminin ifadesi olması nedeniyle gerçekleştirdiği sosyolojik operasyonu yansıttığı ve aşkınılığı yaşama içkin olarak görmesinin de metafizik operasyonu yansıttığı görülmektedir.

Bunun yanında, bu bölümde Simmel'in yaşamın diyalektiğini rölativist bir bakış açısıyla geliştirdiği ortaya konulmuştur. Marx'ın ontolojisinde mutlak hakikat diye bir şey olmaması gibi onun ontolojisinde de hakikat görelidir. Ancak Simmel'in, rölativist epistemolojilerin sürekli mutlak prensipler ile uyum içinde ve dönüşüm hâlinde dünya görüşünün tüm içeriklerinin etkileşim içerisindeki görelilikler biçimine büründüğü bir monizmle evrenin fonksiyonel birliğine yaklaştıkları düşüncesiyle, non-izm olarak da adlandırılan “ne, ne de” yaklaşımına sahip olduğu; ve bu yaklaşımla yaşamı antitezlerin aralıksız *göreliliği* olarak, varlıklarının sürekli olarak birbirini koşulladığı hareketli bir akış olarak ele aldığı görülmektedir.

Bu bölümde Simmel'in yaşamın diyalektiği, son olarak, dönemin bireysellik fikirleriyle ilişkili olarak ele alınmıştır. Diyalektik açısından Marx'ın devamı olduğunu iddia ettiğimiz, fakat ondan ontolojik bakımdan en belirgin farklarından birinin bireyselliğe yaptığı vurgu olduğunu görmüş olduğumuz Simmel'in kendi diyalektiğini yaşamın diyalektiği olarak geliştirmesine bu vurgu yol açmıştır. 19. yüzyıldaki bireysellik idealini coşkuyla karşılayan Simmel yaşam felsefesinin temel fikirlerini Goethe ve devamında Bergson'un yanı sıra Schopenhauer ve Nietzsche ile sürekli diyalog yoluyla geliştirir ve bu yolla, bireylerin doğal eşitliği kavramına dayanan ve Marx'ta olduğu gibi tarihsel olarak üretilmiş eşitsizliklerden kurtulduğunda kusursuz insanın ortaya çıkacağını varsayan, bütüncü bireysellik fikirlerini aşar. Ancak o kendi diyalektik anlayışı uyarınca bu bireysellik fikrini diğerinin olumsuzlaması olarak görür ve diğerinin de olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla yeniden gündeme geleceğini düşünür, yani bireyselliğe vurgu onu tarihsel ve ilişkisel diyalektiği göz önünde bulundurmaktan alıkoymamıştır. Keza, kendi yaşam felsefesini Nietzsche ve Bergson'la diyalog içinde geliştirmiş olan Simmel'in, Nietzsche'yi yaşamın kendisiyle hesaplaşmasına izin vermesi, karşıtların savaşını ve birliğini keşfetmiş olması konusunda başarılı bulmasına rağmen yaşamın bütünlüğünü keşfedememekle eleştirirken, Bergson'u da yaşamı daha temel kategori olarak ele alması konusunda başarılı bulmasına rağmen bu defa yeterinde diyalektik olmamakla eleştirdiği görülmektedir.

Marx ve Simmel arasındaki bireysellik fikirleri konusundaki farklılığın yanı sıra, Marx gibi tarihsel ve ilişkisel diyalektikle çalışan Simmel'in onunla arasındaki en temel farklılık iki düşünürün de teorilerini şekillendiren biçim/form kavramını nasıl ele aldıklarıdır. Bu nedenle burada "Simmel'in Form Teorisi" başlığıyla onun diyalektiğinde form kavramının metodolojik ve teorik önemine yer verdik. Bu incelemenin ardından, Simmel'in çalışmalarında form ve içerik kavramlarının açık bir tartışması yer almasa da, içerik kavramının varsayıldığı bir form teorisine sahip olduğu görülmektedir. O teorisinde en genel düzeyde tüm temsillerin formlar ve tüm temsil edilen şeylerin içerik veya içeriklerin yönleri olduğunu, çünkü salt içeriğin formdan bağımsız olarak tarif edilemeyeceğini kabul eder. Onun görelilik ve tamamlanmamışlık üzerine kurulu ontolojisi bizzat formların niteliklerine de yansır. Böylece, her ne kadar form anlayışıyla Kantçı dönüşü gerçekleştirmiş olsa da, fenomenleri tanımlayan kavramların onlardan daha saf formlardan türetildiklerini, fakat saf kavramların asla bütünüyle gerçekleştirilemeyen, sadece geçerli olmak için

yaklaşılan idealler olduklarını düşünür. Bu nedenle onun formlarının her zaman mutlak değil analitik olduğu görülmektedir.

Simmel'in çalışmalarının, Marx'inkilerde olduğu gibi, hatta ondan daha yoğun olarak, düaliteler üzerine olduğu ve onun düalitelerin kutuplarını karşıtlarıyla, düaliteleri de diğer düalitelerle ilişkili olarak form-içerik düalitesi üzerinden ortaya koyduğu; ancak bir son noktanın nihaî sentez oluşturduğu Marx'ın diyalektiğiyle karşılaştırıldığında, onun diyalektiğinde kutupların kaynaşmalarının nihaî bir sentez olmaksızın sayısız toplumsal formda gerçekleştiği görülmektedir. Bununla birlikte, Simmel her tür form ve içerikler arasında, bir bilinç eşliğinin altındaki uyaranlar dikkat çekmezken bir uyaranın aniden nicel artışı nitel olarak belirleyen etkiyi yaratması, fakat neden ve sonucun birbirlerinden uzaklaşmalarıyla bu etkinin kaybolduğu bir üst sınırın bulunması gibi, bir *etkiler düalitesi* bulunduğunu düşünür ve bu etkiler düalizmi çerçevesinde, bütün eserlerinde farklı içeriklerin bir araya geldiği belli bir noktada oluşan çok çeşitli formları ayrıntılı olarak inceler; bu formların sürekliliğini tartışır. Simmel herhangi bir form olduğu andan itibaren içeriklerin farklılaşmaya, bölünmeye, çeşitlenmeye ve neticede bu formu yok edecek önkoşulların oluşmaya başladığını diyalektik vasıtasıyla ayrıntılarıyla gözler önüne serer.

Marx'ta olduğu gibi insan yaşamına ve biçimlerine, insan etkinliğine ve ürünlerine ilişkin sorunlara ekonomiden sosyolojiye, felsefeden psikolojiye, kültürden sanata kadar birçok disiplini kesen bir çerçeveden yaklaştığını gördüğümüz Simmel, ondan farklı olarak bu disiplinlerin her birinin genel üretim yasasına tâbî birer tikel üretim biçimi olduğunu düşünmez. O her zaman tek bir gerçeklik olduğu, fakat onu dolayımsızlığı ve bütünlüğü içinde bilimsel olarak kavrayamayacağımız ve bu nedenle her zaman bir dizi farklı bakış açısından ele alarak birbirinden bağımsız bilimsel konular hâline getirmemiz gerektiği düşüncesiyle, Marx'ı çok kapsamlı olan bir süreç içerisindeki kısmî bir fenomeni tek içerikmiş gibi abartmakla eleştirir. Çünkü ona göre her bilim, belirsiz olanı kendi içinde yoğunlaştıran ve adeta yönetilebilir hâle getiren kavramları kullanarak, bu bütünlüğü bir parça aracılığıyla temsil etmekle kalmayan, farklı içyapısı olan yeni bir düzeye de yansıtan sentezler, yani bütünlüğün malzemesinden türetilmiş özerk formlardır.

