

Ralph Schroeder



max weber ve kültür sosyolojisi

Ralph Schroeder

max weber ve kültür sosyolojisi



Bilim ve Sanat



ralph schroeder

**MAX WEBER
VE
KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ**

**çeviren
mehmet küçük**

Kaynakça Notu:

Ralph Schroeder, **Max Weber ve Kùltür Sosyolojisi**,
(çev. Mehmet Küçük) Ankara, 1996,
Bilim ve Sanat Yayınları, 240 sayfa.

ralph schroeder

**MAX WEBER
VE
KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ**

**çeviren
mehmet küçük**



BİLİM VE SANAT

BİLİM VE SANAT YAYINLARI

Birinci Basım: Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1996

© Sage, 1992

Bu kitabın Türkçedeki tüm yayın hakları
Akcalı Ajans aracılığıyla
Bilim ve Sanat Yayınları'na aittir.

Kitabın Özgün Adı
Max Weber and the Sociology of Culture

Yayıma Hazırlayan
Ü. H. Yolsal

Kapak Tasarımı
Ümit Ögmel

Yayına Hazırlayan
Ü. H. Yolsal

ISBN 975-7298-13-1

Baskı: Cantekin Matbaacılık

TEŞEKKÜR

Bu kitabın hazırlanmasının çeşitli aşamalarında bana yardımcı olan dostlarıma, meslektaşlarıma ve hocalarıma, özellikle de Martin Albrow, Roland Axtmann, Gerhard Baumann, John Charvet, David Frisby, Ernest Gellner, Martin Greenwood, John Hall, Eric Hirsch, Wolfgang Mommsen, Kenneth Minogue, Jürgen Osterhammel ve Sam Whimster'a teşekkür ederim. Ayrıca son taslağı okuyup değerli yorumlar yapan Stephen Barr, David Chalcraft, David Owen, Tom Osborne ve Sage yayınevindeki kimliğini bilmediğim okuyucuya müteşekkirim. Bununla birlikte, kitabın hataları ve eksiklikleri için yalnızca kendime teşekkür borçluyum. Aileme farklı türden bir borcum var; Jennifer ve Sven nihayet hafta sonlarımız üzerinde bir hak iddia edebilecek.

İÇİNDEKİLER

Teşekkür	5
1. WEBER'İN YAZILARININ İZLEKSEL BİRLİĞİ	9
Weber'in Sosyolojisinin Yorumlanması	12
Kültür Bilimleri ve Toplumsal Gerçekliğin Mahiyeti	17
Dünya-Tarihsel Aşamalar ve Felsefi Antropoloji	26
Karizma ve Rutinleşme	34
Hayat Küreleri	44
Dünya Görüşlerinin İç Mantığı	48
2. DOĞUNUN BENZERSİZLİĞİ	53
Büyüden Dine	53
Konfüçyüsçü Ediplerin Etiği ve Efsunlu Bahçe	67
Hinduizm ve Kast Sisteminin "Tini"	83
İslami "Savaşçı" Din	97
3. BATININ YÜKSELİŞİ	107
Eski Musevilik ve Batı Rasyonalizminin Kökenleri	107
Erken ve Orta Dönem Hıristiyanlığı:	
Batı Rasyonalizminin Gidişatında Bir Ricat	124
Protestan Etiği ve Sekülerizmin Ruhu	141

4.	MODERN RASYONALİZMİN DEMİR KAFESİ	163
	Büyüsü Bozulmuş Bir Dünyada Politika	163
	Bilim ve Modern Kültür	177
	Bilimin Talepleri ve Politik Etik	186
	Temelleri Olmayan Bilim.....	190
5.	KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ: WEBER VE ÖTESİ	201
	Weber'in Kültürel Değişme Teorisi	201
	Kültürelcilik ve İdealizm.....	214
	Marx ve Durkheim'a Karşı Weber.....	220
	Weber ve Günümüzün Toplum Bilimi: İdealizmin Geleceği.....	225
	KAYNAKLAR.....	234

1. WEBER'İN YAZILARININ İZLEKSEL BİRLİĞİ

Max Weber'in yazıları sosyolojik düşünce tarihi içerisinde gerilimli bir yer tutar. Weber yaygın bir şekilde sosyoloji disiplini- nin kurucularından biri olarak görülse de, çalışmalarının amacı konusunda hâlâ süregiden önemli tartışmalar var. Sosyolojisinin tereddütsüz Weberci olduğu söylenebilecek görüşlere sahip Pro- testan ahlakı tezi ve bürokrasi üzerine yazıları gibi ancak birkaç bölümü sosyolojik kutsal patikaya (*canon*) dahil oldu. Gelgelelim, teorik konumunun durduğu yeri kesin olarak belirlemek hâlâ zor. Kimilerinin Weber'i, toplumsal eylemin anlamlarıyla fenomenolo- jik olarak ilgilenilmesinin bir öncüsü olarak görmesine (Schütz, 1932) karşılık, başkaları Weber'in konumu ve Marx'ın maddeci- liği arasındaki farklılıkları en aza indirmeye çalışmıştır (Parkin, 1982). Yine, kimilerinin Weber'in sosyolojide günümüze dek ege- menlik kuran ve toplumsal yapıların analiz edilmesinde başvuru- labilecek kalıcı bir çerçeve tesis ettiğini düşünmesine (Turner, 1981) karşılık, Weber'in sosyolog olduğunu yadsıyacak olanlar bile vardır (Hennis, 1988).

Birbirleriyle bu denli çatışan düşüncelerin makul çizgilerde kalınarak Weber'e atfedilebilmesinin bir nedeni, yazılarında yek- nesak bir teorik perspektife raslamanın zorluğudur. Yazılarında kendi metodolojik ya da teorik konumunu sistematik olarak dile getirdiği bir yer yok. Sonuçta bu durum, Weber'in düşüncesi konu-

sunda yapılan hiçbir tekil yorumun ortodoksi statüsüne erişemesi anlamına geliyor. Bu muğlaklığın başka bir nedeni de, çalışmalarından hangisinin merkezi çalışma olarak görülmesi gerektiği konusundaki tartışmadır. Weber'inki denli bölük pörçük bir yazılar tutamında böyle bir sorunun başgöstermesi kaçınılmazdır ve hâlâ çözüme kavuşturulmamış olarak durmaktadır.¹ Kimileri ansiklopedik *Economy and Society*'nin Weberci bir toplum analizinin anahtarı olan kavramsal aygıtı içerdiğini savunmaya devam ediyor. Başkalarıysa Weber'in erken dönem, tarihsel sosyolojideki tikeyel başlıklar altında daha dar bir odağa sahip çalışmalarının onun ilgileri konusunda daha güvenilir bir kılavuz olduğunu düşünüyor. Weber'in araştırmalarının tamamlanmamış ve programatik olmayan doğası, bu tartışmanın bir sonucalandırılmasını zorlaştırıyor.²

Aşağıda Weber'in düşüncesini yeniden inşa etmeye girişirken bu sorunları bir kereliğine ve bütününe çözmeye çalışmıyorum. Gelgelelim, Weber'in toplum düşüncesinin temelde bir birliğe sahip olduğunu gösterebilmeyi umuyorum. Bu birlik belli başlı çalışmalarında eğilinen merkezi bir sorun etrafında, yani kültür ve toplumsal hayat arasındaki ilişki sorununun etrafında oluşuyor. Bu sorunun yalnızca Protestan ahlakı konusundaki ünlü denemesinin odağında yer almakla kalmayıp, çalışmalarının tamamında önemli bir rol oynadığını savunacağım. Başka bir anlatımla söylersek, inançların toplumsal gerçekliğe nasıl tercüme edildiği ya da farklı dünya görüşlerinin kültürel önemini nasıl anlayabileceğimiz konusundaki sorular Weber'in merkezi ilgi alanlarını oluşturur. Bu iddia doğruysa, Weber'in projesinin en temel düzeyde kültür sosyolojisine bir katkı olarak anlaşılması gerekir.³

-
- 1 Bu tartışmanın yakın tarihli bir özeti için bkz. Schluchter (1989: 433-63 ve ekler I, II).
 - 2 Bununla birlikte, halihazırda Weber'in eserlerinin Almanca'da yapılan yeni bir baskısı bu sorunu bir ölçüde aydınlatılabilir.
 - 3 Weber'in kültür kavramını kullanma tarzına ilk dikkat çeken Francis'in (1966) yazısıydı. Daha yakın bir tarihte Weber'in çalışmasının bu boyutu hakkında Scaff (1989: özellikle 3. bölüm) yorum geliştirdi.

Kültür kavramının toplum bilimlerinde (*social science*) güçlüklerle dolu bir geçmişi var. Weber'in yüzyıl dönümünde katkıda bulunduğunu iddia ettiği *Kulturwissenschaften*'de (kültür bilimleri) içerilen Almanca *Kultur* kavramının bizim bugünkü "kültür" anlayışımızdan farklı bir tınıya sahip olduğu kesin.⁴ Son zamanlarda kültür kavramı yeniden sahnenin merkezine gelmiş görünse de (Archer, 1988; Featherstone, 1990), toplum bilimlerinin bu alanında düzenli ya da birikimsel bir gelişme olmayışının belki bir nedeni, çeşitli kültür anlayışlarının farklı ulusal ve tarihsel bağlamlarda derinlemesine gömülü olmasıdır.

Kültür incelemesinde bir konsensüsün berraklaşmamış olmasının başka bir nedeni, bu alanın sınırlarının kötü tanımlanmış olmasıdır. Kimilerine göre toplum incelemesinin büsbütün kültür kavramına tabi kılınması gerekirken, kimileriye kültürün toplumun geri kalanından ayrı tutulamayacağından -ya da topluma dayatılamayacağından- ötürü bu kavramın tamamen ortadan kaldırılması gerektiğini düşünür.⁵ Bu sorun başka yollardan da başgösterir: Sözelimi, kültür incelemesi hangi noktada ideoloji kavramının yolunu hazırlar -ya da tersi? Toplumsal hayatı etkileyen tüm inançlar ya da dünya görüşleri bu iki terimden birisi altında mı, her ikisi altında mı özetlenecektir; yoksa tüm değerleri kucaklayan ve böylece kültür kavramını gereksiz kılan (toplumsal sistem gibi) üçüncü bir kavram mı vardır? Aşağıda göreceğimiz gibi, Weber'in kültür kavramı belli bir anlamda, çalışmalarını kaleme aldığı zaman ve yerle sıkı sıkıya bağlıydı. Ama aynı zamanda Weber'in kültür ve toplumsal hayat arasındaki karşılıklı ilişkiyi kavrayışı dar bir *Kultur* görüşünün ötesine gider ve yaptığı katkının nihai değerlendirilişinde göreceğimiz gibi, toplum bilimlerinin bu bölümü açısından kapsamlı bir çerçeve sağlayabilecek bir toplumsal değişme teorisi oluşturur.

4 Toplum bilimlerinde "kültür" konusunda geliştirilen yaklaşımların bir özeti Merquior (1979: 2. bölüm) ve Thompson'da (1990: 122-35) bulunabilir.

5 Bu ikincisi Radcliffe-Brown'ın görüşüdür. Bkz. Kuper (1983: 55).

Weber'in kültürel değişme analizini sistematik bir tarzda inceleyebilmek için, çalışmalarının teorik dayanağını sağlayan belli başlı varsayımlara gözatarak işe başlamalıyız. Bunlar sözgelimi, toplumsal gerçekliğin ve insan doğasının niteliği konusundaki görüşlerini içerir. Bu aynı zamanda kültür dünyasında cereyan eden ve bu dünyadan fışkıran toplumsal değişmenin Weber açısından nasıl kavramsallaştırılacağına belirlenmesini içerecektir. Bu görev bu bölümün geri kalanını işgal edecek. Bu görev bir kez tamamlandıktan sonra, bu teorik içgörülerin onun belli başlı yazılarında, özellikle dünya-dinleri incelemeleri ile modern dünyada politika ve bilim üzerine kaleme alınmış yazılarında ne ölçüde bulunabileceğini sınamaya elverişli bir konuma gelmiş olacağız. Bu çeşitli incelemelerin temel bir düzeyde nasıl tutarlılık kazandığını gördüğümüz vakit, bir toplum teorisyeni (*social theorist*) olarak Weber'in duruşunu daha iyi tanımlayabilecek durumda olacağız. Bu ayrıca, onun yaklaşımının eksikliklerini ve süregiden önemini değerlendirmemize izin verecektir. Bununla birlikte, bu görevleri yerine getirmeye kalkışmadan önce, daha önceki yorumcuların Weber'i farklı sosyolojik düşünce okulları arasında nasıl bir yere oturtmaya çalıştıklarına kısaca göz atmalıyız.

Weber'in Sosyolojisinin Yorumlanması

Weber'e duygudaşlıkla yaklaşan birçok sosyolog, onun düşüncelerini temellük etmenin en yararlı yolunun, onun kavramlarının özgül sorunlara uygulanmasından geçtiğini düşünür. Bu yaklaşım ilk elde tarihsel sosyoloji alanında birçok değerli çalışmanın ortaya konulmasına yol açtı (Zingerle, 1981). Ama bu sosyologlara göre, Weber'in öncelikle bir dizi alet-edavat sağlamasından ötürü, bizim Weber'in duruşunu tanımlamaktan aciz olmamıza onların ilgi göstermesi pek muhtemel değil. Bu grubun bir temsilcisi Randall Collins, "hakiki" Weber konusunda şöyle bir yorum yapar: "Belki (hakiki Weber) diye bir şey vardır, ama bunu bilmediğimize kuşku yok" (1986a: 3). Bununla birlikte, bir tek "hakiki"

Weber diye bir şey söz konusu olmayabilirse de, genel bir teorik düzeyde neyin Weberci bir perspektif oluşturduğunun sorulması hâlâ gereklidir. İşte bu noktada kanaatlar birbirlerinden büyük ölçüde ayrılmaktadır. Weber'in çalışmalarının alımlanmasının ana aşamalarına kısaca yeniden gözatıldığında bu durum açıklığa kavuşur.

Weber'in yazılarının, yaşadığı dönemde ve 1920'li yıllarda hatırı sayılır tartışmalara konu olmasına rağmen, sosyolojinin kurucularından biri olarak sivrilmesi ancak İkinci Dünya Savaşından sonra disiplinin ABD'de kurumsallaştığı dönemde gerçekleşti (Whimster ve Lash, 1987: 1-5). Düşünceleri öncelikle Parsons ve Bendix'in çalışmaları yoluyla ve eserlerinin İngilizceye tercüme edilmesiyle yaygınlık kazandı (Parsons, 1937, c.2; Bendix, 1960). Parsons ve Bendix, Weber'i öncelikle toplum bilimlerinin değerden bağımsızlığını savunan ve liberal bir politik konumu destekleyen ampirik bir sosyolog olarak gördü. Weber'in bu tarzda yorumlanmasının o dönemde Amerikan akademik hayatında yürürlükte bulunan liberal çoğulculuk ve tarafsızlık tutumlarıyla gayet uyumlu olduğuna sık sık işaret edilmiştir (örneğin bkz. Factor ve Turner, 1984: 180).

Weber'in politik analizlerinin önyargıdan uzak ve liberal olduğu düşüncesi, kısa bir süre sonra, başka şeylerin yanısıra Weber'in güçlü bir politik önder çağrısını ve ulusçu eğilimlerini vurgulayan Mommsen'in meydan okuyuşuyla karşılaştı (1984; Almanca 1. basım, 1959). Tenbruck, buna benzer şekilde, Weber'in metodolojisinin ortaya çıktığı orijinal bağlamı gündeme getirerek Weber'in değerden bağımsız bir toplum bilimini başlattığı konusundaki düşünciyi reddetti (1959). Bunun yerine, Tenbruck, Weber'in konumunun, değerlerin bir kültür biliminin (*Kulturwissenschaft*) zaruri bir bölümü olduğunu belirten daha incelikli bir konum olduğunu ve bunun da herhalükarda sadece doğa bilimlerinden ayrı olmakla kalmayıp, aynı zamanda sosyolojinin sonraki bütün bir gelişimine yabancı olduğunu göstermeye çalıştı. Ortaya konulan bu yeniden değerlendirme girişimleri Weber'in toplum ve politika

bilimlerindeki yerini saptamanın daha da zorlaştığını gösteriyordu.

Weber'in teorik sosyoloji içerisindeki yerlemini yeniden kurabilmek için sosyolojik projesini yeniden inşa etmek zorunlu hale geldi. Son zamanlarda, 1970'li ve 1980'li yıllarda Habermas ve Schluchter'in yazıları bu yönde en fazla yol alan girişimler oldu (Habermas, 1984; Schluchter, 1981a, 1989). Bu teorisyenler sistematik bir toplum teorisi bina etme tarzında modernliğin kökenleri ve gelişimine ilişkin kapsamlı bir Weberci açıklama ortaya koydu. Her ikisi de Weberci bir toplumsal değişme anlayışının kildi olarak ve modern toplumun ayırteciğini nitelendirmek için rasyonelleşme izleğini kullanır. Sonunda Habermas, modern toplumun nasıl giderek rasyonel kılındığı konusundaki Weberci teorisinin çerçevesi içerisinde, Frankfurt Okulu'nun kapitalizm karşısındaki eleştirel duruşunu yeniden formüleştirmek isterken, Schluchter modern Batı toplumunun bilişsel (*cognitive*) ve etik boyutlarına ilişkin kapsamlı bir gelişimsel tarih ortaya koymaya çalışır.⁶ Ama bu her iki yeniden inşa girişiminin kendi başlarına toplum teorisine yapılmış anlamlı birer katkı oluşturmalarına rağmen, Weber'in düşüncelerini daha yakın dönemin toplum teorisi çerçevesinde özümsemeleri, yaptıkları savunuyu Weber'in birkaç adım ötesine götürür. O nedenle, Habermas ve Schluchter'in çalışmaları Weber'in kendi görüşünün yeni ya da ayırteci bir yorumunu temsil etmekten ziyade çağdaş toplum teorisine yapılmış bağımsız katkılar olarak görülmeli.

Weber'in orijinal amaçlarının buna benzer bir yeniden keşfi, çalışmaları konusunda yapılan yorumların en son odağı haline

6 Edimci teklerinin bilişsel ve etik yönelimlerinin tüketici bir kategorileştirilmesini oluşturma yönündeki Schluchter'in girişimi, Kalberg (1990) tarafından paylaşılmaktadır. Her ikisi de dünya görüşlerinin, rasyonellik tiplerinin, farklı davranış tarzlarının ve benzerlerinin, bir diyagramlar ve tipolojiler dizisi içinde ayırteciileceği boyutları çoğaltmaktadır. Buna karşı olarak benim burada benimsediğim yaklaşım, bireysel yönelimlerin soyut bir sınıflandırımını hedefleyen bir yaklaşımın Weber'in somut tarihsel süreçlere ilişkin getirdiği açıklamanın yerini almasının ihtimal dışı olduğunu önerir.

geldi. Bir yeniden değerlendirme davetinin en güçlüsü, Weber'in çalışmalarının, geleneksel yorumlama tarzıyla pek az ilintili bir izlek etrafında döndüğü kabul edilmediği takdirde anlaşılamayacağı savunan Hennis'den geldi (1988). Bu izlek Weber'in "kişilik" anlayışıyla ve "kişilik" in belli değerleri dışavurabileceği toplumsal koşullarla ilgilidir. Hennis, değerler hakkında bir öğreti arayışının Weber'in bütün eserlerinin altında yattığını ve bunun da sosyolojinin bugünkü ilgilerine çok uzak düştüğünü iddia eder. Bunun yerine Weber'i normatif sorunlarla ilgilenen ve Aristoteles'e dek uzanan daha eski bir politika felsefesi geleneği içerisine yerleştirir. Bununla birlikte, Weber'in birey anlayışını nasıl yorumlamamız gerektiği gibi bazı önemli soruları ortaya atmasına rağmen, Hennis bunların Weber'in politik düşüncelerinden ayrı olarak çalışmalarındaki sosyolojik sorunlarla nasıl ilişkilendirilebileceği sorusu üzerinde durmaz.⁷

Hennis'in meydan okuyuşu biraz abartılı kaçabilirse de, Weber'in yazılarında, başka şeylerin yanısıra sosyolojinin ve değerden bağımsızlığın doğası anlayışının, Parsons ve Bendix'in başlangıçta önerdiklerinden çok daha karmaşık olduğunu gözler önüne seren birçok örnek var. Üstelik, bunu farkedenden yalnızca Hennis değildir (örneğin bkz. Factor ve Turner, 1984; Scaff, 1989). Hennis'in benzer ilgilere hitap eden başkalarıyla paylaştığı bir sorun,

7 Dahası, Hennis'in yorumu, Weber'e bizzat reddedeceği ve Amerikan politika felsefecisi Leo Strauss'tan türetilen normatif bir konum atfetmeyi istemesi ölçüsünde yanıltıcıdır. Strauss'un felsefesi Platonculuğun gizemli bir değişkesi olarak betimlenebilir. Strauss dünyadan büsbütün ayrı duran ve ancak birkaç büyük düşünürün ve Strauss'un okuması uyarınca, onların metinlerini anlayanların erişebileceği bir hakikat dünyası koyutlar (*postulate*). Hennis, buna benzer şekilde, pratik politika dünyasının karşısına bir normlar dünyası dikmek ister. Gelgelelim, Hennis'in Strausscu Weber yorumu kendisine özgüdür çünkü, Strauss kendisi ve son zamanlarda onun izleyicisi Bloom, Weber'in sözde görecilikçiliğine saldırmıştır (Strauss, 1953; Bloom, 1987). Bu kendine özgü Robert Eden'in Nietzsche ve Weber arasındaki ilişki üzerine yaptığı Strausscu yoruma da damgasını vurur (1983). Strauss'un duruşuysa ampirik soruşturmaya kapalı olması ve kendisini normatif olmayan bir toplum bilimine karşı konumlandırması ölçüsünde Weber'in bir nesnel toplum bilimi arayışıyla büsbütün uzlaşmazdır elbet.

Weber'in sosyolojisinin amaçlarının tek başına politik ya da metodolojik görüşlerine gönderme yapılarak kurulamayacağıdır. Weber'in politik duruşunun ve toplum biliminin amaçlarına ilişkin anlayışının modern dünyanın ortaya çıkışı konusunda yaptığı analizden kopartılamayacağını ve sonuçta bu analizin de Weber'in dünya medeniyetlerine ilişkin yaptığı karşılaştırmalı incelemeler ve toplumsal değişme teorisi bağlamında anlaşılması gerektiğini vurgulayan Habermas ve Schluchter haklıdır. Kısacası, Weber'in politik ve metodolojik reçetelerini tözsel sosyolojik incelemelerinden ayırmak -ya da bunun tersini yapmak- olanaksızdır. Dahası, bunlar da toplumsal gerçekliğin doğası hakkındaki belli temel varsayımlara ve Weber'in modern dünyaya bakışına yaslanır.

Aşağıda ortaya koyacağım yorumda, bir toplum teorisini olarak Weber'in konumunun ancak eserlerinin farklı kısımları arasındaki bağlantıları farkettiğimiz takdirde ortaya çıktığını savunmak istiyorum. Metinleri arasında bir öncelik sıralaması oluşturulmasının Weber'in amaçlarını yeniden inşa etmemize bir yararı dokunmayacaktır, çünkü bu metinler bölük pörçüktürler ve projesinin doğası hakkında kesin sonuçlara varmamıza izin verecek herhangi bir programatik dilegetiriş (*statement*) içermezler.⁸ Bu, bizatihi çalışmalarının içeriğine eğilmemiz gerektiği anlamına gelir. Yalnızca belli başlı izleklerinin tutarlılığını aramak ve ileri sürdüğü gerçek iddialara eğilmek kaydıyla Weber'in duruşunu kesin ve tam olarak saptayabiliriz.

Gelgelelim, Weber'in yazılarının ana ilgisi çerçevesinde yine

8 Metinlerinin hangisine öncelik tanınması gerektiği hakkında ya da yazılarının birbirini izleyişinin konumundaki değişiklikleri saptamamıza izin verip vermeyeceği konusunda bir tartışmaya girmek istemiyorum. Burada önerilen yorumun, onun yazılarının hepsiyle tutarlı olduğunu savunuyorum. Her şeye rağmen dünya-dinleri konusundaki çalışmalarına (Weber, 1930; 1948: 267-301, 323-59; 1951; 1952; 1958) daha fazla yaslanıyor ve öbürlerine daha az önem veriyorsam, bunların Weber'in bizzat tasarladığı ve çalışma hayatının büyük kısmını işgal eden bir projeyi oluşturduğunun anımsanması gerekir. Buna karşılık, *Economy and Society* (1968) ayrıntılı bir toplum bilimleri ansiklopedisine yapılmış (sıklıkla bölük pörçük) bir katkılar dizisidir ve *General Economic History* (1927), öğrencilerinin çoğalttığı üniversitedeki derslerinden birinin notlarından oluşur.

bir soru öne çıkmaktadır: Modern Batı kültürünün ayırteediciliğinin kültürel önemine ilişkin bir açıklamanın sunulması (1930: 13; 1949: 81). Weber'in merkezi uğraşısı olan düşüncelerin toplumsal hayattaki rolüne duyduğu ilginin berisinde bu soru yatar. Weber bu soruyu, hem malzemesinin (Batı toplumsal gelişiminin emsalsiz örüntüsü) hem de metodolojik duruşunun (her şeyden önce durumumuzun "kültürel önemini" anlama talebi) zorla kabul ettirdiğini düşünüyordu.⁹ Ve bu alanların her ikisinde de kültür ve toplumsal hayat arasındaki ilişki üzerinde odaklanmasından ötürü, çalışmalarının hepsinin kültürel değişme sorunu etrafında döndüğü söylenebilir. Bu sorun bir toplum teorisyeni olarak Weber'in konumunun merkezinde yer alıyorsa eğer, bunu nasıl çözüme kavuşturmaya çalışmıştır? Çalışmalarının temel önvarsayımlarına gözatarak işe başlayalım.

Kültür Bilimleri ve Toplumsal Gerçekliğin Mahiyeti

Weber'in modern Batı rasyonalizminin "kültürel önemi/anlamı" (*Kultur-bedeutung*) üzerinde odaklanmasının nedeni, toplum bilimsel (*social scientific*) soruşturmanın insan varlıklarının "kültürel varlıklar" ya da *Kulturmenschen* oldukları gerçeğinde kök salmış olmasıdır (1982: 180).¹⁰ "Kültür bilimleri" (*Kulturwissen-*

9 Göreceğimiz gibi, Weber metodolojisinin toplumsal gerçekliğin doğası tarafından dolaysızca verildiğini ve aynı zamanda bu toplumsal gerçeklik içerisinde kendi yerimizi nasıl anlamamız gerektiği noktasında sınırlandırıldığını düşünüyordu. Bu anlamda Weber'in konumu Kantçı bir konumdur. Bu nokta aşağıda daha belirgin halde açığa çıkacak.

10 Kültür terimi Weber'in yazılarında sıkça boygösterir (özellikle bkz. 1981b: 9-26; 1982: 146-290), ama bu durum İngilizce tercümelerde belirgin değildir (1930: 13-31; 1949: 49-188). Weber'in soruşturmalarnın sınırlarını bir noktada kayda değer ölçüde genişletecek bir "kültürel içerikler (sanat, edebiyat, dünya görüşleri) sosyolojisi" tasarlamış olması ilginçtir (Winckelmann, 1986: 36).

Weber'in bir kültür sosyolojisi geliştirmeye çalışan bir çağdaşı, erkek kardeşi Alfred idi. Burada önerilen yaklaşımla kıyaslandığında Alfred'in yaklaşımının sınırlanımları, bir kişiliğin "ruhani dürtüleri"nin kültürün "aşağı" ve "yüksek" aşamalarına benzetildiği kültür sosyolojisine yazdığı programatik girişte kolayca görülebilir (1920/21: 1-49). Burada görülen bir kültür biçiminin öbüründen daha üs-

schaften) toplumsal gerçekliğin bütünüyle ilgili olmayıp, ilk elde kültürel varlıkların modern toplumsal hayatını tayin edici bir tarzda şekillendiren boyutlarıyla ilgilidir. Ve bu noktada Weber'in *Protestant Ethic'de* (1930) gösterdiğini düşünmüş olduğu üzere, en ciddi gelişmeler modern dünyanın büyüünün bozulması ve kapitalizmin demir kafesinin yaratılması olmuştur. Bu gelişmeler nasıl açıklanabilirdi? Bu açıklama bir "kültür biliminin" ya da zaman zaman Weber'in "gerçekliğin bilimi" ya da *Wirklichkeitswissenschaft* dediği girişimin görevi olacaktı (1949: 72; 1982: 170).

Weber kültürü şöyle tanımlar: "Kültür, dünyadaki sonsuzcasına anlamsız olayların sınırlı bir parçasının insan varlıklarının görüş noktasından anlam ve önemle donatılmasıdır" (1982: 180; 1949: 81). Bu tanım kendisinin hem metodolojik duruşuna hem de kültürel değişme görüşüne uygulanır. Metodolojik olarak, kültürel varlıklar sıfatıyla bizim hem bilgiye değer vermemizden hem de toplumsal gerçekliğin belli boyutlarını değerli görmemizden ötürü kültür bilimleri nesnellığe erişebilir (1949: 81 ve çeşitli yerlerde). Kültürel değişme çerçevesinde, insan varlıklarının belli değerlere ya da dünya görüşlerine bağlanmalarından ötürü hayat tarzları kökten yeniden yönelimler edinebilir ya da gündelik varoluşa adanmış olarak kalabilir (1949: 55-7; 1975: 192). Bu metodolojik konum ve inançların toplumsal gerçekliğe nasıl tercüme edildiği görüşü, aşağıda geniş bir şekilde tartışılacak.

Bu kültür tanımı gözönüne alındığında, Weber kültürün toplumsal hayatı şekillendirme örüntüsünü nasıl kavramsallaştırmaktadır? Düşünceler ile toplumsal hayat arasındaki ilişki üzerine en ünlü ifadesi demiryolu makasçısı metaforunda içermektedir: "İnsanların davranışlarını (*conduct*) doğrudan doğruya düşünceler değil, maddi ve düşünsel çıkarları yönetir. Ama 'düşünceler' tarafından yaratılan 'dünya-imgeleri', tıpkı demiryolu makasçısı gibi, çıkar dinamiğinin harekete geçirdiği eylemin hangi yolları iz-

tün olduğu iması Max Weber'in açıkça reddettiği bir imadır (1930: 29). Gelgelelim, Alfred Weber'in kültür hakkındaki düşünceleri sonradan Norbert Elias'ın kültür ve medeniyetler sosyolojisini güçlü bir şekilde etkilemiştir (bkz. Kuzmics, 1984).

leyeceğini çok sık belirlemiştir" (1948: 280). Bu dilegetiriş düşünceler ve çıkarlar arasında değişebilen bir ilişki olduğunu ve başka etkenler sıklıkla daha önemli olabilse de, kültürün zaman zaman tayin edici bir rol oynayabileceğini önermeyi amaçlıyor. Her ne kadar sonuçta Weber'in kültür anlayışını iç değişikliğe uğratacak olsak da, toplumsal gerçekliğin ve insan varlıkların toplumsal hayatının kültür yoluyla dönüştüğü düşüncesinin bu anlayışın merkezi bir görünümü olması gerekir.

Bu ilişkiyi daha yakından incelemeye geçmeden önce, kullanılacak öbür anahtar kavramlardan kimilerine kısaca gözatmamız gerekiyor. Kültürel değişimin analizinde Weber'in kullandığı terminoloji bir kez daha sistematik olmaktan uzaktır. Sözgelimi, tanımlar getirmeksizin "düşünceler", "dünya görüşleri", "değerler" ve "inançlar" gibi terimler kullanır. Şu halde, sözgelimi "ideoloji ve toplum arasındaki ilişki"den ziyade "kültür ve toplumsal hayat arasındaki ilişki"den söz etmek niçin daha yararlıdır?

"İdeoloji" nosyonu hem Weber'in bu terimden sakınmasından ötürü hem de terimin aşağıda Weber'inkinden çok farklı olduğunu göreceğimiz Marksist düşünceler ve toplum ilişkisi anlayışını çağrıştırmamasından ötürü uygun değil. Weber düşünce ya da inanç dünyasının belli bir anlamda öbür toplumsal güçlerden bağımsız olarak insan varlıklarının davranışları üzerinde bir tesiri olduğunu düşünüyordu. Gereksiz tekrarlardan kaçınmak için "inanç" ya da "dünya görüşü" terimlerinin de kullanılacak olmasına karşın, kültür dünyasının "düşünceler"den oluştuğundan söz etmek bu nedenle uygundur (Weber tarafından kullanılmasına rağmen, doğası gereği sorunlarla yüklü olmasından ötürü "değerler" teriminden büyük ölçüde kaçınılacak).

Buna benzer bir kanaldan, Weber'in bizatihi "toplum" diye bir anlayışı olmamasından ötürü "toplumsal hayat"tan söz etmek zorunludur (bu konuda bkz. Frisby ve Sayer, 1986: 67-72). "Toplumsal hayat" terimi Weber'in amaçlarına uygun olarak tüm toplumsal fenomenleri kucaklayan bir tek bütün olmadığını gösterir. Bunun yerine, birbirleriyle ancak olumsal (*contingent*) ilişkiler içindeki

toplumsal güçler sözkonusudur ve bunlar arasındaki herhangi bir bağlanının tikel toplumsal-tarihsel süreçler bağlamında kurulması gerekir. Düşünceler ve toplumsal hayat arasındaki bağlantıların özgüllüğü, Weber'in yazılarında bu iki terimin "uygun" düşeceği daha geniş ya da daha kapsamlı bir teorik yapının olmadığı olgusu işaret edilerek aydınlatılabilir -göreceğimiz gibi Weber'in "kültür bilimi"nin bünyesi, eserlerinde bulunabilecek birkaç temel var-sayıma yaslanırsa bile.

Weber'in düşüncelere önemli bir rol atfetmek istediği göz-önünde tutulduğunda, kapsamlı bir yapının bu yokluğunun doğurduğu bir soru, böyle bir iddianın yaslanması gerektiği toplumsal dünya anlayışının ne olduğudur. Burada Weber'in toplumsal dünya anlayışının iki boyutunu birbirinden ayırmak önem taşıyor: Birincisi, toplumsal dünyayı nasıl kavramamız gerektiği konusundaki metodolojik (ya da epistemolojik) boyut, ikincisi ise Weber'e göre toplumsal dünyanın nelerden oluştuğudur. Sonunda, bu ikisinin birbiriyle bağlantılandırılması gerekir. Ama birinci soruyu Weber'in metodolojik yazılarını incelemeye başlayınca ya da erteleyebilmemize karşılık, Weber'in toplumsal dünya ontolojisi denilebilecek konuyla ilgili olan ikinci sorunun, kültürün toplumsal gerçekliğe nasıl tercüme edildiğine ilişkin açıklamalarımıza girişmeden önce tartışılması gerekiyor.

Bu toplumsal dünya anlayışı nelerden oluşuyor? Weber'in bu bağlamdaki konumu inançların ya da değerlerin en az maddi güçler denli "gerçek" olduğunu belirtir (ayrıca bkz. Albrow, 1990: 230-4 ve çeşitli yerler). Bu yalnızca başka bir soru daha doğurur; yani inançların hangi anlamda toplumsal hayatın "gerçek" bir parçasını oluşturduğu söylenebilir? Bu sorunla doğrudan doğruya ilişkili karakteristik bir durum, aşağıda göreceğimiz gibi, birey düzeyinde inançların, kendilerinin maddi doğurguları ile dolaysızca bağlantılandırılmayacağıdır. Bir bireyin inançları amaçlanmamış davranışlarla ya da bir hayat tarzıyla sonuçlanabilir. Bu, bireyin inançlarının bunların ürettikleri gerçeklikten hareketle "okunamayacağı" anlamına gelir. Aynı zamanda, Weber, bir bütün

olarak toplumsal ilişkiler düzeyinde inançların ve karizmatik önderlik örneğinde olduğu gibi başkalarına bağlanmış olması ölçüsünde bir bireyin inancının, toplumsal gerçekliğin niteliğini dönüştürebileceği görüşüne bağlanmıştır. Bu iki noktayı birarada ele aldığımızda kaçınılmaz olarak şu sonuca varırız: Weber'in "toplumsal ontoloji"sinde inançların öbür toplumsal güçlerden ya da toplumsal gerçekliğin öbür yönlerinden ayrı tutulması ve önce gelmesi gerekir.

Şu halde Weber'in toplumsal gerçeklik anlayışının -nelerden oluşursa oluşsun- aynı zamanda toplumsal dünyanın geri kalanından her nasılsa (yeniden oluşturulmayı bekleyen bir tarzda) bağımsız olan bir inançlar dünyasından oluşması gerekir. Bu iddiayı ortaya atmanın başka bir yolu, Weber'in toplumsal gerçekliğin sadece bir bölümünden ziyade *bütününün* değerler ya da inançlar tarafından yönetildiğini düşünmüş olması olanağına eğilmekten geçer. Ama böyle bir durum sözkonusu olamaz çünkü Weber sık sık düşüncelerin maruz kaldıkları maddi ya da diğer kısıtlamalara gönderme yapar (örneğin, 1968: 341). Şu halde geriye bir tek olanak kalıyor: Toplumsal gerçeklik hem kişilerin (öbür toplumsal güçlere indirgenemez olan) değerlerinden ya da inançlarından hem de bunlardan ayrı duran maddi ya da diğer toplumsal güçlerden oluşmaktadır ve tasavvura dayalı olmayan (*non-ideational*) dünya, tasavvura dayalı dünya tarafından bir şekilde dönüştürülebilir ve/veya tam tersi.¹¹ Kısacası, Weber bir "toplumsal-ontolojik ikicidir" (*dualist*).

Bu konum göze yalnızca apaçık ya da ortak-duyusal bir konum olarak görünüyorsa eğer, o vakit bu konumun yalnızca bir tek -yani, sürekli- toplumsal gerçeklik olduğunu şart koşan pozitivizmle uzlaşmaz olduğunun anımsanması gerekir. Benzer bir ne-

11 Bu inançların bireylerle mi, gruplarla mı, yoksa kurumlarla mı ilintilendirileceği, Weber'in çalışmaları konusunda aşağıda yapacağımız tartışma esnasında ortaya çıkacak olan bir konu. Ama bu durum, inançların tasavvura dayalı olmayan (*non-ideational*) toplumsal ilişkiler dünyasından ayrı bir toplumsal gerçekliğin bir parçasını oluşturmalarının değerini azaltmaz.

denle, Weber'in yaklaşımı bu temel düzeyde Marx ve Durkheim'in yaklaşımlarıyla da uzlaşmazdır. Bu yine, Weber'in yaklaşımı konusundaki nihai değerlendirmemiz esnasında geri dönmeye ihtiyaç duyacağımız bir noktadır.

Şu halde dünya görüşleri ve toplumsal hayat nasıl bir karşılıklı ilişki içindedir? Bu soruyu olumlu bir tarzda yanıtlamaya geçmeden önce, bu konuya ilişkin, reddedilmesi gerektiğini düşündüğümüz bir yaklaşımı kısaca tartışmalıyız. Düşüncelerin toplumsal hayata nasıl tercüme edildiği sorununu askıda bırakıp atlatmanın bir yolu, Weber'in rasyonellik anlayışı üzerinde ve böylece toplumsal edimci (*actor*) tekleri üzerinde ve farklı toplumsal eylem tipleri üzerinde odaklanmaktan geçer. Ama Weber'in bir toplumsal eylem teorisini olarak görülmesi gerektiği önerilmiş (Kalberg, 1985a: 895) olsa da, Weber temel yazılarında bu kavramları ya da eylem-yönelimli bir yaklaşımı nadiren kullanır.¹²

12 Weber, ana sosyolojik incelemesi *Economy and Society*'ye yazdığı teorik girişte dört toplumsal eylem tipi arasında ayrım yapar: Araçsal rasyonel, değer-rasyonel, duygulanımsal ve geleneksel (1968: 24-6). Bundan dolayı *Economy and Society* kimileyin Weber'in yeni hareket noktası olarak görülür (örneğin bkz. Collins, 1986b: 127-9). Ama bu çalışmasında bile toplumsal eylem kavramları neredeyse hiç kullanılmaz ve Weber kariyeri boyunca peşinden gittiği izleklerden ve metodlardan pek az sapar. Sıklıkla gönderme yaptığı tek toplumsal eylem tipi araçsal rasyonel eylemdir. Bu toplumsal eylem tipi modern politik yönetimlerin ve modern kapitalist piyasa iktisadının karakteristiğidir. Weber, araçsal rasyonel eylemi, verili bir amaca ulaşmak için en verimli araçların kullanılması olarak tanımlar (1968: 24, 26). Ama modern kurumların bir betimlenişi olarak araçsal rasyonellik kavramı kendi başına yeterli olamaz. Bu kavram ancak öbür rasyonellik tiplerinin işleyişleriyle kıyaslanabildiği takdirde yararlı olabilir. Ama bu tip uygulamalar çok enderdir. Üstelik, aşağıda göreceğimiz gibi, modern bürokrasilerin ve piyasaların doğası ve bunların emsalsiz verimliliği, toplumsal eylem tekine uygulanan bir kavram olmaktan ziyade Weber'in bu kurumların ortaya çıkışına ilişkin sunduğu tarihsel açıklama yoluyla daha net bir açıklığa kavuşmaktadır. Weber'e bu tarzda yaklaşılmasına karşı işaret edilebilecek son bir nokta, sosyolojik teori içerisinde yerleşik bir okul haline gelen toplumsal eylem teorisinin Weber'in döneminde varolmadığıdır. Bundan dolayı böyle bir çerçeveyi Weber'in yazılarına dayatmaya çalışmak, kendisinin oldukça farklı davranış anlayışını gizemselleştirmeye varacaktır.

Rasyonellik ve toplumsal eylem, Weber'in toplum teorisini yorumlamada başvurabileceğimiz bir şema sağlamıyorsa eğer, bununla ilgili çeşitli kavramlar

Bu durum Weber'in rasyonelleşme anlayışı açısından bir şekilde farklıdır çünkü rasyonelleşme terimi temel incelemeleri boyunca sürekli ortaya çıkar. Sorun, bizzat itiraf ettiği gibi, Weber'in bu terime birkaç farklı anlam iliştiirmesidir (1930: 26).¹³ Ve kimi durumlarda Weber'in bu terimi uyguladığı gerçek süreçlere gön-

da, örneğin tözsel (*substantial*) ve biçimsel (*formal*) rasyonellik arasında yaptığı ayrım da böyle bir şema sağlamaz. Weber bu terim dizisini yalnızca hukuk sosyolojisinde geniş bir şekilde kullanır. Kişisel niteliklere bakılmaksızın bireye eşit davranılmasından ötürü modern hukuk, biçimsel rasyonel olarak betimlenir. Ama aslında iktisadi iktidarı kullananların ve hukuk tarafından teminat altına alınan biçimsel özgürlüklerden yararlanmaya muktedir olanların lehine çalışmasından ötürü modern yasal sistemin tözsel irrasyonel olduğunu söyler (ayrıca bkz. Brubaker, 1984: 16-20, 35-43). Ama yine, böyle bir açık seçik betimleme biçimsel ve tözsel rasyonellik kavramlarından daha yararlıdır çünkü özellikle bu iki kavramın uygulanışı neredeyse tamamen hukuk sosyolojisiyle sınırlıdır ve toplumsal hayatın öbür alanlarıyla ilişkilendirilmesi zordur.

- 13 Özellikle rasyonelleşme kavramı üzerinde yoğunlaşan yorumlar arasında şu çalışmalar yer alır: Abramowski (1966), Kalberg (1978), Küenzlen (1980), Caldwell (1983) ve Andreski (1984). Bunların yaklaşımları ile benimki arasında varolan farklılıklara yeri geldikçe değineceğim. Gelgelelim, bu yorumların hiçbirisi Weber'in sosyolojisinin belli başlı alanlarında bu izleğin bir birlik sergilediğine değinmemektedir. Abramowski, Weber'in sosyolojisindeki rasyonelleşme açıklamasını kapsamlı bir şekilde betimlese de, çeşitli süreçlerin cereyan ettiği mekanizmaları sistematik olarak analiz etmez. Kalberg'in analizi, Weber'in araştırdığı alanların çoğuyla uğraşması anlamında ayrılmıştır. Ama rasyonelleşme kavramının tartışılmasını başlıca iki perspektifle sınırlandırır: Bir yandan Weber'in farklı toplumsal eylem türleri tipolojisi üzerinde odaklanır ve öbür yandan Tenbrück'i (1980) izleyerek rasyonelleşmeyi dünya görüşlerinin gelişimi çerçevesinde analiz eder. Dinsel alandaki rasyonelleşme üzerine yazdığı bölüm bu iki perspektifle sınırlıdır ve bundan dolayı sadece çilecilik ve gizemcilik, büyü ve din arasındaki karşıtlıkları oluşturur. Böylece Weber'in dünya-dinlerine ilişkin incelemelerindeki farklı rasyonelleşme tipleri konusunda sistematik bir açıklama sağlamamış olur. Küenzlen, Weber'in din sosyolojisinin çağdaş kaynaklarını inceler. Rasyonelleşme bazında sadece "Dünya-Dinlerinin Sosyal Psikolojisi" ve "Dünyanın Dinsel Redleri ve Yönleri" (Weber, 1948: 267-301, 323-59) başlıklı yazılarını inceler ve bunlardan elde ettiği içgörülerini bir bütün olarak Weber'in sosyolojisine uygulamaya çalışır. Weber'in rasyonelleşme kavramını kullanışında temel bir sistematik tutarlılık olduğu savunulabilirse de, Andreski ve Caldwell haklı olarak Weber'i rasyonelleşme kavramını kafa karıştırıcı ve tutarsız bir şekilde kullanmakla eleştirir. Weber'in rasyonellik kavrayışını hiç değilse modern toplum görüşü çerçevesinde açıklama doğrultusunda yapılmış açık seçik bir girişim Brubaker'da (1984) bulunabilir.

derme yapılması zorunlu olacaksa da, burada "rasyonelleşme"yi en genel anlamda, Garp yerküresinin rasyonalizmi anlayışı altında özetlemesi noktasında Weber'i izleyeceğiz (1981b: 20; karşı. 1930: 25-6).

Bu arasözden sonra şimdi kültür ve toplumsal hayat arasındaki ilişki sorusuna geri dönebiliriz. Bunu yapabilmek için Weber'e göre inançların toplumsal hayatta bir rol oynama tarzının üç boyutunu ayırmalıyız: Karizma ve rutinleşme dinamiği, hayat küreleri arasındaki farklılaşma ve dünya görüşlerinin iç mantığı. Weber'in düşüncelerin rolüne ilişkin anlayışının her bir boyutu kısaca sunulacak ve daha sonra ayrıntılı bir şekilde betimlenecek. Bununla birlikte, bu üçüne atfedilecek önemin gösterilmesi yararlı olabilir. Aşağıda savunulacağı gibi, bunlar Weber'in kültürel değişim anlayışının *tek* zaruri oluşturunusudur. Bunlar Weber'e hem toplumsal değişmeyi analiz etmesinin hem de modern dünyanın ayırtediciliğiyle ilgili merkezi sorusunu yanıtlamasının bir yolunu sağlar. Bir kez daha bu iddia, Weber'in teorisine ilişkin sonuç değerlendirmemiz esnasında geri dönmeye ihtiyaç duyacağımız bir iddiadır.

Bu boyutların her birini sırayla ele alalım. Bunların birincisi, yani karizma ve rutinleşme örüntüsü, Weber'in yazılarında farklı biçimlerde boy gösterir. Karizma kavramı, özünde yeni düşünce sistemlerinin kökenini açıklamak amacıyla kullanılır. Ama Weber, bu yeni dünya görüşlerinin toplumsal dünya üzerinde sahip olabilecekleri potansiyel devrimci tesire (ve bu anlamda yeni dünya görüşlerinin nasıl da "dinamik" bir kültürel güç olabileceğine) büyük önem atfetmeyi istemesine karşılık, aynı zamanda bu tesirin zamanla azalmak zorunda olduğunu da görür. Yani, tipik bir örüntü şudur: Önceki güçlü inanç sistemleri bir grup taraftar arasında yerleşikleşir ve gündelik hayat içerisinde bütünleşir. Karizmanın rutinleşmesinden ya da rasyonelleşmesinden sözettiği zaman Weber bunu demek ister.

Karizmanın rutinleşmesi iki yoldan cereyan eder. Birincisi, tipik olarak inanç sisteminin sistemleşmesi sözkonusudur. Bu, bir

yorumcular tabakasının inanç sistemini tutunumlu (*coherent*) bir bütün oluşturacak ve öğretilerini gündelik hayatın çeşitli boyutlarına uygulanmasına elverecek şekilde geliştirmeleri anlamına gelir. İkincisi, inanç sisteminin çeşitli mümin tabakalarının çıkarlarıyla uyumlu kılınması sözkonusudur. Bunun bir sonucu olarak müminlerin toplumsal konumu temelinde, iman etmeye zaten hazırlanmış olmaları temelinde inanç sisteminin içeriği bu tabakalara ya da onların gündelik davranışlarına giderek daha fazla teka-bül eder hale gelir. Karizma ve rutinleşme arasındaki karşıtlığın Weber'in sosyolojisinin böyle bir temel görünümü olması olgusu, yorumcularından birisinin bu iki gücün "tüm toplumsal değişmenin esas kökenleri olduğu"nu söylemesine yolaçtı (Mommson, 1983: 395). Bu yorum, yeni düşüncelerin yaratılmasını ve bunların kaçınılmaz sistemleşmesini ve uyumlulaşmasını bu iki kavramın birlikte açıklaması ölçüsünde doğrudur.

Weber'in kültürel değişme anlayışının ikinci boyutu, hayat küreleri arasında farklılaşma nosyonundan oluşur. Weber toplumsal hayatın birkaç küresini birbirinden ayırır -en önemlileri politik, iktisadi, dinsel ve düşünsel olanlarıdır. Aşağıda göreceğimiz gibi, dinsel ve düşünsel küreler kültürel değişmenin başat bölgeleridir. Weber'in bu ayrımı yapmaktaki gayesi, bu kürelerin örtüşebileceğini (ki bu durumda bir küredeki inançlar öbür kürelerdeki inançları pekiştirme eğiliminde olur) ya da farklılaşabileceğini ve birbirleriyle çatışabileceğini göstermektir. Hayat kürelerinin daha fazla farklılaştığı yerde düşüncelerin etki yapma potansiyeli daha büyüktür. Bunun tersine, hayat küreleri arasındaki bir örtüşme, tipik olarak düşüncelerin toplumsal bünye içerisinde sarmalanıp kaldığı anlamına gelir. Böylece, hayat küreleri arasındaki farklılaşma, kültürel değişmeye ne kadar fazla ya da az yer olduğunun önemli bir işaretidir.

Kültürel değişimin üçüncü boyutu dünya görüşlerinin özerk mantıklarından, öbür toplumsal güçlerden ayrı cereyan etmesi ölçüsünde bu mantıkların gelişiminden oluşur. Burada Weber, bir dünya görüşünün ya da inanç sisteminin merkezi öğretilerinin belli

bir gelişim mantığını buyurmasından ötürü bu dünya görüşünün ya da inanç sisteminin anlamında değişmeler olabileceğini düşünür. Weber tipik olarak böyle bir gelişmeyi, sıklıkla bir inanç sisteminin önerdiği kapsamlı bir dünya açıklaması ve böyle bir açıklamadan sıyrılmak zorunda olan ampirik bir gerçeklik arasındaki gerilimlerin sonucu olarak değerlendirir. Weber'in adlandırdığı gibi "dünya görüşlerinin bu iç mantığı" kültürel değişimin önemli bir boyutudur çünkü bir inanç sisteminin anlamı ve tutunumu, bu inanç sisteminin hükmü altındakiler üzerinde yaratacağı etkiye katkıda bulunmak zorundadır (1948: 328, 340; ayrıca bkz. Tenbruck, 1980).

Aşağıda bunların Weber'in tözsel analizlerinde kültürel değişim anlayışı açısından önem taşıyan yegane kısımlar olduklarını savunmaya çalışacağım. Başka bir anlatımla, Weber'in sosyolojisinin düşüncelerin ve toplumsal hayatın nasıl bir karşılıklı ilişki içinde olduğunu gösteren zengin bir ampirik enformasyon üretmesine rağmen, bu karşılıklı ilişkinin nasıl cereyan ettiğine ilişkin ana argümanı yukarıda sıralanan bu üç boyuta indirgenebilir.

Weber'in kültürel değişimi kavramasının çeşitli yollarına bu şekilde kısaca bir gözetmiş olduk; şimdi bunların daha ayrıntılı betimlenmesi gerekiyor. Bu betimlemeye geçmeden önce, tartışmamızın sahnesini hazırlayabilmek için Weber'in genel toplum düşüncesi konusunda iki noktayı işaret etmek gerekiyor: Birincisi, kültürel değişim anlayışının gömülü bulunduğu gelişimsel çerçevedir -tarihin aşamalarına ilişkin yaptığı taslaktır- ve ikincisiyse bu anlayışın temelinde yatan insan doğası konusundaki görüşüdür.

Dünya-Tarihsel Aşamalar ve Felsefi Antropoloji

Weber'in yazıları inanç sistemlerinin toplumsal hayatta oynadığı rolün üç aşamada ayırtedilebileceği gelişimsel bir çerçeve

barındırır: Büyü, din ve bilim.¹⁴ Bu, Weber'in üç evrimci adıma sahip bir tarih felsefesi ortaya koyduğu anlamına gelmez. Söz-gelimi, büyü'nün öğelerinin modern bilimsel dünyada hâlâ bulunabilmesinden ötürü, toplumsal ilişkilerin ille bu üç aşamanın her birinden geçmesi gerekmez. Ama en erken toplumsal birimlerin büyü'nün egemenliği altında olması ve bunun ardından (Eisenstadt'ın Jaspers'ı izleyerek "eksen çağı" dediği çağdan sonra) dünya-dinleri çağının gelmesi ve bilimin modern toplumsal hayatta giderek başatlık kurması ölçüsünde büyü, din ve bilimin birbirini izledikleri, Weber'in tözsel analizlerinde açıkça görülebilir. Bundan dolayı, Weber'in analizlerinde gelişimsel bir örüntü olduğunu söylemek, sadece kısmen örtüşen ama bir bütün olarak birbirini izleyen üç aşamalı bir bölünüm olduğunu söylemek anlamına gelir.

Bu aşamalar arasında yapılan ayırım, inançların toplumsal hayatta oynadıkları farklı roller çerçevesinde özellikle belirgindir. Sözgelimi büyü ve dini ele alalım. Büyüyü dinden ayıran nokta, büyüde olağanüstü güçlerin duyumsanabilir cisimleşmelerde yatmasına inanılması olgusudur. Bu duyumsanabilir cisimleşmeler büyücü kişinin yanısıra simgeleri, tapı (*cult*) nesnelerini içerir. Dahası, büyüsel güçler ancak yerel düzeyde varolur ve çeşitli büyüsel güçler tekil, her şeyi kapsayan bir tanrısal (*divine*) dünya içerisinde birleşmiş değildir. Ama büyüsel güçlerin somut cisimleşmeler içerisinde yatmasından ve ayrı bir kutsal (*sacred*) bölgeye ait olmamasından ötürü aynı zamanda toplumsal hayatın öbür küreleri içerisinde bütünleştirilmeleri gerekir. Bundan dolayı, büyüsel güçlerin toplumsal hayat üzerindeki etkisi istikrarı destekleyici bir etkidir ya da varolan toplumsal ilişkilerin kutsal otoriteyle donatılması sayesinde gerçekleşen bunları pekiştirici bir etkidir.

14 Üç aşama bölümlenmesi burada öncelikle Weber'in din ve modern dünya hakkındaki yazılarına uygulanıyor. Ama aynı üçlü bölümlenme iktisat, hukuk, politika ve müzik üzerine kaleme alınmış yazılarına da uygulanabilir. "Gelişimsel tarih" terimi, onun kullanımı buradakinden ayrılrsa da, Schluchter (1981a) tarafından Weber'in dünya-tarihsel perspektifiyle ilişkili olarak kullanılmıştır. Weber'in gelişimsel çerçevesinin entelektüel arıyoresi üzerine bkz. Roth (1987).

Bunun aynıısı büyüünün birey üzerindeki etkisi için söyle-
nebilir: Weber büyüsel güçlerin dolaysızca manipüle edilebilece-
ğini ve bunun tipik olarak dünyasal amaçların elde edilmesi uğrun-
da yapıldığını düşünür. Ama, modern bilimin bakış açısından,
büyüye inananların büyüsel güçlere hatalı bir şekilde nedensel etki
atfetmesinden ötürü, bu amaçları elde etme çabalarının beyhude
olması gerekir. Bir anlığına bilim aşamasına sıçrayacak olursak,
Weber'e göre bilimsel bilginin uygulanmasının, büyü inancından
farklı olarak, nedenler ve sonuçlar arasındaki *doğru ilişkiye* yas-
lanmasından ötürü nihayet dünyayı dönüştürmeye *muktedir* ol-
duğunu görebiliriz.

Büyünün tersine, dünya-dinleri müminin ruhani (*inner*) ha-
yatını öte dünyasal (*other-worldly*) ya da aşkın (*transcendent*)
amaçlar uyarınca yeniden yönlendirir. Bu manevi (*inward*) yeni-
den yönlendirim sonuçta kişinin dışsal davranışlarını değiştire-
bilir. Bundan dolayı din, toplumsal ilişkileri yeniden şekillendir-
meye muktedir olabilir. Dinin bu kapasitesi, bu kategoride içerilen
inanç sistemlerine atfettiği çeşitli niteliklerde belirgindir: Weber'in
temelde aşağıda listelenen belli başlı beş dünya-dinini anlatmak
istediği din, öte dünyasal bir kutsal varlığın (*deity*) ya da düzlemin
varoluşuna duyulan inancın damgasını taşır. Dinsel güçlerin ya
da inançların tüm meşrulaştırımın nihai olarak aşkın bir kay-
naktan devşirilmesi gerekir. Bu kaynakların bazıları kişisel kutsal
varlıklarken (İslam ve Musevi-Hristiyanlıkta), başkalarında gayri
kişisel dünyalardır (Hinduizm, Budizm ve Konfüçyüsçülükte). Ve
birinci grubun tekil, aşkın ve kadir-i mutlak bir kutsal varlık nos-
yonu etrafında sistemleştirilmesine karşılık, ikinci grup, kendi
dünya görüşlerinin yaslandığı, ebedi ve değişmez bir dünya var-
sayar. Bu farklılığa rağmen hepsinin paylaştığı karakteristik özel-
lik, seslenişlerinin evrensel olmasıdır. Buna ek olarak, hepsi de so-
mut cisimleşmelerden bağımsızdırlar ve bundan dolayı soyut bir
düzeyde yeniden yorumlanmanın konusudurlar. Böylece toplumsal
gerçeklikten değişen derecelerde bağımsız olan idealleri temsil
ederler. Yani, toplumsal bünye içerisinde tamamen sarılıp sarma-

lanmış değildirler.

Dünya-dinlerinin bu karakteristikleriyle oynadıkları rol, bugününkünden epey farklıdır. Bu rol toplumsal istikrarın teşvik edilmesinden (dolaysızca ya da dünyevi temsilciler ve kurumların dolayımı yoluyla), müminin öte dünyasal bir kurtuluş amacına radikal bir yeniden yönlendirimine dek uzanır. Bu yeniden yönlendirim iktisadi ya da politik davranışta önemli değişikliklere de yolaçabilir.

Modern bilim aşaması, bu her şeyi kapsayan aşkın anlam dünyasının nihayet bilimsel bilginin ve araç-amaç hesaplarının yapıldığı tekniğin gelişmesine geçit vermeye zorlandığı aşamadır. Şimdiye dek hakikat üzerinde bir tekel iddia edegelmiş olan dünya görüşleri giderek özel inanç alanına ricat etmeye zorlanır çünkü doğal ve toplumsal dünya hakkındaki nesnel bilgi giderek bizim büyüsel ve dinsel dünya kavrayışlarımızı yerinden eder. Bu, Weber'in modern dünyaya kötümser bakışını kısmen açıklamaktadır. Kendisinin anlatımıyla, modern dünyanın "büyüsünün bozulması", daha önce toplumsal hayat içerisinde devrimci bir güç oluşturan inanç sistemlerinin önemsizleşen bir rol oynamak zorunda kalması anlamına gelir. Aynı zamanda Weber, doğal çevre hakkında artan bilgiden -ve üzerinde kurulan egemenlikten- kaynaklanan yararları da kabul eder. Doğal dünya üzerinde kurulan bu tahakküm, nihai olarak bilimsel soruşturmayı yöneten temel bir varsayıma, yani gerçekliğin bütünüünün nihai olarak bilinebilir ya da hesaplanabilir olduğu varsayımına yaslanır.

Din gibi bilim de her şeyi kapsayan bir düşünce sistemi olmayı hedefler. Ama dinden farklı olarak, dünyayı öte dünyasal anlamlar çerçevesinden ziyade nedenler çerçevesinde açıklamaya yönelir. Ve bilimsel soruşturmanın toplumsal gerçeklikten bağımsız olmasına (ki aşağıda göreceğimiz gibi bu noktada kültür bilimleriyle ilişkili olarak bazı şartlar koymaya ihtiyacımız olacak) rağmen, bilimsel bilginin toplumsal hayatın çeşitli alanlarına uygulanmasının yarattığı etki geniş kapsamlıdır. Weber'e göre bilim, verili bir amaca ulaşmanın en verimli yolunu oluşturma tek-

niğini düşünsel, politik ve iktisadi kürelere genişletir. Buysa düşünsel hayat küresinde irrasyonel güçlerin bertaraf edilmesine ve politika ve iktisat kürelerinde daha verimli yönetim ve örgüt biçimlerinin yaratılmasına yolaçar. Birey düzeyinde, aşkın değerlere yapılan göndermenin yönlendirdiği davranış, modern dünyada giderek yerinden edilir. Bunun yerine bireyler, gündelik dolaysız ihtiyaçların peşinde koşmanın giderek daha fazla egemenliği altına girerler. Weber modern dünya içerisinde "hepimizin maddi güçler akıntısının karşısında bireyci" olduğumuza dikkat çeker (Weber, 1980a: 64). Yani, başka bir yoldan söylendikte, kapsamlı değerlerin bir düzlenişi sözkonusudur.

Şu halde Weber'in kültürel hayat analizine büyü, din ve bilimin egemen olduğu söylenebilir. Göreceğimiz gibi, bu üçlü şema onun düşüncelerin rolü konusundaki kavrayışına damgasını vurur. Gelgelelim, Weber'in yazılarında bulunabilecek başka bir merkezi varsayım, belli bir birey anlayışıdır. Weber'in felsefi antropolojisi denilebilecek bu anlayış, toplumsal ilişkilerin bireyselliğin farklı yollardan ifade edilmesine izin verdiği farklı aşamaların olduğunu ileri sürer. Bu aşamalar yine yukarıda taslağı sunulan aşamaları yakından izler.

Bu örüntünün dillendirilmesinden önce, Weber'in birey kavrayışının belli başlı görünümlerinden kimilerinin taslağını çıkarmak yararlı olacaktır. Weber gündelik hayatta her kişinin çokkatlı bir normlar ve inançlar dizisiyle karşılaştığını düşünür. Kısıtlayıcı bağlardan yoksun bu gündelik hayatta (yani, sistematik ahlak öğretileriyle ve birleşik inanç sistemleriyle karşılaşmadan önce), birey eşanlı olarak bir normlar çoğulluğuna bağlanır ve sistematik ya da kalıcı olmayan bir tarzda çeşitli inançlar benimser. Davranışları yöneten normların çokkatlılığına ancak iki yoldan yaklaşılabileceğinden ötürü, bireyin bir dönüşüme uğraması sözkonusu olur. Birey bir yandan gündelik hayatın dayattığı birbiriyle çatışan normlara ve inançlara boyun eğmeye devam edebilir. Bu durumda bireyin davranışlarının rutin bir varoluşun üzerine yükselmemesi anlamında, hayat verili durumlar tarafından şekillendirilir. Öbür

yandan, birey, davranışlarının temel bir kılavuzu olarak belli normları benimseyebilir ve çatışmalı değerlerin bu normlardan bir sapma yapılmasını talep ettiği durumlarda uzlaşmayı reddedebilir. Bu, elverişsiz durumlar karşısında bile, hayata kişinin kendi yarattığı olan bir şekil verir.

Bu birey kavrayışı Weber'in "kişilik" ve "ruhani mesafe" (*inner distance*) nosyonlarında içerilir (Schroeder, 1991). Metodolojik yazılarında belirttiği gibi, "kişilik, hayatın belli nihai değerleri ve anlamlarıyla sürekli ve esaslı bir ilişkiyi gerektirir" ve bireyi "kişisel hayatın donuk, farklılaşmış ve bitkisel tabanı"nın üzerine yükselten işte bu tutumdur (1975: 192). Başka bir anlatımla, belli normlara bağlanması gündelik dünyayla başedilmesinde gerekli olan ruhani bir mesafe yaratır. Weber'e göre inancın bireye tesir etme tarzları, dünyaya uyarlanma ya da dünyayla başetme gibi aşırı uçlar arasında yatan permütasyonların kapsamına girer.

Şimdi Weber'in felsefi antropolojisinin taslağını yapabilecek konumdayız. Daha önce üç aşama konusunda yaptığımız tartışmadan görülüyor ki, büyü aşaması bireyin varolan normlara ve güçlere uyarlanmasıyla nitelenmektedir. İnsan varlıklar olağanüstü bir gücü cisimleştirdiğine inanılan bir güçler çoğulluğuyla kuşatılmıştır. Ama bu güçlerden kaynaklanan normlar sistemleştirilmemiştir. Nitekim büyü, özgül pratik amaçlara erişilebilmesi için bu olağanüstü güçlerin manipüle edilmesi biçimine bürünür. Bunun tipik örnekleri maddi refah peşinde koşulması ve kötü ruhlarla karşı korunma aranmasını içerir. Bundan dolayı, büyü, insan varlıklara kılavuzluk eden soyut ve pratik yönelimlere dokunulmayan bir aşamadır. Bu aşamada normlar içselleştirilmez, sistematiklikten uzak bir çoğulluk biçiminde bireye dışsal kalmaya devam eder.

Din aşaması, birey açısından, çokkatlı bir dışsal normlar çeşidiyle karşılaşmaktan, normların içselleştirildiği ve sistemleştirildiği noktaya dek bir dizi farklı yönelim sağlar. Belli başlı dünya dinlerinin her biri bu ölçekte bir noktada yer alır. İki aşırı uç arasındaki karşıtlık çileci Protestanın Konfüçyüsçü ediplerle (*literati*)

karşılaştırılması aracılığıyla gösterilebilir. Weber'in *Protestant Ethic*'de vurguladığı Protestan dogmanın görünümlerinden biri, dünyayı kökten değersiz kılmasıdır. Protestanın dünya meseleleri karşısındaki tutumu, kurtuluş fırsatını tehlikeye atacak herhangi bir faaliyetten kaçınmaktır. Bu, müminin potansiyel olarak belirsiz bir etik karaktere sahip bir dünyaya girmesini sağlayacak ve bencil ya da maddi çıkarları teşvik edebilecek iktisadi faaliyeti içerir. Öyle ki, Protestan dogma, iktisadi faaliyeti aktif bir şekilde menetmese bile, yine de müminin dikkatini büsbütün öte dünyasal bir amaca yoğunlaştırır.¹⁵ Öbür yandan Konfüçyüsçünün üzerinde, maddi kazanç peşinde koşmasına ket vuracak hiçbir kısıtlama yoktur. Weber aslında genel olarak ticaretin Çinliler arasında olumlu bir şekilde teşvik edildiğini düşünür (1949: 237). Gelgelelim, çileci Protestan iktisadi faaliyete girişmekten menediliyor ve Konfüçyüsçü bu bakımdan teşvik ediliyorsa eğer, bu iki karşıt tutumun apaçık doğurguları niçin bunların desteklediği dinsel tutumların neredeyse tam tersidir?

Bu sorunun yanıtı ancak yukarıda taslağı sunulan birey anlayışına gönderme yapılarak verilebilir. Konfüçyüsçü ediplerin iktisadi olaylarla aktif bir şekilde uğraşmalarını önleyen özgül inançlar ya da etik buyruklar olmamasına rağmen, yine de bir tabaka olarak ediplerin hayat tarzını yöneten gelişkin bir davranış düsturu (*code*) tarafından düzenlenen bir dışsal normlar ağının varlığı sözkonusudur. Bu dışsal normlar ağı iktisadi kazanç peşinde rasyonel ve metodik bir tarzda koşulmasına şiddetli kısıtlamalar getirir. Öbür yandan Protestan mümin, teoride engeller olması gerçeğine rağmen iktisadi amaçlar peşinde koşmaya yönelmiştir. Protestanın büsbütün öte dünyaya dönük dinsel yönelimi bir kez sistematik olarak içselleştirildikten ve katı bir çileci tutum ürettikten sonra, öte dünyaya yönelik amaçlar peşinde metodik

15 Weber, "Calvin, Calvinizm ve öbür Protestan mezhepleri" hakkında şöyle yazar: "Kendi içinde bir amaç olarak kavranan dünyevi mallar peşinde koşulmasının, bunların herhangi birisi açısından olumlu bir etik değer taşıdığı savunulamaz" (1930: 89).

olarak koşulması dünyevi ilgilere y6neltilebilirdi. Başka bir anlatımla, ancak Protestancılığın arı dinsel amacı dinsel olmayan, pratik bir hedefe y6nlendirildiğı vakit, kapitalist m6min, toplumsal ilişkilere uygun iktisadi faaliyete katkıda bulunan davranışlar sergilemiştir. şu halde din d6zeyinde, bireyin bir dışsal normlar 66gulluğuyla karşılaştığı noktadan, bu normların sistematik bir tarzda i6çselleştirildiğı yere dek bir dizi y6nelim s6zkonusudur.¹⁶

Din aşaması boyunca g6r6len bu gelişme modern hayat 6zerinde de bir iz bırakır. Bilimin egemenliğı altındaki modern d6nyada dolaysız, g6ndelik ihtiya6ların tatmin edilmesine duyulan ilginin giderek artmasından 6t6r6, geniş kapsamlı ideallerin sığlaştırılması (*levelling*) g6ndemdedir. Modern toplumsal d6zen hakkındaki bu k6t6mser bakış altında Weber, bu d6nyaya karşı koyacak etik bir ideali savunur. Bu ideal, din aşamasına ilişkin yaptığı a6ıklamaya dayandırılır: Birey, kişiliğine kılavuzluk eden manevi normlara değişmez bir bağlılık duyma aracılığıyla ruhani bir mesafeyi muhafaza etmelidir.¹⁷ Bu kişilik tipi, modern toplumsal hayatın dayattığı pratik zorunluluklara kendisini uyarlamaktan ka6ınacaktır. Başka bir anlatımla, belli temel ilkelere ya da normlara sahip bir kişi, rutinleşmiş bir d6nyanın ortaya koyduğu talepler tarafından 6z6msenmeye direnebilir. B6yle bir duruş, değişmez bir vicdanı ve ge6it vermez ilkelere y6nelik davranışları savunması 6l66s6nde Protestan 6ileciliğiyle benzerlikler taşır. Ama bu duruş, aynı zamanda verili bir inancın benimsenmesini temsil etmeyen sek6ler bir ideal olması 6l66s6nde, Protestancılıktan da farklıdır. Bunun yerine, modern d6nya i6erisinde Weber'in etik ideali, değerlerinin 6zerk se6icisi olarak birey idealidir.

- 16 Campbell'in *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*'deki (Romantik Ahlak ve Modern T6keticiliğin Ruhu) şu yorumuyla karşılaştırın: "Duygular ancak modern zamanlarda d6nyaya değil, bireylere yerleştirilir" (1987: 72).
- 17 Weber'in bu inancı yazılarında sık sık su y6z6ne 6ıkar. Bunun, Weber'in sosyolojiyle ilgisiz yazılarında da bulunabilmesi ilgin6tir. S6zgelimi, Birinci D6nya Savaşı boyunca Heidelberg'deki hastahanelerin y6neticisi olarak hazırladığı raporda, kişilikleri ruhani bir mesafe sergileyen hemşireler arasında daha b6y6k bir profesyonallizm olduğuna dikkat 6eker (1984: 40-1).

Kapsamlı dinsel inançların modern dünyada öneminin giderek azaldığını belirten nosyon, Weber'in modernlikteline benzer şekilde çokkatlı bir tanrılar ya da iblisler rekabetini içeren din öncesi büyü dünyası ile modernlik arasında yaptığı karşılaştırmayı doğurmuştur (1948: 156). Modern bilim çağında birey bir kez daha, bu iblislerden hangisinin kendi hayatına kılavuzluk edeceği konusunda bir seçim yapmak zorundadır. Bilimin ilerleme kaydetmesiyle kapsamlı inançlar kamusal hayattan kovulur ve daha önceden paylaşılan dünya görüşleri kişisel inanç düzlemine ricat etmeye zorlanır. Bundan dolayı bilim aşaması, insan varlıklarının idealinin, belli normları savunmanın giderek zorlaştığı bir dünya karşısında yine de belli normları desteklemekten geçtiği bir aşamadır. Bunu Weber'in felsefi antropolojisi içerisinde ifade etmek gerekirse, din aşaması boyunca içselleştirilen normlar, bilim aşamasında dışsal dünya üzerinde kurulan bilimsel egemenliğin kaydettiği ilerlemenin tehtidiyle karşı karşıyadır.

Karizma ve Rutinleşme

Üç aşamanın Weber'in kültürel değişme açıklamasının sergilendiği en geniş çerçeveyi oluşturmaya karşılık, buraya dek yaptığımız birey kavrayışına ilişkin tartışma, onun yazılarındaki en indirgenemez analiz birimini sağlamaktadır. Weber'in düşüncesinin temelini oluşturan ana önvarsayımları incelemiş bulunduğumuz bu noktada, onun somut toplumsal değişme analizi düzeyine, yani kültür ve toplumsal hayat ilişkisine dönebiliriz. Görmüş olduğumuz gibi, bu ilişkinin birinci boyutunu, kültürel değişmenin zaman içerisinde nasıl cereyan ettiği konusu oluşturur. Weber'e göre, bu bağlamda tarih boyunca tekrar tekrar ortaya çıkan örüntü, karizma ve rutinleşme arasındaki mücadeleden oluşur.¹⁸

18 Bu izlek Mommsen (örneğin 1974a: 112) tarafından Weber'in politika hakkındaki yazılarında açıklığa kavuşturulur.

Bu mücadelenin paradigması, peygamberlerin devrimcileştirici şevkinin, er geç hahamlığın meşruiyetçiliğine dönüştürüldüğünün anlatıldığı, Weber'in *Ancient Judaism* (1952) (Eski Musevilik) incelemesinde bulunur.

