KARİZMA, POPÜLER KÜLTÜR VE FAŞİZM

Yasin AKTAY

Türk siyasetindeki bazı simaları tasvir etmenin veya değerlendirmenin en geçerli yollarından biri onlardaki karizmaya işaret etmek olunca, Weber'in öncülüğünü yaptığı karizma sosyolojisine de paralel bir ilgi oluşmaya başladı. İlginin popülerliği, popüler kültür hakkında da aynı anda düşünmeyi kolaylaştırıyor. Çünkü gerçekte bir şahsiyete atfedilen karizmanın özellikleri Weber'in karizma sosyolojisinin sadece bir yanını oluşturur ama kavramın belli bir şahsiyetin kişisel özelliklerine indirgenmesinde popüler kültürün bir yanını izlememizi mümkün kılan bir yüzeysellik açığa çıkmaktadır. Oysa Weber'in karizma sosyolojisi, aynı anda motivasyon sosyolojisi, toplumsal hareketler sosyolojisi ve otantisite değerlendirmelerinin tabiatı gibi birbiriyle irtibatlı bir çok konu için de önemli açıklama çerçeveleri üretme iddiasını taşır. Karizma sosyolojisi sadece karizmatik kişilikleri değil, aynı zamanda karizmatik otorite biçimleri, toplumsal hareketler ve eylem biçimlerini de ayırt eder. İçerdiği bütün alanlarla bir arada düşünüldüğünde, gerek Weber'in başlattığı gerekse sonraki bir çok sosyal bilimcinin işleyerek şekillendirdiği karizma sosyolojisi, bugün gündeme geldiği bağlamlarla ilgili aslında çok daha işlevsel bir açıklama gücüne sahiptir. Bu yazıda günümüzde yaşanan siyasal ve toplumsal gelişmeleri kavramsallaştırmada gözönünde bulundurulması gereken yanlarıyla karizma sosyolojisinin bir taslağını ortaya koymayı düşünüyorum. Karizma sosyolojisi yoluyla popüler kültür ve faşizm arasında günümüzde gidip gelmekte olan ilişkilere dikkat çekmenin, karizmatik bir tarihsel moment içerisinde, bir özdüşünümsellik imkânı vermesi açısından hem faydalı hem de gerekli olduğunu düşünüyorum. Her üç olgu her dönemde birbiriyle bir şekilde ilişkili olmuşken, bugün yaşamakta olduğumuz toplumsal gelişmeler, etrafımızda gezinen bu üç heyulânın belli buluşma veya ayrışma ânlarının içerdiği tehlikeleri ve -Hölderlin'in şiirinde geçen anlamıyla- kurtuluş[1] ihtimallerini ayırdetmemizi gerektiriyor.

1. Ünlü Alman şairi Hölderlin, Heidegger'in sıkça atıf yaptığı şiirinde der ki: "nerede tehlike varsa, orada büyür kurtarıcı güç de". "Her zorlukla beraber bir kolaylık vardır" sözünün Alman kültüründeki ifadesiyle karşılaşmak, bazı varoluş ânlarının evrenselliği hakkında bizi düşündürmeli değil mi?

t e z k i r e, *düşünce, siyaset, sosyal bilim dergisi, yıl 10, sayı 22, eylül)ekim, 2001, s. 22-40.*

Karizma Sosyolojisi ve Max Weber

İlk etapta kavramın yaygın kullanılışında zaman zaman ortaya çıkan durum gibi, Weber'in karizma kavramını kullanışında da, bunun olumlu mu olumsuz mu olduğu konusunda da yaygın bir muğlaklık olduğunu belirtmekle başlamak lazım. Karizmanın genelgeçer tanımı "bir şahıstaki olağan üstü güçlü yetenekler, cazibeler ve özellikler"e atıfta bulunur. Modern bir toplumun siyasal yapısı "karizmayı aşmış" , rasyonel örgütlenme biçimlerine ulaşmış olarak tanımlanır, dolayısıyla karizma aşılmış veya aşılması gereken, geleneksel dünyaya ait olumsuz bir özellik olarak düşünülür. Bu durumda karizmatik liderlik aşamasında bulunan toplumlardan bahsedilebilir, ama bu, o toplumun geri olduğunu da göstermiş olur. Çünkü liderini demokratik ve rasyonel yollarla iktidara getirmemiş veya liderine rasyonel ve demokratik gerekçelere dayanarak itaat etmemekte, aksine bir liderdeki olağanüstü yeteneklere bel bağlamakta, bir lidere veya bir toplumsal harekete bağlılık da rasyonel gerekçelere değil irrasyonel motivasyonlara dayanmaktadır. Karizmanın bu modernist kurgusunda hem şahısların bu tür özel yetenekleri olduğu düşüncesi olumsuzlanır, hem de yönetimin karizmayı dışlayan bir rasyonel örgütlenmeye dayanması gerektiği öngörülür.

Oysa karizmanın daha popüler kullanımı çoğu kez ona olumlu bir keyfiyet olarak atıfta bulunur. Genellikle bir kişisel özellik olarak gündeme geldiğinden, bunun bir şahıstaki mevcudiyeti veya yokluğundan bahsedildiğinde paralel bir puanlama kaynağı olarak olumlu bir nitelik kazanır. Aslında bir liderin vasfı olarak olumlu olan bu kavram, kitlelerin bağlanma biçimlerinin indirgendiği bir eylem biçimi olarak olumsuzlanır. Çünkü süreksizdir, karizmatik lider yok olduğunda ona bağımlı olan eylem biçimleri de yok olup gider.

Aslında Max Weber'in modernleşme veya kapitalistleşmenin yarattığı "demir kafes" bürokrasisi hakkındaki bütün kötümser değerlendirmelerine rağmen, kapitalizmin gelişimiyle ilgili analizlerinin toplamına bakıldığında, karizma rasyonellik öncesi bir toplumsal yapının tipik bir eylem, meşruiyet ve hakimiyet biçimi olarak görünür. "Ne kadar çok tarihe gidersek, o kadar çok karizma görürüz" (Weber, 1958: 245). Ancak Weber'in kavrama bakışının yine de onun kapitalizme bakışındaki hem giden hem ağlayan ikileminin bir benzerini sürekli taşıdığını kabul etmek gerekiyor. Ayrıca onun karizmayı geçmişe ve belli formlara indirgeyen bu nitemeleri, günümüzde karizmanın kullanım alanları açısından çok dar kalmaktadır. Karizmanın geçmişe ait bir sosyolojik olgu sayılması, aynı olgunun değişik tarz ve bileşimlerde ortaya çıkan şekillerini gözardı eder. Zaten böyle bir tez, modernleşme tezlerine eşlik eden basit bir argüman olarak kalır; insanlığın çok temel bazı formlarının mordernleşmeyle birlikte tarihe gömüldüğünü iddia eden basit bir tarih tezi.

Weber'in karizma kavramı, aslında kısmen Durkheim'in din sosyolojisindeki kutsal kavramının bir uyarlamasıdır. Buna göre karizma sıradışı bir nitelik veya Weber'in dediği gibi insanlara, hayvanlara, bitkilere ve bazı nesnelere atfedilen gündelik hayatın dışında bir şeydir (*aussertäglich*). İlkel insanın dünyası sıradan ve istisnâî şeyler arasında bir ayırıma veya Weber'in Durkheim'i uyarlama biçimiyle kutsal ve dindışı arasındaki bir ayırıma dayanır (Aron, 1970: 271). Weber, kavramı otorite, meşruiyet ve davranış biçimleri hakkındaki genel sosyolojik çerçevesine uyarlar. Yer yer karizmaya karşı nostaljik göndermeleri varsa da, onun genel tarih görüşü içinde karizmanın modern otorite, meşruiyet ve davranış biçimleri karşısında aşılması beklenen eski zamanlara özgü, negatif yüklemelerle dolu olduğu görülür. Dolayısıyla karizma olgusunun ortaya çıkışında her zaman bu türden bir ikilem olduğu izlenimine kapılır insan. Wolfang Mommsen, bu ikilemi kavram hakkındaki şu tanımla ifade eder: "Karizma gündelik hayatın gerçekleriyle az çok tezat teşkil eden öte-dünya ideallerine yönelik bir ruhsal enerji biçimidir. Bu yüzden bu idealler ya devrimcileştirilmelidir veya kendilerinden kurtulunmalıdır" (Mommsen, 1991: 163).

