

Makale Geliş Tarihi | Received: 01.08.2019
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 10.02.2020

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

MİKHAİL BAKHTİN'İN ÜTOPIK MATERYALİZMİ: KARNAVAL VE DİYALOG BAĞLAMINDA KAIROLOJİK BİR ZAMAN KAVRAMSALLAŞTIRMASI

Mustafa Çağlar ATMACA*

Öz: Bu yazıda Rus filozof Mikhail Bakhtin'in, özellikle karnaval, diyaloji ve grotesk realizm kavramları çerçevesinde, toplumsal ve politik tahayyülüne dair bir tartışma yürütülmeye çalışılmış ve bu kavramların politik içerimlerinin esasen zamansal olarak yüklü olduğu iddia edilmiştir. Bu bağlamda, antik Yunan'daki iki farklı kronolojik (*khronos*) ve kairolojik (*kairos*) zaman anlayışı üzerinden, Bakhtin'in zaman ve tarihi politik bir zeminde, karnaval, diyaloji ve grotesk realizm kavramsallaştırması çerçevesinde nasıl ele aldığı gösterilmiştir. Bakhtin'in kronolojik, lineer ve ereksel bir tarih anlayışı karşısında kairolojik bir zamansallık, lineer ve ereksel olmayan bir tarih anlayışı ortaya koyduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan Bakhtin'in ütopik bir materyalizmi savunduğu, karnaval, diyaloji ve grotesk realizm kavramlarının da esasen ütopik bir materyalizme ve bir eşik-zamana işaret ettiği ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bakhtin, karnaval, diyalog, grotesk realizm, eşik-zaman

MIKHAIL BAKHTIN'S UTOPIC MATERIALISM: A CONCEPTUALIZATION OF KAIROLOGIC TIME IN THE CONTEXT OF CARNIVALE AND DIALOGUE

Abstract: In this paper, we try to discuss the social and political imagination of the Russian philosopher Mikhail Bakhtin, especially within the framework of the concepts of carnival, dialogue and grotesque realism, and claim that the political implications of these concepts are essentially temporally-loaded. In this context, we show, with reference to two different chronological (*khronos*) and kairological (*kairos*) conceptions of time in ancient Greece, how Bakhtin treats the time and history within a political context through the conceptualization of carnival, dialogue and grotesque realism. We argue that Bakhtin conceptualizes a kairological temporality, non-linear and unteleological understanding of history against the chronological,

* Doktora Öğrencisi | Ph.D. Student

Orta Doğu Teknik Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Türkiye | Middle East Technical University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political Sciences and Public Administration, Turkey
mustafa.atmaca@metu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0003-0026-3671

Atmaca, M.Ç. (2020). Mikhail Bakhtin'in Ütopik Materyalizmi: Karnaval ve Diyalog Bağlamında Kairolojik Bir Zaman Kavramsallaştırması. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 91-101.

linear and teleological understanding of history. In this respect, we argue that Bakhtin advocates a utopian materialism and that the concepts of carnival, dialogue and grotesque realism point to a liminal-time.

Keywords: Bakhtin, carnivale, dialogue, grotesque realism, liminal-time

1.Giriş

Gilles Deleuze (2005), düşünce tarihinde Lucretius'tan Spinoza'ya ve oradan Nietzsche'ye dek uzanan, olumlamanın gücünü işleyen bir hatta işaret eder. Bu "doğalcı" düşüncenin amacı, der Deleuze, "yanılsamayı, sahte sonsuzluğu, dinin sonsuzluğunu ve bunun kendini ifade ettiği tüm teolojik-erotik-düşsel mitosları ifşa etmektir":

Doğalcılığın en derin sabit özelliklerinden biri üzüntü veren her şeyi, üzüntü nedeni olan her şeyi, iktidarını uygulamak için üzüntüye gereksinim duyan her şeyi ifşa etmektir. Doğalcılık düşüncüyü bir olumlamaya dönüştürür, duyumsamayı bir olumlamaya dönüştürür. Olumsuzun saygınlığına meydan okur, olumsuzu tüm gücünden mahrum bırakır, felsefede olumsuzluk ruhunun konuşma hakkını elinden alır. (2015, s. 306)

