

## Max Weber’de Modernlik, Karizma ve Gündelik Hayat<sup>1</sup>

Mehmet Murat ŞAHİN<sup>2</sup>

**Özet:** Bu yazı, Max Weber’in meşhur Meslek olarak Bilim konuşmasındaki paradoksal bir ifadeyi anlama çabasından yola çıktı: “Heute aber ist es religiöser »Alltag«”. Bu yazıda, Weber’in “alltag” düşüncesinin sosyolojik düşüncenin bir yandan kuramsal analiz ve kavramsal soyutlamanın, diğer yanda bir tür kavramsallaştırılamazlığın (unbegrifflichkeit), kuram-öncesi ve kavramsal olmayanın kesişim noktasında duran temel sorunu olduğunu savunuyorum. Bu nedenle, Weber’in rasyonelite (rationalitäten) tiplerinden tahakküm (herrschaft) biçimlerine, rutinleşme (veralltaglichung) ve karizmadan sosyal bilimlerde yöntem sorununa (ideal-tip ve değer bağımsızlığı) ve Weber’in 1895’te yaptığı tartışmalı Freiburg konuşmasından 1917-19’da meşhur Meslek olarak Siyaset ve Bilim konuşmalarına tuhaf şekilde tutarlılık arz eden siyasetine kadar pek çok anahtar kavram ve sorunun Weber’in gündelik düşüncesi üzerinden yeniden okunabileceğini düşünüyorum. Bu yazı kapsamında ise, sadece tahakküm ve din sosyolojisi bağlamında bu soruları ortaya atmaya çalışacağım. Bu şekilde, din sosyolojisinin sadece daha farklı bir okuması değil, bir o kadar yukarıda bahsettiğimiz kavramsallaştırılamaz olan arka planını görmemiz mümkün olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Max Weber, Sosyoloji, Karizma, Gündelik Hayat, Modernlik

1. Bu yazıdaki bazı kısımlar, “Max Weber’de Din, Modernlik ve Gündelik Hayat” başlığıyla ODTÜ Doktora Öğrencileri Kongresi’nde (Ekim, 2013) sunulmuştur.

2. Araştırma Görevlisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü: mmsahin@sakarya.edu.tr.

## 1. Giriş

Rainer Maria Rilke'nin (1968) Rodin için söylediğini biz Weber için söyleyebiliriz: “Ün kazanmazdan önce yapayalnızdınız: Ulaştığı ün ise onu belki daha da yalnızlaştırdı”. Weber'in hayattayken ulaştığı ünden ayrı olarak, asıl ölümünden sonraki ünü onu belki çok daha fazla yalnızlaştırdı. Zira Rilke'nin dediği gibi, “ün dedikleri de alt tarafı yeni bir ad etrafında toplanan bütün yanlış anlaşılmalardan toplamıdır” (Rilke, 1968; 5). Weber'le ilgili bu tür yanlış anlamalar pek çoktur. Bunları açıklamaya kalkışmak uzun ve yorucu bir iş olur -Wilhelm Hennis (1983; 1988) yazdığı makaleler ve kitaplarla bu konuda bize çok yardımcı olmuştur. Biz bu yazıda bunu kısmen yapacağız. Ancak Rilke'nin Rodin için söylediği bizim için geçerli değildir: Çünkü “sadece adının etrafında toplanmış” bir yanlış anlaşılmalardan bahsetmiyoruz biz, eserine dönerek aşabileceğimiz yanlış anlamaların ötesinde eserin kendisini tahrif etmiş bir uzun geçmişten ve bütün bunun bıraktığı tortudan biraz olsun kurtulmamız gerektiğini iddia ediyoruz. Rilke'yi tersine çevirerek söylersek, Weber'in adı, eserinin “yayıldığı ve duyulduğu alanın sınırlarını çok aşmış, artık anonimleşmiştir”: “Tıpkı adsız bir vadi, ya da sadece haritada, kitaplarda ve insanlar için bir adı bulunan, ama gerçekte yalnızca enginlik, hareket ve derinlik olan bir deniz gibi” (Rilke, 1968; 6).

Weber bu yazı bağlamında yeterince kavramsallaştırmadığı “gündelik hayat” (alltag) açısından ele alınacaktır. Böyle farklı ve bir noktada önemsiz bir kavramla Weber'in sosyolojisini okuma sebebimiz ise, kendi çalışmaları bugün bizim modernlik ve dine bakış açımızı belirleyen bu düşünürün sadece kendisi ya da eseriyle ilgilenmemizden kaynaklanmıyor; Weber'i farklı bakış açılarından okumanın, sosyolojinin günümüzde karşı karşıya olduğu sorunları daha iyi anlamamıza yardımcı olacağı kanaatindeyiz. Daha iyi anlaşılması açısından Weber'in 1920'de bir dostuna yazdığı mektupta söylediği “kolektif kavramların kullanımına karşı mücadelesine rağmen, kendisinin ölümün-

den sonra kurumsallaşan sosyoloji bu tür kavramlar üzerine inşa edildi. Toplum bilim olduğu düşünülen sosyolojinin kurucu atalarından biri olarak kabul edilen Weber'in eserinde bir kolektif kavram olarak "toplum"un olmaması bu anlamda doğaldır. Sosyolojinin kurumsallaşması ve Weber'in alımlanmasının tarihine baktığımızda, sormamız gereken temel sorulardan biri şudur: Weber, kolektif kavramları reddeden bir sosyoloji yaptıysa; daha sonrasında gelişen ve yerleşikleşen sosyoloji, Weber ile ne kadar ilişkilidir? Bu soruyu sormamızın sebebi, sadece onun yanlış anlaşıldığını iddia etmek değildir. Weber'in yanlış anlaşılmasının sosyolojinin gelişimi açısından ne gibi sonuçları olduğuna vurgu yapmak içindir. Bu noktada yazımızın temel konusuna dönerek söylersek, bizim iddiamız şudur: II. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan ve sosyolojinin temel iddialarının altını boşaltan post-modernizm (Best ve Kellner, 1998) ile yüzyıl başında Nietzsche üzerinden yüzleşmiş ve bunun sonucunda farklı bir sosyal bilim yapma tarzı kurmuş olan Weber'in bugün sosyolojinin karşı karşıya kaldığı sorunlarla hesaplaşmasında ufuk açıcı olabileceğini savunuyorum. Weber'in Nietzsche ile yüzyıl dönümündeki karşılaşması ve bunun onun eserindeki izleri, daha sonraki sosyoloji tarihlerinde okunaksızlaşmış ve yaklaşık elli yıl sonra canlanan post-modernist eleştiri karşısında sosyolojiyi savunmasız bırakmıştır. Oysa Weber 1895'teki "açılış konuşması"ndan 1904'teki Protestan Ahlakı çalışmasına; 1906'daki Nesnellik yazısından 1917/19'daki Meslek konuşmalarına kadar, kısacası bütün entelektüel yaşamı boyunca Nietzsche'nin düşüncesiyle yüzleşmek/hesaplaşmak durumunda kalmıştır. Bu örtülü söyleşinin okunaklı kılınması, sadece Weber'in daha iyi anlaşılması için değil; bundan daha önemlisi sosyolojinin kritiğinin ve krizlerinin daha iyi anlaşılması için de önemlidir (Bauman, 1998).

Weber'in eserini kendi zamanı ve tarihsel şartları içinde anlama çabası sürekli genişleyen bir Weber literatürü yığımı arasında kaybolmuş gibidir. Belki de Hennis'in (1988) iddia ettiği gibi, eseri tarihi köklerinden uzaklaştırmak, dünyaca üne kavuşmasının en önemli koşuluy-

du. Weber, 1945'ten sonra, uluslararası sosyal bilimler ders kitaplarında, "nesnel" ve "değer yansız" bir sosyolojinin kurucu babası; Neo-Kantçılık'ın bir takipçisi; nispeten "iyi" bir Alman olarak - kesinlikle milliyetçilik açısından çağının adamı, ama yine de iyi bir liberal, hatta demokrat- olarak anlatıldı. Eserinin Nietzsche ile daha yakın bir ilişkisinden şüphelenilmiş olsaydı, belki asla bu üne kavuşamazdı. Mesela bir dönem Weber çalışmalarının temel belirleyici metinlerinden biri olan, Reinhard Bendix'in Max Weber: Entelektüel Bir Portre kitabında -ki İngilizce konuşan ülkelerin çok ötesinde Weber'in uluslararası etkisinin yaratılmasında çok önemli olan bir metindir- Nietzsche'den hiç söz edilmez. Bu hâkim anlayışı bugün her ne kadar aşılmış olsa da, konuya dair derinlemesine yapılmış çalışmalar çok sınırlı kalmıştır (Baier, 1982; Eden, 1983; Fleischmann, 1964; Hennis, 1988; Stauth ve Turner, 1988). Zira Weber'in eserinin kendisi de, ilk bakışta bu anlayışla çelişmiyor gibi görünmektedir.