Özetlemek gerekirse, üç çeşit hakimiyet biçimi vardır: Rasyonel, geleneksel ve karizmatik hakimiyet. Rasyonel olanı, kuralların yasallığına ve hakimiyeti uygulayanın ünvanlarının yasallığına inanmaya dayanır. Geleneksel olanı uzun süren geleneklerin kutsal niteliklerine ve onları uygulamak üzere göreve gelenlerin meşruiyeti inancına dayanır. Buna karşılık karizmatik otorite ise bir şahsın kutsal niteliği veya kahramanlık gücüne ve örnek şahsiyetine ve onun tarafından açımlanan veya yaratılan düzene olağanüstü bir adanışa dayanır. Bu hakimiyet biçimlerinin her biri kendine tekâbül eden bir meşrulaştırım düzenine sahiptir. Örneğin, geleneksel hakimiyet meşruiyetini geleneğin otoriter gücüne, vahyedilmiş olduğu düşünülen bir metne veya bu vahyi alan kişiye dayanır. Rasyonel otorite ise yine bilimsel veya rasyonel yollarla meşrulaşır. Kurallara uymak veya lidere tâbî olmak, karmaşık bir yasal rasyonel prosedürle haklılaştırılır. Ancak burada karizmatik otoritenin meşruiyetini tam olarak nereden alması gerektiği çok açık değildir. Bir şahsın olağanüstü özelliklerinden mi, yoksa pekâlâ geleneksel otoriteyle kişisel bir takım meşruiyet kaynaklarına da sahip midir?

Otorite ve meşruiyet düzenekleri kadar Max Weber'in eylem tarzları arasında da karizmatik davranış biçimi ayırdedilebilir. Bu eylem biçimi Weber'in tasvir edip tanımladığı biçimiyle rasyonel davranış biçimlerini, hatta bir ölçüde geleneksel eylem biçimlerini de dışlar. Weber'e göre karizmatik davranış biçimi ile bürokratik eylem biçimleri birbirine taban tabana zıttır. Bürokratik eylem rasyonalite ve metodolojik hesaplamalara dayanırken, karizma her türlü ekonomik hesabı ve davranış biçimini dışlar (Weber, 1958: 247). Karizmatik şahsiyet ücretsizdir, düzenli bir eğitimden geçmemiştir ve bilinen rutin davranış biçimleri-

nin hiçbirine bağımlı değildir. Bu arada karizmanın etrafında oluşan cemaatler de genellikle her türlü ekonomik, rasyonel ve geleneksel pederşahî bağlardan bağımsız, bir çeşit varoluşsal göçmenlik durumundadırlar. Bu da Weber'in rasyonelleşmiş, bürokratik kurumları tesis olunmuş modern toplumun ötesinde, daha doğrusu öncesinde bir durumdur. Weber, karizmanın şu veya bu özelliklerle birlikte ortaya çıkabileceğine ihtimal vermekle birlikte, onun bahsettiği saf karizmanın, kendi sosyolojisinin önemli bir yöntemi olan ideal-tiplemeyle kurulduğu konusunda bizi uyarır. Aslında Weber'in bahsettiği anlamda saf karizmanın gerçekten de herhangi bir yerde bulunmasının ilk anda çok zor gelmesi bundandır. O, ideal-tiplemeleri aracılığıyla belli kurumlar veya sosyolojik fenomenlerle ilgili matrisleri ortaya koyar sadece.

Bu bağlamda, Weber'in saf karizmaya atfettiği diğer bir özellik, onun istikrarsızlığı ve kısa ömürlülüğüdür. Karizma bir insanın kişisel gücüne dayandığı için, o kişinin gücünün yükseliş ve düşüşüne de bağımlıdır. Etrafında toplanan teveccühlerin azalması veya artması da belirleyici bir faktör olarak otoritesini azaltır veya artırır. Ancak, hiç bir zaman temel vasfı gayr-ı şahsîlik olan bir rasyonel bürokratik örgütlenmenin gerektirdiği sürekliliğe ve istikrara sahip olamaz. Her ne kadar geleneksel bir formalizme de (fıkha) bağlı olsa, kadı-adaletinin, İslâm'da ihtilafları çözücü meşruiyetini büyük ölçüde karizmatik otoritesinden aldığını düşünen Weber, bu adalet biçiminin keyfîliğine de vurgu yapmayı ihmal etmez. Bu noktada aslında Weber'in karizma kavramını, diğer bir çok konuda yaptığı gibi, Avrupa'da gelişen rasyonelleşmenin sınırlarını koymak üzere istihdam ettiğini görebiliyoruz. Tıpkı İslâm'da, bir burjuva sınıfının eksikliğine, bir tam teşekküllü şehrin gelişmemişliğine, kalkınmacı motivasyon olarak gerekli bir ideolojinin yokluğuna vurgu yaparak doğuyu bir "yoklar" diyarı olarak tanımladığı gibi, aynı doğuya tamamen negatif yüklemelerle dolu olan karizmayı atfederek, oryantalistik bir doğu resmini tamamlamış olmaktadır. Fakat burada amacımız Weber'in karizma sosyolojisinin içindeki oryantalist izleri sürmek olmadığı için bu konuya daha fazla yoğunlaşmak gereksiz,[2] aksine amacımız zaman zaman "tamamen tarafsız olarak ele aldığı"nı söylediği (a.g.e.: 245) karizma kavramının açıklayıcı gücüne başvurmaktır.

Weber'in karizma teorisini günümüz şartlarına uyarlamaya çalışan Trice ve Beyer, bu teoride, özetle, beş unsuru ayırdetmek gerektiğini kaydediyorlar: 1) Sıradışı özellikler verilmiş bir şahsiyet; 2) bir toplumsal bunalım veya acı durumu; 3) bu krize radikal bir çözüm sunacak bir düşünceler dizisi; 4) sözkonusu müstesnâ şahsiyetin cazibesine kapılarak onun aşkın güçleriyle doğrudan irtibatlandığına inanan bir izleyici kitlesi; 5) bu şahsiyetin sıradışı özelliklerinin

2. Weber'in karşılaştırmalı medeniyetler sosyolojisinin içerdiği oryantalist eğilimler üzerinde daha önce durmuştuk (Aktay, 1999a); Ayrıca Weber'in bu eğilimlerinin güçlü bir analizi için bkz. Turner, 1974.

tekrarlayan başarılarla geçerlilik kazanması. Trice ve Beyer Weber'in karizma sosyolojisinden yola çıkarak, bir sosyolojik görüngü olarak karizmanın bu beş unsurun etkileşimi sonucunda ortaya çıktığını bu fenomenin ortaya çıkabilmesi için her birinin değişik derecelerde de olsa bulunması gerektiğini kaydediyorlar (Trice & Beyer, 1986).[3]

Karizma veya karizmatik şahsiyetle ilgili sıkça sorulan veya akla takılan sorulardan bazıları, bu özet içerisinde yeterince cevaplanabiliyor. Örneğin Karizma olgusu, atfedilen bir şey midir, verilen bir şey midir? Başka bir ifadeyle karizmatik addedilen bir şahsiyetin bütün büyüsü kendisine izleyicileri tarafından atfedilenden ibaret sayılabilir mi? Kültürümüzdeki "şeyh uçmaz, müritleri uçurur" özdeyişi, bu konudaki önemli bir gözlemi özetliyor, ancak müritler niçin başka kimseyi değil de belli bir kişiyi şeyh bilerek uçururlar? Bu sorunun cevabı, kuşkusuz en azından bazı insanların diğerlerine nazaran daha cezbedici bir potansiyelleri olduğu açıklamasıyla cevaplanabilir, ki bu da karizmanın bizzat kendisidir. Burada bu soruyu sorduran şey, çoğu kez, karizmanın herkes tarafından kabul edilmesini gerektiren nesnel özellik olup olmadığıyla ilgili öznel karardır. Örneğin düşüncelerine inanılmayan bir insanın karizmatik olduğunun da kabul edilmesine yanaşılmaz. Oysa karizma nesnel bir potansiyel olarak insanları cezbedebilme kapasitesidir. Bir partiye mensup olanlar kendi liderlerini karizmatik bulurlar da çok daha fazla sayıda taraftar toplayan başka bir lideri karizmatik bulmuyorsa, burada karizma kavramının basitçe öznel bir kullanımı sözkonusudur. Karizmanın içerdiği büyü, ona inananlar tarafından her derde deva bir büyü olsa da, ona inanmayanlar için hiç bir anlam ifade etmeyebilir. Büyü kavramının kendisi de büyük ölçüde böyle değil midir zaten? Büyüye inanmayan kültürlerde büyünün tutmaması, ona inanmayla alakalı değil midir?