Simmel'in Kant'ın tüm bilginin aklın *apriori* yapılarının bir fonksiyonu olduğu argümanının mantığını takip ettiği; fakat, Kant'ın zihinsel yaratıcılığını fark ederek insanı bilen insan konumuna getirdiğini ve bu yolla natüralizmden kurtulmamızı sağladığını taktir

etmekle birlikte, onu diğer yönü eksik bırakmakla eleştirdiği görülmektedir. Çünkü Simmel aynısının toplumsal-tarihsel fenomenlerin incelenmesinde de gerçekleştirilmesi ve analitik-sentetik arasındaki ilişkinin sınırsız karşılıklılık içinde kurulması gerektiğini düşünür.

Ayrıca Simmel bütün ile parçalar arasında sürekli benzer gidiş gelişler içeren diyalektiğinde, Marx'takinin aksine, parçalara, kişilerarası mikro ilişkilere odaklanır. Hiçbir bilimde en küçük parçaların hareketini yöneten yasaların üzerinde genel bir yasa olabileceğini kabul etmediği ve bilimin yapması gereken şeyi nesnel gerçeklikleri bilimsel kategoriler ve normlara dayanarak yorumlamak ve sınıflandırmak olarak gördüğü için metodolojik bireyciliği vurgular ve bu anlamda hermeneutik geleneğin görüşlerine katılır. Marx'ın, her ne kadar sosyal fizik gibi bir düşüncesi olmasa da, hermeneutik geleneğin görüşlerine ters düşen bir biçimde felsefeyi empirik bir sosyal bilime dönüştürmesinin aksine, Simmel her insanın yaşamı için geçmişten devraldığı *apriori* malzeme ile yaşamının benzersiz formasyonunun bir bileşimini sergilediğini ve empirik fenomenleri ancak bunların çeşitli oranlarda birleşmelerinin meydana getirdiğini düşünür.

Bu genel bilim anlayışından hareketle sosyal gerçekliği farklı bakış açılarından ele alan çeşitli disiplinleri inceleyen Simmel, insan bilimleri ile doğa bilimleri arasında yalnızca bir derece farkı olduğunu kabul eder. İnsanî malzemeye çalışan sosyal bilimler ile tarih bilimlerini analitik olarak birbirinden ayrı ele alarak, sosyal bilimlerin mevcut gelişme aşamasının doğa bilimlerinin araştırmalarını mikroskopa yapmaya başladığı zamanki aşamasına tekabül ettiğini, tarih bilimlerinin ise artık doğa bilimlerinin gelmiş olduğu aşamaya geçmiş olduğunu; ancak genel olarak bu ayrımların her birinin bilimsel olarak form ve içerik arasında bir ayrım yapmayı sağlayan bir araçtan ibaret olduklarını düşünür. Marx'ın o gün için sosyal bilimler ile doğa bilimleri arasında yapay da olsa bir ayrımın olduğunu düşünmesi ve açıkça doğa bilimiyle ilgilenmediğini belirtmesi gibi, Simmel'in de, doğa bilimlerini sosyal bilimlerle benzerlikleri üzerinden tarif etse de, insanî ve nesnel malzemeden oluşan formlar arasında kurduğu düâlıtadaki kutuplardan ikincisiyle, yani doğa bilimiyle ilgilenmediği; ilkindeki femomenleri ise toplumsal-tarihsel fenomenler olarak ele alıp incelediği görülmektedir.

Buradan sonra Simmel'in, sosyoloji bilimi ve tarih bilimi arasında analitik bir ayrım yaparak, Kant'ın “doğa nasıl mümkündür?” sorusundan hareketle, bu fenomenlerin her iki bilimin bakış açısından nasıl ele alınabileceğini sorgulamasına yer verdik. Ancak bu iki

bilimsel bakış açısının onun tarihsel ve ilişkisel diyalektiğinde aslında etkileşim içerisinde olduğunun belirtilmesi gerekir.

Tarihsel gerçekçi yaklaşımın tarih biliminin geçmişi nasılsa o hâliyle yansıtan ayna imgesi sunması gerektiği düşüncesiyle dolaysız deneyimden oluşan hammaddeyi tarih denen teorik yapı hâline getirmesini ciddi anlamda hatalı bulan Simmel, bu düşünceye karşı Kant'ı izleyerek bu alandaki bilginin *apriori* boyutunu belirlememiz gerektiğini belirtir. Ona göre doğa bilimlerindeki kadar açık olmasa da tarih de verili bir gerçeklik olarak ele alındığında ruhu ezen dışsal bir fail hâline gelir. Bu nedenle, Kant'ın bizi natüralizmden kurtarmış olması gibi, artık tarihselcilikten de kurtulmamız, insan tininin biçim verici yaratıcılığını korumamız gerektiğini düşünür. Böylece, Simmel'in probleminin tarihle değil o günkü tarih bilimiyle, onun tarihi gerçeklik olarak sunmasıyla, analizini empirik temele dayandırmasıyla ve bütüncü bir anlayışla içsel yaşamı görmezden gelerek insanın özgürleşmesi önünde engel oluşturmasıyla olduğu ortaya çıkar.

Bununla birlikte, Simmel'in Marx'ın tüm bilimi doğa tarihi ve insanların tarihi olmak üzere iki yönden incelenebilecek tek bir tarih bilimi olarak gören düşüncesini kabul etmediği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, Marx tarihi empiristlerinki gibi bir cansız olgular derlemesi olmaktan ya da idealistlerinki gibi hayali öznelerin hayali eylemi olmaktan çıkarırken, Simmel, empirizmin karşısında durmakla birlikte, Marx'taki gerçek öznelerin gerçek eylemi olarak tarih anlayışına tinsel boyut katmasıyla tarihi gerçek öznelerin hayali eylemine dönüştürür.

Toplumsal-tarihsel fenomenleri incelemenin diğer bir yolu da Simmel'in gitmeyi tercih ettiği yol olan sosyolojidir. Simmel, tarih bilimi için yaptığı gibi, Kant'ın sorusundan hareketle toplumun nasıl mümkün olduğunu, yani hangi *apriori* koşulların toplum bilimini mümkün kıldığını sorgular. Onunla benzer şekilde, bireysel unsurların doğada olduğu gibi bu alanda da sonsuza kadar yalıtılmış hâlde olduklarını ve aralarında belli biçimlerde bağıntı oluşturan bir süreçte bilinçli olarak sentezlenip toplumun bütünlüğünü meydana getirdiklerini belirtir. Fakat Kant'ın “bağlantı özne tarafından oluşturulduğundan şeylerde bulunamaz” aksiyomunun toplumsal bağlantı için geçersiz olduğunu iddia eder, çünkü ona göre bütünlüğü gerçekleştiren sentezleyici birimler çok sayıda ilişki içinde birbirlerini karşılıklı olarak belirlediklerinin bilgisine sahip olan bireylerdir. Bu nedenle doğaya dair sorunun öznenin “doğa sentezini” oluşturmasını sağlayan bilme biçimleriyle, topluma dair

sorunun ise unsurların kendinde *apriori* olarak bulunan, sayelerinde “toplum sentezini” meydana getirdikleri koşullar bilindiğinde cevaplanabileceğini belirtir.