## 2. Çağdaşları Arasında Max Weber

Gündelik (Alltag), gündelikleş(tir)me (Veralltäglichung) aslında Weber'in anahtar kavramlarının anlaşılmasına, İngilizce (daha ziyade Amerika kaynaklı) çevirilerinden kaynaklı ("rutin" ve "rutinleştirme") pek çok yanlış anlaşılmalara -bizim çalışmamız açısından belki en kötülerinden birine- sebep olmuştur. Alltag'ın aslında olumsuz çağrışımları yoktur; sıradan insan faaliyetinin, özellikle ekonomik faaliyetin gerçekleştiği "gündelik yaşam" düzenini belirtir. Bununla mukayyet olan toplumsal figür ise Alltagsmensch'dir, yani "gündelik insan"dır. Weber, dini mantığın kaynaklarından birini bu "gündelik/gündelik-dışı" (alltäglich/ausseralltäglich) etrafında geliştirir diyebiliriz. Dinlerin pratik etkileri, tam da gündelik yaşamı etkileme, özellikle de bir "gündelik yaşam etiği" veya hatta "gündelik etiği" (Alltagsethik) şekillendirme becerilerine göre değişiklik gösterir (Balibar, 2004). Başka bir açıdan bakılırsa, Weber'in karizma temasının bu "gündelik-dışı" öğenin ortaya çıkış koşulları üzerine odaklandığı kadar, "gündelik

gerçekliğe girmesinin" biçimlerine -yani Veralltäglicung, "gündelikleşme"ye- yoğunlaştığını yeterince anlamamız da kolaylaşır. Her halükarda, bu hiçbir şekilde bir "rutinleşme" meselesi değil, bir "nesneleşme", "gelenekselleşme", "yasallaşma" ve hatta "ekonomi koşullarına uyum" sürecidir (Kavramın ve çağrışımlarının daha iyi anlaşılması açısından en iyi başvuru kaynağı belki de Weber'in Sociologie des religions başlığı altında derlenen din sosyolojisi yazılarının Fransızca tercümesidir: Bakınız: Sociologie des religions (1996), der. ve ter. J.-P. Grossein, Paris: Gallimard, , s. 123-124).

Weber'i kendi zamanı ve çağdaşları arasında düşündüğümüzde farklı seçici yakınlıklar kurmamız mümkün hale gelir. Mesela, Freud'un kitle psikolojisi (1921) hakkındaki yazdığı metnin, Birinci Dünya Savaşı'nın ve hemen savaş sonrası dönemin tarihsel, siyasal ve ideolojik durumunun arka planına karşı yeniden okunması bunu görmemize yardımcı olur (Balibar, 2004). Wirtschaft und Gesellschaft'ta toplanan Weber'in metinleri ve ünlü meslek konuşmaları (Wissenschaft als Beruf ve Politik als Beruf) tam olarak bu döneme aittir. Dahası bu dönemin tartışma konuları ve kavramsal çerçevesi, farklı şekillerde daha sonraki tartışmaları da etkilemiştir. Kurucu iktidar ile kurulu iktidar arasındaki karşıtlığının, örneğin Carl Schmitt eliyle yasallık ile meşruluk, kural ile istisna, düzen ile kriz gibi başka kavramsal ikiliklerle olan ilişkisine dair düşünmemiz gerekir. Görünüşe göre Max Weber'in karizma analizleri (az ya da çok gecikmiş alımlamalarıyla) bu kavramsal evren içinde çok önemli bir yer tutar (bu nedenle Wolfgang Mommsen'in karizmatik iktidar/meşruiyete karşı gündelik yaşam rutini/rutinleştirme karşıtlığını nasıl kullandığına şuradan bakılabilir: Mommsen, 1989).

Weber'in bu alltag idiomuna ya da diline başvurduğu metinlerin çoğu, Protestan Ahlakı ile ilgili makalelerinden dünya savaşı sonrasındaki siyasi yazılarına ve Weimar Cumhuriyeti'nin anayasası hakkındaki tartışmalarına, hatta "dinler sosyolojisi" veya karşılaştırmalı "tahakküm biçimleri tipolojisi" gibi Weber'in daha geç araştırmalarına kadar

götürülebilir.

Weber'i kendi çağdaşları içinde değerlendirdiğimizde başka bir resimle karşılaştığımızın bir başka örneğini Thomas Mann gibi bir edebiyatçıda görmemiz mümkündür (Jens & Jens, 1978). Mann, otobiyografik eseri *Betrachtungen eines Unpolitischen*'de, eşya ile kurduğu tuhaf ilişkiyle modern kapitalist insanın, softaca bir meslekî görev idealine sahip burjuva insanının Protestan ahlakının bir mahsulü olduğunu herhangi bir doğrudan okuma ve bilgi sahibi olmadan hissettiğini yazar. Ancak daha sonra bu fikrin aynı zamanlarda bazı bilim adamları tarafından da düşünüldüğünü ve dile getirildiğini -Max Weber, Ernst Troeltsch ve Werner Sombart'ın isimlerini anar- fark ettiğini belirtir. Thomas Mann'ın bu tevafuku, “şiirsel hissediş ile bilimsel araştırmanın bu çakışması”na getirdiği açıklama şuydu: Bunun ancak daha yüksek bir vasatta, aslında Nietzsche vasıtasıyla mümkün olmuş olabileceğini belirtir. Mann'ın şüphesi, kendi zamanının “bütün entelektüel deneyimini en ince unsurlarına kadar etkileyen” ve “modern ve şimdiye kadar hiç duyulmamış modern bir kahramanlık deneyimi biçimi” olan “Nietzsche tecrübesi” olmadan, sosyal bilimcinin böylesi bir Protestanlık okumasına varması ya da modern meslek insanının kökenlerini pürüten ahlakında araması pek düşünülemezdi. Böylelikle Mann, Nietzsche'nin Weber'in eserindeki yeri sorusunu ortaya koymaktadır ki pek çok sosyolog bunu uzun bir süre görmezden gelmeye çalışmıştır (Mann, 1918; 162).

Bu nedenle, Max Weber'in Friedrich Nietzsche'nin modernlik teşhisi ve bunun sosyal bilimler için olası sonuçlarına karşı verdiği cevap hakkında yazmakta olduğumuz tezden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz: Weber'in Nietzsche'nin teşhisini ciddiye aldığını ve metodolojik yazılarında bu türden bir meydan okumanın sonuçlarıyla yüzleşmeye çalıştığını en başta vurgulamalıyız. Fakat Weber, aynı soruna: Tanrı'nın ölümü sorununa farklı bir cevap verir. Bu sorun, Kant'ın pekâlâ bildiği gibi metafiziğin sonu anlamına gelir. Bu sorunun açıkça cevaplanamazlığı, her iki düşünür için kültürün “epokhal” meydan okuma-