Biz de bu yazıda Rus filozof Mikhail Bakhtin'i Deleuze'ün işaret ettiği düşünce hattına dahil ederek bu bağlamda bir tartışma yürütmeye çalışacağız. Söz gelimi, Bakhtin'in temel kavramlarından birisi olan "grotesk realizm" de bu doğalcı felsefeye benzer şekilde tüm yüksek, tinsel, ideal ve soyut şeylerin alçaltılmasına, değerden düşürülmesine işaret eder. Esasen, kapalı ve tamamlanmış bir düşünce sistemi geliştirmek yerine fragmanlar halinde açık uçlu yazan ve düşünen bir figür olarak Bakhtin'i herhangi bir felsefi geleneğe yerleştirmek zor olsa da Bakhtin'in karnaval ve diyalog gibi kavramlarını Deleuze'ün işaret ettiği bu hatta yerleştirerek düşünmenin Bakhtin'in toplumsal ve politik tahayyülünü anlamak açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Peki Bakhtin'in edebiyat, söyleyiş, söylem etrafında tartıştığı ama asla bunlarla sınırlamadığı diyalog ve karnaval kavramları bize Bakhtin'in politik ve toplumsal tahayyülü hakkında ne söyleyebilir? Bakhtin için bu kavramlar asla edebiyat alanıyla sınırlı kalmaz. Başka bir deyişle, edebiyat asla sadece dilbilimsel bir mevzu değildir. Edebiyatın metalinguistik boyutu onu doğrudan hayata bağlar. Bakhtin için diyalojinin ufku bütün bir insan düşüncesini kat eder (Bakhtin, 1986, s. 120). Dil, edebi ürün ve dili şekillendiren toplumsal arka plan arasındaki ilişkiyi ve etkileşimi (metalinguistik boyut) dikkate alarak Bakhtin bize bu kavramları (diyalog, çokseslilik, heteroglossia, karnaval, grotesk vs.) yaşama içkin kavramlar olarak düşünmeye imkân verir: "Açık uçlu, kapanmamış diyalog, insan yaşamının sözsel ifadesini dışa vuran tek uygun biçimdir. Yaşam doğası itibariyle diyalojiktir. Yaşamak bir diyaloga dahil olmak demektir." (Bakhtin, 1984b, s. 293)

Bakhtin'in yukarıda bahsettiğimiz doğalcı filozoflarla birtakım benzerlikleri olduğunu söylemiştik. Hem Bakhtin hem de bu doğalcı felsefe, yaşama dışsal totaliter ve aşkınsal, olumsuzlayıcı bir iktidarın yaşam üzerinde tahakküm kurmasına karşı çıkar ve bunun karşısında çokluğu ve neşeyi olumlar. Bakhtin'in diyalog, çokseslilik, karnaval ve grotesk kavramları bu bağlamda böylesi bir totaliter, otoriter, aşkınsal iktidarın konumunu tenzil eder ve çokseslilik ile diyalogun konumu yükseltir. Benzer şekilde Bakhtin de özel olarak Rabelais'in ve genel olarak karnaval kültürünün korku, zorlama ve olumsuzlamaya dayanan resmiyet (dinin, devletin vs. resmiyeti) karşısındaki korkusuzluğunu vurgular:

Romantik grotesk imgeler yaşama dair korkuları yansıtır ve okurlarından korku duygusu uyandırmaya çalışır. Halk kültürü ise bunun aksine korkusuzudur ve herkese bu korkusuzluğu aşılamaaya çalışır. Bu, Rönesans edebiyatı için de geçerlidir. Bu korkusuzluk zirve noktasına Rabelais'in romanıyla ulaşmıştır; burada korku daha ilk anda yok edilir ve her şeye neşeye bürünür. Bu, dünya edebiyatının en korkusuz kitabıdır. (...) Korku, dar kafalılığın ve aptalca bir ciddiyetin en belirgin ifadesidir ve gülme ile defedilir. Tam anlamıyla bir özgürlük ancak tam anlamıyla korkudan kurtulmuş bir dünyada mümkündür. (Bakhtin, 1984a, s. 39-47)

Bakhtin'in özellikle Rabelais'e ve gülmeye yönelik bu sempatisini ve "resmi ciddiyete" yönelik antipatisini dikkate aldığımızda bu nokta daha fazla açıklığa kavuşmakta:

Kişiyi neşe ile korkudan azade kılan bu dünya anlayışı, değişime ve dönüşüme tavırlı duran, mevcut toplumsal düzeni mutlaklaştırmaya çalışan tek yanlı ve sıkıcı resmi ciddiyete karşıdır. Karnaval insanları tam da bu ciddiyetten kurtarır. Ama bu hiçbir şekilde bir nihilizm kırıntısı, boş bir bohem ciddiyetsizlik taşımaz. (Bakhtin, 1984a, s. 160)