Burada Simmel, sosyal alanı çok çeşitli disiplinlerin katkılarını birbirleriyle ilişkili şekilde ele alarak incelediğini kanıtlar biçimde, sosyolojinin sorununun “toplumlaşma” formlarının tespit edilmesini, sistematik olarak düzenlenmesini, psikolojik açıdan açıklanmasını ve tarihsel gelişimleri bakımından incelenmesini gerektirdiğini ifade etmekle birlikte, bir tür sosyal geometri anlayışıyla, form analizini neden özellikle sosyoloji disiplini için geliştirdiğini geometri ile ilişkisi içerisinde açıklar. Geometriyle benzer şekilde sosyolojinin de soyutlama içinde var olan formları –toplumlaşma formlarını– incelediğini ve ikisinin de içerikleri inceleme işini diğer bilimlere bıraktıklarını, ancak sosyolojinin handikabının geometrinin aksine indirgeme yapabileceği basit yapılara sahip olmaması olduğunu düşünür. Bu nedenle sosyolojide gerçekte ayrılmaz biçimde birleşmiş olan form ve içeriği bilimsel soyutlama yoluyla birbirinden ayırmak, formları içeriklerinden analiz yoluyla koparmak ve bunları bilimsel bir bakış açısıyla sistemli biçimde bir araya getirmek gerektiğini belirtir. Buna rağmen sosyolojik kategorileri insan deneyiminin içerikleri hakkında düşünebilmemizi sağlayan tek ve evrensel geçerliliğe sahip kategoriler olarak görmediğini de vurgular.

Bunun ardından bu bölümde Simmel’in bu yöntemle analizine nereden başladığına ve bu başlangıç noktasından nereye doğru hareket ettiğine yer verdik. Marx’ın yöntemi bir sonuç olarak ortaya çıkan çoğulluğun birliği olarak gördüğü ‘gerçek somuttan’, yani dünyanın bize kendisini sunduğu biçiminden hareket ederek, soyutlama vasıtasıyla, ‘düşüncedeki somuta’, yani zihinde yeniden oluşturularak kavranan somuta doğru ilerlemekteyken, Simmel’in yöntemi somut bireylerden ve onların yaşam süreçlerinden hareket eder. Çünkü o, dünyanın kendini sunduğu her tarihsel çağ için tek bir üretim biçiminin değil, kendi yaşam süreçlerinin farklı aşamalarında yer alan sınırsız sayıda yaşam formunun bulunduğunu ve yaşamın içsel özü ile en yüzeysel şeyler arasındaki zıtlığı içeren en yüksek bütünselliğe ulaşmak amacıyla bu doğrultuda somut içerikleri yan yana koyarak ilerlemek gerektiğini kabul eder.

Bununla birlikte, şeylerin görünüşler düzeyinde kendilerini ters dönmüş biçimde sergiledikleri ve genel hareket biçimlerinin gündelik hayattaki görünümünün arka plânındaki ilişkilerin ancak bilimle keşfedilebileceği düşüncesiyle, “rasyonel biçimiyle

diyalektik” vasıtasıyla gizemli kabuğun içindeki rasyonel özü ortaya çıkarmayı amaçlayan ve bu nedenle tamamen dışsal bir hareketi içsel bir hareket olarak analiz eden Marx’ın aksine, Simmel varoluşun yüzeyindeki her bir noktadan ruhun derinliklerine inip bakılabileceğini ve böylelikle yaşamın sıradan dışsal yönleri ile onun anlamını ve tarzını belirleyen nihaî kararlar arasında bağ kurulacağını düşünür. Ayrıca, gelişmiş beden hücrelerine göre daha kolay incelendiği düşüncesiyle araştırdığı güncel durumu geçmişte neyin meydana getirdiğini bugün neye dönüştüğünden hareketle gözlemleyen Marx’ın aksine, Simmel yapıların en yüksek ve en bağımsız hâllerini anlayabilmek için onları az gelişmiş hâlleri içinde aramamız ve onları psikolojik olarak anlayabilmek için bir dizi içindeki konumlarını bulmamız gerektiğini iddia eder. Çünkü ona göre bu dizinin unsurları organik büyüme sayesinde çeşitli aşamalardan geçip tedricen gelişerek birbirlerine dönüşürler ve böylece her birindeki yeni özellik bir öncekindeki tohumların gelişmesi gibi görünür. Kısacası, girişte de vurguladığımız üzere, analize bütünden ya da parçadan başlanması fark etmeksizin tarihsel ve ilişkisel diyalektikle çalışılabileceği, hem Marx’ın hem de Simmel’in, böyle bir diyalektikle çalışmalarına rağmen, analizlerinin bu anlamda birbirinden farklı olduğu açıkça görülmektedir.

Tüm bunlardan hareketle, bu bölümde son olarak Simmel’in diyalektik yönteminde tarihsel ve ilişkisel kategorilerle nasıl çalıştığına yer verdik. Böylece (i) Simmel’in diyalektiğinin de, Marx’ınki gibi, en temel konularının her türlü değişme ve her türlü etkileşim olduğu; (ii) onun da, Marx gibi, değişmeye ve etkileşime birlikte odaklanarak süreç ve ilişki kategorileriyle çalıştığı ve birbirini etkileyen ve birinin kavranmasıyla diğeri de anlaşılan organik ve tarihsel süreçleri *ikili hareket* olarak ele aldığı; (iii) Simmel bu ikili hareketi modern toplumun ekonomik hareket yasasını değil, her varoluş formunda hareketli bir akış olarak gördüğü “yaşamın hareket yasasını” ortaya çıkarmak için analiz etmiş olsa da, Marx ve Simmel’i buluşturan noktanın Hegel’in kendi içerisinde zincirleme iç bağlantıya sahip tarih anlayışıyla oluşturduğu tarihsel ve ilişkisel diyalektik yöntemi olduğu görülmektedir.

Simmel’e göre gerçek toplumsal yaşamın bütünü içindeki iki hareket yönünden biri bir arada yaşayan kişiler arasında bağ kurarak onları toplum hâline getiren “toplumsal etkileşim”, diğeri ise art arda gelen nesillerden hem grup hem de insan nesli yaratan “gelenek”tir. Ona göre bu ikisi arasındaki fark sadece bu bütünlükleri ilkinin genişlik boyutuna ikincisinin ise uzunluk boyutuna göre sağlamasıdır; bu nedenle o toplum

yaşamının belirli tarihsel formlarını bu ikisinin içiçe geçmesi olarak tanımlar. Ancak Simmel her insanın bireysel yaşamının toplumsal miras ile bu mirası bireysel kullanma tarzının, yani *apriori* ve tekil verilmişlikler olan etkenlerin çeşitli oranlarda birer bileşimini sergilediğini düşündüğünden, tarihsel sürekliliğe rağmen bireysel bazda kişilerin yaşamında *apriori* etkenlerin ne kadar etkili olduğunun onların bu bileşimdeki oranlarına bağlı olduğunu düşünür, yani bunları Marx'ta olduğunun aksine belirli bir üretim tarzının hâkim olduğu bir dönemde yaşayan tüm insanlar üzerinde hâkim olan etkenler olarak ele almaz.