sıdır. Nietzsche bunu “nihilizm” anlayışıyla çerçeveler. Weber ise bu sorunu ve modern toplum ve siyaset açısından sonuçlarını sadece sosyo-ekonomik açıdan değil, modern insan varoluşunun (menschentum) anlamını haklılaştırma (meşrulaştırma) sorunu olarak yorumlar. Modern siyaset açısından hem Nietzsche hem de Weber, rasyonel olarak örgütlenmiş bir tahakkümün (herrschaft) ve onun taşıyıcısının (yani hukukun) nasıl meşrulaştırılabileceğine dair temel meseleleri gündeme getirdiğini ve yanıtlamaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Weber'in kendisi, sosyolojik ve tarihsel araştırmaların, araştırmacının kendi zamanına 'değer ilişkisi' olan soru(n)larla başlaması gerektiğini ve bu değer yüklü bakış açılarının devamlı değiştiğini savunur (Weber, 1949: 84). Zira kültür bilimlerinde soruların çıkış noktası ve bakış açıları sınırsız gelecek boyunca değişebilir kalır -en azından entelektüel yaşamın Çinvari kemikleşmesi, sonsuzca tükenmez olan yaşamın akışı karşısında yeni sorular sormaktan insanoğlunu aciz kılmadığı sürece- bu böyledir”. Bu anlamda Weber'in kendi zamanıyla kurduğu bağın dayandığı değerler konusunda büyük ölçüde açık olduğunu söyleyebiliriz -her ne kadar bu değerlerden bahsetmek pek çok sosyal bilimcinin sınırlı -çoğu zaman da bilimci- bilim anlayışı nedeniyle hoş karşılanmasa da. Doğal olarak Weber'in sorduğu sorulara ve verdiği cevaplara ne kadar güvenmeli miyiz, hatta bunların sistematik olarak yeniden düzenlenmiş yorumlarına ne kadar güvenebiliriz veya kendi değer yüklü ilgi-çıkarlarımıza bağlı olarak kendimize ait “yeni sorular” mı sormalıyız diye sorgulayabiliriz. Belki Weber'in biraz önyargıyla Çin tarihinden ilhamla tanımladığı bir “entelektüel yaşamın kemikleşmesi”nden mustarip olduğumuz söylenebilir. Zira günümüz sosyal bilimlerine baktığımızda bizi Weber'in yaptığı gibi yeni sorular ortaya atmaktan alıkoymakla kalmayan, aynı zamanda toplumsal, tarihsel ve kültürel araştırmalara ön ayak olacak “nihai değerler”den geriye pek bir şey kalmadığına dair duyduğumuz derin şüpheyi açık eden bir kemikleşmeden bahsetmemiz gerekir (Nielsen, 1996; 380).

Weber'in sosyal bilimlerin kaderine dair düşünceleri, aslında kendi

zamanının temel entelektüel kaygılarını yansıtan epistemolojisine dayanır. Weber'in dünya görüşünün, epistemolojisi ve metodolojisini şekillendirmekteki önemi; mesela Bruun tarafından metodolojik gözlemlerini kendi zamanının eğilimlerinin “genel yorumundan” ayırmanın imkânsız olduğu iddiasıyla vurgulanır (Bruun, 2007). Weber'in kendisini içinde bulunduğu dünyayı nasıl gördüğü, çalışmalarının incelenmesi için bir bakış noktası olarak kullanılmalıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Weber'in metodoloji yazıları dağımtır, başka bir ifadeyle söylersek temel bir mimariden yoksundur ve kolayca kavranabilmeleri için hazır bir tutamak sunmaz. Mesela Freund ve Mitzman'ın yaklaşımları düşünüldüğünde Weber'in metodolojisini anlamadaki bu zorluk, Weber'in Weltanschauung'u metodolojik katkılarının analizi için bir odak noktası olarak kullanıldığında aşılabileceği düşünülebilir. Weber'in kendi zamanıyla entelektüel ve psikolojik ilişkisi, metodolojisinden şüphesiz daha az karmaşık değildir. Bununla birlikte, Weber'in dünyaya bakışını anlamaya çalışarak metodolojik ve epistemolojik yönelimlerinin daha tutarlı bir incelemesi için kullanmanın mümkün olduğunu düşünüyorum.

Weber'i bizim için halen ilginç yapan ne? Protestan Ahlakı'nın ilk kısmında verdiği istatistikler mi, kitabın sonunda giriştiği apokaliptik söylem mi? Hangisi halen bize hitap edebilir? İçinde yaşadığımız dünya için en çok kullanılan sıfatın post-modern olduğu düşünülürse, modernistçe alımlanmış anlaşılabilir anlatılmış bir Weber'in anlamsızlaşması kaçınılmazdır. Bu yazıda, Weber'i bu modernist okumadan kurtarmak, post-modernliğin öncüsü kabul edilen Nietzsche ile olan alakasını kurarak modernlik ve din bağlamında gündelik hayat sosyolojisini yeniden inşa etmeye dönük sorular ortaya koymak istiyorum. Bu inşa işlemini yaparken, bazı kabullerimi en başta belirtmem gerekir: Weber'in akademik anlamda üretken olduğu dönemin 1890-1920 yılları arasında olduğunu düşünürsek, bu yılların can alıcı tartışmalarının (örneğin Nietzsche alımlanmasında çok ciddi bir canlanmanın) yaşandığını biliyoruz. Üstelik Nietzsche ile sınırlı kalmayıp, araştırmacıların



Nietzschecilik olarak tanımlamak zorunda kaldığı; sanattan edebiyata, bilimden felsefeye, siyasetten geniş halk kitlelerine kadar yayılan bir durumdan bahsediyoruz. Weber hiç Nietzsche okumamış olsa bile, bu cari durumun dikkate alınması gerekir. Weber sırça sarayında, masa başında bilim yapan biri hiç olmadı. Ağır hastalık dönemini saymazsak, 1890lardan 1920'ye kadar döneminin toplumsal, siyasi ve kültür hayatındaki cereyanlara açtı; kimi zaman Prusya'nın doğusundaki toprak sorunuyla siyasi önerilerde bulunacak kadar siyasetin içindeydi, kimi zaman papazlara eğitim verecek kadar evanjelik Protestanlarla iç içeydi. Kimi zaman savaşa ön cephede yazılmak için askere yazıldı, sağcı öğrencilerin protestolarına maruz kalan solcu hocaları savundu, Pangermen harekete dahil oldu, kimi zaman solcu öğrencilerin çağırıldığı konferanslarda konuştu, Versay antlaşmasında danışman, Weimar anayasasının hazırlanmasında katkı verenlerden oldu. Dolayısıyla kendi yaşadığı dönemde bu kadar hayatın içinde olan bir insanın, Nietzsche ve Nietzschecilik'ten etkilenmemesi ya da bunun farkında olmaması söz konusu olmasa gerektir (örneğin bakınız: Szakolczai, 1998). Nietzsche'nin felsefesini belli bir kapsamda değerlendirecek, Weber'in sosyoloji üzerine yazdıklarını ise bununla soru-cevap şeklinde ilişkilendireceğiz. Nietzsche birbiriyle ilişkili iki açıdan önemlidir. İlki, modernlik teşhisi olarak Tanrının öldüğü tezi, ikincisi ise bunun modern bilgi-bilim açısından sonuçlarının ne olacağıdır. Bu sorun, Nietzsche'de kendisine bu şekilde ifade bulur. Ancak sorunun kendisi ya da teşhisi Kant'tan günümüze Batı düşünce tarihinin en temel sorunudur. Nietzsche'nin bu konudaki özgünlüğü, bu problemi sonuna kadar giderek açıkça ortaya koyması ve bununla hesaplaşmak zorunda olduğumuzu hatırlatmasıdır. Yoksa Tanrının öldüğü tezini Kant ya da Hegel'de örtülü olarak bulmak zor değildir. Nietzsche bu sorunla hesaplaşmaya çalışırken, bunun sadece Batının geleneksel ahlak anlayışları için ortaya koyduğu sonuçları göstermekle kalmamış, modern bilgi-bilim açısından sonuçlarını göstermeye çalışmış ve bunlara kendi cevabını vermiştir. Burada benim özellikle belirtmek istediğim nokta,

Weber'in Nietzsche'nin bu teşhisini paylaştığı, ancak soruyu Nietzsche'den alsa bile kendine özgü bir cevap verdiğidir. Weber'in yanlış anlaşılmasının sosyolojinin gelişimi açısından ne gibi sonuçları olduğuna vurgu yapmak içindir. Bu noktada yazımızın temel konusuna dönerek söylersek, bizim iddiamız şudur: II. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan ve sosyolojinin temel iddialarının altını boşaltan post-modernizm ile yüzyıl başında Nietzsche üzerinden yüzleşmiş ve bunun sonucunda farklı bir sosyal bilim yapma tarzı kurmuş olan Weber'in bugün sosyolojinin karşı karşıya kaldığı sorunlarla hesaplaşmasında ufuk açıcı olabileceğini savunuyorum. Weber'in Nietzsche ile yüzyıl dönümündeki karşılaşması ve bunun onun eserindeki izleri daha sonraki sosyoloji tarihlerinde okunaksızlaşmış ve yaklaşık elli yıl sonra canlanan post-modernist eleştiri karşısında sosyolojiyi savunmasız bırakmıştır. Oysa Weber 1895'teki "açılış konuşması"ndan 1904'teki Protestan Ahlakı çalışmasına; 1906'daki Nesnellik yazısından 1917/19'daki Meslek konuşmalarına kadar, kısacası bütün entelektüel yaşamı boyunca Nietzsche'nin düşüncesiyle yüzleşmek/hesaplaşmak durumunda kalmıştır. Bu örtülü söyleşinin okunaklı kılınması, sadece Weber'in daha iyi anlaşılması için değil; bundan daha önemlisi sosyolojinin kritik ve krizlerinin daha iyi anlaşılması için önemlidir.