Yukarıdaki tanımda dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta, karizmada sözkonusu olan "şahsiyetin sıradışı özelliklerinin tekrarlayan başarılarla geçerlilik kazanması"dır. Karizmatik bir liderliğin veya hareketin takipçilerinde liderlerine veya hareketlerine karşı besledikleri aşırı bağlılık ve güven başka insanların kolaylıkla çok başarısız veya yanlış bulabilecekleri tavır ve davranışları bile iyi niyetle liderin veya hareketin lehine olacak şekilde yorumlamaya eğilim duyarlar. Bu da, bir kez oluşmuşken karizmanın kolaylıkla, bir-kaç başarısızlık örneğiyle sarsılamayacağını gösterir. Çünkü karizma sayesinde belli sayıda insan ortak bir gerçekliği zihinsel olarak inşâ ederler. Olan biten her şey bu gerçeklik açısından bir anlama kavuşturuldukça bu zihinsel kurgunun gerçekliği daha da pekişmiş olur. Etnometodoloji, insanların ortak bir gerçeklik algısını nasıl kurdukları ve bunu nasıl sürekli olarak besledikleriyle ilgili çok faydalı analizler sunar. Ancak etnometodolojinin temel varsayımı dış dünyada nesnel bir gerçekliğin mevcut

3. Trice ve Beyer'in neo-karizmatik liderlik paradigmasının bir değerlendirmesi ve eleştirisi için bkz. House, 1999: 563-574.

olduğu konusunda hiç bir kesinliğin bulunmadığı, hatta dış dünya hakkındaki algılarımızın beraber yaşadığımız insanlarınkiyle aynı olduğu yönünde bile kesin bir delilimizin bulunmadığıdır. İnsanlar birbirleriyle aynı gerçekliği algıladıkları rolünü yaparlar, çünkü böyle davranmakla kaotik bir gerçekliğin katlanılmazlığını giderirler. Bu en iyi karizmatik dinî veya ideolojik hareketlerde gözlemlenebilir bir durumdur. Kimse kralı çıplak olarak algıladığını itiraf etmek istemez, çünkü bu algının itirafı kendisini diğer insanların algı-öncesi kabulleriyle kurulmuş dünyanın düzeninden dışlayacaktır.[4]

Dolayısıyla karizmatik hareket içinde başarısızlığı bile bir ölçüde hazmedebilecek bir meşrulaştırım mekanizması vardır. Ancak yine de bunun bir sınırı vardır. Belli bir birikimden sonra en azından bu harekete görece daha yüzeysel olarak bağlanan kitleler karizmayı sorgulamaya başlarlar. Karizmanın etkili bir biçimde sürebilmesi için kritik anlarda isabetli kararlar ve başarılı adımlarla sürekli olarak beslenmesi gerekir.

Bir yandan da karizma, liderlik konumundaki hemen her kişinin elindeki bir fırsat olarak görülebilir. Kendi liderlik konumunu yoktan işleyerek vareden kişiliklerin karizmatik özellikleri çoğunlukla tartışılmaz. Onlar bunu fazlasıyla ispatlamışlardır. Ancak belli bir makama atanarak gelen insanların fazladan bir avantajları olur. İnsan toplumsallaşması genellikle önde olana, lider olana, popüler olana kendiliğinden bir karizma atfetmeye meyyaldir. Kişisel yeterliliği ne durumda olursa olsun, bir öğretmenin öğrencileri nezdindeki kendiliğinden karizması, bir işyerindeki yöneticinin memurları nezdindeki karizması, bir rahibin cemaati nezdindeki otoritesi, konumundan dolayı verilmiştir. Hiç bir özel çabada bulunmazlarsa da, hiç bir özel niteliğe sahip olmasalar da, salt bu konumlarından dolayı elde bir karizmaları vardır. Kuşkusuz bu niteliğin bir de kazanılan, belli başarılarla tekrarlayan bir boyutu tamamen kişisel bir özelliktir. Weber, kişilerin görev konumlarından kaynaklanan karizmalarıyla, kendi kişisel özellikleri sayesinde elde ettikleri karizmadan da bahseder. Aslında potansiyel olarak çok karizmatik niteliklere sahip bir çok insan, salt uygun bir toplumsal statüyle buluşamamaktan dolayı açığa çıkamayabilmektedir. Karizma potansiyelinin açığa çıkabilmesi için bazen bu vasıflara sahip kişilerin uygun pozisyonlara getirilmesi önemlidir. Postmodern diyebileceğimiz işletme yöntemlerinin, işyerlerindeki verimliliği artırmak için karizma arayışı içinde olmaları bu açıdan şaşırtıcı olmamaktadır.

4. Gerçeklik algısının nasıl oluşturulduğu ve sürdürüldüğüyle ilgili etnometodolojik literatürde en sık başvurulan örnek toplu dua törenleri, örneğin yağmur duası örneğidir. Bir tanrı algısı ve bu tanrının belli ritüellerle dualara icabet edeceğine duyulan inançla oluşan bir gerçeklik algısı vardır bir yanda. Duanın neticesinde yağmur yağmasa da o gerçeklik algısı sarsılmaz; ya duaya katılanların duaya kifayetsizliğine yorulur veya tanrının duaya icabet etmemekle bir şey demek istediği şeklinde yorumlanır. Geniş bilgi için bkz. Turner, 1982: 405; Garfinkel, 1967: 137 vd..

Bu konudaki sayısız araştırma arasında, Fiol ve arkadaşlarının ki, karizmatik liderlik vasıflarının nasıl tespit edilebileceği ve bunun arzulanan toplumsal değişim yönünde nasıl istihdam edilebileceği yönünde bilimsel bir ölçek geliştirmeye çalışıyor. Araştırmaları karizmatik liderliğin bir süreç modelini geliştirebilmek üzere toplumsal anlam teorilerine dikkat çekiyor. Modellerinin empirik sonuçları, karizmatik liderliğin toplumsal değişimi etkileyebilmek üzere tutarlı bir iletişim stratejileri dizisi kullandığını gösteriyor. Bir liderlik süreci içerisinde o liderin bağlılarıyla o liderin kendisinin belli davranışlarını kodlayarak bir puanlama sistemi getirilmekte ve karizma seviyesinin ölçülebileceği varsayılmaktadır. Bu yolla tespit edilen bir karizma seviyesi ile liderlik sürecindeki başarı arasında genellikle pozitif bir ilişki bulunduğu tespit ediliyor. Fiol ve arkadaşları karizmatik addedilen liderliği, izleyicilerinin davranışlarından yola çıkarak şu noktalarda tespit etmeye çalışıyorlar:

1. Lidere yüksek derecede bir sadakat ve adanış;
2. Liderle ve liderin misyonuyla özdeşleşme;
3. Liderin değerlerini, amaçlarını ve davranışlarını gıpta ile taklit etmek;
4. Lideri bir ilham kaynağı olarak görmek;
5. Lider ve liderin misyonuyla ilişkilerinden yüksek bir kendine-saygı duygusu türetmek;
6. Lidere ve onun inançlarının doğruluğuna olağanüstü düzeyde bir güven (Fiol, Harris ve House, 1999: 466).

Görüldüğü gibi, burada karizmanın izleyici-merkezli bir tespiti sözkonusudur. Kuşkusuz bir de liderin kendi özelliklerinden yola çıkan bir tespiti sözkonusudur, ama vurgunun daha ziyade birincisinin lehine olması, karizmanın önemli bir kısmının izleyicilerin yönelimlerine bağımlı olduğunu göstermektedir. Fiol ve arkadaşları, belli olaylar ve testlerde bir karizmatik liderin nasıl tespit edilebileceğini uzun uzun anlatırlar. Burada bütün ayrıntılarına girmek istemiyoruz, merâmımızı ifade edebilmek açısından bu kadarı yeter sanırım.[5]

Burada karizmanın yine de neredeyse bir liderlik bağlamına indirgenmiş olduğunu tekrar belirtmekte fayda vardır. Oysa karizma kavramı, Weber'in kullanımında bile salt bir liderlik olgusu olarak değil, aynı zamanda toplumsal hareketlerin genel havasını, enerjisini ve dinamiğini tasvir etmek üzere de kullanılmaktadır.

5. Karizma sözcüğünün kendisi, etimolojik olarak "hediye" (bahşedilmiş, verilmiş) anlamında kullanıldığı Yunanca'dan türetilmiştir. Fiol ve arkadaşları, uzun zaman sosyal bilimcilerin karizmada hep "verilmiş" olan üzerinde durdukları, buna mukabil bireylerin toplumsal etkileşim içinde zamanla geçirdikleri değişimin "hediyesi" üzerinde durmadıklarına dikkat çekiyorlar (Fiol, Harris ve House, 1999: 474)

Toplumsal Sermaye Olarak Karizma

Aslında karizmanın kişisel bir nitelik olarak saf haliyle kavramsallaştırılması onun katışıklı bir nitelik olarak hiç ortaya çıkmadığını göstermez. Bu yanıyla karizma, en modern ve rasyonel özelliklere sahip bir kurumda bile işlerin gidişatını değiştiren bir unsur olarak ortaya çıkabilir. Bu anlamda karizma Weber'in zannettiğinden çok daha fazla modern toplumlarda da geçerli bir fenomen olarak göze çarpmaktadır. Gerçekten de bir şirkette veya resmî bir kurumda karizmatik niteliklere sahip bir yönetici ile karizmatik bir niteliğe sahip olmayan bir yönetici arasında, işlerin gidişatı ve verimliliği açısından bir fark oluşmadığını söylemek mümkün değildir. Hatta modern ve bürokratik bir örgütlenme olarak rasyonel temellere oturması beklenen bu tür kurumlarda karizma yoksunluğu çağdaş işletmeciliğin en önemli sorunlarından biri olarak da işaret edilmektedir. Bu anlamda modern kurumların işleyişindeki "gayr-i şahsîleşme" hedeflerinden sapıldığı bile söylenebilir. Karizmatik liderlerin toplumsal değişimin motor gücü olduğu kabul edildiğinden, büyük şirketlerin, kurumlarının başına seçecekleri kişilikleri tayin ederken aradıkları evsaflar bir yanıyla da karizmatik figürlere gönderme yapar. Bu anlamıyla karizma sadece saf karizma olarak olağanüstü irrasyonel davranış biçimlerinden ibaret değil, aynı zamanda rasyonel eylem biçimlerine de eklemlenebilen bir kişilik özelliği olarak belirir.