Burada, bu çalışmanın girişinde bugünden bakıldığında ilişkiselselci olarak kabul edildiğini görmüş olduğumuz Simmel'in, tarihselci ya da tarihsici bir anlayışa sahip olmasa da, tarihsel bir diyalektiğe sahip olduğu görülmektedir. Tarihselcilik eleştirisini de aslında tarihselliğe değil tarihsel gerçekçiliğe yönelttiğini ifade ettiğimiz Simmel'in tarihsel diyalektiğini Marx'ınkinden ayıran husus ise tarih ve gerçeklik arasında kurmuş olduğu bu düalıtedir. Onun gerçekliği sadece şimdide görmesi ve anlık yaşanan karşılıklı etkileşimleri önemsemesi bizi yalnızca ilişkiselsel bir düşünür olduğu şeklinde yanıltıcı bir düşünceye itmemelidir. Çünkü bu Simmel'in bir fenomeni tarihsel gerçekleşme tarzlarından bağımsız olarak ele alıp ardından tarihsel bir fenomen olarak inşa etmesine ve bunlar arasında bağlantı kurmasına engel olmamıştır. O bir formun, her tür içeriği taşıyabilse de, yine de kendine ait yasaları olan ve gerçekliğin bütününden ya da diğer alanlardan soyutlanması meşru olan bir alana ait olduğunu ve bu nedenle karmaşık fenomenlerden birbirine benzeyen unsurların seçilip benzemeyen unsurların birbirlerini felç ettikleri kesitler elde edilebileceğini, yani toplumsal-tarihsel fenomenlerin ancak tarihsel olarak sayısız çeşitlemeyle de olsa aynı örüntüyü sergiliyorsa salt toplumsal düzlemde ele alınabileceğini düşünür. Ancak onun bu düşüncesi, kendi analizinde tarihi hesaba katmadığını değil, değişmeye içkin olmasına rağmen tarih boyunca toplumsal yaşamın ritmiyle döngüsel olarak tekrar eden fenomenleri incelediğini göstermektedir.

Bu çalışmanın ikinci bölümünün ilk kısmında, Marx'la karşılaştırmalı olarak ve ontolojik, epistemolojik, teorik ve metodolojik yönleriyle ele aldığımız Simmel'in sosyal dünyaya ilişkin düşüncelerinden hareketle geliştirmiş olduğu tarihsel ve ilişkiselsel diyalektiğinin işleyişine dair genel açıklamalar sunulmuştur. **Bu bölümün ikinci kısmında ise** onun diyalektiğinin işleyişi özgünlüğü içinde ve derinlemesine incelenmiş, onun bir toplumun toplulaşmanın diyalektiği içinde mümkün olmasının ve varlığını korumayabilmesinin koşullarını ele alırken böyle bir analizi nasıl kullandığı,

toplumlaşmanın diyalektiğini tarihsel ve ilişkisel diyalektik vasıtasıyla nasıl analiz ettiği ortaya konulmuştur.

Simmel'in bütün eserlerinde, "etkiler düalitesi" çerçevesinde, farklı içeriklerin bir araya gelmesiyle belirli bir noktada oluşan çeşitli formları ayrıntılı olarak incelediğini, bu formların sürekliliğini tartıştığını ve herhangi bir form oluştuğu andan itibaren bu formu yok edecek önkoşulların oluşmaya başlayışını ayrıntılarıyla gözler önüne serdiğini vurgulamıştık. Ayrıca kendi form anlayışı gereği toplumu bir form olarak gördüğü ve hangi *apriori* koşulların onu mümkün kıldığı sorusunun onun unsurlarında *apriori* olarak bulunan, sayelerinde toplum sentezini meydana getiren koşullar dikkate alınarak cevaplandırılabilceğini düşündüğüne yer vermiştik. Simmel'in *Sosyoloji*'de, bu söylenilenlere uygun olarak, çeşitli türde, kapsamda ve nitelikte toplumsal formun oluşma, gelişme ve dağılmasının *apriori* koşullarını toplumlaşma ilişkisi olarak ele aldığını gösterdik.

Simmel'in burada bir formun oluşma koşullarını form-içerik düalitesiyle ve somut bireylerden ve onların yaşam süreçlerinden hareketle toplumlaşma ilişkisi olarak incelediğini ve *toplumlaşmanın* bireyi kendisinin aynı anda hem bir bağ olarak içinde olan hem de organik bütün olarak karşısında olan ikili konuma yerleştirdiğini, bu nedenle toplumsal varlığın sadece tam anlamıyla toplumlaşmamış değil aynı zamanda kendilerini tam anlamıyla hem toplumsal hem de bireysel kendilikler şeklinde gören varlıklardan da oluşan bir sentez olduğunu düşündüğünü gösterdik –o toplumla birey arasındaki bu bağıntının insanla doğa arasındaki ve bireylerin kendi aralarındaki ilişkilerde de aynı şekilde geçerli olduğunu düşünür. Ancak, onun aynı zamanda bir ölçüde toplum sayılabilecek belirli bir sayıda bireyden oluşan bir grup sentezleyici fenomenler ortaya çıktıkça daha fazla toplum olsa da, tüm tikel fenomenlerin oluşmasının koşulu olan başlı başına bir toplum olmadığı gibi başlı başına etkileşim diye bir şey de olmadığını, sadece ortaya çıktıklarında toplum oluşturan, toplumun nedeni ya da sonucu değil kendileri toplum olan etkileşim türleri bulunduğunu belirttiğini de ifade ettik. Ayrıca, burada onun ikili insan ilişkilerini analiz etmekle birlikte, bu ilişkilerin her birinde bireylerin sadece bu ilişkiye kattığı bileşenler ile başka kişilerle de paylaştıkları bileşenleri *içsel olarak ilişkili* gördüğünü ifade etmesi, insanlar arasındaki mikro ilişkilere odaklanmanın yanında Marx'ta olduğu gibi yaşamı içsel ilişki olarak incelediğini kanıtlamaktadır.

Simmel'in burada toplumlaşmanın diyalektiğini bu şekilde ele aldıktan sonra, toplumu oluşturan temel etkileşimleri ve bunlardan daha özel ve daha karmaşık fenomenleri incelediğini gösterdik. O tahakküm ve çatışma gibi temel etkileşimlere, toplum sentezinin oluşumuna çok farklı toplumlaşma süreçleri içerisinde bulunarak önemli katkı sağlayan olmazsa olmaz etkileşimler olarak yaklaşır. Simmel sır gibi karmaşık bir fenomeni, toplum sentezinin oluşumuna yine çok farklı toplumlaşma süreçleri içerisinde bulunarak katkı sağlamakla birlikte, özel bir sır toplumu da oluşturan bir fenomen olarak farklı yönleriyle inceler. Ya da toplumsal çevrelerin kesişimi gibi karmaşık bir fenomeni, kişisel bir ilişkinin tarihsel gelişimi olarak hem farklı çağlarda da görülebilecek yasa benzeri bir ilişki hem de bu kesişimle grupların çoğalması ve insanlar arası etkileşimin artması tarihsel olarak da artış gösterdiği için, aynı zamanda tarihsel bir ilişki olarak ele alır. Bunun dışında oldukça özel durumlarda fakat mutlaka oluşan *daha özel* etkileşim formlarından da söz eder.