### **3. Karizma, Gündelik Hayat Ve Din**

Max Weber'in metinlerinde şimdiye kadar üzerinde kuramsal anlamda fazla dikkat gösterilmeyen bir "gündelik" (alltag) idiyomu vardır. Yayıncısı Mohr Siebeck'in Max Weber Gesammelte Werke'sinin dijital versiyonunda yapacağınız bir alltag-alltags-alltäglich-alltäglichen araması yüzlerce sonuç verecektir. Mesela Weber, 'Alltagsordnung' ('gündelik düzen'), 'familiengebundene Alltagshandeln' ('aileyle ilişkili gündelik eylemler'), 'Alltagsinteressen' ('gündelik alakalar-çıkarlar'), 'Alltagschristen' ('gündelik Hristiyanlar'), hatta 'Alltagswelt'lerinde ('gündelik dünya') 'Alltagslebensfüh-

rung'larını sürdüren ('gündelik hayat idamesi') 'Alltagsmensch' den ('gündelik insanlar') bahseder (2001: 368, 371; 314, 323, 319; 314–15). Ya da herrschaft'ın (tahakküm) 'Alltagsgebilde'si (gündelik yapısı) ve geleneksel ve bürokratik herrschaftın belirli 'Alltags-Formen'ini (gündelik biçimleri) tartışır. Fazlasıyla örnekler verebiliriz: 'Alltagskapitalismus' ve bizim meşhur ismiyle karizmanın rutinleşmesi olarak bildiğimiz 'veralltaglichung' (gündelikleşme), Alltagswirtschaft (gündelik iktisat). Elbette tahakküm biçimleri ve iktisatla kurdukları ilişkileri tartışırken kullandığı außeralltaglich(en) (gündelik-dışı, gündelik harici, gündelikten maada) gibi olumsuz biçimler de alır. Uzun lafın kısası, Weber'in metninin yüzeyinde örneğini pek çok kereler görebileceğimiz bir "gündelik dili" vardır. Pekala nedir bu dilin anlamı?

Balibar'ın deyişiyle "bu tanımlarda tüketilmiş olmayan, ancak farklı biçimlerinin ışık tuttuğu altta yatan bir problematiği (bir sistemden ziyade) yeniden inşa etmemiz gerekir. Belki de şu hipotez de yapılmalıdır: Veralltäglicung des Charisma olarak bilinen "tipik" süreç ve bunun tarihsel oluşumlarının yansıması, Weber'in sosyolojik din sorunlarına olan ilgisindeki bir değişimle bağlantılıdır. Açıkçası "karizma" teolojik bir kavramdır (Hıristiyan teolojisinden çıkarılmış veya geliştirilmiştir), ancak Weber, başlangıçta, perspektivizm ve sübjektivizm ile yoğrulmuş belirli bir "değerler felsefesine" dayanan sosyolojik yönteminin tipik bir örneği olan bir üstbelirleme veya yorumlayıcı-açıklayıcı bir çoğulculukla- ekonomik faaliyetlerin etiği ile dinlerin etiğini nasıl "eklemleyebileceği" sorunuyla ilgilenir. Bununla birlikte, ekonomik sorunla ilişkisini hiç kaybetmeden, dini tutumların tipolojisi ve bunların "dünya" ile ilişkileri sorunu, daha özerk olma eğiliminde görünür. Yine de güvenli mi? Bence, tam da karizmanın "gündelikleştirilmesi" sorusu etrafında, siyaset teorisi (ve ötesinde, tarih felsefesinin) sorunu ile kısmen bir bağlantı vardır. Çağdaş toplumların hem kapitalist hem de devletçi modernleşme / rasyonalizasyonunun ana çizgisine karşıt eğilimlerin olup olmadığını anlamak ister gibidir.

Max Weber üzerine yazılmış devasa bir literatürü taradığımızda, şaşırtıcı bir şekilde bu dilin farkına varan nadir örnekler dışında üzerine ciddi anlamda kafa yormuş pek kimsenin olmaması şaşırtıcıdır. Üstelik bu iki taraflı bir meseledir. Weber uzmanları bu konuya gerekli dikkati göstermedikleri gibi 1960lardan günümüze sürdürülen bir tür gündelik hayat sosyolojisi üzerine kafa yoranlar da bunu pek fark etmemişler gibi görünmektedir. Ancak bu yazı, bu gündelik dilin daha tuhaf bir örneğini anlamak çabasıyla başladı. Weber'in meşhur Meslek olarak Bilim konuşmasındaki bu paradoksal ifadeyi nasıl yorumlamamız gerektiğinden yola çıktı: "Heute aber ist es religiöser 'Alltag'". Tercümesi neredeyse imkânsız olan bu "religiöser alltag" ifadesinin geçtiği paragraf aynı zamanda Weber'in din sosyolojisinin anahtar kavramlarının resm-i geçidi gibidir: etik-metodik yaşam (lebensführung), monoteizm, politeizm (vielgötterei), uzlaşma ve göreceleşme (Kompromissen und Relativierungen), tanrıların çatışması, büyüsüzleştirme ve depersonalizasyon, (entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher) ve dini gündelik (religiöser alltag):

Tüm dinsel kehanetlerden kaynaklanan ahlaki ve metodik yaşam tarzlarının abartılı rasyonalizmi, bu çoktanrıcılığı, "gerekli tek şey" lehine tahttan indirmiştir. Dış ve iç yaşamın gerçeklikleri karşısında Hıristiyanlık, tarihinde gördüğümüz bütün o uzlaşmalara girmeyi ve görelî yargılara varmayı gerekli saymıştır. Bugün günlük yaşamın tekdüzelikleri dini zorlamaktadır. Birçok eski tanrı mezarından çıkmakta; büyülerini bozulduğu için de kişisel olmayan biçimler almaktadırlar. Yaşamlarımıza egemen olmaya çalışmakta ve birbirleriyle ezeli çatışmalarına yeniden başlamaktadırlar (Weber, 1996; 225).

Paragrafın son cümleleri ise Birinci Dünya Savaşı'nın ağır yenilgisi arifesinde Alman gençliğine bir uyarıdır: "Modern insan, özellikle de genç kuşak için güç olan, böylesi bir gündelik hayata cevap ver-

mektir. Her yerde gördüğümüz “deneyim” arayışı bu zayıflıktan kaynaklanıyor; asık yüzlü ciddiyetiyle çağımızla doğrudan yüzleşmemek gerçekten de zayıflıktır”:

Çağdaş insan, özellikle de genç kuşak için güç olan, bu günlük yaşama katlanmaktır. Her yerde gördüğümüz “deneyim” arayışı bu zayıflıktan kaynaklanıyor; sorunlarla dolu çağımızın asık yüzlü ciddiyetine karşı koyamamak gerçekten de zayıflıktır. Hristiyan ahlakının manevi yoğunluğuna tek-yönlü bağlılık yüzünde bin yıldır süren körlüğümüzden sonra, çağdaş uygarlığımız bizi bu mücadeleleri yeniden ve daha açık görmeye itiyor (Weber, 1996; 226).

Weber’i anlamaya çalışanların üzerinde mutabık kalabilecekleri nadir kabullerden biri belki şudur: Weber’in metodolojisiyle araştırmasını, hayatıyla eserini, din sosyolojisi üzerine yazdıkları ile gündelik siyaset yazılarını, modernlik üzerine tartıştıkları ile tarihçiliğini ayrı ayrı konuşamaz, yorumlayamaz, anlayamazsınız (karşılaştırmak açısından bakınız: Giddens, 1992). Bildiğimiz anlamıyla bir sosyolog, tarihçi, iktisatçı, hukukçu ya da daha ileri giderek bir felsefeci ya da kuramcı olmadığı için Weber’i okuma çabası her şeyi bir arada görmeyi gerektirir. Bu yüzden olsa gerek, koskoca Weberoloji alanında anahtar metinler, kavramlar ve meseleler arayışının uzunca bir dökümünü yapabiliriz. Ekonomi ve Toplum’un Marianne Weber’in el yazmalarını diğer çalışmalardan alıntılarla tamamlayarak "düzenleme" girişimlerinin sonucu olduğunu biliyoruz. Weber’in araştırmaları çoğu zaman "tarihsel" ve "karşılaştırmalı" bir yordamla ilerlerken, bu kitapta genellikle çoğalan, aşırı keskin tipolojilerle karşılaşırız. Balibar’ı takip ederek bütün bu araştırmalarında Weber’in ne arıyor olabileceğini sorabiliriz: "Belki de Veralltäglichung'a direnmenin veya gidişatını tersine çevirmenin yollarını” arıyordu. Ama neden?