Bu bağlamda Bakhtin'in, tek sesli otoriter söylem karşısında diyalogu ve çoksesliliği olumlayarak, Gramsci'ye referansla söyleyecek olursak, hegemonya karşısında anti-veya karşı-hegemonyayı, merkezci kuvvetler karşısında merkezkaç kuvvetleri üretecek ihtimaller üzerinde odaklandığını söyleyebiliriz. Karnaval tam da bu anlamda bir karşı-hegemonya ihtimali olarak politiktir. Gardiner'ın (1992) da ifade ettiği üzere, Bakhtin'de ve özellikle karnaval kavramında böylesi bir ütöpik ve politik tahayyülün izlerini sürebiliriz. Morson ve Emerson'un (1990) aksine, Gardiner Bakhtin'in "eleştirel ütöpik" olduğunu iddia eder. Bu iki yaklaşım arasındaki fark bize iki farklı Bakhtin okuması olduğunu gösterir: bir yanda, Bakhtin'deki bu ütöpik ve eleştirel veçheyi reddeden ve bu veçhelerin Bakhtin'i yoksullaştıran Marksist bir müdahale olduğunu öne süren bir yaklaşım (Morson ve Emerson'un yaklaşımı); diğer yanda, Bakhtin'in daha politik bir zeminde okuyan ve eleştirel veçheyi vurgulayan daha Marksist eğilimli yaklaşım (Gardiner'ın yaklaşımı). Bizce de Bakhtin, ütöpik ve eleştirel bir düşüncenin tohumlarını taşıyan baştan sona politik bir figür olarak alınmayı hak ediyor. Böylesi bir tartışma özellikle karnaval, grotesk ve diyalog kavramları etrafında yapılabilir ve bu yazıda biz

de Bakhtin'in toplumsal ve politik değişim-dönüşüme dair ütopik ve eleştirel düşüncesini bu kavramlar etrafında tartışacağız.

Bu yazıda karnaval ve diyalogun baştan sona politik kavramlar olduğunu ve bunların politik içerimlerinin de esasen zamansal olarak yüklü olduğunu iddia ediyoruz. Peki zamansal olarak yüklü demekle ne kastediyoruz? Yeni-olanı daima zamansal olarak düşünmek gerekiyor ve bizce Bakhtin'in bu kavramlarının gücü de yeni-olanın ortaya çıkma koşullarını ortaya koymalarından geliyor. Bu bağlamda karnaval, grotesk ve diyalog yaşama tek bir hakikat dayatan totaliter ve monoton sistemlerin altını oyan, bu hakikati sarsacak zamansal-olarak-yeni-olanı ortaya çıkaran, bu yönde oluşturulmuş kavramlardır. Diyalog, karnaval ve grotesk bu açıdan farklı bir zamansallığa, zamansal bir yeniliğe işaret ediyor ve bizce politik içerimleri de gücünü bu zamansal boyuttan alıyor.

Peki zaman neden önemli? Zaman, oldukça köklü ve derin bir mesele olarak, pre-Sokratiklerden Platon'a, Kant'tan Hegel'e, Marx'a, ya da Newton'dan Einstein'a kadar birçok düşünürün kendini, doğrudan veya dolaylı olarak, uğraşmak zorunda hissettiği bir kavram. Çünkü zaman, insan yaşamının varoluşsal bir vechesi olarak, toplumu ve evreni anlayışımız ile şekilleniyor ve bunları kavrayışımıza da şekil veriyor. Dolayısıyla Bakhtin'in de hiç şüphesiz, bir filozof olarak, zaman ve zamansallığı mesele ettiğini söyleyebiliriz ve bu meseleyi karnaval ve diyalog kavramları etrafında politik bir zeminde tartıştığımızı iddia edebiliriz.

2.Karnavalın Grotesk Eşik-Zamanı

Karnavalın eleştirel bir perspektife yerleştirilerek okunabileceğini söylemiştik: otoriter söylemin altını oyan anti-hegemonik merkezkaç kuvvetlerin ortaya çıkışı olarak karnaval. Fakat bu Bakhtin'i Marksist olarak saymak için yeterli değil ama Marksizm'den ziyaden Marksizmler olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Bakhtin için mesele, kendisini çokluğa dayatan tek bir ses, tek bir hakikat karşısında merkezkaç kuvvetlerin ortaya çıkacağı ihtimalleri keşfetmektir. Bu bağlamda Bakhtin'in Marksizm'i tek bir hakikati kabul etmez (Stalin veya ortodoks bir Marksizm'de olduğu üzere); daha ziyade kendisini hegemonik bir ilke olarak dayatan burjuva ideolojisi karşısında (Bakhtin'in otoriter söylemi gibi) popüler kültürü öne çıkaran Gramsci'ninkine yaklaşan bir Marksizm'dir. Bu açıdan karnaval Bakhtin düşüncesindeki en radikal politik kavram olarak kabul edilebilir.