Kuşkusuz, karizmaya bu şekilde başvurmayı akla getiren şey toplumsal veya kurumsal durağanlık ve bundan kaynaklanan verimsizliktir. Son zamanlarda siyaset bilimci Robert Putnam'ın gündeme getirdiği bir kavram olan "toplumsal sermaye" de, toplumsal kalkınma için gerekli her şey var olduğu halde eksik kalan şeyi ararken bulunan bir kavram. Putnam'ın "toplumsal sermaye" olarak gönderme yaptığı şeyler de modernist teoride çoktan cenazesi kaldırılmış bazı geleneksel kurum veya fenomenlerden ibarettir. Öncelikle, toplumsal sermayeyi "toplumsal örgütlenmenin, örneğin eşgüdümlü eylemleri kolaylaştırarak toplumun verimliliğini geliştiren güven, normlar ve ilişki ağları gibi özellikleri" (Putnam, 1995: 664-5) şeklinde tanımlayan Putnam, böylece toplumsal sermayeyi öznel toplumsal normlar (güven), toplumun nesnel özellikleri (toplumsal ilişki ağları) ve sonuçların (verimlilik, etkililik) bir karışımı olarak ele alır (Newton, 2000: 3).

Putnam'ın toplumsal sermayeye yönelttiği dikkat, özellikle Amerika'da Weber'in kapitalizmin oluşumunda rol atfettiği motivasyonlar bakımından ciddi bir yoksunluğun başgösterdiği yönündeki kaygılara dayanır. Zaten Putnam'ın bu konuyu ele alan yazılarından birinin başlığı da Amerika'nın düşüşteki toplumsal sermayesine gönderme yapar (Putnam, 1995a). Toplumsal sermayenin düşüşü demek, insanların ortak bir hedefe doğru birbirleriyle eşgüdümsel eylemde bulunma isteğinin, arzularının veya koşullarının kaybolması anlamına geliyor. Sa-

bahtan akşama kadar bütün mahalleliyi rahatsız eden bir olaya karşı kollektif hareket ederek ortak bir sorunu defetme yönünde bile artık insanların bir araya gelme ve işbirliği yapma istidatları kalmamıştır. İnsanların birbirlerine güvenleri iyice azalmıştır. Güvenin kaybolması, toplumsal heyecanı da bitirmiştir. Aslında kriz dediğimiz şey de büyük ölçüde bu psikolojik koşullardan beslenir. Bu durumun ölçümünde insanların gönüllü birlikteliklere ne kadar katıldıkları, örneğin okul aile birliği toplantılarına katılım oranları, mahalleye kilise, okul ve sair hizmetleri sağlama noktasında ne ölçüde işbirliğine katıldıkları tespit edilmeye çalışılır. Hepsinin hülasasında bir düşüş olduğunda toplumsal sermayenin de düştüğü kabul edilir.

Türkiye bu tema için örnek vermeyi gerektirmeyecek kadar yakından bu şartların içinde yaşıyor zaten. En ufak bir siyasî olayda döviz fiyatlarının fırladığı, borsanın anî düşüşler kaydettiği Türkiye'de güven seviyesi de bütün ülkeler arasında en düşük seviyelerde seyrediyor. İlişki ağları, yani cemaatler, dernekler, loncalar ve sair birlikteliklerin oluşum seviyesi toplumsal sermaye potansiyelini de göstermektedir. Ancak özellikle güçlü devlet siyasetinin geçerli olduğu yerlerde genellikle bu tarz birlikteliklere karşı devreye giren devlet-merkezli otoriter hassasiyetler güveni de sarsıcı nitelikte dağılır veya oluşan birlikteliklerin toplumsal çekicilikleri kaybolur. Bu şartlar altında toplumsal sermayenin bu aslî kurumları içinde gelişimi azalınca, toplumsal kalkınma için gerekli önemli bir unsur gözden çıkarılmış olur.

Dünyanın gelişmiş ülkelerinde toplumsal kalkınma veya toplumsal birliktelik potansiyelinde, toplumsal sermayedeki kendiliğinden azalma yüzünden bir düşüş kaydettiği gözlemleniyor. Bu azalma büyük ölçüde refah devletinin sonunda insanlarda başgösteren bencillik, lakaytlık ve sair asosyal davranış kalıplarının sirayet etmesinden kaynaklanıyor. Yani başlangıçta çok yüksek olan toplumsal sermayede kendiliğinden gerçekleşen bir düşüş sözkonusudur. Bu düşüşe karşı gelişmiş ülkelerde, özellikle Amerika'da ciddi tedbirler alınmaktadır. En basit ve en sık rastlanan tedbir, içeriği ne olursa olsun, insanları bir araya getirme motifini üretme potansiyeli yüksek kabul edilen dinî cemaatlerin örgütlenmesine bırakınız izin verilmesi, bunun teşvik edilmesi şeklinde olmaktadır. Ancak Türkiye gibi devlet müdahelelerinin çok yoğun olduğu bir çok ülkedeki sorun, toplumsal sermaye potansiyelinin hiç olmaması değil, aksine toplumsal sermayenin merkezî devletin güvenliğine karşı kuşkulu bir yaklaşıma ve müdaheleye maruz kalarak azaltılmasından kaynaklanıyor. Siyasallaşma ve toplumsallaşma biçimi olarak tek bir istikamet ve tek bir bağlılık tarzı tanımakta ısrar eden devletin, insanları motive edici, inandırıcı ve kitlesel heyecan uyandırıcı bir ideolojiyi benimsetme kabiliyeti de azaldıkça, toplumsal sermayenin birikme ihtimali de gittikçe azalır. Bu kullanım biçimi itibariyle toplumsal sermayenin sivil toplumla çok yakından ilişkili olduğu farkedilebilir.

Burada amacımız toplumsal sermayeyle ilgili bütün tartışmaları aktarmak değil, aksine sadece karizmanın bir toplumsal ruh olarak toplumsal sermayenin en iyi kaynaklarından biri olduğuna dikkat çekmek. Zaten karizmanın ortaya çıkması için toplumsal sermayenin veya toplumsal heyecanın iyice dibe vurmuş olması gerekiyor. Max Weber'in bu olguyla ilgili gözlemlerinin sonucunda vardığı nokta, karizmanın her zaman bir kriz ortamında ortaya çıktığıdır. Ya bir savaş hali, ya bir ekonomik kıtlığın akabinde veya tam bir ahlâk krizi esnasında ortaya çıkan karizma, insanların özlediği toplumsal motivasyonu sunar, kitleleri harekete geçirir, insanlara hayatları için yeni bir anlam verir. Bugün bir karizmatik fenomenin ortaya çıkmasının kendisi bile başlıbaşına bu konuda yaşanan toplumsal sermaye kıtlığının bir işareti sayılabilir.

Asabiyye ve Karizmanın Rutinleşmesi

Weber'in karizma kavramının sadece bir liderin özel vasfına indirgenmesi, onun toplumsal hareketleri açıklamak için elverişli boyutunu gözardı etmiş olur. Oysa karizma aynı zamanda toplumsal hareketlerin de bir vasfıdır. Kendisine atfedilmiş özel nitelikleriyle bir toplumsal hareketin karizmatik bir çekiciliği olabilir. Burada karizmanın kullanımıyla İbn Haldun'un *asabiyye* kavramı arasında bir benzerlik bulunabilir. Ibn Haldun da başlangıç dönemlerinde bedevîlerin birbirlerine veya kabilenin misyonuna olan bağlılıklarını ifade eden asabiyelerinin çok güçlü olduğunu söyler. Bu asabiyye de istikrarlı sayılmaz, yerleşecek bir yer aramak üzere fetihlere çıkan göçebe halklarının yerleşmeleriyle birlikte eriyip giden bir şeydir. Asabiyyenin kaynağı bazen kabileye bağlılık, bazen kabile büyüklerinin yönettiği belli bir harekete bağlılık, bazen de geleneksel bir töreye bağlılık şeklinde tezahür edebilir. Her hâlükârda grup asabiyesi doğuş anında, yani göçebelik anında, yani geçici olan durumda çok güçlüdür. Ancak asabiye ortaya çıktığı ve son durağına vardığı anda da düşüşe başlar.