Toplumsal/siyasal düzenin dünya savaşıyla dramatik bir şekilde hızlanan meşruiyet “krizi” nedeniyle olabilir. Ama aynı zamanda modernliğe aktarılmış bir "Platonik" motif temelinde bunu yapar: iktidarı kullanma araçlarının mükemmelleştirilmesi ("meşru şiddetin tekeli"nde bulunduran devletin modern bürokrasi biçiminde rasyonalizasyonu ve "profesyonelleşmiş" siyaset), aslında ideal olmasa da, nesnel anlamıyla meşruiyet ilkesinin: itaat talep etme ya da rıza üretme imkan veya ihtimalinin yozlaşmasına karşılık gelir (Balibar, 2004).

Weber’e göre üç farklı meşruiyet tipi vardır: Bunlar geleneksel, yasal-ussal ve karizmatik meşruiyet tipleridir. İdeal tiplerdir. İdeal tip olarak, şüphesiz gerçek hayatta birebir karşılığı olmayan bu kavramların kuramsal amaçları tarihsel olarak karşılaştırmalar yapmamıza yardımcı olmaktır. Bu sebeple, herhangi bir toplumu bu tipolojiye göre saf geleneksel, yasal-ussal ve karizmatik iktidar ya da meşruiyet tiplerine göre tanımlamak doğru olmaz. Bunların ilki, geleneksel iktidarın gündelik hayatın olağan ve tek düze gereksinimlerinin sağlanmasına dayanan meşruiyet biçimi olan gelenek ile başlayabiliriz. Bu meşruiyet anlayışına göre, siyasi iktidara itaatin ya da rızanın temelinde (dinsel veya kutsal olarak tanımlanmış) gelenekler vardır. İktidar ve tebaası arasında düzenin kutsal değerler üzerine kurulmuş olduğuna dair ortak anlayış vardır ve meşruiyet de buradan kaynaklanır. Weber’in deyişiyle, “bu düzen ‘işlevsel’ yerine ‘kişisel’ ilişkilere” dayanarak hükmeden efendinin sınırsız keyfililiğine ve lütfuna dayandığından irrasyoneldir. Yasal-ussal meşruiyetin temel özelliği ise bu geleneksel düzeni sürdürmek değil, şartlara ve ihtiyaçlara faydacı çözümler sağlamaktır. Bu nedenle, rıza ve itaat toplumsal ve dünyevi olan birtakım kurallarla sağlanır. Bu düzenin ve kurallarının ihtiyacı karşılaması açısından amacın elde edilebilmesini sağlayacağına dönük bir inanç vardır. Kuralların kendisi amaç değil araç haline gelir, amaca uygun olmadığı düşünülen kurallar meşruluğunu kaybeder; zira düzenin dayandığı ku-

ralların kaynağı doğüstü ya da olağanüstü bir kaynak olmadığı için sıradanlaşır, daha doğrusu gündelikleşir. Büyü ya da genel olarak olağanüstü ya da doğüstü olandan arındırılmış olması sebebiyle kolayca sıradanlaşan ve faydacılıkla tanımlanmış kuru bir kurallar bütünü haline gelen bu anlayış, hesap edilebilirlik, öngörülebilirlik ve uyarlanabilirlikle, ayrıca gayri-şahsilik ve şekilsellikle geleneksel iktidar ve meşruiyetten keskin bir şekilde ayrışır. Son olarak ise karizmatik meşruiyetten bahsedebiliriz. Tanrının lütfu anlamına gelen karizma asıl olarak dini bağlamda gündelik dışı, olağan dışı, kural dışı olma gibi özellikleri vurgular. Weber bu kavramı, iki şekilde sekülerleştirerek kullanmıştır: Karizmatik meşruiyette önemli olan liderin bu özelliklere sahip olması değil takipçileri tarafından bu şekilde algılanıyor olmasıdır. Bu sebeple, insanlar gelenekler ya da yasalar nedeniyle değil inandıkları için itaat ederler. Karizma sahibine yöneltilen yoğun şahsi his ve bağlar rızanın ve itaatin temelini oluşturur. Karizmatik lider, salt taşıdığı göreve dayanarak kendisine itaat edilmesini ister. Buna karşılık bulup bulmaması, başarısını ya da başarısızlığını belirler, zira tanınmazsa karizma iddiası çökecektir. Doğal olarak karizmatik iktidar irrasyoneldir (Weber, 1996; 375-77):

“Hukuk ve yönetim aygıtı yoktur. Kural liderin iki dudağı arasından çıkan sözdür. Liderin memurları değil yandaşları vardır. (...)Karizmatik meşruiyete özgü bir toplumdan söz edilemez. Çünkü bu tip meşruiyet toplumsal depremlerde ve devrimlerde ortaya çıkar. Bir kırılma noktasını gösterir. Mevcut meşruiyet temelini çöktüğü ancak yenisinin ikame edilemediği anı gösterir. Karizmatik lider döneminden sonra bu düzenin sıradanlaştırılması bir sorun haline gelir. Bu dönemin uzun soluklu olması olanaksız olduğundan ya yasal-ussal, ya da geleneksel meşruiyet tipine evrilmek zorundadır.

Yukarıda aktardığımız karizmatik meşruiyet "tanımı", dini bir ana-

lojiden ya da benzetmeden başlar. Ancak her şeyden önce tipik bir tanımsal "daire" içinde hareket eder: "Taşıyıcısı" (Träger) (peygamber, kahraman, belki de yasa koyucu olan "model") ile kendini tüketmemek veya yok olmamak için "gündelik hayata yeniden dönmesi" gereken karizma, gerçekte "sosyolojik olarak" anlaşılabilir, zira yalnızca Alltag ile ilk kopuş olarak, yani aynı zamanda Ausseralltäglich olan Ausserordentlich olarak gelir. Karizmatik meşruiyetin tanımı, böylelikle, en başından, son derece belirsiz bir kavram olan "gündelik hayata" atıfta bulunur. "Karizma"nın "gündelik olmayan" ve "gündelik" olanın da karizmatik olmayan olduğu izlenimden kaçmak zordur (Balibar, 2004). Öyleyse bu Alltag / Alltäglich fikri ve onun "karizmaya", yani "lütuflarına ve taşıyıcısına karşıtlığı nereden gelir?

Alltag, gündelik hayat ama aynı zamanda bayağılık ve bu nedenle "rutin" çağrışımlarıyla, şaşkınlık veya ihtiyaç olmayan normal, "vasat" -eski anlamıyla: aşırılıklardan eşit uzaklıkta-, "sıradan" varoluş. Alltag insanı, on dokuzuncu yüzyıl sosyolojisinin (Quetelet) demokratik çağda egemen gördüğü (ama kısaca Weber'in dediği gibi, her zaman var olmuş olan) ortalama vasat insandır. Bu nedenle, varlığının kendisi de sıradan kalabalık olan, herhangi bir "virtüözlük" taşımayan sıradan insandır. Bu Balibar'a göre belki de bir anahtar sağlar bize: "Weber'in dünya dinleri üzere araştırmalarında uzun uzadıya bahsettiği virtüöz (örneğin Budist veya Kalvinist münzevi), virtüözlüğünü tam olarak gündelik yaşamın görevlerini mükemmel bir şekilde erdemli olarak uygulamaya yatırdığı sürece sıradan insandan ayrılır (işini bir meslek, bir seçilmişlik işareti yaparak "kapitalizmin ruhunu" icat eden püritenler gibi)" (Balibar, 2004). Ancak daha az önemli olmayan başka bir çağrışım (özellikle olumsuz kullanımlarında, ausseralltäglich veya ausserordentlich'te görülebilir), "günler" in (dolayısıyla görevlerin) sürekli birbirini izleyerek akıp geçmesi, dolayısıyla öngörülebilirliğin olduğu, geleneksel şekliyle güneşin her gün doğduğu ve her zaman toprağın ekilip biçildiği, sulandığı, hasat edildiği, çocukların ye-



tiştirildiği ... ya da rasyonel şekliyle araçları ve amaçları düzenleyen, hesaplanabilir ve karlı olmasını sağlayan şirketin işleyişidir. Son olarak, üçüncü bir çağrışım, varoluşun ve ihtiyaçlarının yeniden üretilmesinden doğan "materyalizm" veya daha doğrusu maddi kültür olacaktır (Balibar, 2004).