Burada hemen bir sorunla karşılaşırız. Weber'in karizma ve rutinleşme arasındaki mücadeleyi analiz ettiği, birbirinden oldukça ayrı iki düzeyi ayırtetmemiz gerekir. Birinci düzey otoritenin taşıyıcılarıyla ilintili. Bu düzeyde Weber, karizma ve rutinleşme kavramlarını kendisinin tahakküm sosyolojisinden alır ve bunları din sosyolojisine uygular. Nitekim, karizma kavramı otoritenin kökenini belli özel ya da olağanüstü niteliklerin atfedildiği karizmatik bir simaya yerleştirmek için kullanılır (1968: 241-54, 1111-56). Aynı çizgide bu otoritenin rutinleşmesi, bu özel donanım kalıtım yoluyla başkalarına dolaysızca aktarıldığı ya da bir müritler grubuna kaldığı vakit cereyan eder (1968: 241-54, 1111-56). Başka bir anlatımla, Weber bu düzeyde dinsel otoriteyle (ya da dinsel olmayan inanç sistemlerine bağlanan otoriteyle) ve onun taşıyıcılarıyla ilgilenmektedir.

İkinci düzey Weber'in kültürel değişme hakkındaki genel düşüncelerinin ifadesini bulduğu düzeydir. Bu düzeyde karizma ve rutinleşme arasındaki mücadele, inançların başlangıçtaki devrimcileştirici etkisi ve bunların ileride gündelik hayat tarafından söğürülmesi arasındaki akışı betimler.¹⁹ Bu ikinci düzeyde dünya görüşlerinin kökeni değil, bunların sonradan davranışları ve toplumsal ilişkileri şekillendirmedeki güçleri önemlidir. Weber, bir inanç sisteminin başlangıçtaki etkisinin toplumsal hayatın rutininde giderek daha fazla yerleştiği bu örüntünün, tarih boyunca tekrar tekrar ortaya çıkan bir örüntü olduğunu düşünür.²⁰ Bu, bir

19 Burada Weber'in dinlerin gelişimi konusundaki görüşü ile David Hume'un (1976) çoktanrıçlık ve tektanrıçlık arasındaki sarkaç düşüncesi arasında ilginç benzerlikler var.

20 Karizma ve rutinleşme terimlerinin toplumsal tarihsel süreçler için kullanılması gerekse de, burada mümin *tekinin* olağandışı davranışları ve gündelik davranışları arasındaki karşıtlıklarla belirgin paralellikler vardır.

vesileyle belirttiği gibi, "düşünceleri gerçeklik içerisinde gerçekleştirme doğrultusundaki tüm girişimlerin asıl trajedisidir" (Weber, 1924b: 445). Bu düzeyde "karizma" terimi bir inanç sisteminin toplumsal hayat üzerindeki yeni etkisine gönderme yapar. Öbür yandan rutinleşme, ya bir inanç sisteminin bir mürid (*religious virtuosi*) tabakası tarafından sistemleştirilmesi yoluyla ya da bu inanç sisteminin belli mümin tabakalarının eğilimleriyle uzlaştırılması yoluyla cereyan eder. Her iki sürecin sonucu inanç sisteminin etkisinin zayıflaması ya da rutinleşmesidir.

Bu iki düzey Weber'in *Ancient Judaism* incelemesine gönderme yapılarak kısaca gösterilebilir. Birinci düzeyde, tekil, aşkın ve kadir-i mutlak bir tanrı anlayışı, kökenini erken dönem Musevi peygamberlerin karizmatik otoritesine borçludur. Bu otorite erken dönemin peygamberlerinden bir rahipler tabakasına aktarıldıkça Museviliğin rutinleşmesi cereyan etmiştir. Öbür yandan ikinci düzeyde, bu yeni inanç sistemi geleneksel normlara meydan okumaya muktedir ve tanrının her şeyi kapsayan planı temelinde kurulacak yeni bir toplumsal düzen talep ediyordu. Rutinleşme geç dönem Museviliğinde bir haham ulema (*rabbinical scholars*) tabakası tarafından meşruiyetçi bir dinsellik biçiminin yaratılmasıyla ve inanç sisteminin aşağı mertebedeki tabakaların çıkarlarıyla uzlaştırılması yoluyla başladı. Her iki gelişme dinin er geç rutin gündelik hayatla bütünleştiği ve böylece geleneksel toplumsal ilişkilere istikrar kazandırdığı anlamına geliyordu.

Weber kültürel değişme analizinde bu iki düzey arasında doyurucu bir ayırım yapma konusunda başarısızdır -otoritenin dönüşümünün özgül düzeyi ve inanç sistemlerinin değişen etkisinin daha genel düzeyi. Düzeylerin bu karışıklığından doğan sorunlar Weber'in Protestancılık incelemesinde özellikle göze batır. Erken dönem Protestancılığının devrimcileştirici tesiri Luther ya da Calvin'in karizmatik otoritesine atfedilemez çünkü Weber hiçbir yerde onları karizmatik önderler olarak betimlemez. Luther ve Calvin'in önemi yalnızca Hristiyan öğretisi konusunda önerdikleri yeniden yorumlamadan kaynaklanır. Ayrıca bu örnekte karizmatik otorite-

nin rutinleşmesinden de hiç söz edilemez. Gelgelelim, Protestan takdir-i ilahi (*predestination*) ve "görev davet" (*calling*) düşüncesi- nin başlangıçta uyguladığı devrimci bir etkinin, ancak Protestan öğretisinin sistemleştirilmesi yoluyla ve bu öğretinin çeşitli mü- min tabakalarının ihtiyaçlarıyla uzlaştırılması yoluyla tedricen ru- tinleştiği belirgin bir örüntü vardır.²¹

Karizma ve rutinleşme arasındaki mücadelenin bu iki düzeyi arasındaki ayrılmanın olanaklı üç açıklaması var. Birincisi, Weber bir dinsel dünya görüşünü sanki basitçe düşünceler düzleminde yaratılmış gibi sunmaktan ziyade, bir inanç sisteminin nihai kö- kenini, bu inanç sistemini somut bir şekilde bir peygamber tekinin otoritesi içerisine yerleştirerek açıklamayı istemektedir. İnançların nihai kökeni sorununa getirilen bu çözümün böylece bir inanç sis- teminin etkisinin yanısıra kökenini de açıklayan çifte bir rol oyna- ması sağlanmış olur.

İkincisi, bu ayrılık, Weber'in karizma kavramının büyü ve din aşamalarında nasıl kullanıldığı arasındaki temel bir farklılığı göz- den kaçırmamasından ötürü ortaya çıkabilir. Büyü aşamasında, kariz- mayı aslında doğrudan doğruya mürşid barındırır ve onun dönü- şümü ile etkisi bu fiziksel duyumsanabilir kaynakla bağlantılı ol- maya devam eder. Gelgelelim, din aşamasında, hem peygamberin hem de müritlerinin otoritesi aşkın bir kaynaktan ya da fiziksel varlığı olmayan bir kaynaktan türemekle kalmayıp, aynı zamanda müminler ve toplumsal hayat üzerindeki etki de sıklıkla *bizzat* inanç sisteminin sonucu olup, yandaşlarının otoritesine doğrudan doğruya bağımlı değildir. Bundan dolayı karizmatik otoritenin ve inanç sistemlerinin aktarımı büyü ve din aşamalarında oldukça

21 Bu tutarsızlıktan kaçınmanın bir yolu, Batı tektanrıcılığını yaratanın eski Musevi peygamberler olduğunu ve Protestan ideallerin gücünden sorumlu olanın nihai ola- rak *onların* karizmatik otoritesi olduğunu söyleyerek yanıt vermekten geçiyor. Ama bu yanıt yalnızca başka bir sorun daha yaratır: Musevi peygamberlerin *kişi- sel* otoritesi kendi başına Protestan inançlar sisteminin yeni güçlü etkisini açık- lamakta pek az işe yarar. Bu etkinin açıklanabilmesi için, dinsel otorite düzeyiyle sınırlı bir açıklamadan ziyade inanç sistemi düzeyinde bir açıklamanın sağlanıl- masına ihtiyaç var.

farklıdır.

İki düzey arasındaki ayrılmanın üçüncü nedenine, yukarıda geçerken değinilmişti zaten. Weber, karizma ve rutinleşme terimlerini tahakküm sosyolojisinden almakta ve bunları din sosyolojisinde uygulamaktadır, ama bu esnada terimlerdeki anlam kaymasını önemsemez görünmektedir. Böylece, müridlerin otoritesi ve inanç sisteminin değişen etkisi arasındaki ayrımı bulanıklaştırmaktadır.

Karizma ve rutinleşmenin işlediği bu iki düzey arasındaki ayrılmanın yarattığı sorun kolayca çözülemez. Weber'in burada yarattığı muğlaklığın, yazıları incelenirken sürekli anımsanması ve tartışmamızın sonunda bu muğlaklığa tekrar dönülmesi gerekecek. Bu arada özellikle din ve bilim aşamalarında karizma ve rutinleşmenin daha genel olan ikinci düzeyine daha fazla ağırlık verileceğine işaret edilebilir. Bunun nedenleri Weber'in ana yazılarına eğildiğimiz vakit açıklığa kavuşacak.

Ama bu ayrılığı net bir şekilde sürekli anımsasak bile, karizma ve rutinleşme örüntüsü birtakım zorluklar çıkarmaya devam eder. Başka bir sorun da, karizma ve rutinleşme arasındaki ilişkinin dinamik bir ilişki olmasıdır. Görmüş olduğumuz gibi, dinsel otorite düzeyinde bu iki kavram inanç sistemlerinin kökenini, muhafaza edilmesini ve kurumsallaştırılmasını içeren bir gelişim süreci ya da örüntüsü hakkında bir açıklama sunulmasına hizmet eder.²² Ama Weber bu iki karşıt kutup arasında cereyan eden geçişin mekanizmalarını özgülleştirmedeği gibi, bu sürecin bir parçası olması gereken adımların birbiri ardından gelişini de göstermez. Aynı sorun inanç sistemlerinin etkisi ve bunların gündelik hayatla uzlaştırılması düzeyinde de başgösterir. Toplumsal hayat üzerindeki bu etkinin zamanla nasıl değiştiğiyle ilintili boyut, Weber tarafından sistematik bir tarzda dile getirilmez. Bu sorunu çözüme kavuşturmanın tek yolu, karizma ve rutinleşme arasındaki

22 Weber'in bu karşıtlığı bir süreç ya da gerilim olarak gördüğü gerçeğinin açık seçik bir örneği, bürokrasilerin ya da fabrikaların yaratılışını "pıhtılaşmış tin olan cansız makineler" (1980a: 332) olarak betimlediği vakit ortaya çıkar.

mücadelenin Weber'in tözsel incelemelerinin her birinde fiilen nasıl cereyan ettiğine eğilmekten geçiyor. Yine, bir kez aşağıda bunu yaptıktan sonra Weber'in analizi hakkında genel yorumlar yapmaya elverişli bir konumda olacağız.

Rutinleşmenin iki öğeden oluştuğuna önceden değinmiştik: İnanç sisteminin önde gelen dinsel (ya da aslında herhangi bir entelektüel) tabaka tarafından sistemleştirilmesi ve inanç sisteminin belli mümin tabakalarının eğilimleriyle uzlaştırılması. İnanç sisteminin sistemleştirilmesi farklı yollardan cereyan edebilir ve aşağıda Weber'in tözsel yazılarına eğildiğimiz bağlamda farklı sistemleştirme patikalarının izini sürmeye ihtiyaç duyacağız. Gelgelelim, inançların çeşitli tabakaların eğilimleriyle uzlaştırılmasıyla birlikte Weber'in tüm yazılarında sabit duran bir görünüm vardır -yani, bizzat bu tabakaların gerçek eğilimleri. Bu eğilimleri kısaca özetlemek olanaklı.

Weber'e göre, tüm inanç sistemlerinin ya da dünya görüşlerinin kendilerini benimseyen grupların ihtiyaçlarını bir şekilde telifi etmeleri gerekir. Weber bu anlayışa "seçmeci yakınlıklar" nosyonu ile zaman zaman biçimsel bir ifade kazandırır (1948: 284; ayrıca bkz. Thomas, 1985). Weber'in bu temel düşüncüyü hiçbir yerde tanımlamamasına rağmen, ne demek istediği konusunda bir ipucunu, bu düşüncenin uygulandığı çeşitli yerlerden devşirmek olanaklı. "Seçmeci yakınlıklar" düşüncesi, inançlar bir kez karizmanın ortaya konulması yoluyla varolduktan sonra, bu inançların çeşitli tabakalar arasında alımlanmasının bu tabakaların eğilimlerine bağımlı olduğunu anlatır. Başka bir anlatımla, toplumsal grupların niteliklerinin bu grupların inançlarını şekillendirme tarzı, ancak bu grupların doğasında mevcut eğilimlerin saptanılması yoluyla anlaşılabilir. Sonuçta bu eğilimler çeşitli tabakaların toplumsal durumlarına, öbür tabakalarla ilişkili olarak tuttukları konuma ve ortak hayat tarzlarına bağımlıdır (Kalberg, 1985b: özellikle 48-54).

Marx'ın ideoloji teorisiyle kurulacak üç karşıtlık, bu eğilimlerin doğasını gösterebilir. Birincisi, Marx'ın teorisinde bir ideolo-

jinin benimsenmesi maddi çıkarlara bağımlıdır (örneğin, Marx, 1977: 164). Belli sınıflar kendi iktisadi durumları temelinde inanç sistemlerinin taşıyıcılığını yaparlar. Öbür yandan Weber'e göre, bir dünya görüşünün benimsenmesi asla tek başına iktisadi koşullara bağımlı olmayıp, aynı zamanda bir statü grubunun toplumsal yerleminin (*location*) itibarına ve bu grubun öbür tabakalara göre itibar konumuna bağımlıdır. Bu ölçütlerin ışığında, uzmanlaşmış bilgileri temelinde bir entelektüeller tabakasına tanınan itibar gibi maddi olmayan etkenler sıklıkla bir tabakanın çıkarları -ya da Weber'in terimleriyle, eğilimleri (bu iki terim yine birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanılacak)- açısından tayin edicidir.²³

İkinci karşılık, Marx'ın teorisinde sınıf ideolojilerinin kökenlerinin, kapsamlı bir tarihsel değişme teorisi içerisinde gömülü olması olgusundan kaynaklanır. Bir sınıfın ideolojik çıkarları değişebilir ve üretim tarzına ve böylece de ortaya çıktıkları tarihsel aşamaya bağımlıdır. Bunun tersine, Weber'e göre, benzer bir yer işgal eden toplumsal tabakaların eğilimleri her yerde her zaman aynıdır. Weber, toplumsal tabakaların niteliklerinin bu neredeyse doğuştan getirdikleri doğasının ışığında, belli tabakaların eğilimli oldukları inanç tipleri hakkında çok genel varsayımlar ortaya at- maktan kaçınmaz.²⁴

Son olarak, Marx ve Weber arasında inanç sistemlerinin içeriği çerçevesinde bir fark vardır. Marx'ın ideoloji konusunda yaptığı açıklama, ideolojinin içeriğinin tamamen ideolojiyi benimseyen sınıfın iktisadi koşulları tarafından şekillendiriliyor olması gerektiğini önerir. Başka bir anlatımla, bir sınıfın iktisadi özellikleri onun inanç sisteminin içeriğini belirler. Gelgelelim, Weber'in

23 Weber kendisi maddi ve ideal çıkarları karşılaştırırken "çıkarlar" terimini, daha özgül olarak tabakaların niteliklerine gönderme yapmak için de "eğilimler" terimini kullanma eğilimindedir.

24 Ama bu, sözü edilen eğilimlerin tarih aşırı özler olduğu anlamına gelmez. Bir tabakanın hem iktisadi, politik ya da kültürel gücünün hem de öbür tabakalar karşısındaki konumunun gözönünde bulundurulması gerekir. Bu çerçeve içerisinde, benzer bir konuma ve benzer bir hayat tarzına sahip tabakalar aynı eğilimleri paylaşırlar.

teorisindeki eğilimler bir inanç sisteminin içeriğini ancak kısmen açıklar. Her şeyden önce, inanç sisteminin içeriği peygamberin vahiyinin ya da karizmatik önderin dünya görüşünün ürünüdür. Toplumsal tabakaların eğilimleri yalnızca, inanç sisteminin içeriğinin, o tabakanın kendi ihtiyaçları uyarınca yeniden yorumlanılmasına ya da yeniden şekillendirilmesine ve öğretilerinin arasından bu ihtiyaçlara uyanlarının seçilmesine hizmet eder. Ya da Parkin'in belirttiği gibi: "Farklı toplumsal tabakalar öğretinin öncelikle kendi özgül hayat durumlarını ve tecrübelerini en yakından yankılıyor görünen görünümlerine karşılık verme eğilimindedir" (1982: 53).

Şu halde Weber'in şemasında toplumsal tabakaların esasını oluşturan eğilimler nelerdir?²⁵ Her şeyden önce, köylüler neredeyse değişmez şekilde büyüsel bir dünya görüşünü kucaklar: "Köylülük çok nadiren kendi orijinal büyüünden başka herhangi bir dinin taşıyıcısı olarak hizmet eder" (Weber, 1968: 470). Bu kuralın birkaç istisnası arasında tarihsel öneme sahip tek örnek, eski musevi köylüsünün bir kurtuluş (*salvation*) dinini benimsemesidir ve bu da Weber'e göre müstesna koşulların bir sonucuydu (1968: 469-72). Bu durum haricinde köylülük büyüye, ana etkisi gelenekselcilik olan bir dinsel tipine eğilimli kalmıştır.

Öbür yandan, küçük burjuvazi büyüünün sınırlarının dışına adım atabilir çünkü, "ayırtedici iktisadi hayat örüntüsü sayesinde, böyle bir dinin ortaya çıkmasının koşulları nerede mevcut olursa orada rasyonel bir etik, din yönünde eğilim gösterir" (1968: 482). Bu eğilimi olanaklı kılan olgu şudur: "Kent insanının hayatının iktisadi temeli çok daha rasyonel, yani hesaplanabilirlik karakterine ve amaçlı manipülasyon kapasitesine sahiptir" (1968: 482-3). Şu halde bu tabakanın rasyonel etik dinleri, muhtemelen ya kurtuluş dağıtan kişisel bir kurtarıcıyı ya da ötedeki bir telafi etliğini bünyesine alacaktır.

25 Bu eğilimler hakkında, Weber'in öteye beriye yayılmış yorumlarından ayrı olarak bunların bir özeti *From Max Weber: Essays in Sociology*'nin (1948) 282-4 sayfalarında bulunabilir.

Seçkinler açısından bakıldığında, bu tabakanın eğilimleri bu grubun iktisadi, politik ya da entelektüel iktidarı elinde tutup tutmadığına bağlı olacaktır. İktisadi seçkinler dinsel dünya görüşleri karşısında tamamen pragmatik tutumlar benimseme ve bunların içeriklerini ihmal etme eğilimindedir. "Ticari sınıfın konumu ne denli fazla imtiyaza sahipse, öte dünyasal bir din geliştirme eğilimi o denli az olur" (1968: 478). Ya da yine: "Din karşısındaki kuşkuculuk ya da kayıtsızlık her yerde geniş ölçekli tüccarların ya da finansörlerin yaygın tutumu olmuştur" (1968: 479).

Politik seçkinler arasında, bürokratik tabakalar her ne kadar dinsel kurtuluş ya da etik anlayışlarını kucaklama eğiliminde olmasalar da, "fırsatçı ve yarırcı... uzlaşımalar öğretisi"nden yana çıkma eğilimi de gösterirler (1968: 476). Önde gelen politik tabakalar ancak belli koşullar altında (Weber burada İslamı düşünüyor gibi görünmektedir) dinin desteklenmesinde aktif bir rol üstlenir.

Entelektüel seçkinlerin (ayırteci ve çok önemli "hayat tarzları"yla Weber bunları aynı zamanda "kültür taşıyıcıları" olarak adlandırır -1981b:23, karış. 1930:30), hem doğalarında taşıdıkları bir ihtiyacı, yani dünyaya ilişkin kapsamlı bir anlam olması ihtiyacını tatmin edebilmek hem de kendi statülerini muhafaza edebilmek için rasyonel bir tutunumlu dünya görüşü geliştirmeleri gerekir (1968: 506). Entelektüel seçkinlerin sahip oldukları dünya görüşünün bir bütün olarak dünyaya ilişkin anlamlı bir açıklama yapması gerekir. Her ne kadar bunun gibi birçok dünya görüşü olsa da, bunların ortak noktası bu anlamlı şema içerisinde mümin tekine bir yer ayırmasıdır. Weber şöyle yazar: "Nitekim şu talep ima edilir: Totalitesi içerisinde dünya düzeni her nasılsa anlamlı bir 'kozmozdur', öyle olabilir, olması gerekir. Bu arayışı... tam da entelektüeller tabakası doğurmuştur" (1948: 281).²⁶

26 Bu ifadeyi, Berger ve Luckmann'ın şu ibaresiyle karşılaştım: "Herhangi bir toplumda yalnızca sınırlı bir grup insan teorileştirmeyle, 'düşünceler' işiyle ve *Weltanschauungen* (dünya görüşü) inşasıyla uğraşır" (1967: 27). Weber, eğilimlerin bir özetini *Economy and Society*'de (1968: 512) sunmaktadır.

Bu arada, entelektüel tabakanın bir üyesi olduğunu varsayabileceğimiz Weber'in bizzat bu eğilimi paylaşmıyor görünmesi ilginçtir. Weber bizzatı doğanın ya da dünyanın kapsamlı bir anlama sahip olduğu görüşünü açıkça reddeder (1958: 340).²⁷ Bunun yerine, Mill'i izleyerek, ampirik gerçeklikten hareket edildiği takdirde ancak bir değerler çoğulluğuna ve böylece ima yoluyla, dünyanın kapsamlı anlamına ilişkin çatışmalı ve uzlaştırılmaz bir bakış açıları çoğulluğuna varılabileceğini koyutlar (*postulate*) (1948: 149). Yine de Weber, çağdaşı olan birçok entelektüelin, dünyanın kapsamlı bir anlam taşıdığına inanma yönünde böyle bir eğilime sahip olduğunu *düşünüyordu* ve bu, "Meslek Olarak Bilim" başlıklı denemesinde saldırdığı bir eğilimdi (1948: 129-56).²⁸

Son olarak, burjuva dinseliliği bir inançlar çeşitliliği yönünde eğilimler sergiler (Weber, 1968: 477). Buna rağmen, birkaç küçük mezhep ve yukarıda zikredilen önde gelen iktisadi tabakalar hariç tutulduğunda (1968: 479), dinsel inancın aktif bir taşıyıcısı olan tek burjuva tabakası, etik bir kurtuluş dinini iktisadi rasyonalizmle bileştiren Protestanlardı. Bu, geniş bir kentli orta sınıfın emsalsiz ortaya çıkışının, bir çilecilik etiğinden ve dünyevi amaçlar peşinde aktif bir şekilde koşulmasından oluşan emsalsiz bir inanç sistemi tipinin yükselişiyle çakıştığı anlamına gelir.

Belli inanç tipleri doğrultusundaki bu eğilimler yukarıda sıralanan tabakalar arasında her zaman ve her yerde bulunacaktır.²⁹ Bundan dolayı "seçmecî yakınlıklar" nosyonu, belli dinsel ve başka öğretilerin -ve daha başkalarının değil- çeşitli tabakalarca niçin benimsenme eğiliminde olduğunu ve bu öğretilerin içeriklerinin bu tabakaların ihtiyaçları ve çıkarlarıyla nasıl uzlaştırıl-

27 Bu anlamda Weber açıkça MacIntyre'in yazısındaki başlığın ortaya attığı sorunun inanmayan yakasında durur: "Dini Anlamak İnanmakla Uzlaşır mı?" (1970).

28 Weber, kendisini eğilimlerin ya da çıkarların dışında tutması bakımından, Mannheim'in entelektüel tabakaların çıkarlardan bağımsız ya da "yüzer-gezer" oldukları şeklindeki düşüncesinin bir öncüsü olarak görülebilir (Mannheim, 1936).

29 Eğilimler, etkenlerin bir kombinasyonu tarafından şekillendirilebileceğinden ötürü bu liste tüketici değildir.

diğini açıklama doğrultusundaki bir girişim olarak görülebilir.

Hayat Küreleri

Weber'in kültürel değişme anlayışının ikinci boyutu, toplumsal hayatın farklı kısımlarının etrafında döner. Weber birkaç farklı hayat küresini birbirinden ayırır -iktisadi, politik, dinsel ve entelektüel küreler.³⁰ Ve yine, kültürel değişmenin cereyan ettiği küreler özellikle son iki küredir. Hayat küreleri arasında yapılan ayırım, hem bir bütün olarak toplumsal ilişkiler düzeyinde hem de birey düzeyinde işler. Toplumsal ilişkiler düzeyinde, hayatın bir küresindeki inançların başka bir küredeki inançları nasıl pekiştirebileceğini ya da bunlarla çatışmaya girebileceğini gösterebilmek için farklı küreler birbirinden ayrılır. Birey düzeyinde, her bir hayat küresi bireyin pratik ve etik davranışları üzerinde, başka bir kürenin taleplerini pekiştirebilecek ya da bunlarla çatışmaya girebilecek belli taleplerde bulunur.

30 "Bizler her biri farklı yasalar tarafından yönetilen çeşitli hayat kürelerinde yer alınız" (1948: 123). Almanca orijinalinde Weber "*Lebensordnungen*" -ya da hayat düzenleri- terimini ve "*Wertsphären*" -ya da değer küreleri- terimini birbirlerinin yerine geçebilecek şekilde kullanır. Örneğin bkz. Weber (1920-1, c.1: 537; karşıt. 1948: 323). Biz burada her iki Almanca terimin anlamını yakalayabilmek için "hayat küreleri" (*spheres of life*) terimini kullanacağız. Hayat küreleri düşüncesi en açık seçik halde Weber'in "The Religious Rejections of the World and their Directions" (1968: 323-59) (Dünyanın Dinsel Yadsınışları ve Yönelimleri) başlıklı yazısında tartışılır, ama aynı zamanda öbür yazılarında da önemli bir rol oynar. Ayrıca bu yazısında Weber, estetik ve erotik hayat kürelerini de tartışır, ama bunların Weber'in yazılarında marjinal bir yer tutmasından ve burada tartışılan konularla pek az ilgili olmasından ötürü bunları atlayacağız. Hayat küreleri düşüncesi Brubaker (1984) ve Hennis (1988) tarafından tartışılmış, ama her ikisi de kendilerini, Weber'in modern dünya anlayışı açısından hayat kürelerinin taşıdığı önemi tartışmakla sınırlandırmıştır.

Weber'e göre hem din hem de bilim entelektüel küreye aittir -modern öncesi dünyada bu küreye din egemenken, modern dünyada bilim egemen olur ve bu anlamda bilim dinin yerini alır (1948: 354-5). Yine, Weber'in bir "küre" olarak gönderme yapmadığı "kültür" terimi, bir entelektüel küre düşüncesinden daha kapsamlıdır, ama modern öncesi dünyada dinin, modern dünyadaysa bilimin egemenliği altındadır.

Bu ayrımın gayesi, Weber'in inançlar dünyasının önemini aydınlatmasına ve farklı kürelerdeki etik talepler arasında başka kürelerdeki taleplerle nasıl örtüşebildikleri -ya da bunlardan farklılaştıkları- çerçevesinde bir ayrım gözetilmesine izin vermektir. İki hayat küresi arasında giderek artan bir farklılaşma, tipik olarak her bir kürede yeni inançların ve davranış tarzlarının gelişmesini destekler. Başka bir anlatımla, farklılaşma toplumsal değişmeyi destekler. Bunun tersine, iki küre arasındaki farklılaşma eksikliği, bu kürelerdeki inançların ve davranış tarzlarının daha da gelişmesini engeller ve bundan dolayı toplumsal değişimin önünü tıkar.

Weber'in yazılarından bu süreçlerin bazı sivri örneklerini almak gerekirse: Modern zamanlarda entelektüel küre -bilimin egemenliğindedir- ve politika küresi arasında bir çatışma gelişir. Weber'e göre, bu iki küre giderek farklılaşmaktadır. "Meslek Olarak Politika" ve "Meslek Olarak Bilim" başlıklı yazılarında bu farklılaşma sürecinden kimi pratik sonuçlar çıkarır (1948: 77-128, 129-56). Entelektüel ya da bilimsel küre giderek bilim adamının kendi kişisel değerlerini, yaptığı çalışmalara dayatmaktan kaçınmasını talep edecektir. Weber, bu taleple uyumlu olarak, bilimsel hakikat peçesi altında politik değerlerin desteklenmesi olanağına karşı uyarıda bulunur. Bilim adamının nesnel bilgiye adanması ve değerlerin taraftarlığını yapmaktan vazgeçmesi gerekir. Öbür yandan, politik önderin ideallerinin sözde hakikati temelinde bunların geçerli olduklarını iddia etmekten ziyade, çatışan ideallerin piyasasında kişisel bir dünya görüşünün gerçekleştirilmesi uğrunda mücadele etmesi gerekir. Başka bir anlatımla, politikacının mücadelesi tam da politik değerlerin nesnel temellere sahip olmasının olanaksızlığını tanıyan bir arıyörede cereyan eder. Weber'e göre, bu iki talep giderek birbirleriyle çatışmaya girecektir.

Başka bir çatışma örneği, Hristiyan dinlerinin kardeşliği öğütleyen etiği ile modern iktisadın düşmanca tutumu arasında gelişen çatışmadır. Maddi malların mümin yoldaşlarla paylaşılması doğrultusundaki dinsel talebin karakteristik gayri kişiselliğiyle,

"mesleki bir sıradan hayat" kültürüne ve kâr peşinde koşma yönelimine sahip modern kapitalizmin iktisadi küresinin uzlaştırılması bundan böyle olanaksızdır (Weber, 1948: 357 ve 331). Bu çatışmadan, ancak dinsel etiğin görecelileştirilmesiyle ya da modern kapitalizmin, iktisadi kürenin rekabetçiliğinden nasibini almayan gedikleri içerisinde kaçınılabilir.

İki hayat küresi arasındaki uyumun ya da pekiştirmenin bir örneği, belli dönemler boyunca varolan entelektüel ve dinsel küreler arasındaki örtüşmede bulunabilir. Entelektüellerin din karşısındaki konumlarının genellikle kuşkucu bir duruş olmasına ve özellikle modern dünyada bu küreyle bir gerilim yaratmış olmasına rağmen, Weber, birçok dönem boyunca entelektüellerin eğitimde ve öğrenilmiş geleneklerin muhafazasında oynadıkları rahipvari rolün sıklıkla bu iki küre arasında görülen bir karşılıklı pekiştirmeyle sonuçlandığına dikkat çeker (1948: 351). Entelektüelizm kilise otoritesi ve örgütü ile onun propagandacıları tarafından desteklenirken, rahiplik statüsü ve gücü, öğrenmenin yayılması üzerinde kurulan denetim yoluyla zenginleştirilebilirdi.

Başka bir karşılıklı pekiştirme örneği, aynı anda bir dünya dininin taşıyıcıları ve bir politik yöneticiler tabakası olan Konfüç-yüsçü mandarinlerin ikili statüsü tarafından sağlanır. Mandarinlerin, Konfüçyüsçü etik hocası ve bürokrat rollerini bileştirmiş olmaları olgusu, bu tabakanın hayatın dinsel ve politik kürelerindeki iktidarlarının birbirlerini pekiştirmeleri anlamına geliyordu (Weber, 1949: 142-3; 1968: 593-4).

Weber'in yazılarında, hayat küreleri arasındaki tekil çatışma ya da örtüşme örneklerinden ayrı olarak, kapsamlı bir örüntü de var. Bu örüntü büyü, din ve bilimin gelişimsel aşamalarını izler ve hayat kürelerinin her bir aşamada birbirleriyle farklı bir ilişki kurmaları olgusundan oluşur.

Büyük aşamasında bu küreler arasında pek az farklılaşma vardır; öyle ki, büyük bölümüyle politik, iktisadi ve dinsel etkenler çok yakın bir şekilde bağlantılıdır. Sözgelimi, karizmatik büyü-cünün statüsü ve rolü sıklıkla bu kürelerin üçünü de kucaklaya-

caktır. Nitekim, büyücü aynı anda bir yasa koyucu, iktisadi danışman ve ritüel uzmanı olabilir. Buna benzer bir şekilde, akraba grupları gibi küçük toplumsal birimlerin tutunumu genellikle muhafaza edilir çünkü, bu birimlerin sahip olduğu bağlar bu üç hayat küresinin hepsine eşanlı olarak uzanır. Şu halde, büyü aşamasında politik, iktisadi ve dinsel kürelerin işlev görmeleri arasında, varolan toplumsal ilişkileri perçinleyen geniş bir örtüşme derecesi söz konusudur.

Din aşamasındaysa, hayat kürelerinin işlevleri başlangıçta örtüşse bile, giderek farklılaşır. Dünya-dinlerinin başlangıçları farklı hayat küreleri arasında geniş bir örtüşme derecesine tanık oldu ve Weber'in çalışmaları da özellikle dinsel küre ile iktisadi ve politik küreler arasındaki yakın bağıntılar üzerinde odaklanır. Gelgelelim, Garpta din küresi, kendisine ait tamamen dinsel talepleri müminlerin üzerine yüklemesi sayesinde iktisat ve politikadan giderek ayrı düşmüştür. Gelişmeler dinsel kürenin nihayet politik ve iktisadi kürelerden büsbütün ayrıldığı Protestancılıkta zirvesine varmıştır.³¹ Şu halde din aşamasında, toplumsal hayatta bağımsız bir güç olarak dinsel alanın tedricen ortaya çıkışını görüyoruz.

Son olarak modern dünyada bu işlevsel farklılaşma o denli öne çıkar ki, farklı küreler sadece ayrı olmakla kalmayıp, sıklıkla birbirleriyle uzlaştırılmaz olan taleplerde bulunur. Politik, iktisadi ve özellikle entelektüel kürelerden gelen baskılar altında dinsel hayat küresi giderek arı kişisel ya da "irrasyonel dünya"ya ricat etmeye zorlanır (Weber, 1948: 351). Dahası, biraz önce gördüğümüz gibi, entelektüel ve politik küreler arasındaki çatışma o derece keskinleşir ki, her bir küre kökten farklı taleplerde bulunur. Daha sonra, araçsal verimliliği piyasanın rekabetçiliğiyle bileştiren iktisadi kürenin talepleri politik ve entelektüel küreler arasında gerilimler üretir.

31 Bunun dinsel inancın mümin teki üzerindeki etkisi için geçerli olduğuna dikkat çekilmesi gerekir. Weber'in Protestancılığın teokratik unsurlarını ihmal ederken, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*'de (1930) odaklandığı boyut budur.

Farklı hayat küreleri arasındaki böylesi perçinlemeler ve çatışmalar giderek artan bir farklılaşmayı temsil eder ve büyü, din ve bilim aşamalarını yakından izler. Göreceğimiz gibi, çeşitli küreler arasındaki ilişkinin bu gelişimi, Weber'in kültürel değişme açıklamasında önemli bir rol üstlenir.

Dünya Görüşlerinin İç Mantığı

Kültürel değişimin üçüncü boyutu düşünceler düzeyinde bulunabilir. Weber sıklıkla dünya görüşlerinin gelişimindeki bir "iç mantık"a gönderme yapar.³² Bu iç mantık, tipik olarak dünyanın kapsamlı bir anlamı olduğunu koyutlayan dünya görüşleri ile gerçekliğin bu anlamı zedeleme tarzı arasında ortaya çıkan bir gerilimin sonucudur.

Bu gerilimin yorumlanma tarzından hemen ortaya çıkmaktadır ki, Weber'in düşüncesinin tabanındaki bir varsayım, gerçekliğin bir tek kapsamlı anlamı olmayan bir şey olduğunu ileri sürer. Bu varsayımın kendini açığa vurduğu yollardan birine, yukarıda Weber'in kendisini entelektüel tabakanın tipik duruşu olarak gördüğü konumdan uzak tutmasına dikkat çekerken değinilmişti. Ama dünyanın bir tek anlamı olmadığı düşüncesinin, başka şeylerin yanı sıra Weber'in metodolojik konumuna yaslanmasından ötürü, aşağıdaki bilim tartışmasında bu düşünce ele alınacak. Burada şimdilik Weber'in çatışan dünya görüşlerinin ve "dünyanın irrasyonelliği tecrübesi" dediği fenomenin, toplumsal gerçekliğin kaçınılmaz bir olgusu olduğunu düşündüğüne dikkat çekmek yeterli (1948: 123). Bu konumdan şu çıkıyor ki, her şeyi kapsayan bir dünya görüşü yorumu yapma yönündeki herhangi bir girişim - böyle bir girişim, sözgelimi belli değerlerin mutlak geçerliliği ya da iynin kötü karşısındaki zaferi hakkında birtakım iddialarda bu-

32 Bu düşünce, tartışmayı Batı rasyonalizmiyle sınırlandırılmasına karşın Tenbruck (1980) tarafından geliştirilir.

lunacaktır- gerçeklikle çatışmaya girmek zorunda kalacaktır.³³ Dünya görüşü ve gerçeklik arasındaki bu çatışmadan doğan gerilim, bir dünya görüşünün geliştiği yönü belirleyecektir. Weber bu gerilimin iç mantığını yeniden inşa etmeye ve onun sonraki gelişiminin izini sürmeye girişir. Ama Weber'e göre bir dünya görüşünün içeriğinin ya da anlamının inançların toplumsal hayata nasıl tercüme edildiğinin önemli bir boyutunu oluşturabileceğinden ötürü, bu iç mantığın yeniden inşasının Weber'in kültürel değişim anlayışının zaruri bir ögesi olması gerekir.

Garpta tektanrıcılığın ortaya çıkışına eğilmek suretiyle dünya görüşlerinin iç mantığını göstermek olanaklıdır. Erken dönem Musevi peygamberliği tamamen aşkın ve kadir-i mutlak bir tanrının, halkının dinsel ve politik kaderine kılavuzluk ettiğini ilan etmişti. Öğretinin bir bölümünün tanrının zaman zaman müminlerin kaderini değiştirebilmek için dünya tarihinin gidişatına müdahil olmasını talep etmesi ölçüsünde bu dinsel dünya görüşü dünyayla çatışmaya girmek zorunda kalacaktı. Gerçeklik bu beklentiye karşılayamadığı vakit bu kusurun açıklanması gerekiyordu. Bundan dolayı, tektanrıcı bir dünya görüşü kendi tutarlı sonucuna ancak Protestanlığın önceden mukadder kılan tanrı anlayışında varabilirdi ve bu durum tanrının kutsal planının tamamen bilinemez olarak kalırken, aynı zamanda bu tanrının dünyevi olayların tüm geleceğini önceden zaten belirlemiş olması anlamında "mantıklı" bir gelişmeydi. Nitekim, Protestan dünya görüşü, aşkın bir kutsal varlığın istencinin değişen gerçekliklerle nasıl uzlaştırılacağı sorununa tutunumlu bir çözüm sağlamıştı.

Diğer dünya-dinlerinde de buna benzer örüntüler ortaya çıkar. Weber, dünya görüşlerinin iç mantığı düşüncesine yaslanarak belli öğretilerin gelişimini dünya görüşü -ya da din aşamasında, kutsal- ve gerçeklik arasındaki gerilimler çerçevesinde yeniden inşa edebilmektedir. Böylece dünya görüşlerinin sistematik bir tarzda

33 Dünya görüşleri "tutarlılık buyruğuna güçlü bir şekilde tabi kılınmak" (1948: 324) zorundadır.

maruz kaldıkları değişmeleri açıklayabilir. Gerçekliğin isterlerini karşılayabilmek için bu dünya görüşlerinin nasıl da sürekli yenden yorumlandıklarını gösterebilir. Weber'in kültürel değişme konusundaki açıklamasının bu bölümünün, benzer bir mantığın büyü ve bilim aşamalarında bulunabileceğinden ötürü, dünya-dinleri konusundaki analizleriyle sınırlı olmadığını eklememiz gerek.

Bu bölümün gayesi Weber'in kültürel değişme kavrayışının ana öğelerinin taslağını yapmaktır. Ama buradaki taslak Weber'in bu anlayışının yalnızca bir iskeletinden ibaret. Bu aşamada, sözünü ettiğimiz öğelerin Weber'in tözsel incelemelerinde nasıl işlendiğini incelemeye ihtiyacımız var. Yalnızca bunu yaptığımız takdirde Weber'in toplumsal hayatta düşüncelerin oynadığı rol konusunda ne türden iddialar ileri sürdüğünü görmemiz olanaklı hale gelecektir. Çalışmalarına ilişkin böyle bir inceleme aşağıdaki bölümlerin üstleneceği görev olacak.

Şimdilik Weber'in kültürel değişme kavrayışının üç önemli öğesini saptamış olduğumuza dikkat çekelim: Karizma ve rutinleşme arasındaki mücadele, hayat küreleri arasındaki farklılaşma ve dünya görüşlerinin iç mantığı. Dahası, belli bir insan doğası görüşünün ve üç aşama içeren gelişimsel bir şemanın Weber'in kavrayışının temelinde yattığını gördük. Weber'in düşüncesinin bu öğeleri, bizim Weber'in sosyolojisinin merkezi izleği olarak kültürel değişme analizini yeniden inşa etmemize izin verecektir. Bu izlek hem tüm yazılarında bulunabilmesi açısından hem de toplumsal değişmenin kavranılması konusunda tutunumlu bir yaklaşım önermesi ölçüsünde tutarlı bir izlektir.

Şu halde, kültür kavramının nasıl olup da Weber'in karşılaştırmalı tarihsel sosyolojisinin -ve bunun yanısıra metodolojisinin ve modern dünyaya bakışının- anlaşılmasının anahtarını sunduğunu değerlendirmemiz gerekecek. Burada Weber'in analizlerinin günümüz bilginliği çerçevesinde doğruluğunu değerlendirme yönünde bir girişimde bulunulmayacağını vurgulamalıyım. Bu çalışma sadece Weber'in yazılarındaki kültürel değişme açıklamasının tutarlılığını incelemeyi amaçlamaktadır. Yine de toplumsal

hayatta, özellikle dünya-dinleri örneğinde kültürün rolüyle ilintili olarak, Weber'in öne sürdüğü argümanlara verilen yanıtlardan doğan belli başlı tartışmalardan kimilerine kısaca değinilecek.³⁴

Bu girişim, ayırtedici bir Weberci teorik perspektifi yeniden inşa etmemize olanak sağlamasından ayrı olarak, iki soruya yanıt verecektir. Birincisi, Weber'in kendi yazıları çerçevesinde ikna edici bir kültürel değişme açıklaması önerip önermediği ve ikincisi de, toplum bilimlerinde kültür ve onun toplumsal hayattaki rolü konusunda son zamanlarda ortaya çıkan yaklaşımlarla karşılaştırıldığında Weber'in teorisinin nasıl bir yer işgal ettiği. Gelgelelim, ilkin Weber'in kavrayışının çeşitli öğelerinin belli başlı tözsel çalışmalarında nasıl bulunabileceğini incelemeye geçmemiz gerekiyor.

34 Schluchter böyle bir değerlendirme yapmaya girişen birkaç yazının editörlüğünü yapmıştır (1981b; 1983; 1984; 1985; 1987; 1988). Bu derlemelerde, İngilizcede mevcut malzemeye yapılan yararlı göndermeler de yer almaktadır.

2. DOĞUNUN BENZERSİZLİĞİ

Büyüden Dine

Weber'in kültürel değişme analizinin en genel çerçevesini şu soru oluşturur: Modern toplumsal hayatın kültürel ayırteediciliğini açıklayan nedir? Weber bu ayırteedici görünümünün saptanılabilmesi için yalnızca modern Batı dünya görüşünün oluşumunun izini sürmenin yeterli olmayıp, aynı zamanda onun öbür modern olmayan, Batılı olmayan dünya görüşlerinden nasıl ayrıldığıının incelenmesi gerektiğini düşünüyordu. Weber'e göre büyü hem büyük dinlerin dünya görüşlerinin müjdecisidir (*Kulturreligionen*, Weber, 1980b: 367; karşı. 1968: 611) hem de din ve modern bilimsel dünya görüşü büyüyle karşıtlıkları içerisinde tanımlanırlar. Bundan dolayı bizim kültürel değişme ve farklı dünya görüşlerinin mantığı konusundaki analizimizin, Weber'in büyü üzerine yorumlarını ele alarak işe başlaması gerekiyor.

Weber'in *Economy and Society* başlıklı çalışmasının din sosyolojisine ayrılmış kısımda yer alan büyü konusundaki bölüme (1968: 399-451) ikincil literatürde nadiren gönderme yapılır. Weber'in büyü konusundaki görüşü daha sonra "ilkel dinler" üzerine geliştirilen düşünce tarafından pek az desteklenmesi ölçüsünde bu atlama haklı sayılır. Sözgelimi, Evans-Pritchard, Weber'in büyü hakkındaki görüşünü ilkel din konusundaki "entelektüalist" teori-

ler kampına yerleştirdi. Evans-Pritchard "entelektüalist" teorilerin tipik olarak şunu varsaydığını savunur: Büyüsel pratiklerin modern, bilimsel bir kültür içerisindeki antropologların zihinlerinde yeniden inşa edildiğı zaman sahip oldukları anlamın, bizzat büyüye inananlar için taşıdığı anlamla aynı olması gerekir (1965: özellikle 2. bölüm). Göreceğimiz gibi, Weber'in büyü konusundaki görüşü aslında bu hataya meyillidir. Ama burada geliştirdiğimiz argümanın amaçları açısından, Weber'in büyü hakkındaki görüşlerinin önemi bizatihi bu fenomeni anlamamıza yardımcı olup olmayacağının ötesine uzanıyor.

Weber, "entelektüalist" meslektaşlarından Malinowski'ye (1974) çok benzer şekilde büyü ve bilim arasında bir benzerlik olduğunu düşünüyordu. Sözgelimi, büyü ve bilim, onları dinin öte dünyasal amaçlarından ayrı bir yere koyan amaçlı, pratik bir yönelimi paylaşır. Ama Weber, Frazer gibi kimi "entelektüalist"lerden (Evans-Pritchard, 1965: 28) farklı olarak, büyüün, "ilkel" halkları çevreleriyle uğraşmaktan aciz olmaya mahkum eden beyhude bir sahte bilim biçimi olduğunu düşünmedi. Sözgelimi, bilim konusundaki tartışmasının gidişatı esnasında, ait oldukları sersemletici derecede karmaşık çevreleri hakkında daha kısıtlı bir kavrayışa sahip olanların, daha az karmaşık bir çevrede yaşayan "ilkel" halklardan ziyade modern dünyadaki insan varlıklar olduğunu ileri sürer (1948: 139). şu halde, Weber'in büyü konusundaki görüşünü incelememizin bir nedeni, yalnızca büyü ve dini ayırması değıl, aynı zamanda büyüü modern bilimle karşılaştırmasıdır.

"Entelektüalist" yaklaşımına rağmen Weber'in büyü konusundaki görüşünün niçin ihmal edilmemesi gerektiğinin iki nedeni daha var. Birincisi, Weber bir kural olarak dünya-dinlerinde bile mümin kitlesinin yöneliminin her zaman ve her yerde büyüsel olduğunu ileri sürer (1968: 468, 470). Bu kuralın iki önemli istisnası var: Eski Musevilik ve Protestanizm. Büyüsel ögeler bu iki dinsel sistemin hükümranlığında da ayakta kalmaya devam etti, ama bu sistemler yine de bir bütün olarak büyüden bağımsızdı.

Göreceğimiz gibi, Weber bu müstesnalığı açıklamak için epey çaba gösterir. Weber'in büyü konusundaki görüşü, kitlelerin büyüsel inançları ile seçkinlerin çeşitli tipte dinsel inançları arasında güçlü bir karşıtlık kurulabilmesi açısından da önemli. Bu aynı zamanda, seçkinlerin tutumunun kitlelerin büyüsel inançlarını takviye mi ettiği, değiştirmeye mi çalıştığı, yoksa kayıtsız mı kaldığı sorunu üzerinde odaklanmanın zorunlu olacağı anlamına gelir.

İkincisi, büyü, dünya görüşlerinin dinamiğinin zaruri bir parçasıdır. Weber'in bir inanç sisteminin rutinleşmesi dediği fenomen, aynı zamanda inancın büyü görünümüne bürünme doğrultusundaki bir hamlesidir. Sözgelimi, bir dünya dininin başlangıçtaki öğretisinin büyüden tamamen yoksun olabilmesine karşılık, o dünya dininin hem ruhban tabakaları tarafından iç değişikliğe uğratılması hem de müminlerin eğilimleriyle uzlaştırılması, o dini büyüsel öğeleri kendi bünyesine nakşetmeye zorlar. Böylece Weber'in büyüü kavrayışı dünya-dinleri içerisindeki tipik dönüşümlere ışık tutar.

Bu bizi bizzat büyü konusundaki açıklamaya getirir. Weber din sosyolojisinde büyüye yalnızca iki bölüm ayırır ve başka yerlerde fırsat düştükçe yaptığı yorumlardan ayrı olarak, konuyu sistematik tarzda ele alışı bu iki bölümden ibarettir. Weber bu bölümlerde en güçlü haliyle bu iki aşamayı karakterize eden birbirine taban tabana zıt rasyonellik tiplerinde ortaya çıkan büyü ve din arasında güçlü bir karşıtlık kurar. Weber'e göre, büyüün irrasyonel araçlarla peşinde koşulan rasyonel bir amacı vardır; buna karşılık din giderek artan bir irrasyonel amaçla ve giderek artan rasyonel araçlar yoluyla kurtuluşa erme anlayışıyla nitelenir (1968: 400, 428). Aslında bu iki yönelim arasında bir süreklilik olmasına rağmen, bu iki kutbun açık seçik saptanabileceğini söyler.

Rasyonellik ve irrasyonellik düşüncelerinin bu bulmacamsı kullanımının berisinde yatan nedir? Bu soruyu yanıtlayabilmek için ilkin büyü ve dinin *amaçlarına* eğilmemiz gerekir. Büyü niçin rasyonel amaçlarla nitelenmektedir? Weber'in betimlediği büyü biçimlerinin hepsinde (biraz sonra bu konuya eğileceğiz) bulunan

ve onları dünya dinlerinden açıkça ayıran bir görünüm, pratik ya da "bu dünyasal" yönelimleridir. Yani, kutsalın her zaman kötülükten korunma gibi dışsal avantajlar sağladığı tasarlanır. Mümine dünyasal iyiler, mutluluk ve güvenlik sağlamalarındaki etkililiklerinden ötürü "olağanüstü" güçler göreve çağrılır ya da Weber'in terminolojisiyle söylersek, göreve "zorlanır". Bu amaçlar Weber'in terimi kullandığı bir anlamda "rasyonel"dir ve araçsal yönelimli ya da araç-amaç yönelimli davranışın mevcudiyetini gösterir.

Pratik ya da araçsal olduğu ölçüde bu rasyonellik tipi ile gündelik davranış arasında bir süreklilik vardır: "Özellikle 'dinsel ya da büyüsel eylemlerin amaçlarının öncelikle iktisadi olmasından ötürü büyüsel davranışın ya da düşünüşün gündelik amaçlı davranışlar silsilesinden ayrı tutulmaması gerekir" (1968: 400). Bu durum doğrudan doğruya bu rasyonellik tipinin başka bir görünümüne yol açar: Etkililiğinin pratik tecrübeye yaslandığı düşünülür. Büyücünün karizmatik ya da olağanüstü güçlerine duyulan inanç, başarının tekrar tekrar kanıtlanmasına bağlıdır. Bu nedenlerle, Weber bu bağlamda "pratik ve hesaba yaslanan bir rasyonalizm"den sözedebilir (1968: 424).

Öbür yandan, dünya-dinlerinin amaçlarının "irrasyonelliği" bunların giderek başka her şeyi dışarıda bırakan dinsel güdülenimlerine gönderme yapar. Kutsallık somut dünyasal amaçların gözetilmesinden uzaklaştırıldıkça, giderek artan ölçüde kendi içinde bir amaç olarak görülür. Nihai kurtuluşa erişme amacıyla karşılaştırıldığında bu dünyadaki mutluluk ve refah pek az ilgi konusudur.

Böyle bir amaç (en azından rasyonel ya da araçsal bir amacın karşıtı olarak) tamamen öte dünyasal olması ve araçsal olmaması ölçüsünde irrasyoneldir. Bu amaç ideal bir geleceğe -öte dünyada erişilecek bir kurtuluş gibi- yönelik olduğundan geleneğe ya da dünyevi başarıya gönderme yapılarak meşrulaştırılamaz. Ayrıca, bu amaç pratik kaygılarla ilişkili olarak da anlaşılamaz çünkü uygun (*tangible*) amaçlar söz konusu değildir. Başka bir anlamla, arı biçimi içerisinde bu dinsel yönelim tipi pratik kay-

gılardan ziyade yalnızca dinsel kurtuluş öğretisi tarafından tanımlanmış bir amaç uğrındaki çabalardan ibarettir. Bundan dolayı, güdülenimi ne kadar fazla arı, gündelik olmayan ya da aşkın amaçlarla şekillendirilirse bu amaç o kadar fazla irrasyoneldir.

Büyü ve dinin amaçlarını kavramada başvurulanan *araçlar* açısından bunun tersi geçerlidir. "Bizim modern doğa görüşümüz açısından" bakıldığında "sakat nedensellik atıfları"ndan ötürü büyüsel araçlara duyulan inanç "irrasyonel"dir. (1968: 400). Bunu daha pervasızca söyleyecek olursak, modern bilimin bakış açısından büyü işe yaramaz.¹ Bu başarısızlık en iyi Weber'in büyüünün karizmada yatan köklerine dair yaptığı açıklama çerçevesinde anlaşılır. Weber'e göre büyü en arı biçimi içinde *doğrudan doğruya* belli nesnelerde ya da kişilerde cisimleştiği düşünülen bir olağanüstü güçten kaynaklanır. İster doğal bir donanım olarak yaratılıştan gelsin, isterse "birtakım olağanüstü araçlar yoluyla yapay olarak üretilmiş" olsun, bu güç yine de nihai olarak bizatihi nesnelerde ya da kişilerde barınmak zorundadır (1968: 400). Büyüsel karizma soyut ya da simgesel biçimleri varsaysa bile, asla aşkın bir kaynaktan doğmaz ve bundan dolayı böyle bir kaynaktan hareketle meşrulaştırılamaz.

Şimdi bu Weber'e göre irrasyoneldir çünkü bu inanış herhangi bir teorik ya da temel tutunuma sahip bir zemine yaslanmaz. Büyü, ancak etkililiğine inanan taraftarları olması olgusuyla haklılaştırılan dobra dobra yapılmış bir olağanüstü güç atfıdır. Bununla, din ve bilimdeki açıklama standartlarıyla bakıldığında irrasyonel bir şey olarak görülmesi gerekir.

Öbür yandan, dünya dinlerindeki kurtuluşa erişme araçları, bu arayışın insan üstü olmayan gündelik uğraşlardan ibaret olması anlamında "rasyonel"dir. Kurtuluşun nihai gizemi karşısında müminin tutumu ne olursa olsun, verili bir amaca doğru belli

1 Weber'in "entelektüelist" duruşu burada epey belirgin. Bilimin "rasyonelliği"ne ilişkin daha yakın tarihli tartışmalar için bkz. Elkana (1981: 27-42) ve Gellner (1988: özellikle 3. bölüm).

adımlarla ilerlemek yine de olanaklıdır. Kurtuluş olağanüstü güçlere değil, yalnızca müminlerin kendilerine yaslanır. Şu halde, bu inanış ya da davranış tipi, arzulanan dinsel etkiyi yalnızca dünyevi ya da gündelik araçların doğurabilmesi bakımından rasyonedir.

Büyü ve din arasında "rasyonellik" ve "irrasyonellik" temelinde yapılan ayırım, Weber'in kültür ve kültürel değişme analizinin yaslandığı ana sütunlardan birini sağlar. Ama yazılarından hareketle soyut bir "rasyonellik" tipolojisinin yapılması olanaksızdır çünkü terime farklı bağlamlarda farklı anlamlar iliştiirmektedir. Yalnızca bu bağlamın kesin olarak telaffuz edilmesi kaydıyla terimin anlamını kesin olarak belirleyebiliriz. Burada "rasyonellik" ve "irrasyonellik" ayırımı hakkında önemli olan nokta, birbirlerine karşıtlıklarıyla tanımlanan iki dünya görüşünün toplumsal davranışlar açısından çok farklı doğurgulara sahip olmasıdır. Weber büyü ve dinin doğurgularını ayrı kültürel biçimler olarak farklılaştırmayı ister.

Şimdi bunu akılda tutarak çeşitli büyü tiplerinin ve bunların toplumsal hayat üzerindeki etkilerinin gösterdiği gelişimin izlerini sürebiliriz. Weber'e göre, büyü daima dış çevre üzerinde denetim kurma yönünde bir girişimi içerir. Bundan dolayı büyüünün biçimlerinin kaçınılmaz olarak dallanıp budaklanmaya ve farklılaşmaya eğilim göstermesi gerekir. Dünya-dinlerinin soyut bir düzeyde birleştirilebilecek dünya görüşlerinden farklı olarak, büyü, olağanüstü güçlerin ve pratiklerin birleştirilmesinde ve sistemleştirilmesinde yaslanılabilecek aşkın bir temelden yoksundur. Bu, yalnızca farklı etkilerin elde edilebileceği çeşitli araçların dallanıp budaklanmasının sözkonusu olabileceği anlamına gelir. Weber büyü üzerine kaleme aldığı bölümün büyük kısmını, büyüsel güç barındırdığına inanılan çeşitli nesne, kişi ve kutsal varlık tipleri arasındaki permütasyonların kategorileştirilmesine hasreder. Gelgelelim, büyüünün biçimleri olarak bunların ortak noktası, olağanüstü gücün daima somut bir cisimleşmeye sahip olduğunun düşünülmesi yönündeki zorunluluktur.

Weber'e göre büyüün en farklılaşmamış biçimi, büyüsel gücün doğuştan sahip olduğu bir kapasite sayesinde doğüstü olaylar doğurabilen bir kişide cisimleştiğinin düşünüldüğü biçimdir. Bu inanç karizmanın orijinal kaynağını oluşturur.² Weber, "tüm görev çağrılarının (*calling*) ya da mesleklerin (*profession*) en eskisinin büyücünün görev çağrışı olduğu"nu işaret eder (1981a: 8). Bu noktadan itibaren karizma, belli güçlerin bu olağanüstü gücün "berisinde" yattığı -dünya içerisinde kalsalar bile- anlayışı yönünde bir soyutlama süreciyle gelişir (1968: 401). Sözgelimi, Weber animizmi tinlerin (*spirit*), ruhların ya da şeytanların belli duygun nesnelerin içerisinde barındıklarına ve böylece onların etkili olmalarını sağladıklarına duyulan inanç olarak tanımlar. Soyutlamanın daha ileri bir aşamasında, dolaysızca denetlendikleri "doğalcılık"ın karşıtı olarak dolaylı olarak erişilebilen ve simgesel olarak manipüle edilebilen "görünmez özler" sözkonusudur (1968: 403-5). Büyüsel gücün çeşitli işlevleri arasında, artan bir farklılaşma yoluyla ayrı güçler için özel alanlar yaratılır. Akraba grubunun, politik ya da bölgesel birliklerin ya da özgül görevler ya da yetkiler atfedilen grupların tanrıları vardır (1968: 407). Bu simgesel güçlerin sistemleştirilmesi mitin oluşumuna yolaçar ve çeşitli tapınma biçimlerinin rahiplerce sistemleştirilmesiyle Weber'in tapısal (*cultic*), ritüel ve tabu normları dediği fenomenler geliştirilir.

Bu farklı büyü tiplerinin gelişimi kutsalın cisimleşmelerinde ve bunların etkili olduklarına inanılan tarzlarda değişiklikler doğurur. Gelgelelim, burada önemli olan büyüsel güçlerin duyumlabilir ve doğrudan ya da dolaylı manipülasyona açık olmaya devam etmesidir. Büyüsel güçlere, dünyevi amaçlara erişmeye çalışmanın sınırlı bağlamında işleyen özgül anlamlar ilişitirilir. Weber'in işaret ettiği gibi, bu kutsal varlıkların ve pratiklerin önem

2 Bu noktada Weber'in düşüncesinde karizmaya verilen önemin anımsanması yararlı olabilir. Merquior'nün belirttiği gibi, "karizma kavramı (Weber'in) dünya görüşünün ve tarihsel süreçler hakkındaki değerlendirmelerinin çekirdeğini oluşturur" (1980: 188). Belki de burada bizatihi kültürel değişimin nihai kökenini görebiliriz.

arzeden görünümü bunların doğal, simgesel ya da kişiye içrek olup olmamaları değil, basitçe "şimdi artık yeni tecrübelerin hayatta bir rol oynaması"dır (1968: 403). Başka bir anlatımla, bu permutasyonların yaslandığı bilişsel bir kayma yoktur. Ama bu aynı zamanda, büyüün kendisine bağlananların hayatı üzerinde yaptığı etkide nitel bir kayma olamayacağı anlamına gelir. Büyü, kutsal anlamın ilişitirildiği nesneleri çoğaltabilir ama toplumsal hayatı devrimcileştiremez.

Büyünün sınırlı etkisinin başka nedenleri de var. Birincisi, büyüün taşıyıcıları ile sıradan müminler arasındaki keskin bölünümdür. Sözgelimi, karizmanın büyücünün kişisel niteliklerinden ibaret olduğu noktada büyüün etkililiği tikel bir kişinin fiilleriyle kısıtlanır ve din dışı (*lay*: ladini) inanışı ancak arada sırada etkiler. Okur yazarlığın etkisinin betimlenişi bağlamında buna benzer bir savunma antropolog Jack Goody tarafından yapılmıştır: "Sözün büyüü hiç değilse kısmen hatipin muhatabının gerçek kimliğine bağımlıdır" (Goody, 1977: 150). Goody, bu sınırlamanın genelde okur yazarlık öncesi toplumlardaki inanın karakteristiği olduğunu ileri sürer.

Dahası, Weber yazılı olmayan normların ancak tinleri baskı altında tutmada başarılarını kanıtlamış olanlar tarafından geliştirilebileceğini düşünür. Başka bir anlatımla, bu kimselerin statüsünün dolaysız bir yoldan tesis edilmiş olması gerekir. Ama bu, büyücülerin bir kez ayrı bir tabaka olarak farklılaştıktan sonra ritüel ya da tapısal tekellerini muhafaza etmede bir çıkar geliştirdikleri anlamına gelir. Bu tekeller ancak sürekli olarak duyumlabilir etkiler üretme ve böylece taraftar kitlesinin ihtiyaçlarını karşılama yoluyla korunabilir. Ama bu, özel niteliklere sahip bir büyücüler grubu ile büyü pratiğinde ancak yeri geldikçe içerilen sıradan müminler arasında giderek genişleyen bir gedikle sonuçlanır. Sözü edilen bu arada sırada gerçekleşen içerilme, bölük pörçük olmaya mahkûmdur ve her halükarda kutsalın manipülasyonu üzerinde denetim kurmaktan yoksun olan müminler kitlesi arasında sadece dışsal bir tecrübe sağlar.

Şu halde, büyüde müminler duyumlanabilir sonuçlar talep ederken, büyüün taşıyıcılarının müminlerin ihtiyaçlarını doğru-
dan doğruya telif etmeleri gerekir. Bu kombinasyon varolan bir
hayat tarzı ile kutsal arasında hiçbir gerilimin başgösteremeyeceği
anlamına gelir. Ama büyü, bu gerilim olmaksızın gündelik dav-
ranışlar üzerinde ancak sınırlı bir etkiye sahip olabilir. Bundan do-
layı Weber şu sonuca varır: Bu aşamada rahipliğin çıkarları ile
din dışı halkın ihtiyaçlarının oluşturduğu kombinasyon tektanrı-
cılığın yükselişini dizginler (1968: 419).

Bu noktada büyüün toplumsal hayat üzerinde niçin istikrar-
laştırıcı ya da gelenekselci bir etkiye sahip olduğu açıktır. Şimdi
bu etki şöyle özetlenebilir: Büyüyle başvurulmuş araçların katılığı,
geleneksel davranışları takviye eden durağan bir normlar sistemi
ve ritüel reçeteleri yaratır. Karizma, somut cisimleşmelere ve du-
yumlanabilir başarılarla bağlanması ölçüsünde kolayca rutinleşir.
Üstelik, büyülerin karşı çıkılamaz nitelikteki konumu kültürel de-
ğişmenin önünde bir engel oluşturur çünkü, büyücüler iktisadi,
politik ve diğer işlevlerine kutsal normlar iliştiirmelerinden ötürü
kendi geleneksel rollerini de teyit ederler. Sözelimi, ata tapıları
ya da kast tabuları akraba ve statü grupları arasında varolan top-
lumsal tutumları -ya da engelleri- takviye eder. Ve yerel kutsal
varlıkların yetki sınırlarını belli (dinsel olmayan) işlevleri içere-
cek şekilde genişletebilmeleri ve ritüel ortodoksilerini bunlara da-
yatabilmeleri olgusu, bu diğer alanlarda -özellikle iktisadi ve poli-
tik alanlarda- bir basmakalıplaşma üretir. Bunun bir örneği, yerel
bir tanrıya tapılmasının tikel bir politik birliğin otoritesini ve tutu-
numunu takviye edebilmesidir -eğer bu tanrının işlevi bu grubun
politik mukadderatını korumaksa.

Öyleyse, büyüün bilişsel temelinden ve büyücüler ile mü-
minlerin çıkarlarının dolaysızlığından ayrı olarak kültürel de-
ğişme önünde engel oluşturan fenomen, inanç alanının hayatın diğer
alanlarıyla içiçe geçmesidir. Bu içiçe geçme de, hem büyüün çok-
katlı amaçlar peşinde olması olgusunun hem de kutsalı birleştir-
me olanağının yokluğu gerçeğinin bir sonucudur. Her şey hesaba

katıldığında büyü "en çeşitli güdülerden ve vesilelerden türetilmiş heterojen bir reçeteler ve yasaklar karmaşasını" temsil ederken, aynı zamanda bu inanış biçimi içerisinde "önemli ve önemsiz gereklilikler arasında pek az farklılaşma" vardır (1968: 437-8). Büyü tam da başat araçsal doğasından ötürü toplumsal hayata istikrar kazandıran gittikçe genişleyen bir irrasyonel güçler ve yükümlülükler ağı üretmek zorundadır.

Gelgelelim, büyü'nün oynadığı rolün önemi ancak dünya dinleriyle arasında bir karşıtlık kurulduğu vakit ortaya çıkar. Görmüş olduğumuz gibi, dünya-dinleri farklı bir rasyonellik tipiyle karakterize olur ve böylece tamamen farklı bir kültürel dinamik üretir. Yine de, bu açık seçik ayrıma rağmen, büyü ve büyü'nün karakteristik görünümleriyle doğurgularının, dünya dinlerinin egemenliği altında bile bulunabileceğinin anımsanması gerekir. Weber'e göre, büyü bu durumda tipik olarak, farklı bir terminolojiyle söyleyecek olursak, "büyük gelenek"le ya da "yüksek kültür"le yanyana varolan daha rutinleşmiş bir "popüler kültür"ü temsil eder. Bu bakımdan büyü, insan tarihinin büyük bölümünde başat bir dünya görüşü olagelmıştır.

Ama bunun Weber'in teorik ayrımını bulanıklaştırmaması gerekir. Weber, dünya-dinlerinin her birinde sergilenen farklı rasyonellik biçimlerine ilave olarak, onları büyüden ayrı tutan üç görünüm sıralar: dünya-dinleri bir keramet-in (*prophecy*), rasyonel bir metafizikle dinsel etiğin, ve bir din dışı mümin öbeğinin varolmasına yaslanır (1968: 427). Bu üç görünüm nasıl olup da dinsel amaçların giderek irrasyonelleşmesine ve kurtuluşa giden rasyonel bir yolun yaratılmasına katkı yapmaktadır?

Weber, dünyaya ilişkin "anamlı bir totalite olarak dünya" önermenin, tüm dinsel dünya görüşü kurucularının alamet-i farikası olduğunu düşünür (1968: 451). Buna göre, dünyanın ampirik olarak verili olanın dışında bir bütün olarak bir anlama sahip olması gerekir. Bunun tüm büyük dinlerin bir görünümü olduğu vurgulanmalı - Weber yine bunlara *Kulturreligionen* olarak gönderme yapar (1980b: 367). Bu nokta kayda değerdir çünkü burada, bir

kültür sosyolojisinin bakış açısından, Weber'de bir "toplum" kavramının niçin eksik olduğu sorusuna verilebilecek bir yanıtla karşı karşıyayız: Toplum kavramının başka bir yerde meydana getirdiği birlik burada, *Kulturreligion* biçimi içerisinde "kültür"ün birliği tarafından üstlenilir. Bu birlikle beraber, her şeyi kapsayan bir dünya görüşünün hayata kazandırdığı anlam ile bir kimsenin dünya içerisindeki gündelik ve pratik davranışları arasında bir gerilim üretilir. Bir kerametın gayrı şahsi bir tanrısal düzen mi, yoksa aşkın ve kadir-i mutlak bir yönetici mi koyutladığına bakmaksızın, her iki örnekte de dinsel amaç ya da gerçekliğin gündelik hayatın ötesine uzanan ve onun dışında bir geçerliliğe sahip bir kutsal vahiy (*revelation*) olarak görülür.

Peygamberler dinsel alanda bu aşkın gerçekliği ya kurtuluşa kavuşmanın tek yolu haline gelen örnek bir hayat sürdürerek ya da kendilerini tanrının aleti olarak görüp onun etik düsturunu yer kürede yaymaya çalışarak yaratırlar. Yine her iki durumda da önemli olan, peygamberlerin dünyayı yeni ve her şeyi kucaklayan bir anlamla donatmalarıdır. Büyücülerden farklı olarak peygamberler yalnızca varolan bilginin aktarıcıları ya da kutsal güçlerin manipulatörleri değildir. Kehanetin yarattığı dinsel anlam, pratik normların ve toplumsal düzenlemelerin yargılanabileceği bir standart sağlar. Öyleyse, bu kutsal çerçeve ampirik gerçekliğin ötesine uzandığı ve pratik kaygılar tarafından lekelenmediği ölçüde irrasyoneldir. Weber'in sözünü ettiği giderek artan irrasyonelleşme, dinsel yönelimlerin diğer hayat kürelerinden ve gündelik hayatın ilgilerinden giderek daha fazla ayrılmasını gösterir.

Dünya-dinlerinin ikinci karakteristiği rasyonel bir metafiziğe ve dinsel etiğe yaslanmalarıdır. Bunlar gündelik gerçeklik algısının ve normlarının ayarlanabileceği yeni bir bilişsel taban sağlar. Bir dinin rasyonel metafiziği, kutsal ve dünya arasındaki ilişkiyi tesis eder. Bu, dünyanın geçiciliğini açıklayan gayrı şahsi ve ebedi bir düzen biçimine bürünebilir ya da alternatif olarak müminlerin tarihsel kaderinden ya da nihai kurtuluşundan sorumlu aktif ve kadir-i mutlak bir kutsal varlıktan oluşabilir. Her iki durumda

da dünya-dinleri, dünyayı bir kutsal düzen çerçevesinde temelden ve tutunumlu (ve bu anlamda "rasyonel") olarak kavramanın bir yolu olarak her şeyi kucaklayan ve birleşik bir dünya görüşünü paylaşırlar.

Rasyonel bir metafiziğin kutsal ve dünya arasındaki ilişkinin teorik temelini sağlamasına karşılık, rasyonel dinsel etik, kurtuluş ve dinsel davranışlar arasındaki bağlantıyı kurar. Bir kurtuluşa belli normların yerine getirilmesiyle ya da belli teknikler yoluyla kutsalla bir birlik kurulmasıyla erişilebilir. Nitekim kurtuluşa ermenin araçları dünyevi olmaları ve belli metodik yordamlar izlenilerek elde edilebilir olmaları anlamında "rasyonel"dir. Gelgelelim, *dinsel olmayan* gündelik ve pratik uğraşlar açısından bakıldığında, bu amacın giderek "irrasyonel" görünmesi gerektiği anımsanmalı.

Son olarak, Weber, bu her şeyi kucaklayan ve aşkın gerçekliğe duyulan inancı paylaştığı saptanabilecek bir grubun olması gerektiğinden ötürü bir din dışı halkın, dünya-dinlerinin zaruri bir görünümü olduğunu düşünür. Dinsel inaçların çeşitliliği gözönüne alındığında, büyük dinler sadece tapınma nesnelere gönderme yapılarak tanımlanamaz; bunun yanısıra peygamberin dünya görüşünün temsilcilerinden (tipik olarak rahip tabakaları) ayrı olarak, bu kültürel kendiliğe (*entity*) dönük bir yönelimi paylaşanları da içermesi gerekir.

Dünya-dinlerinin toplumsal hayat üzerindeki etkileri birçok biçime bürünebilir. Gelgelelim, iki karakteristik, büyüden kökten bir kopuş oluşturur. Birincisi, hangi biçime bürünürse bürünsün ampirik gerçeklik ve kutsal düzen arasında bir gerilim vardır. Bunun, kutsal düzene sadece bir rahip tabakasının erişebilmesinden, müminlerin dinsel çabalarıyla bu tasarıya sızma doğrultusundaki dolaysız çabalarına dek uzanan çeşitli doğurguları olabilir. Ama her halükarda bu gerilimin telif edilmesi gerekir ve bu da ya müminin yöneliminin ya da toplumsal düzenin değişmeye maruz kalması gerektiği anlamına gelir. İkincisi, büyüün pratik amaçlarından farklı olarak, dünya-dinlerinin taraftarlarının yönelimi öbür

dünyaya dönük bir hedefe doğrudur. Pratikte büyüünün ve dünya-
dinlerinin ayrı durmalarının zor olması gerçeğine rağmen bu anali-
tik ayırım geçerlidir.

Weber'in kültürel değişme kavrayışının temellerini içermesi
ve aynı zamanda dünya-dinlerinin başlattığı kültürel dinamikle bir
karşıtlık oluşturması ölçüsünde büyüü kavrama tarzının Weber'-
in yazılarında merkezi bir yeri var. Büyü aşamasında çeşitli hayat
küreleri birbirleriyle sarmalanmış olarak kalır ve inançlar küre-
siyle politik ve iktisadi hayat küreleri arasında pek az ayrışma
sözkonusudur. Dahası, büyüsel bir dünya görüşünün sistematik
olarak birleştirilmesi sözkonusu olamayacağından ötürü dünya
görüşlerinin iç mantığına ket vurulmuştur. Büyüsel güçler "an-
lamlı bir totalite" olarak dünya kavrayışı içerisinde özetlenmek
yerine dallanıp budaklanmaya ve daha da uzmanlaşmaya eğilim
gösterir (1968: 451).³ Bu aşamada karizma, dolaysız cisimleş-
melere bağlanmış olmasından ötürü toplumsal hayatı kökten dö-
nüştüremez. Ya da başka bir yerlerde söylendiği şekliyle, "kariz-
ma rutinleşmiş olarak *doğar* ve böyle bir duruma *düşmesi* söz ko-
nusu değildir" (Gellner, 1981: 14). Böyle bir dolaysız rutinleşme,
karizmatik otoritenin Weber'in dünya-dinleri görüşünde olduğu
gibi, cisimleşmelerinden ayrı olarak bir kendilik oluşturmaktan
ziyade soydan geçme gibi, müritlerine ancak dolaysız bir tarzda in-
tikal edebilmesinden ötürü ortaya çıkar. Son olarak, rutin toplum-
sal hayat dönüştürülmez çünkü büyüünün dünyevi amaçları bu ha-
yat içerisindeki gündelik davranışlarla örtüşür ve en dağınık ih-
tiyaçlar telif edilebilir.