Weber'in karizmatik hareketler için yaptığı analizler ile İbn Haldun'un asabiyye sahibi göçebe kabileler hakkındaki analizler bu yönleriyle çakışır. Ancak çakışan tek yanları bu değildir, her ikisinde de bu enerjik momentlerin sonucuyla ilgili değerlendirmeler de bire-bir örtüşüyor. İbn Haldun, göçebe veya bedevî kabilelerin, asabiyeleri sayesinde güçlü bir fetih potansiyeli taşıdıklarını göstermiştir. Ancak bedevîler, fethettikleri topraklara yerleşinceye kadar sergiledikleri bu performansı, bu andan itibaren yavaş yavaş kaybetmeye başlarlar. Çünkü fethettikleri yerlere yerleşinceye kadar kaybedecekleri bir pozisyonları yoktur, her an her şeyden vazgeçebilecek durumdadırlar. Aslında bu pozisyonun kendisi kadar devrimci bir pozisyon yoktur, ama bu noktada henüz sadece devrimci. Devirdiğinin yerine koyacak bir şeyi yoksa asabiyyenin kendisi hiç bir anlam ifade etmemiş oluyor. Mukadder olan, fethedenin fethedilen tarafından ge-

riye doğru fethedilmesi. Yerleşen bedevîler, yerlerini aldıkları toplumun yerleşik âdet ve geleneklerince fethedilir. Zamanla mal, mülk ve yerleşik pozisyonlar, kaybetme ihtimaline karşı kaygılandıkları dünyalıklar edinirler. Bu, bedevînin yerleşme safhasıdır ve asabiyeyi zamanla tamamen öldürür. Başka bir bedevî hareketine mağlup olmak üzere tarihsel sıranın kendisine gelmesini bekler (İbn Haldun, 1986). Aslında bu tarihsel sıranın oluştuğu ortamla toplumsal kriz koşullarının tasvirleri de birbirine kolaylıkla benzetilebilir.

Max Weber'in karizmatik olgunun sonucu ile ilgili gözlemlerinde tespit ettiği, "karizmanın rutinleşmesi" de, aslında karizma sosyolojisinin geneli açısından ve günümüzde bu kavrama yapılan göndermelerin gözönünde bulundurmaları gereği açısından en önemli yanını oluşturur. Weber bu yaklaşımını İslâm'ın doğuşuyla ilgili anlatımlarında, Hz. Muhammed (s.)'in nebevî hareketinin seyrinde doğrulamak istemiş, hatta büyük ölçüde bu konudaki okumalarından türetmiştir. Tabiî bu esnada, İslâm'a karizmanın bütün olumsuz yanlarını isnad etmeye çalışırken oryantalist insiyaklarını açığa vurmuştur (Turner, 1974). Ancak onun bu yaklaşımında iflah olmaz bir oryantalist etkilenimin içerisinde olması, karizmanın rutinleşmesiyle ilgili söylediklerini yanlışlamıyor.

Weber'e göre, karizmaya, saf haliyle, ancak doğuş ve ilk hareket esnasında şahit olunur. Yukarıda değindiğimiz gibi, sabit kalamaz, aksine ya gelenekselleşir veya rasyonalize olur veya her ikisi birden olur. Rutinleşme de dediğimiz bu süreç karizma dolayısıyla ortaya çıkan toplumsal gruplar eliyle gerçekleştirilir. Karizmatik hareketin mensupları bu enerjik ve sıradışı bağlılıklarını zamanla gündelik hayatın gerçekleriyle daha uyumlu hâle getirmeye başlarlar. Özelde ise karizmaya bağlılık talepleri ile izleyicilerin belirli statü konumlarından kaynaklanan ailevî ve ekonomik zorunluluklarla gittikçe daha uyumlu hâle gelmeye başlar. Böylece başlangıçta bağımsız olan karizmatik düşünceler gittikçe sosyo-ekonomik faktörlere daha bağımlı hâle gelirler (Turner, 1974: 24).

Karizma hakkındaki gözlemler, onun genellikle bir toplumsal kriz ortasında ortaya çıktığını kaydeder. Toplumsal kriz ânında mevcut yaşam şartları, düşünce biçimleri ve akla gelebilecek bir çok şey, kolayca krizin verdiği toplumsal acının sorumluları olarak görülebildiklerinden, kolaylıkla gözden çıkarılabilirler. Kriz koşulları belirleyici toplumsal kesimlere, gözden iyice yitmiş bir çok düşünce, yaşam biçimi ve hatta toplumsal pozisyonu gözden çıkararak yeni bir başlangıç yapacak iradeyi kazandırır. Dolayısıyla karizma ortamı aynı zamanda bir vazgeçiş, bir göç ortamını da tasvir eder. Ancak bütün göçler ve bütün vazgeçişler gibi karizmatik hareketin nihâî sonucu yerleşmedir. Siyasal, ekonomik veya toplumsal alanların daraldığı ânlarda, insanların vazgeçecekleri fazla bir şeyleri kalmaz, bu ortamda radikal seçeneklere çok açık hâle gelirler. Zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi kalmayan proleterya tasvirleri, aslında tam da böylesi bir kıtlık vasatına tekâbül eder. Marx'ın, bu pozisyona düşmüş proleteryanın arzu

ettiği devrimci potansiyeline bağladığı umutlar tarihsel olarak boşa çıktıysa da, aynı toplumsal koşulların toplumsal değişimin motoru rolünü oynamış olduğu gerçeği değişmemiştir. Hayalkırıklığı yaratan, ortaya çıkan kıtlık durumunda insanların teorisyenin kafasındaki istikamette bir tercih yapmamış olmalarıdır. Ama illaki radikal bir tercih yaparlar. Sosyal bilimcinin öngördüğü yaylaya değilse de başka bir yaylaya göç edip konarlar. Her hâlükârda kriz ortamı, toplumsal hareketliliği sağlayacak bir itki sağlar.

Max Weber, karizmanın rutinleşmesiyle ilgili teorisini büyük ölçüde İslâm'ın hem kendisinin hem de İslâm peygamberinin şahsında ortaya çıkışıyla ilgili gözlemleriyle destekler. Kriz ve geçiş ânında ortaya çıkan karizmaya kapılan toplumsal güçler ve sınıflar, zamanla bütün enerjilerini, geçiş tamamlanır tamamlanmaz karizma sayesinde yerleşilen alanda elde edilmiş pozisyonları korumaya hasretmeye başlarlar. Doğuş ânındaki karizmanın sağladığı lügatçe ve ruh hâli, bu yerleşmeyi meşrulaştırıcı ve kolaylaştırıcı bir etki yapar. Yükseliş ânında karizmanın geleceğinde kendi çıkarlarının bir maksimizasyonunu gören grupların rağbeti de karizmayı artık yerinden kıpırdayamayacak bir sıkletin altına sokar. Karizma artık rutinleşmiştir. Bu sosyolojik analiz, belli bir karizmatik sermayeye yatırım yapan bütün hareketler için bir uyarı görevi görmelidir. Tıpkı, İbn Haldun'un milletlerin yükselişi ve çöküşüyle ilgili analizleriyle bazı milletlerin çöküşünün geciktirilebileceğini ummaması gibi.

Weber'in İslâm'ın doğuşuyla ilgili yorumlarında, İslâm peygamberinin çağrısına kulak veren savaşçı ruhlu ve ganimetçi bedevilerin, tüccar sınıfların ve kabile reislerinin bu karizmatik çağrıda kendi çıkarlarının maksimizasyonunu gördüklerine dair vurgular vardır. Peygamberin kendisi kuşkusuz yüksek bir karizmaya sahipti. Onun mesajının içeriğiyle şekillenen hareketi de aynı karizmayla yüklüydü. Ancak ona inanan insanların önemli bir kısmı, bu mesaja kendi çıkarlarına tekâbül ettiği için inanmışlardır. Bu da peygamberin ölümünün hemen akabinde onun karizmasının rutinleşmesine yol açmıştır. Aslında bu anlatımda karizmanın rutinleşmesi zaten çağrıya icabet aşamasında başlamıştır bile. Bu tarafgir anlatım bir yana, peygamberin karizmatik bir ortamda oluşturduğu toplumun bütün kurumları rasyonel bir temelde yerleşmeye başladıkça, İslâm'ın karizmasının yerleşikleşmesi anlamında bir rutinleşmesinden bahsedilebilir, tabi burada rutinleşmeye pejoratif bir anlam yüklememek şartıyla. Turner (1974), Weber'in bu değerlendirmelerinde İslâm'ın birinci el metinlerini yeterince dikkate almamaktan kaynaklanan bir yüzeysellik bulur. Bu yüzeyselliği de oryantalist önyargıların belirleyiciliğine bağlar. Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi Weber'in bu ampirik müracaatı yok sayılabildiğinde, karizmanın rutinleşmesiyle ilgili analizleri çok kullanılışlıdır.