Simmel toplum denilen sentezin oluşumunu tartıştıktan sonra grubun korunmasına, yani yukarıda sözü edilen önkoşullardan oluşmuş sentezlerin varlıklarını sürdürebilmelerinin bu önkoşullardan farklı olan koşullarına geçer. Tersinden düşünüldüğünde bunun aynı zamanda grubun dağılmasının koşullarına da işaret ettiği söylenebilir. Bu açıdan Simmel tarihsel bakımdan her gerçek durumda çatışma ve birliğin bir ölçüde mevcut olduğunu kavramak gerektiğini, çatışmanın birliği öncelediği gibi bu birliğin içinde de işbaşında olduğunu ve üyeleri arasındaki örtüşen ve ayrılan eğilimlerin içiçe geçmediği hiçbir toplumsal birimin muhtemelen bulunmadığını düşünür. Ona göre mutlak biçimde uyumlu bir grup, yani salt birlik gerçekdışı olduğundan, grubun kendini koruması da her daim varolan çatışmaların antagonizma boyutunda bir karşıtlığa dönüşmesine bağlıdır. Bu bağlamda, *Paranın Felsefesi*'nde tempo ve ritmin yaşamın organizasyonunu nasıl etkilediğini ayrıntılarıyla ele almış olduğunu gördüğümüz Simmel, burada da benzer şekilde, kolektif yapıların üyelerine nazaran uzun süre ayakta kalmalarıyla zamandan-bağımsızlık taşıdıklarını, yaşamlarını üyelerininkinden farklı bir tempoda ve ritimde içsel süreçlerin toplamı olan bir zaman diliminde koruduklarını belirtir. Kısacası onun çok-yönlü olarak ele aldığı grubun korunması meselesi esasen grup yaşamının ve üyelerinin yaşamlarının tempoları ve ritimleri arasındaki farkın özne-nesne diyalektiği çerçevesinde ne denli derinleştiğiyle ilişkilidir.

Simmel'in çok-yönlü ve çok-boyutlu diyalektiğinde ister gruplar/toplamlar arasında mekânsal olarak ister gruba dâhil olma ve gruptan çıkma anlamında, ister zamansal anlamda etkiler düalitesi çerçevesinde, ister eşzamanlı olarak şimdinin gerçekliğinin geçmişe ve geleceğe uzanması şeklinde zamansal bir geçirgenliğin ifadesi olarak yaşamın aşkınlığında olsun, sınır meselesinin oldukça önemli olduğu görülmektedir. Günümüzde bir analize ilişki ağlarından hareketle başlayan ilişkiisel analizlerin, durağan ağların yapısal özelliklerinden ziyade dinamik süreçleri çözümlemek daha zor olduğu için, paradoksal olarak genelde mekânsallığa zamansallık karşısında ayrıcalık tanımları gibi, Simmel de toplumsal sınır meselesini tartıştığı bu metinde, her ne kadar somut mekândan soyut bir mekân oluşturulması ve ardından duygusal alan inşa edilmesi şeklinde, toplumsal sınırları da sürece tâbî olarak görse de, bu sınırları tarihsel olmaktan daha çok ilişkiisel olarak, özellikle mekânsal düzenleniş bağlamında ele alır. Ancak yine de mekânsal bağlamda soyutladığı “toplumsal oluşum içi sınır sorununu” tarihsel süreçlerle ilişkilendirir.

Simmel'in bu metinde son olarak, farklı bir yöntem izleyerek, her bölümde olduğu gibi tek bir formu incelemek yerine, çok sayıda değişikliklere maruz kalarak farklı ambalajlar ve karışımlar içinde ortaya çıksa bile, birlik kurma formları arasındaki belli bir bağıntıyı, yani “grubun genişlemesi ve bireyselliğin gelişimi” arasındaki bağıntıyı, etkileşimsel olarak belirlenmiş bu gelişme örüntüsünü çok çeşitli biçimleriyle sunduğu görülmektedir.

Burada ilk olarak grubun genişlemesiyle birlikte toplumsal bağların nasıl dönüştüğünü ele alan Simmel kişiliğin bireyselleşmesi ile onu çevresine bağlayan ilişkilerin birbirlerine bağımlı olarak geliştiklerini ve çok çeşitli tarihsel ortamlarda karakteristik bir biçimde ortaya çıktıklarını ifade eder. “Bireyin çevresi ne denli genişlerse bireyselliğinin de o denli arttığını” iddia eder. Toplumsal bağlanmanın evrelerini ele alırken yer verdiği ilkiyle bağıntılı bir diğer önerme şunları içerir: (i) etrafımız eş-merkezli halkalarla çevrilidir ve bunlar etrafımızı yakından kuşattıkları ölçüde küçüklerdir, (ii) ancak insan gelişimi esnasında, bireyselliğin gelişimi için genelde elverişli olmayan dar çevreye bağlılığın büyük bir çevrenin içinde daha fazla olması gibi, küçük ve büyük çevrelere bağlılığın örtüştüğü evrelerden geçebilir. Simmel kolektivitelerin bireyselleşmesini ele alırken, bireyselliğin tekil bireye odaklandığını, her kompleksin de onun öbür düzeyi olduğu ilişkiye antitez niteliğinde daha kapsayıcı bir şey karıştığında bireyselliğin genelleştiğini ve bir dereceye kadar bireyselleşen kolektif yapının tikellik kazanabildiğini ifade eder. Ya da grubun

genişlemesini çeşitli çevrelerde ve çevreler arası ilişkilerde meydana gelen değişimlerle değil doğrudan ben bilincinin gelişimiyle ilişkilendirir. Görüldüğü gibi, Simmel insanlar arasındaki en canlı etkileşimlerden hareketle kendi tarihsel ve ilişkisel diyalektiğini bu şekilde çalıştırmış, toplumlaşmanın diyalektiğini çok-yönlü ve çok-boyutlu olarak analiz etmiştir.

Sonuç olarak, tarihsel ve ilişkisel bir teorik yaklaşımla çağdaş sosyal teorideki tartışmalardan hareketle klasik düşünürlerden Marx ve Simmel'e odaklanarak, onların sosyal teorilerinin ontolojik, epistemolojik, teorik ve metodolojik temellerde karşılaştırmalı analizinin gerçekleştirilmesiyle, her iki düşünürün de kendilerine özgü bir tarihsel ve ilişkisel diyalektik yaklaşıma sahip olduklarına ve bu yaklaşımdan hareketle sosyal dünyayı kendi diyalektik yöntemleriyle analiz ettiklerine yönelik iddiamızı temellendirmiş; ve böyle bir diyalektikle onların, çağdaş sosyal teorinin temel eğilimini yansıtır biçimde, şeyleri sabit ve durağan birer töz olarak ele almamış ve sosyal teoride süregelen karşıtlıklar arasındaki ilişkinin nasıl ele alınacağı temel problemine çok-yönlü ve çok-boyutlu bakış açısıyla yaklaşmış olduklarını göstermiş bulunuyoruz.