3 Weber kimileyin kafaları karıştırarak bir tarzda büyüsel güçlerin "rasyonel bir sis-
temleştiriminin" bu düzeyde cereyan ettiğini söyler (bkz. 1951: 196; burada bu
ifade "sistematik rasyonelleştirme" şeklinde hatalı tercüme edilmiştir; karş. 1920-
1, c. 1: 458). Oysa Weber bu ifadeyle, büyüsel güçlerin dallanıp budaklanmasının
ve uzmanlaşmasının sınırları *içerisinde* güçlerinin büyüsel tesire hassas daha ge-
niş bir olaylar silsilesini kaplayacak şekilde genişletilebileceğini anlatmak ister.
"Sistematik rasyonelleştirme" ve "rasyonel sistemleştirme" arasındaki farkın önc-
mini aşağıda göreceğiz.

Bunların hepsi Weber'in büyüü hangi anlamda "rasyonel" gördüğü anımsanarak özetlenebilir. Büyü, dolaysız araçlara başvurularak pratik ve dünyevi amaçlar peşinde koşulması anlamında araçsaldır. Ama büyüün "rasyonellik"i etkisizdir çünkü modern toplumsal hayatı nitelendiren rasyonellikten farklı olarak, kişilerin ya da cansız nesnelerin etkili doğa üstü güçlere sahip olduğu şeklindeki hatalı inanca yaslanır. Böylece Weber şunu söyleyebilir: "Büyünün başatlığı...iktisadi hayatın rasyonelleşmesi önündeki en ciddi engellerden biridir...büyü teknolojinin ve iktisadi hayatın basmakalıp hale getirilmesini içerir" (1927: 361). Weber'e göre büyü, aşağıda göreceğimiz gibi, ancak Batı rasyonalizminin yükselişiyle sistematik olarak ortadan kalkacak bir "efsunlu bahçe" olarak kalır. Yine de, Weber, büyü üzerine yaptığı yorumlarda bile kültürün kökeni ve dönüşümüne ve kültürün toplumsal hayatın diğer küreleriyle ilişkisine karakteristik bir ilgi gösterir.

Weber'in büyü kavrayışı dünya-dinlerine öncel ve onlardan ayrı olarak gördüğü kültürel sistemlerin incelenmesinde pek faydalı olmayabilir. Antropologlar "ilkel" dinlerin doğası hakkında çok daha karmaşık düşünceler geliştirdiler. Bununla birlikte, geçerken şu noktaya değinilebilir: "İlkel" dinlerin işlevine çok çeşitli yaklaşımlar geliştirilmiş olsa da, büyüün ya da inancın nihai kökenleri sorunu antropologları hala rahatsız etmektedir. Yakın bir geçmişte Bloch, aşağıdaki ifadeyi ortaya attığı vakit bir çözüm önermekten ziyade antropolojideki merkezi bir sorunu yeniden dile getirmiş oldu: "İdeoloji (ya da burada, kültür) nereden geliyor sorusuna yanıtımız şu: Geçmişten geliyor" (1989: 133). Bununla birlikte Weber'in büyü anlayışının önemi bu tartışmaya bir çözüm getirmesinde değil, dünya-dinlerinin ilerleme kaydetmesinden sonra gelenekselciliğin süregiden egemenliğini açıklamada din ve bilim görüşleriyle bir karşıtlık oluşturmada yatıyor. Aşağıda büyü ve din karşıtlığı daha da göze batacak çünkü inceleyeceğimiz birinci dünya-dini olan Konfüçyüsçülüğün büyüyle hâlâ güçlü bir akrabalığı vardır.

Konfüçyüsçü Ediplerin Etiği ve Efsunlu Bahçe

Weber, *Religion of China*'da, karşılaştırmalı şeması içerisinde "Protestan Etiği"yle en güçlü karşıtlığı önerir. Vardığı sonuç, politik ve iktisadi koşulların genellikle kapitalist gelişmeye elverişli olması gerçeğine rağmen, "özerk yasaları"yla Konfüçyüsçü "zihniyet"in "kapitalist gelişmeye ve kapitalist tine karşı koyan güçlü etkileri olduğu"nu belirtir (1951: 247,249).⁴ Ama madem Protestanizm Batıda kapitalizmin yükselişi için zorunlu bir koşuldu ve Çinlilerin dini kapitalizmin ortaya çıkmasının önünde dikilen başedilmez bir engeldi; o halde Çinlilerin kültürel hayatlarının hangi görünümünün bu farklılığı açıklayabileceğini sormamız gerekir. Bu sorunun yanıtı Çinlilerin dininin beş boyutu incelenerek verilebilir: Konfüçyüsçü dünya görüşü, onun etiği, politika küresiyle bağlantısı, iktisadi davranış üzerindeki etkisi ve heterodoks dinlerin doğası. Bu etkenlerin her birini inceledikten sonra Protestanizmle bir karşılaştırma yapılması olanaklı hale gelecek.

Weber'e göre bir dinin dünya görüşü, kültürün toplumsal hayatı şekillendirmesindeki en önemli etkidir. Bir dünya görüşü, dinin kurtuluşu sağlama amacı ve etiği açısından tayin edicidir. Konfüçyüsçülüğün dünya görüşü gayri şahsi ve ebedi bir tanrısal düzene, tinlerin dünya içerisindeki uyumunu koruyan bir düzene yaslanır. Buradaki kutsalın gayri şahsi doğası, aşkın bir yöneticinin taleplerini kusurlu bir dünyadan kökten ayıran bir kerameatin yokluğuna atfedilebilir. Batı'da kısmen tanrının seçilmiş halkının değişen politik bahından sorumlu olduğunun düşünülmesinden ötürü kişisel bir tanrı doğdu (1951: 26). Öbür yandan, Çin,

4 Weber'in argümanının yalnızca modern kapitalizmin ya da kapitalist tinin önündeki engeller hakkında olmayıp, daha genelde Batı rasyonalizminin önündeki engeller hakkında olduğu gerçeği yalnızca dünya-dinleri hakkındaki incelemelerine yazdığı "Giriş"te (1930: 13-31) değil, Konfüçyüsçü ve Protestan rasyonalizmi arasında, ayrıca da "Asyalı entelektüel kültür" ve "Batının anı olgusal rasyonalizmi" arasında kurduğu karşıtlıkta (1958: 342; ayrıca bkz. 329-43) bariz bir şekilde görülebilir.

diğer medeniyetlerle karşılaştırıldığında tarihinin uzun dönemleri boyunca huzurlu oldu ve bu istikrarlı toplumsal düzen asude ve uyumlu tanrısal düzene atfedilebilirdi (1951: 26).

Weber'in şeması içinde Konfüçyüsçü dünya görüşü öbür dünya-dinlerinden farklı olarak büyüye demir atmıştır. Bu, Konfüçyüsçülüğün biraz önce oluşturulan büyü ve din ikiliği çerçevesinde sınıflandırılmasının sorunlu olduğu anlamına gelir. Weber'e göre Konfüçyüsçülük her şeye rağmen bir din midir? Bu sorunu şimdilik bir köşeye bırakıp daha sonra ele alacağız. Burada sadece Konfüçyüsçü dünya görüşünün büyüye demir atmış olmasının, ötedeki mukadderat nosyonunun ve bir kurtuluş etiği için gerekli herhangi bir metafizik temelinin olmayışı gerçeğine atfedilebileceğine dikkat çekelim. Bunun yerine, gayri şahsi ve değişmez bir tanrısal düzen, öte dünyada erişilecek kurtuluşa doğru bir yönelim olmaması ölçüsünde Konfüçyüsçünün kaderine dışsal kalmaya devam eder.

Weber, Konfüçyüsçü tapınma nesnelerinin daha ziyade sema ve yerküre arasındaki uyumu koruyan büyüsel güçler olduğunu önerir: Bu "insan üstü varlıklar insandan daha güçlüydü ama Cennab-ı Hakkın (*Heaven*) gayri şahsi üstün gücünün çok aşağısında yer alıyordu" (1951: 29). Tanrısal düzen ve insan varlıklar arasında aracılık eden bir konum üstlenen bu insan üstü varlıkların büyüsel varlıklar olarak görülmesi gerekir. Dünyevi biçimlerde cisimleşmeyen kutsal varlıklara sahip olmaları ve bundan dolayı müminlerin öte dünyasal amaçlar uğrunda çaba göstermeleri diğer dünya-dinlerinin karakteristiği olmasına karşılık, büyüsel bir dünya görüşü içerisinde dünyevi amaçlara erişebilmek için tapınılan dolaysızca manipüle edilebilir tinler vardır. Konfüçyüsçü açısından bu tinlerin tesiri her şeyden önemlidir ve sema ile yerküre arasındaki uyumun korunmasına bağlanmışlardır. Sonuçta bu uyum maddi refah ve güvenliğe yol açacaktır.

Şu halde, Konfüçyüsçü dünya görüşü hakkında dikkat edilecek ilk nokta, tüm büyüsel dinselcilik biçimlerine benzer şekilde, bu dünya görüşünün gelenekselciliği beslemesidir. Başka yerlerde ol-

duğu gibi burada da tinlerin manipölasyonunun kanıtlanmış metodlarla sağlanması gerekir. Kişisel bir yaratıcı-tanrının dünyanın kendi istenci uyarınca sürekli yeniden şekillendirilmesini talep etmesine karşılık, büyüsel tinlere duyulan inanç "kanıtlanmış büyüsel araçlar olarak geleneğin dokunulmazlığı"na yolaçar ve "tinlerin gazabından kaçınmak isteniliyorsa, nihai olarak miras kalan tüm davranış biçimleri değiştirilemez" olarak kalmalıdır (1951: 240).

Bu gelenekselcilik kendisini, yeknesak bir Konfüçyüs kültürünün taşıyıcıları olan ediplerin etiğinde de açığa vurur. Ediplerin etik ideali temel Konfüçyüsçü dünya görüşüyle yakından bağlantılıydı; amaçları kendi iç dünyalarında kutsal semanın dışsal uyumunu manevi olarak yansıtan bir uyuma erişmekti. Böyle bir manevi uyumun başarılması iyi ve kötü tinler üzerinde büyüsel bir güç sağlayacaktı ve buna ancak katı bir öz-denetim yoluyla erişilebilirdi. Edipler özdenetime kendi duygularını ve hayat tarzlarını, kendi konumlarıyla ilintilendirilen katı bir düstura tabi kılarak erişiyorlardı. Bundan dolayı idealleri kemale ermekti (*self-perfection*).

Weber'e göre, Konfüçyüsçü ediplerin yetişme ideali dar anlamda dinsel bir etikten ziyade bir sıradanlık ya da statü etiği oluştuyordu. Yukarıda gördüğümüz gibi, dinsel bir etiğin bir dünya dininin gerekliliklerinden biri olması ölçüsünde, burada Konfüçyüsçülüğü niçin ikirciklenmeksizin bir dünya-dini olarak sınıflandıramayacağımızın başka bir nedeniyle daha karşı karşıya geliyoruz. Bu örnekte, politik devlet memurlarının önde gelen tabakasının bir statü etiği sözkonusudur; oysa öbür dünya-dinlerinde entelektüeller öbür tabakalarla -özellikle politik tabakalarla- rekabet halinde olmalarından ötürü tipik olarak ayrı bir dinsel kurtuluş öğretisi geliştirirler. Bununla birlikte, Konfüçyüsçü edipler bir iktidar tekeline sahiptiler ve yine Çin'in göreceli durağan politik ilişkilere sahip istikrarlı bir patrimonyal bürokrasi olmasından ötürü bu tabakanın etiği güçlü bir şekilde sağlamlaştırılabilirdi. (1951: 151).

Edipler birer rahip olmayıp, daha ziyade statüsü ve tutunumu

belli bir hayat tarzına yaslanan bir gruptu. İtibarları kitlelerin büyüyle bir tuttukları bir ustalık olan yazıya ve Konfüçyüsçü edebi metinler hakkındaki bilgilerine yaslanıyordu. Ve bu eğitim "tamamen sıradan bir eğitim" olsa da "kısmen ritüelist ve ayinsel bir karakter ve kısmen de gelenekselci ve etik bir karakter" taşıyordu (1951: 126). Her şeyden önce, bu tabakanın eğitimden kaynaklanan nitelikleri, yönetsel memuriyetlere gelmenin bir gerekliliği idi. Çin bürokrasisi içerisinde bir konum elde etmek tamamen devletin açtığı sınavlarda sağlanan sonuçlara bağımlıydı.

Böylece ediplerin etiği sadece birleşik bir dünya görüşünden oluşmuyor, aynı zamanda yeknesak bir eğitim ve belli bir memuriyet görevi anlayışı tarafından şekillendiriliyordu. Ama bu etiğin merkeziliğine rağmen, Weber bunun Protestan etiğinin yaptığına tersine ruhani bir yönelim üretmediğini düşünüyordu. Edipler ıppkı Püritenler gibi rasyonel ve metodik bir hayat tarzına bağlıydılar, ama Konfüçyüsçülük bir hayat tarzına dışsal uyum sağlanması üzerinde duruyordu.

O nedenle Konfüçyüs etiği varolan toplumsal ilişkileri değiştirmekten ziyade takviye ediyordu. Konfüçyüsçü hayat tarzı birbirinden ayrı bir normlar ve pratikler çoğulluğuna uyarlanmayı isteyen bir tarzıdı. Weber'in adlandırdığı gibi Konfüçyüsçü "beyefendi", Püritenin yaptığına tersine, hayatının bütününe aşkın bir amaca yönlendirmeyip daha ziyade ait olduğu tabakadan umulan törelere uyma idealini destekliyordu. Ediplerin etiğini karakterize eden nokta, dünya üzerinde egemenlik kurmak değil, dünyaya uyum sağlamaktır (1951: 248). Farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, Konfüçyüsçü "beyefendi"nin kemale erme ve yetiştirme ideali onu tanrının istencinin bir aletinden ziyade kendi içinde bir ideal kılıyordu (1951: 228).

Politik memuriyet ve edebi eğitim üzerindeki tekilleri gözönüne alındığında, ediplerin geleneksel toplumsal ilişkileri altüst etmemek için yeterince nedenleri olduğunu görebiliriz. Sözgelimi, popüler inanç bir kurtuluş etiği içerisinde sistemleştirilmiş olaydı, bu geleneksel dindarlığın ötesine uzanmış ve böylece onların oto-

ritesini potansiyel olarak kemirmiş olurdu. Edipler kitlelerin dinsel hayatın gözardı ettiler ve böylece yüksek din ile popüler din arasında büyük bir gedik kapanmaksızın kaldı. Ediplerin etiğinin ölümden sonraki bir onurun peşinde koşmasına karşılık, kitlelerin dini daha dünyevi amaçlara sahipti. Popüler din maddi refahla ve kötü tinlerden nefret edilmesiyle ilgiliydi. Bu amaçla kitlelerin dinselliği patrimonyal yöneticiye ve karizma ile büyüsel tinleri manipüle etme yeteneğiyle donatılmış ediplere dönük bir dindarlık-tan ve sistematik olmayan bir animist ruhlar ile işlevsel tanrıları hedefleyen tapı ve ritüelden oluşuyordu. Ediplerin bakış açısından popüler din, kitlelerin evcilleştirilmesinin iyi bir aletiydi; buna karşılık kitleler açısından maddi refah, uzun ömür ve talihin yaver gitmesi onların gündelik ihtiyaçlarının karşılanması için yeterliydi.

Bundan dolayı ediplerin etiği ve kitlelerin dindarlığı gelenek-seleccilikle sonuçlanmak zorundaydı. Ama Weber'e göre, bu örnekte toplumsal değişimin önündeki engeller bunlardan ibaret değildi. Weber, Konfüçyüsçü din ile Çinlilerin toplumsal hayatının öbür boyutları arasındaki yakın bağların altını çizmişti. Burada özellikle dinsel inanç ve politik otoritenin birbirlerini takviye etmelerinden ötürü din ve toplumsal hayatın öbür küreleri farklılaşmadan kalmıştı. Bu açıdan Konfüçyüsçü dünya görüşü yine merkezi bir rol oynamıştı. Evrenin sabit ve uyumlu düzeninin toplumsal hayatın bütününe kucakladığı düşünülüyordu; buysa müminin değiştirilemez bir toplumsal düzene uymak zorunda olması anlamına geliyordu. Bundan ayrı olarak, din ve toplumsal hayat arasındaki karşılıklı etkileşim üç düzeyde bulunabilir: Ediplerin dinsel otoritesi, Çin köylerindeki ata tapısı ve devlet düzeyinde patrimonyal yöneticilik.

Birinci düzeye önceden değinilmişti: Edipler aynı anda karizmatik dinsel otoriteyle donatılmış olmaları ve devlet bürokrasisi içerisinde devlet memuru olmaları sayesinde dinsel ve politik otoriteyi birleştirmişlerdi. Bu yüzden resmi devlet dininin istikrarının korunması ediplerin çıkarımaydı.

Yerel düzeyde, ata tapısı dinselliğin basit biçimiydi. Ata tapısı akraba grubu (Weber, *Sippe* terimini kullanır) içerisindeki ilişkileri bir dokunulmazlık halesiyle (*aura*) donatır. Weber'e göre, bu örnekte otorite, karizmatik güçlerin akraba grubunun yaşlılarına atfedilmesinden türer. Bu noktadan itibaren ata tapısı aile içerisindeki ilişkileri yöneten daha kapsamlı bir dokunulmaz kurallar sistemine doğru gelişti. Bunun sonucu bu düzeyde, "tinlere duyulan inanca yaslanan ailevi dindarlığın insanın davranışı üzerindeki en güçlü tesiri oluşturmaya başladı" (1951: 236). Ediplerin dini, yukarıda belirtilen nedenlerden ötürü bu din biçimine hiç ilişmedi.

Bunun önemli bir doğurgusu, ata tapısının dindarlık görevini aile içerisinde onaylamasından ötürü bu birimin yerini alabilecek gönüllü ya da gayri şahsi bir birliğin asla söz konusu olamamasıydı. Akraba grubunun tutunumu Çin köylerinde oldukça belirgindi. Ayrıca, Weber'e göre, tüm büyü biçimlerinde olduğu gibi, atalara tapınma maddi refah elde etme doğrultusundaki araçsal amaçın ötesine gitmiyordu. Şu halde, ailevi dindarlığın bu düzeyde en yüksek erdem olmasından ötürü bireyin toplumsal ilişkileri, özellikle yasal ve iktisadi ilişkileri tamamen aile bağları tarafından kısıtlanmıştı.

Akraba grubunun tutunumu köy düzeyinde geleneksel biçimini koruyabilirdi çünkü patrimonial devletin bürokrasisinin erişim alanının ötesinde yer alıyordu. Konfüçyüsçülük, patrimonial yöneticiye atfedilen karizmatik güçler sayesinde devletle bağlantılıydı. Çin hükümdarının doğa ve toplumu yöneten tinsel güçleri denetlediği düşünülüyordu: "Hükümdar, büyüsel dinin eski yağmur duacısının etiğe tercüme edilmiş haliydi. Etik açıdan rasyoneleştirilmiş 'Cenab-ı Hak'ın edebi düzeni korumasından ötürü hükümdarın karizması erdemlerine bağımlıydı" (Weber, 1951: 31). Kötü talih -sözgelimi, kötü bir hasat biçiminde- başgösterdiğinde, belki de etik olarak yakışıksız bir edimde bulunmuş olabileceği ihtimaliyle sonuçlanacak olan imparatorun karizmasıydı. Böylece Çin hükümdarı uyruklarının refahından ve güvenliğinden sorumlu bir sözümona dinsel sima ve aynı zamanda toplumsal dü-

zenin muhafızıydı. Burada yine devletin otoritesinin hükümdarın ve edip memurlarının dinselliği tarafından meşrulaştırılmasının söz konusu olduğu dinsel ve politik kürelerin birliğini görebiliriz. Şu halde, devlet düzeyinde yöneticilere itaat ile yöresel düzeyde ata tapısı ve tinlerin çoğulluğu yan yana varoluyordu. Ve yine, patrimonyal yönetici rolüyle Konfüçyüsçü başkahin rolünün Çin hükümdarının kişiliğinde birleşmesi olgusu, devletin kurumsal amaçlarının dinden ayrı tutulamayacağı anlamına geliyordu: "Etik yönelimli patrimonyalizm biçimsel hukuktan ziyade daima tözsel adaletin peşinde koşturdu" (1951: 102). Yani, patrimonyal yönetici etik adilaneliğin taleplerine göre uyruklarının refahından sorumlu olurken, buna karşılık uyruklar devlet karşısında dindarca bir tutum benimsiyorlardı.

Din ve toplumsal hayatı birbirine bağlayan üç düzey -köy, edipler ve patrimonyal yönetici- yalnızca sınırlı bir ölçüde çatı-şlıyordu. Yöresel düzeyde akraba grubunun sahip olduğu tutunumu tahrip etmenin olanaksızlığı kanıtlanmıştı. Bununla birlikte, bu durum merkezi yönetimin ve memurlarının, yönetim alanlarını köy hayatı alanına dek genişletmelerini önlemişti. Yine, ediplerin hükümdarın ritüel törelere uygunluğu üzerinde yalnızca sınırlı bir denetime sahip olmalarına karşılık, hükümdar kitleleri uysallaştırabilmek için memurlara ihtiyaç duyuyordu. Din ve toplumsal hayat arasındaki bu ince denge ve yakın bağıntı geleneksel dindarlığın ailede barınmasına yardımcı oldu, popüler inançtan kaynaklanan toplumsal kargaşaları engelledi ve edip memurların statü konumu ile hükümdarın yönetiminin meşruluğunu korudu.

Konfüçyüsçü dinin bu karakteristiklerinin ışığında bakıldığında, Weber'in bunun Batı rasyonalizmi önünde bir engel oluşturduğunu niçin düşündüğü hemen ortaya çıkar. Dinin toplumsal hayatın diğer kürelerinde sağlamlaşması ve arı gelenekselci dinsel etik, bu örnekte toplumsal değişmeyi önlemek üzere bileşmişti. Kendi başına ediplerin etiği iktisadi gelenekselciliği teşvik etmek zorundaydı. Konfüçyüsçü beyefendilik idealinin bir kemale erme ve edebi eğitim yoluyla evrenselliğe erişme ideali olmasından ötü-

rü, bu seçkinler profesyonelleşme düşüncesini reddetmek zorundaydılar. Bir meslekte uzmanlaşmış çalışma anlayışına bağlanan Pürüten anlayış bu hayat tarzına yabancıydı.

Buna rağmen Konfüçyüsçü etiğin bizatihi zenginlik birikimini reddetmediğine dikkat edilmesi gerekir. Tersine, Weber "maddi refahın başka hiçbir medeni ülkede en üstün iyi sıfatıyla bu kadar yüceltilmediği"ni işaret eder (1951: 237). Dahası, devlet memurları olarak oynadıkları rol esnasında yönetim görevlerini pratik ve rasyonel çizgilerde yerine getiren -Weber'e göre bu nokta, tüm bürokratik tabakaların ortak noktasıdır- edipler yararçı bir düşünüş şekli benimsemişlerdi (1951: 136). Bununla birlikte, rasyonel ve metodik bir hayat tarzına yol açabilecek ruhani bir zorunluluk sözkonusu olmamasından ötürü ediplerin etiğinin gelenekselci bir etik olarak görülmesi gerekir. Edipler açısından maddi refah geleneksel bir ilgi alanı olarak kalmak zorundaydı.

Pratikte, dünyanın mevcut iktisadi koşulları dahil olmak üzere, dünyaya uyum sağlanılmasına dinsel pirim veriliyordu. Ediplerin kendi memuriyetleri karşısında benimsedikleri ölçülü ve yararçı tutumlarına rağmen, bu tutum "her şeyi arı iş ilişkisi içinde çözüldüren" Pürütenin gayri şahsi ve iş-benzeri tarzı haline gelemezdi (1951: 241). Bu tabaka her şeyden önce tanrısal uyumunu korumaya ve yararçı araç-amaç hesabını önleyen kemale erme idealine bağlıydı -bürokratik görevlerine bağlanma ancak bunlardan sonra geliyordu (Weber, 1968: 1050).

Ayrıca, iktisadi gelenekselcilik akrabalık ilişkileri ve devlet tarafından da takviye ediliyordu. Akraba grubunun tutunumu modern kapitalist girişimin gerektirdiği sözleşmeye dayalı gayri şahsi ilişkilerin oluşmasını önliyordu. Devletin bürokratik aygıtı, işlevsel çizgiler doğrultusunda örgütlenmiş ve yararçı bir ruhla renklendirilmiş olsa bile, "memuriyet ve kişi arasında, yönetsel ve yasal yordam (*procedure*) arasında, biçimsel hukuk ve tözsel adalet arasında katı bir ayrım yapmaması"ndan (Schluchter, 1983: 40) ötürü modern bir bürokrasiden ziyade patrimonyal bir bürokrasiydi. Bu bürokrasinin gelenekselciliği vergi idarecilerinin katı hi-

yerarşisinde açıkça ortadadır. Hiyerarşinin basamaklarındaki her bir katın kendi otorite alanını korumaya çalışmasından ötürü bu hiyerarşi yönetsel merkezileşme derecesine bir sınır koyuyordu.

Başka yerlerde olduğu gibi Çin'deki patrimonyal bürokrasi, toplumsal değişimin önündeki *politik* bir engel olarak görülebilirse de, bu patrimonyal bürokrasinin, yöneticinin dinsel otoritesine yaslanması ölçüsünde aynı zamanda *kültürel* bir etken olarak da görülmesi gerektiğine dikkat çekmeliyim. Weber'e göre bu örnekte patrimonyal yönetime boyun eğilmesi dinsel otoriteye yaslanıyordu çünkü "evlata yaraşır dindarlık" aynı zamanda yöneticiyi de kapsıyordu. Gelgelelim, sonunda Weber her şeye rağmen kapitalizmin ortaya çıkmasının önündeki en önemli engelin patrimonyalizm değil, daha ziyade "belli bir zihniyetin eksikliği" olduğunu ileri sürer (1951: 104).

Bu engele dönmeden önce iki heterodoks Çin dinini, Taoizm ve Budizmi kısaca ele almalıyız. Taoizm ve Budizmin dinsel amaçları oldukça farklı olsa da, iktisadi hayat üzerindeki etkileri birbirine benzerdi. Bu iki dinsel hareket Konfüçyüsçülüğün hoşgörüsünden ötürü özellikle popüler dinsellik biçiminde yaygınlık kazandı. Tinlerin hem evren düzeyinde hem de doğal dünyadaki en küçük olaylarda işlediğini belirten bir nosyona -ya da Weber'in belirttiği gibi "makrokozmos ve mikrokozmosun birbirine tekabül ettiğini" ortaya atan bir nosyona (1951: 199-200)- yaslanması ölçüsünde Taoizm, Konfüçyüsçülükten ayrılan bir dünya görüşü öneriyordu. Böyle bir inanç tanrısalla birlik olmayı amaçlayan Taoist müşidler arasında kurtuluşa giden gizemli bir yolun geliştirilmesine yolaçtı. Lao-Tzu'nun izleyicileri Konfüçyüsçü ediplerin kutsal kitaba bağlılıklarını ve yetişme ideallerini kabul etmedi. Bunun yerine dünyadan el-çtek çekme ve gizemli bir teslimiyet durumuna geri çekilme yoluyla dünyevi bağlılıklarını en aza indirmeye çalıştılar. Budist müşidler gündelik olaylardan el-çtek çekilerek erişilecek bu gizemli birlik amacını paylaşıyorlardı. Weber'e göre, bu her iki heterodoksi, kurtuluşa götüren tefekküre dayalı bir yol öğütlemeleri yüzünden varolan dünyevi güçlere uyum

sağlanılmasıyla sonuçlanmıştı.

Kitlelerin dini düzeyinde Taoizm ve Budizm büyü biçimine büründü. Her ikisi de tinsel güçlerin doğal dünyada nasıl işledikleri konusunda kapsamlı teorilere sahipti. Olağanüstü güçlerin evrene ve doğaya yayıldıklarına duyulan inanç, Weber'in Çinlilerin dinsel dünyasını efsunlu bir "büyülü bahçe" (1951: 200) olarak adlandırmasına yol açtı. Bu büyülu bahçe, mürşidlerde olduğu gibi dünya karşısında kayıtsız kalma etiğine değil, büyüsel olayların insan varlıkların bu dünyadaki kaderinden, özellikle maddi refahından sorumlu tutuldukları büyüsel bir dünya görüşüne yolaçıyordu. Bu büyüsel güçlere tesir etmek için, bu tinler üzerinde denetimi olan hükümdara itaat edilmesine ilave olarak, yalnızca ritüel ve tapı etkili olabilirdi. Gelgelelim, büyüsel güçler değiştirilemez olan sabit ve içiçe düğümlemiş bir düzeni temsil ediyordu; öyle ki, Taoizm kitlelerin gündelik hayatında büyük bir rol oynamasına karşılık, her şeye rağmen "okur yazarlık dışı ve irrasyonel karakterinden ötürü Konfüçyüsçülükten bile daha gelenekselciydi" (1951: 200).

Şu halde, *Religion of China*, Weber'in kültürel değişme konusundaki görüşüne nasıl ışık tutmaktadır? Protestan etiği ve Konfüçyüscü ediplerin etiği arasında giriş bölümünde zikrettiğimiz önemli bir karşıtlık kurulabilir. İlk bakışta bu iki etik aynı davranış tipini üretiyor izlenimi doğurabilir: "'Rasyonalizm' her iki etiğin tinlerinde cisimleşmişti" (1951: 247). Her ikisinin davranış tarzı metodik ve yararcıydı. Ama Konfüçyüscü etiğin sonucu geleneksel iktisadi düzeni tahkim etmekten ibaret olurken, Protestan etiği bu düzeni devrimcileştiriyordu. Farklılık Protestan müminin rasyonel ve metodik hayat tarzının ruhani bir yeniden yönelimi gerektirmesinden kaynaklanıyordu. Bir kimsenin bir meslekteki değerinin kanıtı, ergeç samimi bir şekilde iktisadi başarı peşinde koşulmasına yolaçıyordu. Burada Weber açısından önemli olan nokta, Protestan inanışından kaynaklanan psikolojik baskıdır.

Konfüçyüscü etik açısından bunun tersi doğrudur. Konfüçyüscü kemale erme idealinin talep ettiği beyefendiliğe yaraşır

hayat tarzı dışarıdan dayatılıyordu. Ediplerin başlıca amacı bu hayat tarzına uyum sağlamak. Temel bir manevi inanç tarafından güdülenilmekten ziyade değerli olan şey, geleneğin yerleştirmiş olduğu bir normlar ve biçimsel tutumlar çoğulluğunun içselleştirilmesi. Başka bir yerde ifade edildiği gibi, "bu öğretilerde büyük bireyciliğe ya da tutkuya yer yoktur; bunun yerine toplumsal uzlaşımlara saygı gösterilmesi istenir" (Hall, 1986: 39).

Bu iki etik arasındaki karşıtlık, Weber'in "dünya üzerinde rasyonel egemenlik" ve "dünyaya rasyonel uyumlanma" arasında yaptığı ayırmada aydınlanır (1951: 248). Her iki davranış tarzı da sistematik ya da metodik olma anlamında rasyoneldir. Ama dünya üzerinde egemenlik kurma etiği, Protestanın, toplumsal hayatı Tanrının istenci uyarınca şekillendirmesine yolaçar. Ayrıca, bu tutum, dünyevi kusurlar üzerinde denetim sağlamak yoluyla bunlarla başa çıkmaya çalışması anlamında da "rasyonel"dir. Buna karşıt olarak Konfüçyüsçü ediplerin uyarlanımı, davranış tarzının önceden oluşturulmuş biçimlere uymak zorunda olması demektir: "Konfüçyüsçü uyanık özdenetim dışsal jestin ve tarzın vakarını korumaya, görünüşü kurtarmaya dönüktü" (1951: 244). Bu durumda amaç, duyguları dışsal denetimlere teslim ederek kısıtlamaktır. Gelgelelim, bu hayat tarzı yalnızca varolan toplumsal normları ve kurumları idame edebilirdi. Şu halde, Konfüçyüsçü etik ve Protestan etiği arasındaki hayati farklılık, manevi bir zorunluluğa karşı dışarıdan dayatılan normlar arasındaki farklılık oluyor.

Bu farklılıktan yola çıkılması, bir bütün olarak Weber'in bakış açısını, özellikle Protestan etiği tezi ile diğer din incelemeleri arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmamıza izin verir. Çünkü bu, Protestan etiğini yorumlarken ağırlığın bizatihi dogmanın karakteristiklerinden ya da bundan türeyen iktisadi uğraş tipinden ziyade taraftarlarının psikolojik güdülenimine verilmesi gerektiğini gösterir. Weber'in Protestanizm incelemesinin nüvesi (daha sonra net bir şekilde göreceğimiz gibi), bu dünya görüşünün belli bir hayat tarzından nasıl doğup serpildiğidir. Buradaki en önemli orta terim, müminin manevi durumudur. Buna benzer şekilde, Konfüçyüsçü-

lük örneğinde, bir dünya görüşünün sonuçta bir tabakanın hayat tarzını şekillendiren belli bir zihniyet ürettiğini buluruz. Ama bu örnekte sözkonusu zihniyet, hayat tarzının dışsal kısıtlanımlara uyumlu kılınmasına yolaçar -ve bu, sözü edilen dinin iktisadi hayat üzerindeki etkisini açıklar. Bundan dolayı her iki örnekte de kültürel değişmeyi duyumlanabilir ya da ampirik olarak doğrulanabilir fenomenlerle ilişkilendirmek olanaksızdır. Bunun yerine Weber'in açıklama tarzı bireylerin zihniyetine ve bundan türeyen hayat tarzına yaslanır.

Konfüçyüsçülük incelemesinin Weber'in kültürel değişme görüşü ışığında dikkate değer başka bir boyutu, dinsel hayat küresi ile politik ve iktisadi küreler arasındaki farklılaşmanın eksikliğidir. Weber'in diğer din incelemelerinde ve özellikle *Protestant Ethic*'de (1930), dini, etkili bir toplumsal değişme faili (*agent*) kılan tam da dinsel amaçların ve pratiklerin başka amaçlardan uzaklığıdır. Sözgelimi, Protestan müminin güdüleniminin tamamen dinsel olduğu ve politik ve iktisadi amaçların bir karışımını içermediği gerçeği tam da bu müminin davranışını hilesiz ve devrimci kılar. Üstelik, Protestanın kurumsal bağlardan, politik ve iktisadi kürelerde de yükümlülükler dayatacak bağlardan büyük ölçüde özgür olması bakımından açık seçik bir ayrım sözkonusudur.

Konfüçyüsçülük örneğinde bunun tersi doğrudur. Çinlilerin dini her düzeyde politik ve iktisadi etkenlerle bağıntılıdır: Dünya görüşü gayri şahsi sema ve dünyevi olaylar arasındaki uyuma yaslanır; ediplerin etiği aynı anda dinsel ve bürokratiktir; kitlelerin büyüğü toplumsal dünyanın tamamında ruhların varolduğunu ileri sürer; hükümdar toplumsal refahı sağlamanın yanı sıra ruhlar üzerinde de denetim uygular; ve son olarak akrabalık ilişkileri dinsel yaptırıma bağlanır. Tüm bunlar hesaba katıldığında, farklılaşma eksikliği Konfüçyüsçü dinin gelenekselciliğinde önemli bir rol oynamıştır.

Bu örnekte kültürel değişmenin başka bir merkezi görünümü, Konfüçyüsçü dünya görüşünün mantığıdır. Bu bakımdan, aşağıda göreceğimiz gibi, tanrı ve dünya arasındaki ilişki "sistemati-

rak birleştirilmiş" olmasından ötürü, Weber'e göre Protestanizm "son evre"yi temsil eder (1951: 226). Burada tanrı ve dünya arasındaki gerilim tutarlı bir sonuca varmış ve aşkın dünya ile cismani dünya tamamen ayrılmıştır. Konfüçyüsçülük, böyle bir gerilim üretmemesinden ötürü yine bunun tersi bir aşırı ucu temsil eder: "Dünya, olanaklı tüm dünyaların en iyisiydi; insan doğası ahlaki iyiye uygundu" (1951: 227). Kusursuz bir tanrısal dünya ve insani kusurlu dünya arasındaki gerilime karşıt olarak tanrısal düzen ve dünya arasındaki uyum, berikini öbürünün bir yansıması olarak yorumluyordu. Sonuçta bu dolaysız karşılıklı tekabüliyet Konfüçyüsçü geleneksel bir toplumsal düzene ayarlanma idealinin temelini oluşturunuyordu.

Son olarak, burada karizma ve rutinleşme arasındaki mücadele, Konfüçyüsçülüğü Weber'in diğer dünya-dinleri konusundaki yorumlarından ayrı bir yere koyacak tarzda cereyan etti. Weber'in teorisinin dinsel inancı şu şekilde yorumladığını anımsayabiliriz: Dinsel inanç, olağanüstü ve aşkın tanrısal gücün, gündelik hayatla bütünleşen pratik bir dinsellik biçimine dönüştüğü bir örüntüyü izler. Gelgelelim, Konfüçyüsçülükte bu mücadele yumuşamıştır çünkü gündelik gerçeklikle çatışmaya girebilecek aşkın bir ideal oluşturulmamıştır. Konfüçyüsçülüğün ideali ediplerin hayat tarzında somut olarak cisimleşmişti. Şu halde, katılığı ve biçimselciliğiyle bu hayat tarzı, zaten olageldiğinden daha fazla bir rutin dinsellik biçimi olamazdı. Eski museviliğin (ki gördüğümüz gibi bu bakımdan Weber'in modelini oluşturur) karşıtı olarak Konfüçyüsçülük, karizma aşkın bir idealden daha ziyade belli bir hayat tarzına ilişitirildiği taktirde dinin gelenekselciliği takviye edici bir rol oynaması gerektiğini gösterir.

Dünya-dinlerine ilişkin incelemeler arasında *Religion of China* Weber'in Protestan etiği tezine en açık karşı koyucu örneği sağlar. Ama toplumsal değişmeye bir engel oluşturan kültürel hayatın karakteristikleri, Weber'in tüm sosyolojisinde bulunabileceklerin aynısıdır. Bu örnekte söz konusu karakteristikler Protestanizme güçlü bir karşıtlık gösterir. Hayat küreleri arasındaki fark-

lilaşma dikkat çekecek ölçüde eksiktir. Konfüçyüsçü dünya görüşünün tanrısal ve dünya arasında bir gerilim oluşturma doğrultusunda gelişim göstermesi sözkonusu değildir ve son olarak karizma ve rutinleşme arasındaki mücadele maddileşemez. Weber'in Konfüçyüsçülüğün kültürel dinamiği ile Batıninki arasında bir karşıtlık kurarken en büyük ağırlığı verdiği nokta, popüler dinin "efsunlu bahçesi"yle birlikte bu öğelerin ediplerin hayat tarzı ve zihniyetiyle bu bileşimidir.

Bu aşamada, daha önce ortaya attığımız bir soruya geri dönebiliriz: Konfüçyüsçülük, diğer dünya-dinlerine benzemeyen birkaç görünümü olduğu gözönüne alındığında, hangi anlamda bir dünya-dini olarak sınıflandırılabilir? Weber'in Konfüçyüsçülüğü belli başlı beş dünya-dini arasında zikrediyor olması -belki de yalnızca çok sayıda taraftarı olması yüzünden- gerçeğine rağmen, Konfüçyüsçülük Weber'in büyü ve din arasında yaptığı ayırım uyarınca büyüye daha yakın değil mi? (1948: 267). Konfüçyüsçülüğün bir dünya-dini olarak sınıflandırılmasına karşı koyan, en azından iki nokta sözkonusu: Konfüçyüsçü dünya görüşü büyüde kök salar ve rahip tabakası arı bir dinsel tabaka değildir.

Bu sorunun etrafından dolanmanın bir yolu, dünyayı reddeden dinler ya da kurtuluş dinleri ile dünyayı onaylayan dinler ya da "politik" dinler arasında ayırım yapan Wolfgang Schluchter tarafından sağlanmışır (1989: 144). Schluchter'e göre Konfüçyüsçülük, Taoizm ve muhtemelen İslam ikinci kategoriye aittir. Ama bir kurtuluş arayışının eksikliği önemli olsa bile, gördüğümüz üzere, Konfüçyüsçü dünya görüşünün büyüsel temeli daha da önemlidir. Üstelik, Konfüçyüsçünün davranışı, Schluchter'in terminolojisindeki gibi dünyanın bir "onaylanışı"ndan ziyade dünyaya "ayarlanma"dır.

Konfüçyüsçülüğü sınıflandırmanın daha kullanışlı bir yolu, bir dünya-dini olmasına rağmen büyü aşamasından kalan öğeleri bünyesine dahil etme derecesi çerçevesinde benzersiz olduğunu söylemekten geçer. Konfüçyüsçülüğün bir dünya-dini olarak görülmesi gerekir çünkü diğer dünya-dinlerinde olduğu gibi yekne-

sak bir etiğe (ki bu etik kısmen dinsel bir doğa barındırır) sahip olan ve kültürel hegemonya sağlamada başarı kaydetmiş bir seçkin tabaka vardır. Gelgelelim, dünya görüşünün öncelikle büyüsel olan doğası ve önde gelen taşıyıcı tabakanın oynadığı politik rol açısından Konfüçyüsçülük Weber'in büyü düşüncesine diğer dünya-dinlerinin herhangi birinden daha yakındır. Bundan dolayı, Konfüçyüsçülüğü diğer dünya-dinlerinden ayıran bu boyutları akılda tuttuğumuz sürece Konfüçyüsçülüğü dünya-dinlerinden biri olarak ele alma konusunda Weber'i izleyebiliriz.

Weber'in Çinlilerin dinine atfettiği kültürel dinamik şöyle özetlenebilir: Çinlilerin dini büyüyle olan güçlü akrabalığından ötürü toplumsal değişimin önünü güçlü bir şekilde tıkar. Konfüçyüsçülükte kurtuluş öğretisi -ve böylece arı dinsel amaç- ortaya çıkmadığı için çeşitli hayat küreleri arasındaki farklılaşma sınırlıdır. Konfüçyüsçü dünya görüşünün iç mantığı tanrısal düzen ve dünya arasındaki uyum tarafından engellenmiştir. Olup biten şey büyü'nün "rasyonel bir sistemleştirilmesi"nden ibarettir (1920-1, c. I: 458; ve yukarıdaki not). Ama bu sistemleştirmenin sınırları yukarıda büyü'yü ele alırken karşılaştığımız sınırlardır: Bu efsunlu bahçe içerisinde ancak ve yalnızca büyüsel simgelerin ve ruhların dallanıp budaklanması ve farklılaşması ortaya çıkabilirdi. Benzer şekilde, ediplerin ve imparatorun karizmatik otoritesinin katı bir hayat tarzına bağlanmış olmasından ötürü, karizma ve rutinleşme arasındaki mücadele donmuştu. Nitekim kitlelerin gündelik hal ve gidişatı ve rutin inançları itirazla karşılaşmıyordu.

Bundan dolayı, keskin engeller Batıda ortaya çıkan türden bir kültürel dinamiği önliyordu. Bu, ediplerin ettiğinin, ediplerin rakipsiz bir bürokratik aygıt yaratmalarına aktarılan pratik ve hesapçı bir rasyonalizmi içermesi olgusuna rağmen doğrudur. Yine de, hayat tarzları, dışarıdan dayatılmış olduğu için gelenekseleliliği takviye etti. Ayrıca, bireye dayatılan bu kısıtlamalar ve gündelik dünyaya ayarlanma konusundaki bu açıklamanın, Weber'in modern bürokratikleşmeye ilişkin açıklamasında yankılandığını göreceğiz.

Çoğunlukla ihmal edilen büyü konusundaki yazılarından farklı olarak Weber'in Çinlilerin dinselliği konusundaki incelemesi, tartışma konusu olmayı sürdürmektedir. Bu analizine yönelik eleştirilerden ikisi burada seçilip ayrılabilir çünkü bunlar Weber'in savunularının tipik olarak saldırıya uğradığı bölgeleri temsil etmektedir. Birinci eleştiri Weber'in açıklaması esnasında "tasavvuri" ("ideal") etkenleri abarttığını ileri sürerken, ikinci eleştiri bu tasavvuri etkenin, ediplerin etiğine ilişkin yaptığı betimlemenin hedefinden uzağa düştüğünü ileri sürer.

Mark Elvin, "Çin'in kendi endüstriyel kapitalizmini geliştirmedeki başarısızlığına ilişkin iktisadi ve ekolojik bir açıklama"-nın Çin'in gelişimine ilişkin daha doyurucu bir analizi temsil ettiğini iddia eder (1984: 379). Bununla birlikte, Elvin tasavvuri etkeni tamamen hesaptan düşmez (1984: 380). Bunun yerine, Weber'in düşüncelerin oynadığı rol konusundaki görüşüne karşı çıkmaya çalışır. Sözgelimi, kapitalizmin yükselişini önlemekten ziyade kolaylaştıran düşüncelerin de olduğunu göstermek amacıyla Çinlilerin iktisadi düşüncesinden kısa örnekler verir. Ama Weber'in tezini kabul etmemesinin ana dayanağını, yaklaşımının berraklıktan yoksunluğunu işaret edişi oluştururken, bu örnekler yalnızca geçerken öylesine zikredilir (Elvin, 1984: 385). "Eğer (Weber'in) savunusu 'uyum' ve 'egemenlik' arasındaki ayrım etrafında dönüyorsa, dikkatli tanımlara ve pratikte birini diğerinden ayırmanın ölçütlerine gerek var. Weber bunların ikisini de sağlamıyor" (1984: 382).

Bu itiraza karşı ve burada yaptığımız açıklamaların ışığında şu söylenebilir: Weber tanımlar sağlama konusunda her zaman olabileceği denli berrak değilse de, Elvin'in eleştirdiği temel nokta tartışmamızda güçlü bir şekilde ortaya çıkmıştı. Yani, Weber'in savunusu, dünya-dinlerinin etiğinden kaynaklanan farklı psikolojik dürtü tiplerini betimleme doğrultusunda bir girişim olarak anlaşılmalı. Yukarıda gördüğümüz gibi, bu çerçevede Weber manevi zorunluluğu üreten bir etik ve biçimsel taleplerin dışarıdan kaynaklandığı bir etik arasında gelişkin bir ayrım sunar.

Daha güçlü bir eleştiri Weber'in Konfüçyüsçü etiği betimlenirken yapıldığını ileri sürer. Thomas Metzger, ediplerin etiğinde, dünyaya uyum sağlanması yerine aslında bir gerilimin var olduğunu ileri sürer. Bu gerilimden ötürü neo-Konfüçyüsçü düşünce "statükonun aşılması doğrultusunda açık seçik, dönüştürücü bir eğilime sahipti" (1977: 203). Weber'in tezi açısından bu eleştiri daha tahrip edicidir çünkü Metzger de Çin'deki toplumsal değişimin açıklanmasında Konfüçyüsçü etiğe önem atfetmeyi istemektedir. Ama Weber'den yalnızca bu etiğin betimlenmesi konusunda değil, bu etiğin oynadığı role ilişkin değerlendirme konusunda da ayrılmaktadır: "Weber Çin'in başarısızlığını açıklamak zorundayken, biz Çin'in başarısını açıklamak zorundayız"; başarının anlamı ise şu oluyor: Metzger, Weber'in kastettiği anlamda Konfüçyüsçü etiğin "bazı toplumların sorunlarıyla uğraşmada ve modernleşmenin meydana okumalarına karşı koymada diğer toplumlardan niçin daha başarılı olduğu"nın açıklanmasında hayati bir rol oynadığını düşünür (1977: 235). Konfüçyüsçü etik konusundaki bu değerlendirmeyle girilecek bir diyalog, belki de Weber'in Çin incelemesinin özelliklerini ve eksikliklerini saptamanın en iyi fırsatını sunabilir.

Hinduizm ve Kast Sisteminin "Tini"

Batı rasyonalizminin Hindistan'da ortaya çıkışını önleyen koşullar, Weber'in Çin örneğinde incelediklerinden çok farklı. Bu ve diğer farklılıkların karşılaştırılmasını olanaklı kılabilmek için Weber'in Hint dini konusundaki incelemesinin üç boyutu üzerinde odaklanmalıyız: Hindu dünya görüşünün önkabulleri ve içeriği, bundan doğan dinsel etiğin doğası ve hem dünya görüşünün hem de etiğin toplumsal hayat üzerindeki etkileri.

Bu dinin kültürel dinamiği açısından Hindu dünya görüşü çok önemlidir ve onun ana görünümüne ilişkin kısa bir açıklamayla işe başlayabiliriz. Hinduizm evrenin rasyonel ve iyi düzenlenmiş bir bütün olduğu inancına yaslanan evrenmerkezli (*cosmo-*

centric) bir dünya görüşüdür. Buradaki karışıklık, tanrının düzen sağladığı dünyanın yaratıcısı olarak görüldüğü tanrımerkezli (*theo-centric*) bir görüş karşısında ortaya çıkar. Tanrımerkezcilik rasyonel bir düzenin dünyaya aktif bir şekilde dayatılmasını talep eder; buna karşılık evrenmerkezcilik bütün evrene yayılmış tarzda varolan rasyonel ve uyumlu bir düzene ilişkin bir içgörü arayışı üretir. Bu inanç tipi doğal dünya dahil olmak üzere gerçekliğin tamamının tutunumlu ve değiştirilemez bir anlamı olduğunu varsayar. Hindu dünya görüşünde tanrıların bile özel bir yeri yoktur çünkü tanrılar kendileri sabit bir evren düzeni içerisinde yalnızca geçici birer varlıklardır.

Weber'e göre bu rasyonel, ebedi ve uyumlu düzen önkabülü Hint dininin denek taşıdır. Bu önkabül Hinduizmin etik ve toplumsal anlayışlarına, özellikle ruhların göçüne (*samsara*) duyulan inanca ve etik telafi (*karma*) öğretisine metafizik bir dayanak sağlar. Weber'in işaret ettiği gibi, bunlar tüm Hinduların paylaştıkları iki temel ilkedir (1958: 118). Ruhların göçüne duyulan inanç, ruhun ölümsüz olduğu ve ruh tekinin varolmasının sona ermeyip bir dizi yeniden canlanmalar içerisinde yaşamayı sürdürdüğü anlamına gelir. Etik telafi öğretisi tüm etik eylemlerin erdemlerinin ya da erdemsizliklerinin sürekli olarak bu eylemi yapanların ruhlarına iliştiirildiğini ve ruhun kaderini belirlediğini belirtir. Etik açıdan anlamlı tüm edimler birbirine eklenir ve bunların toplamı, bireyin yeniden doğumunda kaderini belirler.

Bu iki çekirdek inanç ebedi ve evrenmerkezli bir düzen önkabülüyle yakından bağlantılıdır. Metafizik olarak tüm şeylerin temelinde yatan anlamlı ve değişmeyen öz nosyonu, ruhun yeniden doğmalarından oluşan sonsuz bir döngüye ve iyi ve kötü amellerin herşeyi kapsayan çetelesine duyulan inancı destekler. Weber, biraraya geldiğinde bu düşüncelerin "tarih tarafından üretilmiş en tutarlı teodisiyi" oluşturduklarını düşünür (1958: 121). Tüm dinlerin dünyadaki ızdırapları ve kötülüğü açıklamak zorunda olması ölçüsünde Hindu dünya görüşü tamamen tutarlı bir çözüm önerir: Bireyin bu dünyada ızdırap çekmesi gerekir, ama bu

yalnızca geçici bir evreyi temsil eder ve gelecek hayatlarda bu ızdırıp tamamen telafi edilecektir. Tutarlılık elbette bütün bir gerçekliğin temelini oluşturan ebedi ve rasyonel olarak düzenlenmiş bir evren önkabülüne yaslanır.

Sonuçta etik telafi teodisi Hindu dininin en önemli yaratımının, kast düzeni düşüncesinin haklılaştırılmasını sağlar. Weber kast düzeni düşüncesinin, "kastın meşruluğuyla *karma* öğretisi bileşimi"nin yaygın hale gelmeden önce bile "tamamlanmış bir düşünce" olarak varolduğunu işaret eder. Kast düzeni düşüncesi "herhangi bir iktisadi 'koşulun' ürünü" olmaktan ziyade tamamen Brahmanik düşüncenin sonucu olarak gelişti (1958: 131). Bir rahip tabakasını oluşturan Brahmanlar, bir kast düzeni düşüncesiyle etik telafi öğretisini heterojen bir nüfusa dayatmaya çalıştı. Brahmanlar hayatın etik erdeminin bir kimsenin gelecek dünyadaki kaderini belirlediği düşüncesini, etik davranışın hayattaki farklı makamlara uygun farklı ritüellerden ve görevlerden oluştuğu öğretilerine dönüştürmüşlerdi. *Dharma* öğretilerine göre etik yükümlülükler, müminin tikel mesleğine göre kesilip biçilmiştir. Ama müminin mesleği daha önceki etik erdemlerin bir sonucu olan doğumla belirlenmiştir. Böylece kast sistemi dinsel davranışa toplumsal anlam iliştiirebilir ve tersine, toplumsal ayrımlara dinsel anlam iliştiirebilirdi.

Bu dünya görüşü ve onun doğurguları Hint toplumunda nasıl egemenlik kurmuştu? Weber'e göre kast sisteminin kökenleri bu düzenin Brahmanlar tarafından düşünceler düzeyinde geliştirilmesinde yatar. Kast sistemi başlangıçta yaygınlık kazanırken izlenen tipik örüntü şöyle bir şeydi: Bir Hint bölgesindeki Hindu olmayan yüksek tabakaya ait komşu grup, o bölgedeki Brahmanları taklit etmeye başladılar. Sonunda onlar da Brahmanlarla eşit bir statü talep ederek çeşitli mesleki tabakalara ritüel görevler yüklemeye başladı. Ama herhangi bir meslek tabakası bu denli külfetli etik ve ritüel yükümlülüklerle niçin boyun eğdi? Weber bunu şöyle yanıtlar: Dinsel meşrulaştırma, başka tabakalara göre o meslek tabakasının konumunu tanımlamasından ve böylece yalnızca kast

üyelerinin uğraşabileceği belli mesleklerde bir tekel oluşmasını sağlama almasından ötürü herhangi bir tabaka için, hatta en aşağı tabaka için bile önemlidir. Ayrıca, bu konumlandırma bir grubun diğer tabakalar karşısındaki toplumsal statüsünü de sağlama alıyordu.

Kast sisteminin yerleştirdiği taleplere gelince; kastlar tekel bir kasta iliştilen ritüele ve etik buyruklara itaat etmek zorundaydılar. En yüksek dinsel pirim kast yükümlülüklerinin yerine getirilmesine veriliyordu. Burada etik öğütler kast sisteminde dayatılan çeşitli mesleklerin oluşturduğu mertebe düzeninde, süregelen olarak sabitlenmiş bir düzen içinde kalma şeklindeki toplumsal görevle birleşmişti. Böylece Weber kast sisteminde oluşturulan dinsel etiği "organik bir toplumsal etik" olarak betimler çünkü müminlerin etik görevleri hiyerarşik toplumsal ilişkilerden oluşan değişmez bir düzen içerisinde gömülüdür (1948: 359).

Hindu dünya görüşü yalnızca bu ayırıcı etiğe yolaçmakla kalmayıp, aynı zamanda farklı meslek tabakalarının birbirinden ayrı tutuldukları toplumsal mekanizmaları da alttan alta destekledi. İçsel olarak üyelerinin farkındalıkları çerçevesinde kastları birbirinden ayıran dinsel ölçütler, statü imtiyazı ve kastların iktisadi faaliyetlerinin statüsü konusundaki ölçütlerdi. Dışsal olarak kastlar yiyeceklerin paylaşılması (sofra arkadaşlığı) ve evlilik (hayat arkadaşlığı) konusundaki düzenlemeler yoluyla ayrılıyorlardı. Bu yolla din yalnızca toplumsal ve iktisadi itibar atfını değil, aynı zamanda toplumsal etkileşimi de yönetiyordu. Weber'in kastı "kapalı bir statü grubu" olarak betimlemesi bundan kaynaklanıyordu: "Statü grubu", çünkü toplumsal onur mertebelendirmesine yaslanır; ve kastı kuşatan dışsal engellerden ötürü "kapalı"dır (1958: 39-40).

Hindu dünya görüşünün, soyut metafizik önkabüllerinden somut bir ritüel ve toplumsal buyruklar çoğulluğuna dek dinsel hayatın tüm boyutlarını kapsadığı görülebilir. Bu açıdan gözönüne alındığında, Weber'in Hindu dünya görüşünü niçin bu dinin denek taşı olarak gördüğü açıklığa kavuşur. Weber'in kültürel değişme

analizlerinde bir dünya görüşü onun bir etik ve buna tekabül eden bir hayat tarzı çıkarsamasına izin verir. Gelgelelim, Hinduizm örneğinde tek bir ya da evrensel etik yoktu. Hindu dünya görüşü her kastın kendi etik ve ritüel yükümlülükleri olmasını buyuruyordu. Bu aynı zamanda politik ya da iktisadi faaliyet gibi farklı hayat kürelerinde farklı etik buyrukların geçerli olabileceği anlamına geliyordu. Bu etik taleplerin tikel kasta ve tikel hayat kürelerine göre olmasının önemi, evrensel bir davranış idealinde ve müminlerin hayat tarzları arasında hiçbir gerilimin doğmamasında yatar. Bunun yerine etik idealler katı bir şekilde basmakalıp durumuna gelmiş toplumsal ilişkiler sistemiyle bütünleşmişti.

Başka yerlerde olduğu gibi Hinduizm içerisindeki en önemli dinsel etik, dinsel seçkinlerin etiğiydi. Weber'in terminolojisiyle söylenirse, Hinduizmin "etik" bir kerametten ziyade "örnek oluşturu" bir keramet olmasından ötürü, Brahmanların etiği bir bütün olarak Hindu dinselliğinin doğasını şekillendirmişti (1968: 447-8). Garp yerküresindeki dinden farklı olarak Hinduizm evrensel etik normlar yaratmamış, daha ziyade Brahmanların kurtuluşa ulaştırıcı örnek yolunu müminlerin izlemesini talep etmişti.

Ama mümin kitlelerine Brahmanik ritüel töreleri yerine getirmeleri buyrulmuş olsa da, aynı zamanda Brahmanik dinsel ideal ve Brahmanik olmayan müminler arasında engin bir uçurum vardı: Brahmanlar yalnızca daha iyi bir yeniden doğum yaşama fırsatlarını en çoğa çıkarmaya çalışmaktan ziyade, ebedi yeniden doğuş döngüsünden tamamen çıkıp kurtulmaya çalışıyorlardı. Nihai amaçları tanrısalla birliğe, gizemli bir irfan durumuna erişmek ve ebedi yeniden doğum döngüsünden tamamen sıyrılmaktı. Bu, yalnızca ritüel görevleri yerine getirmekten oluşan dünyevi yükümlülüklerin ötesine gitmeyi gerektirir ve Weber'in sınıflandırmasında dünyayı reddeden tutumu oluşturur.⁵

Brahmanlara göre, kurtuluşa ancak dünyanın reddedilmesi yoluyla tanrısalla kurulan birliğin neden olduğu yerküresel varo-

Bu noktaya ilişkin ayrıca bkz. Schluchter (1989: 140-6).

luştan kurtulunduğu gizemli bir irfan durumuna gelinmesi kaydıyla erişilebilirdi. Weber'e göre, dinsel görevleri dünya içerisinde yalnızca daha iyi bir yeniden doğum uğrunda yerine getirme ile gizemli bir irfana erişme amacı arasındaki farklılığın çok büyük bir önemi vardı. Bu, ancak organik bir toplumsal hiyerarşi yoluyla farklı toplumsal tabakalar arasında farklı dinsel amaçların birarada varoluşunu haklılaştıran Hindu organik toplumsal etiğin sağladığı artyöre içerisinde törpülenebilecek bir farklılıktır (1958: 172).

Ayrı bir Brahmanik etik nasıl doğdu? İlk, Brahmanların bir büyücü loncasını bir rahipler kastına çevirmelerinden ötürü ayrı bir Brahmanik etik doğdu. Bu dönüşüm Brahmanik iktidarın perçinlenmesiyle gerçekleşti. Brahmanların konumu ve itibarı büyüden ziyade giderek gizemli bilgilerine yaslanır hale geldi. Birleşik bir dünya görüşü ve etik doğrultusundaki gelişme, itibarı bilgiye yaslanan tüm entelektüel tabakaların kapsamlı bir dünya anlamı arayışı eğiliminde olduklarını ileri süren Weber'in düşüncesine uygun düşer. Bu örnekte sözkonusu anlam tüm politik ve iktisadi uğraşların uzağında duran bir anlamdır.

Weber açısından önemli olanı elbette Brahmanik etiğin bu tabakanın hayat tarzı açısından ortaya koyduğu doğurgulardır. Brahmanik kurtuluş arayışı dünyadan kaçışla ve aşkın bir gizemsel dünya lehine dünyaperestliğin değersizleştirilmesiyle sonuçlandı. Brahmanın tanrısalla birliğe erme amacı gözönüne alındığında, dünyevi meselelere gösterilecek ilgi yalnızca Brahmanın yolundan sapmasına yolaçacaktır. Weber, olağanüstü bir tecrübe ya da bir irfan durumu arayışı ile gündelik ya da pratik ilgiler arasındaki bu karşıtlığa çok ağırlık verir çünkü Brahmanların dinsel amaçlarına erişmek için çok gelişkin ve çileci bir teknik geliştirdiklerini düşünmesine rağmen, bu tekniğin -dünya üzerinde rasyonel bir egemenlik kurma yerine- dünyadan eletmek çekmeye yönelik olması gerçeği, çileciliğin pratik davranış üzerindeki tesirini çürütmüştür.

Kısacası, Brahmanik etiğin sonucu, pratik ve dünyevi olaylar karşısındaki bir kayıtsızlıktan ibaretti. Brahmanlar apolitik bir ta-

baka olarak kaldı. İrfan sahibinin nihai amacı dinsel görevlerini yerine getirirken "sanki edimde bulunmamış gibi" edimde bulunmaktı (1958: 184). İrfan sahibi, gizemli amacı üzerinde tamamen yoğunlaşabilmek için dünyevi bağılıklarının önemini en aza indirmeye çalışırdı. Şu halde, dünyaya tanrısalla kurulacak birlik düşüncesi aracılığıyla tutunumlu bir anlam kazandırmaya yetenekli olması anlamında Brahmanın çabası rasyoneldir; ama baş vurduğu araçların gündelik davranışları metodik bir tarzda örgütlemekten ziyade ifade edilemez ve geçici bir tecrübenin peşinde koşmasına yolaçması ölçüsünde bu amaca erişmek gayesiyle baş vurduğu araçlar irrasyoneldir.

Gündelik ilgiler karşısındaki bu kayıtsızlık Brahman tabakasının toplumsal dünyayı yeniden şekillendiremeyeceği anlamına geliyordu. Gelgelelim, üstün dinsel bilgileri temelinde Hint toplumsal hayatında merkezi bir yer işgal ediyorlardı. Kutsal metinleri yalnızca Brahmanlar yorumlayabilir, ritüel ve etik görevlerin nasıl yerine getirilmesi gerektiğini belirleyebilirlerdi. Brahmanların kurtuluşa giden yolu, onları mümin kitlelerinden ayırıyordu. Şu halde, toplumsal statü hiyerarşisi açısından bakıldığında Brahmanlar dinsel niteliklerinden ötürü en üst mertebede yer alıyordu.

Toplumsal hiyerarşinin doruğunda yerleşmiş bulunan Brahmanik kast, diğer tabakaların dinsel ve toplumsal durumlarının ölçülmesinde bir gönderi noktası oluşturuyordu. Brahmanlar diğer tabakaların kast mertebelerini, dinsel ve toplumsal yükümlülüklerini belirlemişti. Bu durum, Brahmanların popüler inancı rasyonel yoldan sistemleştirme konusunda niçin başarısızlığa uğradıklarını açıklar. Dinsel otorite tekeliyle ellerinde tuttukları sürece bir tabaka olarak çıkarları, Hindu inancının yeknesak ve erişilebilir bir öğreti olarak geliştirilmesinde değil, daha ziyade dinsel inançların ve ritüel pratiklerin geleneksel çokkatlılığının korunmasında yatıyordu.

Weber bunun sonucunda Hindu müminler kitlesinin büyüye duyulan bir inanca bağlı kaldığını düşünür. Hindu kitleleri Hindu

öğretisinin ayrıntılarından pek az haberdardı, ama büyüsel güçlerin taşıyıcısı olarak Brahmanlara tapınıyordu. Brahmanlar ortalama Hindu müminler ile onların dinsel amaçları arasındaki zaruri arabuluculardı. Her bir kastın ritüel görevini yalnızca Brahmanlar tayin edebilir ve ritüel töreleri yönetebilirdi. Ve yine, Hindu müminler kitlesinin dinselliğini oluşturan şey, öğretiye bağlılıktan ziyade ritüeldi. Weber sonuçta, bir dünya görüşü olarak Hinduizmin büyüünün halk arasında tuttuğu yeri almaya yetenekli olmamasından ötürü, kitlelerin dinsel inancının, Brahmanların büyüsel güçlerine tapınılmasından pek fazla bir şey ifade etmediğini ileri sürer.

Büyünün ve dinsel seçkinlere tabi kılınmanın bileşik etkisi mümin kitlelerini geleneksel hayat tarzlarına daha yakından bağlamaktan ibaretti. Büyüsel güçlerden oluşan bir ağ, varolan toplumsal düzenlemelerin sağlama alınmasına hizmet ediyordu. Dahası, müminler kitlesinin Brahmanlara tapınması ancak müminlerin değiştirilemez bir kast düzenlemeleri sistemine süregiden itaatlerini garantileyebilirdi. Şu halde, bir kitle dini olarak Hinduizm, varolan toplumsal bağları sabit bir anlamla donatarak güçlendiriyordu.

Weber kitlelerden ayrı olarak Hinduizmin "okuryazarlık dışı orta sınıflar" dediği sınıflar üzerindeki etkisine de kısaca değinir (1958: 335). Bu sınıfların dinselliği yaşayan bir kurtarıcıya duyulan güvenle renkleniyordu ve bu, kişisel bir kurtuluş anlayışına eğilimli bir tabakanın tipik tutumuydu. Bu örnekte, bu sınıfların yaşayan kurtarıcıları mürşidlerdi, Vedasın (Hindu dininin en eski kitapları -çn.) öğreticileri ve kişisel bir çobanın ilgisinin yöneticileriydi. Mürşidlerin mümine rahmet dağıtma gücüne sahip kurtarıcılar olduklarına inanılırdı. Weber bunu "duygusal bir kefarete (*redemption*) dayalı din biçimi" olarak adlandırır (1958: 309). Bu, arasıra yoğun duygulanım durumları üreten, ama rasyonel ve metodik bir davranış tarzına yolaçmayan bir dinsellik tipidir.

Weber, Hinduizmin toplumsal hayatı dönüştüremeyeceği sonucuna varır. Brahmanlar metodik bir tarzda kurtuluş için uğraş-

salar da, çabaları tanrısallın -bir aletinden ziyade- kanalı olmaya yönelikti. Müminler kitlesinin geleneksel davranışı, Brahmanların dayattıkları büyü, ritüel ve yükümlülükler ağı tarafından takviye ediliyordu. Buna benzer şekilde, orta sınıfın duygusal dinseliliğinin dünyanın aktif bir şekilde yeniden şekillendirilmesi açısından pek az değeri vardı. Özet olarak, dinin tek başına etkisi, toplumsal değişme önünde güçlü bir engeldi.

Yine de Weber kast sisteminin toplumsal olarak muhafazakar gücünün önemli bir nedeninin başka yerde yattığını düşünür: Kast ve Hint toplumsal hayatı içerisindeki merkezi bir kurum -akrabalık sistemi- arasındaki bağlantı. Weber'e göre, aile üyeleri arasındaki ilişkilerin dinsel anlamla donatıldığı bu sistemin kökleri, olağanüstü ya da büyüsel niteliklerin bireylerden ziyade akraba grubunun üyelerine bağlanmasında yatar. Hem klanlar arasında hem de içerisinde akrabalık örgütlenmesini farklı statü ve otorite dereceleriyle donatmasından ötürü Weber bunu "klan karizması ilkesi" olarak adlandırır (1958: 49). Akraba örgütlenmesine karizma atfedilmesi, klan üyelerinin bağlarından kurtulmuş bireyler olarak toplumsal ilişkilere girmelerini önlemesi sayesinde, varolan toplumsal ilişkileri takviye etti. Yasal ve iktisadi bağların da bu sistem tarafından yönetilmesi ölçüsünde bunlar aynı zamanda gelenek tarafından değişmez kılınmaktaydı.

Şu halde, Weber'in argümanı, kast ve klan ilkelerinin bileşiminin parçalanamaz bir gelenekselcilik ürettiğini savunur: "Klanların büyüsel karizmasının kast yabancılaşmasının katı yapısının oluşturulmasına büyük katkı yaptığı aşikardır. Öbür yandan kast düzeni, akraba grubu içerisindeki ilişkilerin istikrarlılaştırılmasına büyük ölçüde hizmet etmiştir" (1958: 54). Kast ve akraba örgütlenmesi, her iki sistemin de bir ailenin yanı sıra bir meslek grubu içinde doğma temelinde, bireyin toplumsal ilişkilerini belirleme anlamında örtüşmüşlerdir. Böylece, toplumsal statüyü belirleyen ilke olarak kalıtıma, iki koldan gelişen bir meşrulaştırma sağlanmış olur. Ama bu, gelenekselciliğin alttan alta desteklenmesi konusunda bu sistemlerin yaptığı bileşik etkinin de iki katı bir güce sa-

hip olduğu anlamına gelir.

Akrabalık sistemiyle olan ilişkisi dahil olmak üzere Hinduizmin etkisi Hint toplumsal hayatında, özellikle politik ve iktisadi kürelerde gelenekselciliğı takviye etmekte. Politika açısından bakıldığında, bir kast olarak Brahmanlar hiyerarşik bir örgütlenme geliştirmemişti ve bu yüzden Brahmanlar bir grup olarak politik iktidarı kullanamadıkları gibi, kendi iktidarlarını seküler yöneticiler karşısında korumak konusunda güçlük çekiyorlardı. Krallığın iktidarını kabule zorlanmış olan Brahmanlar, Hintli yöneticilerin politik amaçlarının daha da geliştirilmesi yararına kullanılabilirdi. Etkisiz bir tarzda örgütlenmekle kalmamışlar, aynı zamanda gizemsel kurtuluş uğrunda harcadıkları çaba, onları gündelik politik meselelerle pratik olarak uğraşmaktan uzaklaştırmıştır.

İktisadi küre aynı zamanda geleneksel dinsel engellerle kuşatılmıştı. Brahmanlar yine, gizemli bir tanrısallık tecrübesi arayışında olmaları yüzünden iktisadi uğraşların peşinden metodik bir tarzda koşmamışlardı. Buradaki ideal, dünyaya sırt çeviren dilenci keşiş idealiydi. Daha genel olarak, kast sistemi özgür ücretli emeğin gelişmesini engelledi ve kast gruplarını birbirlerinden iktisadi olarak yalıtan engeller yarattı: "Durum sanki birbirlerine ve üçüncü taraflara ritüel olarak dışlayıcı konumdaki Museviler gibi, farklı konuk insanlar kendi işlerini belli bir iktisadi kürede yürütecekmişçesineydi" (Weber, 1958: 112). İktisadi gelenekselciliğı takviye eden en az bu denli önemli bir nokta da, büyüye duyulan yaygın inançtı. Weber şu yorumu yapar: "Evrensel büyüünün en çok anti-rasyonel dünyası... gündelik iktisadi etkiledi" (1958: 336). Başka yerlerde olduğu gibi burada da, büyüsel güçlerin yardımıyla maddi kazançlar elde edilebileceğı düşüncesi iktisadi değişmenin önünde keskin bir engel oluşturdu.

Weber, farklı dünya görüşlerine rağmen Hindistan'daki iki heterodoks din hakkında, Jainizm ve Budizm hakkında benzer sonuçlara varır. Weber'e göre aslında Jainizm ve Protestanizm arasında çarpıcı benzerlikler vardı. Sözelimi, bir çilecilik etiğı sıra-

dan halk arasında yaygındı. Buna ilaveten, Hindulardan farklı olarak Jainler, Brahmanların otoritesini kabul etmiyor ve ritüelizm ile büyüsel pratiklerden sakınıyorlardı. Jain etiğine gelince, ticari faaliyetleri aktif olarak teşvik eden bir tutum üretmesi bakımından Protestantizmin etiğine benziyordu (1958: 200). Bunun sonucunda, bir mezhep olarak Jainler Hindistan'da başarılı tacirler olarak bilinir hale gelmiştir. Buna rağmen Jainizm küçük bir mezhep olmayı sürdürdü ve kendisini Hinduizmin emrettiği daha geniş organik toplumsal düzenle bütünleştirmek zorunda kaldı.

Budizm de buna benzer şekilde Hindu egemenliğindeki toplumsal düzenin varolan kısıtlamaları içerisinde kaldı. Budist dünyaya görüşünden, Hindu kozmolojisinin içerisinde kalmasına rağmen farklı bir kurtuluş yolu türetildi: Ruhun sürekli bir yeniden doğum çarkına mahkum olmasından ötürü, kurtuluşa ermenin tek yolu, istenci büsbütün ortadan kaldırmaktan ve böylece yanılmalı hayat susuzluğunu bastırmaktan geçiyordu. Budist keşişler buna metodik tefekkür yoluyla erişirlerdi. Budizm sıradan insanlar için daha aşağı derecede bir kurtuluş yolu öneriyor, böylece kitlelerin dinsel ihtiyaçlarını telif ediyordu. Budizmin öne çıktığı dönemde popülerleşmesinin bir işareti, kralın tinsel gücün taşıyıcısı haline gelmesi ve şefkatli bir koruyucu olarak görülmesi olgusudur. Şu halde, Budizm kitlelerin patrimonial ehlileştiriminin bir aleti olarak kullanılabilirdi. Dahası, Hinduizmle girdiği rekabette Budizm müminlerin ihtiyaçlarını karşılayabilecek birçok büyüsel ögeyi kucaklıyordu.

Weber, Budizmin Hindistan dışında belli başlı bir dünya-dini haline gelmesine rağmen Hindistan içerisindeki etkisinin sınırlı olduğu sonucuna varır. Budizmin önde gelen tabakası kendisini tefekküre adanmıştı ve sıradan insanlar üzerindeki dinsel talepler sistematikleştirilmemiş halde kalmıştı. Üstelik, başka bir yerde işaret edildiği üzere, tamamen kurtuluşa odaklanmış olmasından ve toplumsal hayatı örgütlenme yeteneksizliğinden ötürü, Budizm aslında Hinduizmin egemenliğine meydan okuyacak güçte değildi (Hall, 1986: 70). Öbür yandan, Hinduizm, heterodoksiyi ortadan

kaldırmaya çalışmaktan ziyade kurtuluşa ermenin alternatif patikalarına açık kalmasından ötürü, Budizmi bütünleştirmeye muktediri (Weber, 1958: 329; ayrıca bkz. Hall, 1986: 72).