Karizmatik olgu ve rutinleşme süreci, çağımızda bir çok toplumsal hareketin ortaya çıkışı ve akabinde aldığı biçimleri anlamlandırmakta kullanılmakta-

dır. Örneğin, siyasal İslâm'ın sona erişiyle ilgili genel söylemlere Sami Zubaida-'nın yaptığı katkı, Weber'in karizmanın rutinleşmesi teorisini istihdamına dayanır. Weber'de karizmanın geçişsel bir özelliğie sahip olduğuna ve eninde sonunda rutinleştiğine dikkat çektikten sonra Zubaida 1970-1982 yıllarını siyasal İslâm'ın karizmatik dönemi olarak nitelendirir. Çünkü bu dönem siyasal İslâm-'ın gözlemlenebildiği toplumlarda siyasal-toplumsal ve ideolojik bir kriz yaşanmakta ve ortaya karizmatik davranışlarıyla temayüz eden toplumsal gruplar çıkmaktadır. Daha ziyade sol bir jargonla ifade yolu bulan siyasal İslâm, mevcut toplumsal yapıdan bir kopuş, bir kırılma talep etmekte ve bunu büyük ölçüde sağlamaktadır. Ancak bu süreç de kendi içinde kırılmalara uğrayacaktır. Bugün Oliver Roy'un *Siyasal İslâm'ın İflası* diye bahsedeceği bir süreç yaşanmıştır. Bu sürecin her yerdeki görünümü tabii ki aynı değildir İran'da bütün bileşenleriyle birlikte ortaya çıkan karizma, liderin etrafındaki mollaların belli kurumları tesis etmeleri, rasyonalize etmeleri ve yerleşmelerinin sonucunda kendi sınıfsal hegemonyalarını kurmalarıyla sonuçlanmıştır. Karizma, bir mollalar sınıfı ve rejim politbürosunun gözettiği bir statükoyu ortaya çıkararak rutinleşmiştir. Mısır'da başlangıçta radikal bir çıkış olan ve toplumsal bir kopuş peşindeki hareketler, karizmatik dönemlerinden uzaklaştıkça sistemin de bir ölçüde kendilerine yaklaşmalarıyla belli bir noktada durağanlaşmıştır. Aslında Roy'un bahsettiği iflas, Zubaida'ya göre karizmanın rutinleşmesi sürecinin bir parçasından başka bir şey değildir (Zubaida, 2000: 61).[6] İran'da da, Mısır'da da, Türkiye'de bu iflasın bir diğer görünümü rutinleşmedir.

Zubaida'nın analizlerinde, rutinleşme vurgularının çoğunda olduğu gibi, bu sürecin karizmatik hareket için olumlu bir gelişme mi yoksa olumsuz bir gelişme mi olduğu pek belirgin değildir. Roy'un "iflas" ilanlarının bir diğer adı olarak konulduğunda, karizmanın rutinleşmesi, aynı zamanda o hareketin iflas etmesi anlamına da gelir. Oysa karizmanın rutinleşmesi bazen hareketin ayaklarının yere basması ve daha rasyonel ve programlı bir yönelişe girmesi anlamına da gelebilir. Bir hareket aynı anda hem karizmatik hem de programlı ve büroktarik boyutlara sahip olabilir. Her ne kadar bu ikisi birbirinin karşıtı olarak sunuluyorsa da ikisinin bir araya gelmesini engelleyen bir şey yok. Ayrıca, karizmatik bir dönem zaten geçici bir dönemdir ve bu dönemin bütün başarısı, harekete kapılanların fazla bir maddi beklenti içinde olmaksızın fedakarlığına dayandığı için, bu dönemin başarısından nesnel ölçekte fazla söz edilemez. Oysa rutinleşme döneminde, karizmanın yerleşik insanlara neler kazandırdığının nesnel ölçümleri daha kolay yapılabilir. En azından sözkonusu ülkelerde, karizmatik

6. Siyasal İslâm'ın özellikle Türkiye'deki görünümü için bir tipoloji denemesinde bulunan M. Hakan Yavuz, ayırdettiği dört çeşit İslâm'ın bir tipolojide sabitlenemeyen hareketliliğini bir çeşit süreç modeliyle açıklamaya çalışıyor. Bu anlamda iflas ve rutinleşme ikilemi arasında gidip gelmektense İslâm'ın değişik görünümlerinin birbirleriyle sürekli devam eden bir geçişliliğine vurgu yapmak daha açıklayıcı olabilir. Bkz. Yavuz, 2001.

addedilen hareketlerin aşağı tabakalardan önemli sayıda toplumsal kesimleri toplumsal tabakalaşmanın üst basamaklarına doğru taşımak gibi nesnel bir başarısından sözedilebilir. Bugün siyasal İslâm'ın bu toplumsal hareketliliği başlatıcı ve sürdürücü niteliği yeterince değerlendirilmeden mevcut durumu bir iflas veya rutinleşme nitelemeleriyle geçiştirilemez.

Kuşkusuz rutinleşme sürecine de nasıl geçildiği önemsiz değildir. Roy'un iflas gözlemleriyle Zubaida'nın rutinleşme tespitini bir arada düşündüğümüzde, zaten sözkonusu hareketlerin büyük çoğunluğunun bu iflası, yoğun saldırılar karşısındaki mağlubiyetleri yüzünden yaşadıkları, bu mağlubiyeti sindirerek rutinleştiklerini görüyoruz. Kendi çabalarını sonuna kadar rasyonel bir şekilde ve kurallarına uygun bir oyunda özgürce sergileyebildiği şartlar altında bir iflas sözkonusu değildir. Daha ziyade mal varlığının hakim güçlerce müsaderesi şeklinde yaşanan bir iflas sözkonusudur. Bir çeşit neo-kolonyalizmin adını koymadan bu iflasların hesabını görmek mümkün değildir.

Popüler Kültür ve Karizmasız Kültür Endüstrisi

Karizmayı popüler kültürle ilişkisi bağlamında ele almak her iki kavramın sosyal bilimlerdeki kullanılışı açısından pek alışılmış bir muamele değildir. Aslında yukarıda anlattıklarımızdan karizmanın bir çeşit halk kültürü olduğu, halkın bir yaratısı olduğu sonucunu çıkarmak mümkün. Kendinden menkul özellikleriyle karizmatik oluşumlar mümkün olsa da, çoğunlukla halkın rağbetine bağımlı olması, karizmayı popüler kültür kavramıyla bir arada düşünebilmeyi mümkün kılar. Popüler kültür ise, sosyal bilimlerde, genellikle önemli tartışmaların ve çatışmaların üzerinden yürütüldüğü bir kavram olmuştur. Genellikle de yoğun eleştirilere konu olmuştur.

Popüler kültüre yöneltilen eleştiriler, uzun süre elitist bir temelde yürütülmüştür. Nietzsche'nin aşağıladığı halk katmanlarının hiç bir ruh katmadan ürettiği ve hiç bir özen sarfetmeden tükettiği bir metadır popüler kültür. Halkın, çoğunlukla yüksek kültürün kendi saygınlığını tecrübe ettiği ve hakkını vererek ürettiği kültürü seri üretim biçimleriyle ayaklara düşürerek tüketme istidadı vardır. Marks'ın lümpen proleterya tasvirlerinde de bu kitlelerin kültürlerini tasvir etmek için en elverişli kavramdı popüler kültür. Daha sonraki marksistler, Marx'ın analizlerinden esinlenerek popüler kültürün her aşamasında hakim sınıfların egemenliklerini pekiştiren değerler üreten yanına vurgu yaparak popüler kültürü aşağılamaya devam ettiler. Oysa popüler kültüre yönelik bu geleneksel marksist görüşü güdüleyen tek şeyin hakedilmemiş bir elitizm olduğu açıktı. Hakedilmemişti, çünkü işçi sınıfı üzerinden verilen kavganın gerektirdiği tevazudan yoksundu. Çünkü haklılığını işçi sınıfının bütün kültürünün estetize edildiği

bir teolojiye borçlu olan bir hareket, işçi sınıfıyla gereken empatik yakınlığı kurabilseydi, oradan popüler kültürden başka bir şey çıkamayacağını bilmesi gerekirdi. Proleterya ikonografisine yüklenmiş ve popüler olanı inkâr üzerine kurulan bütün değerler kendini inkârdan başka bir anlama gelmiyordu. O yüzden hakedilmemiş bir elitizm olarak kalmıştır. Ayrıca bu tavır popüler kültürü hep iktidara ait veya iktidarın işine yarayan değerlerin üretildiği bir alan olarak görüp aşağılarken, bunun aynı zamanda bir direniş alanı olarak da işleyebilme ihtimalini gözardı etmiştir. Oysa popüler kültür bir çok analizcinin kaydettiği gibi, direniş, karşı kültür ve başkaldırı motiflerinin de güçlü bir cephesini oluşturabilir, bir çok harekette, bizzat marksistlerin yönlendirdiği bir çok harekette de bu boyutunun işlediği görülmüştür. Popüler kültürün Türkiye'deki en karakteristik örneklerinden biri olan Orhan Gencebay Arabeskinin içinde, kadercilik, karamsarlık, teselli, tevekkül ve teodise gibi bütün iktidar dizgelerinin iştahla talip olabilecekleri değerlerin üretildiğini görebiliriz, ama aynı kültürün bir başka sonucunun sabırla biriktirilen bir öfke, hınç ve keder duygularının beslediği ve büyüttüğü bir adalet talebi olduğunu nasıl görmezden gelebiliriz? Popüler kültürün yüzeyselliği ve kırılganlığı, genellikle bunlardan çoğu zaman dayanıklı bir eylem bilinci beklemeyi umutsuz kılabilir, ama en azından bu değerlerin her zaman iktidara yaradığı sonucunu çıkarsamak için de fazladan ne tür bir delil vardır ki?