4. KAYNAKLAR

- Akpolat, Y. (2015). *Tinin Sosyolojisi: Simmel Sosyolojisinin İnşası*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Benton, T. ve Craib, I. (2016). *Sosyal Bilim Felsefesi*. (çev. Ü. Tatlıcan ve B. Binay) 4. Baskı. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Birkan, T. (2009). “Sunuş”, Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (s.11-27), Metis Yayınları.
- Bottigelli, E. (2015). “Sunuş”, 15.01.1962. Karl Marx. *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe* (ss.13-71). (K. Somer, çev.) 5. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.
- Cevizci, A. (2015). *Bilgi Felsefesi*. 3. Baskı. İstanbul: Say Yayınları.
- Cizreli, B. ve Üstün, A. (2018). “Tarihsicilik Eleştirisi Bağlamında Tarih-Sosyoloji İlişkisi”. 4. Uluslararası Tarih Eğitimi Sempozyumu, Kasım 2018, Muğla.
- Cohen, I. J. (2013). “Yapılaşma Teorisi ve Toplumsal Praksis”, Giddens, A. ve Turner, J. (ed.) *Günümüzde Sosyal Teori* (ss.307-345). (çev. Ü. Tatlıcan) Ankara: Say Yayınları.
- Çeğin, G. ve Göker, E. (2012). “Tözlere Elveda: İlişkisel Sosyolojinin Alametifarikası”, (G. Çeğin ve E. Göker, haz.) *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar* (s.11-22) Ankara: Notabene Yayınları.
- Danermark, B., Ekström, M., Jakobsen, L. ve Karlsson, J. C. (2018). *Toplumu Açıklamak*. (Çev. Ü. Tatlıcan) Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Demir, G. Y. (2013). “Sunum: Çarmihını Sirtında Taşıyan Sosyo-Filozof Georg Simmel”, Georg Simmel, *Paranın Felsefesi* (s. 7-14) İstanbul: İthaki.
- Emirbayer, M. (2012). “İlişkisel Bir Sosyoloji İçin Manifesto”. (G. Çeğin ve E. Göker, haz.) *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar* (s. 25-63). (çev. U. L. Kaya ve E. Göker) Ankara: Notabene Yayınları.
- Emirbayer, M. (2012a). “İlişkisel Dönüş: Geçmiş, Şimdi ve Gelecek”. (G. Çeğin ve E. Göker, haz.) *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar* (s. 7-10). (çev. G. Çeğin ve E. Göker) Ankara: Notabene Yayınları.
- Engels, F. (1979). “Karl Marx’ın Ekonomi Politğin Eleştirisi”, Karl Marx, *Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkı* (ss.29-41). (S. Belli, çev.) 4. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.

- Engels, F. (2008). “Giriş”, “Başlık 9: [Sermayenin Yeniden Dolaşıma Girmesi ve Sermayeye Dayalı Üretimin Sınırları]”, Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politikin Eleştirisi İçin Ön Çalışma* (ss.431-434). (S. Nişanyan, çev.) İstanbul: Birikim Yayınları.
- Engels, F. (2009). [Friedrich Engels’in 1885’teki üçüncü baskı için yazdığı “Önsöz”. Karl Marx. *Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i* (ss.9-10). (E. Özalp, çev.) İstanbul: Yazılama Yayınları.
- Engels, F. (2012). Sunuş. Karl Marx. *Ücretli Emek ve Sermaye – Ücret Fiyat ve Kar* (ss.15-24). (S. Belli, çev.) 9. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.
- Fay, B. (2017). *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi: Çokkültürlü Bir Yaklaşım*. (İ. Türkmen, çev.) 4. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fellman, F. (2021). *Rethinking Georg Simmel's Social Philosophy*. Cham: Springer.
- Foucault, M. (2014). *Bilginin Arkeolojisi*. (V. Urhan, çev.) 3. Baskı. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Frisby, D. (1997). “Introduction”, Georg Simmel. *Simmel on Culture: Selected Writings Theory, Culture and Society* (s. 1-31). Sage Publications.
- Frisby, D. (2015). “Sunuş: Georg Simmel - İlk Modernite Sosyoloğu”. (E. Gen, çev.) Georg Simmel. *Modern Kültürde Çatışma* (s. 8-51) 10. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Giddens, A. (2016). *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*. (çev. Ü. Tatlıcan) 6. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Giddens, A. ve Turner, J. H. (2013). “Giriş”, *Günümüzde Sosyal Teori* (ss.7-18). (çev. Ü. Tatlıcan) Ankara: Say Yayınları.
- Gulbenkian Komisyonu. (2008). *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*. (Ş. Tekel , çev.) 6. Baskı. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Hilav, S. (2012). *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Jeffrey, A. S., Jr. (1990). “The Groundwork of Simmel’s New ‘Storey’ Beneath Historical Materialism”. (M. Kaern, B. S. Phillips and R. S. Cohen ed.) *Georg Simmel and Contemporary Sociology* (s. 297-317). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Kant, I. (2014). *Prolegomena*. (A. Yardımlı, çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.

- Kasapoğlu, A. (2015). “Önsöz”, (der.) Aytül Kasapoğlu, *Uygulamalı İlişkisel Sosyoloji* (ss.13-16). İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.
- Kasapoğlu, A. (2016). Türkiye’de Uygulamalı İlişkisel Sosyoloji Yapacaklar İçin Bir Yolculuk Haritası. (der.) Aytül Kasapoğlu, *Uygulamalı İlişkisel Sosyoloji* (ss.17-85). İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.
- Layder, D. (2006). *Sosyal Teoriye Giriş*. (Ü. Tatlıcan, çev.) İstanbul: Küre Yayınları.
- Layder, D. (2015). *Sosyolojik Araştırma Pratiği*. (S. Ünal, çev.) 2. Baskı. Ankara: Heretik Yayınları.
- Lefebvre, H. (2006). *Diyalektik Materyalizm*. (B. Yıldırım, çev.) İstanbul: Kanat Kitap.
- Levine, D. N. ve Silver, D. (2010). “Introduction”, (J. A. Y. Andrews ed.) *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms* (s. ix-xxxii). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Lyotard, J-F. (2014). *Postmodern Durum*. (İ. Birkan, çev.) 2. Baskı. Ankara: BİlgeSu Yayıncılık.
- Marx, K. (1979). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*. (S. Belli, çev.) 4. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2004). *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi Cilt 3: Bir Bütün Olarak Kapitalist Üretim Süreci*. (A. Bilgi, çev.) 2. Baskı. Ankara: Eriş Yayınları.
- Marx, K. (2008). *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*. (S. Nişanyan, çev.) İstanbul: Birikim Yayınları.
- Marx, K. (2009). *Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i*. (E. Özalp, çev.) İstanbul: Yazılama Yayınları.
- Marx, K. (2011). *Felsefenin Sefaleti: M. Proudhon’un Sefaletin Felsefesi’ne Yanıt*. (A. Kardam, çev.) 7. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2011a). *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi Cilt 1*. (M. Selik ve N. Satlıgan, çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. (2011b). “Almanca Birinci Basıma Önsöz”, 25.07.1867. *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi Cilt 1* (ss.17-21). (M. Selik ve N. Satlıgan, çev.) İstanbul: Yordam Kitap.