Weber'in Garp dinleri konusundaki analizleriyle yapılacak bir karşılaştırma, Hint dininin toplumsal hayat üzerindeki etkisinin aydınlatılmasına yardım edebilir. Bu karşılaştırmayı yapmanın bir yolu karizma ve rutinleşme arasındaki mücadeleye eğilmekten geçer. Musevilikte ve Protestanizmde tamamen aşkın ve kadir-i mutlak bir kutsal varlık nosyonu müminlere direngen talepler dayatıyor ve böylece ruhani hayatlarını dönüştürürken dünyanın aktif bir tarzda yeniden şekilendirilmesini gerektiriyordu. Bunun tersine Hinduizmin kutsal kavrayışı toplumsal ilişkilere mutlak bir düzen dayatmış ve böylece istikrarlı bir toplumsal düzeni ve rutin bir hayat tarzını takviye etmiştir. Kutsal nosyonu toplumsal dünyayla bir gerilim üretmekten ziyade o dünyaya meşruluk ihsan etmiştir. Bu sabit toplumsal düzeni ancak Brahmanlar (bu dünyadan tamamen sıyrılmaları sayesinde) aşabilirdi. Weber'in bu bakımdan vardığı sonuç, Dumont'nun Hint dini incelemesinde yanılanır. Hindu kutsal anlayışı "toplumun mutlak düzene boyun eğmesi ve tamamen uyum göstermesi gerektiğini, bunun sonucunda geçici ve insani olanın tabi kılınacağını ve burada bireye yer olmasına karşın, her kim birey olmak isterse toplumu terketmesini" talep ediyordu (Dumont, 1970: 286).

Hint dini ve Garp dinleri arasında yapılabilecek ikinci karşılaştırma, Musevi-Hristiyan dünya görüşünden farklı olarak, Hindu dogmanın yolaldığı "iç mantık" patikasının gerilime maruz olmamasını işaret eder. Weber'e göre Brahman düşüncesinde kast fenomeni bir kez geliştirildikten sonra Hindu dogması "tarihin ürettiği en tutarlı teodisi" olmuştu (1958: 121). Hindu aşkınlık nosyonu varolan dünyevi düzenle tutarlı olmakla kalmıyor, aynı zamanda bu düzenin değışmezliğini sağlama alıyordu. Hindu aşkınlık değışkisi ebedi bir düzen anlayışının hazırladığı artyöre içerisinde dünyayla olduğu haliyle uyumlu bir şekilde sistematikleştirilmemiş ve uyumlu varolabilen bir tanrılar ve ruhlar çoğul-

luğuna elverişliydi. Böylece Garp dinlerinin dünyayla aralarında bir gerilim üretmelerine karşılık Hinduizm dünyaya kutsal bir düzen dayatmıştı.

Üçüncü bir karşılaştırma farklı hayat alanlarıyla ilişkili olarak yapılabilir. Protestanizmde daha tutarlı olmak üzere Musevilikte ve Protestanizmde kutsal anlayışı dünyadan büsbütün ayırdı. Hayat küreleri arasındaki bu farklılaşma sayesinde politik ve iktisadi ilişkiler dinsel engellerle karşılaşmaksızın gelişebilirdi. Öbür yandan, Hint kast sistemi böyle bir farklılaşmadan yoksundu. Kast sistemi iktisadi ve politik ayrımları dinsel anlamla donatmıştı ve hayat küreleri arasındaki örtüşme, Hindu toplumsal ilişkilerinin sıkı dokunmuş bir bünyeye sarılıp sarmalandığı anlamına geliyordu.

Yine, Museviliğin ve Protestanizmin kurtuluşa erme vaadini desteklemesine ve mümin kitleleri için dinsel bir etik üretmesine karşılık, Hinduizm ancak sınırlı sayıda bir nüfusa kurtuluş öneriyordu. Brahmanlar ve kitleler arasındaki gedik kapatılamaz ölçülerdeydi. Ama tanrının bir "aleti"nden ziyade "kanalı" olmasından ötürü Brahman açısından bile, kurtuluş uğrunda girişilen çaba metodik bir hayat tarzıyla sonuçlanmadı. Weber'e göre tanrısızlığın bir kanalı olmakla tutarlı biricik tutum dünyevi olaylara bulaşmayı kabul etmemektir çünkü böylesi herhangi bir ilgi ruhsal huzuru tehtid eder. Bundan dolayı Brahmanik etik ancak dünya karşısındaki kayıtsızlıkla sonuçlanabilirdi. Bundan ayrı olarak, kitlelerin büyüüne ilişilmeyip öylece kalmasından ötürü Hint dini, toplumsal düzeni devrimcileştirme yeteneğinde değildi.

Sonunda *Religion of India* (1958) başlıklı inceleme, Weber'in diğer Batılı olmayan din incelemelerindekinin aynısı olan bir sonuca varmasına yolaçar: Düşünceler toplumsal değişimin engellenmesinde zorunlu bir etkendi (yeterli olmasa bile). Başka bir anlamıyla, kültür alanı toplumsal hayatta tayin edici bir rol oynuyordu. Ya da Weber'in sözcükleriyle söylenirse, "engelin nüvesi... bütün sistemin 'tininde' gömülüydü" (1958: 112). *Karma* ve kast arasındaki bağlantıdan oluşan kast sisteminin bu "tini" Brahmanik

düşüncenin ürünüydü -bu, Weber'in bu kökenin maddi koşullara "indirgenemeyeceğini" önerecek şekilde yaptığı bir savunudur (1958: 131). Hindu dünya görüşünün ruhban tarafından sistemleştirilmesi "doğal toplumsal ve ritüel düzenler" tesis etmiş (1958: 153) ve böylece dinsel düşünceyi toplumsal hayatla birbirinden kopartılamaz şekilde bağlantılandırmıştı. Benzer şekilde, bu tabakanın davranışını tayin edici bir tarzda şekillendiren Brahmanik dünyadan kaçış tutumu, Brahmanların "kişisel kutsal statüsü"ne ve "kutsal bilgisi"ne sabit bir toplumsal temel kazandıran düşünceler düzeyinde yaratılmıştı (1958: 152).

Burada ayrıca, Weber'in birey anlayışına gönderme yaptığımız takdirde, Brahmanların ve Budist keşişlerin davranışına ilişkin yaptığı açıklamayı daha da netleştirebileceğimizi belirtmeliyim.⁶ Her iki dinsel ideal de bir tefekkür ya da gizemli irfan halini araştırmayı amaçlamaları ölçüsünde dünyadan bir kaçış oluşturur. Erdem sahiplerinin amacı kutsala "malik" olmak ya da kutsalın "kanalı" olmaktır. Başka bir anlatımla, bu tabakanın inançları ve etiği dünya üzerinde aktif bir egemenliğin kurulmasından ziyade maneviyata dönülmesine ve dünyadan uzaklaşılmasına yol açtı.

Şu halde, karşılaştırmalı yaklaşımı açısından bakıldığında Weber, Hint dini örneğinde Batı rasyonalizminin ortaya çıkışının dinsel ve iktisadi hayat küreleri arasındaki farklılaşma eksikliği ve Hinduizmin önde gelen tabakasının dünyayı reddeden etiği tarafından engellendiğini göstermeyi başarır. Yalnızca çeşitli kastlar arasındaki iktisadi ilişkiler dışlanmakla kalmamış, aynı zamanda birçok engel geleneksel iktisadi davranışı takviye etmiştir.

Weber'in Hindistan incelemesinin günümüzdeki statüsü diğer

6 Weber bu karşıtlığı kendisinin "kişilik" kavrayışı çerçevesinde kurar. Weber "günün taleplerinin" karşılanması (1958: 342) "işin hakikati"nin isterlerinden (1920-1, vol. II: 378) açıkça ayırır. Bu ayrım "Asyanın gerçek hayat güçlerinin yaşantılanmasının içeriğinden boşaltılmasından başka hiçbir biçime bürünemeyecek kısmen anı gizemsel, kısmen anı ruhsal dünyaya ait estetik özdisiplin amacına" karşı olarak "kişiliğin Garpa özgü önemini" oluşturur (1958: 342).

dünya-dinleri konusundaki incelemeleri denli tartışmalıdır ve yine analizinin hatırı sayılır bir bölümü Hint dini konusundaki daha ayrıntılı incelemeler tarafından aşılmıştır. Gelgelelim, Weber'in incelemesi konusunda son zamanlarda yapılan bir değerlendirme, Weber'in ulaştığı sonuçların hiç değilse merkezi ilgileri açısından, yani Brahmancılığın, Budizmin ve kitlelerin dininin iktisadi hayat üzerindeki etkileri açısından hala geçerli olduğunu önerir. Bu değerlendirmenin belli başlı noktalarını uzunca alıntulamaya değer. Brahmanlar çerçevesinde "Weber'in gözlemleri...olağanüstü kavrayıcıdır. Bugün bu gözlemlere ilaveler yapılması gerekse bile, Hinduizmin en ortodoks bölümünün toplumsal içerimleri konusunda ulaştığı sonuçlar geçerli olmayı sürdürüyor" (Gellner, 1982: 537). Budizm çerçevesinde, "Brahmanizmde olduğu gibi Weber Budistlerin pratiği konusunda iyi bir kılavuz değildir. Yine de, öğretinin hakkında yapabileceği çok kavrayışlı gözlemlere sahiptir ve bunlar öğretinin yandaşlarının eylemi üzerindeki etkisi hakkındaki değerlendirmeler açısından kuşkusuz doğrudur" (Gellner, 1982: 538). Ve son olarak, kitlelerin dinseliliğiyle ilgili olarak: "Evrensel büyüünün bu en anti-rasyonel dünyası ayrıca gündelik iktisadi da etkiledi. Bu dünyadan rasyonel, manevi dünya hayatının davranışına açılan bir yol yoktur. Weber'in ilgileri açısından bakıldığında bu yargılar adilanedir" (Gellner, 1982: 540). Bundan ayrı olarak, *Religion of India* Weber'in kültürel değişme anlayışına önemli bir boyut ilave eder: Düşünceler toplumsal hayatta yalnızca önde gelen tabakaların davranışını belirlemeleri ölçüsünde değil, ama aynı zamanda, Weber'in savunduğu gibi, bütün bir hayat tarzını belli bir "tın"ın istila etmesi tarzından ötürü tayin edici bir rol oynar.

İslami "Savaşçı" Din

Weber, diğer dünya-dinleri incelemelerinden farklı olarak, İslama yalnızca birkaç dağınık yorum ayırır. Weber tüm dünya-dinleri üzerine kapsamlı bir özet sunmayı amaçlıyordu, ama bu görevi tamamlayacak denli uzun süre yaşamadı. Yine de, İslam hakkın-

daki dağınık yorumlarını toparlayıp biraraya getirmek önem taşıyor çünkü bu noktada kendisinin tipik analiz tarzından ayrılmaktadır.

Dünya-dinleri konusundaki öbür incelemelerde olduğu gibi İslami dünya görüşü, özellikle bu dünya görüşünün içeriği ve önde gelen taşıyıcı tabakalar arasında başlangıçtaki alımlanışı hayati bir rol oynar. Peygamber Muhammet ve Kuran, kapsamlı bir teolojik ve etik kurallar sistemi içeren yeni bir dinsel yönelim yarattı. Başlangıçta bu yeni öğreti kentli tabakalara (1968: 473-4), Weber'e göre sıklıkla etik kurtuluş öğretilerine eğilimli olan tabakalara (1968: 482-3) hitap ediyordu. Gelgelelim, kısa bir süre içinde savaşçı bir feodal aristokrasi İslamın belli başlı taşıyıcısı haline geldi. Weber'in İslam hakkındaki görüşünü yeniden inşa ederken Turner şunu önerir: "Weber peygamberin konumunun savaşçıları başarılı bir şekilde seferber etmesine bağımlı olduğunu giderek daha net bir şekilde gördüğünü ima eder gibidir" (1974: 34). Yeni öğretinin hitap ettiği tabakadaki bu değişiklik İslamın "savaşçı bir din" haline geldiğini anlatır (Weber, 1968: 624, 626). İslamı bu tanımlama tarzı Allahın rolünün öte dünyada erişilecek bir kurtuluş vaadetmekten ziyade müminlerin bu dünyadaki kaderini belirlemek olduğu konusuna ışık tutar: "Egemen anlayış takdir-i ilahinin bireyin öte dünyadaki kaderini değil, daha ziyade *bu* dünyadaki olağanüstü olayları ve herşeyden önce din uğrunda cihada girişenin savaşta şehit düşüp düşmeyeceğini belirlediğini düşündürür" (1968: 574). Şu halde, bu dinin dinsel pirimlerinin, kendisinin belli başlı taşıyıcısı haline gelen savaşçı bir feodal aristokrasinin ihtiyaçlarına göre kesilip biçilmesi şaşırtıcı değil: "Askeri ganimet buyruklarda, vaatlerde ve herşeyden önce özellikle İslam dininin en eski dönemini karakterize eden beklentilerde çok önemlidir" (1968: 624).

Bireyin tanrısalla ilişkisi konusundaki böyle bir anlayış diğer dünya-dinlerinde olan anlayışlardan çok farklı. Hinduizm, Budizm ve Musevi-Hristiyanlıktan farklı olarak İslam, öte dünyada erişilecek bireysel bir kurtuluş anlayışı önermez. Her iki dinin de bu

dünyayı köktenci bir değersizleşmeye uğratmaktan yoksun olduğu gerçeğine rağmen, İslam aynı zamanda Konfüçyüsçülükten de farklıdır. Konfüçyüsçü ediplerin hayat tarzı kapsamlı bir etik düzenlemeler sistemi tarafından yönetiliyordu; buna karşılık İslam örneğinde Weber "dinsel gerekliliklerin büyük basitliğinden ve ılımlı etik gerekliliklerin daha da büyük basitliğinden" sözeder (1968: 626). Diğer dünya-dinleriyle arasındaki bu farklılıklar İslamın benzersiz ve merkezi görünümünün vurgulanmasına hizmet eder: Yani, "özünde politik olan bir karakter İslamın belli başlı buyruklarının tamamına damgasını vurmuştur" (1968: 625).

İslamın benzersizliğini oluşturan işte bu politik karakterdir.⁷ Başka hiçbir dünya-dini politika ve din arasında bu kadar yakın bir bağlantı sergilemez. Bu, diğer dünya-dinlerinde politika ve din arasındaki bağlantıların önemsiz olduğu anlamına gelmez elbet. Sözgelimi, Konfüçyüsçü seçkinlerin dinsel ve politik iktidarı bileştirmeye muktedir olduklarını görmüştük. İslamın ayırteci yönü, politikanın dinsel hayat açısından diğer dünya-dinlerinde tayin edici bir rol oynamadığı iki düzeyde tayin edici olmasıdır: Dünya görüşü düzeyinde ve İslamın toplumsal hayat üzerindeki etkisi çerçevesinde.

İslami dünya görüşü politik alanla nasıl bağlantıya geçer? Kutsalın öte dünyada erişilecek bir kurtuluş vaadinin karşısı olarak savaşçının bu dünyadaki askeri kaderinden sorumlu görüldüğünü daha önce işaret etmiştik. Weber, böylece "İslam dinindeki ideal kişilik tipinin bilgin edip (*Literat*) değil, savaşçı" olduğunu düşünür (1968: 626). Bu ideal, Protestan etiğine güçlü bir şekilde ters düşen iktisadi bir etik doğurur. Bu, politik ya da askeri araçlarla zenginlik elde edilmesine ve bu zenginliğin bir statü ve dün-

7 Schluchter, İslamın bir "politik din" olarak mı sınıflandırılması gerektiği, yoksa onu "dünyayı reddeden kültürel din ya da kurtuluş dini" kampına mı yerleştirmek gerektiği konusunda kararsız kalır (1989: 144). Ama Weber'in "İslam gerçekten de asla bir kurtuluş dini değildi" demesinden ötürü (1968: 625) İslamın politik karakteri, onun tüm diğer dünya-dinlerinden ayrı bir yere konulmasında tayin edici olmuştur.

yevi inayet işareti olarak sergilenmesine olumlu bir anlam atfeden bir etikdir (1968: 624). Zenginlik, statü ve lüks üzerindeki bu vurgunun ışığında, Weber bu iktisadi etiğin "arı bir feodal" etik olduğunu düşünür (1968: 624). Bu etik öte dünyadaki dinsel kurtuluş lehine dünyevi zenginlik ve lüksü değersizleştiren Protestan etiğine "taban tabana zıttır" (1968: 624).

Weber, askeri disiplin anlamında bir çileciliğin savaşçılar arasında dönem dönem yaygın olduğunu itiraf eder (1968: 626-7). Ama, İslamın çileciliği yalnızca "büyük ölçüde dışsal ve ritüel talepler" dayatıyordu (1968: 575). Weber, İslamın hiçbir yerinde dünyanın yeniden şekillendirilmesine yolaçabilecek tipte hayat üzerindeki metodik denetimin genişletilmesi girişimlerine tanık olmaz. Gelgelelim, yukarıda kısaca gösterildiği gibi, bu etiğin gelişimi İslami dünya görüşünün içeriğine atfedilebilir olmakla kalmayıp, aynı zamanda Weber'in genelde savaşçı tabakalara atfettiği eğilimlere de uygun düşer: "Bir savaşçının hayat örüntüsünün aşkınsal bir tanrının sistematik etik talepleriyle pek az yakınlığı vardır. Günah, kurtuluş ve dinsel tevazu gibi kavramlar tüm yönetici tabakalara, özellikle savaşçı soylulara uzak görünmekle kalmamış, aynı zamanda aslında onların onur duygularına bir hakaret gibi görünmüştür" (1968: 472). Dünyevi iktisadi faaliyete elverişli bir etiğin bu yokluğu aynı zamanda Sufizm için de geçerlidir. Weber'e göre Sufizm "gizemli bir kurtuluş arayışı"na yönelikti. Bu, dünyanın aktif bir tarzda yeniden şekillendirilmesinden ziyade pasif bir batınlık (*inwardness*) halini gerektiren bir tutumdur (1968: 555).⁸

Popüler din çerçevesinde İslam, dünyanın aktif olarak yeniden şekillendirilmesi etiğinden daha bir uzaktı. Bunun nedenlerinden ilki, kitlelerin dininin birey ve tanrısal arasındaki ilişkinin yorumlanmasında araçlara yaslanmak zorunda olmasıydı. Turner'ın işaret ettiği gibi, "İslamda merkezileşmiş bir dinsel örgüt düzeneği

8 Bu kısa ifadeden ayrı olarak Weber'in Sufizm üzerine yaptığı yorumlar epey seyrek.

yoktur" (1974: 61). Nitekim, popüler din içerisinde İslami dogmanın yorumlanması ve ritüele nezaret edilmesi açısından kişisel araçların hizmeti zaruriydi. Bunun sonucunda dinsel personel ve mümin kitleler arasında ortaya çıkan bölünme dinin etkisini zayıflattı çünkü bu bölünme kitabı erdemlerin dinsel gereklilikleri ile gündelik hayata uygun düşen popüler bir din biçimi arasındaki gediği genişletmişti.

Weber ayrıca İslamın ve Katolisizmin yerel, işlevsel ve mesleki tanrıları evliyalar (*saints*) olarak kabul etmeye zorlandığına işaret eder. Bu evliyalara gösterilen hürmet gündelik hayatta kitlelerin gerçek dinini oluşturuyordu (1968: 488). Bu gelişme kısmen, tanrının kaderini denetlediğine ilişkin savaşı inancının mümin kitlelerin gündelik ihtiyaçlarına uyarlanmasında başgösteren zorluğa verilen bir yanıt olarak cereyan etti (1968: 575). Weber kutsalın yerel ve somut cisimleşmelerinin kabul edilmesinin büyük basitliğinden ötürü İslamın misyoner girişiminde de tesirli olduğuna dikkat çeker (1968: 626). Başka örneklerde olduğu gibi burada da kitlelerin dini popüler büyüsel öğelerinden kurtulmamıştı (1968: 575). Şu halde, popüler din düzeyinde İslam "tamamen gelenekselci bir gündelik hayat etiği" yaratmıştı (1968: 626).

Weber'in İslam hakkında vardığı sonuç, dinsel marifet sahibi kimselerin metodik bir davranış etiği üretmede başarısızlığa uğradığını ve kitlelerin dininin gelenekselciliğe bağlı kaldığını belirtir. Bu değerlendirme ışığında, Weber'in Batı rasyonalizminin niçin İslam altında ortaya çıkmadığı sorusuna şöyle bir yanıt vermesi beklenebilir: Protestanizmin tersine İslam böyle bir gelişmeyi teşvik edecek uygun bir dünya görüşü ve hayat tarzı yaratmamıştır. Oysa Weber'in bu gelişmenin engellenmesi hakkındaki argümanı tuhaf bir şekilde farklı bir biçime bürünür.

İslami dünya görüşü ve politik küre arasında yakın bir bağlantı olması ölçüsünde, Weber'in İslam hakkındaki görüşünün dünya-dinleri incelemeleri arasında benzersiz olduğunu daha önce görmüştük. Ama Weber'in bu etkinin toplumsal değişmeyi *nasıl* engellediği sorusuna verdiği yanıt, diğer dünya-dinleri analizinde

verdiği yanıtlardan tür olarak farklıdır. Konfüçyüsçülük örneğinde bu gelişimin başarısızlığa uğramasından tikel bir "zihniyet" in sorumlu tutulduğunu görmüştük. Hindistan'da bir bütün olarak kast sisteminin "tini" belli başlı dinsel engeli oluşturuyordu. Daha sonra göreceğimiz gibi, Protestanizm örneğinde onun "etik" i toplumsal hayatın dönüştürülmesinden sorumludur. İslam örneğindeyse durum farklı gibi görünüyor: "Endüstrileşme bireylerin dini olarak İslam tarafından değil...İslami *devletlerin* dinsel olarak belirlenmiş yapısı, memur sınıfı ve hukuk bilgisi tarafından engellenmiştir" (1968: 1095, vurgu orijinalinde yeralıyor). Bu dilegetiriş Weber'in İslam ve toplumsal değişme konusundaki görüşünün anahtarı olarak kabul edilebilirse eğer, o vakit bu dilegetiriş Weber'in bütün bir yaklaşımından ayrılmayı işaretler. Bu yorum Weber'in İslami "savaşçı etiği" nin iktisadi hayat üzerindeki etkisini ihmal etmiş olması gerçeğinden doğmuş gibi görünmüyor: Weber'in birçok ifadesi, Müslüman bireyin dünya karşısındaki tutumunu Protestan etiğiyle karşılaştırır. Yine de, bu örnekte Weber'in açıklaması devleti vurgular ve politik dünyayı toplumsal değişmenin önündeki belli başlı engel olarak görüyormuş izlenimi verir. "Weber'in İslami, dünyayı telafi edici etik konusunda çıkardığı taslak, toplumsal yapılara gösterdiği ilgi karşısında oldukça ikincildi" derken Turner bu noktayı farklı bir yoldan ifade etmiş olur (1974: 75).⁹

"İslami *devletlerin* dinsel olarak belirlenmiş yapısı" toplumsal değişmenin önünde hangi anlamda bir engel oluşturmaktadır? Birincisi, İslam altında devlet, Weber'in patrimonyal devlet ideal tipinin bir örneğidir. İslam feodal öğeler içerse bile Turner "orduda kölelerin ve ücretli askerlerin kullanılmasının, kayırılan kimse-lerin vezirliğe ve diğer saray konumlarına yükseltilmesinin, tutunumlu bir toprak sahibi aristokrasinin, bağımsız hukuk sisteminin

9 İslami dinselliğin iktisadi gelişme üzerindeki etkisi çerçevesinde İslamın "kurumsal" boyutunun "ideolojik" boyutundan daha önemli olduğu savunusu Gellner tarafından farklı bir biçimde yapılmıştır (1981: 5-6).

ve özerk kentlerin yokluğunun... öncelikle patrimonyal olarak görüldüğünü" işaret eder (1974: 81). Ama Weber'e göre patrimonyal devlet "kapitalist gelişme için zaruri olan politik ve yordamsal "öndeyilenebilirlik"ten (*predictability*) yoksundur" (1968: 1095, vurgu orjinalinde yer alıyor). Patrimonyal egemenliğin keyfiliği hiçbir yerde İslami hukukun herşeyi kapsayan mahiyetinde olduğundan daha bariz değildir: "İslamda hiç değilse teoride, seküler hukukun kutsal normların iddialarından bağımsızca gelişebileceği tek bir hayat küresi yoktu" (1968: 818). Nitekim İslam dini ve devlet arasındaki yakın bağlantı toplumsal ilişkiler açısından mutlak önem taşıyordu.

Weber'in İslam ve toplumsal değişme arasındaki ilişki konusundaki ifadesinin görünüşteki değeriyle kabul edilebileceği varsayıldığı takdirde buradaki en önemli engel, dinsel dünya görüşü ve onun etiğinden ziyade dinin politikayla nasıl bağlantılandırıldığıdır. Başka bir anlatımla, temel engel kültürel değil, politik değişmeydi -ya da bu örnekte, istikrardı.

Şimdi bu noktayı akılda tutarak Weber'in İslam hakkındaki düşüncelerini onun kültürel değişme analizi ışığında özetlemeye çalışabiliriz. İslam, Weber'in diğer dünya-dinleri incelemelerinden farklıdır çünkü İslamda din ve politika küreleri diğer incelemelerine uymayacak bir düzeyde içiçe geçmiştir. Weber'in dünya-dinleri hakkındaki diğer analizlerinin her birinde dinsel ve politik kürelerin sıklıkla örtüşmeleri olgusuna rağmen, Weber hala dinsel bir dünya görüşünden ve onun toplumsal hayat üzerindeki etkisinden, diğer hayat küreleri arasında ayrı tutulabilecek bir etkisinden söz etmenin yerinde olacağını düşünür. Oysa, İslam örneğinde durum böyle değil gibidir. Savaşçının dünyevi kaderi anlayışıyla İslami dünya görüşü, birey ve kutsal arasındaki ilişki düzeyinde bile politik bir yönelim sergiler. Bu politik dünya görüşü sonuçta bir bütün olarak İslami dinselliğin mahiyetini tayin edici bir tarzda şekillendirmiştir. Bu bakımdan en önemlisi İslami etik ve özellikle de İslam ile devlet arasındaki ilişkiydi.

İslam hakkında vardığı sonuçlara rağmen, Weber'in kültürel

değişme anlayışının çeşitli öğeleri burada da bulunabilir: Karizmatik otoritenin rutinleşmesi şimdilerde artık aşına olduğumuz bir yoldan cereyan etti. Dinsel öğretinin savaşçıların ve kitlelerin eğilimlerine uydurulmasına benzer şekilde, din adamlarının iktidarının perçinlenmesi sözkonusu oldu. Savaşçının kaderi konusunda Allah'ın sorumluluğu anlayışının politik olaylar uyarınca değişmesi ölçüsünde dünya görüşünün bir içsel gelişimden geçtiği aşıkardır: Bu anlayış "gücünü özellikle dini yayma savaşları ve Mehdi savaşları boyunca ortaya koydu, ama İslam ne zaman daha medenileştirse o vakit önemini yitirme eğilimine girdi" (1968: 574). Başka bir anlatımla, bu dünya görüşü ne zaman gerçekliğe uygun bir şekilde yorumlandıysa ayırteci görünümleö ön plana çıktı, ama gerçeklikle kurulan bu uyum daha az seçilir hale geldiğinde bu görünümleö geri çekildi.

Weber'in İslam hakkındaki düşüncelerinin ve İslam ile devlet arasındaki bağıntıya ilişkin ifadelerinin tam ve eksiksiz kabul edilip edilmemesi gerektiği hala sonuçsuz kalan bir tartışma konusu. Weber bu konudaki görüşlerini geliştirme fırsatı bulabileydi, belki de Batının yükselişine ilişkin karşılaştırmalı yaklaşımının temelini yeniden gözden geçirmek zorunda kalacaktı. Ama belki de İslam hakkındaki düşüncelerini diğler yazılarındaki düşüncelerle uyumlu bir çizgiye çekecekti. Durum ne olursa olsun, Weber'in politik kurumlara verdiği ağırlığın sonradan destek bulduğuna dikkat çekmeliyiz (Turner, 1974; Gellner, 1981); oysa argümanının "kültürel" yakası, özellikle savaşçı etiği nosyonu, İslam dininin taşıyıcıları hakkında gereğinden fazla basite kaçan bir görüş sunduğu gerekçesiyle eleştirildi (Schluchter, 1987'de yeralan Levtzion ve Lapidus'un katkılarına bakınız).

İslamın toplumsal değişmeyi niçin engellediğini açıklarken din ve devlet arasındaki bağlantıya verdiği ağırlık, Weber'in karşılaştırmalı argümanının bütün mahiyetini değiştirebilirdi. Weber diğler çalışmalarında bağımsız bir değişken olarak dinin etkisini incelerken, toplumsal hayatın diğler kürelerinde (politika ve iktisat) farklı medeniyetlerin gelişim düzeylerinin benzerliğini vurgular.

Ama İslama ilişkin yaptığı analizin ışığında, bu karşılaştırmalı çerçeve içerisinde kalabilmek için diğer incelemelerinde de din ve devlet arasındaki bağlantıyı analiz etmek zorunda kalacaktı. Bundan dolayı İslam, Weber'in bütün bir yaklaşımı konusunda önemli bazı sorunlar doğurur -yalnızca bu konudaki birkaç ifadesine gönderme yapılarak çözülebilir nitelikte olmasalar da.

3. BATININ YÜKSELİŞİ

Eski Musevilik ve Batı Rasyonalizminin Kökenleri

Weber'in *Ancient Judaism* başlıklı incelemesi, diğer dünya-dinleri analizlerinin arasında özel bir yer tutar. Bu özel yer ilkin Batı kültürünün ortaya çıkışında oynadığı benzersiz rolden, ikinci olarak da karizma ve rutinleşme arasındaki mücadelenin en açık örneğini sağlamasından kaynaklanır. Bu durum incelemenin başlangıcından itibaren açıkça görülebilir. Weber'e göre, Musevilik "büyüden ve tüm irrasyonel selamet arayışı biçimlerinden bağımsızdı" (1952: 4).¹ Üstelik, "Musevi halka gösterilen dünya-tarihsel ilgi bu olguya yaslanır" (1952: 4). Eski Musevilik, Batı medeniyetini tüm diğer medeniyetlerden ayıran "dünyanın büyüünün bozulması" sürecinin (Almanca *Entzauberung*'un harfiyen tercümesi "büyüden arınma" -*demagification*- oluyor) başlangıç noktasını oluşturur (Weber, 1930: 105). Büyünün ortadan kaldırılmasının ve kurtuluşa uzanan rasyonel bir patikanın ortaya çıkmasının Batı rasyonalizminin yükselişinde tayin edici bir rol oynamasından ötürü, bizatihi Museviliğin gelişmesini incelemeye devam etme-

1 Museviliğin büyüden bağımsız olması olgusu, büyüünün tüm öğelerinin popüler din-den silindiği anlamına gelmez; daha ziyade Musevilik bir bütün olarak büyüsel olmayan bir din olarak kaldı (Weber, 1952: 219).

den önce büyü ve Musevilik arasındaki karşıtlığı ayrıntılı bir şekilde betimlemek yararlı olabilir.

Büyünün ortadan kaldırılması her şeyden önce Musevi dinseliliğinin dünya görüşüne atfedilebilir. Bu dünya görüşünün birkaç ögesi büyüye tamamen karşıtı: Birincisi evrenselciliktir. Yehova, yerel ya da işlevsel bir tanrı değildi.² Kökeninde politik bir konfederasyonun yöneticisi konumunda kabul edilse bile, sonraları Yehovanın güçlerinin hayatın tüm küreleri üzerinde egemen olduğu ve öte dünyasal kurtuluş vaadinin herkese açık olduğu düşünülmüştü. Ayrıca, Yehova yalnızca dışsal avantajlar ve kötülükten korunma sağlamıyor, aynı zamanda şerrin ve hayrın bir kaynağı olarak görülüyordu. Büyüyle belirgin bir karşıtlık içerisindeki Yehovanın prestiji, halkına ızdırap ve kölelik getirdiği zaman bile artmıştı (Weber, 1952: 364).

Gelgelelim, en önemlisi bizzat Yehovanın görünümleriydi. Büyüde olduğu gibi Musevilikte de "insan gücünün değil, yalnızca kutsal bir mucizenin kurtuluşu doğurabileceği inancı" vardı (1952: 246). Ama yine de bu ikisi tamamen farklıdır: Yehovanın müminler tarafından özgül mucizevi olaylardan sorumlu görülmesine karşın, Weber'e göre tayin edici karakteristik bu güçlerin temelini oluşturan dayanaktı, Yehova'nın bütün tarihin gidişatını denetlemesi olgusuydu. Aynı durum kehanet aracılığıyla yayılan kutsal buyruklar için de geçerlidir. Önemli olan kutsal buyrukların somut hükümleri ya da içerikleri değil, daha ziyade "bir bütün olarak halkın hayatını ve her bir bireyin hayatını Yehova'nın olumlu buyruklarının yerine getirilmesiyle ilişkilendirerek sistematik birleşmeyi geliştirmeleriydi" (1952: 255).

Bu iki görünüm dünyanın "anamlı bir totalite" olarak görüldüğü bir dünya görüşüne ilave olur (Weber, 1968: 451). Ama Brahmanik Hinduizm ya da Gnostisizm gizemcilerinden (*mystics*) farklı olarak, Musevi müminler öncelikle kendilerinin manevi tec-

2 *Ancient Judaism*'nin İngilizce çevirisindeki telaffuza ilişkin olarak konulan not, burada Türkçe açısından bir sorun oluşturmuyor – ç.n. (*Yahwe-Yahweh*)

rübelerinin anlamını kavramakla değil, tanrının gizemli ama rasyonel olarak kavranılabilir amacını ayırdetmeye çalışmakla ilgileniyorlardı. Burada mesele, görünüşte kavranılamaz olan bir dünya karşısında bir mükemmelleşme ya da ruhun irfana ermesi değil, bir yanda tanrının kadir-i mutlak istenci ve öbür yanda kusurlu bir dünya arasındaki karşıtlıktı.

Bu ikicilik (*dualism*) birkaç gerilim üretti. Yehova bir anlamda dinsel hayatın anlamının nihai kaynağı olarak görülüyordu; dünya tarihinin gidişatının taşıdığı anlamın sağlayıcısı olma statüsü bir kereliğine ve her zaman için yerleşmişti. Ama aynı zamanda Yehova'nın tikel etik, politik, ritüel ve kozmolojik olaylara sürekli olarak tepki gösterdiği ve bunları özgül bir anlamla donattığı düşünülüyordu. Yine, otorite bazında, Yehova kendisine başvurulabilecek hem nihai hem de dışsal bir kaynağı -ve aynı zamanda İsrailîlerin politik konfederasyonunun efendisiydi. Yehova'nın başka bir karakteristiği, istencinin değişebilir olmasıydı. Bu da müminin Yehova'nın taleplerinin tatmin edilip edilmediğine asla emin olamaması demektir. Bu yollarla kutsal kadir-i mutlaklık ve mümini "anamlı bir totalite"yi temsil eden bir tanrının taleplerini kavrama ve karşılama baskısına maruz bırakan insani güçlerin önemsizliği arasında bir gedik yaratıldı. Aşağıda göreceğimiz gibi, bu gerilim Batı rasyonalizminin ortaya çıkışının temelini oluşturur.³

Bu dünya görüşü nasıl doğdu? Bu dünya görüşünün doğmasından kısmen, tapısal ve ritüel pratikleri tekeline alabilecek bir ruhbanın yokluğu sorumluydu. Weber'e göre, rahip tabakaları tipik olarak kutsala giden imtiyazlı yolu korumak için çeşitli birleştirici tapılar üzerindeki tekellerini kullanmaya eğilimlidir. Ahidin tesis edildiği tikel tarihsel koşullardan ötürü böyle bir durum ortaya çıkmamıştı. Ahit, İsrail kabilelerinin gevşek bir politik federas-

3 Bunu, Gellner'in Musevi dünya görüşünün oynadığı role ilişkin yaptığı imalı açıklamayla -ve onun önemine ilişkin benzer bir değerlendirmesiyle- karşılaştırınız. (1988: 82-3)

yon oluşturduğu bir zamanda yaratılmıştı ve ahit bir yandan bu birliğin koruyucusu ve garantörü olarak Yehova ve öbür yandan Yehova'nın seçilmiş halkının sadakatı arasında karşılıklı bir anlaşmayı temsil ediyordu. Bu ahdin en önemli görünümü, İsrail-lilerin Yehova'ya olan *dolaysız* sorumluluğudur. Bu tamamen bağ-layıcı ilişki ancak politik ve teritoryal etkenlerce takviye ediliyor olmasından ötürü desteklenebilirdi. Gelgelelim, bu bağlayıcı ilişki zamanla bu etkenlerden bağımsızlaştı.

Ahit, Yehova'dan birtakım taleplerde bulunabilmenin ve buna karşılık Yehova'nın kendi halkına etik ve hukuki yükümlölükler dayatmasının tek temeli olarak yorumlandı. Başka bir gerilimin nedeni de burada yatar: Yehova ve onun halkı arasındaki ilişki her zaman için geçerli olmak üzere sabitlenmişti -ama ahit müminlere sürekli yeni yükümlölükler dayatıyordu.

Ahitte birlikte, önceki tüm ahlaki ve toplumsal normların kut-sal otoritece yeniden onaylanıncaya dek askıya alınması önemli bir nokta. Başka yerlerde istikrarlı bir toplumsal düzenin tipik ola-rak bir büyüsel ve dinsel normlar ağı tarafından takviye edilmesine karşılık, eski Musevi dünya görüşü toplumsal düzene meşruluk sağlamaktan ziyade toplumsal yükümlölükler için yeni ve birleşik bir temel yaratmış, bu da öbür temel değişmelerin cereyan etme-sine izin vermiştir. Somut değişmeler dolaysızca belirgin olmasa bile, en azından toplumsal normların geçerliliğinin savunulma tarzı radikal bir şkilde dönüştürölmüştü (Weber, 1952: 79).

Musevilik yalnızca ahide yaslanan İsrail politik konfederasyo-nu için bir anlam taşıyaydı, Museviliğin önemi teritoryal birliğin garantilenmesiyle sınırlı kalırdı. Bu sınırlanım Yehova'nın evren-sel doğasının daha fazla vurgulanmasıyla ve etik selamet anla-yışının sistemleştirilmesi yoluyla aşıldı. Bu değişiklik niçin ce-reyan etti? Kısmen daha önceki bir politik ve dinsel kriz dönemi boyunca ahidin idealleştirilmiş bir değişkesine eğilen sürgün ön-cesi peygamberlerin Yehova'nın kadir-i mutlaklık niteliğini kes-kinleştirebilmesinden ötürü. Böylece bu peygamberler "orijinal" ahide ve Yehova'nın gelecekteki bir kurtuluş krallığını sağlama

yeteneğine duyulan inancı onarabilecek duruma gelmişlerdi. Bu idealleştirmenin gidişatı içerisinde orijinal ahidin ulusal ya da politik temelinin yerine, etik yükümlülüğe verilen önem geçmişti. Ahlak öğretisi, eski ahidin Yehova ve onun halkı arasındaki karşılıklı yükümlülüklerin usulüne uygun olarak yerine getirildiği orijinal bir aralık durumu olarak yeniden yorumlanmasıyla vurgulanabilirdi. Bu bakış açısından peygamberler müminlerin haihazır-daki kusurlu etik durumuna karşı geçmişten gelip olanaklı bir geleceğe yansıtılan Yehova'yla ideal bir ilişki arasında bir gerilim koyutlayabilirlerdi .

Bir kez daha Museviliğin her şeyi dünya görüşüne borçlu olduğu görülebilir: Weber'in belirttiği gibi, "bir etik kendi tikel doğasını buyruklarının özel karakteri yoluyla değil... temelinde yatan merkezi dinsel zihniyet yoluyla edinir" (1952: 317-18). Bu tanrının tüm dinsel anlamın kaynağı olduğu gözönüne alındığında, mümin, bu düşüncenin ışığında davranışına tamamen yeni bir yön vermeye girişmek zorundaydı. Ve tüm etik buyrukların Tevrat'da yer almış olmasına karşın, Yehova'nın hem kavranılabilir hem de sonsuza kadar değişmeye maruz olması gerçeği, müminin zihninde kendi yükümlülüklerini yerine getirmesinin rasyonel bir görev biçimine bürünmesi anlamına geliyordu. Weber'in terminolojisiyle söylenilecek olursa, mümin kutsalın bir "kanal"ından ziyade "alet"i, irfana ermiş bir mahzenden ziyade tanrının istencinin bir aracı haline geldi (1968: 544-6).

Weber'in tekrar tekrar vurguladığı gibi, ahidin başka bir önemli görünümü, Yehova'nın halkının, tanrısına dolaysız ve kolektif sorumluluğuydu: Müminlerin yükümlülüklerinin Yehova'nın kadir-i mutlak istenci tarafından dayatıldığını hissetmeleri anlamında dolaysız ve Yehova'yla seçilmiş halkı arasındaki sözleşmeye dayalı ilişkinin bir bütün olmasından ötürü kolektif. Böylece etik talepler yalnızca mümin tekine dayatılmış olmakla kalmıyor, her bir müminin cemaatin çabalarına katkıda bulunması gerekiyor.

Daha önce gördüğümüz gibi, her biri kendine özgü yollardan

büyünün öğelerini hala içinde barındıran diğer dünya-dinlerinden farklı olarak, Musevilik büyüden tamamen kopmuştu. Kutsal varlığın dünya tarihinin gidişatını belirlediği ve aynı zamanda kusurlu bir yaratıklar dünyasından tamamen ayrı tutulduğu ikinci bir sistem içerisinde büyüün zorlayıcı bir güce sahip olması söz konusu olamazdı (Weber, 1952: 298). "Dünya ne ebedi ne de değiştiremez olarak kavranıyordu, daha ziyade yaratılmış olduğu düşünülüyordu. Dünyanın halihazırdaki yapıları insanın faaliyetlerinin... ve Tanrının bu faaliyetlere gösterdiği tepkinin bir ürünüydü" (1952: 4). Yine, peygamberler kutsal güçlerle donatılmış olmasından ziyade tanrının aletleriydiler. Bu durum kurban etme, ritüel ve tapının değersizleşmesine yolaçtı. Geç dönem eski Musevilikte bile, hahamlara kutsal ayinin lütuflarını dağıtabildiklerinden ya da gizemli irfana sahip olduklarından ötürü değil, yazılı yasalar konusundaki özel bilgilerinden ötürü danışılıyordu. Ve Yehova'nın buyruklarının herkes için geçerli olmasından ötürü, rahipler mümin kitlesini denetimleri altında tutmanın bir yolu olarak büyüye başvuramazlardı. Ayrıca, kutsalın somut cisimleşmelerinin yokluğunda, kutsala uzanan imtiyazlı bir geçitin sağlama alınmasından ya da kralın yönetimi için dinsel meşruluğun kullanılmasından kaçınılıyordu.

Özetlemek gerekirse: Weber'e göre, Musevilikte görülen önemli kopuş, Musevi dünya görüşünün evrenselciliğinin değiştirilemez bir normlar düzenini onaylamayışından, etik kurtuluşa duyulan inancın ritüel ve büyüün etkili olmasına izin vermeyişinden ve tanrının istencinin ürünü olarak tarih görüşünün yanısıra müminlerin doğru davranması anlayışının bir işlevsel tanrılar çokluğunun ortaya çıkışını engellemesinden oluşur. Bu dünya görüşü ve bundan türeyen etik davranış, Musevi dinseliliğinin benzersizliğini açıklar. Böylece Weber "büyü İsrail'de her zamanki egemenliğini kuramamıştı" diyebilir. Ama Weber buna rağmen büyüün "popüler pratikte asla büsbütün ortadan kaybolmadığı"nı ilave ettiği zaman, bu sözlerin, daha "ileri" din biçiminin toplumsal hayata tamamen nüfuz edemediğini belirtmek amacıyla söylen-

diğini düşünmek gerekir (1952: 219). Museviliğin sürgün öncesi kehanetten sürgün sonrası hahamcılığa dönüşümüyle, Weber'in başka koşullarda rutine ve popüler inançlara bir ricat olarak gördüğü bir dönüşümden sonra bile büyüye pek az başvuruluyordu. Nitekim, eski Musevilik popüler inanç düzeyinde bile tektanrılı olmayı sürdüren bir din olarak İslamı ve Protestanizmi öncelemiştir (Weber, 1968: 419). Weber, Museviliğin "Muhammed'in kehanetinin kışkırtıcısı ve kısmen de modeli" ve böylece "Batının ve Ortadoğunun bütün bir kültürel gelişiminin dönüm noktası" olduğunu söyler (1952: 5). Bundan dolayı, büyüden kopulması (ve ortadan kaldırılması) Weber'in bütün bir Batı rasyonalizminin gelişimini şekillendirecek olan "dünyanın büyüünün bozulması" sürecinin başlangıcını bu noktaya yerleştirmesine izin verir (1930: 105).

Büyünün ortadan kaldırılmasından ayrı olarak *Ancient Judaism* (1952), Weber'in kültürel değişme anlayışının merkezinde yatan karizma ve rutinleşme örüntüsünün en açık örneğini sağlamasından ötürü Weber'in eserleri arasında merkezi bir yer tutar. Mommsen, karizma ve rutinleşme arasındaki mücadelenin Weber'in düşüncesinde yaygın bir izlek olduğu yorumunu yapar: "Sonunda karizma ve rasyonelleşmeyi bizatihi tüm toplumsal değişimin zaruri kökenleri olan sürekli mücadele halindeki dünyatarihsel güçler olarak görmeliyiz" (Mommsen, 1983: 395). Weber, "karizma aslında tarihin özgül yaratıcı, devrimci gücüdür" dediği zaman bu nokta vurgulanmaktadır (1968: 1117). Bundan dolayı, *Ancient Judaism*'in bu mücadelenin paradigmasını nasıl sağladığını kısaca incelememiz gerekir.⁴

4 Geçerken şuna dikkat çekebiliriz. Eski Museviliğin karizma ve rutinleşme arasındaki bir mücadelenin damgasını taşıdığını belirten Weber'in düşüncesinin kaynağı, başkalarının yanı sıra, kendisinin gönderme yaptığı (1952: 426) Julius Wellhausen'in yazılarında bulunabilir. Ayrıca, sözgelimi Wellhausen'in eski Musevilığe ilişkin analizinde yer alan ve Weber'in karizma ve rutinleşme mücadelesi anlayışına çok benzeyen bir dinamiği tartışan Liebeschütz'e bakınız (1967: 262).

Buna geçmeden önce Weber'in karizma ve rutinleşme arasındaki mücadele düşüncesinde, eski Musevilik örneğinde de açıkça görülen iki düzey arasında bir karışıklık keşfettiğimizi anımsamak yararlı olabilir. Bir yandan, olağanüstü kapasitelere sahip bireylerden daha geleneksel ve kurumsal tahakküm biçimlerine geçiş sözkonusudur. Ama ikinci bir düzeye, yani bir inanç sisteminin dönüşümüne, tamamen aşkın, evrenselci ve etik olarak ısrarlı bir anlayışın devrimcileştirici etkisinden sonra geç bir aşamada gündelik dindarlığın ve tikelci yasaların egemenlik kurduğu biçimselci bir inanç sisteminin gelişimine daha fazla önem verilmesi gerekir.

Bu dönüşümleri betimleyebilmek için *Ancient Judaism* incelemesinden hareketle üç dönem ayrılabilir:⁵ Birincisi ittifak dönemidir. Weber'in bu dönem konusundaki düşüncesini Schluchter şöyle özetliyor: İttifak dönemi "savaşçı köylü ve önderlerin bir gruplaşmasından oluşur; çekim merkezi büyücüler, kahin rahipler ve savaş peygamberleri arasındaki rekabetin yanı sıra din ve politikanın 'birlik'i tarafından karakterize olan kırsal bölgelerdir" (1989: 200). Bu gruplaşma içerisinde yeni ve bağımsız bir dinsel anlam anlayışını yalnızca İsrail'in diğer büyük kültürel merkezlerden yaşıtılmış olmasından ötürü değil, ayrıca politik konfederasyonun maruz kaldığı sürekli politik tehtide tepki olarak gelişebilirdi. Nitekim, Yehova ve halkı arasındaki karşılıklı yükümlülüklerle dayalı "anta bağlı bir konfederasyon" düşüncesi İsrail'de cereyan etmekte olan politik olayların çalkantılı ve kararsız gidişatına yeni bir anlam kazandırabilirdi (Weber, 1952: 75). Bu düşüncenin toplumsal hayatta sıkı sıkıya kök salması ancak ikinci dönem boyunca

5 Aslında, Schluchter'in işaret ettiği gibi, eski Musevilik dört döneme ayrılabilir: "Ahit dönemi, farklı varyantları altında krallık dönemi, Sürgün dönemi ve sonuçta Kudüs Tapınağının tahribinden önceki ve sonraki zamanlar olarak ikiye ayrılabilir sürgün sonrası dönem" (1989: 200). Bununla birlikte, Weber'in *Ancient Judaism* başlıklı çalışmasındaki kültürel değişme görüşünü aktarma girişimimiz çerçevesinde, eski Museviliği belli başlı üç döneme ayıran metni izlememiz yeterli olacaktır.

ca ve daha önceki zamanlara başvuran sürgün öncesi kehanetin ahlaki şevkiyle birlikte gerçekleşti.

Gelgelelim, kabilelerin ittifak kurduğu dönemde ahitin gücü yalnızca İsraililerin politik ihtiyaçlarıyla çakışmasından ötürü sağlama alınmıştı. Ama buradaki politik öneme rağmen, Weber bu düşüncenin karizmatik taşıyıcıları açısından öneminin yalnızca dinsel olduğunu vurgular: "Karizmatik donanımın tayin edici karakteristiği bir kimsenin Yehova'yla kişisel bağınusı olması gerektiği idi" (1952: 107). Bu aşamada peygamberin rolü ve itibarı henüz askeri önderin ve büyücünün rolünden ve itibarından farklılaşmamıştı. Yehova'nın dinsel ve politik otoritesini pekiştiren, peygamber kehanetinin kutsal meşruluğu ve bunun politik yararı arasındaki işte bu bağlantıdır.

İsrail'in düşmanlarının başına gelen doğal felaketlerin kutsal bir kökenden kaynaklandığının varsayılması da, başlangıçta insanbiçimli bir kahraman olarak kavranan Yehova'ya itibar kazandırmıştır. Bu itibar sonuçta Yehova'nın temsilcilerine geçiyordu: "İttifakın birliği, Yehova'nın kendi kabilesinin sınırlarının ötesinde de düzenli olarak otoriteye sahip olma iddiasında bulunan bir savaş kahramanını ya da savaş peygamberini onaylamasında ifadesini buluyordu. Çok uzaklardan gelen insanlar hukuki çatışmalarını hükme bağlamaları ya da ritüel ve ahlaki görevleri konusunda talimat vermeleri için bu temsilcilere başvuruyorlardı" (1952: 83-4).

Şu halde bu, Weber'in museviliğin başlangıçtaki etkisini betimlediği düzeylerden biridir -müminlerin gözündeki otoriteleri anlamında peygamberlerin karizması. Gelgelelim, ikinci düzeyde Weber, peygamber tekine atfedilen olağanüstü güç üzerinde değil, tanrının gücü konusundaki yeni anlayış üzerinde odaklanmaktadır. Karizmanın bu gücünün bizzat dünya görüşünün bağrında yattığı söylenebilir. Eski İsrail inanışındaki kutsal varlığın geniş kapsamlı otoritesinden ve tesirinden sorumlu olan ahit ve ahitin benzersiz görünümleridir. Burada bizatihi benzersiz olan kutsal vahiyin karizması ya da anta bağlı bir konfederasyon nosyonu değil,

daha ziyade, Weber'in işaret ettiği gibi, "buradaki özellik dinsel *berith*'in (ahit) en çeşitli hukuki ve ahlaki ilişkilerin gerçek (ya da yoruma dayalı) temeli olarak kapsamlı kullanımından oluşur" (1952: 75). Bu anlamda, Bendix'in belirttiği gibi, "birleşik ve politik bir örgütlenmenin yokluğuna rağmen ortak dinsel inançlar temelinde belli bir ölçüde bir tutunum varoldu" (1960: 218). Daha önce görmüş olduğumuz gibi, tüm müminlerin Yehova karşısındaki ortak ve dolaysız sorumluluğu nosyonu diğer tüm normları değersizleştirdi ve tam da bu değersizleştirmeden dolayı bu nosyon müminlerin davranışlarına yeni bir yönelim kazandırabilir ve varolan toplumsal düzene meydan okuyabilirdi.

İkinci dönemde, Museviliğin sürgün öncesi ikinci döneminde Yehova tarafından korunan anta bağlı bir konfederasyon nosyonu, farklı bir biçimde yeniden ortaya çıktı. Ahit, bir dogma ve ahlak öğretisi sisteminin doğmasına elverecek bir çerçeve sağlayacak şekilde yeniden yorumlandı. Schluchter bu dönemi "çekim merkezi tapısal rahipler, Tevrat rahipleri ve Tevrat peygamberleri arasındaki rekabetle ve din ile politikanın farklılaşmasıyla karakterize olan kentte yeralan bir krallık gruplaşımı" olarak özetler (1989: 200). Kimlerin Yehova'nın hakiki temsilcisi olması gerektiği konusunda peygamberler ve rahipler arasında cereyan eden rekabet, Musevi inanç sisteminin sonraki gelişiminin anahtarını verir. Hem peygamberlerin kapsamlı idealleri hem de tapınak kahinlerinin ayrıntılı hukuk bilgisi, bu iki grubun bir ölçüde birbirine rakip olmaları olgusuna rağmen Musevi inancının güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Her iki grubun çabalarını kolaylaştıran önemli bir etken, bir toplumsal karışıklık, politik krizler ve tapınlar arasındaki rekabet döneminde bu grupların geçmişteki ittifak dönemine işaret ederek bu dönemin Yehova'nın korumasını ve lüt-funu sağlamış olan arı bir inanç ve itaat dönemi olduğunu iddia edebilmeleriydi. Gelgelelim, peygamberler ahitin bu idealleştirilmiş yeniden inşasına basitçe içerik ilave etmekle kalmadılar. Bir politik birim olarak ittifakın koruyucusu sıfatıyla Yehova ve müminler arasında ortak sorumluluk olduğunu bildiren temel nosyonu

muhafaza ederken, aynı zamanda bu nosyonu kutsal yasaların bir yöneticisi ile onun inançlı ve itaatkar hizmetkarları arasındaki etik bir ilişkiye dönüştürdüler. Peygamberler, "bir bütün olarak halkın hayatını ve her bir bireyin hayatını Yehova'nın olumlu buyruklarının yerine getirilmesiyle ilişkilendirilmesini gerektiren sistematik bir birleştirme" yoluyla ahite yeni bir anlam kazandırdılar (Weber, 1952: 255). İttifakın erken döneminin inancın dinsel ve politik işlevlerinin biraraya gelmesiyle damgalanmış olmasına karşılık, sürgün öncesi dönem tamamen kurtuluşa yönelik etik bir dinin tesis edilmesi sonucunu doğurmuştur.

Peygamberlerin ahitin idealleştirilmiş yeniden inşasına ilave etikleri yeni boyut, hem tanrının niteliklerinde hem de tanrının müminlerden beklediği taleplerinde belirgin olarak görülüyordu. Tanrı şimdi istenci kavranılabilir ve uyruklarının etik davranışına uyumlu bir kutsal varlıktı. Bu anlamda tanrı daha bir öndeyilenebilir (*predictable*) hale gelmişti. Aynı zamanda halkının kolektif mukadderatı, halkının ona göstereceği sadakate ve yasalarına gösterecekleri itaate bağımlı kılınmıştı.

Musevi dünya görüşünün bu dönüşümünün kapsamlı doğruları vardı. Dış politik tehditlerden ve genelde hoşnutsuzlukla karşılanan krallık sarayının tesis edilmesinden oluşan ters koşullar altında peygamberler, Yehova'nın buyruklarına itaat etmenin daha iyi bir gelecek yaratmanın tek yolu olduğu bir bahtsızlık teodisi geliştirdi. Tevrat'ı öğretmeyi üstlenen kahinlerin rahipvari rasyonalizmi bu gelişmeyi takviye etti. Peygamberler ve ruhban tabakası arasındaki otorite rekabetine rağmen, peygamberlerin tarihin gidişatına verdikleri anlam gerçekte ruhban tabakasının yasalci etiğinin icrasına ilave bir önem kazandırdı.⁶

6 Bir yanda yeni, tektanrı bir tanrı anlayışı yaratan peygamberler ve beri yanda etik yasaları sistemleştiren rahip tabakası arasında yapılan ayrım, eski Musevilige ilişkin yakın tarihte yaptığı sosyolojik bir açıklamada Irving Zeitlin'in itirazıyla karşılaştı. Zeitlin, tektanrı düşüncenin rahip tabakasından da kaynaklandığını ve Weber'in izin vermeyi isteyeceğinden daha fazla bir popüler cazibeye sahip olduğunu savunur (Zeitlin, 1984: 259-60, 266, 282-3).

Bundan daha az önemli olmamak üzere ikincisi, sürgün öncesi dinselliğin taşıyıcılığını yapanların benzersizliği idi: "Ayaktakımı tabakaları burada ve yalnızca burada rasyonel bir dinsel etiğin temsilcileri haline geldi" (Weber, 1952: 224). İttifakın tanrısı askerleştirilmiş bir köylülüğün ihtiyaçlarına uydurulmuştu. Tanrı bu askerleştirilmiş köylülük için -ahitteki sözleşme taraflarından biri olmasına ilave olarak- bir savaş ve doğal felaketler tanrısı olarak kaldı. Şimdi, sürgün öncesi tanrı giderek askeri olmaktan çıkmış bir ayaktakımı tabakasının ihtiyaçlarına uyum sağlamak zorundaydı ve nitekim istenci kavranılabilir ve tepkileri halkının etik davranışlarına verilmiş birer yanıt niteliğindeki bir efendi haline gelmişti. Yehova'nın olumlu buyruklarını yorumlayan ve bunları Tevrat'ta sistemleştiren tapınak kahinlerinin bu rahipvari öğretileri daha kentsel bir hayat tarzına sahip bir tabakaya hitap ediyordu.

Weber, bu sürgün öncesi döneme, Tevrat'ta içerildiği haliyle tapınak kahinlerinin sistematik etik öğretisine ve böyle bir evrensel ve kitabi etiği desteklemeye eğilimli ayaktakımı bir din dışı entelektüel tabakasına büyük önem atfetti.⁷ Schlucter'in işaret ettiği gibi, Weber bu gelişmeye dünya-tarihsel bir potansiyel atfetti: "Bu adımla birlikte başka bir etik gelişim önceden canlandırılmış gibidir. Dünyevi eylem üreten ve büyüden bağımsız olan evrensel bir dinsel inanç etiği, olanaklar ufku içerisinde yatar" (1981b: 47). Başka bir anlatımla, bunun Weber açısından ima ettiği kültürel değişme yolundaki tüm olanaklarla birlikte, Protestan etiğinin burada küçük bir adım gerisindeyiz.

Bu adımın atılmamasının nedeni, Museviliğin sürgün ve sürgün sonrası dönem boyunca geçirdiği sonraki dönüşümlerde yatıyor. Çünkü bu dönemde Musevilik Yehova'nın taleplerini keskinleştirmek ve böylece müminlerin manevi açıdan yeniden yönlendirilmelerini sağlamak yerine, kutsal ve mümin arasında bir do-

7 Burada, edebiyat eleştirisi perspektifinden, Jacobson'un, "peygamberin ahlaki buyruklarının evrensel doğası"ndan oluştuğunu düşündüğü bu yeni dünya görüşüne ilişkin yaptığı açıklamayla ilginç paralellikler var.

layım çerçevesi geliştirdi. Kısacası, Musevi dini giderek rutinleşti. Weber, beylik bir söz olarak kabul edilen, ama Isidore Epstein tarafından reddedilen řu görüşü kabul ederdi: "Peygamberler... yüceltilmiş bir dinin temsilcileriydiler ve talep ettikleri tek řey manevi gerçeklik, karakter ve eğilimdi; buna karşılık rahipler ritüel ve ayine önem veren daha düşük bir din görüşünü temsil ediyorlardı" (Epstein, 1959: 65). Weber "bir dinin ritüel doğası ne denli güçlü olursa...dinsel ilişkilere arı biçimsel -modern düşünce ačíısından etik olarak ilgisiz- endişelerin yarattığı kusurlar o denli bulaşır" der (1952: 246). Daha ritüelci ya da dışsal dinin manevi bir dönüşümü daha az üreteceğini belirten bu görüş, bizim daha önce özellikle Weber'in birey anlayışında karşılaştığımız bir görüştür ve Weber'e göre bu görüş geç dönem Musevilik ačíısından hiç kuşkusuz geçerlidir.

Eski Museviliğin (Eisenstadt'ın sözcükleriyle) "evrenselciliğe yönelik bir peygamber etiğinden hahamlık yasalcılığı"na (1981: 138) dönüşerek kemikleşmesi, sürgün döneminde zaten başlamıştı. Bu, gazaba gelmiş bir tanrının peygamber yoluyla ilettiği çağrı için önem taşımış olan dış tehditlerin eksik olmasının ve kutsallıktan ve adilanelikten uzak bir yönetime karşı girişilen propagandanın yokluğunun gündelik göreneğe daha uygun bir etikle sonuçlandığı bir dönemdi. Epstein, "İranlı yöneticileri altında Musevilerin sahip olduğu bu huzurlu varolma" dönemi boyunca Tevrat'ın öğreticilerinin "bu duruma uygun olarak yasanın bariz keskinliğini törpülemeye çalıştıklarını ve böylece yasayı hayatla ve temel insani isteklerle daha uyumlu kıldıklarını" işaret eder (1959: 86). Weber, aynı çizgi içerisinde kalarak, ruhban biçimciliğinin nasıl da peygamberlerin itibarına baskın çıktığını betimler. Bu, sürgün sonrası zamanlarda tamamlanan bir süreçti (1952: 380).

Rahipler otoritelerini yalnızca sahip oldukları uzmanlaşmış bilgiden ve entelektüel eğitimden ötürü değil, yasa ve ritüel konularında sahip oldukları bilirkişi konumu sayesinde arttırdılar. Sonuçta bu tekel Yehova'nın yönetirken kullandığı yasaların, rahiplerin üzerinde denetim kurdukları yasaların daha yakından tanımla-

nasak popyanberlerin evrenselciliğinin yerine geçmesini sağla-
manın rahiplerin çıkarma olması anlamına geliyordu. Nitekim,
"giderek anı bu ritüele yönelik örgütlenme, Kudüs'ün başkent ka-
bul edildiği ve hiç değilse teori düzeyinde teritoryal bir örgütlenme
ortaya çıktı" (1952: 337). Bu teritoryal ayrılma kısmen İsrail'in
seçilmişliği nosyonundan etkilendi, ama aynı zamanda Helenleş-
tirme tehdidine ve diğer komşuların etkilerine bir yanıt olarak katı-
laştırıldı.

Ruhbanın müminler üzerindeki denetimini, onları ritüel araç-
lar yoluyla inanmayanlardan ayrı tutarak koruduğu gözönüne alın-
dığında, kurtuluşa giden yol da giderek yasa ve ritüelin biçimsel
olarak yerine getirilmesi şeklinde daraltıldı. Bu daha yumuşak ia-
lepler (yumuşak olmaları dışsal olmalarından kaynaklanır), Yeho-
va ve kurtuluş konusundaki anlayışlarda görülen değişmelerle el
ele yolaldı. Daha önce dünyanın kökten değersizleştirilmesinin
temeli olan şiddetli ve gazap dolu yöneticiyle kusurlu bir dünya
arasındaki gerilimin yerini, dünyanın ferasetli ve cömert bir yö-
neticisiyle "kötü değil, iyi" olan huzurlu bir dünyaya duyulan inanç
arasındaki daha uyumlu bir ilişki aldı (1952: 400). Yehova, dindar
ve mütevazı itaatle istenilen tarafa yöneltilebilecek içkin bir kur-
tarıcı haline geldi. Epstein'in belirttiği gibi, "eski ahitin tersine
yeni Ahit, Tanrının çok uzak geçmiş günlerde İsrail'in yararına
gerçekleştirdiği güçlü edimlere değil, gündelik hayattaki kurtuluşa
götüren işlerine dayandırılacak" (1959: 61). Weber böyle bir dö-
nüşümün bu tip inanca eğilimli tabakaların, "ılımlı koşullarda...
huzurlu ve rahat bir hayat sürdüren" burjuva ve küçük burjuva ta-
bakaların artan tesirine işaret ettiğine dikkat çeker (1952: 369).
Özetle, rutinleşme tanrı kavrayışındaki bir değişmeden, rahiple-
rin gücünün artmasından ve müminlerin ihtiyaçlarının telafi edil-
mesinden oluşuyordu. Bunlar birarada alındıklarında, yalnızca bi-
çimsel ve ritüelci göreneğin damgasını taşıyan gündelik bir inanca
varır.

Şimdi Weber'in eski Musevilik üzerine yaptığı incelemesinde-
ki kültürel değişme görüşünü özetleyebilecek konumdayız. Gör-

müş olduğumuz üzere, Musevi inancının gelişiminin bir boyutu, karizmatik donanımlarını tanrının ulakları olmaktan alan peygamber teklerinden meşruluğun alınması ve bu meşruluğun kitabî maharetle ve ritüel hizmetleri üzerindeki bir tekeli korumaya eğilimli olan resmen tanınmış rahiplere aktarılmasıydı. Ama bu yalnızca bir tabakanın (rahiplerin) çıkarlarının daha rutin ya da geleneksel bir dinsel otorite biçiminin tesis edilmesine nasıl yolaçtığını açıklar. Weber'in açıklamasının esas olarak bizzat Musevi inancının değişen mahiyetine ve bu inancın toplumsal hayat üzerindeki tesirinin bu değişiklik uyarınca nasıl değiştiğine ağırlık verdiği barizdir.

Karizma ve rutinleşme arasındaki mücadelenin bu ikinci düzeyde nasıl cereyan ettiğini saptayabilmek için üç ögeyi ayırtabiliriz. Birincisi, tek bir, tamamen aşkın ve kadir-i mutlak tanrıya yaslanan bir dünya görüşü. Bu dünya görüşü Museviliğin gelişmesi boyunca dinselliğin temel öncülü olarak kaldı ve tüm dinsel iddiaların ve buyrukların geçerliliğinin yaslandığı bir kutsal düzen için bir çerçeve sağladı. Bu dünya görüşü içerisinde iki kayma oldu. İttifak döneminde Yehova bir savaşçılar birliğinin koruyucusu ve bir doğal felaket tanrısıydı. Yehova sürgün öncesi dönemde hem peygamberlerin evrenselci ve gazaplı tanrısı hem de ruhbanın kavranılabilir ve öndeyilenebilir efendisi haline geldi. Daha sonraları, sürgün ve sürgün sonrası dönemlerde bireysel kurtuluş sağlayan içkin bir kurtarıcı ve dünyevi olayların ferasetli bir yöneticisi nosyonları ortaya çıktı (Weber, 1952: 129). Bu gelişmenin bütün bir gidişatının özeti olarak, insanımsı bir tanrıya ayinsel tapınmadan evrenselciliğe ve etik itaate giderek artan şekilde ağırlık verilmesine bir kayma olduğunu ve son olarak ritüelizm ve yasalıcılığa doğru bir hamle yapıldığını söyleyebiliriz.

İkinci bir öge, rahiplerin çabaları yoluyla inancın ve tapınmanın sistemleştirilmesi idi. Sürgün öncesi tarihlerde peygamberlerle rahipler arasındaki bir rekabet döneminden sonra, rahip tabakası giderek tapınma araçları üzerinde bir tekel kurdu. Ama bu gelişmenin bir görünümünün dinsel otoritenin geleneksel kanallara ak-

masından (karizmanın rutinleşmesinin birinci düzeyince ortaya konulduğu gibi) oluşurken, en az bu denli önemli başka bir boyut da dinsel taleplerin dönüşümüydü. Bu bakımdan rahiplerin iktidarının süregiden pekişmesi ayrıntılı ritüel ve etik reçetelerin öne çıkması anlamına geliyordu. Ama bunlar gündelik hayatla daha kolayca bütünleşti ve daha dışsal ya da biçimsel olmalarından ötürü müminlerin manevi hayatına daha zayıf talepler dayattı.

Son olarak, rutinleşme yönündeki gelişme müminlerin ihtiyaçlarının telafi edilmesiyle kolaylaştı. Musevilik mümin kitlelerinin ihtiyaçlarına yanıt verebilmek için büyüü ya da işlevsel tanrıları yeniden gündeme getirmek zorunda kalmasa da (Weber'e göre bu, daha önce gördüğümüz gibi, benzersiz ve çok önemli bir başarıydı), her şeye rağmen dinin belli başlı taşıyıcılarına uygun değişiklikler cereyan etmişti. Birinci değişiklik, askeri bir köylülükten askerlikle ilgisi kesilmiş bir kentli tabakaya doğru olan değişiklikti; bu, peygamberlerin evrenselciliğinin ve rahiplerin katı etik taleplerinin başarısına izin vermişti. Ritüelizm ve yasalılık doğrultusundaki bu ikinci eğilim, içkin bir kurtarıcıya beslenen umutları ve biçimsel yükümlülüklerin yerine getirilmesi yoluyla kefarete erişme olanağına duyulan inancı üreten küçük burjuva ve burjuva tabakalar arasında sıradan entelektüelizmin önceden görülmedik ölçüde yayılmasının parçasıydı.

Şu halde, *Ancient Judaism* karizma ve rutinleşme arasındaki mücadelenin (ve Weber'in bu mücadele konusundaki analizlerinde iki düzeyi karıştırmasının) en önemli örneğini sunar. Bu bağlamda, Weber'in bu örnekte kültürel değişimin içerdiği tarihsel süreç daha fazla dikkat harcamasına karşılık, diğer dünya-dinleri incelemelerindeki açıklamalarının çok daha tarih dışı görüldüğüne dikkat çekebiliriz. Ama Weber'in kültürel değişim anlayışının öbür iki ögesi de açıkça ortadadır: Hayat küreleri arasındaki farklılaşma erken dönem boyunca dinsel kürenin politik küreden gidecek artan ayrılmasında gösterilir. Daha sonraları dinsel engellerin öbür cemaatlerden "ritüelci ayrılma" yoluyla ve "iktisadi etik ikiciliği"yle iktisadi küreye daha fazla dayatılmasından ötürü bunun

tersi bir sürecin cereyan ettiğini görürüz (1952: 336, 343). Bu durum dinin toplumsal hayattan tamamen farklılaşmasının önüne engeller dikmiştir.

Eski Musevi dünya görüşünün iç mantığı, savaşçı bir konfederasyonun kindar önderine duyulan inançtan cömert bir kurtarıcıya duyulan inanç yönünde cereyan eden dönüşüm çerçevesinde fazlasıyla örneklenmişti. Daha sonra göreceğimiz gibi, Musevi-Hıristiyan dünya görüşünün sonraki gelişimine daha fazla önem verilir.

Weber'in genellikle Protestan etiği teziyle anımsanmasından ötürü, *Ancient Judaism* incelemesinin önemi sıklıkla gözden kaçırılır. Oysa Weber, Batı rasyonalizminin köklerini Reform hareketi dönemine değil, buraya yerleştiriyordu: Peygamberler hakkında "bu devlerin gölgelerinin binlerce yıldan geçerek günümüze uzandığını" söyler (1952: 334). Dahası, bu ufuk açıcı önemin eski Musevi dünya görüşüne atfedilmesi gerekir. Zeitlin, bu dünya görüşünün Batı rasyonalizmine yaptığı katkı konsundaki bakışın altını şöyle çizer:

"Ulus ya da birey bir ızdıraba garkolduğu ve Tanrı bu duruma bir çare getirmediği takdirde bu bir buyruğun es geçilmiş olduğunun işaretiydi. Ama es geçilen hangi buyruktu? Bu soruyu irrasyonel kehanet araçları değil, yalnızca yasaların bilgisi ve bir kimsenin davranışının ruhu sorgulayıcı incelemesi yanıtlayabilirdi. Nitekim, ahit düşüncesi bu tip soruları sormanın ve yanıtlamanın karşılaştırmalı rasyonel bir tarzına yolaçmıştı" (1984: xi).

Weber, dünyanın büyüünün bozulmasının ve Batı kültürünün benzersiz örüntüsünün kökenlerinin bu dünya görüşünde bulunabileceğini düşünüyordu. O halde, Weber'in "rasyonalizm" düşüncesine verilmesi gereken anlam da budur. Weber'in "rasyonalizm" terimini farklı bağlamlarda kullanmasına rağmen, burada "rasyonalizm" büyüünün ortadan kaldırılmasından ve dünyanın anlamını aşkın ve evrensel bir bütün çerçevesinde açıklayan bir

dünya görüşünün yaratılmasından oluşmaktadır. Weber, eski Museviliğin modern kapitalizmi açısından taşıdığı "anlam"a ilişkin yaptığı tartışmada şu yorumu yapar:

"Büyünün gücünü altetmenin ve rasyonel bir hayat çizgisi tesis etmenin her zaman tek bir aracı olmuştur; bu araç büyük rasyonel kehanettir...kehanetler dünyayı büyüden azat etmiş (*Entzauberung*) ve bunu yaparken bizim modern bilim ve teknolojimizin ve kapitalizmin temelini yaratmıştır" (1927: 362; karş. 1981a: 308-9).

Gelgelelim, sürgün öncesi kehanetin dünyevi eyleme meyilli manevi bir etiğe sahip evrenselci bir din yaratmış olmasına rağmen bu kehanetin iktisadi küre üzerindeki etkisi iki nedenden ötürü gelenekselci olmayı sürdürmüştür. Birinci neden, Musevi dinseliliğin iktisadi uğraşları olumlu bir anlamla donatmamış olmasıdır. Bunun yerine, iktisadi küre bir etik kayıtsızlık alanıydı ki, bu "tüm insanların her yerde görülen ezeli iktisadi etiğiydi" (Weber, 1968: 615). İkinci olarak, Musevi halkın bir konuk halk olma statüsü, iktisadi mübadeleyi engellemiştir. Musevi olmayan halklarla kurulacak iktisadi ilişkilerin önünde güçlü dinsel engellerin dikilmesi olgusu, iktisadi gelişime keskin kısıtlamalar getirmişti (1927: 358-60; 1968: 614-15). Buna rağmen, Musevi dünya görüşü yalnızca Garp rasyonalizminin sonraki gelişimi için bir başlangıç noktası sağlamakla kalmamış, aynı zamanda kadir-i mutlak ve aşkın bir kutsal varlık ile kusurlu ve değişen bir dünya arasındaki gerilimin temelini atmıştı ki, bu hem erken dönem Hristiyanlığının hem de Protestanizmin çözmek zorunda kaldığı bir gerilimdi.