Bunları söylemekle, Adorno'nun popüler kültürü halkın zararına gören, halkın ürettiği bir kültür olmaktan ziyade, halka yukarıdan dayatılan kitle kültürü boyutuyla ilgili eleştirileri görmezden geldiğim düşünülmesin. Kuşkusuz, Adorno ve Horkheimer'ın popüler kültür eleştirilerinin odağında yer alan kültür endüstrisi nitelemesinin salt elitist bir tavra indirgenemeyecek, bilakis halkçı bile olan bir tarafı da vardır. Gerçi halkçılık ideolojisinin kendisinin popüler kültürün işleyişinden başka bir süreçle nasıl işleyebileceği gösterilememiştir, ama kültür endüstrisi teması basitçe düşük kültüre veya sanata karşı yüksek kültür veya sanatı savunan katışıksız bir elitizm sayılmaz. Kültür endüstrisi yüksek sanat ile düşük sanat veya yüksek kültür ile aşağı kültür arasında bir ayırım yaptığı için değil, aksine bu ayırımı yok ettiği için eleştiriliyorsa da, eleştirinin nedeni yüksek sanata karşı işlenen bu cinayet değildir. Kültür endüstrisi halkın ürettiği bir kültür olmaktan ziyade halkın zevklerini belirleyerek onları kitlesel üretiminin, ticarî sunumunun basit tüketicileri kıldığı için eleştirilir (Horkheimer & Adorno 1972; Adorno, 1991). En azından Adorno ve Horkheimer'ın kullanış biçimlerinde, yüksek kültür toplumsal tabakalaşma sisteminde yüksek sınıflara mensup olanların kültürü demek değildir. Buradaki kendine özgü elitizm, tevarüs edilmemiş asalet düşüncesine dayanan, sınıfsal bir temeli olmayan bir elitizmdir. Kültür endüstrisi, mekanik üretim teknikleri ve ticarî pazarlama biçimleriyle bütün kültürleri bir meta kılarak bütünleştirir. Bu anlamda kültür endüs-

trisi birleştiricidir ama özel arayışları ve yaratıcılıkları törpüleyen bir noktada; birleştiricidir, ama herkesi kendi ürünlerinin tüketim kalıplarına sokabildiği ölçüde.

Dolayısıyla popüler kültürün bu tarz bir tasavvurunda sergilenen tutumun, halkın kültürel üretime katkısını veya demokratik katılımını dışlayan bir elitizme karşı olduğu bile söylenebilir. Ancak popüler kültürün bu eleştirisinin istihdam biçimleri de, hiç bir şekilde kastedilmemiş bir sonuç olarak, varıp bir çeşit burjuva kültürünün kutsanışına dayandığında, bütün eleştirel potansiyelini tüketmiş olur. Bugün popüler kültüre yöneltilen eleştirilerin önemli bir kısmında da bu hakedilmemiş, belki de tevarüs edilmiş veya üzerine çöreklenilmiş elitist sermayenin bir savunmasını kolayca buluruz. Taşralının iktidara yürüyüşüne karşı bütün pervasızlığıyla sergilenmekten çekinilmeyen bu jakoben tutumun popüler kültüre düşmanlığı, aslında kültür endüstrisinin sermayesini ortaya koyanların tutumundan başka bir şey değildir. Ama bir farkla ki, kitleler bu sermayenin yatırımlarıyla şekillenen kültür endüstrisinin mamüllerinin pasif bir tüketicileri kılınamamış, son on yıldır ısrarla üretilip dayatılmak istenilen mamüller halk nezdinde itibar görmemekte, sanayicisinin elinde şişmektedir. Aksine yine popüler kültür alanında sanayicinin kitlesel olarak üretmemiş olduğu, halkın kendi mamülleri, kendine-yeter ekonominin bütün şartlarını kültür endüstrisine karşı tekrar diriltmektedir.

Kuşkusuz bununla Adorno ve Horkheimer'ın kültür endüstrisi kavramı yoluyla önünü açtıkları bütün analiz imkanlarının geçersizleştiğini kastetmiyoruz. Tam aksine, o analizler çoğu zaman popüler kültür süreçlerinde, yani kültürün metalaşarak endüstrileştiği süreçler içerisinde doğrulanmaya ve dolayısıyla geçerli olmaya devam edecektir. Ancak bununla, bu sürecin karizmatik dönemlerde kesintiye uğrayabildiğini göstermeye çalışıyorum. Walter Benjamin siyasetin estetize edildiği faşizan momentlerden bahsetmişti. Hitler Almanya'sında Benjamin'in bu gözlemi, kültür endüstrisinin etkili işleyişi sayesinde pekâlâ doğrulanmış, sanat faşizmin hizmetinde başarılı bir biçimde istihdam edilmiştir. Kültür endüstrisi gerçekten de bütün kitleleri bu faşizan yollarla bütünleştirmiş ve halkın bütün katmanlarının beğenilerini "bölünmez bütünlük" çerçevesinde kitle üretimine tüketici kılmıştı. Adorno ve Horkheimer'ın kültür endüstrisi analizleri gerek bu siyasal bağlama, gerekse sonrasında daha kapitalist bir piyasada şekillenen kültürel üretim-tüketim kalıpları üzerine yapılmış gözlemlere dayanmıştır.

Günümüzde siyasetin bütün kültürel endüstriyel imkânlarla estetize edildiği pazarın benzer bir etkiyi yaptığına dair ciddi kuşkular vardır. Kuşkusuz bu faşizan etkiyi yapma iradesi had safhada olsa da, insanları birleştirebilmek için gerekli olan karizmatik havadan yoksundur. Bu noktada her ne kadar eleştirel kuramın temsilcilerince aynı anlamda kullanılıyorlarsa da "popüler kültür" ile "kültür endüstrisi" arasında bir ayırım yapmamız mümkün olacaktır. Çünkü popüler

kültürün bütün direniş ve özgürleşim potansiyelini yadsımaya dayanan kültür endüstrisi kavramsallaştırmasının da kültür-üretim sürecindeki metalaşma, iktidar ve faşizm analizlerinin kendine göre ampirik bir geçerliliği inkar edilemez. Alternatif bir değerlendirmeyle, kültür endüstrisinin günümüzde medya ve iktidar kartellerinin işbirliğiyle homojen bir kitle yaratmaya çalışan kültür endüstrisine karşı bu homojenleştirmeye karşı kendi seçeneklerini üretmekte direnen popüler kültür arasında bir karşıtlaştırma yapılabilir. Yüzde 75'i belli bir sermaye grubunun belli bir gücün elinde olan medya aygıtlarının istedikleri kültürü, zevke, yaşa, cinsiyete ve beğeniye göre alternatif yollarla dayatma iradeleri güncel bir gerçek. Bir endüstriyel çaba olarak (veya iyice popülerleşen deyimiyle "toplum mühendisliği" mi demek lazım?) hedeflenen, alternatif toplumsal güçlerin bastırılması ve belli bir tarzın, tek bir tarzın içinde toplumsal farklılıkların tesviye edilmesi. Yöntem, Walter Benjamin'in faşizmde gözlemlediği yöntemle ne kadar da benzeşiyor: siyasetin estetize edimesi. Medyanın endüstriyel süreci zaten estetiğin ayaklara düşürülmesi, en çirkin yalanların bile belli bir estetik içinde sunulması şeklinde işlemiyor mu? Baudrillard, aşırı-estetikten, trans-estetik durumundan şikayet ettiği zaman başka bir şeyi mi kastetmişti? (Baudrillard, 1995). Estetik artık dışımıza atamayacağımız kadar gündelikleşmiştir, ama bu kadarı da fazla, estetik kendini yok edecek kadar çoğalmıştır.

Allah'tan durum hâlâ ne Baudrillard'ın ne de Adorno ve Horkheimer'in dediği kadar vahim değildir. Çünkü kültür endüstrisi bütün çabalarına rağmen popüler kültürü belirleyememiştir. Popüler kültür, yani halkın bilinçli veya bilinçsiz, isteyerek veya istemeyerek ürettiği veya tercih ettiği siyasal tutumlar, endüstriyel sürecin standartlarını zorlamaktadır. Faşizmin siyaseti estetikleştiren dayatmalarına karşı çare, estetiğin siyasallaştırılması mı demişti Benjamin? Endüstriyel kültür içinde, hiç bir meymeneti olmayan bir siyasetin allanıp pullanıp yutturulması sözkonusudur. Siyasetin ihtiyaç duyduğu özsel estetik, adını koyalım, biraz da karizmadır. Kültür endüstrisinin faşizan iradesine karşı belki de kitlelerin en büyük şansı, bunun bir karizmadan yoksun olmasıdır.[7] Kültür endüstrisi ile karizmanın hasbelkader ayrı yerlere düşmüş olması popüler kültüre, faşizme düşmeme yolunda önemli bir açılım sunar. Bu açılım şansının değerlendirilmesi ayrı bir iştir tabii ki.