- Marx, K. (2011c). “Almanca İkinci Basıma Sonsöz”, 24.01.1873. *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi Cilt 1* (ss.22-29). (M. Selik ve N. Satlıgan, çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. (2012). *Ücretli Emek ve Sermaye – Ücret Fiyat ve Kar*. (S. Belli, çev.) 9. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2012a). “Ücretli Emek ve Sermaye”, *Ücretli Emek ve Sermaye – Ücret Fiyat ve Kar* (ss.15-82). (S. Belli, çev.) 9. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2012b). “Ücret Fiyat ve Kar”, *Ücretli Emek ve Sermaye – Ücret Fiyat ve Kar* (ss.85-142). (S. Belli, çev.) 9. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2012c). *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi Cilt 2*. (M. Selik, çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. (2012d). “Feuerbach Üzerine Tezler”, *Alman İdeolojisi [Feuerbach]* (ss.7-10). (S. Belli, çev.) 2. Baskı. Ankara: Eriş Yayınları.
- Marx, K. (2015). *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*. (K. Somer, çev.) 5. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2016). *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. (K. Somer, çev.) 3. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. ve Engels, F. (2012). *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*. (S. Belli, çev.) 2. Baskı. Ankara: Eriş Yayınları.
- Nişanyan, S. (2008a). “Sunuş”, Karl Marx. *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma* (ss.6-106). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Nişanyan, S. (2008b). Başlık 10. [Sermayenin Yeniden-Üretimi]. “Giriş”, Karl Marx. *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma* (ss.475-476). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Nişanyan, S. (2008c). Başlık 13. [Sermaye Dolaşımı]. “Özet”, Karl Marx. *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma* (ss.591-595). İstanbul: Birikim Yayınları.

- Oakes, G. (1977). "Introduction: Simmel's Problematic", Georg Simmel, *The Problems of The Philosophy of History: An Epistemological Essay* (s. 1-37). (G. Oakes, çev.). New York: The Free Press.
- Ollman, B. (2015). *Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar*. (C. Saraçoğlu, çev.) 4. Baskı. İstanbul: Yordam Kitap.
- Öncü, A. (2013). "Sosyal Bilimlerde Yeni Meşruiyet Zemini Arayışları", Defter ve Toplum Bilim Ortak Çalışma Grubu (Ed.), *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu Bildirileri* (ss. 48-52). İstanbul: Metis Yayınları.
- Özel, O. (2013). "Bir Tarih Okuma ve Yazma Pratiği Olarak Türkiye'de Osmanlı Tarihçiliği". (T. Bora, S. Sökmen ve K. Şahin, haz.) *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek: Yeni Bir Kavrayışa Doğru* (ss.147-160). 4. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Özlem, D. (1982). "Bilgi ve Bilimde Olguculuk-Tarihselcilik Tartışması Üzerine". Yazko Felsefe Yazıları, 4. Kitap. İstanbul: Yazko Yayınları.
- Özlem, D. (1999). "Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik" (s. 127-145) Ankara Üniversitesi İHihyat Fakültesi Dekanlığı konferansı metni, 19.03.1999.
- Özlem, D. (2012). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Powell, C. ve Depelteau, F. (2015). "Giriş", (A. Esgin ve G. Çeğin, haz.) *İlişkisel Sosyoloji: Ontolojik ve Teorik Yönelimler* (s. 15-32). (Ö. Akkaya, çev.) Ankara: Phoenix Yayınları
- Ritzer, G. (1992). "Georg Simmel". *Sociological Theory* (s. 1-19). (Ü. Tatlıcan, çev.) New York: McGraw-Hill.
- Saygın, T. (2014). "Sosyolojik Düşüncenin Modern Felsefi Temelleri". (Ü. Tatlıcan ed.) *Sosyoloji Tarihi* (s. 1-26), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları.
- Schermer, H. ve Jary, D. (2013). *Form and Dialectic in Georg Simmel's Sociology*. Palgrave Macmillan.
- Simmel, G. (1997a). *Simmel on Culture: Selected Writings Theory, Culture and Society*. (David Frisby & Mike Featherstone, ed.) Sage Publications.

- Simmel, G. (1997b). "On the Psychology of Money", Georg Simmel, *Simmel on Culture: Selected Writings Theory, Culture and Society* (s. 233-243). Sage Publications.
- Simmel, G. (1997c). "Money in Modern Culture", Georg Simmel, *Simmel on Culture: Selected Writings Theory, Culture and Society* (s. 243-255). Sage Publications.
- Simmel, G. (1997d). "The Berlin Trade Exhibition", Georg Simmel, *Simmel on Culture: Selected Writings Theory, Culture and Society* (s. 255-258). Sage Publications.
- Simmel, G. (1997e). "The Women's Congress and Social Democracy", Georg Simmel, *Simmel on Culture: Selected Writings Theory, Culture and Society* (s. 270-274). Sage Publications.
- Simmel, G. (1997f). "The Future of Our Culture", Georg Simmel, *Simmel on Culture: Selected Writings Theory, Culture and Society* (s. 101-102). Sage Publications.
- Simmel, G. (1997g). "The Change in Cultural Norms", Georg Simmel, *Simmel on Culture: Selected Writings Theory, Culture and Society* (s. 103-107). Sage Publications.
- Simmel, G. (1997h). "Crisis of Culture", Georg Simmel, *Simmel on Culture: Selected Writings Theory, Culture and Society* (s. 90-101). Sage Publications.
- Simmel, G. (2009a). *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms*. (A. J. Blasi, A. K. Jacobs ve M. Kanjirathinkal, çev. ve ed.) Brill.
- Simmel, G. (2009aa). "Metropol ve Zihinsel Hayat", Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (s. 317-329). Metis Yayınları.
- Simmel, G. (2009ab). "Özgürlük ve Birey", Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (s. 211-218). Metis Yayınları.
- Simmel, G. (2009ac). "Duyuların Sosyolojisi", Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (s. 219-231). Metis Yayınları.
- Simmel, G. (2009ad). "Tarih Nasıl Mümkün Olur?", Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (s. 31-32). Metis Yayınları.
- Simmel, G. (2009b). "Grubun Genişlemesi ve Bireyselliğin Gelişimi", Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (s. 232-266), Metis Yayınları.
- Simmel, G. (2009c). "Toplum Nasıl Mümkün Olur?", Georg Simmel. *Bireysellik ve Kültür* (s. 33-46). Metis Yayınları.

- Simmel, G. (2009d). "Excursus on the Analogy of the Individual Psychological and the Sociological Relationships", Georg Simmel, *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms* (s. 666-675). Brill.
- Simmel, G. (2009e). "İnsan Deneyimi Kategorileri", Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (s. 58-61). Metis Yayınları.
- Simmel, G. (2009f). "Sosyoloji Sorunu", Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (s. 47-57). Metis Yayınları.
- Simmel, G. (2009g). "The Quantitative Conditioning of the Group", Georg Simmel, *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms* (s. 53-128). Brill.
- Simmel, G. (2009h). "Tahakküm", Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (s. 109-128). Metis Yayınları.
- Simmel, G. (2009ı). "Çatışma", Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (s. 87-108). Metis Yayınları.
- Simmel, G. (2009i). "The Secret and the Secret Society", Georg Simmel, *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms* (s. 307-331). Brill.
- Simmel, G. (2009j). "Excursus on Jewelry and Adornment", Georg Simmel, *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms* (s. 332-342). Brill.
- Simmel, G. (2009k). "Excursus on Written Communication", Georg Simmel, *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms* (s. 342-362). Brill.
- Simmel, G. (2009l). "The Intersection of Social Circles", Georg Simmel, *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms* (s. 363-408). Brill.
- Simmel, G. (2009m). "The Self-Preservation of the Group", Georg Simmel, *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms* (s. 443-461). Brill.
- Simmel, G. (2009n). "Excursus on Hereditary Office", Georg Simmel, *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms* (s. 461-497). Brill.
- Simmel, G. (2009o). "Excursus on Social Psychology", Georg Simmel, *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms* (s. 497-517). Brill.
- Simmel, G. (2009ö). "Excursus on Fidelity and Gratitude", Georg Simmel, *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms* (s. 517-542). Brill.