Erken ve Orta Dönem Hristiyanlığı: Batı Rasyonalizminin Gidişatında Bir Ricat

İslamdan ayrı olarak erken dönem ve orta çağ Hristiyanlığı Weber'in karşılaştırmalı dünya-dinleri incelemelerindeki belli

başlı gediklerdir.⁸ Weber'in Hristiyanlığın yükselişi konusunda söyledikleri, İslam örneğinde olduğu gibi, kapsamlı bir dünya-dinleri incelemesini tamamlamış olaydı neler söyleyebileceğini gösterebilmek için yetersiz bir tarzda da olsa ayrıştırılabilir. Weber'in çalışmasının bu tamamlanmamış kısmının yeniden inşası, Batı rasyonalizminin gelişimi konusundaki görüşüne ışık tutmasından ötürü önemlidir: Bu, eski Musevilikten erken dönem ve ortaçağ Hristiyanlığı yoluyla Protestanizm yönünde bir ilerleme anlamında dümdüz bir gelişme miydi? Weber'in dağınık ifadeleri temelinde, daha ziyade Latin Hristiyanlığının bu gelişmedeki bir ricatı işaretlediğini düşünüyor gibidir.⁹

Weber, Musevi ve Protestan dünya görüşlerinin en önemli görünümünün kadir-i mutlak ve yol gösterici tanrısal yönetici ile kusurlu ve günahkar bir insanlık arasındaki kapatılamaz gedik olduğunu düşünüyordu. Bunun tersine, erken dönem Hristiyanlığı bu gediği, vücut bulmuş bir kurtarıcıya duyulacak "sınırsız" ya da "koşulsuz güven" in kurtuluşu sağlayacağını belirten öğretisi yoluyla kapatmıştı (1968: 567). Bu kurtuluş görüşünden çıkan dav-

8 Başka bir önemli gedik, Doğu Hristiyanlığıdır. "Rus Ortodoks Hristiyanlığının İktisadi Etiği"nin bir yeniden inşası için bkz. Buss (1989).

9 Weber'in erken dönem Hristiyanlığı konusundaki düşüncelerini yeniden inşa etmek üzere yapılan en kapsamlı girişim, Schluchter'in girişimidir (1989: 205-48). Schluchter, erken dönem Hristiyanlığın Batı rasyonalizminin gelişimi açısından hem bir geri çekilmeyi hem de ileri adımı temsil ettiğini savunur. Bu bakımdan, Weber'in, dinin ulaştığı "rasyonellik düzeyi"nin tartışılması için iki ölçütün olduğunu söylediği *Religion of China*'yı (1951: 226) zikreder. Birinci ölçüt, bir dinin kendisini büyüden kurtarma (büyünün bozulması) derecesi ve ikinci ölçütse, "bir dinin Tanrı ve dünya arasındaki ilişkiyi ve böylece dünyayla olan kendi etik ilişkisini sistematik olarak birleştirme derecesidir" Schluchter, erken dönem Hristiyanlığın, büyüü Musevilğin yaptığı ölçüde reddetmemesi ölçüsünde bir geri adımı temsil ettiğini savunur (1989: 230). Ama aynı zamanda, erken dönem Hristiyanlığın ikinci ölçüt çerçevesinde tartışıldığında bir "ilerleme"yi temsil ettiğini savunur (1989: 230). Schluchter'in bu ikinci iddiasına karşı ben burada, erken dönem ve Ortaçağ Hristiyanlığının tanrı ve dünya arasında çok çeşitli ilişkileri içerdiğini -gizemcilik, insanbiçimli kahramana tapınma ve azizler tapısı gibi- ve bu din tipinin, Batı rasyonalizminin gelişiminin gidişatında bir "ilerleme"den ziyade bir geri adım olarak görülmesi gerektiğini savunacağım.

ranış, tanrının istencine yaslanması temelinde dünya karşısında takınılan kayıtsızlıktan ibaretti. Hristiyanlık bu dönemde davranışın radikal bir tarzda yeniden yönlendirilmesinden ziyade kurtarıcıya manevi bir adanışı talep etti.

Bu dünya görüşünün ortaya çıkışını tarihsel olarak incelediğimizde, erken dönem Hristiyan inancının Musevilikle, özellikle gelecekteki bir krallığa duyulan eskatolojik umut anlayışı çerçevesinde bazı süreklilikleri koruduğunu görürüz. Ama İsa'nın kehaneti ve bundan türeyen öğretisi, her şeye rağmen Hristiyanlığın geç ortaçağ kilisesine ve sonrasına kadarki bütün gelişimini şekillendiren tamamen farklı bir inanç sistemi üretti.

Neydi bu yeni öğretisi? Weber'in etik kurtuluş dinleri olarak sınıflandırdığı Musevilik ve Protestanizmin tersine, erken dönem Hristiyanlığı, kehanetinin etik doğasına rağmen inanç, büyü ve ritüel yoluyla erişilecek kurtuluş anlayışı öğelerinin egemenliği altındaydı. Bu kurtuluş araçları, kutsal kavrama tarzından ortaya çıktı. Weber, "İsa'nın, mesihçi beklentilerin en şiddetli olduğu dönemde ortaya çıkışı"nı işaret eder (1968: 631). Ve bundan dolayı İsa'yı "öncelikle bir büyücü" olarak niteler (1968: 630). Başka bir anlatımla, Weber, büyüyü kavrama tarzına uygun olarak, İsa'nın karizmatik güçleri cisimleştirdiğini düşünür. Hexter, Garp küresindeki kurtarıcılar arasında İsa'nın benzersizliğinin "onun tarih içerisinde olmuş olmasına" inanılmasındır derken, belki de benzer bir savunu yapmaktadır (1966: 98). Ama bu, kurtuluş için tayin edici olanın tanrı hakkındaki entelektüel bilgi ya da tanrının mutlak buyruklarına itaat değil, daha ziyade karizmatik güçlerine duyulan inanç olduğu anlamına gelir. İsa, dünyaya Tanrının aracısı olarak geldi ve onun tını (*pneuma*) kendisini cemaatte tezahür ettirdi. İlk Hristiyanlar bu temelde İsa'nın tanrısal kurtarma gücüne inandılar ve kendilerini ona dindarca adadılar (Weber, 1968: 567). İlk dönem Hristiyanlığı, kurtarıcıya kişisel olarak yaslanmanın bu insanımsı ve büyüsel tapıdan doğup serpildi.

Weber ve meslekdaşı Troeltsch, özellikle ilk Hristiyanlığı tarihsel maddecilik teorisi çerçevesinde açıklamaya çalışan Kaut-

sky'ye karşı bu öğretinin arı dinsel kökenini vurguladı. Kautsky ilk Hristiyanlığı öncelikle toplumsal reformu amaçlayan proletaryanın politik bir hareketi olarak gördü (1925: xiii). Bu iddiaya karşı Weber ve Troeltsch, İsa'ya göre zenginliğin kurtuluşun önündeki olanaklı bir tehlike olmasına ve mesajının düşük mertebeden tabakalara -özellikle "tinsel açıdan zayıflara" (1968: 631)- sesleniyor olmasına rağmen, kehanetinin yine de arı dinsel güdüler temelinde ortaya çıktığını savundular (1968: 499, ayrıca bkz. Troeltsch, 1931: 39).

İlk Hristiyan inancı hem büyüünün hem de bir dinsel kurtuluşun karakteristiklerini sergiledi. İsa'nın ve Paul'ün öğretilerinde bilgiden ziyade inanç ve adanma vurgulanıyordu. Museviliğin ve Protestanizmin tam da tanrının buyruklarının yerine getirilip getirilmediği ya da bir kimsenin seçilmişliğinin garanti olup olmadığı konusundaki belirsizlikten ötürü gündelik hayata tesir edebilmelelerine karşılık, Latin Hristiyanlığı bu türden psikolojik baskı üretmedi. Kurtuluş için geçilecek sınavın zemini endişe değil, kurtarıcının büyüsel güçlerine duyulacak koşulsuz güvendi. Weber'e göre bu, Hristiyan inancının dünyevi hazların çileci bir reddini buyurmaktan ziyade dünya karşısında kayıtsız olmayı desteklediği anlamına gelir.

Hristiyan dünya görüşünün kısmen büyüsel ve kısmen etik kutsal varlığı, aynı anda duygu ve etik itaat tarafından nitelenen sistematik olmayan bir inanç tipi üretti. Tanrısal gücün karşısındaki tevazu ve boyun eğme, inancın kanıtlanması için zorunlu gerekliliklerdi. Ama, İsa, bu tip dinsel davranışı talep ederken, bizzatihi duyumsal hazzı ya da zenginlik ve lüksü mahkum etmedi. Bunların ancak adanma ve inancı engellemeleri ölçüsünde kurtuluşa erme açısından tehlike oluşturdıkları düşünüldü. Bu durum pratikte dünyevi olaylarla uzlaşılabilmesi için epey bir yer bırakıyordu. İsa yalnızca inanca teslim olunmasını, tanrının kurtarıcılığına duyulacak inanç lehine bilgiden uzaklaşılmasını talep ediyordu. Bu durumda dinsel pirim, tanrısal güce duyulan güven ve inanca olumlu bir tarzda veriliyordu; ama olumsuz açıdan, etik

açından paylanmaya layık olan, her şeyden önce bu inancın reddedilmesi idi. Bundan dolayı Weber şu sonuca varır: "İnanç yoluyla erişilecek kurtuluşun giderek daha fazla vurgulanmasıyla, genelde gündelik dinde cereyan eden hayat örüntüsünün aktif etik rasyo-nelleşmesi yönünde pek küçük bir eğilim sözkonusuydu" (1968: 569).

Weber inancın anti-entelektüelist karakterini özellikle vurgular. Bu durum Musevi hahamlık yasalılığıyla ve Yunan felsefesi-nin öğretileriyle güçlü bir karşıtlık oluşturur. Weber, İsa'nın baş-langıçta öğretileriyle baskı altında tutulanlar ve "tinsel açıdan za-yıf" olanlar lehine bilginleri, Gnostik entelektüelleri (kurtuluş "aristokrasileri"yle) ve eğitilmiş yüksek sınıfları reddetmenin bir yolu olarak kentli zanaatkar tabakasına seslenmeye çalıştığını önerir (1968: 512, 631; karş. Hexter, 1966: 59). Ayrıca, ritüel, gi-zemsel ya da soteriyolojik bilginin reddi, İsa'nın tinin etkililiği konusundaki dogmatik iddiası açısından zaruridir. Bu reddiye, entelektüelist inanç eksikliğinin yanısıra tin ve onun taraftarları karşısındaki kibirin "iki mutlak ölümcül günah" olduğu düşün-cesine takviye ediliyordu (1968: 632). Kısacası, inancın yeterli-liğini belirten vurgu İsa'nın zamanındaki kentli entelektüelizmi dengelemeyi amaçlıyordu.

Bu inançtan türeyen etik, bir sert ve metodik davranış etiği değil, kardeşlik sevgisi ve hayırseverlik etiğiydi. Bu etiğin temel öğretileri karşılıklı yardımlaşma ve komşuluk sevgisinden oluşu-yordu, ama bunları etik buyruklar olarak değil, daha ziyade mümin yoldaşlara duygusal bir bağlanma olarak yorumluyordu. Sonunda mümin yoldaşlarına müşfik ve merhametli olanları yalnızca tanrı ödüllendirecek ve kibirli olanlardansa intikam alacaktı. Bu arada adaletsizliğe itidalle katlanılması ve düşmanların sevilmesi ve ba-ğışlanması gerekiyordu. Tıpkı bir kimsenin erdemli eylemlerin-den gurur duymasının yalnızca bunların hatalı dürtülerle gerçek-leştirilmiş olduğunu göstermesi gibi, olağanüstü etik başarılar da kurtuluşun sağlama alınmasında hiçbir kazanç sağlamayacaktır. Weber'in belirttiği gibi, "yasanın ve kahinin bütün içeriği basit bir

Tanrı ve insan sevgisi buyruğunda yoğunlaştırılmıştı" ve bu duygusal bağıllık popüler Hristiyan inancının gelişiminde egemenlik kurmuştu (1968: 633).

Gelgelelim, duygusal tipte bir dinselliğin gündelik hayat üzerindeki etkisi konusunda Weber'in genel görüşü, Abramowski tarafından şöyle yorumlanır: "Weber'e göre, giderek artan bir duygusallık miktarı her zaman dünyevi faaliyetin rasyonelleştirilmesi yönündeki itkinin bir azalışı anlamına gelir" (1966: 28).

Aslında, Troeltsch'in belirttiği gibi, ilk Hristiyanlık herhangi türden bir toplumsal reform doğurmadı (1931: 39-41). Erken dönem kilisenin devlet karşısındaki tutumu "insanların Sezar'ın hakkını Sezar'a vermelerine izin vermek" ve iktisat alanında "insanların gündelik ekmekleri için Tanrıya dua etmelerine ve ertesi gün için kayıtsız kalmalarına izin vermek"ten ibarettir (Weber, 1968: 633). Politika karşısında havari Paul'den kaynaklanan bu muğlak tutum, pratikte otoriteye teslim olunmasına ve politik faaliyetin iktidarla günahkar bir dünyevi meşgale olarak reddedilmesine yol açtı. Müminden, kurtarıcının inayetini sabırla beklerken dünyevi olaylar karşısında kayıtsız kalması talep ediliyordu. Müminden, "günahkar bir eylem icra etmesini talep etmediği sürece konumuna ve hakkına razı olması isteniyordu" (1968: 634).

Dünya karşısında kayıtsız olmayı tavsiye eden bu Hristiyan etiği (ya da ruhsal dünyevi faaliyetin kurtuluş için bir yararı olmayacağı anlamında dünyanın reddi) ve Budizm arasında bir benzerlik vardır ki, bu aynı zamanda hem Musevilik hem de Protestanizm karşısında bir farklılık oluşturur. Kayıtsızlık etiği açısından ruhsal-dünyevi faaliyet üzerinde aşırı yoğunlaşma yalnızca saygıdeğer olmamakla kalmaz, aynı zamanda yalnızca insani güçlerle girilen hayırsız bir meşgaledir. İnancın yalnızca duygusal ve manevi kanıtlanışı müminin *dünyadan* tinsel olarak korunmasına izin verir. Bu arada bu tutum dünya *üzerinde* egemenliğe erişmenin bir yolu olarak metodik davranışa izin vermez.

Bu bağlamda ortaya konulması gereken önemli bir nokta, kişisel olarak inayet dağıtan büyüsel kurtarıcısıyla bu dünya görüşü-

şünün dinsel davranış üzerinde tayin edici bir tesiri olduğudur. Dünyaya kayıtsızlık, tinsel güce duyulan duygusal bir inanç, mümin yoldaşlar ve tanrı karşısındaki bir tevazu ve sevgi tutumu bu etiğin alamet-i farikalarıydı. Böyle bir etik ancak tanrısal ve dünya arasındaki kökten bir ayrılma eksikliğinin bir sonucu olarak anlaşılabilir.

Bu dünya görüşünün toplumsal hayat içerisinde başlangıçta ifadesini bulduğu yer İncil'in mesajı ve müritlere görev yükleyen faaliyeti. Ama Hristiyan değerlerini sistematik bir öğreti haline getirme girişimi çelişkilerle yüklüydü. Çünkü, İsa'nın yaydığı inancın evrensel (herkese açık) olduğunu iddia etmesine rağmen, aslında havarilerin katı etiği ile mümin kitleleri arasındaki basit inanç ve karşılıklı yardımlaşma etiği arasında bir ayrılma vardı. Havarilerin tüm mülklerden vazgeçtikleri, "dünyayla olan tüm bağlardan eksiksiz bir azat olmaya" giriştikleri varsayılıyordu (Weber, 1968: 632). Üstelik, bu küçük grubun İsa'ya tanık olmaları ya da otoritelerini dolaysızca İsa'dan almaları olgusu, bunların özel statüsünü sağlama alıyordu.

Nitekim, ilk Hristiyan öğretisi, sonradan özel bir yetkili ruhban sınıfının gelişimini ve kurumsal bir kilisenin yükselişini önceden canlandıran küçük bir seçkin grubu tarafından savunuldu. Daha sonra görülen bu gelişme olağanüstü niteliklere sahip yetenekli insanlar olarak görülen küçük bir İsa havarileri grubunu rahiplik hiyerarşisini barındıran örgütlü bir kiliseye dönüştürdü. Ama bu dönüşüm ancak imparator Konstantin'in din değiştirmesinden sonra, Hristiyanlığın Roma imparatorluğuyla bütünleşmesini takiben gerçekleşebilirdi. Kurumsallaşma yönündeki bu hamlenin, yalnızca Roma imparatorluğundaki değişen politik durumun bir ürünü olmayıp, aynı zamanda bu örnekte tinle donatılmış araçlara ihtiyaç duyulmuş olması olgusunun (rutinleşme yolunda) kaçınılmaz sonucu olduğuna dikkat etmek gerekir. "Her inanç dininin" ya da dışarıdan kaynaklanacak kurtuluş anlayışına sahip her dinin "kişisel bir tanrının yanı sıra şu ya da bu noktada kendini üstün görmeden ya da bireysel bilgiden feragatı zorunlu kılan

aracıları ve peygamberleri varsayması"ndan ötürü bu araçlar zorunluydu (Weber, 1968: 568). Buradaki karşıtlık kurtuluşun içten geldiği ve müminin tanrının istenci konusundaki bilgisinden kaynaklandığı bir dinle olan karşıtlıktır. İlk Hristiyanlıkta kurtarıcının karizmasının havariler yoluyla kanalize edilmesi gerekiyordu ve piskopos ile ruhban sınıfının kutsal görev karizmasıyla sürdürülmüştü. Bu kurumsallaşmanın başka bir ürünü, aynı zamanda sıradan müminlerin tanrıya dolaysızca erişimleri olanağını ortadan kaldıran bir dinsel vasıflar tekelinden ötürü rakip dinsel iddiaların ortaya çıkamamasıydı.

Aracıların varlığı ortodoks inancı koruyacak merkezi bir örgütlenmeye duyulan ihtiyacı artırdı. Bu, çeşitli biçimlere büründü: İsa'nın vücut bulmuş tini, havarilerin birbirinin peşisıra gelmesi ve piskoposlar ile rahiplerin kutsanması ve atanması yoluyla çoğaltıldı. Buna ilave olarak, İsa'nın mucizevi güçlerinin rahiplerin yönettikleri kutsal ayinlerde ve tinle donatılmış müminler cemaatinde somut biçimde cisimleştiği düşünülüyordu. Troeltsch'in işaret ettiği gibi, tinin bu vasıtaları kutsal ve dünyevi öğelerin kaynaşmasıyla niteleniyordu:

"Bir örgütlenme olarak kurumun bütün değeri...Kutsal ve insani öğeleri birbirinden ayırmanın çok zor olması ve öğelerin bu bileşiminin insani bir düzenin ve merkezileşmenin kutsal otorite karakteriyle kuşatılmasını çok kolaylaştırması olgusunda yatar" (1931: 94).

Turner'a göre, bu ruhban hiyerarşisinin başka bir görünümü "Hristiyan azizlik tarihinde" meşru tanınmanın "İslamda olduğunun tersine, kendiliğinden ve yerel olandan belirli ve merkezi olana doğru hareket etmesidir" (1974: 57). Şu halde, başlangıçta mümin teklerine evrensel olarak hitap edilmesine rağmen, Hristiyan kilisesi, aslında üyelik için birtakım vasıflara ve olağanüstü güçleri olduğu düşünülen bir önderliğe sahip, sıkı sıkıya örgütlenmiş bir cemaat ve hiyerarşi haline geldi.

Devlet ve kilisenin birbirine yaklaştığı ikinci yüzyıla gelin-

diğinde, eğitimli yüksek sınıflar da Hıristiyan inancına katılmaya başladı. Ama başlangıçta Hıristiyanlığın öncelikle düşük mertedeki kentli tabakalara hitap ettiğinin ve bu tabakaların eğilimlerinin tayin edici bir rol oynadığının unutulmaması gerekir. İsa'nın mesajı baskı altında tutulanlara ve "tinsel açıdan zayıf" olanlara hitap ediyordu ve zenginliğin müminleri ille yetkisiz kılması gerekmiyorduydu da, "Mammon'a süregiden bağılanma kurtuluşun önündeki en zorlu engellerden birini oluşturuyor"du (Weber, 1968: 632). Ama kiliseye kabul edilmenin tek yolunun yalnızca kurtarıcıya duyulan mütevazı inançtan geçmesine karşılık, "tanrıların sağladığı inayete kişisel olarak katılmayı arzulayan mümin kitlesinin bağlılığının korunabilmesi için belli birtakım daha cismani araçlar gerekiyordu" (1968: 559). Böylece rahiplerin gücünü arttırmaktan ayrı olarak tının tezahürüne katılmanın rutin kanallarını da oluşturan kutsal ayinlere daha fazla ağırlık verilir oldu. Şu halde, popüler Hıristiyan inancının manevi bir etiğe sahip daha tutarlı bir tektanrıcılıktan ziyade dışsal bir mucizevi güçten gelecek kurtuluşa mümincesine yaslanılması doğrutusunda gelişmesini sağlayan başka bir etken de bu noktada yatmaktadır.

Weber'e göre, aşağı kentli tabakaların dinsel ihtiyaçları, cismani inayet işaretleriyle takviye edilmiş duygusal bir inanca eğilim gösterir. Hıristiyanlık kendisini bu ihtiyaçlara uydurdu ama aynı zamanda giderek Weber'in "uysal" orta sınıf dediği tabakalara hitap etmeye başladı ve burada "kurtuluşa ermenin bir aracı olarak inanç, duygusal açıdan karışık bir karakter edinebilir ve tanrıya ya da kurtarıcıya duyulan sevginin ayırteci özelliklerini yüklenir" (1968: 570). İncanın bu noktada gidebileceği bir yön, azizlere ve bakire Meryem'e tutkulu bir adanış ve tapınmaydı ki, bu kahramanların tanrısal niteliklerinin mümin yararına aracılık etmeye muktedir oldukları düşünülüyordu.

Kutsal ayinler ortodoks inancın yerleşik bir parçası haline geldi ve bunlara katılmak kilisenin bir üyesi olmanın zaruri gereklerinden biriydi. Vaftiz ayini, komünyon ve düzenli ibadet olmaksızın kurtuluşa erilemezdi. Kaldı ki, bunlar pratikte ruhban

sınıfının güçlenmesi anlamına geliyordu. Ruhbanın otoritesi aynı zamanda dogmanın sistemleştirilmesiyle arttı ve Weber "entlektüelizmin giderek zorla araya girmesinin ve ona karşı büyüyen muhalefetin bir doğurgusu olarak Hristiyan kiliselerinin daha önce örneği görülmemiş bir resmi ve bağlayıcı rasyonel dogmalar kütlesi, teolojik bir inanç ürettiği"ni işaret eder (1968: 564). Dogmatizm ruhbanın statüsünü yükseltti, ama mümin kitleleri açısından dogmatizm, müminlerin kurtuluşa ermelerinin kendi çabalarından ziyade giderek kilise kurumlarına bağımlı hale gelmesi demekti. Aynı zamanda, popüler din, dogma hakkında kapsamlı bilgiye sahip olunmasını değil, yalnızca inancın temel öğretilerinin açık seçik kabul edilmesini gerektiriyordu. Tanrısal inayete ilişkin manevi bilgi ya da kesinlik değil, öğretinin otoritesine duyulan inancın dışsal ya da biçimsel olarak kanıtlanması talep ediliyordu.

Kilise kurumunun ve onun hiyerarşik örgütlenmesinin daha da perçinlenmesinin izlerini sürmeden önce, bu yönde gelişmeyen bir hareketi zikretmemiz gerekir. Gnostikler kurtuluşa giden patikalar olarak ritüel ve dogmayı reddeden bir mezhepti. Gnostikler, rahiplerin aracılık etme gücünü ya da kilise kurumunun gücünü tanı mıyorlardı. Gnostiklerin kurtuluş aracı, Pagels'in belgedeği gibi, tanrının dolaysız ve öznel yaşantılanmasıydı (1982: 139). Bu tutumun, tıpkı ortodoks gelenek gibi, İsa'nın orijinal öğretilerinden kaynaklandığı söylenebilir pekala (Pagels, 1982: 152). Ve ilk Hristiyan inancı, kurtarıcıyla oluşturulacak tinsel birliğe daha fazla ağırlık vermiş olaydı, Gnostiklerin bu tutumu Hristiyanlığın gelişiminin ana yönelimi haline gelebilirdi. Oysa, ortodoks yorum yürürlükte oldu ve yukarıda zikredilen nedenlerden ötürü gizemli bilginin ya da tinin mümin tekine tezahür etmesinin vurgulandığı bir yönde evrilmedi.

Weber'e göre, Gnostiklerin kurtuluş karşısındaki tutumlarının önemi bu tutumun "eylem" üzerindeki olumsuz etkisinde yatar (1968: 545). Gnostik yalnızca tanrıya ilişkin tasavvufi bilgi üzerinde yoğunlaşırken, aynı zamanda dünyevi faaliyetin dinsel ve

etik önemini de yadsıyordu. Bireyin kurtuluşu tanrının istencinin çileci bir aracı olmaktan ziyade tanrısala "malik" olmada, bir irfan vasıtası olmada yatar (1968: 545). Bu tutum ayrıca Weber'in bir "kurtuluş aristokrasisi" dediği şeye, yalnızca sınırlı bir kesime hitap edebilecek tinsel bir aydınlanmaya erişmeye dönük disiplinli bir entelektüel programa yolaçtı. Mümin kitleleri "ya kurtuluştan dışlanmışlardı ya da entelektüel olmayan dindara tahsis edilmiş daha düşük bir kurtuluş düzeniyle sınırlandırılmıştı" (1968: 565). Gelgelelim, gizemli içgörüsüyle aydınlanmış seçkin açısından bile kurtuluş için çaba göstermek rasyonel ya da metodik davranış üretmemişti. Weber gizemli irfan arayışının Gnostikler arasında karakteristik bir bıkkınlık ya da tevazu ürettiği sonucuna varır çünkü, Gnostikler ne iletilemeyen bilgelikleri temelinde edimde bulunabilmektedirler ne de öznel bilgilerini kurumsal ya da dogmatik biçimde cisimleştirebilmektedirler (1968: 563).

Pagels'in bu tip Hristiyan inancın "tinsel gelişme açısından zaruri" olan bir "içsel dönüşüm"e yolaçabileceğini savunmasına (1982: 137) rağmen, Weber'in Gnostisizme ruhsal-dünyevi faaliyete teslim olma çerçevesinde pek yüksek bir değer biçmediği açıktır. *Gnosis*'in, tanrısala ilişkin dolaysız bilginin gündelik hayat üzerindeki etkisi ihmal edilebilir ölçüdeydi çünkü, kurtuluş dünyadan kaçışı temsil ediyordu ve tefekkür biçimine bürünmüştü. Tanrıyla girilen öznel ruhsal ilişkiye ağırlık verilmesinden ötürü diğer hayat küreleri üzerinde etki yaratma potansiyeli yoktu. Weber, Gnostik hareketin daha geniş bir inanç şeklinde gelişmesini engelleyen Gnostiklerin pasifliği desteklemesi, seçkinciliği, dogmayı sistemleştirme ve örgütlü bir kilise kurma yeteneksizliği mi, yoksa ortodoks inançla girdiği rekabet mi olduğunu açıkça göstermez. Ama Gnostisizmin Hristiyanlığa anlamlı bir katkı yaptığını düşünen Pagels (1982: 155) bile şu sonuca varmak zorunda kalır: "Daha öznel dinsel ilişki biçimleri lehine sistemi reddeden Gnostik kiliseler, birer kilise olarak yalnızca birkaç yüzyıl ayakta kaldı"; buna karşılık "Hristiyan geleneğin varkalımını (ortodoks) kilisenin geliştirdiği örgütlenmeye ve teolojik yapıya borçluyuz"

(1982: 128, 147).

Ama Hristiyan geleneğinin ortodoks kilise tarafından korunmasına rağmen, Hristiyanlığın inançları ve etik gereklilikleri zaman içerisinde zayıfladı da. Rutin ve geleneksel bir sıradan dinsellik tipi yönündeki bu dönüşüm, ortaçağ Katolikliğinin ortaya çıkışını önceden canlandırdı. Kilisenin kendisini genellikle varolan politik güçlere tabi kılmasına karşılık, "kendi amaçları açısından Roma politik ve askeri örgütlenmesi modelini benimsemesi ve dördüncü yüzyılda emperyal desteği kazanması sayesinde ortodoks Hristiyanlık giderek istikrarlı ve kalıcı bir gelişme gösterdi" (Pagels, 1982: 153). Ama Hristiyanlık tanrısasal otoriteyi merkezi bir hiyerarşinin ellerinde yoğunlaştırdığı, bir dogma öbeğini sistemleştirdiği ve kutsal ayinlerin resmi olarak yönetilmesini vurguladığı ölçüde müminin tutumu da değişmek zorundaydı. Giderek tanrısasal kurtuluş gücünün, kurumun inayetinden yayıldığı düşünüldü. Davranışların tabi olduğu sınav, kurtuluş dağıtılabileceğine güvenilen bir kiliseye kendini havale etmekten daha az önemli görünür hale geldi. Öbür yandan kurum açısından, "kurtuluşa erme ihtiyacı duyan bireyin kişisel dinsel niteliği tamamen kayıtsızlıkla karşılanan bir meseledir" (Weber, 1968: 560). Kilisenin biçimsel isterleri karşılandığı sürece herkes kurtuluşa erebilirdi. Kısacası, rutinleşmeyle birlikte Hristiyanlığın talepleri Museviliğin ve Protestanizmin manevi etiğiyle giderek daha fazla karşıt konuma geldi.

Ortaçağ Hristiyanlığı özellikle mümin kitlelerini kurtuluşa kavuşturacak tinin cismani tezahürlerini daha fazla ürettiği ölçüde bu gelişmelerin bazılarının bir uzantısını temsil eder. Ama kitlelerin dininin yanısıra, dinsel seçkinler için katı bir çilecilik etiği de ortaya çıktı. Böylece İsa'nın havarilerinin ideali rahiplerin, Hristiyanlığın gerçek taşıyıcısı olduğunu iddia eden bir grubun etiğinde yaşamaya devam etti. Kafircesine ayartılarıyla dünya, ancak manastır hayatında büsbütün reddedilebilirdi. Kişiler inancın öğretilerine katı bir uyumla yaşıyorlardı ve rahiplik görevinin olağanüstü güçlerle donatılmış olduğuna inanılmasına ilave olarak,

bu nitelik keşişi "pratik durumlarda sıradan insanlardan farklı olarak edimde bulunabilen ve normal insanın kapasitesini çok aşan farklı sonuçlara yolaçabilen bir inanç mürşidi" haline getirdi (Weber, 1968: 567). Bu yolla dinsel seçkinler ve din dışı sıradan insanlar arasında engin bir gedik yaratıldı. Ama din dışı halkın dinselliğinin zayıflamış olmasından ötürü kilisenin ideallerinin daha da geliştirilmesi kiliseye kalmıştı ve toplumsal hayat üzerinde bir etki yapan da öncelikle bu grubun davranışları ve örgütlenmesiydi.

Troeltsch, "kilise önderliğinin ve yönetiminin emanet edildiği bir insan grubu olarak ruhbanın yükselişinin, bizzat örgütün ihtiyaçlarından ötürü bir sınıf olarak ruhbanın kendi örgütlerinin mükemmelleşmesi için çaba gösterecekleri anlamına geliyordu" der (1931: 99). Bu çabalar hiyerarşik bir kilise yapısının ve merkezleştirilmiş yönetimin bina edilmesi biçimine büründü. Kilisenin örgütsel bir düzeyde birleştirilmesi tapıların dallanıp budaklanmasını önledi ve ayrıca pratik, gündelik meşgaleler dünyasından ayrı duran bir dinsel hayat küresinin tesis edilmesine hizmet etti (Troeltsch, 1931: 100). Ama aynı zamanda teokratik aygıt, seküler hayatın birçok boyutunu soğurup kendi otoritesi altında topladı. Kilise politik imtiyazları, devlet görevlerini, eğitim verme otoritesini temellük etmeye muktedir ve hatta kendisini iktisadi küreye girmiş buldu. Farklı hayat kürelerinin bu karşılıklı nüfuzu ancak hiyerokratik bir kilisenin, kendisini süreğen kılmaya ve dinsel olmayan hayat küreleri karşısında otorite kazanmaya muktedir bir kurumun tesis edilmesi yoluyla gerçekleştirebilirdi. Gelgelelim, kilise kurumlarından ayrı olarak bir rahiplik etiği ile sıradan halkın inancı arasındaki gedik varolmayı sürdürdü ve bunun sonucunda "yüksek" din, gündelik hayata nüfuz edemedi.

Weber'e göre, Ortaçağ boyunca Hristiyanlığın etkisi öncelikle kurumsal ve öğretisel otoritesi yoluyla hissedildi ve böylece toplumsal hayata istikrar kazandırma biçimine büründü.¹⁰ Sout-

10 Ortaçağ Hristiyanlığına ilişkin Weberci bir analiz öneren Collins'in, bunun tersi bir sonuca varması şaşırtıcı değil: "İçerisinde kapitalizmin ortaya çıkabileceği ku-

hern, bunun "Bau Avrupa tarihinde kilisenin makul bir şekilde tek hakiki devlet olduğunu iddia edebildiği ve insanların kilisenin ezici bir politik otoriteye sahip olduğu varsayımı temelinde edimde bulunduğu bir dönem olarak tanımlanabileceğini" söylediği (1970: 24) zaman bu görüşü takviye etmektedir. Bu durum mümin kitleleri açısından davranışın yeniden yönlendirilmesini gerektirmiyordu. Aslında, "insanların çoğunluğu, Hristiyan dininin, doğaüstü mucizeler ve ayinler biçiminde hayatlarına zorla yapılmış bir müdahale olduğunun farkında olsalar gerektir" (Southern, 1970: 29).

Kilise, dinsel otorite üzerindeki tekeli nasıl koruyabiliyordu? Birincisi, kutsala uzanan biricik kanalı oluşturan bir ruhbanlık hiyerarşisi yoluyla. Seçkin bir entelektüel tabaka olarak ruhbanın bu merkezileştirilmiş yönetimi ve nihai olarak papalık tarafından denetlenen ve birliği sağlanan (daha sonra ruhban sınıfı yükselen burjuvaziyle bir ittifak kurarak iktidarı papalıktan zorla çekip almaya ve denetimi kendi otoritesine katmaya çalışacaktı) (Weber, 1968: 513) himaye ve arpalık sistemini korumada çıkarı vardı. İkincisi, iktisadi zor kullanma ve imtiyazlardan ayrı olarak kilise, başlangıçta günahkar dünyevi eylem dünyasında yattığı düşünülen politik otoritelere meşruluk ihsan edebiliyordu. Ve son olarak, kilise çeşitli dinsel pratikler yoluyla denetim uyguluyordu. Kilise cezalandırmalardan, günah çıkarmalardan, ayinlerden ve inayet dağıtımından oluşan bir sistemi yönetiyordu. Nitekim, sıradan insanın kurtuluşa giden yolu kilisenin kurumsal buyruklarına, pratiklerine ve memurlarına boyun eğmekten geçiyordu. Her şeye kadar tanrı karşısında bireyin pek az önemi vardı ve güçsüzdü.

Tanrısal otoriteye itaat edilmesini sağlamaktan ayrı olarak, popüler inanış gündelik davranış üzerinde dinsel bir etki uyan-

rumal biçimleri yaratan Ortaçağ Hristiyanlığının yükselişi, belli başlı Weberci devrimdi" (1986a: 76). Bu farklılık, Collins'in örgütsel kapasiteleri ve maddi koşulları vurgulamasına karşılık, burada Weber'in dünya görüşleri ve kültürel değişim üzerinde yoğunlaştığı varsayımından hareketle yorumlanmasından kaynaklanıyor.

dırılması yolunda pek az şey yaptı: "Garp Hristiyanlığı Ortaçağ boyunca ister küçük burjuva isterse parya karakterde olsun, kayda değer bir dinsel sıradan entelektüelizme sahip değildi" (Weber, 1968: 513). Manastır hayatından ortaya çıkan hümanist eğitim ve kültür genelde "kitlelere antipatik geliyordu" (1968: 514). Ve en önemlisi, kilisenin müminlere dayattığı talepler yalnızca biçimsel ya da dışsal taleplerdi. Weber bu talepler konusunda şöyle düşünür: Kiliseye itaat etme şeklindeki basit gerekliliğin herkese açık olmasından ötürü, "kişisel etik başarı düzeyinin...ortalama insanın nitelikleriyle uyumlu kılınması gerekir ve bu da pratikte bu düzeyin oldukça düşük tutulacağı anlamına gelir" (1968: 560). İncanın yalnızca yeri geldiğinde tanıtlanması gerekiyordu ve günah çıkarma herhalükarda müminin vicdani sorumluluğunu hafifletebilirdi. Öte dünyaya yönelik bir amacın metodik olarak peşinde gidilmesi yerine buradaki değişmez tek dinsel tutum, çeşitli kurumsal cisimleşmelerinde kurtarıcının inayeti yoluyla kurtuluşa kavuşulacağına mümince bir güven duymaktan ibaretti.

Aynı durum popüler dinin daha dar kapsamlı iktisadi doğruları için de geçerli. Bir kimsenin seküler mesleğine atfedilen psikolojik bir pirim yoktu ve incanın bakış açısından dünyevi meşgaleler en iyi ihtimalle bir etik kayıtsızlık meselesiydi. Troeltsch'in işaret ettiği gibi, bu durum özellikle iktisadi faaliyet için geçerliydi: "Teolojik teoride...etik ölçekte ticaret, tarımdan ve el emeğinden daha düşük bir düzeyde yeralıyor, hayatını kazanmanın en reaksiyoner yolu olarak görülüyordu" (1931: 128).

Gelgelelim, din dışı halkın gündelik hayatı ortaçağ dininden nadiren ya da yalnızca olumsuz olarak etkilenmiş olsa da, papazların münzevi ideali (*monastic ideal*) metodik özdenetimi hedefleyen bir çilecilik üretti. Weber bu ideale büyük önem atfetti ve bu tutumun keşişin "kilisedeki bürokratik merkezileşmenin ve rasyonelleşmenin temel aleti olarak iş görmesini önceden mukadder kıldığı" yorumunu yaptı (1968: 1173). Üstelik, bir dinsel mesleğin bu samimi izlenişi, Püritenizmin meslek etiği açısından önemli bir model haline gelecekti. Ne var ki, en yüksek dinsel pirim hâlâ ruh-

sal dünyaya ilişkin amaçlara değil, öte dünyaya ilişkin amaçlara tanınıyordu. Yani, münzevi çilecilik sonuçta dünya üzerinde ege-menlik kurulması yerine dünyadan el-etek çekilmesine yolaçtı. Weber'e göre, Ortaçağlar boyunca toplumsal hayat üzerindeki en ilerici etkiyi yapan dinsel düşüncelerin gücü değil, özerk kent içerisinde politik hakların tesis edilmesi idi (1927: 334-5).

Weber'in erken dönem Hristiyanlığından ortaçağ Katolisiz-mine doğru gerçekleşen gelişim konusundaki görüşünün özellikle önemli olan yanı, bu görüşün Batı rasyonalizminin yükselişi ko-nusundaki kavrayışına uygun olmasıdır. Bu örüntünün hiçbir şe-kilde Museviliğin başlangıcından modern sekülerleşmeye uzanan düz bir çizgi olarak görülemeyeceği, buraya dek yaptığımız dü-şünsel yeniden inşada açıkça ortada olsa gerektir.¹¹ Tersine, Mu-sevilik, Hristiyanlık ve Protestanizm, her biri kendine ait içsel kültürel değişme dinamiğiyle, bir örüntünün ayrı parçalarıydı. Bu üç dinamik arasında Latin Hristiyanlığı toplumsal hayat üzerinde en zayıf etkiye sahip olanıydı. Bunun nedeni bu dinsellik biçi-minin durağan kalması değildi. Bir anlamda, İsa'nın havarilerinin dinsel tutumundan papazların münzevi idealine uzanan net bir gelişim çizgisi vardı. Havarilere kutsal güçlerin ihsan edilmesi, dünya karşısındaki eksiksiz kayıtsızlıkları, dogmaya yakından bağlılıkları ve aralarındaki kardeşlik etiği tedricen keşişlerin dün-yayı reddeden çileciliği şeklinde sistemleştirildi. Bunun sonucun-da başgösteren etik, dünyevi hayatın tamamen reddini, uzun süreli ve kapsamlı bir teolojik öğreti eğitimi ve manastır cemaatini içeriyordu. Bunların hepsi birarada metodik ve sürekli özdenetimi gerektiren bir hayatı üretti. Başka bir anlatımla, havarilerin arasına görülen ve olanüstü güçleri, ortaçağ rahipleri arasındaki bir ha-yat tarzında ifadesini buldu.

Gelgelelim, bu sistemleştirme popüler din düzeyine uzan-

11 Batı rasyonalizminin gelişimi üzerine böyle bir gelişimsel perspektif Schluchter'in (yukandaki 9. dipnota bakınız) ve Habermas'ın (1984) yorumlarında üstü örtük olarak mevcut.

madı. Bunun yerine, mümin kitlelerinin dinselliği, inancın arasına cereyan eden ve dışsal olan tezahürleri biçimine büründü. Kurtuluş yolunda tanrıya ve kiliseye bu şekilde yaslanması yine erken dönem Hristiyanlığından türetilir. İsa'nın öğretilerinin yerleştiği ideal, kurtuluşa ancak kendi gücüne duyulan inanç yoluyla erişilebileceğini öğretiyordu, ama bu ya tanrının kurtarıcı gücünün etkililiğinin ya da müminlerin inançlarının sahip olduğu gücün vurgulanabileceği anlamına geliyordu. Gnostikler bu ikinci patikayı mantıksal sonucuna taşıdılar, çünkü onların kurtuluşa uzanan patikaları tamamen tanrısala "malik olma" üzerinde yoğunlaşmıştı. Öte yandan, ortodoks dogma birinci patikayı geliştirdi ve tanrısala inayetin mümine ihsan edilebileceği bir kanallar sistemi yarattı. Aynı zamanda çeşitli mümin tabakalarının ihtiyaçlarının karşılanması gerekiyordu ve bir basit inanç ve adanma tutumu giderek tanrının inayetini elde etmenin yeterli bir koşulu kılındı.

Bundan dolayı, Weber'in Latin Hristiyanlığı içerisindeki kültürel değişmeye ilişkin görüşü şöyle özetlenebilir. Erken dönem Hristiyan dünya görüşünün sistemleştirilmesi ve müminlerin ihtiyaçlarıyla uygun kılınması, özellikle biçimselci -ve bu anlamda rutinleştirilmiş- bir inanç tipiyle sonuçlandı. Kilisenin özellikle Ortaçağlar boyunca artan kurumsallaşmasından ötürü dinsel küre ile politik ve iktisadi hayat küreleri arasında eksiksiz bir karşılıklı nüfuz etme sözkonusuydu. Ve son olarak, dünya görüşlerinin iç mantığı bir yandan kutsal güçlerle donatılmış dünyevi cisimleşmelerin giderek artması ve öbür yandan dinsel erdem sahipleri arasındaki öte dünyaya dönük çilecilik yönünde bir gelişim olmasını zorluyordu.

Bu görünüm, erken dönem ve Ortaçağ Hristiyanlığının yaptığı etkinin ayırtediciliğini açıklar. Bu örnekte, kültürel hayatın toplumsal istikrarı takviye etmesi tam da kutsal ve insani güçlerin birbirinden büsbütün ayrılmamış olmasından kaynaklanıyordu. Kurtuluşa ulaşılması, kutsal güçlere güvenme yoluyla ya da kutsal varlığın mucizevi müdahalesi yoluyla sözkonusu oluyordu. Bundan dolayı, müminin davranışı, kiliseye ve özellikle onun yet-

kili kılınmış araçlarına boyun eğmekten ibaretti. Bunun tersine, Musevilik ve Protestanizm, kutsalın (*sacred*) ve dünyanın birbirinden kökten ayrı tutulması öncülüyle işe başlıyordu. Burada mümin, davranışını aşkın bir otoritenin taleplerini karşılayabilecek şekilde sistematik olarak yeniden yönlendirmeye zorlanıyordu. Dinsellik dünyayı kökten değersizleştiren bir dünya görüşüne yaslanıyordu; oysa erken dönem ve Ortaçağ Hristiyanlığı tanrısal ve dünya arasındaki gediği kapatan çeşitli biçimlere bürünmüştü (karş. Dumont, 1983: 33-67). Davranışın yeniden yönlendirilmesi yalnızca dinsel erdem sahipleri arasında sözkonusuydu, ama bu da tamamen öte dünyaya dönük bir yönelimi hedefliyordu. Bu nedenlerle Latin Hristiyanlığının, eski Museviliğin başlattığı örüntünün izinde ilerlenmesini temsil ettiğinin düşünülmesinden ziyade, Batı rasyonalizmi yönündeki gidişatta ortaya çıkan bir gerileme olarak görülmesi gerekir.

Protestan Etiği ve Sekülerizmin Ruhı

Weber'in Protestan etiği tezi pek çok tartışmanın konusu oldu ve sıklıkla öbür yazılarından yalıtık ele alındı. Protestan etik tezi, modern endüstriyel toplumun kökenleri hakkındaki tartışmaya bir katkı ve Marx'ın feodalizmden kapitalizme geçiş konusundaki açıklamasına verilmiş zekice bir yanıt olarak görüldü. Oysa, Weber'e göre, Protestan etiği tezi, Garp rasyonalizmi ve dünyanın "büyüsünün bozulması"na ilişkin, kendisinin kültürel değişme analizi içerisinde merkezi bir yer tutan süreçlere ilişkin bir analizin parçasıydı. Garp rasyonalizminin ya da büyüünün bozulmasının Protestan etiği bağlamında normalde tartışılmayan iki boyutunun burada vurgulanması gerekiyor. Birincisi, bu örnekte dinsel düşüncelerin gücünün sonuçta toplumsal hayatın bütününe kucaklayan bir rutin hayat tarzı yarattığı karizma ve rutinleşme arasındaki mücadeledir. Ve ikincisi, tamamen aşkın bir kutsal varlığa yaslanan bir dünya görüşünün aracılığıyla büyüünün ortadan kaldırılmasıdır.

Weber bu boyutların ikincisini *Protestant Ethic*'de (1930) zikretse de, birinci boyuta açıkça gönderme yapmaz ve bu izleği yazısında geliştireceğine ilişkin pek az işaret vardır. Burada Protestanizm dinamik gücünü Reform hareketinin dinsel önderlerinin karizmasından elde ediyor gibi görünmez, ne de ilk bakışta sekülerleşme daha rutin dinsel pratiklerin tesis edilmesine katkıda bulunuyor gibidir (Weber'e göre daha rutin bir seküler hayatla sonuçlanmış olsa bile). Öyleyse, Weber, kültürel hayata ilişkin incelemelerinin geri kalanında o denli öne çıkan karizma ve rutinleşme şemasını, toplum bilimlerine yaptığı en önemli katkıda ihmal mi etmektedir? Yoksa, sakın Protestanizm Weber'in kavramsal şemasına pürüzsüz bir şekilde oturmaktan uzak olmasın?

Ben burada, bu şemanın, başka yerlerde olduğundan daha az belirgin olsa bile, Protestan etiği üzerine kaleme aldığı yazılarda önemli bir yer tuttuğunu savunacağım. Bu, vurgulanmaya değer bir noktadır çünkü Weber'in kavramlarının kültürel değişme analizlerinin tamamında ve nihai olarak kendi kişisel duruşunda ne denli derinlere gömülü olduğunu gösteriyor. Mommsen'in işaret ettiği gibi, Weber'in "karizma" kavramını kullanma tarzı büyük ölçüde, modern dünyada bireyin özdeşavurumunun (self-expression) gayri şahsi ve bürokratik ilişkiler tarafından kısıtlandığını belirten bir görüşe yaslanıyordu (1974a: 5. bölüm). Aslında, "karizma"nın bu belaya karşı alınmış bir önlem olduğu düşüncesi, Weber'in kültürel değişme kavrayışının öbür öğelerine benzer şekilde, *Protestant Ethic*'de güçlü bir ifade bulur.

Protestan etiğine ilişkin çalışmasında karizma ve rutinleşme arasındaki mücadeleyi saptamada karşılaşılan sorun, başka yerlerde karşılaştığımız sorunla aynıdır; yani, iki düzey arasındaki karışıklıktan ileri gelmektedir. Birey, bir inanç sisteminin kökenlerinin oturtulabileceği uygun bir yer olabilir, ama düşüncelerin kökenlerinin ve gücünün bireylere atfedilmesi, Weber'in dünyadınlerine ilişkin yaptığı kendi betimlemeleri tarafından her zaman onaylanmamaktadır. Örneğin, *Ancient Judaism* başlıklı çalışmasını tartışırken gördüğümüz gibi, devrimcileştirici bir etki yaratan

hiç de İsraili peygamberlerin kişisel gücü ve itibarı değil, daha ziyade bizzat tekil ve kadir-i mutlak yaratıcı-tanrı düşüncesiydi. Aynı şey rutinleşme için de söylenebilir: Bu, *Ancient Judaism*'de, yalnızca otoritenin aktarılmasına değil, daha önemlisi sonraki, daha gündelik ve istikrarlı din biçimine gönderme yapar. Kısacası, Weber'in -kendi açıklamasına göre-, kültürel hayatın ve toplumsal değişimin etkisine ilişkin yaptığı kendi betimlemesine sadık kalabilmesi için, karizmatik otoritenin taşıyıcılarının oynadıkları rolden ziyade bizzat düşüncelerin oynadığı rolü daha fazla vurgulamış olması gerekiyordu. Protestan etiği konusundaki çalışma, Weber'in kavramları ve tözsel bulguları arasındaki bu ayrılığın yalnızca başka bir örneğini sağlar.

Protestant Ethic çalışmasını daha genel bir düzeyde, dünya görüşlerinin toplumsal değişmeyi doğurma kapasitesi çerçevesinde ele aldığımız takdirde, din konusundaki öbür çalışmalarında olduğu gibi, karizma ve rutinleşme arasındaki mücadelenin üç boyuttan oluştuğunu buluruz: Daha sonraki gelişiminin temeli olarak iş gören başlangıçtaki tanrısal anlayışı; bu inancın çeşitli dinsel pratik biçimleri halinde sistemleştirilmesi; ve inanç sisteminin müminlerin ihtiyaçlarına uygun kılınması. Weber'in Protestanizme ilişkin betimlemesi ve öbür din incelemeleri arasındaki tek farklılık (karizma ve rutinleşme çerçevesinde), Protestanizmin sistemleştirilmesi ve telif edilmesi kısmının, yani yukarıda zikredilen ikinci ve üçüncü boyutların sekülerleşme biçimine bürünmesidir. Ve Protestanizm sekülerleşmeye katkıda bulunmuş olsa da, sekülerleşme süreci Protestan diniyle bağlantılandırılanlardan daha geniş kökenlere ve doğurgulara sahiptir. Sekülerleşmenin Weber'in kültürel değişme analizine bir bütün olarak nasıl uyduğunu görebilmek için büyüünün bozulmasının nihai kökenlerini anımsamaya ve daha sonra bilim konusundaki görüşünü hesaba katmaya ihtiyacımız olacak. Gelgelelim, bu farklılıktan ayrı olarak, karizma ve rutinleşme Weber'in Protestanizm incelemesinin özlü bir parçasını oluşturur.

Weber'in Protestanizm tartışmasında, bizim ilgilerimiz açı-

sından dört izlek önemli olacak: Protestan dünya görüşü ve onun büyüyü ortadan kaldırması; bir dinsel inancın iktisadi bir etiğe dönüşümü; mezhepler içerisinde bir rutin dinselilik tipinin tesis edilmesi; ve sekülerleşme. Her zaman olduğu gibi, Protestanizmin ve mezheplerin daha sonraki bütün bir gelişimine damgasını vuran Protestan dünya görüşüyle işe başlamalıyız. Weber'in *Protestant Ethic* çalışmasında biraraya getirdiği tüm Protestanizm biçimlerinin ortak noktası, kurtuluşun, tamamen aşkın bir tanrının kavranılması olanaksız istencine bağımlı görülmesidir. Protestan dünya görüşünün bu nüvesi Calvinist takdir-i ilahi düşüncesinde ifadesine kavuşur. Bu düşünceye göre, bir kimsenin kurtuluşa erip eremeyeceğinin biricik ölçütü, kadir-i mutlak bir tanrının anlaşılması olanaksız tasarısında yatar. Protestan tanrısı dünyadaki tüm olayları denetler, ama buna rağmen, dünyadan büsbütün ayrı durmasından ötürü ne kutsal müdahalenin ne de insan araçların dinsel kesinlik arayışını etkilemesine izin verilir. Kısacası, mümin, tamamen gayri şahsi ve manipüle edilemez bir gücün insafına bağımlıdır.¹²

Bu merkezi koyutun (*postulate*) birkaç boyutu hakkında yorum yapılması gerekiyor. Weber, Protestan etiğini, kendisinin ona atfetmek istediği sonuca (yani, kapitalist ruhun doğumunu sağlamak) yolaçmak zorundaymışçasına yorumluyormuş izlenimi vermekten kaçınmayı ister. Weber, bunu yapabilmek için, Luther ve Calvin'in başlangıçta dünyevi amaçlara dinsel değer yüklemekle hiç ilgilenmediklerinin altını çizer. Sonsuz mutluluk için "seçilme" ve "göreve çağrı" nosyonları tamamen dinseldi ve "ruhun kurtuluşu ve yalnızca bu kurtuluş" Protestan kurucuların "hayatlarının ve eserlerinin merkezinde yeralıyordu" (1930: 89-90). Başka bir anlatımla, en azından başlangıçta, bir aşkın ve kadir-i mutlak tanrıya ilişkin merkezi koyut, dünyevi politik ya da iktisadi kü-

12 Şu halde, keskin olarak söylendikte, Protestan dünya görüşünün karizması iki kaynaktan türer: Biri, İsrail kavmi peygamberlerinden kaynaklanan, tanrının radikal aşkınlığı düşüncesidir; öbürüyse, Luther ve Calvin'de bulunan görev çağrısı (*calling*) ve takdir-i ilahi düşüncesidir.

relerle meşgul olunmasına izin vermedi.

Protestan dünya görüşünün arı dinsel güdülenimine başka bir görünümün daha ilave edilmesi gerekir: Yaradılmış dünyanın kökten değersizleştirilmesi. Protestan kurtuluş nosyonu yalnızca tamamen dinsel bir kendinde-amaç üzerinde odaklanmakla kalmayıp, aynı zamanda bu amaca herhangi bir doğal ya da yaratıksal araçlarla ulaşılabilmesini olumlu bir şekilde yasaklar. Bu, kişisel bir düzeyde, tanrının karşısında dinsel değerın tartılabileceğı tek kaynağın bireyin vicdanı olduğı anlamına gelir. Böylece, Weber "tekil bireyin daha önce görölmedik ruhsal yalnızlığı"ndan, rahiplere, kutsal ayinlere, kiliseye ya da tanrısal ve dünya arasındaki diğerk dolayım biçimlerine başvıramayan bireyden sözeder (1930: 104).¹³ Birey, tanrının kavranılamaz ve herşeyi kapsayan istenci karşısında tek başına durmaktadır.

"Tanrının mutlak aşkınsallığı", "püritenizmin kültür ve dindeki tüm duyumsal ve duygusal öğeler karşısındaki, bunların kurtuluş açısından hiçbir yararı olmamasından ve marazi yanılsamaları ve putperestcesine hurafeleri tahkim etmelerinden ötürü baştan başa olumsuz tutumu"yla da bağlantılıdır (Weber, 1930: 105). Duyguların gayrı şahsi ve sabit güdülere boyun eğdirilmesi yönündeki bu talep yalnızca bireyin kurtuluş uğrındaki çabalarının bir parçası olmayıp, aynı zamanda Protestanın doğal ve yaratıksal dünya karşısındaki tutumunu temsil eder. Metodik bir hayat tarzı sayesinde dış dünyayla başedilecek ve üzerinde egemenlik kurulacaktı. Yine, dünyanın böylesi bir kökten değersizleştirimi, Weber'e göre düşüncelerin amaçlanmamış sonuçlarının bir örneğı olarak görülebilecek tamamen bu-dünyaya dönük bir yönelim şeklinde gelişebilirdi. Ama bu fiili sonuç, Protestanizmin başlangıçtaki merkezi koyutunun tamamen -ve bu anlamda tutarlı ola-

13 Keith Thomas da Protestanizmin kökten aşkın doğasına büyük bir önem atfeder: "Uzun erimde, tinsel güçlerin mertebelendirilmiş bir hiyerarşı içerisinde durduğı Katolik anlayışa karşıt olarak Tanrının tekil hükümranlığı üzerindeki Protestan vurgu, tüm doğaüstü edimleri tekil bir kaynağı göndermesi sayesinde tinlerin dünyasının çözünmesine yardım etmiş olabilir belki de" (1971: 561).

rak- öte dünyaya dönük bir yönelimden oluştuğu gerçeğini gölgelememeli.

Protestan dünya görüşünün bu merkezi görünümüleri, Ortaçağ Katolisizmindeki tanrısal nosyonuyla karşıtlık içerisine konularak aydınlatılabilir. Katolik tanrı yalnızca mutlak aşkın değildi çünkü mümin, tanrının gücünün rahiplik, kutsal ayin ve kilise biçimleri içerisinde çeşitli cisimleşmelerine güvenebilirdi. Ama bu aynı zamanda, kilisenin ve onun memurlarının aşkın bir kutsal varlık ve kusurlu bir dünya arasındaki gediği kapatmaları ölçüsünde dünyanın kökten bir değersizleştiriminin gerçekleştirilemeyeceği anlamına gelir. Son olarak, Katolik müminin davranışı, etik önemin tekil edimlerle ilintili olduğunu belirten nosyon tarafından şekillendiriliyordu. Oysa, bunun tersine, Protestanın bir bütün olarak kişiliği, sürekli değerlendirmeye maruzdu.

Kutsal ve dünyevi olaylar arasındaki eksiksiz ayrılma ve Protestan dünya görüşünün iç tutarlılığı, Ortaçağ Hristiyanlığından radikal bir kopuş oluşturdu ve bu merkezi görünümeler Protestanizmin bunu izleyen gelişimini belirledi. Gelgelelim, bu, Protestan dünya görüşünün bir kereliğine ve her zaman için verili olduğu anlamına gelmez. Protestanizmin orijinal Lutherci "cılız" biçiminden son ve tutarlı Calvinist öğretiye dönüşmesini, bu dünya görüşünün merkezi öğretilerinin daha fazla gelişmesinin olanak dışı olduğu -yalnızca somut tezahürlerinin olanaklılığından sözedilebilecek- bir noktaya gelmesini sağlayan bir iç mantığı vardı (bu konuda ayrıca bkz. Dumont, 1983: 60). Luther'le birlikte, kurtuluşun tanrının bilinemez istenci tarafından önceden tayin ve takdir edilmiş olduğu ve onun istencinin gerçekleştirilmesi için bir "görev çağrısı"nın sözkonusu olduğu düşüncesi ortaya çıktı. Weber yalnızca çağrı düşüncesinin kökten yeni olduğunu vurgulamakla kalmayıp, aynı zamanda Protestanizmin sonraki biçimlerinin ancak bu düşünce yoluyla anlaşılabilceğinin altını çizer (1930: 80, 97). Gelgelelim, Luther'in anlayışı tutarlı olarak sonucuna ulaştırılmamıştı çünkü bu anlayış hala tanrısalla kurulabilecek birliğe el veriyordu. Tanrının aşkınlığına rağmen Lutherci tutum, gelenek-

sel toplumsal düzen karşısında tevekküle dayalı bir kayıtsızlıkla birleşmiş halde bir "manevi duygusal dindarlık" tutumuydu (1930: 113). Tanrının mutlak aşkınlığına rağmen, müminin tanrının bir "kanal"ı olmasından ötürü dünya değersizleştirilmemişti.

Lutherci düşünceler ancak Calvin'le birlikte nihai sonucuna ulaştırıldı çünkü burada tanrının büsbütün aşkın ve nüfuz edilemez istenci, "Luther'de olduğu gibi dinsel *tecrübeden* değil, *düşüncesinin* mantıksal gerekliliğinden türetilir; bundan dolayı bu dinsel düşüncenin mantıksal tutarlılığındaki her artışla birlikte düşüncenin önemi artar" (Weber, 1930: 102, vurgu Almanca orijinalinde yeralmaktadır). Demek oluyor ki, Calvin'in Protestan öğretiyi yoğunlaştırması, tanrıyı dünyadan daha kökten ayırmaktan ve yaratıkların dünyasının yalnızca tanrı uğrunda varolduğunu belirten anlayışından kaynaklanıyordu. Şimdi birey, bir yanda bu dünyada kurtuluşa ermek için çaba gösterme ve öbür yanda tanrının değiştirilemez istenci arasındaki kapatılamaz gedikle yüzyüze gelmişti. Luther'in öznel dindarlığa hala dinsel önem atfetmesine karşılık, Calvin'den sonra Protestan mümin ancak benliği üzerinde ve dünya üzerinde egemenlik kurma yoluyla kurtuluşa erişmek için çaba gösterebilirdi.

Weber'e göre, işte bu noktada, "eski İbrani peygamberlerle başlamış bulunan... ve kurtuluşa erişmenin tüm büyüsel araçlarını hurafe ve günah olarak reddeden dünyanın büyüünün bozulmasını içeren büyük tarihsel süreç burada mantıksal sonucuna varmıştı" (1981b: 123, çeviri bana ait; karş. 1930: 105).¹⁴ Calvinizmde doruğuna varmış olan bu dünya görüşünün iç manasının bu tutarlı son durağından sonra Protestanizmin önünde açık duran yalnızca iki patika vardı. Birincisinde, Protestan inancı, kurtuluşun yalnızca bireyin gayri şahsi ve duyumlanamaz talepleri yerine getirmesine bağımlı olduğu, tamamen mümin tekinin vicdanı üzerinde yoğunlaşabilirdi. Bu örnekte gereken davranışın ancak dünyevi bir doğası olabileceğinden ötürü bu patika yalnızca seküler-

14 İngilizce değışke (Weber, 1930: 105), burada "büyünün bozulması" terimini atlar.

leşmeye yolaçabilirdi. İkinci patika, kurtuluş uğrunda çaba gösterilmesine daha duyumlanabilir bir desteğin verildiği, tanrısal ve müminin kaderi arasındaki çeşitli dolayım biçimlerinin yaratılabileceği bir patikadır. Bu, öğretinin sistemleştirildiği, duyumlanabilir dinsel vasıfların, rahip araçların ve Protestan ünvanlarında kilisenin ve mezhebin kurumsallaşmasının daha büyük bir rol oynadığı daha rutin bir din biçimine açılan bir patikaydı. Gelgelelim, dünya görüşlerinin iç mantığı çerçevesinde, bir tekil, gayri şahsi ve aşkın güç ve yaratıkların dünyası arasındaki kökten ayrılmayla birlikte büyüünün bozulması sürecinin bir son noktaya geldiğine dikkat çekmeliyiz -bu, sözkonusu ayrılmanın aynı zamanda modern bilimsel dünya görüşünün de temel öncülü olmasından ötürü, bilimi tartışırken geri döneceğimiz bir nokta.

Bu iki patikanın izini sürmeden önce, Protestan dünya görüşünün psikolojik doğurgularını -ve onun ürettiği etiği- kısaca incelemeliyiz. Weber, hiç değilse başlangıçta, yalnızca yukarıda zikredilen tüm Protestanizm biçimlerinin temelinde yatan merkezi öğretilerin saptanılabilineceğini değil, aynı zamanda bir ortak etiğin de saptanılabilineceğini düşünmüştü. Bu ayırteci etiği, "bir kimsenin bütün hayatını Tanrının istenci uyarınca rasyonel olarak planlaması anlamına gelen çileci bir davranış" olarak betimler (1930: 153). Bu etiğin ortaya çıkma yolu şu adımların sonucu olarak anlaşılabilir. Uzlaşmaz ve değiştirilemez olan "seçilmiş olma" ve "görev çağrısı"nın merkezi öğretileri, kurtuluş için gerekli olanın yalnızca övgüye değer edimlerin birikimi olmayıp, aynı zamanda bir kimsenin bütün kişiliğinin düzene sokulmasının gerektiği inancına yolaçtı. Sonuçta bu inanç, tüm etik yükümlülüklerin yerine getirilip getirilmediği konusunda sürekli bir belirsizliğin sözkonusu olması anlamına geliyordu. Sürekli belirsizlik ve her zaman tetikte olmanın kombinasyonu, sonunda, güçlü bir psikolojik güdülenim üretti.

Bu etik duruşun olumlu amacı, tanrının krallığını yeryüzünde tesis etmektir. Gelgelelim, bu etiğin menettiği ya da değersizleştirdiği tutumlar, en az bu olumlu kural koyma denli önemliydi. Bu

tutumların arasında en çok öne çıkanı, gösterişçi zenginliğin ve lüks hayat sürdürülmesinin horlanmasıydı. Yaratıkların dünyasını yüceltmeye yönelik tüm girişimler yasaktı. Üstelik, tanrının radikal aşkınlığı doğaya tinsel bir bağlanışı devre dışı bırakmıştı ve böylece "tüm duyumlu kültür karşısında olumsuz bir tutum alınması Püritenizmin temel bir ögesi" olmuştu (Weber, 1930: 222). Aslında, yaratıkların dünyasının değersizleştirilmesi doğaya boyun eğdirilmesini olumlu bir şekilde teşvik etmişti "çünkü doğanın göksel yasalarının ampirik bilgisinden, metafizik spekülasyondan umulması olanaksız bir şeyi yaparak, dünyanın özüne ilişkin bir kavrayışa ulaşmak için dünyanın üstünde yükselmesi umuluyordu" (1930: 249).

Weber'e göre, bu psikolojik pirimden kaynaklanan baskıyı bunu zedeleyecek her şeyin eşanlı dışlanmasıyla bileştirmiş olmasından ötürü Protestan etiği devrimciydi. Protestan etiği, dışsal ya da kurumsal normlara uyarlanılmasını talep etmekten ziyade mümini içeriden değiştirmişti. Weber'in argümanı kısmen, kapitalizmin ruhuna katkı yapanın Aydınlanmanın dinsel hoşgörüsü ve insan davranışının sekülerleşmesi olduğunu düşünenleri hedefliyordu. Weber, bunun yerine, rasyonel ve metodik davranışın (*conduct*) ortaya çıkmasına yolaçanın tam da dinsel taleplerin katı bir şekilde yerine getirilmesi olduğunu savunur. İktisadi gelenekselciliğin engellerini yerlebir eden etik kayıtsızlık değil, bir kimsenin "görev çağrısı"nın gereklerini yerine getirmesi gerektiğini söyleyen bir olumlu dinsel buyruktu.

Bu noktada, Protestanizmin yöneldiği birinci patikanın, sekülerleşme yönünde giden patikanın izini sürmeye başlayabiliriz. Protestan etiğinin etkililiği, bireyin en derininde yatan güdülenimlere yoğunlaşmış olması olgusunda yatar. Ama bu aynı zamanda, tam da Protestanizmin bu denli kolay sekülerleşmesinin nedenidir. Mümin, tamamen dünyevi bir doğası olan kurtuluşa erme araçları üzerinde yoğunlaşırken, bu yönelişin aşkın dinsel öncülünü gözden kaçırabilirdi. Kapitalist girişimci başlangıçta kurtuluş arayışınca güdülenmiş olabilirdi, ama tüm dışsal dinsel

bağların gevşemesiyle birlikte bir "görev çağrısı"nda sağlanacak başarı, arı seküler bir amaç olarak benimsenebilirdi. Protestan etiğinin gündelik hayat üzerindeki tesiri, bu yolla, paradoksal bir şekilde bir dinsel öğreti olarak Protestanizmin tesirinin azalmasına da katkıda bulunur. Burada gördüğümüz, dinsel güdülerin yerine yararcı iktisadi başarı hesabının geçmesi, inancın sekülerleşmesi şeklindeki ayrı bir başlık altında biraz daha ayrıntılı tartışılması zorunlu olacak.

Bu noktada Protestanizmin yönelebileceği ikinci patikanın, yani Protestanizmin tanrısal ve dünyevi arasında bir dolayım sağladığı duyumlanabilir biçimlerin daha ileri boyutlarda gelişmesinin izini sürmeliyiz. Bu ikinci patika boyunca Protestanizmin gündelik hayata daha bir uyarlı kılınabileceği iki yol vardı: Ya tanrının istencinin kurumsal ya da öğretisel biçimler içerisinde cisimleşmesine izin verilerek merkezi öğretiler zayıflatılacak, ya da inanç müminlerin ihtiyaçlarına uygun kılınacaktı. Aşağıda, Protestanizmin, kapitalizmin ruhunu zayıflattığı ya da fiilen engellediği yollara eğiliyor olacağımızın vurgulanması gerekir. Bu, Protestanizmin belli başlı mirasını oluşturan *seküler* etik bu ruhu tahkim etmeyi sürdüremezdi demek değildir. Ne ki, Weber, kültürel değişmeye ilişkin görüşüyle uygun olarak, "daha sonraki bir tarihte... kapitalist gelişmenin belli bazı ilerici görünümüne karşı çıkacak dinsel eğilimler"in Protestanizmden ortaya çıkabileceğini teslim etti (1930: 191-2). Şimdi, Protestanizmdeki karizmanın bu rutinleşmesine geçiyoruz.

İlk olarak Protestanizmin belli mümin tabakalarının ihtiyaçlarına uygun kılınması tartışılabilir çünkü bu gelişme çeşitli Protestan mezheplerinin hepsinde cereyan etmiştir. Weber, "Reform hareketinin yayılma dönemi" boyunca Calvinizmin ve diğer Protestanizm biçimlerinin "herhangi tikel bir toplumsal sınıfla sınırlı" olmadığını önerir (1930: 43). Ne var ki, sözgelimi, Püritenizmin en sahici yandaşları "aşağı bir statüden yükselmekte olan sınıflar arasında" bulunuyordu (1930: 174). Weber'e göre, Protestan inancı, toplumun geniş bir tabakasına, yani boyatmakta olan burjuvaziye

hitap etmesinden ötürü benzersizdi. Diğer hiçbir kurtuluş dininin (eski Musevilik hariç), büyüünün bulaşmadığı böyle kapsamlı bir tesir alanı yoktu.

Bununla birlikte, tüm tabakalar Protestan ideallerini kabul etmeye hazır değildi. Aristokrasi bu ideallere tepki gösterdi: "Feodal ve monarşik güçler, yükselmekte olan orta sınıfa ve gizli dinsel toplanılara karşı, keyif peşinde koşanları korudu" (Weber, 1930: 167). Bundan ayrı olarak, tanrının lütfunun herhangi bir gözle görülür işaretle araştırılamayacağını belirten yeğin gereklilik, birçok mümin açısından gereğinden fazla keskindi. Böylece, Protestanizmin, bir kimsenin seçilmiş olmasının (*election*) duyumlanabilir ölçütlerini öneren ve tanrının lütfuna erişmenin belli bir toplumsal statüye (dinsel statünün karşıtı olarak) bağlandığı daha cılız değişkeleri ortaya çıktı. Weber'in sözcükleriyle, "geniş bir sıradan insanlar kitlesi açısından...tanrının lütfunun tanınabilirliği zorunlu olarak mutlak başat önem kazandı" (1930: 110). Ortodoks konunun bakış açısından bu tür bir "dolandırıcılık" doğal olarak, diğer etkenlerin -kiliseye devam etme ya da iktisadi başarı gibi- seçilmiş olmanın işaretleri olarak giderek daha önem kazanması anlamına geliyordu.

Weber'in, köylülerin her yerde büyüsel güçlere bağlı kalmaya güçlü bir eğilim gösterdikleri, feodal güçler nerede başat kalmayı sürdürdüyse orada büyüsel görüşlerin güçlerini koruma eğiliminde oldukları ve Hristiyanlığın en eksiksiz gelişmiş ifadesinin ancak bir kent çevresinde cereyan ettiği konusundaki görüşünü bu duruma ilave etmeliyiz (Weber, 1968: 468-72). Başka bir anlatımla, büyü karşısındaki güçlü Protestan antipatiye rağmen, belli tabakalar dinin daha geleneksel biçimlerine bağlı kaldı. Bu noktaların kimilerinin *Protestant Ethic* çalışmasında açıkça ortaya konulmalarına karşılık, bunların tüm diğer dinlere olduğu gibi Protestanizme de cık oturduğunu görmek kolay. O nedenle, Weber'in, bu boyut *Protestant Ethic*'de karşılaştırmalı olarak pek az yer tutsa da, Calvinizmin belli tabakaların çıkarlarına uygun kılınmaktan benzersiz ve tuhaf bir şekilde bağışık olduğunu düşündüğünün

önerilmesi hatalıdır (Parkin, 1982: 51, 53).

Weber, Calvinist olmayan mezheplerdeki rutinleşmeye açıkça gönderme yapar. Calvinizmin kendi etkilerinin tersine, "tamamen çileciliğin dinsel güdüleniminin bakış açısından ele alındığında, Calvinist olmayan çileci hareketler, Calvinizmin iç tutarlılığının ve gücünün zayıflamasını oluşturur" (1930: 128). Sözgelimi, Alman Softalığında (*Pietism*), Calvinist dinseliliğin gayri şahsi ya da nesnel talepleri, tanrıyla kurulan öznel bir birliğe dönüştürülmüştü.¹⁵ Vurgudaki bu değişiklik, Softalık öğretisindeki değişikliklerin bir yansımasıdır. Calvinist düşüncelerin yeniden yorumlanması, kurtuluşa erişmenin bir aracı olarak tanrıya duygusal bağlanmaya ya da tanrıyla kurulacak gizemli birliğe daha fazla ağırlık verilmesi anlamına geliyordu. Gelgelelim, duygusal dinselilik yönündeki bu kayma, rasyonel ve metodik bir hayat tarzının ilerletilmesi kapasitesinde bir azalma olmasını gerektirdi. Hatta, aşırı "dinsel vecd" biçimi içerisinde Softalığın etkisi, "Püritenin sistematik mukaddes hayatı tarafından yerleştirildikleri katı ve ılımlı disiplinin tam tersi" yönünde oldu (Weber, 1930: 130-1). Weber, öğretide değişikliklerinden ayrı olarak, bu dönüşümün, bu duygusal dindarlık tipinin özel bir çekiciliğe sahip olduğu belli tabakalar üzerindeki etkisine atfedilebileceğini gösterir (1930: 134).

Duygusallık ve öznelciliğin buna benzer bir artışı, birazcık farklı sonuçlarla Anglo-Amerikan Metodizmde de bulunabilir. Kurtuluş, yine, Calvinizmde "sürekli kanıtlanmak durumunda olan çileci davranıştan gelişen lütfun bilincinde olmaktan ziyade tanrının lütfuna nail olmayı ve kemale ermeyi dolaysız duyumsama meselesi"ydi (Weber, 1930: 141). Bununla birlikte, Softalığın tersine, çileci davranış ve duygusal inancın bir karışımının peşinden geldiği tinsel uyanış daha fazla vurgulanıyordu. Bu zorunlu olarak çilecilik karşısında ağır basmasa da, böyle bir uyanışın

15 Weber'in Softalığı kavrama tarzı kendisinin kişisel arıyoresinden türemiştir ve Alman entelektüel ve dinsel hayatının belli çizgileri Albrow tarafından yeniden inşa edilir (1990: 62-77; ayrıca bkz. Weiss, 1975 ve Andersson, 1977).

takdir-i ilahi öğretisinin yerine geçmesi olgusu yine, Weber'e göre, "bir duygusal yoğunlaşma"yı önerir (1930: 142). Bundan dolayı hem Metodizm hem de Softalık, "Püritenizmin tutarlı çileci etik öğretisinin daha yumuşak biçimleri" olarak görülebilir (1930: 252).