Sami Zubaida, Orta Doğu toplumlarında devletin temsil edip ürettiği kültüre ortodoks kültür derken, popüler kültürün tam da bu kültüre karşı bir direniş alanını oluşturmak üzere belli bir heterodoksiyi seçmeye yöneldiğini göstermeye

7. Karizma, askerî darbelerin muhtaç olduğu meşruiyeti sağlayabilir. Ancak karizma zaten haklılığını veya popüler meşruiyetini ispatlamanın akabinde oluşan bir şey değil midir? Haklılığını ispatlayamayan müdahaleleriyle ortaya çıkan, dolayısıyla karizmadan ve meşruiyetten yoksun darbeler (Aktay, 1998), postmodern kültür endüstrilerinin, veya daha yaygın ifadesiyle "postmodern darbelerin" bir özelliği olsa gerek. Bu konudaki açığını kültür endüstrisi oyunlarıyla ne kadar kapatmaya çalışırsa çalışsın, karşısındaki popüler direnişi kırması zordur.

çalışmıştır (Zubaida, 1987: 137-159). Devlet ile halk arasındaki kopukluğa dayanan bu gerilimli ilişki, burada bazı diktatörlüklerin yaşamasına engel olamasa da bunun halk nezdinde mutlak bir kabulle karşılanmamasını sağlamaktadır. Popüler kültür her zaman heretik doğasıyla ortodoks devlet kültürüne karşı kendi cevaplarını veya direniş odaklarını yaratır. Devletin milliyetçiliğine karşı, siyasal İslâm, başarılı olduğu ölçüde bir çeşit halk milliyetçiliği üretir. Bu milliyetçilik, yer yer devletin projeleri ve talepleriyle kolaylıkla eklemlenebilse de, onunla özdeşleşmeye karşı doğal bir duyarlılığa sahiptir. Bu bir çeşit sivil toplum iradesidir.

Zubaida, Orta Doğulu toplumlarda devlet-halk kültürlerinin ilişkisi hakkındaki değerlendirmelerini, halkın düğün törenleri, folklorik örüntüler ve müziği üzerindeki ampirik gözlemleriyle desteklemeye çalışıyor. Geçerken belirtmek gerekiyor ki onun popüler kültüre atfettiği heterodoksi ve devlete atfettiği ortodoksi, heterodoksi-ortodoksi karşıtlığıyla ilgili sosyal bilimlerdeki yaygın bir kabule dayanmaktadır. *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*'nda bu kabulü bir yapısökümüne tâbi tutmuştuk (Aktay, 1999).

Özetle, ortodoksi-heterodoksi karşıtlığında rollerin tarihsel olarak sabitlenemeyeceğini söyleyebiliriz. Doxa'nın tanımlanmaya başlandığı andan itibaren iktidara göre rollerine paralel olarak kendi sağını (ortho-) ve solunu (heter-) tanımladığı kabul edilebilir. Ama bu tanımlama işin doğası gereği sağın yani iktidarın lehine işleyen bir kavramsal hiyerarşiyi tesis eder. Günümüzde bu kavramların içeriklendirilme biçimi, kavramın zaten pek olmayan karşılığının tamamen sulandırıldığını göstermektedir. Daha açık bir ifadeyle, tarihsel olarak ortodoksiye karşılık gelmiş olan bir kültürün bugün daha muhalif ve halkın duygu ve inançlarını daha fazla ifade etmeye yöneldiği bir gerçek. Buna karşılık konumu gereği ortodoksiyi tanımlama imtiyazına sahip olan devletin, popüler kültür içinde tarihsel olarak daha heterodoks addedilen unsurları tercih etmesi paradoksal da olsa bir gerçektir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, insanların önemli bir çoğunluğu kültür endüstrisinin pasif tüketicileri olmaya karşı güçlü bir direnç sergilemektedirler. Faşist iradenin, yani mevcut siyaseti estetize etmeye çalışan iradenin kendi üretimi de, bulabildiği tüketicileri de, bu tüketimin tarzları da, alabildiğine kaotik bir yapı ortaya koymaktadır. İşin garip yanı kültür endüstrisi ile popüler kültür ve karizmanın tamamen birbirine karşı cephelerde konuşlanmış olmasıdır. Bu yüzden beklenen birleştirici etkiyi yapması, bütün çabalarına rağmen mümkün olmamaktadır. Walter Benjamin'e göre "kitlenin faşist oluşumu, I. Dünya Savaşı'ndaki hakim sınıfın çözülmesinin öbür yanını oluşturuyordu" (aktaran, Bolz & Van Reijen, 1996: 64). Dolayısıyla unsurlarının birbirinden ayrı düşmüş olması, iktidar bloklarının çözülmüş olması, faşizmden fazla uzak olduğumuz anlamına gelmiyor. Tedbirler alınmazsa, çok nadir zamanlarda ortaya çıkan ve gö-

rece bir başarıya ulaşan karizmanın rutinleşme safhasına kolaylıkla faşizan enfeksiyonlar bulaşabilir.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor W., 1991, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, J. M. Bernstein (ed.), London: Routledge.

Aktay, Yasin, 1998, Demokrasiden Önce ne Alırdınız?, *Tezkire*, sayı: 16.

Aktay, Yasin, 1999a, Yarınlar İçin Osmanlı Tarihi: Osmanlı'da Hukuk ve Meşruiyet Üzerine bir Tarih Sosyolojisi, *Yeni Türkiye Dergisi*, sayı 34.

Aktay, Yasin, 1999b, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aron, Raymond, 1970, *Main Currents inSociological Thought II*, Garden City: Anchor Books.

Baudrillard, Jean, 1995, *Kötülüğün Şeffaflığı: Aşırı Fenomenler Üzerine bir Deneme*, çevirenler: E. Abora, I.. Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.

Bolz, Norbert & Van Reijen, Willem, 1996, *Walter Benjamin*, Almancadan İngilizceye çev. Laimdota Mazzarins, New Jersey: Humanities Press.

Fiol, Marlane C. & Harris, Drew & House, Robert, 1999, Charismatic Leadership: Strategies for Effecting Social Change, *Leadership Quarterly*, cilt 10, sayı: 3.

Garfinkel, Harold, 1967, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.

Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W., 1972, *Dialectic of Enlightenment*, New York, Herder & Herder.

House, Robert J., 1999, Weber and the Neo-Charismatic Leadership Paradigm: A Response to Beyer, *Leadership Quarterly*, cilt 10, sayı: 4.

İbn Haldun, 1986, *Mukaddime*, 2 cilt, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları.

Mommsen, Wolfang, 1991, Max Weber's Political Sociology and his Philosophy of World History, Peter Hamilton, *Max Weber: Critical Assessments*, Cilt I, London & New York: Routledge.

Newton, Kenneth, 1999, Social Capital and democracy in modern Europe, Jan W. van Deth, Marco Maraffi, Ken Newton and Paul F. Whiteley (eds.), *Social Capital and European Democracy*, London: Routledge.

Putnam, Robert, 1995, Tuning in, Tuning out: The Strange Disapearance of Social Capital in Amerika, *PS*, Aralık.

Putnam, Robert, 1995a, 'Bowling alone: America's Declining Social Capital, *Journal of Democracy*, 6: 65-78.

Trice, H. M., & Beyer, J. M., 1986, Charisma and its Routinization in two Social Movement Organizations, B. M. Staw & L. L. Cummings (ed.), *Research in Organizational Behaviour*, Greenwich, CT: JAI Press.

Turner, Bryan S, Turner, 1974, *Weber and Islam: A Critical Approach*, London: Routledge & Kegan Paul (Türkçesi, *Max Weber ve İslâm: Eleştirel bir Yaklaşım*, İngilizce'den çeviren, Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yayınları, 1991, 1997).

Turner, Jonathan H., 1982, *The Structure of Sociological Theory*, 3. Baskı, Homewood: The Dorsey Press.

Weber, Max, 1958, *From Max Weber: Essays in Sociology*, H. H. Gerth & C. Wright Mills, New York: Oxford University Press / Galaxy Books.

Yavuz, M. Hakan, 2001, A Typology of Islamic Movements: The Case of Turkey, Yayınlanmamış paper, University of Utah, Political Science.

Zubaida, Sami, 1987, Components of Populer Culture in the Middle East, Georg Stauth & Sami Zubaida (eds.), *Mass CUlture, Popular Culture, and Social Life in the Middle East*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Zubaida, Sami, 2000, Trajectories of Political Islam, Egypt, Iran and Turkey, *Political Quarterly Publishing*, Oxford: Blackwell.