Gündelik yaşamın kavramsal muğlaklığı bu nedenle şundan kaynaklanmaktadır: bir yandan, sıradanlığı tekrarlayan bir günlük yaşam fenomenolojisini çağrıştıran, diğer yandan, bir meşruiyetin sürekliliğini veya süresini, yani bir itaat değerleri sistemini elde etmenin tarihsel olarak farklı ve sosyolojik olarak uzlaşmaz iki yoluna atıfta bulunur: bir yönetim (kapsamı çok genel olan bir kavram olan Verwaltung) veya kişisel veya kişisel olmayan bir "organizasyon" aracılığıyla gelenek ve yasallık. Bu bir döngü mü yoksa tarihsel bir eğilim mi, bir oluşum mu? Giriş tanımında (Wirtschaft und Gesellschaft, s. 124 vd.) karizmanın doğası gereği ausserordentlich karakteri ilk olarak gelenekten kopuş olarak sunulur. O halde Alltag, karizmatik meşruiyetin aniden ortaya çıkmasıyla ya da "bürokrasilerin" gelişmesiyle yönlendirilen uzun vadeli ekonomik ve yasal rasyonalizasyon süreçleriyle "devrim" geçirmez ise kendini sonsuza kadar tekrarlayan veya kendini tekrarlayan şeylerin eski düzenidir. Ama "o halde", ikincisi olarak, bu aynı zamanda yasallıktan kopma değil midir? Bu, Alltag'ın eğilimsel olarak dönüştüğü, rasyonellikle devrim geçirdiği veya "modernize edildiği" anlamına gelebilir. Öyle ki karizmatik olay, yeni biçimleriyle, "devrim içinde devrim"e dönüşür. Bu, nihayetinde evrensel bir Veralltäglic-hung tarihi içinde modern karizma/yasallık döngüsünün, eski karizma/gelenek döngüsünün "yerini alması" anlamına gelebilir. Ama aynı zamanda Weber'in burada ve şimdi, hazır bir cevabı olmadan, yasallık çerçevesi içinde "karizmatik" bir kopuşun veya gelenek çerçevesinde karizmatik kırılmalar olduğu gibi, "yasallığın" karizmatik bir dönüşümü, dolayısıyla modern bir karizmatik meşruiyet olasılığını merak ettiği anlamına da gelebilir. Ancak kendi tanımlarına göre böyle çıka-

rımlar yapmak hiç de kolay değildir. Gelenek ve karizmanın ortak yanı, kişisel meşruiyet biçimleri olmalarıdır; gelenek / karizma / gelenek döngüsü temelde farklı “kişiliklere” veya Herrscher'ı farklı algılama biçimlerine atıfta bulunur. Bu, örneğin aristokratik aileler, hanedanlıklar, çok eski "hiero-krasilerin" karşısında peygamberin veya mesih'in veya "anavatanın kurtarıcısı" kahramanının ortaya çıkmasının yarattığı sorundur. Bu kopuşu algılamak için, kişiliğin iki kategorisini bir şekilde ayırmak gerekir (daha doğrusu, liderlerin kişiliğini "tanımanın" ve iktidarın kişiselleşmesinin iki biçimi). Rasyonalite/yasallık nesnel, "nesnelleşmiş" veya hatta "şeyleşmiş" (sachlich/versachlicht) bir meşruiyettir. Bu nedenle, bu sadece gelenekle iki kopma tarzını birbirinden ayırma sorunu değil (buna "devrim" diyebiliriz), aynı zamanda modernleşme çarkını tersine çevirme veya daha iyisi, modernite içinde ve belki de ona karşı kişisel bir bağlılığı yeniden su yüzüne çıkararak bastırılmış olanın geri dönüşünü sağlamak sorunudur.

Fakat problemi bu şekilde ortaya koymak, Weber'in karizmanın farklı yordamları hakkında söylediklerini, bir “taşıyıcıya” (veya bir "takipçi"ye: Träger des Charisma) sadakat ya da bağlılık olarak itaati sağlayan bir ilke olarak yeterince dikkate almaz. Neden grup olarak takipçiler (Anhänger: "havariler") Alltag'den koparak, "olağan" (gele- nelsel veya yasal) yükümlülüklerinden koparak, sürekli olarak "dün- yayı" terk eder veya onda devrim yaratır? Peygamber ya da kahra- manda somutlaşan ilahi lütfun gerçekliğine “inandıkları” için ya da daha doğrusu Weber'e göre çünkü “delilleri”, kendileri ve kendi etraf- larındaki dünya üzerindeki maddi etkilerini- girişimlerinin başarısı veya ("savaşçı" dini olarak İslam örneğinde) fethin başarısı veya sos- yal adaletin yeniden tesis edilmesi gibi farklı farklı etkilerini sürekli olarak gözlemliyor oldukları için. Bu nedenle, karizmatik iktidar ör- neklerinin herhangi bir tanımı ve herhangi bir karşılaştırmalı açıklama- sı için hayati hale gelen soru: karizmanın Bewährung'u ("doğru- lanması") ve onun altında yatan sosyolojik (veya psiko-sosyolojik) mekanizmanın sorunudur (Balibar, 2004).

Ancak, bu anlamda tanıma dediğimizde, potansiyel olarak bir tanınamayı da ima etmiş oluruz: Karizmatik iktidarın sorunsalı içinde, bir yanılısamanın dağılması gibi karizmanın da çöküşü, dağılması / kaybolması olasılığı da vardır. Bana öyle geliyor ki Veralltäglicung'un işlevinin burada görülür. "Saf" karizmatik meşruiyet her zaman fazlasıyla riskli, hatta imkansızdır; karizma taşıyan liderin başarısız olduğu gün sessizce çökebilir, ya da bir sahtekar olarak kabul edilmeye başlanır ve özellikle öldüğü gün ve "haleflik" sorunu ortaya çıktığında ya da bu sorunun, "karizmanın" maddi veya manevi "faydalarında" payı olan şakirtleri veya arkadaşları tarafından sorulduğunda bu yaşanır. Ayrıca Weber'in bu noktadaki vurgusu dikkat çekicidir (Balibar, 2004): Karizmatik bir lider, havarileri ve müritleri vasıtasıyla hareket ederken, genel olarak gündelik yaşamın ama önce küçük bir grup içinde, bir "topluluk" şeklinde gündelik-üstüne, olağan-üstüne, kişisel "insan-üstü" (kahramanca, peygambervari veya kurtarıcı) liderliğe, kurtuluşa veya vahye yönelik toplumsal talepler doğar. Bu talebin karşılanması, sırayla gündelikleşme veya "dünyaya geri dönme" talebini doğurur (Platon'da olduğu gibi, İyiyi kendi içinde düşündükten sonra, yönetmek için "mağaraya geri dönmek" için). Fakat bu zıt talep daha da belirsiz kalır: Bu, dünyanın bir tür yeniden büyülenmesini mi, yoksa karizmanın "dünyevi-profan" hedeflerin bir aracına dönüşmesini ve özellikle de "müminlerinin" yeni kodamanlara ve idarecilere dönüşümünü mü doğuracaktır sorusunun cevabı tahmin edilebilir (Balibar, 2004)