Baptist mezheplerle birlikte, tutarlı Püritenizmin bir zayıflaması ve aynı zamanda Protestan etiğinin tamamen yeni bir temel üzerinde güçlenmesi söz konusu oldu. Burada yine, inancın ruhsal bir uyanışı nosyonu vardı, ama inancın mezhep üyeliği için gerekli belli vasıfların karşılanması yoluyla sürekli tanıtılması bu uyanışa ilave edildi. Bir anlamda, böyle bir ruhsal uyanış Protestan etiğinin bir yoğunlaşması demekti çünkü, kurtuluş konusundaki manevi belirsizliğe ilave olarak, mümin aynı zamanda mezhebin (dışsal) isterlerini karşılamak zorundaydı (Weber, 1930: 151). Bu ikinci gerekliliğin temel "seçilme" ve "görev çağrısı" öğretilerine ilave edilmesi gerekir.

Ama başka bir anlamda, bu ilave vasıflar müminin arı manevi yönelişini zedeleyebilir ve böylece Protestan etiğini zayıflatabilirdi. Bunun nedeni, mezhep üyeliği için uygulanan kuralların farklı bir dinsel tipini oluşturmasıdır. Bu kurallar, bir mezhep üyesinin iyi bir yurttaş olarak tanınması gibi, belli dinsel vasıfların gözle görülür şekilde tezahür etmesini talep eder. Bu bağlamda Weber, "en iyi politika dürüstlüktür" düsturu uyarınca işini yürüten tüccarı zikreder (1930: 151). Bu dinsel vasıf biçimleri aynı zamanda toplumsal vasıfları temsil eder ve bu halleriyle özgül bir (manevi) dinsel güdülenim olmaktan çıkıp, arı bir (dışsal) seküler anlama bürünürler. Mümin bundan böyle tanrının istencinin bir vasıtası olmayıp, daha ziyade toplumsal göreneğin buyurduğu yönergeleri izlemektedir. Bu etkenler Weber'in, Baptist mezhepler arasında "Calvinist görev çağrısı anlayışının bir zayıflayışı"ndan söz etmesine izin verir (1930: 150).

Baptizmin müminlerden iki ayrı talepte bulunması olgusu, toplumsal hayat üzerindeki etkisinin iki koldan gerçekleşmesi anlamına gelir. Bir yandan, mezhep üyeliğinin isterleri "görev çağ-

rısı" nosyonunun bir yoğunlaşmasına ve böylece metodik davranışın güçlenmesine yolaçtı (1930: 151). Ama öte yandan, tamamen toplumsal bir doğası olan mezhep üyeliği vasıflarının ilave edilmesiyle, bireyin vicdanı üzerinde odaklanması zayıflatılmış oldu.

Bundan dolayı Protestanizmin etkisi, kendisine yeni bir boyut ilave eden mezhep üyeliği vasıflarından ayrı olarak, Weber'in ortaya koyduğu tipik rutinleşme örüntüsünü izler. Rutinleşmenin nasıl cereyan ettiğini daha önce görmüş olduğumuzdan, şimdi Protestanizmin sekülerleşmeye nasıl yolaçtığıнын tartışılmasına yeniden geri dönebiliriz. Weber'in yorumcularından biri, bu süreci isabetli olarak şöyle özetledi: "Kurtuluşa gösterdiği öncelikli ilginin geri çekilmesinden ötürü, sekülerleştirilmiş bir dünyevi çilecilik kapitalizmin ruhundan ayırteedilemez hale geldi" (Brubaker, 1984: 26). Yukarıda geçerken, Protestanizmin, merkezi teolojik öğretilerinin benzersiz mahiyetinden ötürü sekülerleşmeye uğradığını belirtmiştik. Weber bunu, uzun erimli büyüünün bozulması sürecinin nihai doğurgusu ya da zirvesi olarak gördü:

"Dinlerin gelişimindeki büyük tarihsel süreç, eski İbrani peygamberleriyle birlikte başlamış bulunan ve kurtuluşa ermeye yönelik tüm büyüsel araçları hurafe ve günah oldukları gerekçesiyle reddetmiş olan Helenistik bilimsel dünya görüşüyle birlikte, büyüünün dünyada ortadan kaldırılması süreci burada mantıksal sonucuna vardı" (1930: 105).

Bu süreç, Musevilik, Weber'in büyüünün özünü oluşturduğunu düşündüğü, olağanüstü güçlerin somut kişiler ve simgeler içerisinde cisimleşmesinin temellerini yerinden oynatmaya giriştiği zaman başlamıştı. Musevi dünya görüşünün mantığı, doğrudan doğruya Protestanizmin aşkın ve kadir-i mutlak tanrı düşüncesine yolaçtı. Olağanüstü gücün dünyadan büsbütün ayrı duran bir tekil kendilikde (*entity*) barındığı yönündeki nosyon, burada en tutarlı biçimine bürünecek şekilde billurlaşmıştı. Bundan böyle Protestan tanrısı, Musevi tanrısının yapmış olduğunun tersine, tarihin

gidişatına müdahale etmiyor, daha ziyade yeryüzündeki tüm olaylar üzerindeki namevcut (*absent*) denetimi sayesinde bunlara mesafeli duruyordu. Ama yaratıkların dünyası ve tanrısal arasındaki gedik kapatılamaz hale geldikçe, mümin, kurtuluşa ermenin bütünü dünyevi olan metoduna yönelmeye zorlandı.

Tüm bunların sekülerleşmeyle ne ilgisi var? Weber'in terimleriyle söylenirse, sekülerleşmeye yolaçan tam da kutsal ve dünyevi arasındaki bu kapatılamaz gedikti. Bir tanrısal istenç ve insanın boyun eğmesi arasındaki gerilim şimdi yalnızca müminin vicdanında gerçekleşiyordu. Ve dinin tüm duyumlanabilir tezahürlerinin ortadan kaldırılmış (en azından teoride) olmasından ötürü, müminin arı manevi etiği ancak seküler başarılarda sonuç verebilirdi. David Martin'in sözcükleriyle söylenirse, bizzat Protestan teolojik konumun bağrında bir "aşındırıcı mantık" vardı (1978b: 35).

Gerçekte bu "aşınma" her zaman ilerleme kaydetmedi elbet. Tam tersine, birçok gelişme dinsel güçlerin oynadıkları rolü güçlendirdi. Böylece, sözgelimi, bir rahip tabakasının büyümesi Protestan kiliselerinin müminler üzerindeki denetimini arttırdı. Benzer şekilde, tanrının lütufunun bir tanrısal kurum sıfatıyla kilise tarafından dağıtılması, kilisenin konumunu zenginleştirdi. Ama bu ve buna benzer öbür gelişmeler cereyan etmiş olsalar da, bunlar tamamen mümin ve tanrı arasındaki dolaysız ilişki üzerinde odaklanan Protestanizmin merkezi öğretisini sulandıramazdı. Mümin ve tanrısal arasında oluşturulan aracı failer (*agency*) daha ziyade bu merkezi öğretinin verdiği tavizin bir sonucuydu.

Bu tavizin yerine, Protestanizmin aşındırıcı mantığı farklı bir patikayı temsil eder. İlk elde, Protestanizmin aşındırıcı mantığının işleyişleri mümin tekinin psikolojisinde gözlemlenebilir. Protestan takdir-i ilahi ve seçilme öğretileri mantıksal sınırlarına daha tutarlı bir şekilde daha fazla ulaştırıldıkça, müminin arı seküler güdüler geliştirmesi daha muhtemeldi. Bu örüntü, bireyin vicdanının ancak dünyevi ameller aracılığıyla tatmin edilebileceğini şart koşması ölçüsünde Protestan öğretinin doğasından ileri

geliyordu.

Weber, kısmen Calvinist teolojiyi kapitalizmin seküler etiğine dönüştürmek için zorunlu birkaç adımı ayırmada başarısız olmasından ötürü bu süreci ayrıntılarıyla betimlemez (bu noktaya ilişkin bkz. Poggi, 1983: 56). Weber, Protestan etikden türetilebilecek pratik davranışla daha fazla ilgili görünmektedir. Ne var ki, Protestan teolojinin çözülerek seküler davranışla sonuçlanmasına yol açan birkaç adımı yeniden inşa edebiliriz: Birincisi, müminin belli bir dünya görüşüne yönelmesi sözkonusudur. Bu, Calvinizmde, tamamen aşkın bir kutsal varlığın taleplerinin karşılanması demektir. İkincisi, bu anlayış tarafından üretilen psikolojik durum sözkonusudur. Bir kimsenin seçilmesine ilişkin belirsizlik, ruhsal yalnızlığın yanısıra endişeyle sonuçlandı. Ama, üçüncüsü, böyle bir zihinsel durum, kurtuluşa erme fırsatlarını ençoklaştırmayı amaçlayan bir sürekli ıslah etiğince yönetilen belli bir davranış tipi yaratır. Ve sonunda, Weber, Protestanizmin girişimciye vesveseli iktisadi faaliyet açısından iyi bir vicdan sağladığını düşünür (1930: 176).

Weber'in Püriten ideallere en sahici bağlılığın "düşük bir statüden yukarıya tırmanmakta olan sınıflar arasında" gösterildiğini belirten düşüncesinden (1930: 174), sekülerleşmenin başka bir boyutu ortaya çıkmaktadır. Weber, bu tabakalar bir kez iktisadi başarı sağladıktan sonra sıklıkla, daha önce "zenginliğin ayartıları" olarak alay edilen şeye mağlup düştüklerini işaret eder (1930: 174). Zenginlik nerede birikirse, orada "dinin biçimi varolmayı sürdürse bile ruhun kıvrakca gözden yitip gittiği"ni söyleyen John Wesley'i alıntılar (1930: 175). Başlangıçtaki dinsel şevk dönemi bu anlamda da, kendisini bir kimsenin "seçilmiş olması"nın seküler işaretlerinde dışavuran bir "görev çağrısı"nda çalışmaya yönelik bu dünyaya dönük tutuma yolaçmıştır.

Şu halde, Protestanizmin sonraki dönemi boyunca din, kapitalist faaliyetin büyümesine katkıda bulunan bir etken olmak yerine, bu faaliyetin daha da gelişmesinin önünde dikilen bir engel haline gelmiştir (Weber, 1930: 72). Ardından, giderek gayri şah-

sileşen toplumsal ilişkileri yaratmasıyla kapitalizmin "demir kafesi", dinsel normları ve Protestan kilisesinin kurumsal normlarını fiilen çözüldürmüştür. Buna rağmen, Protestan etiğinin etkisi hayatın çeşitli küreleri içerisinde hissedildi ve dinsel inancın bu şekilde çeşitli seküler güçlere dönüşümü, sekülerleşmenin başka bir boyutu olarak görülebilir. Özellikle *Protestant Ethic*'in dışındaki yazılarda Weber'in, dinsel inançların ölümünün geride bıraktığı boşluğun çeşitli seküler ikamelerle nasıl doldurulduğunu betimlediğini görürüz. Sözgelimi, kendi döneminin ediplerine, Protestanizmine benzeyen bir dünya görüşü -yani, tüm değerlerin her şeyi kapsayan bir bütün içerisinde birleştiği bir dünya görüşü- attettiği politik yazılarında durum böyledir. Ya da yine, ilerleme düşüncesine duyulan burjuva inancının, yükselmekte olan Protestan tabakalar arasında dinsel kurtuluşa duyulan iyimser inancın bir kültürel kalıntısı olarak görülebileceği düşüncesiyle sonuçlanan yorumları vardır.

Ne ki, Weber, Protestanizmin geride bıraktığı seküler miras tarzlarının hepsinin izini sürmedi. Bundan dolayı, Protestanizmin peşisıra ortaya çıkan çeşitli kültürel değişmelere ilişkin öbür, daha ayrıntılı (Weberci bir ruhla yazılmış) açıklamaları kısaca gözden geçirebiliriz. Sözgelimi, David Martin, farklı politik ideolojilerin içeriklerinin, yerini aldıkları din tipine nasıl da bağımlı olduklarını betimler. Katolisizmin yüksek bir bağütlanma düzeyine sahip ve politik manzaraya egemen güçlü sol ya da sağ kanat politik hareketler yaratma eğiliminde olmasına karşılık, Protestanizm çoğulculuk ve demokrasi yaratmaya eğilimlidir (Martin, 1978a: 24-5). Bu, Katolisizmin belli tabakaların çıkarlarına -sağ kanat olduğu vakit seçkinlerin, sol kanat olduğu vakit iktidardan dışlanmış bir azınlığın çıkarlarına- hizmet edebilen toplumsal olarak tahkim edilmiş bir ideolojiye sahip olmasına karşılık, Protestanizmin sekülerleşmenin daha güçlü bir faili olduğunu ve bireyciliği takviye ettiğini önerir (Martin, 1978a: 41). Bundan dolayı, Martin'in ortaya koyduğu örüntü, Weber'in radikal bireycilik ve Protestan etiği arasında kurduğu bağlantıyı onaylar.

Protestanizm sekülerleştikçe, geriye kalan kurumsal tezahürlerinin, kapitalizmin ilerlemesinin önünde bir engel oluşturabileceğini daha önce görmüştük. Herberg'in Amerika'daki Protestan mezheplerine ilişkin yaptığı açıklama, Weber'in rutinleşmeye ilişkin görüşünü güçlü bir şekilde yankılamaktadır:

"Her dinsel hareket kendi iç çelişkilerini barındırır. Dinsel hareketin gösterdiği başarı bizzat onu dinamiğinden mahrum bırakır ve bir zamanlar akışkan ve açık uçlu olan biçimlerini katılaştırır. Dinsel yeniden canlanmalar, doğaları gereği, tinin kısa ve çalkantılı, tutkulu çabalarıdır. Tutku harcandığı zaman reaksiyon başlar; yeniden canlanışlardan sonra, sorumluluklarının hareketin kazanımlarını muhafaza etmek olduğunu düşünen örgütleyiciler ve kurumsallaştırmacılar gelir. Mezhep çizgileri perçinlenir ve bir kez daha her şeyden önemli hale gelir. Tinin dolaysızlığı bir kurumsallaştırılmış biçim haline gelir; aslında bir tür kurumsallaştırılmış yeniden canlanma bizzat sisteme nakşolunmuştur" (1955: 122).

Weber'in rutinleşme nosyonunun birbiriyle ilintili iki boyutuna burada değinilir: Birincisi, bireyin başlangıçta tanrıyla olan dolaysız ilişkisinin biçimsel ve kurumsal ilişkiler içerisine yerleştirildiğini belirten nosyondur. Böylesi bir gelişme esasen kapitalizme hasımdır, çünkü katı dinsel bağların yaratılmasının politik ve iktisadi küreleri kapsayacak şekilde genişlemesi muhtemeldir. İkincisi, Herberg de dinsel normlara dışsal ya da yalnızca biçimsel bağlılığın, daha önceki bir manevi dinsel yükümlülük duygusunun yerine geçtiğini düşünür. Gelgelelim, bu tip dinselliğin rasyonel ve metodik kar arayışından uzaklaşılmasına yolaçması muhtemeldir.

Alasdair MacIntyre da dinin daha ritüelleştirilmiş ve kurumsallaştırılmış kalıntısına ilişkin bir yorum yapmıştır. İngiltere'deki sekülerleşme üzerine yaptığı açıklamada, Protestanizmin evrensel iddialarının endüstrileşme karşısında ayakta kalamadığını (1967: 15, 25) ve geriye yalnızca "ikincil erdemler" dediği şey-

lerin kaldığını önerir (1967: 24). "İkincil erdemler" özgül bir toplumsal bağlamla daha fazla bağlantılıdır, daha somut ihtiyaçlara hizmet eder ve davranışı hayatın temel bir yeniden yönlendirilmesi çerçevesinde (erken dönem Protestanizmde olduğu gibi) değiştirmeyip, yalnızca verili amaçlara erişmenin tikel araçlarını şekil değişikliğine uğratar (1967: 24). Weber'in terimleriyle, böylesi bir tikelcilik, rutinleşmenin alamet-i farikasıdır.

Hem Weber'in yazılarında hem de onun düşüncelerinin başkalarının genişletilmesinde yeralan bu sekülerleşme ve rutinleşme örüntüsü, Protestan etiği tezinin özsel bir parçası olarak görülmeli. Ağırlığın sıklıkla müminlerin hayat tarzını devrimcileştiren başlangıçtaki öğretilere verilmesine karşılık, buradaki kültürel değişme örüntüsü Weber'in tüm yazılarında yeniden ortaya çıkan örüntüye yakından benzer. Bu örnekte, soyut ve evrensel Protestan dünya görüşü ya geçerliliğini yitirmiş ve tamamen ortadan kaldırılmıştır ya da yalnızca belli toplumsal bağlamlarla sınırlı tikel dinsel normlar biçiminde kalmıştır. Geriye kalan din, normların mümine dışarıdan dayatıldığı bir biçimsel ve kurumsallaştırılmış niteliğe bağlanmıştı. Bu örüntünün önemli bir bölümü, hayatın öbür küreleri içerisinde dinin tahkim edilmiş olmasıydı. Bu, dinsel güdüler iktisadi uğraşılara dönüştürülmüş olan mümin teki açısından olduğu denli, inancın belli toplumsal ihtiyaçlara uygun kılınması açısından da doğrudur. Bu toplumsal ihtiyaçların tikel toplumsal tabakaların pratik ve gündelik ihtiyaçları olması ya da dinin yerleşik bir toplumsal çerçeveye uymasını zorla kabul ettiren kurumsal isterler olması, durumu değiştirmez.

Nitekim, Protestan etiğinin uğradığı dönüşümler, dinin toplumsal düzeni devrimcileştirmek yerine pekiştirdiği bir aşamaya yolaçtı. Bundan dolayı, Weber'in düşüncelerin oynadığı rolün kökten yeni bir toplumsal düzenin yaratılmasına yolaçtığını belirten ünlü tezine (sıklıkla tartışılmış ve burada üzerinde durulmayan bir tez), rutinleşmenin başlamasının beraberinde aynı zamanda toplumsal ilişkilerin kemikleşmesini doğurduğunu belirten düşünceyi ilave etmeliyiz. Gelgelelim, Protestanizmin sekülerleşme-

sinin ikinci bir boyutu, çeşitli dinsel öğelerin tedricen ortadan kaldırılmasının geride seküler güçler tarafından doldurulabilecek bir boşluk bırakmasıydı. Bu şekilde bir boşluğun yaratılması, dünya görüşlerinin iç mantıklarının gücünü tanıtırlar. Son olarak, din ve toplumsal hayatın öbür küreleri arasındaki ilişki çerçevesinde, dinsel kürenin hayatın öbür kürelerinden giderek daha fazla ayrıldığını gözlemledik. Yine, din küresinde yaratılan boşluk, şimdi her ikisi de dinsel güçler tarafından engellenmeyen modern piyasanın ve bürokratik devletin gayrı şahsi niteliğine yer açtı.

Şu halde, *Protestan Ethic* çalışması, kapitalizmin kökenlerine ilişkin yalıtık bir incelemeyi temsil etmek şöyle dursun, aslında Weber'in kültürel değişmeyi karşılaştırmalı bir perspektiften inceleme şeklindeki daha geniş projesinin parçası olarak görülmeli. Protestan etiği tezi aynı zamanda bir iktisadi sistem olarak modern kapitalizmin nedenlerine ilişkin tartışmaya yapılmış bir katkı olarak görülebilirse de, Weber'in rasyonel ve aynı zamanda rutin ve gündelik bir dünyanın ortaya çıkışıyla ilgili olduğu gözönüne alındığında, bu tezi modern kültürün kökenleri ve ayırtdediciliğine ilişkin bir inceleme olarak görmek daha isabetli olacaktır.¹⁶ Marx ve Durkheim'a göre, modern dünyanın merkezi görünümü işbölümüydü. Gelgelelim, Weber'e göre bu merkezi görünüm rasyonalizmdi -burada toplumsal hayatın hem rutinleşmesinden hem de büyüünün bozulmasından oluşan bir rasyonalizm. İktisadi ve politik hayatı temelinden yeniden şekillendirmiş olsalar da, bu so-

16 Weber'in her şeyden önce "Batı kültürünün özgül ve tikel rasyonalizmi"nin karşılaştırmalı analiziyle (1930: 26) ya da yine, "evrensel öneme sahip bir gelişimsel yönelim içerisinde... kültürel fenomenlerden oluşan modern Avrupa kültür-dünyasının evrensel-tarihsel sorunu"yla (1981b: 9, çeviri bana ait; karşı. 1930: 13) ilgilenmekte olduğu olgusu, her şeyden önce dünya-dinleri incelemelerine yazdığı "Sunuş"da açıkça ortaya serilir. Bu amaç aynı zamanda, Weber'in meslektaşı Rickert'e yazdığı bir mektupta beyan edilir; bu mektup Marianne Weber'in biyografisinde alıntılanır: "İlaziran ya da Temmuz ayında (1905 yılının), kültürel tarih üzerine, ilginizi çekebilecek bir deneme elinize geçecek: Modern meslek medeniyetinin (*Berufskultur*) temeli olarak Protestan çileciliği -modern iktisadın bir tür 'tinselci' yeniden inşası" (1975: 356).

nuçların en derin (kültürel) önemi, modern toplumsal düzen içerisindeki -başka bir anlatımla, bizzat kültürel hayat küresi içerisindeki- gündelik davranışı belirlemiş olmalarında yatar: "Kapitalizmin ruhunun ve yalnızca kapitalizmin değil, tüm modern kültürün ruhunun temel öğelerinden biri şudur: Görev çağrısı düşüncesi temelinde rasyonel davranışın... Hristiyan çileciliğinin ruhundan...doğmuş olmasıdır" (1930: 180). Bu düzenin kökenlerinin ve ayırteediciliğinin haritasını çizmiş olduğumuza göre, şimdi bu düzen içerisindeki kültürel doğurguların yörüngesine eğilebiliriz.

4. MODERN RASYONALİZMİN DEMİR KAFESİ

Büyüsü Bozulmuş Bir Dünyada Politika

Weber'e göre, modern kapitalizmin yükselişi gayri şahsi tahakküm ilişkilerinin büyümesi ve bilim tarafından dünyanın büyü-
sünün bozulmasıyla el ele gider. Modern toplumsal hayata kederli bakışı, hem politika sosyolojisinde hem de çağdaş politik olaylar üzerine kaleme aldığı polemik niteliğindeki gazete makalelerinde içerilen politika üzerine yazılarında özellikle belirgindir.¹ Weber bu ikisini ayrı tutmak istedi. Sözgelimi, politik gazeteciliği sanki toplum bilimsel (*social scientific*) geçerliliğe sahipmişcesine ele almamak gerektiği uyarısını yapar (1980a: 306-448). Oysa, Weber'in politik düşünceleri üzerine yazanların işaret ettikleri gibi, bu ikisi arasında açık seçik bir ayrımın korunması olanaksız (Giddens, 1972; Mommsen, 1974a). Aşağıda göreceğimiz gibi, bunların her ikisi de modern kültüre ilişkin daha geniş kötümser bir görüşün parçasıdır.

1 Buradaki savununun amaçları açısından Weber'in modern politikanın gelişimi ve anahtar görünümleri hakkındaki görüşünün yalnızca genel bir açıklaması yapılacaktır. Burada, Weber'in politika sosyolojisinin en iyi bilinen kısmı haline gelmiş bulunan "Meşru Tahakküm Tipleri"ne (1968: 212-307) yer vermek gerekmeyecek. Weber'in tahakküm tipolojisinin kültürel temeline ilişkin yapılmış bir tartışma için bkz. Merquior (1980).

Weber'in buraya dek incelediğimiz politik düşünceleri ve yazıları arasındaki sürekliliğin en iyi kanıtı, karizma ve rutinleşme izleğidir. Birkaç vesileyle, bu karşıtlığın onun dünya-dinleri incelemelerinde merkezi bir yer tuttuğunu ve dinsel değişme ve politik değişme arasında güçlü paralellikler bulunduğunu görmüştük. Weber'in meşru tahakküm tipolojisinde, karizmatik önderlik ve bürokratik durgunluk şeklinde beliren uç kutuplar, dinsel yenilik ve rutin şeklindeki kutuplara çok benzer: "Bürokrasi...sıradan, gündelik araçlarla, hesaplanabilir ihtiyaçların tatmin edilmesine yönelik...bir kesintisiz yapıdır. Tüm *olağanüstü* ihtiyaçlar...her zaman karizmatik bir temelde tatmin edilmiştir" (1968: 1111, vurgu orijinalinde yeralıyor). Weber bu karşıtlığı birey üzerindeki etki çerçevesinde daha açık dillendirir:

"Bürokratik rasyonelleşme... 'dışarıdan' gelen her iktisadi yeniden örgütlenmenin yaptığı gibi... *teknik araçları* devrimcileştirir: İlkın, maddi ve toplumsal düzenleri değiştirir ve bunlar *yoluyla*, uyarlanma koşullarını değiştirmesi sayesinde insanları değiştirir... bunun tersine, karizmanın gücü vahiye ve kahramanlara duyulan inanca yaslanır... karizmatik inanç insanları 'içeriden' devrimcileştirir ve devrimci istenci uyarınca maddi ve toplumsal koşulları şekillendirir" (1968: 1116).

Şu halde, politik önderliğe duyulan ihtiyaç ve bu önderliğin bürokratik kısıtlanımdan bağımsızlığının, Weber'in politik yazılarındaki sabit bir izlek olduğuna kuşku yok.

Artan bürokratikleşme ve politik önderlik yönünde yapılan görev çağrıları arasındaki karşıtlık, nihai olarak, Weber'in kültürel bakımdan giderek daha kemikleştiğini düşündüğü bir dünyada dinamik değişme olanağını korumak için yapılmış bir girişimi temsil eder. Her şeye rağmen, toplumsal hayatın böylesi bir yeniden canlanmasına niçin pek az umut beslediğini anlayabilmek için, ilkin modern toplumsal hayatın rutinleşmesinin artyöresinin kısa bir taslağını çıkarmamız gerekir.

Weber, kapitalizmin ruhunun ortaya çıkışında dinsel inancın

zorunlu bir etken olduğunu savunmuş olsa da, aynı zamanda bu ruh bir kez sağlamca yerleştirildikten sonra kendi kültürel değişme dinamiğini ortaya koyduğunu düşünmüştü. Protestanizmin katı etiğinin daha önce yeni bir davranış tarzı yaratmış olduğu yerde, modern zamanlarda bu zorunlu çalışma etiği dinsel olmayan güçler tarafından zorunlu kılınıyordu:

"Püriten, bir görev çağrısında çalışmayı istiyordu, biz bugün bunu yapmaya zorlanıyoruz. Çünkü çilecilik manastır hücrelerinden çıkıp gündelik hayata taşındığı ve dünyevi ahlak üzerinde egemenlik kurmaya başladığı zaman, modern iktisadi düzenin heybetli kozmozunun yaratılmasında üstüne düşen rolü yerine getirdi. Bu düzen şimdi, yalnızca iktisadi kazançla doğrudan ilgilenenleri değil, bu mekanizma içerisinde doğan tüm bireylerin hayatlarını karşı konulamaz bir güçle belirleyen makine üretiminin teknik ve iktisadi koşullarıyla sınırlıdır" (Weber, 1930: 181).

Weber öncelikle modern kapitalizm içerisindeki iktisadi ilişkilere hizmet eden rutinleşmeyle ilgileniyormuş izlenimi vermesince karşın,² aslında politika küresinin (aşağıda göreceğimiz gibi, politika küresi kültürel tarzda kavranmaktadır) ve dinin yerini bilginin aldığı entelektüel hayat ya da sözcüğün uygun anlamında kültürel hayat küresinin rutinleşmesini tartışmaya niyetlidir. Entelektüel ya da kültürel hayat küresi içerisinde, bilimsel bilginin büyümesi, büyüsel ya da irrasyonel güçlerin bertaraf edildiği bir süreç olan dünyanın büyüünün bozulmasını sürdürür.

Büyünün bozulmasının, Weber'in "Meslek Olarak Bilim" başlıklı yazısında açıkladığı gibi, politika küresinde önemli sonuçları var. Bu yazının belli başlı izleklerinden biri, doğal dünyanın rasyonel hesaplanabilirliğine duyulan modern bilimsel inancın doğurgularıyla ilgilidir. Bu inanç, dünya hakkındaki öbür

2 Weber, sosyalist ilkeler temelinde örgütlenmiş gelecekteki herhangi bir toplumu çok daha mükemmel bir bürokratikleşme sürecinin niteleyeceğini düşünüyordu (Beetham, 1974: 82-9).

inançların -sözgelimi, karizmatik önderlere atfedilen olağanüstü nitelikler hakkındaki inançlar ya da dünyanın "anlamı"na ilişkin düşünsel inşaların- yerini giderek bilimsel bilginin aldığını ifade eder. Bundan dolayı, Weber'in dünyanın büyüünün bozulması dediği şeyin, politika küresindeki hesaplanabilirliğe ve rasyonel denetime de katkıda bulunması gerekir.

Oysa, *bizatihi* bilimin ilerlemesinin, hiç değilse doğa bilimlerinde, yalnızca ampirik bilgi üretmesinden ötürü, bilim tek başına inancın rutinleşmesini doğurmaz. Gelgelelim, bilim her nerede iktisat ya da politikadaki pratik ya da teknik sorunlara uygulanırsa, orada kaçınılmaz olarak inancın rutinleşmesi ve gayrı şahsi toplumsal ilişkiler doğar. Sözgelimi, Weber'e göre iktisadi küre, "üretim sürecinin bilimsel bakış açılarına tabi kılınması yoluyla... emeğin üretkenliğinin genişletilmesi" sonucunda rutinleştirilmiştir (1930: 75). Bu, geniş ölçekli girişimler içerisinde verimliliğin taleplerinin karşılanması için gerçekleştirilen ayrıntılı bir işbölümünü içerir. Kapitalizmin genişlemesi yalnızca işçinin üretim araçlarından ayrılmasını değil, aynı zamanda yönetim araçlarının giderek daha verimli olmasını ve üretkenliğin arttırılabilmesi için teknolojik ilerlemelerin hızına ayak uydurulmasını gerektirir. Şu halde, Weber, bilimin iktisadi küre üzerindeki etkileri açısından Marx ve Durkheim'in vardıklarına benzer sonuçlara varmıştır. Weber, bireyin bir makinedeki dişli çarktan başka bir şey olmadığı giderek gayrı şahsi ve uzmanlaşmış hale gelen iktisadi düzenin amansız ilerleyişini öngörmüştü.

Ama Weber aynı zamanda, bu sürecin hayatın farklı kürelerine genişletilmesi konusunda Marx ve Durkheim'in yaptığından daha ileri gitmişti. Bilgi küresinde olduğu gibi, iktisadi kürenin rasyonelleşmesi kaçınılmaz olarak dünyanın üzerinde giderek artan rasyonel egemenliğin kurulmasına ve toplumsal hayatın araçlar ve amaçların hesaplanabilirliğinin egemenliği altına girmesine yolaçar. Yalnızca dünyanın "anlamı"na ilişkin entelektüel anlayışlar değil, aynı zamanda bir hayat tarzı olarak gelenekselcilik bu süreç tarafından yerinden edilir. Weber'in modern toplumsal hayatı

bir demir kafes olarak betimlediği *Protestant Ethic*'in sonundaki kasvetli duyuru bundan kaynaklanır:

"Bu kafeste gelecekte kimin yaşayacağını kimse bilmiyor; ya da bu heybetli gelişmenin sonunda tamamen yeni peygamberlerin ortaya çıkıp çıkmayacağını, eski düşüncelerin ve ideallerin bir büyük yeniden doğumunun söz konusu olup olmayacağını, kendini yükseklerde görmenin verdiği bir tür yürek çarpıntısıyla süslü mekanikleştirilmiş taşlaşmanın olup olmayacağını kimse bilmiyor. Çünkü bu kültürel gelişmenin son aşaması için şu hakikaten söylenebilir pekala: "Ruhsuz uzmanlar, kalpsiz duyuncular; bu hükümsüzlük, daha önce erişilmemiş bir medeniyet düzeyine erişmiş olduğunu hayal eder" (1930: 182).

Kültürün bu rutinleşmesiyle maddi çıkarlara ve sıradan, gündelik bir varoluşun taleplerine giderek artan bir ayarlanma söz konusu olacaktır. İnsan varlıkların hayatları kendi maddi ihtiyaçlarının egemenliği altına girecek ve insanlar kendilerini bu ihtiyaçları gidermenin en rutin yollarına uyarlayacaklardır.

Son olarak, politika küresinde, yönetim vasıtalarının giderek artan araçsal mahiyeti ve yasal-rasyonel tahakkümün ilerlemesi, daha rutin politik kurumlar yaratır. Bürokrasileşme, katı bir emir-komuta hiyerarşisine sahip örgütlerin kurulması ve görevlerin uzmanlaşması, hem devlet organlarını hem de politik parti örgütlenmelerini kucaklar. Bundan dolayı iktidar, teknik uzmanlığa sahip olanların ellerinde yoğunlaşır: "Bürokratik yönetim temelde bilgi yoluyla kurulan tahakküm anlamına gelir. Bürokratik yönetimi özgül bir şekilde rasyonel kılan bu görünümüdür" (Weber, 1968: 225). O nedenle, kararların alınması, Weber'e göre kendi uzmanlaşmış işlevlerini katı bir yansızlıkla ve kurallara bağlı olarak yerine getiren profesyonel eğitimden geçmiş seçkin bir memur tabakasına bırakılır. Biçimsel kuralların ve onlarla birlikte gayri şahsi toplumsal ilişkilerin tesis edilmesinden ayrı olarak, *verili* amaçlara erişmenin en verimli araçları peşindeki arayışıyla bürokrasileşme, "olanaklıya 'uyarlanma'yı" oluşturur (1949: 24). Weber'in

"bürokrasi(nin) tahrip edilmesi en zor olan toplumsal yapılar arasında yer aldığı(nı)...pratik olarak tahrip edilemez" olduğunu düşündüğünü buna eklemeliyiz (1968: 987).

Weber'e göre, bürokratik otoritenin büyümesi geniş kapsamlı bir fenomendir. Örneğin, evrensel eşit oy hakkının bir doğurgusu olarak, politik partiler kitlesel bir desteği kazanabilmek ve koruyabilmek için oldukça örgütlü bürokratik "makineler"e dönüştüler. Benzer şekilde, Weber'e göre bir hukuk uzmanı seçkinlerinin mantıksal tutarlılık taleplerinin yerine getirilmesi için yasal normlara ihtiyaç duyulmasından ötürü, yasa yapımı da bürokrasileşmeye maruzdu. Nitekim, devletin yasal normları uygulaması, aynı anda öndeyilenebilir (*predictable*), nör ve herşeyi kapsayıcı olan karmaşık bir biçimsel kurallar sistemine genişletilmek zorundaydı. Şu halde, toplumsal hayatın tüm diğer kürelerine benzer şekilde politik küre de, gayri şahsi tahakküm biçimleri ve araçsalcılık tarafından giderek daha fazla nitelenir hale gelir. Yine, bu süreç geleneksel anlam sistemleri pahasına ortaya çıktı ve değer-yönelimli tutumların kapsamını kısıtladı.

Weber'in modern toplumsal hayatın bu şekilde artan rutinleşmesine yanıt olarak ortaya attığı görüşleri incelemekten önce, bu sürecin, hayatın bir küresinde ortaya çıkışının öbür kürelerdeki aynı süreci perçinleyen bir süreç olduğunu belirtmeliyiz. Sözgelimi, iktisadi küredeki artan işbölümü aynı zamanda politika küresine uygulanabilir, öyle ki, bürokratik memur yönetim araçlarından -ya da bu örnekte devletin zorlayıcı gücünden- tamamen ayrılmışsa en etkili durumdadır. Ya da yine, bilimsel hesaplanabilirliğin üretim tekniklerinin ıslah edilmesi açısından devrimcileştirici doğurgulara sahip olduğu besbellidir ve bu yolla, hesaplanabilirliğin iktisadi kürede yaygınlaşmasına yardım eder.

Weber, bu süreçlerin bileşiminin bir anlamda ilerlemeyi oluşturduğu olgusunu görmezden gelemezdi. Kapitalizmin yükselişi boyunca bu süreçler endüstrileşme ve modernleşmeye kuşkusuz katkıda bulunmuştur. Ama, Weber, gelecekte olabilecekler ve birey üzerindeki etkileri çerçevesinde, madalyonun öbür yüzünü,

yani bu süreçlerin toplumsal hayatın adamakıllı rutinleşmesine vardığını vurgulamayı tercih etmiştir. "Ruhun parsellenmesi"nden ve "bürokratik hayat ideallerinin başlıbaşına egemenliği"nden sözeder ve bürokratik "makine"nin amansız ilerlemesine karşı bir "insanlık kalıntısının...nasıl korunabileceği"ni sorar (1924b: 414). Ve yine, bu "bürokrasileşmenin amansız genişlemesi" bir politik çıkmaz olmaktan ziyade kültürel çıkmazdır: "Tüm deruni kültür sorularını etkileyen 'uzman' tipi (*Fachmenschen Typus*) ve daha eski 'kültürlü insanlık' (*Kulturmenschentum*) arasındaki mücadele"den sözeder (1980b: 578, çeviri bana ait; karş. 1968: 1002).³

Modern rasyonalizmin bu demir kafesinin oluşturduğu artyö-reyc karşı, Weber'in politika sosyolojisinin -politik yazılarında ifade edilen görüşlerinin yanısıra- başlıca amacı, "bir plebisiter önderlik demokrasisi" içerisinde karizmatik önderliği desteklemek-ti (Mommsen, 1974a: 113). Weber'in güçlü önderliği savunması, kısmen kendi dönemindeki politik duruma verdiği bir yanıt olarak görülebilir. Sözgelimi, Bismark'ın güçlü ve neredeyse otokratik yönetiminin geride bıraktığı boşluğun doldurulabilmesi için güçlü önderliğe ihtiyaç duyulduğunu sıklıkla işaret eder. Birinci Dünya Savaşı boyunca, Weber Almanya'nın amaçsızlığından ve politikacıların sorumsuzluğundan ve vizyonsuzluklarından hayıflandık-ça bu görüş daha büyük bir kaçınılmazlığa büründü.

Ama Weber'in politik görüşleri, kendisinin karizma ve rutinleşme arasındaki mücadele anlayışınca çok daha güçlü şekillen-dirilmiştir çünkü, sonunda, politik tavsiyeleri, bir dinamik ulusal politik kültür tarafından direnilmesi gereken modern toplumsal hayatın artan gayrı şahsi ve büyüü bozulmuş niteliği konusunda-ki daha geniş analizine tabidir. Nitekim, karizmatik önderlik üze-rinde odaklanması, bir rutin, gündelik toplumsal hayatın taleple-rine karşı düşüncelerin oynadığı role daha geniş bir alan sağla-mak üzere yapılmış bir girişim olarak görülebilir. Ya da Momm-

3 Weber aynı zamanda "eğitimli memur sınıfı"nın (*Fachmenschentum*) "kültüre ege-men tesiri"nden sözeder (1981b: 11, çeviri bana ait; karş. 1930: 15-16).

sen'in belirttiği gibi, "Weber, bir modern bürokratik toplumun toplumsal ve politik koşulları altında dinamik önderliğin maksimumu önerdiği için demokrasi taraftarıydı" (1974a: 87). Düşüncelerin dinamik rolüne duyulan bu ilgi, birkaç alanda belirgindir. Bu ilgi bir parlamenter demokrasi içerisinde bireyin önderliğine ilişkin görüşleriyle başlar, ulusal politika içerisinde partiler ve seçimler düzeyine uzanır ve ulusların dünya-tarihsel rolüne ilişkin analizinde zirvesine ulaşır.

Weber'in karizmatik öndere atfettiği güçlü rolün, sahne gerisinde modern devleti ve partileri bürokratik "makinelere" olarak kavrayışı çerçevesinde değerlendirilmesi gerekir. "Bürokrasileşme" der Weber, "devletin modernleşmesinin kesin denektasıdır" (1980a: 320). Kapitalizmin ilerleme kaydetmesiyle, hem devlet hem de parti, katı bir işbölümüne sahip ve üretim araçlarının yoğunlaşmasını (ya da Weber'in devleti meşru şiddet tekelinin taşıyıcısı olarak tanımlamış olmasından ötürü, şiddet araçlarının yoğunlaşmasını) barındıran rasyonel olarak örgütlenmiş girişimlere daha çok benzemeye zorlanır. Nitekim, Weber şunu söyleyebilir: "Sosyolojik bakış açısından, modern devlet tıpkı bir fabrikaya benzeyen bir girişimdir -tarihsel olarak bu, tam da modern devlete özgü olan boyuttur" (1980a: 321).

Devlet ve partinin artan bürokrasileşmesi aynı zamanda otoritenin merkezileşmesini ve memuriyet hizmetlerinin hiyerarşisini gerektirdi. Yine, bunun tipik bir sonucu değer-yönelimli davranışın yitirilmesi ve verimli amaçların en verimli araçlarla nasıl elde edilebileceğine ilişkin arı biçimsel ya da teknik hesapların bu değer-yönelimli davranışın yerine geçmesiydi. Mannheim'ın sözcükleriyle, bu durum "politikaya ilişkin tüm sorunları yönetim sorunlarına dönüştürür" (1936: 105).

Weber, bağımsız olarak edimde bulunmanın ya da kişisel politik bağışlanmaları takviye etmenin, memurun oynayacağı bir rol olamayacağını defalarca vurguladı. Bunun yerine, memurun rolü, bir örgütün taleplerini uzmanlaşmış bilgiye yaslanarak olabildiği denli katı ve verimli olarak yerine getirmekten ibaretti:

"Modern kültürün özelliği ve özgül olarak da onun teknik ve iktisadi temeli, başarının bu 'hesaplanabilirliği'ni talep eder...kendisini ne denli başarıyla 'insanlıktan çıkarabilir', resmi iş dünyasının uğraşları açısından hesaplanabilirliğin önünde birer engel oluşturan sevgi, nefret ve arı kişisel -ya da genelde irrasyonel- duygulanımları ne denli başarıyla bertaraf edebilirse, bu özelliği o ölçüde mükemmel geliştirir. Eski düzenlerin derebeyi tarafından sergilenen kişisel sempati, teveccüh, merhamet ve minnetin yerine modern kültür, kendisini takviye eden dışsal aygıt için gayri şahsi ve katı bir şekilde 'nesnel' (sachlich) olan *uzmanı* talep eder -ne denli böyle olursa, o ölçüde karmaşık ve uzmanlaşmış hale gelir (Weber, 1980b: 563, çeviri bana ait; karş. 1968: 975).

Böyle bir eksiksiz boyun eğmeyi ve gayri şahsiliği bizzat bürokratik örgütlerin mahiyetinin gerektirmesinden ötürü, Weber, yalnızca bir güçlü önderin bu aygıt tipine bir amaç ya da hedef gösterebileceğini düşünüyordu. Bireysel karar almaya olanaklı en geniş alanın sağlanabilmesi için hem devlet yönetimi hem de modern kitle partisinin yönetimi karizmatik önderliğe tabi kılınacaktı. Böylece karizmatik önderin uzlaşmaz, geniş kapsamlı olan ve gündelik ya da maddi koşullara maruz olmayan amaçları kovalamasına fırsat tanınmış olacaktı.

Bu düşünceler, Weber'in önderler ve izleyicileri arasındaki ilişkiler konusundaki görüşünde genişletilir. Hem devlet aygıtları hem de parti örneğinde, karizmatik önderin taraftarlarının öndere eksiksiz bir şekilde tabi kılınması gerekir. Bu, halkın bir önderi tercih etmesinin, onların bir kişinin istencine ya da ideallerine "körü körüne" tabi olmalarını temsil ettiği anlamına gelir. Benzer şekilde, partinin vekillerinin de kendilerini, partinin başındaki önderlik niteliklerine ve sorumluluğuna sahip kimselere tabi kılmaları gerekir (1980a: 348). Weber'in bir seçim süresince kitleler hakkındaki görüşü şuydu: Kitlelerin oynadıkları rol, önderin otoritesine "duydukları güveni ve inancı ifade etmektir" (1980a: 393). Weber, anayasal düzenleme tipi ne olursa olsun, modern kitle devletinde "demokrasi ve demagojinin elele gittiğini" düşünüyordu

(1980a: 393).

Kısıtsız bir demagojiyi desteklemedi elbet. Parti içerisinde, karizmatik önder parti üyelerinin onayına ve bu onayla birlikte, kendisinin üyeler için iktidardan bir pay koparmayı başaracağına güvenmelerine ihtiyaç duyar. Başarıya ya parlamento için seçilmiş parti delegelerinin çoğunluğunu kazanarak ya da plebisit örneğinde devletin önderlik makamını ele geçirerek ulaşılabilirdi. Weber, önderin programına verilecek onayı kazanmanın ya da elde tutmanın en dolaysız ve uzlaşma gerektirmeyen yolu olmasından ötürü plebisiter seçim metodlarını destekliyordu. Ne var ki, parlamento karizmatik önderlik üzerinde bir denetim kuracaktı çünkü bu organ içerisinde parti önderleri, sorumlu karar alma alanında kendilerini kanıtlamak zorunda kalacaklardı. Üstelik, parlamento, belli önlemleri veto edebilmesi ya da güvensizlik oyu verebilmesi sayesinde devletin başının sahip olduğu güçler üzerinde kısıtlama uygulayacaktı. Nitekim, Weber, pratik bir bakış açısından, parlametoyu parti önderliği ya da devlet önderliği için bir eğitim zemini olarak gördü.

Weber, bu kısıtlamalara rağmen, büyük önderlik yeteneklerine sahip bir kişinin devletin başı olabileceği tehlikesini kabul etti. Böyle bir karizmatik önder, daha fazla güç elde etmek için kitlelerin duygusallığını sömürebilirdi. Weber, böyle bir olasılığa karşı tek sigortanın, güçlü bir parlamento ve iyi örgütlenmiş politik çıkar gruplarının oluşumu -biçimsiz ve bundan dolayı kolayca manipüle edilebilir seçmen kitlesi yerine- olduğunu düşündü.

Bu bizi, Weber'in bir "plebisiter önderlik demokrasisi" düşüncesine getirir. Weber, bir demokrasinin yasal ve kurumsal çerçevesi içerisinde, kitlelerin desteğini kişisel politik ideallerin uygulanabileceği otoriteye en dolaysız şekilde tercüme edebilecek bir önderin ortaya çıkışını kolaylaştırmaya çalıştı. Yani, modern liberal-demokrasi teorisine vermeye hazır olduğu belli başlı imtiyazlar, kimi anayasal kısıtlamaların dayatılmasının yanı sıra seçmen çoğunluğunun bir önderin başarılı olup olmadığını belirlemesine izin vermektir. Bundan ayrı olarak, karizmatik önderliğin tarih

boyunca görülen karizmatik hamleleri nitelendirmiş olan düşüncelerin dinamiğini yaratmaya muktedir olmasını sağlama almaktı.

Weber, tüm toplumda bürokratik tahakkümün genişlemesi karşısında, karizmatik önderin ideallerinin ortaya atılmasının muhtemelen rutinleşmeyi dengeleyebilecek bir karşı ağırlık koyabileceğini düşündü. Weber, yalnızca "olanaklı"ya uzanan kast benzeri bir memur seçkinlerinin daha fazla güç elde etmesi karşısında, uzgörülü amaçların takviye edilmesini olanaklı kılacak şekilde otoritenin bir noktada yoğunlaştırılmasını istedi. Ve son olarak, halkın maddi çıkarlara ayarlanması ve teknik ve iktisadi ilerlemeye bağlanmasının ötesinde, gelecek kuşakların yararına belli kültürel ideallerin ve ulusal itibarın tesis edilmesini arzulayacak bir ulustan yanaydı. Böylesi bir kültürel dinamik, genel olarak hayatın farklı kürelerinin taşlaşmasına karşı koyacak şekilde hareket edeceğinden, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin rutinleşmesine karşıt yönde iş görecekti.

Bu düşüncelerle birlikte, Weber'in, ulusta cisimleşen kültürel ideallerin tesisine karizmatik önderliğin yaptığı katkıya ilişkin görüşlerine geliriz. Beetham'ın belirttiği gibi, Weber'e göre "ulus *Kultur* dünyasıyla, devletse iktidar dünyasıyla ilgilidir" (1974: 128). Bununla birlikte, ancak güçlü devletin gücüyle -bu, Weber açısından, jeopolitik bir yüksek öneme sahip olmanın peşinde dinamik olarak koşan bir devlet anlamına geliyordu- desteklenen ulus, kültürel itibar uğrunda girilen dünya-tarihsel rekabete katılmaya muktedir olabilirdi.⁴ Ne ki, yine, ulusun kültürel önemine ilişkin düşünceleri Almanya'nın ötesine de uzanır (örneğin, "daha küçük" ulusların rolü üzerine yaptığı yorumlarda ortaya çıktığı gibi). Bu düşünceler, modern toplumsal hayat ve rutinleşme örün-

4 Bu konu başlığıyla, Weber'in gazetelerde yayınlanması için kaleme aldığı yazılarının okuyucularını ve Alman politikasında on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Weber'in 1920 yılındaki ölümüne dek ulusculuk sorununun başatlığını akılda tutmalıyız. Weber'in buradaki alıntıların çoğunun kaynağını oluşturan politika gazeteciliği ve sosyolojik incelemeleri arasındaki önemsenen süreklilik, *Economy and Society*'de (1968: 922-6) yer alan ulusculuk üzerine yorumlarıyla karşılaştırılarak görülebilir.

tüsüne ilişkin sahip olduğu görüşün mantıksal bir uzantısıdır.

Weber, kapitalizmin daha da genişlemesinin kaçınılmaz olarak kültürel ve iktisadi farklılıkların sığlaştırılmasını doğuracağını düşünüyordu. Ama kısmen bu gelişmenin bir sonucu olarak, toplumsal gruplar arasındaki öbür çatışma alanları, özellikle uluslar arasındaki çatışma öne çıkacaktı: "Kültürün demokratikleşmesiyle birlikte" der Weber, "ulusal çatışmalar zorunlu olarak daha güçlü hale gelecek" (1980a: 177).⁵ Weber'in düşüncesi, uluslar arasındaki bu rekabetin yalnızca iktisadi ve politik düzeylerde değil, öncelikle bir ulusal kültürün itibarı ya da onuru çerçevesinde cereyan edeceği yönündeydi (1980a: 13-14).⁶ Bundan dolayı, gelecek kuşaklar için itibar kazanılması ve bu amaca ulaştıran politikaların benimsenmesi kaçınılmaz olarak akla ilk gelen ulusal öncelik olacaktır. Beetham'ın savunduğu gibi,

"Weber açısından önemli olan kendinde ve kendi başına iktidar değildi; daha ziyade bir 'dünya politikası' rolüyle ilintilendirilen ulusal hayatın niteliğine ve bu iktidar kullanılırken gelecek karşısında sorumluluk yüklenilmesine iliştiirdiği etik ve kültürel anlama önem veriyordu" (1974: 137).

Weber, bir ulusun gelecekteki nihai amacının kültürel itibarında artış sağlamak olduğunu söyleyerek, kültürel ideallerin dinamik iddiasını politik başarının denektaşı haline getiriyor. Aslında, karizmatik önderlik savunusu burada ulus düzeyinde karşılığını bulur. Bu görüşün ne ölçüde karizma ve rutinleşme örüntüsünce şekillendirildiğini şu olgu gösterir. Weber, ulusal itibar uğrındaki bu tarihsel mücadeleye yalnızca güçlü önderliğe sahip

5 Bunu ayrıca Weber'in şu yorumuyla karşılaştırın: "Bugün *kültürün* tamamı ulusa bağlıdır ve öyle kalır; kültürü yaymanın dışsal araçlarının serpilme tarzı ve doğası ne denli 'demokratik' olursa bu durum o denli geçerli hale gelir" (1980a: 128).

6 Weber, özellikle "bir *Kulturgemeinschaft*'de (kültürel cemaat) önderliğe el koymuş bulunan... 'kültür ürünleri' olarak görülen belli ürünlere erişimi olan ve özgüllükle '*ulusal*' düşüncüyü çoğaltıp yayması mukadder olan... entelektüeller" açısından bir "kültürel misyon"dan sözeder (1968: 925-6).

olan ulusların katılma yeteneği olduğunu ve öbür ulusların -özel-likle "denetimsiz bir (bürokratik) memur sınıfı"nın tahakkümü altındaki ulusların- bu mücadelenin dışında kalmakla daha iyi edeceklerini düşünüyordu (1980a: 442). Ya da, kendisinin kışkırtıcı formülleştirmisiyle, "yalnızca büyük uluslar (*Herrenvölker*) dünya-tarihinin tekerleğine dahil olmak için görev çağrısına sahiptir" (1980a: 442).

Şu halde, Weber'in modern politika ve onun kültürel anlamı konusundaki analizi şöyle özetlenebilir. Modern dünyanın rutinleşmesi -hem bürokratik tahakkümün boyatması hem de kitlelerin rutin bir toplumsal hayata uyumlu kılınması çerçevesinde- Weber'in politik konumunun geliştirildiği artyöreyi temsil eder. Politik tahakkümün kemikleşmesi, iktisadi ve kültürel hayat kürelerindeki durgunluktan ayrı tutulamaz. Bunlara karşı koyulabilmesi için Weber, potansiyel bir dinamik politik ve kültürel güç olarak karizmatik önderlikten yana çıkar. Bu savunu, ulus-devletler arasındaki rekabet düzeyine dek genişletilir. Ama, rutinleşme dalgasına göğüs gerilmesini kolaylaştıracak politik düzenlemeleri savunmuş olmasına rağmen, bir karizmatik hamlenin olabileceğine pek az umut duyuyordu. Çünkü, aşağıda göreceğimiz gibi, bilimin etkisine ilişkin yaptığı betimlemede, modern bilimsel dünya görüşünün iç mantığı dünyanın büyüünün giderek artan ölçüde bozulmasını zorunlu kılmaktadır.

Şu halde, genelde Weber'in politik düşüncelerine yöneltilen eleştiriler, modern toplumsal hayat içerisinde kültürel değişme konusundaki anlayışı bağlamında değerlendirilebilir. Birinci eleştiri, Weber'in Batılı demokratik toplumların politikasında karizmatik önderliğin oynadığı rolü gereğinden fazla vurguladığını ileri sürer. Bu, daha önce görmüş olduğumuz üzere, dünya-dinlerinin karizmatik peygamberliğiyle kurulan aşırı genişletilmiş bir benzeştirmeye yaslanır. Karizma ve rutinleşmenin iki düzeyi arasındaki, otoritenin (bu örnekte politik otoritenin) taşıyıcıları ve dünya görüşlerinin etkisi arasındaki muğlaklığın en belirgin olduğu yer belki de burasıdır. Düşünceleri medeniyetlerin dünya görüşlerini şe-

killendirmiş olan dinsel önderlere uzgörülü bir önem atfetmek isabetli olabilirse de, bu etki, modern devletin temsili demokratik kurumları içerisinde bir politik istencin oluşumu çerçevesinde cereyan eden şeyle pek karşılaştırılmaz.⁷ Bundan dolayı, Weber'in düşüncesinin modern politikada meşruluğun demokratik ya da liberal temeline pek az yer bıraktığı olgusu, kendisinin "kültürelci" önyargısına atfedilebilir.⁸

İkinci eleştiri Weber'in modern toplumsal hayata ilişkin kötümser bakışıyla ilgili. Modern toplumsal ilişkilerin giderek kurallara bağlı ve gayri şahsi bir doğa edindiği şeklindeki düşüncesinin o tarihten bu yana bütün olarak ete kemiğe büründüğü savunulabilirse de, bu bakışla elele giden aşkın inançların ve geleneksel değerlerin yitirilmesi konusundaki kötümserliği belki de, yine, dinsel inançların rutinleşmesiyle çok yakından kurulan bir benzeştirmeye yaslanmaktadır. Weber kamusal alanın bürokratikleşmesi ve büyüünün bozulmasını öngörmekte haklı olmuş olabilir, ama karizmatik önderliğin desteklenmesi bu soruna bir çözüm sağlamaz.⁹ Weber'in politik düşünceleri şu merkezi soru tarafından şekillendirilmişti: İktisadi ve politik kürelerin "bürokratikleşmenin karşı koyulamaz ilerleyişine" maruz olduğu ve bilimsel bilginin kaydettiği ilerleme tarafından büyüü bozulmuş bir dünyada "herhangi bir anlamda 'bireyselci' bir özgürlüğün herhangi bir kalıntısı muhtemelen nasıl korunabilir"? (1968: 1403). Weber, bir karizmatik hamlenin olanaklılığına duyduğu kuşkuyu sık sık dile

7 Weber, "Aklın karizmatik methiyesi... meşum tarihsel gidişatı içerisinde karizmanın benimsediği son biçim" (1968: 1209) olarak betimlediği doğal hakların, modern politik düzene meşruluk sağlayabileceği düşüncesini kısaca ele aldı. Gelgelelim, bu tartışma çizgisini izlemedi.

8 Breuer, Weber'in politika sosyolojisi üzerine yaptığı çalışmada bu sosyolojinin "tinselci önyargı"nın alını çizir (1991: 21) ve politika sosyolojisinin Weber'in "Garipin rasyonel kültürü"ne duyduğu birincil ilgiye tabi ("gariban bir yeğen") olarak görülmesi gerektiğini vurgular (1991: 31). Ayrıca bkz. Merquior (1980: 189).

9 On dokuzuncu yüzyıl Alman kültüründeki önderlik idealinin entelektüel köklerine ilişkin bir tartışma için bkz. Stem (1975: özellikle 1. bölüm). Çağdaş toplum bilminde "karizma"nın yerine ilişkin vukufu bir değerlendirme, Anderson'ın "Karizmanın Sonraki İlerlemeleri" (1990: 78-93) başlıklı yazısında bulunabilir.

getirdi. Bu durum, bir tedavi için yaptığı önerilerden ziyade modern politikanın belalı durumuna ilişkin kötümser analizine daha fazla kani olduğunu önerir. Bunun gerekçesi, modern bilimsel dünya görüşünün toplumsal hayat üzerindeki etkisine ilişkin yaptığı analizde bulunabilir.

Bilim ve Modern Kültür

Weber, modern dünyada bilimin kültürel değişmeye egemen olduğunu düşünür. Bilimsel bilginin kaydettiği ilerleme, köklerini daha önce incelemiş olduğumuz rasyonalizm ve büyüünün bozulmasının ileri yürüyüşünün tek ve en büyük sorumluluğunu taşır. Bilimsel ilerlemenin kültürel önemi, aynı zamanda Weber'in kendi metodolojik konumunu ve kültür bilimlerinin (*sciences of culture*) etik içerimlerine ilişkin görüşünü formülleştirdiği bağlamı sağlar.¹⁰ Sözelimi, toplum bilimcinin (*social scientist*) değerden-bağımsız bir yaklaşım benimsemesi gerektiğini belirten görüşü, bilimsel disiplinler içerisindeki büyüyen uzmanlaşmaya ilişkin yaptığı analize bağlanabilir. "Meslek Olarak Bilim" (Weber, 1948: 129-56) başlıklı çalışmasında, bilimcinin oynadığı rolün nesnel bilginin ilerleme kaydetmesiyle sınırlı olduğunu savunur. Bu konum, bilimsel hakikat peçesi altında her şeyi kapsayan ve değer-yükü dünya görüşlerini ileri sürmeye çalışan bilimcilerin iddialarını hedefliyordu. Büyü ve dinin karakteristiği olan böylesi dünya görüşlerinin, giderek dünya konusundaki bir nesnel (ve bu anlamda, rasyonel) kavrayış tarafından bertaraf edileceğini ve bunların yerini alacağını düşünüyordu.

Weber'in toplum düşüncesinde bilimin tuttuğu yeri tesis edebilmek için birkaç sorunu açıklığa kavuşturmamız gerekir. İlk, bilimsel dünya görüşünün ve doğa biliminin (*natural science*) Batı

10 Bu bağlantıya rağmen, Weber'in toplum bilimlerinin metodolojisine ilişkin görüşü ve tözsel sosyolojik analizleri sıklıkla birbirinden yalıtılmış olarak ele alınır (örneğin, bkz. Runciman, 1972). Gelgelelim, aşağıda göreceğimiz gibi, bu bağlantının gözetilmesi zaruridir.

rasyonalizminin büyümesi bağlamında nasıl ortaya çıktığı sorusu var. İkincisi, bilimin modern toplumsal düzende politik, iktisadi ve kültürel hayat küreleri üzerinde yaptığı etki çerçevesinde oynadığı role eğilmemiz gerekir. Üçüncü olarak, Weber'in büyüğü bozulmuş bir modern dünyada insanlığın yeni durumuna, özellikle bireyin karşısına dikilen taleplere ilişkin görüşünün betimlenmesi önemli. İşte ancak bu aşamada Weber'in metodolojik konumu (ve bu noktada toplum bilimlerinin metodolojisinin doğa biliminden açıkça ayrılması gerekir), ideal tip, nedensellik ve "kültürel anlam" (*Kulturbedeutung*) anlayışları arasında bir bağını kurmak ve bunların, bilimin kökenleri ve modern toplumsal hayat içerisindeki rolüne ilişkin görüşü tarafından nasıl biçimlendirildiğini anlamak- olanaklı hale gelir.

Weber, modern doğa biliminin, köklerinin daha derinlerde Musevi-Hıristiyan ve Yunan medeniyetinde yatmasına rağmen "özünde Rönesans'ın bir ürünü" olduğunu düşünüyordu (1930: 13). Bilimsel çabalar öbür medeniyetlerde de görülmüş olsa bile, "bugün bizim geçerli kabul ettiğimiz" bir bilim yalnızca Garpta ortaya çıkmıştır (1930: 13). Bu gelişmenin iki zaruri önkoşulu başka yerlerde eksikti: "Rasyonel 'kanıt'a ilişkin Yunan düşüncesi ve Rönesansda gelişen 'rasyonel deney' tekniği" (1981b: 9, çeviri bana ait; karşı. 1930: 13). Weber, Platon'un bir şeyin özünü cisimleştiren bir soyut "*kavram*" nosyonunun bir "*ebedi hakikat*" düşüncesine yolaçtığını (1948: 141) ve buradan da dünyevi görüşlerin berisinde yatan hakikati keşfetme yönündeki bilimsel dürtüyü yarattığını düşünüyordu. Weber, "rasyonel deney" nosyonunu kullanırken, on altıncı yüzyılda bilimsel keşif için bir ampirik temelin tesis edilmesini düşünüyor gibidir (1948: 141). Nitekim, modern bilim ancak tikel bir hakikat nosyonunun kutsallık mertebesine konulduğu bir dünya görüşü temelinde yükselebilirdi.

Weber'in bu konu üzerine dağıtık notları, bilimin tarihsel kökenlerine ilişkin bir açıklamaya ancak üstü kapalı değinmeye yeter. Bununla birlikte, bu dağıtık notların gösterdiği şey, Weber'in bizim Batı medeniyeti içerisindeki bilimsel dünya görüşü-

müzün köklerinin rasyonalizm ve büyüünün bozulması örüntüleriyle yakından bağlantılı olduğudur. Bilimsel düşünce bir soyut, gayri şahsi ve yasa-benzeri doğal dünya anlayışının gelişimiyle birlikte ortaya çıkar. Dahası, "bilimi teknoloji ve iktisadın hizmetine koşmuş olmak" Protestanizmin "özgül katkısı"dır (1927: 368).¹¹

Ama, bilimin kökenlerine ilişkin düşünceleri bir yana, Weber aynı zamanda bilimin Garpta kültürel öneminin benzersiz gelişimi üzerine yorumlar yapar. Bizim doğa bilimine ilişkin modern kavrayışımızın başlamasından önce, bilim şeylerin "*hakiki* doğasına uzanan patika" ya da kimi Protestanlarca "Tanrıya' uzanan bir yol" olarak görülmüştü (1948: 142). Din gibi bilimin de dünyanın anlamının açığa çıkartılmasına yardımcı olabileceğine inanılıyordu. Bu tutum, bilimin dünyanın anlamını açığa çıkartabileceğine ya da nasıl yaşamamız ya da edimde bulunmamız gerektiği konusunda standartlar sağlayabileceğine duyulan herhangi bir umudun devre dışı bırakıldığı günümüz dünyasında büsbütün ortadan kaldırılmıştır (1948: 143). Burada Weber, bilimi ilerlemeye bağlayan Aydınlanma inancına karşı Nietzsche'nin başlattığı saldırıyı izlemektedir (1948: 143). Bu inanca karşı, bir nesnel ve değerden-bağımsız bilimin ne yarattığı etkilerin yararlı ya da iyi olacağını garantileyebileceğini ne de dünyaya anlam kazandırabileceğini savunur (1948: 143, 148).

Bilimin gelişmesinin başka bir önemli boyutu, bilim küresinin öbür hayat kürelerinden, özellikle din küresinden ayrılma tarzıdır. Bu ayrılmanın başlamasından önce, din tipik olarak "entelektüel hayat" küresiyle (Weber'e göre bilimin ait olduğu küreyle) yakın bağlara sahipti. Weber'in buna verdiği örnek, hemen her yerde ruhbanın egemenliği altındaki bir küre olan eğitimidir. (Bunun belli başlı istisnalarının Akdeniz antikitesi ve Konfüçyüsçü Çin olduğunu düşünür (1948: 352)). Önceki dönemlerde

11 Weber'in açıklamasını yankılayan Protestanizm ve bilimin yükselişi arasındaki bağlantının bir analizi için bkz. Milton (1981) ve Merton (1973: 228-53).

yalnızca yoğunluğu açısından değışiklik gösteren eğitim-öğrenim dünyası ve dinsel anlam dünyası arasındaki bu bağıntı, modernliğin başlamasıyla birlikte giderek artan ve geri çevrilemez şekilde kopartıldı. Weber, nihai olarak dinsel inancın "idrakın feda edilmesini" talep etmesinin kaçınılmaz olduğunu düşünür (1948: 352). Ve bilimin kaydettiği ilerlemenin seküler ve nedensel bilginin sınırlarını daha da genişletmesinden ötürü, idrakın feda edilmesinin olanaklı olduğu bir fire bölgesi vardır. Şu halde, yalnızca din ve bilim küreleri giderek birbirinden ayrılmak zorunda olmakla kalmayıp, aynı zamanda bilim kaçınılmaz olarak din üzerinde egemenlik kuracak ve bireyden farklı taleplerde bulunacaktır.

Bundan dolayı bilimin kökenleri kısmen, hayatın öbür kürelerinden farklılaşan bir entelektüel kürenin ortaya çıkışında yatar. Bu kürede, modern kültürel hayat üzerinde egemenlik kuran bilim, "dünyaya ilişkin akla dayalı bir görüşün olanaklı tek biçimini temsil etme iddiasıyla sivrildi" (1948: 355).¹² Ne var ki, din gibi öbür kültür biçimlerinden farklı olarak, entelektüel kürenin giderek bilimin egemenliğine girmesi "kültürün ve kültürel çabanın birey açısından herhangi bir ruhsal-dünyevi hayat anlamına sahip olmasının giderek daha az muhtemel olması" anlamına gelir (1948: 356).

Aynı zamanda, artan farklılaşmaya rağmen, modern dünyada bilimin etkisi toplumsal hayatın öbür kürelerini de tedricen kaplar. Böylece, sözelimi bilimin iktisadi küre içerisinde oynadığı rol, iktisadi ilişkilerin giderek verili bir amacın en verimli araçlarla nasıl gerçekleştirilebileceğine ilişkin bir bilimsel değerlendirmeye tabi olması anlamına gelir. Kapitalizmin başlamasından önce iktisadi ilişkiler sıklıkla dünya-dinlerince takviye edilen etik kaygılar tarafından yönetiliyordu. Kardeşlik talebi, mallarını mümin dostlar-

12 Weber şunu ekler: "Tüm kültür değerleri gibi kavrama yetisi de, rasyonel kültüre sahip olunmasına yaslanan bir aristokrasi yarattı... dünyevi insan bu kültüre sahip olmayı en yüksek iyi addetti" (1948: 355).

la paylaşma talebi ya da iktisadi talihsizliğin öte dünyada görülecek ödülle etik telafisi düşüncesi -bunların yerini şimdi sistematik olarak iktisadi bireycilik ve dünyevi ödüller uğrunda girilen rekabet almaktadır. Etik-dinsel zorunlu buyrukların, giderek başarı ve ödül arasındaki ilişkinin nesnel bir değerlendirmine yönelik talep tarafından yerinden edilmeleri ölçüsünde bilim bu gelişmeye katkıda bulunur.

Bilim aynı zamanda, "üretim sürecinin bilimsel bakış açılarına tabi kılınması yoluyla...emeğin üretkenliğinin genişlemesini" geliştirir (Weber, 1930: 75). Ama bunun ardından, iktisadi küredeki böyle bir gelişmenin bilimsel ilerlemenin daha da yolaltması talebini beslemesi gerekir: "Toplumsal hayatın teknik ve iktisadi temelinin artan karmaşıklığı... uzmanlaşmış teknik bilgiye olan durmaksızın büyüyen talebi ateşler" (Brubaker, 1984: 30-1). Kısacası, Weber'in görüşü, bilimsel bilginin iktisadi küreye uygulanmasının kaçınılmaz olarak bu kürenin büyüyen gayri şahsiliğine yolaçtığı yönündedir.

Aynı durum politik küre için de geçerli. Modern politik hayatın süregiden bürokratikleşmesi büyük ölçüde, teknik uzmanlığın yönetme görevlerine uygulanmasına atfedilebilir: "Modern kültür ne denli karmaşık ve uzmanlaşmış hale gelirse, onu dışarıdan destekleyen aygıt kişisel olarak yansız ve katı bir şekilde nesnel olan *uzmanı* o denli fazla talep eder" (Weber, 1968: 975). Bu gelişmenin bir anlamda ilerlemeyi oluşturduğu kuşkusuz, ama Weber aynı zamanda bilimi politik küreye genişletmenin yaratacağı tehlikelerin de farkındadır. "Teknik ilerleme"nin "insan varlıkları üzerinde politik, toplumsal, eğitsel ve propagandistik manipülasyon ve tahakküm uygulanmasını" olanaklı kıldığına dikkat çeker (1949: 35). Gelgelelim, Weber'in hem politika sosyolojisi hem de politik yazıları, politik tahakkümün sürdürülmesi ve bürokratin oynadığı rolün çok daha güçlü hale getirilmesi için uzman bilgisinin tahakküm aygıtına uygulanmasını beklediğini açıkça gösterir.

Bilimin iktisadi ve politik küreler üzerinde yaptığı etkiye iliş-

kin Weber'in kaleme aldığı notların dağınık olmasına karşılık, bilimin entelektüel küre içerisindeki tesirine ilişkin yaptığı açıklama daha sistematiktir. Entelektüel hayat küresi, daha önceleri dinsel ve öbür inanç sistemleri tarafından işgal edilen küredir. Bu inanç sistemleri insan varlıkların dünyayı bir anlamlı totalite olarak yorumlamalarına elveriyordu. Böyle bir totalitenin bir örneği, dünyevi tüm olayların namevcut denetleyicisi olarak kutsal varlık anlayışıyla Protestan dünya görüşüydü. Ama, Protestanizmin her şeyi kapsayan doğası, paradoksal bir şekilde, dinsel anlamın kültürel hayattan adamakıllı uzaklaştırılmasına yolaçtı. Kültür küresinde bir boşluğun yaratılması olgusu, daha önce gördüğümüz gibi, Protestan öğretinin tamamen tanrı karşısındaki bireyin vicdanı üzerinde yoğunlaşma tarzının bir sonucudur. Arı biçimi içerisinde Protestan dünya görüşünün, dinsel inancın kurumsal ya da öbür yollardan bir yere demirlenmesine izin vermemesinden ötürü, bu dünya görüşünün aşındırıcı mantığı sekülerleşme boyunca, dinsel kürenin daha önceki içeriğinin bir kalıntısı olarak geriye yalnızca Protestanizmin arı *dünyevi* etiğinin kalmasını gerektirir.

Gelgelelim, bu boşluk basitçe bir yeni bilimsel bakış tarafından doldurulmaz. Bunun yerine, anlamlı bir totalite olarak dünya düşüncesi bilim tarafından tedricen ve sistematik şekilde aşındırılır. Weber'in görüşü, Protestanizmin doğasının modern dünyanın sekülerleştirilmesinden büyük ölçüde sorumlu olmasına rağmen, insanın tutunumlu ve anlamlı bir dünya görüşüne duyduğu ihtiyacın böylece bertaraf edilmiş olmadığı yönündedir. Hayatı kapsamlı bir anlamla donatma yönünde çeşitli seküler girişimler modern dünyada hala varlığını sürdürmektedir. Ama bu girişimler bilimle çatışmaya girmek zorundadır. Bu, biraz sonra göreceğimiz gibi, Weber'in bilimi kavrama tarzının paradoksal boyutudur: Bilim, öbürlerinin yerine geçen bir dünya görüşüdür; ama bilim, dünyayı anlamlı bir totalite olarak yorumlama yönündeki tüm girişimlerin zeminini kemirir. Bilim, entelektüel hayat küresinin daha önceki içeriğinin yerini alır, ama bu küreyi yalnızca nesnellik talebine maruz olan gayri şahsi türden bir içerikle doldurur.

Weber, "Meslek Olarak Bilim"de, dünyayı seküler bir anlamlı totalite olarak yorumlama girişimini, dünyaya ilişkin kapsamlı bir anlama bilimsel hakikat aracılığıyla erişilebileceği kanısında olan bilimcinin düşüncesini reddeder. Weber, nesnellik talebinden ötürü bilimin tükel bir dünya görüşünün geçerliliğini asla tesis edemeyeceğini savunur. Dahası, bilimin kültür küresi üzerindeki etkisi yalnızca bu girişimi değil, dünyayı anlamla donatmaya yönelik tüm girişimleri aşındırır. Bilim, dünyevi olaylara ilişkin gayri şahsi ve nesnel bir açıklama önererek, bu olayları, onlara her şeyi kucaklayan bir dünya görüşü içerisinde anlam atfederek açıklamaya çalışmış olan öbür açıklamaların yerini sistematik bir şekilde alır. Bilim, dünyayı tüm kısımları ampirik araştırmaya açık nedensel bir mekanizma olarak ele almasından ötürü, metafizik ya da değer-yüklü önvarsayımlara yaslanan tüm inançları kemirir.