- Simmel, G. (2009p). "Space and the Spatial Ordering of Society", Georg Simmel, *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms* (s. 543-551). Brill.
- Simmel, G. (2009r). "Excursus on Social Boundary", Georg Simmel, *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms* (s. 551-570). Brill.
- Simmel, G. (2009s). "Soylu", Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (s. 196-208) İstanbul: Metis Yayınları.
- Simmel, G. (2009ş). "Sosyallik", Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (s. 134-146). Metis Yayınları.
- Simmel, G. (2009t). "Din Sosyolojisi zerine", Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (s. 301-316). Metis Yayınları.
- Simmel, G. (2009u). "Kültürün zne Dair", Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (s. 330-336)i Metis Yayınları.
- Simmel, G. (2009). "Kültür Kavramı ve Kültürün Trajedisi", Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (s. 337-360). Metis Yayınları.
- Simmel, G. (2009v). "Hayatın Aşkınlığı", Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (s. 279-297). Metis Yayınları.
- Simmel, G. (2009y). "Maceracı", Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (s. 186-195). Metis Yayınları.
- Simmel, G. (2009z). "Platon'daki Eros ve Modern Eros", Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (s. 267-278). Metis Yayınları.
- Simmel, G. (2010). "Tarih Araştırmasının Psikolojik Koşulları zerine", (G. Aytaç, ev.) *Tarih Felsefesinin Problemleri* (s. 9-44), 2. Baskı, Doğu Batı Yayınları.
- Simmel, G. (2010a). "Tarih Felsefesine Katkıları", (G. Aytaç, ev.) *Tarih Felsefesinin Problemleri* (s. 125-132) 2. Baskı, Doğu Batı Yayınları.
- Simmel, G. (2014). *Paranın Felsefesi*. (Y. Alogan ve . D. Aydın, ev.). İthaki.
- Simmel, G. (2015a). "Modern Kültürde atışma", (T. Bora, ev.) *Modern Kültürde atışma* (s. 55-81), 10. Baskı. İletişim Yayınları.
- Simmel, G. (2020a). *Simmel: Essays on Art and Aesthetics*. (Austin Harrington, ed.). The University of Chicago Press.

- Simmel, G. (2020b). “Auguste Rodin: Part II” (A. Harrington, ed.), Georg Simmel, *Essays on Art and Aesthetics* (s. 309-318). The University of Chicago Press.
- Simmel, G. (2020c). “Autonomy in the Work of Art”. (A. Harrington, ed.) Georg Simmel, *Essays on Art and Aesthetics* (s. 126-134). The University of Chicago Press.
- Simmel, G. (2020d). “Individuality and Character in Goethe and Shakespeare”, (A. Harrington, ed.) Georg Simmel, *Essays on Art and Aesthetics* (s. 348-358). The University of Chicago Press.
- Simmel, G. (2020e). “Kant and Modern Aesthetics” (A. Harrington, ed.) Georg Simmel, *Essays on Art and Aesthetics* (s. 108-120). The University of Chicago Press.
- Simmel, G. (2020f). “Maurice Maeterlinck’s *Wisdom and Destiny*” (A. Harrington, ed.), Georg Simmel, *Simmel: Essays on Art and Aesthetics* (s. 325-327). The University of Chicago Press.
- Simmel, G. (2020g). “Theater and the Dramatic Actor: Part III” (A. Harrington, ed.), Georg Simmel, *Essays on Art and Aesthetics* (s. 271-276). The University of Chicago Press.
- Simmel, G. (2020h). “Aesthetics of the Portrait: Part II” (A. Harrington, ed.), Georg Simmel, *Essays on Art and Aesthetics* (s. 249-256). The University of Chicago Press.
- Simmel, G. (2020i). “On the Aesthetics of the Alps”, (A. Harrington, ed.) Georg Simmel, *Essays on Art and Aesthetics* (s. 212-217). The University of Chicago Press.
- Simmel, G. (2020j). “On Realism in Art” (A. Harrington, ed.), Georg Simmel, *Essays on Art and Aesthetics* (s. 176-184). The University of Chicago Press.
- Simmel, G. (2020k). “Individualism in Art” (A. Harrington, ed.), Georg Simmel, *Essays on Art and Aesthetics* (s. 191-196). The University of Chicago Press.
- Simmel, G. (2020l). “Stefan George: Part I” (A. Harrington, ed.), Georg Simmel, *Essays on Art and Aesthetics* (s. 328-338). The University of Chicago Press.
- Simmel, G. (2020m). “The Aesthetic Significance of the Face” (A. Harrington, ed.), Georg Simmel, *Essays on Art and Aesthetics* (s. 231-235). The University of Chicago Press.
- Simmel, G. (2020n). “Michelangelo and the Metaphysics of Culture” (A. Harrington, ed.). Georg Simmel, *Essays on Art and Aesthetics* (s. 279-297). The University of Chicago Press.

- Somer, K. (2011). “İkinci Baskı İçin Çevirenin Notu”, 17.06.1992. Karl Marx. 1844 *Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe* (ss. 7-12). 4. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.
- Somer, K. (2016). “Çevirenin Notu: 1843 Elyazmaları”, Karl Marx. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (ss. 7-9). 3. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.
- Şeptulin, A. (2013). *Diyalektiğin Kategorileri ve Yasaları*. (çev. Y. Şahan) İstanbul: Yordam Kitap.
- Tatlıcan, Ü. (2014). “Georg Simmel”, (ed.) Ümit Tatlıcan, *Sosyoloji Tarihi* (ss.1-24). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları.
- Tatlıcan, Ü. (2014a). “Karl Marx”, (ed.) Ümit Tatlıcan, *Sosyoloji Tarihi* (ss.1-36). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları.
- Turner, J. H., Beeghley, L. ve Powers, C. H. (2017). *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*. (çev. Ü. Tatlıcan) 6. Baskı. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Üster, C. ve Deriş N. (2013). “Karl Marx: Kısa Yaşam Öyküsü”, Marx, K. ve Engels, F. *Komünist Manifesto* (C. Üster ve N. Deriş, çev.) 16. Baskı. İstanbul: Can Yayınları.
- Vandenberghe, F. (2016). *Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi*. (V. S. Öğütte, çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Yayıncının Notu. (2012). Karl Marx. *Ücretli Emek ve Sermaye – Ücret Fiyat ve Kar* (ss.7-11). (S. Belli, çev.) 9. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı :Gülnaz ATİLLA KARAKAŞ

İLETİŞİM

Tarih :07.02.2025