Weber modern şartlar altında "günlük yaşamın tekdüzelikleri dini zorlamaktadır" derken, "eski tanrıların mezarından çıkmakta"; büyüleri bozulduğu için de kişisel olmayan biçimler olarak bizim yaşamlarımıza egemen olmaya çalışmakta ve birbirleriyle ezeli çatışmalarına yeniden başlamakta olduğunu söylerken (Weber, 1996; 225) bir tür modern politeizmden neden bahsetmektedir? Kendisinin İkinci Dünya Savaşı sonrası Amerikan sosyolojisinin yaygınlaştıracığı sekülerleşme kuramlarına kaynaklık ettiği düşünülecek olursa, bu büyüsunü kaybetmiş ve bu nedenle gayri-şahsileşmiş eski tanrıların bi-

zim yaşamlarımız üzerindeki uzlaşmaz mücadelesi paradoksal bir durum yaratmamakta mıdır? Weber modern kapitalizmin insanların ruhlarına hükmettiği bu çağda dinin kaderini metafizik ya da bilimsel meydan okumalara değil gündelik hayatın politeizmine mi bağlamaktadır? Wright Mills'ın ve daha yakın zamanlı Stephen Kalberg'in çevirisini esas alırsak, burada söz konusu olan gündelik hayatın dine meydan okumasını mı ya da dinin gündelik hayatın akışına icbar edildiğini mi anlamalıyız? Weber'in hikayesini “son büyük kahramanlığımız” diye anlattığı Kalvinist Protestanlık aslında gündelik hayatı dinle sature ederken, yaptıklarının niyet edilmemiş sonuçları olarak meslek üzerinden dinin gündelik hayattan çıkarılmasını mı doğurmuştur? Katolikliğin manastıra sıkıştırdığı asketizmi gündelik hayata taşıyan Kalvinizm “gündelik hayatı ne bu dünyadan ne de bu dünya için olmamak koşuluyla, bu dünyada rasyonel bir yaşam olarak biçimlendirmeye” çalışırken, Charles Taylor'un modern benliğin ahlaki kaynaklarından birini gördüğü “sıradan olanın olumlulanması”ndan kapitalizmin dini kökleşmeye ihtiyaç duymadığı geç modern dönemdeki “demir kafes”ten kurtuluşa nasıl gelmiştir? Weber'in erken ve geç reformasyon ve erken ve geç modernlik tahlillerinde ayırıcı tanımlamalarını bu gündelik hayat düşüncesi üzerinden kurduğunu iddia edebilir miyiz?

Daha tözsel anlamda Weber'in alltag idiyomu, Birinci Dünya Savaşı'nın bitiminden çok önce Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunda kendini gösterir. Weber'in çokça eleştirilmesine sebep olan Hıristiyanlık tarihindeki yüzyıllara yayılan ortaçağ Hıristiyanlığını adeta atlayarak Kadim Yahudilik ve ilk kilise babalarından on yedinci yüzyılın Anglo-Sakson Protestan tarikatlarını tartışmaya başlaması modernist bir körlük olarak görülebilir. Ancak bu kayıp halka, aslında Weber için ortaçağın manastırda küçük bir azınlık için yalıtılmış asketizm gelenekleridir. Kalvinist meslek ahlakını anlamak için kullandığı dilde söylersek, bu manastır duvarlarına sıkıştırılmış ahlakın çarşı-pazarın gündelik hayatına yayılmasıdır: “İlk bakışta, dünyadan

yalnızlığa kaçan Hıristiyan asketizminin manastırdan reddettiği dünyayı, kiliseden yönettiği görülür. Fakat ayrıca da genelde, dünyevi günlük yaşamın doğal ihtirassız özelliğini olduğu gibi bırakmıştır". Manastır asketisizmi gündelik hayatı "doğal ihtirassız özelliği ile olduğu gibi" bırakmışken, Kalvinist asketizm ise "şimdi, adımını yaşam pazarına doğru atıp, manastırların kapısını vurup kapatmıştır. Ortaçağda dini anlamda metodik yaşayan insan, en üst biçimiyle, yalnızca keşiş idi ve öyle de kaldı. Asketizm, bireyi ne kadar sıkı sıkı yakalarsa "onu gündelik yaşamdan o kadar çok dışarı sürükler, çünkü dünyevi ahlakın aşılmasının temelinde özel kutsal yaşam yatar". On altıncı yüzyılda yaşamış bir Alman düşünürü olan Sebastian Franck'a gönderme yapan Weber, "reformun anlamını her Hıristiyan'ın bütün yaşamı boyunca bir keşiş olması gerektiği olgusu"nu vurgular. "Asketizmin dünyevi gündelik yaşamdan çıkarılmasına karşı bir baraj kurulmuştu ve o zamana kadar keşişliğe en iyi temsilcileri sağlayan duygusal, samimi, içtenlikli kişiler şimdi dünyevi meslek yaşamı içinde askerik ideallerin peşinden sürükleniyorlardı. Fakat Kalvinizm, gelişimi boyunca buna olumlu bir şey ekledi: Dünyevi meslek yaşamı içinde, inancın ispatının gerekliliği düşüncesini. Bununla, dini eğilimli geniş kitlelere asketizmin olumlu güdüsünü verdi ve ahlakını ilahi takdir öğretisine dayandırmakla, keşişlerin, dünyanın dışında ve ötesindeki ruhsal aristokrasisinin yerine, Tanrı tarafından ebediyetten seçilmiş azizlerin bu dünyadaki manevi aristokrasisini getirdi. Gündelik yaşama ne bu dünyadan ne de bu dünya için olmamak koşuluyla, bu dünyada ussal bir yaşam olarak biçimlendirmek için, onu methodiği ile etkilemeyi denedi". Dünyevi asketizmin öncülerini, yani Ortaçağ'ın manastır asketizmini de hep aynı kader beklemektedir: "bu asketizmde rasyonel ekonomik eylem katı yaşam kuralları ile sınırları üzerinde etkisini iyice hissettirince, kazanılmış mülk, inanç çatışmaları döneminde olduğu gibi ya doğrudan doğruya asillere geçti ya da manastır eğitimini çöküşe doğru götürdü". Weber'in nadir kullandığı sekülerleşme muadili olarak görebileceğimiz dünyevileş-

me kavramı tam da bu bağlamda kullanılır: Bütün dini tarikatlerin (sect) tarihi, belirli bir anlamda, mülkün dünyevileştirici etkileriyle ortaya çıkan sorunlar ile sürekli yenilenen bir savaşımdır. Daha ilginç ise, aynı kader daha büyük ölçülerde Püritenizmin dünyevi asketizmi için de geçerlidir. Püritenin çok çalışıp kazandıklarını dünyevi arzularına mağlup olmayarak sürekli üretime yatırmasıyla ortaya çıkan dünyevi mülk birikimi manastır rahipleriyle aynı kaderi yaşamasına sebep oldu. Protestan Ahlakı'nın enigmatik son kısmında Weber'in karanlık modernlik yorumu gelir. "Püriten, meslek sahibi olmak istedi -biz ise öyle olmak zorundayız". Çünkü asketizm manastır hücrelerinden gündelik meslek yaşamına taşınınca ve bu şekilde dünyevi ahlaka egemen olmaya başlayınca, kendi açısından, çağdaş ekonomik düzenin teknik ve ekonomik varsayımları üzerine kurulu mekanik kozmosun kurulmasına yardımcı oldu; bu evren bugün, bu mekanizma içine doğmuş olan bütün bireylerin -yalnız doğrudan doğruya ekonomik kazanç ile ilişkili olanların değil- yaşam biçimlerini büyük bir ölçekte belirledi ve belirlemeye de devam edecektir. Baxter'in görüşüne göre, dünyevi mülk ile ilgili kaygılar, "insanın her zaman üstünden atabileceği ince bir palto gibi" yalnızca azizlerin omuzlarında durmaktadır. Fakat kader, bu paltodan demir bir kafesin oluşmasına hükmetmiştir. Asketizm dünyayı yeniden kurmayı ve kendi ideallerini dünyada gerçekleştirmeyi üstüne aldıktan sonra, tarihte daha önce hiç görülmediği bir biçimde bu dünyanın mülkü insanlar üzerinde artan ve nihayet kaçınılmaz bir güç kazanmıştır. Bugün, onun ruhu (asketizmin ruhu) -kim bilir, belki de en sonunda-bu kafesten kaçmıştır. Bizi bekleyen ise Weber'in üstü örtülü olarak Nietzsche'ye gönderme yaparak söylediği gibi, bu kültür gelişimi içindeki "son insanlar" için rahatlıkla şöyle denilebilir: "Ruh yoksunu uzmanlık insanları, yürek yoksunu zevk insanları: Bu hiçler, kendi kendilerine, daha önce hiç ulaşılmamış bir insanlık düzeyine tırmandıklarını hayal ederler":

Hiç kimse henüz, gelecekte o kafeste kimin yaşayacağını ve bu devasa gelişimin sonunda da tamamen yeni peygamberlerin mi ya da eski düşünce ve ideallerin mi güçlü bir biçimde yeniden doğacağını ya da -bu ikisinden hiçbiri olmayacaksa-bir tür mekanikleşmiş taşlaşma ve bunun yanı sıra kasılmış bir kendini beğenmişliğe mi geçileceğini, henüz bilmiyor. O zaman tabii ki, bu kültür gelişimi içindeki “son insan” için rahatlıkla şöyle denilebilir: “Ruh yoksunu uzmanlık insanları, yürek yoksunu zevk insanları: Bu hiçbirler, kendi kendilerine, daha önce hiç ulaşılmamış bir insanlık düzeyine tırmandıklarını hayal ederler.” (Weber, 1999; 156).