Tutunumlu ve anlamlı bir dünya görüşü inşa etmeye yönelik girişimlerin tedricen bertaraf edildikleri bu süreç, bu örnekte bilimin iç mantığınca mahmuzlanan dünyanın büyüünün bozulması sürecinin bir uzantısıdır. Weber bilimsel dünya görüşünü bir "hakikatler kozmozu" ya da "rasyonel bilginin... kendi özerk ve ruhsal dünyaya ait normlarını izlediği bir doğal nedensellik kozmozu" olduğunu düşünür (1948: 355).¹³ Bu mantık, hakikat düşüncesinin, dünya görüşlerinin iç mantığının eski Musevilikten nakledip Protestanizmde sonucuna vardığı bir sistematik ve her şeyi kucaklayan bütüne tabi kılınmasının bir devamını oluşturur. Ve bu sürecin bir boyutunun dünyaya ilişkin irrasyonel açıklamaların bertaraf edilmesi olmasına karşılık, başka bir boyutu da modern hayatın rutinleşmesidir çünkü Weber'e göre "aklın devrimci gücü *dışarıdan* çalışır: Hayat durumlarını ve böylece sorunlarını, son

13 Şu noktaya dikkat çekilmesi gerekir. Weber'in modern dünyada bilimin rolüne yaklaşımı, bilginin büyümesinin ve bilimsel bilginin toplumsal hayat üzerindeki *etkisinin* (kimileri bu durum için teknoloji gibi ayrı bir terim kullanacaktır) aynı maddelerin iki yüzü olmasını gerekli kılar. Bu tarz düşünme, Weber'in büyü ve bilimi ve bunların kendi rasyonellik biçimlerini birbirinden ayırma tarzıyla bağlantılandırılabilir.

olarak da insanların bunlar karşısındaki tutumlarını değişikliğe uğratarak" (1968: 245). Daha önce birkaç vesileyle, başlangıçta güçlü ve devrimcileştirici bir düşüncenin karizmasının, kurumsallaşması ve gündelik hayata uyumlu kılınması yoluyla istikrarlı ve rutin bir hayat tarzına dönüştürüldüğü örüntüyü görmüştük. Weber bilim örneğinde bilimsel dünya görüşünün "karizmatik" kökenlerine ilişkin sistematik bir analiz sunmaz (görmüş olduğumuz üzere, bilimsel dünya görüşünün Batı tektanrıcılığı, Yunan "kavram" düşüncesi ve ampirik bilimsel metod gibi birkaç kaynağını işaret etmiş olsa bile). Ne ki, çağdaş dünyada bilime ilişkin bir açıklama sunar ve bu açıklama bilimin devrimcileştirici etkisinin giderek toplumsal hayatın rutinleşmesine yolaçtığını önerir.

Bu rutinleşmenin bir boyutu, özgürlü ideallere giderek daha az yer kalmasıdır. Mommsen'in sözcükleriyle,

"rutinleşme ve rasyonelleşme yeni bir insan türünün -yani, bir bürokratik çağın, her halükarda tamamen en dolaysız maddi ihtiyaçlarınca tanımlanması muhtemel olan kendi entelektüel ufuklarının ötesinde kalan amaçlar için bundan böyle çaba göstermeyen büsbütün düzenlenmiş insanların- önünü açar" (1974a: 20).

Bu gelişmeden kısmen bürokratikleşme suçlanaksa eğer, bilimin de suçlanması gerekir. Sözgelimi, uzmanlaşmış bilgiye giderek artan talebi ele alalım. Weber, bilimsel uzmanlaşmanın bu ileri yürüyüşü için ihtiyaç duyulan teknik uzmanlarını, verili bir amacı gerçekleştirmenin en verimli araçlarının hesaplanmasına yönelik sınırlı ilgilerinden ötürü her zaman dolaysız görevlerin kısıtlayıcılığı altında olan "ruhsuz uzmanlar" olarak görür (1930: 182). O nedenle, bu uzmanlar, daha kapsamlı ve özgürlü ideallerin kendi işlerinin amaçlarını zorla saptamasına izin veremezler.

Rutinleşmenin daha genel bir boyutu, gündelik hayatın verili amaçlara ulaştıran araçların hesaplanması tarafından egemenlik altına alınabileceğine duyulan inancın büyümesidir. Protestan müminin aşkın değerler karşısındaki samimi manevi yönelimi göçüp

gitmiştir. Weber, seküler bir dünyada, gündelik sorunlara teknik açıdan verimli çözümler aranılarak yaklaşıldığını düşünür. Ama kendisini varolan koşulların dolaysızlığına ve heterojenliğine uyduran böyle bir tutumun, daha uzak idallerin peşinde samimi olarak gitme olanağını devre dışı bırakması gerekir. Weber'in sözcükleriyle, "bireyi sıkıcı ve farklılaşmamış bir gündelik hayatın üzerine yükselten, yalnızca belli nihai değerlerle bağlantılı sadakattir" (1982: 132, çeviri bana ait; karşı. 1975: 192). Ama, modern dünyanın rutinleşmesi karşısında korunamayacak olan tam da bu sadakattir.

Son olarak, rutinleşme aynı zamanda bilimsel yönetim metodlarına maruz olan kurumlarda cereyan eder. Bunun, başka şeylerin yanısıra merkezileşme derecesinin bilimsel metodlarla belirlendiği ve tipik olarak açık seçik belirlenmiş amaçlara yönelik olan bürokratik yönetim gibi kimi örneklerine daha önce değinilmişti. Yine, böylesi kurumların araçlar ve amaçlar hesabına tabi kılınması, bireyin kişisel (ve böylece muhtemelen özgürlü) idealler peşinde koşmaya muktedir olmaktan ziyade kurumun zorla kabul ettirdiği yordamlara uyum göstermek zorunda olmasından ötürü, "olanaklıya uyarlanma etiği"ni talep eder (Weber, 1949: 24).

Rutinleşmenin bu boyutlarının hepsi iki karşıtlık çerçevesinde özellenbilir. Birinci karşıtlık, araçlar ve amaçlar ilişkisinin bilimsel hesaplanışına maruz olan bir nesnel dünya ve belli değişmez amaçları samimiyetle kovalayan bireyin yönelimi arasındadır. İkinci karşıtlık, dolaysız pratik ilgiler tarafından yönetilen bir gündelik dünya ve özgürlü ideallerin gücü tarafından yeniden şekillendirilen bir dünya arasındadır. Weber'in ifadesiyle, "içerisinde sıkışıp kalan kişilerin...uzlaştırılmaz çatışkılı değerlerin farkına varamadıkları rutinleştirilmiş gündelik varoluşumuzun sığılığı ve nihayetinde bir bütün olarak hayatın, ruhun kendi kaderini seçtiği bir dizi nihai karardan ibaret bir dünya" arasındaki karşıtlıktır (1949: 18). Weber, modern dünyada gayri şahsi, nesnel ve gündelik dünyanın başatlık kurup böylece bireyin bağlarından çö-

zlm davranış alann azalttğn düşünmekte yanlmyorsa eğer, o vakit bundan, değer-yönelimli çabaların yerine rutin bir hayat tarznn geçmesinin zorunlu olduğu sonucu çıkar.¹⁴ Weber'in "Meslek Olarak Bilim" in sonunda işaret ettiği gibi, şimdiye dek dünya-dinlerinin kimilerinin bir görünümü olan dünyanın yeniden killendirilmesi doğrultusundaki yönelimlerin kaçınılmaz olarak özel alana ricat etmesi gerekir: "Tam da nihai ve en yüce değerler kamusal hayattan uzaklaşıp ya gizemli hayatın akn dünyasına ya da dolaysız ve kişisel insan ilişkilerinin kardeliğine ricat etmiştir" (1948: 155). Weber, bilimin dünya üzerinde kurduğumuz egemenliği arttırdığn teslim eder, ama modern dünyadaki bilime ilişkin görüşünün tonunu oluşturan nokta, onun bilimi ilerlemeyle tleyenlere yönelik eleştirisinin yanısıra rutinleşme ve büyünün bozulmasına verdiği önemdir.

Bilimin Talepleri ve Politik Etik

Bilim konusundaki bu değerlendirme, Weber'in kültür bilimle-
rindeki metodolojik duruuyla nasıl bağıntılıdır? Bu bağıntnn en
açık görülebildiği yer, bilimcinin etik duruşunun tartıldığı
"Meslek Olarak Bilim" dir. Weber bu yazıda bilimciler arasında
bulunan, araştırmalarının amaçları ve potansiyel etkisi hakkında
yaygın bir yanılsama olarak gördüğü şeyi gidermek ister. İlk elde
bilimin, bilginin gelişmesine katkı yapıyor olsa da, insanların na-
sıl yaşamaları gerektiğine ilişkin kavrayıımıza hiçbir şey ekle-
mediğini ya da belli birtakım değerlerin öbürlerinden daha iyi olup
olmadığına karar vermemize yardım edemeyeceğini savunur. Bi-
limsel araçlarla böyle bir bilgiye asla varlamaz. İkincisi, tek bir bi-
limcinin bilginin büyümesine yapabileceği katkı, artan uzman-

14 Buna benzer bir izlek, Frisby'nin "büyüyen bir maddi ya da nesnel kültür ve sahici bir bireyselliği modern toplumda gerçekleştirmenin gidercek artan zorluğu arasındaki diyalektik" (1984: 40) olarak özetlediği Simmel'in yazılarında bulunabi-
lir. İkisi arasındaki bir farklılık, Simmel'in bu ikilemin Weber'in "entelektüel küre"
olarak düşündüğü küre içerisinde bir çözümü olduğunu dnmesiydi.

laşma çağında araştırmının darlığı tarafından keskin bir şekilde sınırlandırılmıştır. Bir uzmanlık alanında en iyi keşifler bile, bilginin hızlı ilerleyişinden ötürü kısa bir süre içerisinde aşılacak zorundadır. O nedenle bilimcinin dünyaya ilişkin her şeyi kucaklayan bir "hakikat" sunarak toplumu değiştirebileceği minvalinde herhangi bir yanılsama barındırmaması gerekir.

Ama bilimciye yönelik bu uyarı, Weber'in bilimin rolü konusundaki muğlak görüşüne yaslanıyorsa eğer, aynı zamanda bilimcinin etiğinde kişisel bir kahramanlık boyutu olduğunu da düşünür. Bu noktayı gösterebilmek için, bilimcinin etiğiyle "Meslek Olarak Politika"da (Weber, 1948: 77-128) betimlenen politikacının etiğini kıyaslamak zorunlu. Modern politika küresini yöneten "sorumluluk etiği", bir kimsenin eylemlerinin sonuçlarının sorumluluğunu üstlenmesini talep eder. Ama politik amaçların aynı zamanda, değerlerin kaçınılmaz olarak çatışmaya girdiği ve değerler arasında bir mücadelenin olduğu bir dünyada, gerçekçilik yasalarına maruz bir dünyada -kısacası, bir *Realpolitik* dünyasında- ulaşılabilecek muhtemel başarının ışığında sürekli değerlendirilmesi gerekir. Bundan dolayı politikacının kişisel amaçlarını ortaya koyması çift koldan kısıtlanır: amaçların araçları haklılaştırması ve araçların bitimsiz bir politik mücadele dünyasında etkili olması gerekir.

Öte yandan, bilimcinin etik konumu, samimi bir şekilde nesnel bilgi amacının kovalanmasını -kişisel ideallere bakılmaksızın- talep eder. Bilimcinin tabi olduğu tek talep, "entelektüel dürüstlük"tür (Weber, 1948: 146).¹⁵ Amacı dünyayı kişisel idealler uyarınca yeniden şekillendirmek olan politikacıdan farklı olarak bilimcinin amacı kişisel bir amaç olmayıp, bizzatı bilimsel mesleğin doğasıyla verilmiş bir gerekliliktir. Yani, bilginin değerine

15 Weber bu nesnellik talebinin, bu talebin alanına düşen "kültürel değerlerin iç yapısı"na ilişkin sorular ve bu talebin alanında yer almayan "kültürün değerine ve tekil içeriğine ilişkin sorular ile bir kimsenin kültürel cemaat ve politik demeklerde nasıl edimde bulunması gerektiğine ilişkin sorular" arasındaki ayrıma yaslandığını düllendirerek devam eder (1948: 146).

duyulan bir inanç (bizzat bu inancın geçerliliği asla bilimsel olarak kanıtlanamasa bile). O nedenle, bilimcinin etik idealinde, Weber'in Protestan etiğine ilişkin yaptığı betimlemede bulunabilecek olana benzer bir acı dolu ruhsal tutku (*inner pathos*) vardır: Bu, nihai doğruluğu yalnızca ileri sürülebilen ve asla güvenli bir şekilde tesis edilemeyen katı ve gayrı şahsi bir idealdir. Bu ideal, aynı zamanda, bireyin kendi benliğine nesnel normlar dayatması lehine tüm kişisel değerlerini azaltması gerektiğini talep eder.

Weber'in, "Meslek Olarak Politika"da formülleştirdiği sorumluluk etiğine paralel olacak bir etiği "Meslek Olarak Bilim"de açıkça formülleştirmemesi tuhaftır. Gelgelelim, bu durum, bilimin yalnızca gayrı şahsi ölçütlere ya da taleplere tabi olmasına karşılık, politikanın başkalarının amaçlarının hesaba katılmasına tabi olan kişisel bir amacın kovalanmasını gerektirdiğine dikkat çekilerek açıklanabilir. Weber, kişisel değerlerin azaltılmasının ve bilginin samimiyetle kovalanmasının, bilimin tek meşru idealini oluşturduğunu savunur. Dahası, bu ideal açıkça Protestan etiğine benzerdir. Şu halde, bu ideal, değerlere, ama sabit ve uzlaşmaz bir standart olarak sahip olunulan değerlere -değerlerin her zaman uzlaştırıldığı ya da öbür çatışan değerlerin ışığında göreceli kılındığı gündelik anlamda değerlere değil elbet- bağlı kalınması ölçüsünde bir etik olarak görülebilir. Bilimcinin kişiliği, bilginin kovalanması idealiyle çatışabilecek dışsal koşullarla araya konulan ruhsal mesafe tarafından nitelenir.

Bu ideal Weber'in toplumsal hayatta bilimin oynadığı role ilişkin görüşüyle bağlanulandırılabilir çünkü bilim adamından beklenenler, entelektüel dünya içerisindeki artan uzmanlaşmadan ve bir mesleki standardın bulundurulmasını gerektiren gayrı şahsi toplumsal ilişkilerden ileri gelir. Ama birey düzeyinde, Weber, bilim adamının bu kişilik idealinin, "günün talepleri"ni karşılayacak şekilde yaşamanın, bilimin bundan böyle inancın bir ikamesi olarak benimsenmesine izin vermeyen koşullar karşısında kahramanca bir duruş olabileceğini önermek ister (1948: 156).

Modern dünya üzerine sahip olduğu kötümser bakış karşısın-

da böyle bir sebatkar tavır, Weber'in ilerleme düşüncesinde de belirgindir. Bilginin büyümesinin otomatik olarak mutlulukta bir artış olmasına yolaçacağı görüşü karşısındaki itirazına daha önce değinilmişti. Weber, bilimsel ilerlemeye bağlanmamış dönemlerde bireyin "kendi hayatının tözünün çocuksu kesinliğinin bir sonucu olarak manevi mükemmelleşime erişebildiği"ni söyler (1948: 356). Böyle bir tutum, bilimsel ilerlemenin egemenliği altına girmiş bir çağda artık olanaklı değil. Bunun yerine, bilimin insan varlıklara hayatlarının bir anlamı olduğu duygusu veren tüm geleceksel değerleri aşındırmasından ötürü bilimsel ilerleme, "kültürün ileri attığı her adımın çok daha fazla harap edici bir saçmalığa yolaçmaya mahkum görünmesi" anlamına gelir (1948: 357).¹⁶

İlerleme düşüncesi karşısındaki bu eleştirel tavır, aynı zamanda Weber'in "bilimi inançtan ayıran yalnızca kıl kadar ince bir çizgi" (1982: 212, çeviri bana ait; karış. 1949: 110) olduğu şeklindeki iddiasının yorumlanabileceği bağlamdır. Dinsel inanç mümine, dünyayı doğruluğundan kuşulanamaz anlamla donatabilmesinin bir yolunu önerir. Öte yandan, bilimin değerine duyulan inancın, bu inancın geçerliliğini ya da anlamlı olduğunu kanıtlama acizine -ve belki de kahramanca inadına- rağmen korunması gerekir. Yine de, her ikisinin belli bir değer onaylanmasını talep etmesi ölçüsünde bu ikisi arasında bir benzerlik varsa eğer, aynı zamanda indirgenemez bir farklılık da vardır: Bilim nesnel bilgiyi oluşturur. Weber'in toplum bilimleri (*social sciences*) metodolojisinin daha teknik kısmı (bilimadamının etiği ve bilginin büyümesinin anlamı üzerine ortaya koyduğu düşünümlerinden ayrı olarak), inanç ve bilim arasındaki bu "kıl kadar ince" farklılığın tam olarak nerede yattığını göstermeye yöneliktir.

16 Weber bunun *tüm* görev çağrılarını için -bilimin yanısıra politika için- geçerli olduğunu önerir: "Kültürel değerlerin ilerlemesi...değersiz, üstelik kendi kendiyile çelişkili ve karşılıklı tarzda çatışkılı amaçların hizmetindeki anlamsız bir iş kakış haline gelmiş gibi görünüyor. Kültürel değerlerin ilerlemesi ne denli bir kutsal görev, bir 'görev çağrısı' kılınırsa o denli anlamsız görünür" (1948: 357).

Weber'in bilime ilişkin görüşünü ele alırken bu noktaya dek doğa bilimleri ve toplum bilimleri arasında ayrım yapılmadı. Gelgelelim, Weber'in toplum bilimi felsefesine eğilebilmek için, tartışmayı tamamen toplum bilimiyle sınırlandırmak ve bunun insan bilimleri ve doğa bilimleri arasında ayrılmaz bir engeli içerip içermediği sorusunu bir anlığına bir köşeye bırakmak zorunlu. Burada sallanıda bırakılması gereken başka bir sorun, Weber'in bu konudaki konumunun yazılarının gidişatı içerisinde ne ölçüde değiştiğidir.¹⁷ Bu ihtiyatları akılda tutarak, Weber'in metodolojik yazılarını kaplayan toplum bilimi ve değerler arasındaki ilişki hakkında merkezi bir düşünce bulmak olanaklı. Bu düşünce -modern dünyada bilimin kültürel önemi *gözönüne alındığında*- benimsenmesi gereken metodolojik tutum üzerinde odaklanır.

Toplum bilimi ve değerler arasındaki ilişki, şu noktalar hesaba katılarak kurulabilir. Birincisi, bilimadamları *teki* sözkonusu olduğu kadarıyla, amaç, değerlerin bilimsel çalışmayı boşu boşuna işgal etmesini olabildiğince bertaraf etmek olmalı (yukarıda değinilen gerekçelerden ötürü). Ama, öte yandan, *geçmiş* açısından, bilimadamlarının döneminin kültürü içerisinde değerli addedilen bilgi tipinin ışığında özel bir öneme sahip olayların bir seçimi sözkonusu olmak zorundadır. Weber, *Kulturmenschen* ya da "kültürel varlıklar" olarak insan varlıklar açısından modern kültür içerisinde bilginin kovalanmasının öngerektiriminin "belli bir kültürün değerli görülmesi olmayıp, dünya karşısında belli bir duruş benimseyip anlamla donatma kapasitesi ve istencine sahip olmamız olduğunu" söyler (1982: 180, çeviri bana ait; karş. 1949:

17 Böyle bir betimleme metodolojik yazıların ayrıntılı bir analizini gerektirecektir. Weber'in metodolojisine ilişkin aşağıdaki sunumun "Toplum Biliminde ve Toplumsal Politikada Nesnellik" (1949: 50-112) başlıklı denemesindeki sorunlar üzerine formüleştirdiği merkezi bir dilegetirişe yaslanmasından ötürü, bunun yapılması zorunlu değil. Bu denemenin merkezi önemi üzerine bkz. Tenbruck (1959: 573-630, özellikle 614-20; ve 1986).

81).¹⁸ Böylece, son olarak, toplum bilimi ve değerler arasındaki ilişkinin, (bilimadamı tekinin değer-konumundan ziyade) belli bir tür bilimsel bilginin çağdaş kültür içerisinde sahip olduğu önemde araştırılması gerekir.

Şu halde, Weber'in metodolojisi bağlamında, daha önce karışlaştığımız "kültürel önem" ya da *Kulturbedeutung* (1982: 180) anlayışı, nesnel toplum bilimsel (*social scientific*) bilgi için bir başlangıç noktası sağlar.¹⁹ Evrensel geçerliğe sahip doğadaki yasaları keşfetmeye çalışan doğa bilimcisinden farklı olarak, toplum bilimcinin kültürel hayata egemen olmuş değerlerin ışığında önemli addedilen sorunlara eğilmesi gerekir: "Ampirik gerçeklik, onu değer düşünceleriyle ilişkilendirmemizden ötürü ve ilişkilendirdiğimiz kadarıyla bizim için 'kültür' haline gelir. Ampirik gerçeklik, bu değer-uygunluğundan (*value-relevance*) ötürü gerçekliğin yalnızca ve yalnızca bizim için önemli hale gelmiş olan par-

18 Bu nokta yine izleyen sayfada ileri sürülmektedir: "Kültürel gerçekliğe ilişkin tüm bilgi...her zaman özgül ve tikel hakış açılarından ortaya konulmuş bilgidir" (1982: 181, çeviri bana ait; karş. 1949: 81). Ama bu bakış açıları Weber'e göre bizatihi öznel olmayıp, yalnızca kültürel varlıklar sıfatıyla bizlerin bilgiyi değerli addetmemizi ve belli bilgi nesnelerini öbürlerinden daha önemli görmemizi önvarsayar. Gelgelelim, bu kültürel önem verili bir tarihsel çağa egemen olan kültürel değerlere bağlanır ve bunların olabildiği denli nesnel oluşturulabilmesi için bir girişimde bulunulması gerekir. Bu değerlerin bile zaman içerisinde ya da farklı çağlar için değişmek zorunda olduğu noktası (aşağıdaki tartışmaya bakınız) Weber'i, tarihasın ya da evrensel kültürel değerlere inanan Rickert'den ayırır (Weber'e ilişkin burada savunulandan daha farklı bir değerlendirme içeren Rickert ve Weber arasındaki ilişki konusunda bkz. Oakes, 1988). Başka yerlerde olduğu gibi burada da Weber'in konumu kuşku götürmez şekilde Kantçıdır.

19 Kimileyin Weber'e göre "kültürel önem"nin soruşturulmasının tarihe düşmesine karşılık sosyolojinin genel yasaları oluşturduğu düşünülür (örneğin, Beetham, 1974: 252). Ama, Weber'in en fazla "sosyolojik" yazdığı söylenebilecek *Ekonomi ve Toplum*'un metodolojik kısmında bile Weber sosyolojinin "kültürel açıdan önemli fenomenlerin tarihsel-nedensel açıklanışına katkıda bulunduğunu" söyler ve aradaki farkın yalnızca farklı aletlerin kullanılmasında yattığını işaret ederek devam eder (1980b: 9, önceki çeviri yanlışlı, karş. 1968: 21). Weber, "Toplum Bilimi ve Toplumsal Politikada Nesnellik" (1949: 50-112) başlıklı denemesinde, toplum biliminin, fenomenleri taşıdıkları kültürel önemin ışığında ele alan kültür bilimleri kategorisi altında özetlenebileceğini işaret eder (1949: 67).

çalarını içerir" (Weber, 1949: 76).²⁰ Başka bir anlatımla, toplum bilimcinin "bizi kuşatan toplumsal-kültürel hayatın (*Kulturleben*)" fenomenlerini "evrensel bağlamına" yerleştirmeye muktedir olması gerekir (1982: 172, çeviri bana ait; karş. 1949: 74). Bunun bir örneği, kapitalizmin yükselişine ilişkin Weber'in yaptığı analiz tarafından sağlanır. Bugün de olageldiği gibi modern kapitalizmin Weber'in yaşadığı dönem boyunca toplumsal hayatın tüm kürelelerinde değişimler doğurmuş olmasından ötürü, kapitalizmin yükselişi çağdaş kültürel hayat açısından evrensel öneme sahip bir fenomendi. O nedenle, Weber çalışmalarında bu her şeyi kaplayan sistemin doğmasına yardımcı olan etkenleri ayırmaya çalıştı.

Bu açıdan başarının ölçütü, toplum bilimcinin verili bir kültürel çağ içerisinde hakikaten büyük öneme sahip değerlere dikkat çekme çerçevesinde hedefi tutturup tutturamadığıdır. Weber'in yorumcularından birinin belirttiği gibi: "Toplum bilimciden, en genel ilginin araştırmalarının yönelimine rehberlik etmesi beklenir. 'Bütün bir çağa' egemen olan değerlere ulaşma yeteneği, bilimsel dehanın alamet-i farikasıdır" (Weiss, 1975: 32, kısmen Weber'i alıntılıyor, 1949: 82). Bu iddia, bilimadamı kişisel ya da diğer partizan değerlerini ne kadar bertaraf edebilir ve onun yerine kültürel açıdan başat ya da önemli değerleri amaçlayabilirse, kazanılan içgörülerin geçerliliğinin de o kadar büyük olacağını ima eder.

Verili bir çağda başatlık kurmuş olan değerler değişmeye maruzdur elbet.²¹ Bundan ötürü, araştırmanın amaçlarına yön veren değerlerin de değişmesi gerekir: "Büyük kültürel sorunların

20 Weber'in metodolojisinde kültür kavramının taşıdığı önem ve kültürel değişme kavrayışı işte tam bu noktada yöndeşlik içerisine girer (*converge*). Kültür, her iki durumda da, insan varlıkların değerler ortamı yoluyla ampirik gerçeklikle ilişkiye geçmesinden oluşur. Bu, onun kültürel değişme kavrayışında, dünya görüşlerinin toplumsal hayatı devrimcileştirme kapasitesine sahip olmasının ya da gündelik hayatın nasıl olup da gündelik olmayan davranış tarafından dönüştürülebileceğinin yolunu hazırlar.

21 "İnsan varlıkları harekete geçiren kültürel sorunlar akışkan olmaya devam eder ve kendilerini her zaman yeniden oluşturup farklı renklere boyarlar" (1982: 184, çeviri bana ait; karş. 1949: 84; ayrıca bkz. 1949: 104).

ışığı ilerler. O vakit bilim de kendi konumunu ve analitik aygıtını değiştirmeye ve olayların akışını düşüncenin zirvelerinden görmeye hazırlanır" (Weber, 1949: 112). Başka bir anlatımla, kültürel sorunlar değişmek zorunda olduğundan, neyin "kültürel açıdan önemli" olduğuna ilişkin bütün bir sorunun da her çağda temelinden yeniden değerlendirilmesi gerekir.

Bu kültürel önem anlayışı, yukarıda betimlenen kişilik-idealiyle yakından bağlantılıdır. Bilimadammının verili bir kültürel çağ içerisinde nesnelliğe olabildiğince büyük bir adanışı gerçekleştirilmesi için, hem kişisel değerleri hem de dolaysız toplumsal ve kültürel çevresiyle arasında bir ruhsal mesafe bırakması zardır. Sorun ve sorunun kültürel önemi ne denli geniş kapsamlı olursa ruhsal mesafeye o kadar fazla ihtiyaç olur, çünkü bu sorunlar ampirik bilgiye yaslanmaktan ziyade büyük ölçüde kişisel inançlara yaslanır (1982: 153; karşı. 1949: 56). Bu duruş yine, Protestan etiğinin beslediği tutum ve Weber'in metodolojik yazılarında seküler çilecilik olarak betimlenebilecek bir duruş arasındaki benzerliği işaret eder (ayrıca bkz. Lassman ve Velody, 1989: 182-3). Ama Weber'in bilimadamı için böyle bir konum önermesine karşılık, "büyük kültürel sorunların ışığı(nın) ilerlediği"ni (Weber, 1949: 112) teslim ediyor olması olgusu, kendisinin şu konumunun temelini oluşturur: Bilim nesnelliğe erişmeyi arzulayabilirse de, bu nesnel geçerlilik asla doğruluğundan kuşkulanamaz bir hakikat statüsüne erişemez.

Toplum-bilimsel ilgilerin çağdaş kültürün ışığında belirlenmesi gerektiği düşüncesi, Weber'in konumunun görecelikçi bir konum olduğunu önerebilir. Oysa durum böyle değil. İlk elde, belli bir çağı nitelendiren değerlerin uzun bir süre istikrarını koruması muhtemeldir. Ama bu, sözkonusu kültürel çağın değerlerince oynanan rolün arka plana geri çekileceği anlamına gelir:

"Bir uzmanlaşma çağında kültür bilimlerindeki tüm araştırma, tikel sorunlar ortamı yoluyla verili bir araştırma konusuna bir kez yöneldikten ve metodolojik ilkelerini oluşturduktan sonra, verilerin analiz edilmesini

kendi başına bir amaç olarak görecektir. Olgu teklerinin değerini nihai değer-düşünceleriyle olan ilişkileri çerçevesinde tartmaya devam etmeyecektir" (Weber, 1949: 112).

Toplum biliminin sorunlarında ve kavramsal aletlerinde, yalnızca büyük bir kültürel değişme cereyan ettiği zaman bunların kültür küresinde sahip oldukları önem uyarınca toptan bir değişiklik söz konusu olabilir.

İkincisi, fiilen yürütülen araştırmanın (sorulan sorulara karşıt olarak) hâlâ ampirik doğrulanmaya (*verification*) açık olmasından ötürü, Weber'in kültürel önem anlayışı görecelikçilikten sıyrılır.²² Böyle bir doğrulama, sözgelimi, belli olayların oynadığı nedensel rolün tesis edilmesi biçimine bürünebilir. Bir nedensel analiz bir tarihsel olayın tek zorunlu ve yeterli nedenini kesin olarak asla saptayamayabilirse de, önemli bir rol oynamış olması muhtemel olan ya da olmayan neden adaylarını hala belirleyebilir. Nitekim, Weber, toplum-bilimsel araştırmanın ampirik araçlarca doğrulanması olanağını açık bırakır.

Yine, Weber'in yaklaşımının bu açıdan toplum ve doğa bilimleri arasında fark olmadığını ima ettiği düşünülmemeli. Weber, doğa bilimlerinin yaptığı gibi toplum biliminin de evrensel yasalar oluşturmaya çalışması gerektiği düşüncesini reddeder. Aslında, psikolojik ya da kültürel olaylar bu tip yasalar tarafından yönetilebilirler; o nedenle bu temelde doğa ve toplum bilimleri arasında temel bir ayrımın yapılması gerekmez (1949: 80). Ama, toplum biliminin tüm fenomenleri en soyut ve genel yasalar altında özetlemeyi amaçlamayıp, daha ziyade somut ve özgül olayları incelemeyi amaçlaması ölçüsünde bir farklılık söz konusudur. Toplum bilimleri açısından, tüm diğer fenomenlerle ortak yönü olan fenomenler değil, kültürel açıdan başat belli değerlerin ışığında öneme sahip belli ayırıcı nedenleri olan fenomenler

Burada ampirik doğrulamayla, herhangi bir tikel doğrulama ya da yanlışlama ilkesinden daha ziyade genelde pozitivist metodları kastedilir.

önemlidir.

Weber'in metodolojisinin toplum bilimlerinde nesnelliği savunuyor olması olgusu, bir bütün olarak bilim konusundaki görüşüyle bağlantılandırılabilir. Nedensel açıklamanın, toplumsal ilişkilerin anlamına ilişkin daha önceki görüşlerin yerine nedensel açıklamaları geçirerek dünyanın büyüünün bozulmasına katkıda bulunduğu söylenebilir. Gelgelelim, tikel toplumsal fenomenlerin açıklanması çerçevesinde, potansiyel olarak kurulabilecek sonsuz sayıda bağlantılar vardır. O nedenle, toplum-bilimsel analizin sonuçlarının doğrulanması için nedensel açıklama kullanılabilirse de, "kapitalizm" gibi bir toplumsal fenomenin nedenlerinin asla doğa biliminde olduğu gibi sonlayıcı bir şekilde kurulamaması ölçüsünde bu yolun sağlayacağı başarının üzerinde bir kısıtlama sözkonusudur. O nedenle toplum bilimlerinin (doğa bilimlerinin tersine) toplumsal hayat üzerinde uygulayabileceği etkinin derecesi sınırlıdır. Üstelik, nedensel açıklamanın kısıtlanımlarından ötürü, bu metodun öbür metodlarla yanyana kullanılması gerekir.

Toplum-bilimsel açıklamanın böyle bir önemli aleti, Weber'in bir "ütopya" ya da "gerçekliğin belli öğelerinin analitik olarak vurgulanması" olarak betimlediği ideal tipdir (1949: 90; ayrıca bkz. Burger, 1976). Bir ideal tip, gerçeklikte daha karmaşık olan bir fenomenin yalnızca belli boyutlarını tek-yanlı olarak vurgular. Weber ideal tipleri kullanarak belli fenomenleri birbirinden ayırdığı zaman, bu fenomenler düşüncede ayrılabilirken gerçeklikte bunların birbirleriyle dikişsiz bir tarzda içiçe geçtiklerini sık sık işaret eder.

İdeal tip, Weber'in metodolojisinin öbür boyutlarından yalıtık olarak anlaşılamaz.²³ İdeal tip, Weber'in toplumsal gerçekliği fenomenlerin kültürel öneminin ışığında açıklama amacının parçası olarak görülmeli. Aslında, Weber ideal tipin oynadığı rolü ancak

23 Burada da ideal tip ve onun bir kültür bilimi -ve toplumsal gerçeklik içerisinde kültürel değişme-içerisindeki yeri arasında bir bağlantı var: Weber, "bir çağda insan varlıklar üzerinde egemenlik kurmuş olmaları" anlamında ve "tarihsel gerçekliğin bileşenleri" olarak "tesirli düşüncelerin yalnızca ideal tip aracılığıyla" kavranılabileceğini işaret eder (1982: 197, çeviri bana ait; karş. 1949: 95-6).

böyle bir açıklamaya yönelik bir *araç* olarak haklılaştırır. İdeal tiplerin ancak "karşılıklı bağımlılıkları içerisinde somut kültürel fenomenleri, onların nedensel koşullarını ve taşıdıkları *önemi* açığa çıkarma"nın bir aracı olarak gösterdikleri başarıya bakılarak yargılanmaları gerektiğini düşünür (1949: 92, vurgu orijinalinde yer alıyor). Malzeme ve nedensellik seçiminde olduğu gibi, kültürel önem, ideal tipin tartıya vurulması gerektiği denektaşını sağlar.²⁴

Burada bir tekrar olarak, "Nesnellik" (1949: 50-112) başlıklı yazısında bulunabilecek bu metodolojik konum Weber'in yazılarında muhafaza edilse bile (Henrich, 1952), bu metodolojiyi kendi yazılarında ne ölçüde uyguladığının ayrı bir mesele olduğu işaret edilebilir. Mommsen'in işaret ettiği gibi, özlü yazılarında Weber'in özgül toplumsal fenomenlerin kültürel önemine ilgi duyduğu erken dönem yazılarından, kültürel önemin daha genel bir rol üstlendiği ve tikel fenomenlere duyulan ilginin, evrensel olarak ve farklı değer konumlarından uygulanabilecek "bir ideal tipler sistemi yaratma çabasının berisine geri çekildiği" daha sonraki *Ekonomi ve Toplum* dönemine doğru bir değişiklik vardır (1974b: 222-3). Bu değişiklikten ayrı olarak, Weber'in sosyolojik yazılarında kendi metodolojisine bağlı kalıp kalmadığı ya da bu metodolojiyi tamamen çiğneyip çiğnemediği sorusu da sözkonusudur (Fulbrook, 1978). Ama kendi teknik aletlerini uygulamış ya da uygulamamış olsun, bir dünya görüşü olarak bilim ve kültürel önem konusundaki görüşünün, yazılarında bulunan kültürel değişme analizinden kopuk olmadığı açıkça ortada.

Yine, belli bir konu etrafında dönen yazılarından ziyade metodolojik yazılarında görülen başka bir değişiklik, edimci (*actor*) teklerinin güdülerini "anlama" (*Verstehen*) kavrayışında ortaya çıkar. Weber daha önceleri, edimcinin güdüleniminin öznel anla-

24 Gelgelelim, nedensellik ve ideal tipin katı bir şekilde birbirinin karşısına dikülmesi gerekir çünkü Weber "gelişimsel ardışıklıkların da ideal tipler şeklinde inşa edilebilecekleri"ni işaret eder (1949: 101). "Kültürel gerçeklik" içerisinde gerçek etkenler olarak "somut nedensel ilişkiler" ve "bulgularıcı (*heuristic*) araçlar" arasında yapılan ayrım 1982: 237'de tartışılır (çeviri bana ait; karış. 1949: 135).

minin "anlaşılması"nı gerektirdiğini düşünüyordu (Mommssen, 1974b: 218). Daha sonraki yazılarında, özellikle *Ekonomi ve Toplum*'da, edimcinin güdülerinin farklı anlamlarını dört tip toplumsal eylem şeması içerisinde kategorileştirdi (Mommssen, 1974b: 221). "Anlama" her iki durumda da sözkonusu olsa bile, daha önceki metodun toplumsal edimcinin ("özel") niyetlerini vurgulamasına karşılık, sonraki metod toplum bilimcinin ("nesnel") kategorilerine yaslanır. Bununla birlikte, her iki metod nesnel ya da ampirik doğrulamayı gerektirir. Böylece "anlama" metodu toplum bilimleri ve doğa bilimleri arasında esasa ilişkin bir farklılık sunmaz.

Toplumsal eylemi "anlama"yla ilişkili olarak vurgulanmaya değer başka bir nokta, daha önce gördüğümüz gibi, Weber'in belli bir konu etrafında dönen yazılarında bu metodolojik aleti toplumsal edimci tekleriyle ilişkili olarak nadiren kullanmış olmasıdır. Bundan dolayı Weber'in bir metodolojik bireyci olarak düşünülmesinin, kendisinin kültürel değişme analizinin yeniden inşa edilmesinin yolundan saptırılmasına yolaçması gerekir. "Anlama" nosyonunun bir rol oynadığı yer, dünya görüşlerinin iç mantığının ve bunların hayat tarzları üzerindeki etkisinin yorumlandığı yerdir. Burada, Weber'in "anlama"yı, toplum bilimci açısından dünya görüşlerinin anlamında ortaya çıkan değişiklikleri açıklayabilmek için yeniden inşa edilmesi anlamında kullandığı söylenebilir. Bu anlamıyla "anlama", Weber'in dünya görüşlerinin kendilerine bağlanmış olanların dünya karşısındaki yönelimlerini ve böylece hayat tarzlarını nasıl değiştirdiğini kavramasına yardım eder. Ama yine bu, edimcinin bakış açısına yerleşilmesi demek değildir. Aslında, (metodolojik yazılarına karşıt olarak) Weber'in belli bir konu etrafındaki yazılarında, böyle bir bakış açısının benimsenmesini gerektirecek herhangi bir şey yok gibi görünmektedir. "Anlama" herhalükarda ideal tipleri yaratmanın bir aleti haline gelir ve yine, sözgelimi belli bir dünya görüşünün yorumlanmasının ilke olarak niçin ampirik bilgiye gönderme yapılarak desteklenmesi gerektiğine (bunu yapmak kimi durumlarda diğerlerinde ol-

duğundan daha zor olsa bile) ilişkin bir neden olmamasından ötürü, "anlama"ya yaslanan ideal tipler toplum "bilimi"nden muaf değildir.

Yine, Weber'in metodolojik konumunda bir değişiklik olmuş olabilmesine rağmen, ideal tip açısından metodolojisi ve modern dünyada bilimin rolüne ilişkin görüşü birbiriyle karşılıklı bağlantılıdır. Çünkü ideal tipin "ütopyacı" doğası, gerçekliğin düşüncede bir ideal şema içerisinde düzenlenebileceğini vurgular. Weber ampirik gerçekliğin, onu açıklamaya çalışan herhangi bir toplum-bilimsel teoriden her zaman daha fazla karmaşık olacağını vurgular. Ne ki, bir ideal tipler sistemi, düşüncede dünyanın idealleştirilmiş bir yeniden inşasını sağlayabilir.

İdeal tipin "ütopyacı" doğası, Weber'in bilimin kökeni ve amacına ilişkin görüşünden çıkarsanabilir: Yani, Platonik "kavram" idealinden ve ampirik olarak verili olanın "ötesinde" yeralan bilinebilir bir gerçekliği keşfetmeye yönelik süregiden girişimden (1948: 141-2). Her ikisinin de ampirik gerçeklikten hareketle yapılan soyutlamalar olması ölçüsünde, ideal tip Platonik "kavram"a benzer. Ama aralarındaki fark, Platonik "kavram"ın dünyanın *anlamına* götüreceği düşünülmesine karşılık, modern toplum bilimi açısından ideal tip yalnızca kendisi aracılığıyla gerçekliğin keşfedilebileceği bir *alettir*.

Bu ikinci anlamda, ideal tip, gerçekliğin giderek daha eksiksiz bir açıklanması aracılığıyla dünya üzerinde egemenlik kurmanın başarılmasının bir aracı olarak hizmet eder. Bir yandan, ideal tip bundan dolayı, Weber'in dünya üzerine her şeyi kucaklayan bir düzenin dayatılması arayışı olarak kavradığı bilim görüşünü yansıtan, gerçeklikten soyutlanmış bir idealdir. Öte yandan, ideal tip yalnızca, tıpkı tüm doğa bilimsel bilginin yaptığı gibi, gerçekliğin zaptedilmesine yardım eden bir alettir. Şu halde, genel olarak bilimde olduğu gibi, ideal tipin doğası iki yönlüdür -nihai amacı gerçekliğin ötesinde yatan hakikattir, ama modern çağda yalnızca bu hedef doğrultusundaki bir *araçtır*.

Biliş'in (*cognition*) amacı ve aletleri arasındaki bu ayrımı

akılda tutmak kaydıyla, sonunda "bilimi inançtan ayıran kıl kadar ince çizgiye" dönebiliriz (Weber, 1982: 212; çeviri bana ait, karş. 1949: 110). Yukarıda gösterildiği gibi, Weber bilimsel bilginin değerinin asla bilimsel olarak tesis edilemeyeceğine inanıyordu. Böyle bir bilginin bir değeri olması olgusu, yalnızca bilginin ilerlemesinden çıkarı olan insanların (*Kulturmenschen*) olduğu belli bir kültür tipi içerisindeki bir öngerektirimdir (1982: 180, 600; karş. 1948: 145; 1949: 81). Bu anlamda, bilim (toplum bilimi dahil) yalnızca diğerleri arasında bir inanç iddiasıdır: "Bilimsel hakikatin değerine duyulan inanç doğada verili olmayıp, belli kültürlerin ürünüdür" (1982: 213, çeviri bana ait, karş. 1949: 110). Bu, meşruluğunu sigortalayan değerlerin olmaması ölçüsünde temelleri olmayan bir bilimdir. Weber, "mantık ve metod kurallarından ayrı olarak" bilimin bundan başka tek önvarsayımının "bilimsel çalışmanın ürününün 'bilinmeye değer' olması anlamında önemli" olduğunu söyler, ama "bu önvarsayım bilimsel araçlarla kanıtlanamaz" Bu önvarsayım, hayat karşısındaki nihai konumuz uyarınca reddetmemiz ya da kabul etmemiz gereken nihai anlamına gönderme yapılarak *yorumlanabilir* yalnızca" (1948: 143; ayrıca 1949: 57).

Gelgelelim, bilim, belli metodolojik aletler yoluyla sürekli olarak toplumsal fenomenleri nesnel olarak açıklamaya girişmesi ölçüsünde inancın ötesine uzanır. Kültürel önem nosyonu, "kültürel önem"in doğasında barınan değerlerin bir nesnel değerlendirmeye maruz olmaları anlamında bu nesnelliğin temelini sağlar. Dahası, nesnellik, ampirik doğrulanmaya (*verification*) açıklık yoluyla sağlama alınır. Bundan dolayı, kullandığı aletler bilimsel kesinliğe elverebilirse de, bilimin amacı ancak belli bir kültür içerisinde ortaya konulabilir.²⁵

Weber, toplum biliminin insanlık açısından taşıdığı esas de-

25 Bilimi bir "kültürel sistem" olarak kavrama yönünde yapılmış ve aynı zamanda bunun toplumsal hayat açısından doğurgularını dillendiren daha yakın tarihli bir girişim Elkana (1981: 1-76)'da bulunabilir.

ğeri yalnızca bir açıdan teslim etmeye gönüllüdür: Toplum bilimi insanların, verili olan amaçlara ulaşmanın en iyi araçları hakkında açıklık kazanmalarına yardım edebilir (1948: 151). Başka bir anlatımla, insanlar belli amaçlar arasında bir seçim yapmak durumdaysalar eğer, o vakit bilim bunların hangisinin başarıyla sonuçlanmasının muhtemel olduğunun tartılmasına yardım edebilir. Ama yine, bu durumda toplum biliminin yalnızca arı bir alet olarak değeri vardır ve herhangi bir tekil hedefin ya da amacın seçilmesinin geçerliliği bilim tarafından asla gösterilemez.

Böylece, Weber'in metodolojik konumu modern dünyada bilimin rolü hakkındaki görüşlerini perçinler. Bir nesnel toplum bilimi, dünyanın süregiden büyüünün bozulmasına ve rutinleşmesine katkıda bulunmak zorundadır. Bu bakımdan bilim adamının, bilimsel dünya görüşünün iç mantığını izleyerek dünya üzerinde giderek artan bir egemenliğin kurulmasını sağlayan bilim adamının bilginin ilerlemesine duyduğu inanç belli bir rol oynar. Ama bu, bilimin yalnızca araç-amaç verimliliğinin öbür hayat küreleri boyunca yayılmasının bir aleti olmakla kalmayıp, aynı zamanda entelektüel hayat küresi içerisinde dünyanın anlamına ilişkin her şeyi kucaklayan görüşleri tedricen bertaraf ettiği anlamına gelir.

Bundan dolayı, Weber'in modern bilim konusundaki görüşü ve metodolojik konumu arasındaki ilişki şöyle özetlenebilir: Weber, modern bilimin özgürülü amaçların tedricen bertaraf edileceği giderek rutinleşmiş bir dünyaya yolaçacağını düşünmekte olduğu gerçeğine rağmen, yine de nesnel bilginin ilerlemesine katkıda bulunulması yönündeki gayrı şahsi talebi karşılayacak bir kişisel ideali savunmak istedi. Bu iki yanı keskin görüşe yanıt olarak metodolojik yazıları hem bilimin değerine (kendisi değerler düzleminde bir temele sahip olmayan bir değer) inanılması zorunluluğunu hem de bunun yanı sıra bu bilginin rolü ve anlamının altedilemez sınırlarını vurguladı.

5. KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ: WEBER VE ÖTESİ

Bölük pörçük doğasına rağmen Weber'in yazılarının merkezi bir ilgi tarafından birarada tutulduğunu görmüş bulunuyoruz: Toplumsal hayatta kültürün oynadığı role ilişkin bir açıklama önerilmesi. Sistematik bir tarzda bir kültürel değişme teorisi ortaya koymamasına karşın, yine de Weber'in kültürel değişme teorisine ilişkin analitik açıdan tutarlı bir kavrayış geliştirebildik. Bu aşamada iki soru boygösteriyor: Birincisi, yazılarındaki bu tutarlılığa yaslanarak Weber'in konumuna ne ölçüde bir teorik birlik atfedebiliriz? Başka bir anlatımla, dünya görüşlerinin toplumsal gerçekliğe nasıl tercüme edildiklerini onun analiz etme tarzı, kültürel değişmeye ayırtedici ve tutunumlu bir bakış tarzıyla sonuçlandırmakta mıdır? Bu soru daha sonra başka ve son bir soruyu daha kışkırtır; yani, Weber'in kültür sosyolojisi, aynı sorulara eğilen öbür teorilerle -hem klasik hem de çağdaş teorilerle- nasıl kıyaslanabilir sorusunu. Marx, Durkheim ve o zamandan bu yana bizim kültür kavrayışımızı sosyolojik bir perspektiften hareketle geliştirmeye çalışan öbür simalara Weber bir alternatif önermekte midir?

Weber'in Kültürel Değişme Teorisi

Birinci soruya yanıt olarak Weber'in kültürel değişme analizinin belli başlı öğelerini özetlemek ve bunların birbirlerine nasıl

uygun düştüklerini görmek yararlı olabilir. Bununla birlikte, metodolojik konumuyla işe başlayabiliriz. Weber, kùltür bilimlerinin görevinin, toplumsal gerçeğin kùltürel öneme sahip boyutlarını anlamak ve açıklamak olduğunu düşünüyordu. Bu konum, hem nesnel kùltürel bilimsel bilginin nasıl olanaklı olduğuna hem de anlamlı davranışın nasıl olup da insan varlıkların zaruri bir niteliği olduğuna ilişkin bir anlayışa yaslanıyordu. Başka bir anlamla, bu konum, Weber'in nesnellik hakkındaki ve kùltür bilimlerinin nesnesi olan toplumsal gerçeğin neyin oluşturduğu hakkındaki düşüncelerine yaslanır.

Ama bu metodolojik konum, Weber açısından, kùltürün bir başlangıç noktası sağladığı tek yol değil. Kùltürel değişme aynı zamanda, karşılaştığı belli başlı soruya yanıt verebilmek için üzerinde odaklanmaya ihtiyaç duyduğu malzeme olarak ortaya çıkar: Modern Batı rasyonalizminin kùltürel önemi nedir? Bu soru, bir karşılaştırmalı "evrensel kùltür tarihi" (1930: 23) bağlamına oturtulmaksızın yanıtlanması olanaksız olmasından ötürü, karşılaştırmalı metodu benimsemesini zorunlu kılar. Weber'in konusu ve metodu, *Protestant Ethic*'de ulaştığı sonuçlar tarafından dikte edilir. şu halde, Weber'in modern dünyanın ayırteediciliğini oluşturmasının yolu, hem Batı rasyonalizmine ilişkin analizinde hem de diğer dünya-dinlerine ilişkin incelemelerinde, kùltür üzerinde odaklanmasından geçiyor.

Yazılarında uğraştığı dünya görüşlerinin çoğunun modern dünyada entelektüel hayat küresi olarak saptadığı küreden daha ziyade din küresi içerisine düşüyor olması olgusu, toplumsal değişmede düşünceler dünyasına zaruri bir rol atfeden daha kapsamlı yaklaşımından bir sapma göstermemektedir. Belli başlı incelemelerinin hepsinde, odaklandığı nokta malzemesince zorla kabul ettirilir; öyle ki, ıpkı bilimsel dünya görüşünün modern kùltürün en önemli boyutu olması gibi, modern öncesi dünyanın kùltürel hayatında din en önemli dünya görüşlerini sağlar. Belli başlı incelemelerinin hepsinde, hayatın öbür kürelerini kùltürün nasıl etkilediğiyle ilgilenmektedir. Nitekim, hem bu metodolojik konum

hem de tözsel odağı Weber'in modern kültürün kaderine ve onun benzersiz hayat tarzına ilgi duymasına yolaçar (1930: 23-6).

Böylece Weber'in metodolojik konumu yazılarına merkezi bir amaç kazandırır. Ama,  zg l olarak, incelemelerinde düşüncelerin rolünü nasıl kavramaktadır? Weber'in kültür sosyolojisinin tutunumunu değerlendirebilmek için, ilkin düşüncelerin rolünü analiz etmek için kullandığı tikel   erlerin teorik statüsünü özetleyelim. Bunu yaptıktan sonra, bu öğelerin birbirine ne ölçüde uygun olduklarını ve birle melerinden ortaya çıkan kapsamlı teori tipini görebileceğiz.

Daha önce gördüğümüz gibi, dünya g r   lerinin i  mantığına büyük bir rol d  er. Bunun bir  rneği, Musevi-Hristiyan dünya g r   yle ortaya çıkan tektanrıclılığın y kseli idir. Ne tanrısal sistematik bir birleşme ne de tanrısal ve dünya arasında kökten bir gerilim üreten Batılı olmayan medeniyetlerin dünya g r   lerinin tersine,¹ eski Musevi peygamberler tanrısalın her şeyi kapsayan g  erle donatıldığı ve aynı zamanda dünyadan kökten ayrı tutulduğu dinsel bir dünya görüşü yarattı. Bu dünya görüşü, tüm dünyevi olayların kadir-i mutlak bir tanrının denetimine maruz olarak yorumlanabilmesi anlamında sistematik bir tarzda birleştirildi. Böylece dinsel kürenin hayatın öbür kürelerinden tamamen ayrılması için gerekli sahne hazırlanmış oldu.

Bu dünya görüşünün i  mantığı, tanrısalın ve d nyevinin olanaklı en büyük ölçüde ayrıldığı Calvinist takdir-i ilahi öğretisinde zirvesine vardı. Tanrısal iktidar dünyasının bu eksiksiz ayrılması aynı zamanda sekülerleşme sürecinin bir tahrik isiydi çünkü bu ayrılma dinin bundan böyle hayatın diğer çeşitli kürelerinde emniyete alınmadığı anlamına geliyordu. Sonuçta sekülerleşme, dinsel hayat küresinde diğer dünya g r   leri tarafından doldurulamayacak bir boşluk yarattı. Nitekim, denilebilirse, dünya görüşü-

1 Bu anlamda, yine, İslam bir istisna olabilir; ama Weber'in İslam konusundaki g r   lerini tartışırken zikredilen nedenlerden ötürü bu istisna muhtemelen Weber'in şemasının kapsamının dı ında kalmaktadır.

lerinin iç mantığı kendi kendini tahrip edici bir şekilde, modern dünyada her şeyi kucaklayan dünya görüşlerinin yokluğuna ve böylece de hayatın çeşitli kürelerinin dünyaya ilişkin birbiriyle uzlaştırılmaz görüşleri içermelerine katkıda bulundu. Modern toplumsal hayatta başat hale gelen dünya görüşü bilimseldir ve ama bilimler -doğa ve toplum bilimleri- anlamlı bir bütün olarak dünyaya ilişkin bir görüş asla sağlayamazlar. Bu aynı zamanda, bir bilimsel dünya görüşünün hayatın diğer kürelerini asla eksiksiz bir şekilde kucaklayamayacağı anlamına gelir. Modern dünyanın büyüünün bilim tarafından bozulması ışığında, birbiriyle rekabet halindeki indirgenemez dünya görüşlerinin giderek toplumsal hayatta ön plana çıkması modernliğin kaderi haline gelir.

Weber'in kültürel değişme analizinin bu ögesi, dünya görüşlerinin gelişimini onların iç tutarlılığıyla bağlantılandırır. Bu örnekte Weber'in teorisi, bir dünya görüşünün anlamına ilişkin bir yoruma yaslanır -söz konusu dünya görüşünün tutunumu, nihai ö varsayımları ve buradan ortaya çıkan dünyaya ilişkin anlamlı manzara tipi. Dünya görüşlerinin tutunumunu anlamları temelinde yeniden inşa etme şeklindeki bu strateji, Weber'in bu dünya görüşlerinin dönüşümünü tamamen bir iç mantığa atfetmesine izin verir. Ama, dünya görüşlerinin betimlenmesinin kültürel değişmenin kavranılmasına yaptığı katkı, yalnızca bu dünya imgelerinin geliştikleri yönü açıklamanın ötesine gider. Weber, bu dünya görüşlerinin içeriğinin sonuçta müminin benimsediği etik tipini ya da dünya karşısında benimsediği tutumu belirlediğini düşünür.

"Demiryolu makasçısı" metaforunu genişleterek, Weber'in kültür sosyolojisinin her bir ögesinin bütüne yaptığı teorik katkıya ilişkin daha net bir tasvir yapabiliriz. Anımsamak gerekirse, "demiryolu makasçısı" metaforu şunu dile getirir: "İnsanların davranışlarını doğrudan doğruya düşünceler değil, maddi ve düşünsel çıkarlar yönetir. Ama, 'düşünceler'in yarattığı 'dünya imgeleri', tıpkı demiryolu makasçıları gibi, çıkar dinamiğinin ittiği eylemin hangi yolda ilerleyeceğini sık sık beliremiştir" (1948: 280). Ama, düşüncelerin etkisini açıklayanın (yalnızca) dünya görüşleri ve

çıkarlar olduğunu ima etmesi ölçüsünde bu dilegetirîş yanıltıcıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, dünya görüşünün kendilerine ait belli bir mantığı ya da dinamiği -ya da Roth'un sözcükleriyle, bir "yön mantığı" (1987: 87)- vardır ve bu anlamda yandaşlarının davranışı ya da hayat tarzı üzerinde dolaysız bir etki yaratır. Şu halde, "demiryolu makasçısı" metaforunun tersine, Weber'in düşüncelerin rolü konusundaki anlayışı "düşüncelerin... insanların davranışlarını doğrudan doğruya belirlemesi"ne izin verir (1948: 280). Bunun iması, dünya görüşlerinin anlamına ilişkin bir yorum, yalnızca dünya görüşlerinin dönüşümünü açıklamayı ölçüsünde değil, aynı zamanda inançların toplumsal hayat üzerindeki etkisinin kavranılmasının bir önkoşulu olarak Weber'in sosyolojisinin zaruri bir parçası olarak görülmeli.

Karizma ve rutinleşme arasındaki mücadelenin teorik çerçevede açıklığa kavuşturulması daha zor. Bu örüntünün iki düzeyde işlediği gösterilmişti. Weber'in tahakküm sosyolojisinin kavramlarında bulunabilecek birinci düzeyde bu örüntü, karizmatik otoritenin bir önder tekinden bir mürit grubuna aktarılmasını ve böylece başlangıçtaki devrimci mesajın rutin bir öğreti halinde pekiştirilmesini temsil eder. Ama, otoritenin bu dönüşümü, Weber'in tözsel incelemelerindeki süreçlerin açıklanmasına yetmeyecek denli dar. Karizma ve rutinleşme arasındaki mücadelenin ayrıca inanç sistemlerinin etkisindeki tipik değişimlerden oluşan ikinci bir düzeyde işlediği düşünülmeli; yani, başlangıçta inanç sistemleri, sistemleştirme ve müminlerin ihtiyaçlarına uygun kılınma yoluyla tedricen rutinleşen etkili bir güçtür.

Daha önce gördüğümüz gibi, Weber'in toplumsal hayatta düşüncelerin rolüne ilişkin görüşü açısından temel önem taşıyan özellikle bu ikinci düzeydir. Bu mücadele tüm inanç sistemlerinde farklı biçimler altında cereyan etse de, bu örüntünün paradigması eski Museviliktir. Burada, kültürel hayatı temelli dönüştürmüş olan bir inanç sistemi yavaş yavaş rutin, gündelik varoluşla bütünleşmeye başlar. Rutinleşme sürecinin farklı bir örneği modern dünyada bulunabilir. Protestan etiğinin bir sonucu olarak yalnızca

rutin bir dinsellik biçimi ortaya çıkmakla kalmadı, ama daha önemlisi (dolaylı bir sonuç olarak), aynı zamanda toplumsal hayatın rutinleşmesine katkıda bulunan bürokratikleşme ve büyüünün bozulması gibi seküler eğilimler başgösterdi.

Weber'in düşüncelerin kaçınılmaz bir kadere maruz olduğu yönündeki görüşünün ifadesini bulduğu inançların etkisine ilişkin açıklamasının parçası budur. Yeni inanç sistemleri karizmatik hamleler yoluyla doğar ve yeni toplumsal gelişme çizgilerini başlatır. Bu nedenle, Weber karizmayı "tarihteki özgöl olarak yaratıcı devrimci güç" olarak adlandırır (1968: 1117). Kökenleri ışığında, Weber'in inanç sistemlerinin politik otorite ya da iktisadi çıkarlar gibi diğer toplumsal güçlere indirgenemeyeceklerini vurgulamasından ötürü, inanç sistemlerinin yarattığı etkinin nihai olarak düşünceler dünyasında yattığı söylenebilir.

Yine, bu indirgenemez gücün Weber'in yeterince ayrı tutmadığı iki boyuta sahip olduğuna dikkat edilmesi önemli. Birincisi, karizma basitçe Weber'in inanç sistemlerinin kökenini açıklayabildiği mekanizmadır. Ama ikincisi, Weber'in kültürel değişme kavrayışında temel önem taşıyan nokta köken değil, bizzat dünya görüşlerinin orijinal içeriği, dünyayı anlamla donatma tarzları ve gündelik davranışı yeniden şekillendirmeye muktedir olmalarıdır.

Aynı şey bu etkiyi kaçınılmaz olarak rutinleştiren iki mekanizma için de geçerlidir. Birincisi, bir inanç sisteminin sistemleştirilmesi ve gündelik hayatın tüm boyutlarına genişletilmesi, ikincisiyse çıkarları ya da eğilimleri hayat tarzları tarafından şekillendirilen çeşitli taşıyıcı tabakalarının çıkarlarına uygun kılmasıdır. Burada da, tayin edici olan nokta otoritenin rutin kanallara aktarıldığı mekanizma değil, dünya görüşünün gündelik davranışla ve geleneksel toplumsal ilişkilerle bütünleşmesidir. Bundan dolayı karizma ve rutinleşme arasındaki mücadele, Weber'in düşünceler ve toplumsal gerçeklik arasındaki ilişkiyi inanç sistemlerinin gündelik hayat üzerinde etki uyguladıkları -ama fiilen gündelik hayatla bütünleştikleri- örüntü çerçevesinde açıklama girişimi olarak görülebilir.

Yine, karizma ve rutinleşme arasındaki mücadele, bir devrimcileştirici etkiyi gündelik hayata kaçınılmaz bir uygun kılmanın izlediği örüntünün düşünceler ve çıkarlar arasındaki karşılıklı ilişkinin tipik örüntüsünü (yukarıda tartışılan düşüncelerin özerk tesirinden oldukça ayrı bir şekilde) betimlemesi ölçüsünde "demiryolu makasçısı" metaforunu aydınlatır. Yani, başlangıçta düşüncelerin toplumsal hayatı değiştirmesine karşılık, gündelik hayatta üstünlük sağlamış olan çıkarlar, insan davranışı üzerindeki başatlıklarını fiilen yeniden ortaya koyarlar.²

Weber'in kültürel değişme teorisine katkıda bulunan üçüncü öge, çeşitli hayat küreleri arasındaki giderek artan farklılaşmadır. Daha önce gördüğümüz gibi, Weber'in tözsel incelemelerinden ortaya çıkan örüntü, başlangıçta, büyü aşaması boyunca hayat alanlarının büyük ölçüde örtüştüklerini gösterir. Artan farklılaşma ancak dünya dinlerinin, özellikle dinsel küre ile iktisadi ve politik küreleri birbirinden açıkça ayıran Musevilik-Hıristiyanlığın ilerleme kaydetmesiyle olanaklı hale gelir. Ve modern dünyada hayat küreleri o ölçüde farklılaşmış hale gelir ki, giderek birbirleriyle çatışmaya girerler.

Weber'in kavrayışının bu ögesi, karşılaştırmalı perspektifinin altını güçlü bir şekilde çizer. Hayat küreleri arasındaki farklılaşma, Batı dünyasında başka yerlerde olduğundan çok daha mükemmeldir. Üstelik, dinsel kürenin gerilediği ve her şeyi kucaklayan dünya görüşlerinin yitirilmesinin buna eşlik ettiği modern dünyada, çeşitli hayat küreleri arasında giderek artan şiddette bir çatışma gelişir. Bu modernlik görüşü, Weber'in modern dünyada çeşitli etik talepler arasında ortaya çıkan çatışma hakkında yaptığı duyurularla yakından bağlantılıdır.

Bundan dolayı, hayat küreleri arasındaki farklılaşma yalnızca Weber'in toplumsal hayatın belli başlı kürelerini birbirinden ayır-

2 Weber'in dünya görüşlerinin karizmatik kökenleri konusundaki görüşünü kabul ettiğimiz takdirde, bu kabulden sonra onun dünya görüşlerinin rutinleşmesine ilişkin vardığı sonucu zorunlu olarak kabul etmemiz gerekip gerekmediğini sorabiliriz. Bu konu hakkında bkz. Campbell (1987: 209-10).

masına izin veren bulgulayıcı (*heuristic*) bir cihaz değildir. Bu farklılaşma aynı zamanda hayat küreleri arasındaki farklılaşmanın bir yeniden inşasının toplumsal değişmeyi nasıl engelleyebileceğini ya da teşvik edebileceğini temsil eder. İki ya da daha fazla hayat küresi arasındaki örtüşmenin toplumsal istikrarı perçinlemesine karşılık, hayat küreleri arasındaki çatışma toplumsal değişme potansiyelini artırır. Nitekim, çeşitli hayat küreleri arasındaki ayrım, bu kürelerin bir işlevsel karşılıklı bağımlılık ya da işlevsel farklılaşma -bireyin önünde bekleyen seçeneklerin bakış açısından belli etik taleplerin iç tutunumuna ilişkin bir açıklamayla birlikte- ilişkisi içinde olabileceği düşüncesini bileştirir.

Nitekim, bu üç kısmın hepsi de Weber'in kültürel değişme anlayışında zaruri bir rol oynar. Dahası, bunlar özgül olarak düşüncelerin dünyasının anlaşılmasına yönelmişlerdir. Weber karizma kavramıyla düşüncelerin nihai kökenini açıklayabilir. Dünya görüşlerinin bir iç mantığa sahip olduğu düşüncesiyle bunların gelişimini yeniden inşa edebilir. Ve son olarak, düşüncelerin toplumsal gerçekliğe nasıl tercüme edildiğine ilişkin yaptığı analiz, bunların farklı toplumsal tabakaların hayat tarzlarıyla ve diğer hayat küreleriyle fiilen nasıl bütünleştikleri gösterilerek tamamlanmış olur. Burada yalnızca şu noktanın ilave edilmesine ihtiyaç var. Özellikle her bir aşamadaki hayat küreleri arasındaki farklı ilişkilerin ışığında, kültürel değişmenin açınlanması yolunda belli kısıtlar ve olanaklar, Weber tarafından saptanan her bir aşamada varolur. Şimdi yanıtlanması gereken soru, bu farklı öğelerin -dünya görüşlerinin iç mantığı, karizma ve rutinleşme, ve hayat küreleri arasındaki farklılaşma- kültürel değişmeye ilişkin tutunumlu bir açıklama doğrucak şekilde birbirlerine uyup uymadıklarıdır.

Bu soruyu yanıtlayabilmek için, bu üç öğe arasındaki "uygunluk"un derecesini inceleyerek işe başlayabiliriz. Dünya görüşlerinin iç mantığı ile karizma ve rutinleşme mücadelesi arasında yakın bir bağlantı var. Dünya görüşlerinin iç mantığı, kendi anlamlarındaki değişiklikler çerçevesinde inanç sistemlerinin gelişmesine gönderme yapar. İnanç sistemlerinin geliştikleri değişen top-

lumsal koşullar açıklamaya bu düzeyde dahil edilmez. Öte yandan, rutinleşme, inanç sistemlerinin toplumsal koşullara yapılan göndermeyle dönüşmesiyle ilişkilidir. Bu örüntü inanç sistemlerinin farklı toplumsal grupların çıkarlarına ya da eğilimlerine nasıl uygun hale getirildiğini açıklar. Sonuçta bu eğilimler de çeşitli tabakaların hayat tarzlarına bağlanır ve bu anlamda müminlere dayatılabilecek farklı dünya görüşlerinden oldukça bağımsızdır. İnanç sisteminin gerçek gelişimi, yalnızca iki özerk düşünce ve çıkar örüntüsü arasındaki karşılıklı ilişkide cereyan edebilir. Bir yandan, dünya görüşlerinin iç mantığı inanç sistemlerinin gelişebileceği yön üzerine belli kısıtlar dayatırken, öte yandan çeşitli tabakaların çıkarları bir dünya görüşünün yerleşik hale geldiği ve gündelik hayata uyarlandığı yola şeklini verir.

"Demiryolu makasçısı" metaforuna döncek olursak eğer, şimdi bu metafor şöyle yorumlanabilir: Bir dünya görüşü bir karizmatik peygamberin çabaları yoluyla bir kez doğduktan sonra, inanç sisteminin gelişebileceği yön üzerine kısıtlar dayatan bir paradigma sağlar. Ruhbanın ya da müminlerin sözkonusu dünya görüşüne kazandırabileceği yorum türüne sınır konulur. Ama bu seçmeci yorum da müminlerin eğilimleri ya da çıkarları uyarınca gerçekleşir. Düşüncelerin "demiryolu makasçısı" gibi edimde bulunmalarına karşılık, bunların gelişecekleri yollar -müminlerin çıkarları- önceden zaten döşenmiştir. Nitekim, düşüncelerin toplumsal hayat üzerindeki etkisi, bir dünya görüşünün müminlerin (verili) eğilimlerini devrimcileştirme ya da perçinleme derecesine göre ölçülebilir. Ve bu devrimcileştirme ya da perçinleme derecesinde ortaya çıkan büyük farklılıklara rağmen, belli tabakaların çıkarlarının rayları içerisinde fiilen rutinleşmek tüm inanç sistemlerinin karakteristiğidir. Bundan dolayı, "demiryolu makasçısı" metaforunu mantıksal sonucuna vardırarak istenildiği takdirde, toplumsal değişimin teşvik edilmesinde düşüncelerin ya da "demiryolu makasçısı"nın başarısının nihai olarak, bunların rayların yönünü ne denli güçlü değiştirdiklerine bağlı olduğu söylenebilir. Ya da, Marx'ı şerhederek farklı bir şekilde söylemek gerekirse,

"gerçek, aktif dünya görüşleri tarihi yapar, ama bunu kendi gönüllerince yapamazlar" -çünkü, diye ilave edilebilir, bunlar yalnızca müminlerin çıkarları içerisinde açınırlar (*unfold*).

Bu içgörülerin hayat küreleri arasındaki artan farklılaşma örüntüsüyle birleştirilmesi sayesinde, Weber'in kültürel değişme anlayışı başka bir boyut daha kazanır. Sözelimi, dinsel inancın iktisadi hayat üzerindeki etkisini inceleyebilmek için, hem bir dinsel dünya görüşünün iktisadi hayattan bağımsızlığının hem de dinsel inancın gündelik toplumsal (ve özellikle iktisadi) hayatla artan bütünleşmesinin hesaba katılması gerekir. Ama Weber'in hayat küreleri arasında yaptığı ayırım yalnızca düşüncelerin rolü konusundaki anlayışının diğer iki boyutunun uygun düştüğü bir çerçeve önermez. Daha önce gördüğümüz gibi, büyü, din ve bilim aşamaları çerçevesinde Weber her bir aşamadaki farklılaşma olanakları hakkında bir iddia ortaya atmaktadır.

Bu üç aşama şimdi bu üç ögenin tümünün bileşimi çerçevesinde özetlenebilir. Büyü aşamasında inanç küresi ile politik ve iktisadi hayat küreleri arasında farklılaşma için pek az yer vardır. Ama bu ayrıca, aynı anda herşeyi kucaklayıcı ve politik ve iktisadi işlevlerinden bağımsız olan hiçbir evrensel inanç sisteminin bu aşamada doğamayacağı anlamına gelir. Dahası, karizmatik güçlerin politik ve iktisadi meselelerde otoriteye bağlı kalmasından ötürü, bunların etkisi geleneksel otorite biçimlerini perçinlemekle sınırlıdır. Başka bir anlatımla, bu aşamada bir farklılaşma eksikliğinden ötürü, dünya görüşlerinin iç manüğü ve karizma o ölçüde kısıtlanmıştır ki, neredeyse rutinleşmiş olarak "doğmuş"lardır.

Din aşamasında, farklı hayat küreleri arasındaki artan farklılaşma, inanç sistemlerinin giderek özerk bir rol oynayabileceği anlamına gelir. Bu özerk rolün geliştiği temel iki yön var. İnançlar ya mümini pasif bir durumda tanrısala malik olmada kurtuluş arama lehine dünyevi (yani, politik ve iktisadi) hayat kürelerini reddetmeye -gizemcilikte olduğu gibi- zorlar, ya da bir inanç sistemi dünyevi hayat kürelerine aktif bir şekilde katılınmasını talep eder. Dahası, din aşamasında, bir inanç sisteminin, çeşitli mümin taba-

kalarının temelde kendi iktisadi ve politik koşullarının ürünü olan eğilimlerine ne ölçüde uyduğu -ya da bunlara uygun hale getirildiği- önem kazanır. Bu karakteristikleri akılda tutarak, Weber'in çalışmaları boyunca üstü kapalı duran bir sonuca varıyoruz; yani, dinsel inancın talepleri ve toplumsal gerçeklik arasındaki gerilim ne denli büyük olursa, bir dinin yarattığı etki de o denli büyük olacaktır.

Son olarak, modern dünyada, çeşitli hayat kürelerinin yarattığı taleplerin uzlaştırılamazlığı, çatışan dünya görüşleri arasındaki gerilimlerle sonuçlanmış ve diğer hayat kürelerini -yani, iktisadi ya da politik küreleri- devrimeileştirebilecek bir karizmatik hamle üzerinde kısıtlamalar dayatmıştır.

Bu çeşitli öğelerin birbirlerine uygun düşme tarzının ışığında, her bir öğenin kullanılışlığının Weber'in toplumsal değişme teorisi çerçevesinde birbirlerinden ayrı olarak değerlendirilemeyeceği ve bunların ancak bütüne yaptıkları katkı ölçüsünde değerlendirilebileceği açıkça görülüyor olsa gerektir. Şu halde, şöyle bir sonuca varmaya zorlanıyoruz. Weber'in kültürel değişme kavrayışı, inançların toplumsal hayat üzerindeki etkisi anlayışının iç tutarsızlıklarla malul olmaması anlamında tutunumlu olsa da, buna rağmen düşünceleri ancak çeşitli kısımların karşılıklı ilişkileri çerçevesinde değerlendirilebilir. Yeri gelmişken, içsel tutarlılık Weber'in payına küçük bir başarı gibi görünürse eğer, bunun Marx'ın ideolojiye ilişkin açıklamasının ya da Durkheim'm inanç sistemlerinin işlevine ilişkin açıklamasının derinlerde kök salmış muğlaklıkları yanında önemli bir meziyet olduğuna dikkat çekelim.³

Weber'in eserlerinin teorik statüsünün burada ortaya çıkmış bulunan başka bir görünümü de, kültür bilimlerinin amacı konusundaki kavrayışı ve kültürel değişmenin nasıl cereyan ettiğine ilişkin bir açıklama sunmada kullandığı kavramlar dizisi tarafından dikte edilen tikel bir konu üzerinde odaklanmasından ayrı olarak, Weber'in yazılarında her şeyi kucaklayan bir yapının olma-

3 Marx hakkında sözgelimi bkz. Minogue (1985); Durkheim hakkında bkz. Lukes (1973: 23.bölüm).

masıdır. Weber'in toplum düşüncesinin bu görünümünün altının çizilebileceği bir yol, analizinin evrimci bir analiz olmadığını belirtmekten geçiyor. Batının yükselişi ayırteci bir örüntü oluştursa da, bu, Weber'e göre, başka şeylerin yanısıra ilk dönem ve Ortaçağ Hristiyanlığının sözkonusu yükselişin gidişatı içerisinde bir geri çekilmeyi işaretlemesinden ötürü düz çizgisel bir gelişme olarak görülemez. Batının yükselişinin bir örüntüye sahip olması ölçüsünde, bu örüntü hayat küreleri arasında giderek artan farklılaşmada ve dünya görüşlerinin bir iç mantığında yatar. Ama, daha önce görmüş olduğumuz gibi, bu iki örüntü bile kaçınılmaz-ya da evrimci bir yol izlemez. Modern dünyada bilimsel dünya görüşünün mantığının ve farklı hayat küreleri arasındaki farklılaşmanın giderek dünyanın büyüsunü bozdukları yönündeki anlamı 'hariç tutulduğunda, Batı rasyonalizmi doğrultusunda amansız bir ilerleme yoktur.