#### 4. Sonuç

Weber'in dönemselleştirme olarak kavramsallaştırmadığı ancak bizim rahatlıkla ideal tipik anlamda kurabileceğimiz bu erken-geç reformasyon ve erken-geç modernlik ve bu dönemlere hakim olan belirli dindarlık biçimlerini nasıl gündelik hayatla kurdukları ilişkiler üzerinden okuduğunu buradan çıkarabiliriz. Kadim Yahudilikten Manastır asketizmine, Lutheran reformasyondan püriten asketizmine ve erken modernlikten geç modernliğe din ile gündelik hayatın Batı kültürünün fizyognomisini nasıl belirlediğini tartışır.

Görüldüğü gibi, Weber'in din sosyolojisi bağlamında gündelik kavramı son derece önemli soruları sormamıza yardımcı olabilecektir. Aslında daha temelli bazı başka soruları da bunlara ekleyebiliriz. Bu yazının sınırları içinde, Weber'in alltag düşüncesinin sosyolojik düşüncenin bir yandan kuramsal analiz ve kavramsal soyutlamanın, diğer yanda bir tür kavramsallaştırılamazlığın (unbegreiflichkeit), kuram-öncesi ve kavramsal olmayanın keşişim noktasında duran temel sorunu olduğunu savunuyorum. Bu nedenle, Weber'in rasyonelite (rationalität) tiplerinden tahakküm (herrschaft) biçimlerine, rutinleşme (veralltaglichung) ve karizmadan (charisma) sosyal bilimlerde yöntem sorununa (ideal-tip ve değer bağımsızlığı) ve Weber'in 1895'te yaptığı

tartışmalı Freiburg konuşmasından 1917-19'da meşhur Meslek olarak Siyaset ve Bilim konuşmalarına tuhaf şekilde tutarlılık arz eden siyasetine kadar pek çok anahtar kavram ve sorunun Weber'in gündelik düşüncesi üzerinden yeniden okunabileceğini düşünüyorum. Bu yazı kapsamında ise, sadece din sosyolojisi bağlamında bu soruları cevaplamaya çalışacağız. Bu şekilde, din sosyolojisinin sadece daha farklı bir okuması değil, bir o kadar yukarıda bahsettiğimiz kavramsallaştıramaz olan arka planını görmemiz mümkün olacaktır.

### **Everyday ( Alltag), Religion and Modernity in the Sociology of Max Weber**

**Abstract:** This article is an attempt to understand one of the paradoxical statements of Max Weber in his famous Science as Vocation lecture: "Heute aber ist es religiöser »Alltag«". In this article, I argue that Weber's idea of "alltag" is the fundamental problem of sociological thought, which stands at the intersection of theoretical analysis and conceptual abstraction on the one hand, and a kind of unbegrifflichkeit, pre-theoretical and non-conceptual on the other. Thus, from Weber's rationality types to forms of domination (herrschaft), routinization (veralltaglichung) and charisma (charisma) to the question of method in social sciences (ideal-type and value independence) and Weber's controversial Freiburg lecture in 1895 I think many of the key concepts and questions can be re-read through Weber's idiom of "everyday", from his famous Politics and Science as Vocation lectures to his politics that were oddly consistent. Within the scope of this article, we will try to answer these questions only in the context of the sociology of domination and religion. In this way, we will be able to see not only a different reading of the sociology of Max Weber, but also its unconceptualized background.

**Keywords:** Max Weber, Sociology, Everyday Life, Religion and Modernity



## Kaynaklar

- Balibar, Étienne (2004), La “quotidianisation du charisme” selon Max Weber.** [https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/165/files/2017/09/03-11-2004\\_Balibar.pdf](https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/165/files/2017/09/03-11-2004_Balibar.pdf).
- Bauman, Zygmunt (1998), Postmodern Etik,** (Çev. Alev Türker), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baier, Horst (1982), “Die Gesellschaft – ein langer Schatten des toten Gottes”, Nietzsche-Studien 10-11, s. 1–22.**
- Best, Steven; Kellner, Douglas (1998), Postmodern Teori,** (Çev. Mehmet Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eden, Robert (1983), Political Leadership & Nihilism: A Study of Weber & Nietzsche.** Florida: University Presses of Florida.
- Bruun, Hans Henrik (2007), Science, Values and Politics in Max Weber’s Methodology,** London: Ashgate.
- Nielsen, Donald (1996). The Question of Max Weber Today. International Journal of Politics, Culture, and Society, 10(2), 375-390.**
- Giddens, Anthony (1992), Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji,** (Çev. Ahmet Çiğdem), Ankara: Vadi Yayınları.
- Gordon, Colin (1986), Question, Ethos, Event: Foucault on Kant on Enlightenment, Economy and Society, 15, 1, 71-88.**
- Gordon, Colin (1987), The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government,** içinde Sam Whimster & Scott Lash (ed.), **Max Weber, Rationalization and Modernity,** London: Allen & Unwin, s. 293-316.
- Hennis, Wilhelm (1988), Max Weber: Essays in Reconstruction,** London: Allen & Unwin.
- Hennis, Wilhelm (1983), Weber’s ‘Central Question’, Economy and Society, 12, 2, 135- 180.**
- Jens, I., & Jens, W. (1978). “Betrachtungen eines Unpolitischen: Thomas Mann und Friedrich Nietzsche”. İçinde Nietzsche und die deutsche Literatur, II, Forschungsergebnisse. Berlin, Boston: De Gruyter.**
- Mann, Thomas (1918), Betrachtungen eines Unpolitischen.** S. Fischer, Berlin.

- Mann, Thomas (1983). Reflections of a nonpolitical man.** New York: F. Ungar.
- Mommsen, Wolfgang J. (1989), The Political and Social Theory of Max Weber,** Oxford: Polity Press.
- Owen, David (1994), Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault, and the Ambivalence of Reason,** London & New York: Routledge.
- Rilke, Rainer Maria (1968), Rodin,** İstanbul: Yankı Yayınları.
- Scaff, Lawrence A. (1989), Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber,** Berkeley: University of California Press.
- Stauth G. ve Turner, B. S. (1986) “Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius im professionellen Menschen”, Zeitschrift für soziologie, 15: 81-94.**
- Stauth G. ve Turner, B. S. (1995), Nietzsche’nin Dansı, (Çev. Mehmet Küçük), Ark Yayınları, Ankara.**
- Szokolczai, Arpad (1998), Max Weber and Michel Foucault: Parallel Life-Works.** London: Routledge.
- Weber, Marianne (1926), Max Weber. Ein Lebensbild (Max Weber. A Biography),** Tübingen: J.C.B.Mohr.
- Weber, Max (1930), The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (tr. Talcott Parsons, London & Boston : Unwin Hyman.**
- Weber, Max (1949), The Methodology of the Social Sciences,** New York: Free Press.
- Weber, Max (1968), Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.** Tübingen: J.C.B.Mohr.
- Weber, Max (1978), Anticritical Last Word on The Spirit of Capitalism, American Journal of Sociology, 83 5, 1105–31.**
- Weber, Max (1996), Sosyoloji Yazıları, (Çev. Taha Parla), İstanbul: İletişim Yayınları.**
- Weber, Max (1996), Sociologie des religions (der. & ter. J.-P. Grossein, Paris: Gallimard.**
- Weber, Max (1999), Protestan Ahlaki ve Kapitalizmin Ruhı (Çev. Zeynep Gürata), Ayraç: Ankara.**

**Weber, Max (2012). *Ekonomi ve Toplum* (İki Cilt). İstanbul: Yarın Yayınları.**

**Weber, Max (2012), *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi* (Çev. Vefa Saygın Öğütler) Küre: İstanbul.**

**Whimster, Sam (2007), *Understanding Weber*, London and New York: Routledge.**