Bu noktayı farklı bir şekilde belirtmek gerekirse, Weber'in tarihsel gelişmeye kapsamlı bir örüntü dayatmadığı söylenebilir. Çalışmalarında kapsamlı bir yapı yerine, yalnızca toplumsal güçlerin birbirlerini karşılıklı etkilemelerini yöneten belli anahtar öğeler buluruz ve bunlar da, daha önce gördüğümüz gibi, hayat küreleri arasında yaptığı ayırmadan, dünya görüşlerinin özerk bir iç mantığa sahip olduklarını belirtmesinden ve tipik olarak düşüncelerin ortaya çıkmasına ve daha sonra sistemleşmesine iliştiirdiği kavramlardan oluşur. Ama Weber bu öğelerin her şeyi kucaklayan bir toplum teorisi oluşturmaktan ziyade, yalnızca bir yandan bizzat ampirik gerçekliğin gerektirdiği, ya da öte yandan bu gerçekliğe uygun düşen bulgulayıcı cihazlar olduklarını iddia edebilir. Weber'in terminolojisiyle söylendikte, bu kavramlar "ideal tipler" (bu etiketin, açıkça böyle adlandırmadığı, örneğin "hayat küreleri" gibi kavramlara uygulanabileceği söylenebilecek noktalarda) olarak görülebilir.

Bu ideal tiplerin ampirik gerçeklik içerisinde mi, yoksa yalnızca sosyologun zihninde mi varolduğu sorusu, genelde toplum bilimleri felsefesi içerisinde ve özelde Weber'in eserlerinin yorum-

lanmasında ortaya çıkan temel bir tartışmayı oluşturur. Yine, "gerçekçilik"e karşı "nominalizm" şeklindeki serkeş tartışmaya burada girmenin gereği yok çünkü, Weber'in yazılarının hem tözüne hem de metodolojisine ilişkin burada önerdiğimiz yorum bu soruna yaslanmıyor. Belli başlı ilgimiz bizatihi Weber'in metodolojisine değil, bir dünya görüşü olarak bilime ve onun toplumsal gerçeklik üzerindeki etkisine yönelik oldu. Ve bu ilişki, sözkonusu metodolojik tartışmayla bağlantılı olsa da, tartışmayı şu ya da bu yönde çözüme kavuşturmaz. Gelgelelim, Weber'in bilim görüşünün felsefi anlamından ziyade toplum bilimsel anlamı üzerinde odaklandığımız takdirde, bir dünya görüşü olarak bilimin modern kültürel hayatta rakipsiz bir rol oynadığı açıktır.

Bu bizi, daha önce geçerken değindiğimiz, Weber'in merkezi sorusunun bir karşılaştırmalı perspektif benimsemesini dikte ettiğini belirten, yukarıdakiyle ilişkili bir noktaya getiriyor. Weber bir kez Batı rasyonalizminin biricikliğini bir sorun olarak saptayınca, Batı'yı diğer dünya-medeniyetleriyle karşılaştırma amacı bunun peşisıra gelir. Ve iktisadi ya da politik etkenleri dışlamayı istemesi de, Batı'nın yükselişine katkıda bulunan düşüncelerin rolü hakkındaki ve Batılı olmayan medeniyetlerin gelenekselcilikleri hakkındaki (zorunlu, ama yeterli olmayan koşullar anlamında) iddiaları, yalnızca bu karşılaştırmaya yaslanır (1930: 30). Yani, karşılaştırmalı çerçeve, düşüncelerin rolü hakkındaki iddiaların biçimlendirilebileceği bir iskelet sağlar.

Ama, düşünceler dünyasının öğeleri nelerdir? Weber'in düşüncelerin rolü hakkındaki anlayışının buraya dek ortaya çıkmış bulunan başka bir görünümü, bu anlayışın toplumsal yapılar çerçevesindeki bir açıklama olmayıp, daha ziyade dünya görüşlerinin bireyler ve gruplar açısından taşıdığı anlam ve davranış tarzları ve hayat tarzları bakımından barındırdığı imalar üzerinde yoğunlaşan bir anlayış olduğudur. Bu, bulgularını özetlediği yerlerde "ruh", "zihniyet", ve "etik" gibi terimleri kullanışında ve bunların kültürel değişme anlayışına uygun düşme tarzında apaçık görülebilir. Ayrıca, müminlerin davranışlarının ve dünyayla ilişkilerinin

bir yandan dünya görüşleri tarafından ve öte yandan belli bir hayat tarzından doğan eğilimler tarafından nasıl biçimlendirildiği Weber'in açıklamasında açıkça görülebilir.

Kültürelcilik ve İdealizm

Weber'in yaklaşımının güçlü ve zayıf yanlarını değerlendirmeden önce, yazılarının teorik birliğinin ışığında, hangi iddiaları ileri sürdüğünü sormaya ihtiyacımız var. Bu noktada, aksi takdirde açıklamasının indirgenemez karmaşıklığına perdelenen, düşüncelerin rolü hakkındaki iddialarının doğasını tam olarak özgülleştirebilecek durumdayız. Bu kitaptaki analizin aydınlattığı en öncelikli tartışma, Weber'in düşünsel (ideal) etkenlerin toplumsal değişmeyi belirlediğini ileri süren tezin ne derecede bir yandaşı olarak görülmesi gerektiğidir. Kitabın giriş kısmında bu sorun üzerine genelde iki görüşün ileri sürüldüğü zikredilmişti. Kimileri Weber'in düşünsel etkenlerin toplumsal değişmeyi ürettiği görüşüne bağlanmış olduğunu ileri sürerken, başkalarıysa analizinin çokboyutlu bir analiz olduğunu düşünür.⁴ Birinci gruptakiler, kapitalizmin gelişimi için Protestan etiğinin zorunlu bir etken olduğu iddiasının kendi başına ayakta durduğunu düşünür. İkinci gruptakilerse, bu iddianın Weber'in zikrettiği ve modern kapitalizmin yükselişine katkıda bulunan diğer birkaç etken bağlamında değerlendirilmesi gerektiğine inanır. Bu etkenler arasında, sözgelimi çift girişli muhasebe defterinin yaygın kullanımı, ortaçağ kentinin gelişimi ve modern bilimin büyümesi sıralanacaktır. Bu görüş, Weber'in geç dönem yazılarında bu etkenlerin hepsinin taşıdığı önemi zikrettiği yerlerdeki kimi notlardan destek bulur (örneğin, 1927: 276-8).

Bu tartışma, Weber'in kültürel değişme anlayışına ilişkin buraya dek yapılan analizin ışığında şöyle çözüme kavuşturulabilir. Birincisi, Weber bizzatıhi modern kapitalizmle ilgilenmeyip,

4 Bu tartışmaya ilişkin yakın tarihli bir özet için bkz. Collins (1986b: 3. ve 5. bölüm).

bu ilginin "Bau kültürünün özgül ve alışılmadık bir rasyonalizmi" (1930: 26) düşüncesinde yakalanan "kültürel fenomenlerin *evrensel* önemi"nin (1930: 13) bir analizi içerisinde oturtulması gerektiğini savunur. Ve, ileri sürdüğü iddialar, tamamen "bizim Garp *kültür*-dinleriyle yapılabilecek *karşılaştırma* noktalarına" odaklanmak şeklindeki "sınırlı amaç" bağlamında dile getirilir (1981 b: 24, çeviri bana ait; karş. 1930: 30). *Bu bağlam içerisinde*, Batılı ve Batılı olmayan medeniyetler açısından ileri sürdüğü iddialar, düşünsel etkenlerin zaruri (*essential*) olduklarını dile getirir. Bu yorumu desteklemek için, Protestan etiğinin, Weber'in anlayışının üç ögesi çerçevesinde (çalışmalarının hepsinde bulunduğunu saptamıştık) benzersiz bir inanç sistemini temsil ettiğini anımsatabiliriz. Protestan etiği, dinsel dünya görüşü ve dünya arasındaki gerilimin zirvesini, yerleşik hayat tarzlarına en mükemmel meydan okuyuşu ve dinsel küre ile diğer hayat küreleri arasındaki en eksiksiz farklılaşmayı temsil eder. Bunun tersine, Batılı olmayan medeniyetlerin dinleriyle bu öğelerin her biri çerçevesinde bir karşıtlık kurulabilir.

Daha önce gösterdiğimiz gibi, Protestan etiğinin yarattığı etkinin, dinselliğin diğer toplumsal güçlerden tamamen ayrı bir rol oynama derecesine yaslanması olgusu da bu noktanın altını çizerek. Weber'i bu tarzda kavramak doğruysa eğer, o vakit Protestan etiği tezinin dar bir tarzda yorumlanması ve düşünsel etkenlerin önemi vurguladığının söylenmesi gerekir. Tayin edici olan, inancın etkisinin ayrılığıdır -diğer etkenlerle bileşmesi değil.⁵ Bu yorumu destekleyen başka bir nokta, Weber birkaç vesileyle Protestan etiğinin kapitalizmin yükselişi için zorunlu bir etken olduğunu dile getirirse de, diğer etkenleri zikrettiği vakit ne bu iddiayı görece-tilerleştirmekte ne de aynı tipte bir dilegetirişi başka herhangi bir

5 Yine, yanlış anlamalardan kaçınılması için şu noktaya dikkat çekmeliyiz. Söz konusu olan, düşünsel etkenlerin her zaman ve her yerde tayin edici olması değildir, ama Weber'in Batı rasyonalizminin kültürel önemi sorusu ve bu soruya vereceği yanıtın karşılaştırmalı bir yanıt olması gerektiği *gözönüne alındığında*, dünya görüşleri yeri doldurulamaz bir rol oynar. Bu nokta aşağıda daha fazla tartışılacak.

etken için kullanmakta oluşudur.

Bu tartışma başka bir tartışmayla yakından bağlantılı. Kimileyin, Weber'in kapitalizmin yükselişine ya da Garp rasyonalizmine ilişkin açıklamasında öncelikle düşünsel etkenlere başvurmuş olmasına rağmen, diğer dünya-dinlerine (ve bu gelişmenin niçin "önünü kestikleri"ne) ilişkin incelemelerinde "maddi" etkenlere çok daha fazla ağırlık verdiği savunulur (örneğin, bkz. Hall, 1986: 75). Weber'in Hindistan ve Çin incelemelerinde yeralan iktisadi koşulların uzun analizleri bu görüşe kanıt gösterilir.

Ama daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, Konfüçyüsçü "zihniyet" ve Hint kast sisteminin "ruhu" örneklerinde, Weber bunların Garp rasyonalizminin ortaya çıkmasının önünde *zorunlu* (ama yetersiz) engeller olduklarını savunur. Hindistan ve Çin incelemelerinde düşünsel etkenlerin etkisi hakkında daha zayıf bir iddia ileri sürmeyi istemesi sözkonusu değil -ama daha ziyade her iki örnekte de inanç sistemi politik ve iktisadi hayat küreleriyle çok daha fazla bütünleşmiştir. Ama bu yalnızca, Protestan etiğinin tersine, dinsel ve politik ya da iktisadi hayat küreleri arasındaki karşılıklı ilişkilere daha yakından eğilinmesine ihtiyaç olduğu anlamına gelir.

Ayrıca, mümin teki üzerindeki düşünsel etkenlerin etkisinin Protestan dinsel öğreti örneğinde olduğundan çok daha fazla dolaylı olmasından ötürü, Hindistan ve Çin incelemelerinin daha "maddecî" olması da sözkonusu değil. Bu durum yalnızca, Protestan etik örneğinde betimsel odağın mümin teki üzerinde olması gerekmesine karşılık, Hindistan ve Çin örneklerinde dinsel öğreti ve politik ve iktisadi hayat arasındaki bağlantının (öndegelen tabakaların etiğine ilave olarak) Weber'in incelemelerinin anlaşılması bakımından merkeze alınması gerektiğini önerir. Konfüçyüsçü ve Hindu dünya görüşlerinin oynadıkları roller, Protestan dünya görüşünün oynadığı role eşit derecede önemlidir -doğası bakımından ters yönde olsa bile. Bu örneklerin her birinde düşüncelerin oynadıkları rol arasındaki farklılıkları açıklayan, Weber'in kültürel değişme kavrayışıdır dünya görüşlerinin iç mantığı, karizma ve rutinleşme arasındaki

mücadele ve hayat küreleri arasındaki farklılaşma.

Weber'in yazılarını bu şekilde sistemleştirmemizin eğilme-mize izin verdiği başka bir sorun, Batı rasyonalizminin boyver-mesinin oluşturduğu bir örüntüye çeşitli öğelerin nasıl katkıda bu-lunabildiği sorusudur. Yine, Weber'in sistematik olarak geliştirme-mesinden ötürü bu terim (Batı rasyonalizmi -çn.) belirsizmiş gibi bir izlenim verir. Ne var ki, oluşturucu öğeleri birarada yamandığı vakit net bir anlama kavuşur. Rasyonalizmin yükselişinin köken-leri eski Museviliğin tektanrıcılık anlayışında bulunabilir. Bu tek-tanrıcı dünya görüşünden, bir iç mantık uyarınca Protestan takdir-i ilahi öğretisine uzanan dolaysız bir bağlantı var. Aynı yerde, Mu-sevi tanrının politik işlevinden ayrı tutulmaya başlaması ve daha arı bir dinsel ve etik rol üstlenmesiyle hayat küreleri arasındaki bir farklılaşma sürecinin başlangıçlarını da buluruz. Bu örüntülerin her ikisi de ilk dönem ve Ortaçağ Hristiyanlığı boyunca ters akımlara maruz kaldı. İşte, kökten yeni bir dünya görüşüyle -ya-ni, mümin tekinin hayatının büsbütün yeniden yönlenişini talep eden bir dünya görüşüyle- bileşik halde, ancak Protestanizmde bi-rinci örüntünün zirveye varması ve ikinci örüntünün keskinleş-mesiyledir ki, Batı rasyonalizminin büyümesi en önemli hamlesini yapmıştır. Dünyanın büyüünün bilim tarafından bozulmasıyla dünyaya ilişkin giderek gayrı şahsi, nesnel ve nedensel bir açık-lamanın yaygınlaşması anlamında büyüünün bozulması- biraraya ge-len bu kökten aşkın dünya görüşünün aşındırıcı mantığı, bu süreci çağdaş dünyada sürdürür. Düşüncelerin oynadığı rolün Batılı ben-zersiz örüntüsünün -rasyonalizmin boyvermesinin- işte bu ardışık-lık ve öğelerin bu bileşimi çerçevesinde yorumlanması gerekir.

Son olarak, Weber'in kültürel değişme kavrayışına ilişkin burada yaptığımız yorumdan ortaya çıkan bir nokta, bu kavra-yışın modern dünya konusundaki görüşüyle ne denli yakından bağlantılı olduğudur. Yani, Weber'in geçmişte toplumsal değiş-menin nasıl cereyan ettiği konusundaki analizi, çağdaş toplumsal hayat üzerine olan görüşlerinin bir yansıması -ya da tersi- olarak görülebilir. Dünya görüşlerinin iç mantığı üzerinde odaklanması,

kutsalın modern dünya içerisinde verdiği kaçınılmaz firenin bir karşılığı olarak yorumlanabilir. Bu fire, hem Protestan dünya görüşünün aşındırıcı mantığının hem de dünyanın büyüünün bilim tarafından süregiden bozulmasının bir sonucudur. İkincisi, karizma ve rutinleşme arasındaki mücadele, Weber'in uzgörülü amaçların bürokratikleştirilmiş ve büyüü bozulmuş bir dünyada sığlaştırılmasına duyduğu ilgiyi yansıtır. Ve son olarak, hayat küreleri arasında giderek artan farklılaşma, ruhun parsellenmesi ve çeşitli etik talepler ve dünya görüşleri arasında bir çatışmanın ortaya çıkması konusundaki görüşüyle bağlantılandırılabilir. Bu boyutların hepsi, Weber'in projesinin bu denli merkezi bir şekilde kültürel değişimle uğraşmasının bir nedeni üzerinde yöndeşlik içerisinde girer: Modernliğin ayırtediciliğine, modern öncesi dünyadan ortaya çıkışına ve dünya-dinlerinin ilerleme kaydetmesinden önceki dünyayla olan benzerliğine ilişkin bir açıklama sunar. Bu anlamda, Batı rasyonalizminin kültürel önemini kavrama şeklindeki metodolojik amacını gerçekleştirdiği söylenebilir.

Bu aşamada, kitabın girişinde ortaya atılan bir soruya -yani, Weber'in toplum düşüncesinin kültürel değişim sorunu etrafında dönüyor olması gerçeğinin onu ne ölçüde bir "kültürelci" ya da "idealist" kıldığı sorusuna- geri dönebiliriz. Birincisi, esasen insanın nitelikleriyle (davranışın anlamı gibi) uğraşan kültür bilimleri ve doğa bilimleri arasında bir sınır oluşturmaya çalışmadığı tekrar vurgulanmalı. Kültür bilimleri kimileyin doğa bilimindeki-lerden farklı metodlara başvursa da, Weber bu durumun ikisi arasında önsel (*a priori*) bir ayrımın yapılmasını gerektirmediğini savunur (Weber, 1982: 12, n. 1; Oakes, 1988). Bu, kültür bilimlerinin konusunun ampirik doğrulanma ya da soruşturmaya ilke olarak kapısını kapatmadığı anlamına gelir.

Üstelik, Weber'in belli başlı çalışmalarında odak noktasının kültürel değişim üzerinde olması, tarihte düşüncelerin önceliği hakkında genel bir iddiada bulunduğunu ima etmez. Bizzat Weber'in işaret ettiği gibi, kendi çalışmalarının, nedensel bağıntıların izini ters yönden süren, sözgelimi toplumsal hayatın maddi ya da iktisadi

temelinden başlayıp düşünceler ya da kültür dünyasına ulaşan başka çalışmalar tarafından tamamlanılmaya ihtiyacı vardır (1930: 27). Garp rasyonalizminin yükselişinde başka etkenler rol oynamış olabilir. Bununla birlikte, Weber, bu gelişmede rol oynayan yalnızca bir (zorunlu) etkeni açığa çıkarmış olma iddiasındadır.

Şu halde, ortaya attığımız soruya yanıt olarak, Weber'in sosyolojisinde kültürel değişimin oynadığı merkezi rolün, çağdaş toplum biliminin kaçınamayacağı bir sorundan türediğini söyleyebiliriz: Garp rasyonalizminin kültürel öneminin kavranılması. Weber'in öncelikle kültürel değişimle uğraşmış olması, bu soruya verdiği yanıtın bir ürünüdür. Gelgelelim, bu uğraşısının önemli doğurguları var. Ele aldığı konunun büyük ölçüde dünya görüşlerinden, dinsel etiklerden, hayat tarzlarından ve bunların insan davranışını farklı yollardan şekillendirmesinden oluşmasından ötürü, dünya görüşlerinin anlamının toplumsal doğurgulara nasıl tercüme edildiği sorununun, Weber'in yaklaşımının bütününe kavrayabilmemiz açısından merkezi bir yer tutması gerekir.

Bu noktanın peşisıra ortaya çıkan ayrı bir sorun, yazılarının hem metod hem de töz açısından kültür bilimleri dediği (kendisine göre hem tarih bilimlerini hem de toplum bilimlerini içeren) bilime hasredilmiş olduğu gözönüne alındığında, Weber'i bir "sosyolog" olarak görmemiz gerekip gerekmediğidir. Weber yazılarında, *Ekonomi ve Toplum*'un başlangıcında yaptığı sosyoloji tanımlamasında açıkça görülebileceği gibi, net bir şekilde ayrı bir disiplin yaratmaya ya da böyle bir disipline katkıda bulunmaya girişmedi. Tarihin bireyleştirici kavramlarına karşı sosyolojinin daha genelleştirici kavramları arasındaki pragmatik bir ayrımı işaret etse de, buna rağmen her ikisinin de "kültürel açıdan önemli olan fenomenleri" konu edindiklerini söyler (1980b: 9, çeviri bana ait; karşı.1968:20). Kişisel düzeyde, hayatının son demlerinde şu yorumu yapabiliyordu: "Atanma yazılarına bakılırsa, en sonunda bir sosyolog olmaya başladım" (Roth, 1976: 306'da alıntılanan mektup). Bugün bile sosyolojinin -Weber bunun "epey muğlak bir sözcük" olduğunu düşünür (1968: 4)- sınırlarının henüz sabit ol-

mamasından ötürü, kültürel değişme sorunuyla öncelikli olarak uğraşan araştırmalarının bu alana ait olması gerekip gerekmediği sorusu hakkında, ancak Weber'in içgörülerinin süregiden geçerliliğine bakılarak bir hükme varılabilir.

Marx ve Durkheim'a Karşı Weber

Weber'in kültür biliminin ayırtediciliği, bu alandaki öbür yaklaşımlarla bir karşılaştırma yapıldığında en güçlü haliyle ortaya çıkar. Böyle bir karşılaştırmaya girişmeden önce, kültürel değişmeyi kavrama projesine iliştilirebilecek etiketler üzerinde kısa bir düşünüm gerçekleştirmek kullanışlı olabilir. Weber örneğinde, daha önce gördüğümüz gibi, hem "kültür"den hem de "kültürel değişme"den söz etmek, kendi girişimini "kültür bilimleri"nin parçası olarak görmesinden ve ele aldığı konunun bu betimlemeye uymasından ötürü isabetlidir. Gelgelelim, incelemelerinin dahil edilebileceği iki başlık daha vardır: "İdeoloji" ve "bilgi sosyolojisi". Bunların birbirlerinden nasıl ayrıldıklarına kısaca değinmek öğretici olacaktır.

Weber'e göre, "kültür bilimleri" insan davranışı ve onun anlamı ve doğurgularıyla ilgilenen tüm disiplinleri kucaklar. Ve kendisinin bu kategori içerisindeki özel ilgisi, dünya görüşleri ve toplumsal değişme arasındaki ilişkinin incelenmesinde yatar. Politika biliminde ya da sosyolojide olsun, ideoloji incelemesi de inançların toplumda oynadığı rolü açıklamaya çalışır. Aradaki fark, ideolojilerin tipik bir şekilde, varolan politik ve toplumsal düzenlemelere meşruluk sağlayan inançlar olmasıdır. Bu, aynı zamanda, Weber'in kültürel değişme incelemesi esnasında uğraştığı şeyin tamamı olmasa da büyük bir kısmıdır elbet. Şu halde, meşruluk sorusunun ötesine uzanarak değişmenin kaynakları olarak düşüncelere eğilmesi gerçeği olmayaydı, Weber'in yazılarının ideoloji açıklaması başlığı altına kolayca sokulabileceğini söyleyebiliriz.

Bilgi sosyolojisinin olduğu gibi ideoloji incelemesinin başka bir görünümü, ele alınan inançların ya da bilginin yanlış olduklarının kabul edilmesidir. Weber'in yazılarında da durum böyledir ve

büyüyü nitelendirişinde en çarpıcı haliyle ortaya çıkar. İdeoloji teorilerinde ve bilgi sosyolojisinde olduğu gibi, Weber, inançlar ve toplum bilimsel bilgi arasında ("kıl kadar ince" de olsa) net bir ayrım olduğunu savunur. Ama, bilgi sosyolojisinde bilginin ortaya çıkış koşullarının açıklanmasına ağırlık verilmesine karşılık, Weber'in belli başlı ilgisi bunun tersi yönünde, yani kültürün toplumsal hayat açısından doğurgularının incelenmesi yönünde ilerler. Farklı bir tarzda söylendikte, bilgi sosyolojisi ve Marksist teoriler açısından ideolojinin tipik bir şekilde hakikati ya da bilgiyi çarpıtması anlamında yanlış olmasına karşılık, Weber açısından kültür ya da inanç basitçe bilim ya da bilgiden ayrıdır. Nitekim yine, Weber'in konusu bilgi sosyolojisiyle kısmen örtüşür, ama tüketilmez.

Toplum bilimlerinin inanç incelemesini kavramsallaştırma tarzındaki bu farklılıklar, Weber'i Marx ve Durkheim'la karşılaştırdığımız zaman daha güçlü bir şekilde odağa taşınır. Marksist ideoloji anlayışını ve bu anlayışın üzerinde bina edilen bilgi sosyolojisi geleneğini kategorileştirmenin bir yolu, temelde insanların sahip oldukları inanca niçin sahip olduklarını açıklamayla ilgilenildiğini söylemekten geçer. Başka bir anlatımla, inançlar başka toplumsal güçlerin sonucu olarak görülür.⁶ Weber bu tip soruyla sık sık uğraşsa da, yine kilit noktalarda bu sorudan ayrılır ve bunun tersi yönündeki sürece eğilir -yani, düşüncelerin nasıl olup da top-

6 Elster (1985) ve Cohen (1978), Marx'ın ideoloji analizinin ancak bu işlevsel terimlerle anlaşılabilirliğini savundular. Bu işlevsel kavrayışı, Weber'in İngilizce metinde atlanmış olan *General Economic History*'nin (1927) Almanca değişikindeki "kavramsal önsöz"den alınmış şu yorumuyla karşılaştırmız: "İktisadi tarihin, (ve bundan çok daha az olmak üzere 'sınıf mücadelesi'nin) maddeci tarih anlayışının görmek isteyeceğinin tersine, bizihi kültürün bütünüyle özdeş olmadığının vurgulanması gerekir. Kültür iktisadın ne bir ürünüdür, ne de yalnızca bir işlevi; daha ziyade iktisadi tarih, kültürün büyük alanlarının (*Gebiete der Kultur*) yararlı bir araştırılmasının onun bilgisi olmaksızın düşünülemez olduğu bir temeli temsil eder" (1981a: 17). Ama, Protestan Etiği'nin sonunda "Protestan çileciliğinin sonuçta ortaya çıkışı ve ayırtediciliği bakımından toplumsal-kültürel koşulların totalitesi (*Kulturbedingungen*), özellikle de iktisadi koşullar tarafından nasıl etkilendiğinin" (1981b: 190, çeviri bana ait; karş. 1930: 183) araştırılmasının da zorunlu olacağını söylediğinde olduğu gibi, bizzat iktisat ya da iktisadi davranışın kimileyin kültürün araştırılma alanına dahil olduğu yorumu yapılabilir.

lumsal hayatın diğer alanları üzerinde bir etki yarattığına.

Durkheimci sosyoloji aynı zamanda düşüncelerin nasıl belli etkiler (bu örnekte toplumsal tutunum) doğurabileceğiyle ilgilidir, ama burada vurgulanan nokta tamamen inançların bu tutunuma nasıl katkıda bulunduğu sorusudur. Üstelik, inançlar ancak "toplumsal olgular"da sonuçlanmaları kaydıyla sosyoloji açısından geçerli bir konu oluşturur. Bunun tersine, Weber'in incelemelerinin nesnesi olan dünya görüşleri müminin ruhsal bir yeniden yönelimiyle sonuçlanır ve bu da ancak sözkonusu dünya görüşlerinin anlamına gönderme yapılarak açıklanabilir. Daha önce gördüğümüz gibi, Durkheim'la başka bir karşıtlık da, Weber'in düşüncelerinin tutunum kazandırabilecekleri bir "toplumsal sistem" ya da toplum anlayışına sahip olmamasıdır.

Şu halde, Weber, Marx ve Durkheim arasındaki belli başlı farklılık, sonuçta Marx ve Durkheim'in inançlarla toplumsal güçlerin doğurguları olarak ilgilenmelerine karşılık, Weber'in temel ilgisinin inançların kökenlerine ve oynadıkları değişen role yönelik olmasıdır. Marx'ın ya da Durkheim'in teorilerinin, inanç sistemlerinde zaman içerisinde ortaya çıkan değişmelerle ya da bir inanç sistemine bağlananların güdülerıyla uğraşmaya elverişli olmadıklarına dikkat çekilerek bu noktaya aydınlatılabilir. Bu iki nokta da genelde işlevselci açıklama tiplerinin tipik eksiklikleridir. Öte yandan, Weber'in anlayışı, tipik olarak amaçlanmamış sonuçları içermesi ölçüsünde ancak bu iki boyuta gönderme yapıldığında anlamlı hale gelir. Toplumsal edimcilerin güdülerı önemlidir, ama bu güdülerle gerçek sonuçlar arasındaki bağıntı yalnızca dolaylı -ya da işaret edildiği üzere "ironik"- bir bağıntıdır.⁷

Şu halde, kültürel değişme sorusunun merkeziliği şu anlama gelir. Weber'in düşüncelerinin hakkının verilerek değerlendirilebilmesi için, bu düşünceler sosyolojik teorinin "klasik" sorularının oluşturduğu bağlamın dışına çıkartılmalı ve kültür ve kültürel de-

7 Toplumsal eylemin bu "ironi"sine ilişkin bir tartışma için bkz. Campbell (1987: 207-10).

ğişme örüntülerinin nasıl kavranılması gerektiğine ilişkin tartışmanın oluşturduğu bağlama oturtulmalıdır. Weber'in klasik toplum teorisiyle dolaysız bir tartışmaya girdiği yalnızca tek nokta var ve bu da modern dünyanın ortaya çıkışının ayırtediciliğidir. Ama burada bile modern rasyonalizm ve kapitalizmin kültürel önemini karşılaştırmalı bir çerçevede oluşturma metodu Weber'i Marx'ın evrimciliğinden ve Durkheim'in ilkel ve modern toplum arasında kurduğu karşıtlıktan ayırır. Bundan ayrı olarak, Weber bizi toplumsal hayat içerisindeki çatışma ya da tutunumla ilgilenmeyip, daha ziyade kültürel değişme süreçleri ve bunların toplumsal hayatın diğer küreleriyle ilişkisine eğilmektedir. Weber'in merkezi ilgisi bu tarzda saptanabilirse eğer, o vakit sağladığı içgörüler genelde toplumsal değişmeyi açıklama doğrultusunda bir girişim olarak görülemez, ama bunların düşünceler ve toplumsal hayat arasındaki etkileşimlere ilişkin diğer açıklamalarla karşılaştırılması gerekir.

Teorik bir düzeyde güçlü bir şekilde ortaya çıkan nokta, Weber'in yaklaşımının toplum biliminin diğer kurucularının yaklaşımından temelden farklı olduğudur. Ve bütün bir kültürel değişme anlayışının hala kullanışlı bir anlayış olup olmadığına bakmaksızın, düşünceleri hiç değilse bir noktada sözkonusu yaklaşımların ötesine uzanan bir ilerlemeyi temsil eder: Yani, hiç değilse belli kereelerde insan varlıklar toplumsal hayatı inançları aracılığıyla aktif bir tarzda şekillendirdikleri ölçüde. Bu, Weber'in, toplum teorisinde son zamanlarda olduğu gibi kültürün (ya da "ideoloji"nin) etkililiğini kabul ettiği anlamına gelir. Günümüze daha uygun terimlerle söylendikte, kültürel değişme anlayışında Weber yapıya olduğu denli eylemliliğe de (*agency*) yer verir; bizzat bu ikicilik kendi şemasının ifade edildiği kavramsal çerçeveyi öncelese bile.

Weber'in projesinin toplum bilimlerinde halihazırda süren birçok tartışmanın billurlaşmasından daha önce şekillenmiş olmasından ötürü, kendisinin kültür bilimini bir yerlere oturtmak bir başka anlamda da zor. Kültürel değişimin nihai kökenlerini -kariзма içerisindeki, dünya görüşleri ve bunların mantıkları içerisindeki ve ayrı bir kültürel hayat küresi içerisindeki kökenlerini- sap-

tama doğrultusundaki amacı, sosyolojinin bilimsel doğası hakkındaki tartışmanın hala bir hükme bağlanamadığı bir zamanda, ama bir ampirik ya da pozitivist toplum bilimine karşı anlam-yönelimli bir yorumcu (*interpretive*) sosyolojinin güçlenmesinden önce ortaya çıktı. Nitekim, Weber'in kültür ve kültürel değişmeye önemli bir rol atfediyor olması gerçeği de, klasik toplum teorisinin idealizm ve indirgemecilik halinde bölünmesini önceleyen bir bağlamda değerlendirilebilir. Weber toplumsal değişimin tek itici gücünün kültür olduğunu iddia etmemiş, ama kültürel önemini ve rolünü açıklamaya çalışmıştı.⁸

8 Bu savunuyu dile getirmenin başka bir yolu, Thompson'ın yaptığı gibi, "on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllar boyunca Alman felsefecileri ve tarihçileri arasında... 'kültür' teriminin genelde bir entelektüel ya da tinsel gelişmeye gönderme yapmak için kullanıldığı"na (1990: 123) ve "nezaket ve görgünün rafineleştirilmesiyle ilintilendirilen medeniyetle" karşılıklı içerisine konulduğuna (1990: 124) dikkat çekmekten geçer. Weber bu entelektüel mirasa açıkça çok şey borçludur, ama toplumsal değişme açıklamasında kültüre merkezi bir rol atfetmeyi istemesine karşılık, kültür anlayışı kendi öncellerinin anlayışından çok daha geniştir: Yalnızca öncellerinin "yüksek kültür"ünü kapsamakla kalmayıp, aynı zamanda başka şeylerin yanı sıra hem tüm tabakaların dinini hem de modern bilimsel dünya görüşünü ve onun doğurgularını kapsar. Bununla birlikte, Weber'in kültür anlayışı daha sonraki, kültürü "bir toplumun üyelerinin örüntülenmiş, yinelenen düşünme, duyumsama ve eyleme (yani, davranış) tarzları dahil olmak üzere öğrenilmiş, toplumsal olarak edinilmiş gelenekleri ve hayat tarzları" olarak tanımlayan Marvin Harris (1987: 6) gibi bazı toplum düşünürlerinin (*social thinker*) kültür anlayışından daha dardır. Bu anlayış, Weber'in toplumsal hayatın öbür küreleri olarak göreceği şeyi dışlamıyor görünmesi ölçüsünde daha geniştir.

Farklı bir yoldan söylenirse, Weber'in kültür bilimi, medya sosyolojisi ya da din sosyolojisi gibi toplum bilimleri içerisinde tikel konularla uğraşan uzmanlık alanlarında olduğu gibi henüz bölmelendirilmemiştir. Ama yine, metodunda ve toplumsal değişme incelemelerinde kültürün taşıdığı merkezi öneme rağmen, Weber'e göre kültür bilimi bizzatıhi toplumsal hayata ilişkin bilimle bitişik değildir çünkü sıklıkla kendi kapsadığı alanın dışına düşen alanları ya da araştırmalarına yapılması gereken ilaveleri işaret eder (örneğin, bkz. 1949: 63-73). Hem Weber'in daha sonraki tartışmaların bağlamına yerleştirilerek hatalı bir şekilde temellük edilmesinden hem de eserlerini kendi başına kendi kendine yeten bir paket olarak değerlendirmekten kaçınılabilmesi için, eserlerinin özgül bir alana (kültürel değişme) ilişkin bir dizi argüman olarak görülmesi ve toplumsal hayata kültürün oynadığı rolü anlamaya yönelik öbür girişimlerle karşılaştırılması gerekir.

Weber ve Günümüzün Toplum Bilimi: İdealizmin Geleceği

Weber'in teorisinin karmaşıklığına rağmen, hiç değılse kültürel öneme duyduğu sınırlı ilginin çerçevesi içerisinde, "ilkel" ve Batılı olmayan inanç sistemlerini de içeren inançların etkisine ilişkin kapsamlı bir analiz bağlamında Batı rasyonalizminin doğasına ilişkin tutunumlu bir açıklama önerdiği söylenebilir. Weber'in projesinin kapsamı hala rakipsizdir ve incelemelerinin ayrıntılarına yönelik birçok eleştiriye rağmen genel argümanları, özellikle Batı'nın ayırteediciliğine ilişkin olanları tartışma konusu olmayı sürdürmüştür. Bu durum yalnızca ampirik gözlemlerinin birçoğunun doğruluğuna değıl, aynı zamanda bu gözlemlerin yapıldığı genel çerçeveye atfedilebilirse eğer, o vakit Weber'in kültürel değışme anlayışının toplum bilimine yapılmış önemli bir katkı olarak görülmesi gerekir.

Gelgelelim, bu katkıdan ayrı olarak, Weber'in projesi bu alandaki daha yeni yaklaşımlarla nasıl karşılaştırılabilir? Weber'in yazılarının çekirdeğinin bir kültür biliminden oluştuğunu saptayabilmiş olmamızdan ötürü, şimdi bu soruya eğılebilecek bir durumdayız. Buraya dek belli başlı eserlerinin temelini oluşturan bir teorik çerçeve bulabildik, toplumsal hayatta düşüncelerin oynadıkları rol hakkında ileri sürdüğü iddiaların doğasını tam olarak oluşturabildik ve Weber'in kültür bilimini diğerk yaklaşımlardan ayırabildik. Bu aşamada, Weber'in projesinin sağladığı içgörülerin ve eksikliklerinin neler olduğunu sormaya ihtiyacımız var.

Weber'in sosyolojisinin ayırteedici görünümlerinden birinin, düşüncelerin özerk etkisi üzerinde odaklanması olduğuna dikkat çekerek işe başlayabiliriz. Marx ve Durkheim'la yaptığımız karşılaştırmanın gösterdiği gibi, inançların incelenmesine Weber'in yaklaşımı bu konuyla doğrudan doğruya uğraşan tek yaklaşımdır çünkü Marx'ın ve Durkheim'ın sosyolojileri, düşünceleri diğerk toplumsal güçlerin sonuçları olarak kavramaktadır. Böyle bir ifade, Weber'in toplumsal hayat üzerinde kültürün ayırteedici katkısını

bu şekilde vurgulamasını yanlış bir yere oturtmuş olmuyorsa, o vakit bunu, kültürü analiz ederken kullandığı çeşitli ögelere atfetmek olanaklı olsa gerektir.

Weber'in dünya görüşlerinin ortaya çıkışının tek bir ve nihai kaynakla (karizma) özdeşleştirmesi, inanç sistemlerinin çeşitlilik arzeden doğası, içeriği ve etkililiğinin nereden türediği sorusuna bir yanıt verebilmesi anlamına gelir. Bu soruna getirilen böyle bir çözüm eleştiriye açık. İlk elde, karizma kavramını kullandığı iki düzeyle ilintili olarak barındırdığı muğlaklıkta gördüğümüz gibi, Weber yazılarında bu konu hakkında tutarlı değil. Dahası, bilim konusundaki görüşünde ya da "aklın karizması"ndan sözettiği yerlerde (1948: 149; 1968: 401, 1140, 1209) olduğu gibi kimi durumlarda, karizmadan (bir bireyin karizması anlamında) başka kaynakların inanç sistemlerinin ortaya çıkmasının nihai sorumlusu olduğunu ima eder. Ama, karizmanın rolünü kendisinin yaptığı tarzda vurgulamakta haklı olup olmadığından belki daha önemli olanı, düşüncelerin kökenleri sorusuna eğilmeye kendisini zorunlu hissetmiş olmasıdır. Bunu yaparken, sosyolojik teori içerisinde çözüme kavuşturulmamış kalan bir sorunu saptamaktadır.

Farklı dünya görüşlerinin nasıl doğduğu sorusunun farklı bir yoldan çözüme kavuşturulacağı sonucuna varsak bile, farklı dünya görüşlerinin nasıl olup da yeni toplumsal gelişme örüntülerini başlatabildikleri şeklindeki birinci sorudan ayrı tutulabilir olan sorunun, toplumsal gerçekliği kavrayışımızın özsel bir parçası olması gerekir. Weber'in bunu yaparken başvurduğu araçlardan biri, farklı dünya görüşlerinin içeriğinin davranışı ve toplumsal ilişkileri farklı tarzlarda nasıl şekillendirdiklerini göstermektir. Bunu, dünya görüşlerinin bir iç mantığını yeniden inşa ederek ve bunların toplumsal hayat açısından değişen doğurgularının haritasını çizerek yapar. Dahası, özerk bir kültür küresi tespit eder çünkü, yaptığı açıklamaya göre, ancak düşüncelerin toplumsal hayatın geri kalan kısmı üzerinde ya da buna karşı ayrı bir toplumsal güç oluşturma derecesini özgülleştirmek kaydıyla dünya görüşlerinin gelişmelerini anlamlarındaki değişimlere atfedebilir ve kültür

dünyasının etkililiğini öbür hayat kürelerinin karşısına dikebiliriz. Buna benzer bir savunu birey anlayışı ve davranışın gündelik hayatın sınırlamalarıyla nasıl başa çıkabileceğine ya da bunlarla bütünleşmiş halde kaldığına ilişkin anlayışı hakkında da yapılabilir. Ve yine, böylesi bir kültürel değişme anlayışı kendi sınırlanımları (örneğin, böyle bir yaklaşım toplum bilimleri içerisindeki öbür teorik geleneklerle nasıl uzlaştırılabilecektir?) olan bir yakaşım da, aynı zamanda kültür dünyasının bu özerklik biçimlerine izin verilmediğinde, dünya görüşlerinin oynadığı rol toplumsal hayatın öbür alanları içerisine gömölüp gider.

Bu son nokta farklı bir yoldan ifade edilebilir. Weber'in yaklaşımının ayırtediciliği, kültürel değişmenin iki yanlı bir süreç olarak kavranılmasıdır. Kültürel değişme süreci hem bir düşünceler dünyasından hem de düşüncelerin bütünleştikleri diğer dünyalardan oluşur; dünya görüşlerinin anlamındaki değişmelerin yanı sıra dünya görüşlerinin maruz oldukları toplumsal hayat içerisindeki çıkarlar ve sınırlanımlardan oluşur. Bu kavrayış bireyin kimileyin gündelik hayatı aştığı ve kimileyin gündelik hayatın ağıncı sarılıp sarmalandığı bir birey görüşüne yaslanır; ve bu kavrayış insan değerlerini ve bunların içerisinde gömülü oldukları ampirik gerçekliği birbirinden ayıran bir toplum bilimi ve toplumsal gerçeklik anlayışına yaslanır. Kısacası, Weber'e göre bir kültür biliminin bir bütün olarak toplum bilimleri içerisinde ayırtedici bir yeri vardır ve kültürün öneminin bu anlamı hatalı kavranılmıyorsa, o vakit yaklaşımının kullanışlı bir başlangıç noktası sağlamayı sürdürmesi gerekir.⁹

9 Benzer bir oluktan, yakın bir tarihte Kane, kültürel özerkliğin analitik ve somut biçimleri arasında yararlı bir ayrım yapmış ve "analitik özerkliğin bir hipotez olarak, somut özerkliğin bu hipotezin kanıtı olarak görülebileceği"ni (1991: 55) savunmuştur. Başka bir anlatımla, toplum bilimci kültürün özerk gücünü kavramsal açıdan garanti edebilir -daha sonra kültürün tikel koşullarda tayin edici bir rol oynamış olduğu gösterilebilirse eğer. Bu perspektiften bakıldığında, Weber'in kültürel değişme anlayışının teorik öğelerinin kendisinin analitik inşalarını (*mutatis mutandi* Kane'ninkilerine benzerdirler) temsil ederken, tarihsel-sosyolojik çalışmalarının toplumsal hayat içerisinde kültürün etkililiğinin -ya da somut özerkliğinin- kanıtını sağlamaya yönelik bir girişim olduğu söylenebilir.

Bunlardan ayrı bir sorun da, Weber'in ortaya attığı soru'nun günümüz toplum bilimi açısından hala uygun bir soru olup olmadığıdır. Bu soru, Batı rasyonalizminin kökenlerini ve doğasını tesis etmede bilimizi ilerletmekte midir? Burada yalnızca, toplumsal dünyayı anlayabilmek için, içerisinde toplum bilimsel bilginin peşinde koşulduğu toplumsal düzen tipinin kültürel önemine ilişkin bütünlüklü ve nesnel bir değerlendirmeden yola çıkmak gerektiğini söyleyen Weber'in argümanını özetleyebiliriz. Toplum bilimcinin bakış açısının yalnızca böyle mesafeli bir değerlendirmesi nesnel bilginin temelini sağlayacaktır. Ve yalnızca bu tip bir makro-sosyolojik bakış açısı nesnelliğin temelini sağlıyorsa eğer, o vakit farklı dünya medeniyetlerinin dinamiklerinin karşılaştırmalı olarak araştırılması kaçınılmazdır.¹⁰

Son olarak, ortaya attığı kapsamlı soru ve ayırıcı bir kültür dünyası üzerindeki vurgu dahil olmak üzere, bir bütün olarak Weber'in projesinin bizim sosyolojik kavrayışımıza zaruri bir katkı sağlamayı sürdürüp sürdürmediğini sormak zorunlu. Bunun lehine ileri sürülebilecek bir argüman, bizim farklı dünya medeniyetleri içerisindeki kültürel değişmeye ilişkin bir açıklamanın ve bunlar arasında Weber'inkine yaklaşan ölçüde bir karşılaştırmanın hala yanına bile yaklaşmadığımız gerçeğiyle yüzyüze olduğumuzu belirtir. Ve "dünya-dinleri ve etiklerinin temelde birey için kurtuluş vaatmeleri bakımından birbirlerine *benzer*" oldukları (Hall, 1986: 20) ve böylece içeriklerinin ikincil önemde oldukları argümanını kabul etmeye hazır olmadığımız sürece böyle bir açıklama zaruretiyi korumayı sürdürür.

Bu yalnızca Weber'in karşılaştırmalı dünya-dinleri analizi

10 Böylesi bir karşılaştırmalı çerçevenin bir alternatifi, son zamanlarda Mann'ın (1986) uğraştığına benzer bir evrimci çerçeve olacaktır. Weber'inkine benzer bir karşılaştırmalı perspektif formüleştirmenin farklı bir tarzı, endüstri öncesi toplumların istikrarı başarılı bir şekilde kurumsallaştıran toplumlar olarak, buna karşılık endüstriyel toplumların doğası gereği istikrarsız olmalarından ötürü bu "norm"dan benzersiz bir şekilde sapan toplumlar olarak görülmesi gerektiğini söyleyen Crone'nın (1989: 168-75) önerisidir.

açısından değil, aynı zamanda bilimsel dünya görüşüyle modern kültürün önemine ilişkin değerlendirmesi açısından da doğru. Weber modern dünyanın merkezi görünümü olarak toplumsal ve doğal dünyalar hakkındaki nesnel bilginin büyümesine yaslanan rasyonel, gayri şahsi bir dünya kavrayışının diğer dünya görüşlerini ortadan kaldırmasını ve onların yerini almasını -kısacası, dünyanın büyüünün bozulması- tespit etmekte yanılmıyorsa eğer, o vakit bu görünümün dünya-tarihsel bir öneme sahip olmasının yanı sıra toplum bilimlerinin metodolojisine ilişkin temel imaları olduğu yönündeki düşüncesinin de ciddiye alınması gerekir.¹¹

Weber'in kültürel değişme analizlerinden ve Garp rasyonalizminin biricikliği sorusundan başımızı çevirip daha genel toplumsal değişmeyi açıklama sorusuna eğildiğimizde manzara biraz farklı bir durum arzeder. Sözgelimi, bir Weberci perspektife karşı, "idealizm" ve "maddecilik" arasındaki bölünmenin yapay bir bölünme olduğu ve toplum bilimi içerisinde ilerlemenin yalnızca bu bölünmeyle başa çıkılması kaydıyla sağlanabileceği savunulmuştur (Mann, 1979). Sosyolojik teori içerisinde böyle bir ilerlemenin sağlanabilir olduğu kanıtlandığı takdirde, aynı zamanda öbür toplumsal güçleri daha dolaysız bir tarzda kapsamına dahil etmeksizin kültürel değişme üzerinde odaklanan bir toplum biliminin olanaklılığı kuşkuya açık olacaktır.

Weber'in düşüncelerin rolüne ilişkin kavrayışının bu sınırlanımı, kendisinin yaklaşımının aynı konudaki daha yeni yaklaşımlarla karşılaştırılması yoluyla kısaca gösterilebilir. Randall Collins, John Hall, Michael Mann ve Ernest Gellner, hem Weber'in süregiden önemini teslim eden hem de onu eleştiren makro-sosyolojik analizler yoluyla Batı'da kapitalizmin ya da endüstriyel

11 Bu metodolojik sorun üzerine, bilimin öncülük ettiği büyük dönüşümün merkezi önemini yine de teslim eden farklı bir perspektif için bkz. Elkana (1981: 41) ve Gellner (1988: özellikle 70-90). Ayrıca, *Reason and Culture*'da (1992: 7. bölüm) (Akıl ve Kültür) Weber'in büyüünün bozulması kavramından geniş ölçüde yararlanan, ama aynı zamanda bu kavramın sınırlanımalarını göstermeye çalışan Gellner'in "Bir Hayat Tarzı Olarak Rasyonellik"e ilişkin açıklamasına bakınız.

toplumun yükselişini açıklamaya giriştiler (Collins, 1986a: 7-13; Hall, 1986: özellikle 19-21; Mann, 1986, özellikle 22-4; Gellner, 1988). Weber gibi bu araştırmacılar da bu gelişmede inançların etkisine önemli bir rol atfetmeyi ister -asla Weber'in atfettiği denli büyük olmasa da. Daha önemlisi, bu araştırmacıların hepsi de bu etkinin doğası bakımından Weber'den öz olarak ayrılırlar. Hepsi de inançların işlevsel rolünü, varolan grupların ve medeniyetlerin tutunumunu (kültürel, politik ve iktisadi tutunum) güçlendirme kapasitelerini vurgular. Dahası, bu araştırmacılar, sonuçta politik ve iktisadi örgütlenmenin gücünü arttıran çeşitli türde dinsel kurumun muhafaza etme kapasiteleri çerçevesinde entelektüel ya da ruhban tabakasının oynadığı rol üzerinde yoğunlaşır. Başka bir anlatımla, Marx ya da Durkheim'a olduğundan daha çok Weber'e borçlu kalmalarına karşılık, yaklaşımları daha işlevsel ve kurumsaldır ve böylece de Weber'in dünya görüşlerinin içeriğini, onların iç mantığını ve müminlerin davranışı bakımından doğurgularını vurgulamasına karşıt bir konumda yer alırlar. Bu anlamda, bu araştırmacıların yaptıkları kültürel değişme analizleri ampirik testten geçirilmeye hem daha açıktır hem de toplumsal-tarihsel değişmeye daha katı yapısal-işlevsel yaklaşımlara daha fazla yaslanırlar.

Sözü edilen bu ve öbür toplum teorisyenleri haklıysalar ve dinin (ve öbür inançların) etkisini toplumsal işlevleri ve örgütsel rolleri çerçevesinde açıklamak olanaklıysa eğer, o vakit Weber'in düşüncelerin rolü konusundaki teorik kavrayışının keskin sınırlanımının olduğunun düşünülmesi gerekir. Gelgelelim, farklı inanç sistemleri ve bunun sonucunda ortaya çıkan davranış ve hayat tarzları toplumsal değişmede tayin edici bir rol oynamışsa eğer -Weber'in iddia ettiği gibi-, o vakit Weber'in kavrayışı toplumsal hayatın bu boyutunu anlamaya yönelik tek sistematik ve kapsamlı girişimi öneriyor gibi görünmektedir. Weber'in kavrayışı dünya görüşlerinin kökenini, gelişimlerinin dinamiğini, çeşitli toplumsal tabakaların çıkarlarıyla bağıntılarını, ve inancın toplumsal hayatın öbür küreleri üzerindeki etkisini açıklar. Bu düzeyde, kültürel değişmeye daha yeni yaklaşımlar karşısında We-

ber'in yaklaşımının geçerliliği hakkında, ancak daha fazla ampirik desteğe sahip tartışmalarla hüküm verilebilir. Gelgelelim, çalışmalarının hala önemli içgörüler sunmayı sürdürmesine rağmen, analizlerinin test edilmesinin zor olduğunun ve ardıllarının sıklıkla Weber'in düşüncelerini bünyelerine kattıklarının ve aşkıllarının da itiraf edilmesi gerekir.

Weber'in kültür sosyolojisinin tutunumunu saptayıp, süregiden anlamlılığını değerlendirmekten ayrı olarak, kültürel değişmeyi dünya-tarihsel ve karşılaştırmalı analiz edişine eğilmenin başka bir yolu daha var. Weber'in kültür küresinin özerkliğine, kültürün iç mantığına ve toplumsal hayat üzerindeki etkisine Marx ve Durkheim'ın indirgemeciliklerinin ötesine uzanacak ölçüde yer verdiğini, ama bu perspektifinin son zamanlardaki birkaç düşünürün (bu indirgemecilikten kaçınan birkaç düşünürün) anlayışından daha kısıtlı olduğunu görmüştük. Weber'in yaklaşımının daha yakın tarihli yapısal-işlevsel analizlerle uyuşmaz olmasının bir nedeni, soruşturma tarzının Garp rasyonalizminin kültürel önemini bir başlangıç noktası olarak kabul etme önvarsayımıyla bağlantılı. Üstelik, daha önce gördüğümüz gibi, Batılı olmayan kültürle karşılaştırma yaparken izlediği kendi tikel yolu bu önvarsayıma yaslanır. Bu, Weber'in belli başlı bulgularının bizatihi toplumsal değişmenin önvarsayımsız "nedenleri"nin tanımlanmasına maruz olamayacağı gibi, kültürel değişmenin mekanizmalarını özgülleştirme şeklinin yalnızca bir parçasını oluşturacağı kapsamlı bir toplumsal değişme teorisi de sağlamaz.

Gelgelelim, Weber'in önerdiği şey, dünya-tarihsel öneme sahip farklı kültürlerin ayırtediciliklerine, biricik olmalarına ve toplumsal hayata damgalarını vurma tarzlarına ilişkin betimleyici bir açıklamadır. Ve bu anlamda Weber'in yazıları toplum bilimince hala özlü bir katkı yapmaktadır. Bizatihi toplumsal değişmede kültürün oynadığı rolü açıklamıyor ya da hakettikleri yerin verileceği tüm etkenleri (öyle görünüyor ki, Weber'in de sağlamayı umduğu bir şeydir bu) kucaklayan kapsamlı bir toplumsal teori içerisinde kültürün rolünü açıklamıyorsa da, Weber buna rağmen

farklı kültürel biçimlerin ayırtediciliğini ve toplumsal hayatın merkezi boyutlarının kimilerini şekillendirme tarzını kavrayışımıza katkı yapmaktadır.

Weber'in farklı kültürel dinamiklere ilişkin açıklama sunarken başvurduğu kapsamlı çerçeve ve mekanizmalar bu daha sınırlı amaca uygundur. Yine, daha sonra ortaya atılan toplumsal değişme teorilerine kolayca uygunluk göstermese de, farklı dünya görüşlerinin kökenine, bunların toplumsal hayatın öbür küreleriyle olan ilişkisine ve hayat tarzlarıyla bütünleşmelerine ilişkin kavrayışı, Weber'in bizzat farklı kültürlerin izledikleri yörüngeleri özgüleştirmesine izin verir. Başka bir anlatımla, Weber'in Garp rasyonalizminin kültürel önemi sorusunun bizi hala ilgilendirmesi ölçüsünde, yazıları farklı dünya görüşlerinin ayırtedici karakteristiklerinin ve dinamiklerinin ne olduğuna ilişkin anlamlı ve kapsamlı bir açıklama önerir -çağdaş toplum bilimiyle karşılaştırıldığında bunların nasıl çalıştığını ikna edici bir şekilde açıklamasa bile. Weber bize farklı dünya görüşlerinin içeriğine ve onları Garp kültüründen kültürel açıdan önemli bir tarzda ayıran toplumsal hayat üzerinde bıraktıkları damgaya ilişkin bir anlayış sunar. Kısacası, Weber'in kültür sosyolojisinin kendisinin kavradığından daha sınırlı bir proje olarak görülmesi gerekir. Weber farklı dünya görüşlerinin farklı hayat tarzlarına nasıl tercüme edildiklerine ilişkin bir açıklama sunar -bugünkü perspektifimizden bakıldığında bunların bizatihi toplumsal gerçekliğe nasıl tercüme edildiğini açıklamasa bile.

Günümüzün toplum bilimi, Weber'in kültürel öneme ve kültürün toplumsal hayat içerisindeki dinamiklerine duyduğu ilgiyi paylaşmaktan ziyade kültürün nasıl işlediği sorusuna bağlı kalmayı sürdürmesi ölçüsünde, bu perspektifin ötesinde gelişecek, ama aynı zamanda bu perspektiften yararlanmayı sürdürecektir. Toplum bilimcilerinin Weber'in projesinin ötesine uzanmalarının nedenlerinden biri bu projenin hırsıdır, kendi kültür biliminin başarabileceğini düşündüğü şeydir. Garp rasyonalizminin kültürel önemine ilişkin merkezi sorusu öylesine geniş ölçekli bir perspek-

tiften kaynaklanır ki, son yanıtta hangi noktada ulaşılabileceğini hayal etmek bile zordur.¹² Şu halde şöyle bir ikilemle karşı karşıyayız: Bir yandan Weber'in sorusunun sorulması kaçınılmazken, aynı zamanda Batılı kapitalist toplum içerisinde yaşamının sağladığı bakış açısından bu soru eleştirel bir soruşturmaya maruz bırakılamaz. Modern dünyanın -ve Weber'in projesinin- kültürel öneminin anlaşılması belki de "büyük kültürel sorunların ileriye yönelik hamlesinin ışığını" gerektirmektedir (Weber, 1949: 112). Böyle bir hamlenin dış hatları görünür hale geliyor olabilir. Weber'in döneminde toplumsal hayatı o denli rahatsız edici bir şekilde düzensizleştiren endüstriyel kapitalizmin dünyası artık kökenleri gelecekteki teorilerimize projektör sağlayabilecek küresel ve post-endüstriyel dünyanın aynısı değil. Gelgelelim, bu, elinizdeki çalışmanın sınırlarının ötesine uzanan ve Weber'in dünya-tarihsel çapına sahip başka bir toplum bilimcileri kuşağının eğilmek zorunda kalacağı bir sorundur.

12 Buna benzer bir savunu, genelde endüstriyel toplumun ortaya çıkışı sorusuna ilişkin olarak yapıldı (Gellner, 1988: 170).

KAYNAKLAR

Weber'in yazılarının bir bibliyografyası Dirk Käsler'in (1988) *Max Weber: An Introduction to his Life and Work* (Cambridge: Polity) başlıklı çalışmasında bulunabilir. Weber üzerine tüm dillerde ikincil çalışmaların en eksiksiz bibliyografyası, Constans Seyfarth ve Gert Schmidt'in (1982, ikinci basım) *Max Weber Bibliographie* (Stuttgart: Ferdinand Enke) başlıklı çalışmalarıdır. Aşağıdaki göndermeler yalnızca metinde zikredilen çalışmaları içeriyor.

- Abramowski, Günter (1966) *Das Geschichtsbild Max Webers*. Stuttgart: Klett.
- Albrow, Martin (1990) *Max Weber's Construction of Social Theory*. Londra: Macmillan.
- Anderson, Benedict (1990) "Further Adventures of Charisma", *Language and Power: Explaining Political Cultures in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press, s.78-93.
- Andersson, Sten (1977) *Som Om: Skiss till ett porträtt av Max Weber*. Göttenburg: Korpen.
- Andreski, Stanislav (1984) *Max Weber's Insights and Errors*. Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Archer, Margaret (1988) *Culture and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beetham, David (1974) *Max Weber and the Theory of Modern Politics*. Londra: Allen and Unwin.
- Bendix, Reinhard (1960) *Max Weber: An Intellectual Portrait*. New York: Doubleday.
- Berger, Peter ve Luckmann, Thomas (1967) *The Social Construction of Reality*. Londra: Allen Lane.
- Bloch, Maurice (1989) *Ritual, History and Power*. Londra: Athlone.
- Bloom, Allan (1987) *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster.
- Breuer, Stefan (1991) *Max Webers Herrschaftssoziologie*. Frankfurt: Campus.
- Brubaker, Rogers (1984) *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. Londra: Allen and Unwin.
- Burger, Thomas (1976) *Max Weber's Theory of Concept Formation*. Durham: Duke University Press.

- Buss, Andreas (1989) "The Economic Ethics of Russian Orthodox Christianity", 1. ve 2. bölümler, *International Sociology*, 4 (3): 235-72; 4 (4): 447-72.
- Caldwell, Raymond (1983) "Max Weber's Rationalization Theme: Its Coherence, Analysis and Significance", Doktora tezi, London School of Economics.
- Campbell, Colin (1987) *The Romantic Ethic and the Spirit of Consumerism*. Oxford: Blackwell.
- Cohen, G. A. (1978) *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Oxford: Oxford University Press.
- Collins, Randall (1986a) *Weberian Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1986b) *Max Weber: A Skeleton Key*. Beverly Hills: Sage.
- Crone, Patricia (1989) *Pre-industrial Societies*. Oxford: Blackwell.
- Dumont, Louis (1970) *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. Şikago: University of Chicago Press.
- (1983) *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Editions du Seuil.
- Eden, Robert (1983) *Political Leadership and Nihilism: A Study of Weber and Nietzsche*. Tampa: University Presses of Florida.
- Eisenstadt, Shmuel (1981) "Max Webers antikes Judentum und der Charakter der jüdischen Zivilisation", Wolfgang Schluchter, der., *Max Weber und das antike Judentum*. Frankfurt: Suhrkamp. s.134-84.
- (1982) "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics", *Archives Européennes de Sociologie*, 23: 294-314.
- Elkana, Yehuda (1981) "A Programmatic Attempt at an Anthropology of Knowledge", Everett Mendelsohn ve Yehuda Elkana, der., *Sciences and Cultures (Sociology of Sciences, c.V)*. Dordrecht: D. Reidel. s.1-76.
- Elster, Jon (1985) *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elvin, Mark (1984) "Why China Failed to Create an Endogenous Industrial Capitalism: A Critique of Max Weber's Explanation", *Theory and Society*, 13: 379-91.
- Epstein, Isidore (1959) *Judaism: A Historical Presentation*. Harmondsworth: Penguin.
- Evans-Pritchard, E. E. (1965) *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Factor, Regis ve Turner, Stephen (1984) *Max Weber and the Dispute over Reason and Value*. Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Featherstone, Mike, der. (1990) *Global Culture*. Beverly Hills: Sage.
- Francis, Emerich (1966) "Kultur und Gesellschaft in der Soziologie Max Webers", Karl Engisch, vd., der., *Max Weber Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilians Universität München*. Berlin: Duncker und Humblot. s.89-114.
- Frisby, David (1984) *Georg Simmel*. Chichester: Ellis Horwood.
- Frisby, David ve Sayer, Derek (1986) *Society*. Chichester: Ellis Horwood.

- Fullbrook, Mary (1978) "Max Weber's Interpretative Sociology: A Comparison of Conception and Practice", *British Journal of Sociology*, 29 (1): 71-82.
- Gellner, David (1982) "Max Weber, Capitalism and the Religion of India", *Sociology*, 16: 526-43.
- Gellner, Ernest (1981) *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1988) *Plough, Sword and Book*. Londra: Collins Harvill.
- (1992) *Reason and Culture*. Oxford: Blackwell.
- Giddens, Anthony (1972) *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*. Londra: Macmillan. (Türkçesi, Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji, çev. A. Çiğdem. Ankara: Vadi, 1992).
- Goody, Jack (1977) *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen (1984) *The Theory of Communicative Action*, c.1. Londra: Heinemann.
- Hall, John (1986) *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*. Harmondsworth: Penguin.
- Harris, Marvin (1987) *Cultural Anthropology*, 2. basım. New York: Harper and Row.
- Hennis, Wilhelm (1988) *Max Weber: Essays in Reconstruction*. Londra: Unwin Hyman.
- Henrich, Dieter (1952) *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Herberg, Will (1955) *Protestant-Catholic-Jew*. New York: Doubleday.
- Hexter, J. H. (1966) *The Judaeo-Christian Tradition*. New York: Harper and Row.
- Hume, David (1976) *The Natural History of Religion*. Oxford: Oxford University Press (original basım 1757).
- Jacobson, Dan (1982) *The Story of Stories: The Chosen People and its God*. New York: Harper and Row.
- Kalberg, Stephen (1978) "Max Weber's Concept of Rationalization", doktora tezi, State University of New York at Stony Brook.
- (1985a) "Weber, Max (1864-1920)", Adam Kuper ve Jessica Kuper, der., *The Social Science Encyclopaedia*. Londra: Routledge and Kegan Paul.
- (1985b) "The Role of Ideal Interests in Max Weber's Comparative Historical Sociology", Robert Antonio ve Ronald Glassman, der., *A Weber-Marx Dialogue*. Lawrence: University Press of Kansas, s.46-61.
- (1990) "The Rationalization of Action in Max Weber's Sociology of Religion", *Sociological Theory*, 8 (1): 55-84.
- Kane, Anne (1991) "Cultural Analysis in Historical Sociology: The Analytic and Concrete Forms of the Autonomy of Culture", *Sociological Theory*, 9 (1): 53-69.
- Kautsky, Karl (1925) *The Foundations of Christianity*. New York: International Publishers.
- Küenzlen, Gottfried (1980) *Die Religionssoziologie Max Webers: eine Dar-*

- stellung ihrer Entwicklung*. Berlin: Duncker und Humblot.
- Kuper, Adam (1983) *Anthropology and Anthropologists*. Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Kuzmics, Helmut (1984) "Elias' Theory of Civilization", *Telos*, 61: 83-99. (Türkçesi, "Medenileşme Süreci", çev: M. Küçük, John Keane, der., *Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993, s.167-95).
- Lassman, Peter ve Velody, Irving (1989) "Max Weber on Science, Disenchantment and the Search for Meaning", aynı yazarların derledikleri, *Max Weber's Science as a Vocation*. Londra: Unwin Hyman, s.159-204.
- Liebeschütz, Hans (1964) "Max Weber's Historical Interpretation of Judaism", *Leo Baeck Yearbook*, 9, s.41-68.
- (1967) *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Löwith, Karl (1982) *Max Weber and Karl Marx*. Londra: Allen and Unwin.
- Lukes, Steven (1973) *Emile Durkheim: His Life and Work*. Londra: Allen Lane.
- MacIntyre, Alasdair (1967) *Secularization and Moral Change*. Londra: University Press.
- (1970) "Is Understanding Religion Compatible with Believing?", Bryan Wilson, der., *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Malinowski, Bronislaw (1974) *Magic, Science and Religion and Other Essays*. New York: Doubleday. (Türkçesi, Büyü, Bilim ve Din, çev: S. Özkal, İstanbul: Kabcacı Yay., 1990.)
- Mann, Michael (1979) "Idealism and Materialism in Sociological Theory", J. W. Feinberg, der., *Critical Sociology: European Perspectives*. New York: Irvington, s.97-119.
- (1986) *The Sources of Social Power*, c.1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mannheim, Karl (1936) *Ideology and Utopia*. Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Marshall, Gordon (1982) *In Search of the Spirit of Capitalism: An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*. Londra: Hutchinson.
- Martin, David (1978a) *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- (1978b) "Traditional Religion and Traditional Transitions to the Tradition of the New", *Dilemmas of Contemporary Religion*. Oxford: Blackwell, s. 21-37.
- Marx, Karl (1977) *Selected Writings*, der. David McLellan. Oxford: Oxford University Press.
- Merquior, J. G. (1979) *The Veil and the Mask*. Londra: Routledge and Kegan Paul.
- (1980) *Rousseau and Weber*. Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Merton, Robert (1973) "The Puritan Spur to Science", *Sociology of Science*. Şikago: University of Chicago Press. (Orijinal basım, 1938)
- Metzger, Thomas (1977) *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and*

- China's Evolving Political Culture*. New York: Columbia University Press.
- Milton, John R. (1981) 'The Origin and Development of the Concept of 'Laws of Nature' ', *Archives Européennes de Sociologie*, 22 (2): 173-95.
- Minogue, Kenneth (1985) *Alien Powers: The Pure Theory of Ideology*. Londra: Weidenfeld and Nicolson.
- Mommsen, Wolfgang (1974a) *The Age of Bureaucracy: Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*. Oxford: Blackwell.
- (1974b) *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1983) "Rationalisierung und Mythos bei Max Weber", Karl Heinz Bohrer, der., *Mythos und Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1984) *Max Weber und German Politics, 1890-1920*. Şikago: University of Chicago Press.
- Mommsen, Wolfgang ve Osterhammel, Jürgen, der. (1987) *Max Weber and his Contemporaries*. Londra: Allen and Unwin.
- Oakes, Guy (1988) *Weber and Rickert: Concept Formation in the Cultural Sciences*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Pagels, Elaine (1982) *The Gnostic Gospels*. Harmondsworth: Penguin.
- Parkin, Frank (1982) *Max Weber*. Chichester: Ellis Horwood.
- Parsons, Talcott (1937) *The Structure of Social Action*, c. 2. New York: McGraw-Hill.
- Poggi, Gianfranco (1983) *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's Protestant Ethic*. Londra: Macmillan.
- Roth, Guenther (1976) "History and Sociology in the work of Max Weber", *British Journal of Sociology*, 27(3): 306-18.
- (1987) "Rationalization in Max Weber's Developmental History", Sam Whimster ve Scott Lash, der., *Max Weber, Rationality and Modernity*. Londra: Allen and Unwin, s. 75-91.
- Roth, Guenther ve Schluchter, Wolfgang (1979) *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*. Berkeley: University of California Press.
- Runciman, W. G. (1972) *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scaff, Lawrence (1989) *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics and Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Schluchter, Wolfgang (1981a) *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. Berkeley: University of California Press.
- , der. (1981b) *Max Webers Studie über Antike Judentum*. Frankfurt: Suhrkamp.
- der. (1983) *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
- der. (1984) *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
- der. (1985) *Max Webers Sicht des antiken Christentums*. Frankfurt: Suhrkamp.
- der. (1987) *Max Webers Sicht des Islams*. Frankfurt: Suhrkamp.

- der. (1988) *Max Webers Sicht des okzidentalent Christentums*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1989) *Rationalism, Religion and Domination: A Weberian Perspective*. Berkeley: University of California Press.
- Schroeder, Ralph (1991) "Personality and Inner Distance: The Conception of the Individual in Max Weber's Sociology", *History of the Human Sciences*, 4 (1): 61-78.
- Schütz, Alfred (1932) *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Viyana: Julius Springer.
- Southern, R. W. (1970) *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Harmondsworth: Penguin.
- Stammer, Otto, der. (1971) *Max Weber and Sociology Today*. Oxford: Oxford University Press.
- Stern, J. P. (1975) *Hitler: The Führer and the People*. Londra: Fontana.
- Strauss, Leo (1953) *Natural Right and History*. Şikago: University of Chicago Press.
- Tenbruck, Friedrich (1959) "Die Genesis der Methodologie Max Webers", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 11: 573-630.
- (1980) "The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber", *British Journal of Sociology*, 31(3): 316-51.
- (1986) "Das Werk Max Webers: Methodologie und Sozialwissenschaften", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 38: 13-31.
- Thomas, J. J. R. (1985) "Ideology and Elective Affinity", *Sociology*, 19 (1): 39-54.
- Thomas, Keith (1971) *Religion and the Decline of Magic*. Londra: Weidenfeld and Nicolson.
- Thompson, John (1990) *Ideology and Modern Culture*. Cambridge: Polity.
- Troeltsch, Ernst (1931) *The Social Teachings of the Christian Churches*. 2 cilt. Londra: Allen and Unwin.
- Turner, Bryan (1974) *Weber and Islam: A Critical Study*. Londra: Routledge and Kegan Paul. (Türkçesi, Max Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım, çev: Y. Aktay. Ankara: Vadi Yayınları, 1991).
- (1981) *For Weber: Essays on the Sociology of Fate*. Londra: Routledge and Kegan Paul.
- Weber, Alfred (1920/21) "Prinzipielles zur Kultursoziologie", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 47 (1): 1-49.
- Weber, Marianne (1975) *Max Weber: A Biography*. New York: John Wiley.
- Weber, Max (1920-1) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 cilt. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- (1924a) *Gesammelte Aufsätze zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- (1924b) *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- (1927) *General Economic History*. New York: Greenberg.
- (1930) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londra: Allen and Unwin. (Türkçesi, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu,

çev: Zeynep Aruoba. İstanbul: Hil Yay.)

(1948) *From Max Weber: Essays in Sociology*, 'derleyen H. H. Gerth ve C. Wright Mills. Londra: Routledge and Kegan Paul. (Türkçesi, Sosyoloji Yazıları, çev: T. Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yay., 1987 -2. basım).

----- (1949) *The Methodology of the Social Sciences*. Glencoe, Ill.: Free Press.

----- (1951) *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. Glencoe, Ill: Free Press.

----- (1952) *Ancient Judaism*. Glencoe, Ill: Free Press.

----- (1958) *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Glencoe, Ill.: Free Press.

----- (1968) *Economy and Society*. New York: Bedminster. (Türkçesi, Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı, çev: Ö. Ozankaya. Ankara: İmge, 1995).

----- (1975) *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics*. New York: Free Press.

----- (1976) *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*. Londra: New Left Books.

----- (1977) *Critique of Stammer*. New York: Free Press.

----- (1980a) *Gesammelte Politische Schriften*, 4. basım. Tübingen: J. C. B. Mohr.

----- (1980b) *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. basım. Tübingen: J. C. B. Mohr.

(1981a) *Wirtschaftsgeschichte*, 4. basım. Berlin: Duncker und Humblot.

(1981b) *Die Protestantische Ethik I*, 5. basım. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

(1982) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 5. basım. Tübingen: J. C. B. Mohr.

----- (1984) *Max Weber Gesamtausgabe: Zur Politik im Weltkrieg*, I/ 15. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Weiss, Johannes (1975) *Max Weber's Grundlegung der Soziologie: eine Einführung*. Münih: UTB für Wissenschaft.

Whimster, Sam ve Lash, Scott (1987) "Introduction", kendilerinin derledikleri, *Max Weber, Rationality and Modernity*. Londra: Allen and Unwin, s.1-31.

Winckelmann, Johannes (1986) *Max Webers hinterlassenes Hauptwerk*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Zeitlin, Irving (1984) *Ancient Judaism*. Cambridge: Polity.

Zingerle, Arnold (1981) *Max Webers historische Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.



max weber ve kültür sosyolojisi

ÇEVİREN: MEHMET KÜÇÜK

"Weber'in toplum düşüncesinin ... birliği, belli başlı çalışmalarında eğilinen merkezî bir sorun etrafında, yani kültür ve toplumsal hayat arasındaki ilişki sorununun etrafında oluyor... inançların toplumsal gerçekliğe nasıl tercüme edildiği ya da farklı dünya görüşlerinin kültürel önemini nasıl anlayabileceğimiz konusundaki sorular Weber'in merkezî ilgi alanlarını oluşturur... (Ama), Weber'in kültür sosyolojisi, aynı sorulara eğilen öbür teorilerle- hem klasik hem de çağdaş teorilerle- nasıl kıyaslanabilir?... Marx, Durkheim ve o zamandan bu yana bizim kültürü kavrayışımızı sosyolojik bir perspektiften hareketle geliştirmeye çalışan öbür simalara Weber bir alternatif önermekte midir?"

ISBN 975-7298-13-1



Ralph Schroeder