Karnaval, Bakhtin'in Rabelais üzerine olan (doktora tezi olarak yazdığı) çalışmasında geliştirdiği, ya da başka deyişle, tarihte "keşfettiği" bir kavram. Tarihte keşfettiği diyoruz, çünkü karnaval Bakhtin'in yarattığı bir kavram olmaktan ziyade (elbette Bakhtin karnavalın içeriğini ve anlamı zenginleştirmiştir) Orta Çağ Avrupa halk kültürüne dair tarihsel bir olgudur. Çok farklı geleneklerde (İslam, Hristiyan, Pagan vs.) çok farklı isimlerde (Saturnalia, Bacchanalia vs.) ve çok farklı şekillerde yapılan kutlamalar, şenlikler, bayramlar, karnavallar Orta Çağ halk kültürünün esaslı bir

öğesiydi. Ama Bakhtin, özellikle Rabelais'ın edebiyatı üzerinden, bu “şenlikli hale” dair farklı bir okuma getirir: bu karnaval ortamı, bu şenlikli hal, tüm toplumsal hiyerarşilerin ve sınıfları askıya alındığı, her şeyin mümkün olduğu, tüm tahakküm biçimlerinden geçici olarak da olsa özgürleşilen, tahakküm altında olanların bir anlığına ve geçici olarak da olsa kendini tüm coşkusuyla gösterdiği bir tür özgürleşme ve eşitleme anıydı. Ekinlerin bolluğunu kutlamak, tanrılara adaklar adamak vs. ile sınırlı kalmayan bir bağlamı olduğunu gösterir Bakhtin karnavalların. Karnavallar aynı zamanda ezilenlerin, madunların, tahakküm altında olanların, tüm bu aşağı sınıfların “toplumsal bilinçaltının” açığa çıktığı bir tür patlama anıydı¹: soytarıların bir günlüğüne kral rolüne geçtiği, her tür “sapkınlığın” tolere edildiği, baskılanmış her şeyin yüzeye çıktığı istisna halleri... Karnaval “kronotopu” dünyayı alternatif bir şekilde düşünmeye, hatta alternatifleri alternatif bir şekilde, diyalojik bir şekilde düşünmeye, otoriter söylemin tek sesli düzenini alaşağı etmeye imkân verir:

Karnaval kahkahası da benzer şekilde daha üst bir şeye yöneltilir – bir otoritenin ve hakikatin, dünya düzenini değişimine atılır. Kahkaha değişimin her iki kutbunu da kapsar, değişimin ve krizin kendisiyle uğraşır. Ölüm ve yeniden doğum, olumsuzlama ve olumlama, karnaval kahkahasında birbirine kaynaşır. Bu tam anlamıyla dünyadaki tüm ihtimalleri barındıran evrensel bir kahkahadır. (Bakhtin, 1984a, s. 127)

Karnaval “mevcut düzenden tam bir kaçış” (Bakhtin, 1984a, s. 275) olarak anlaşıldığı ölçüde zamansal bir duruma da işaret eder. Karnaval Bakhtin için mevcut resmi düzenin, tüm hiyerarşilerin askıya alınışıdır; bu açıdan geleceğin ütöpik tohumlarını taşır (Bakhtin, 1984b, s. 89). Bakhtin'in ütöpik konumu kendisini tam da bu zamansal uğrakta gösterir:

Şenlik daima zamanla ilişkili olmuştur, ya doğal (kozmetik) döngüde yinelenen bir olaya ilişkin olarak ya da biyolojik veya tarihsel bir zamana ilişkin olarak. Dahası şenlik, tarihsel ilerlemenin her aşamasında kriz anıyla, doğa döngüsündeki veya bireysel yaşamlardaki kırılma noktalarıyla ilgili olmuştur. Ölüm ve diriliş, değişim ve yenilenme anları daima şenlikli bir dünya algısına işaret etmiştir. Şenlikler halkın ikinci yaşamıydı; halk bu zamanlarda toplumun, özgürlüğün, eşitliğin ve bolluğun ütöpik boyutuna girerdi. Öte yandan Orta Çağ'ın resmi bayramları, kilise, feodal düzen veya devlet tarafından desteklenseler de ne halkı mevcut dünya düzeninden çıkarabilir ne de ona ikinci bir yaşam sunabilirdi. Aksine, bu bayramlar mevcut düzeni onaylar ve sağlamlaştırırdı. Orta Çağ'da zamanla olan ilişki biçimsel bir hal almıştı; değişim ve kriz anları geçmişe ilişkin olarak düşünülüyordu. Resmi bayramlar esasen geçmişe bakar ve şimdiki kutsamak için geçmişe kullanır. Eski ve bozulmamış şenliklerin aksine resmi bayramlar durağan, değişmez ve sabit olanı tasdik ederdi: mevcut hiyerarşileri, mevcut dinsel, politik ve ahlaki değerleri, kaideleri ve yasakları. Halihazırda tesis edilmiş bir hakikatin,

¹ Emmanuel Le Roy Ladurie (1980), 16. yy'da Fransa'da böylesi bir karnavalın nasıl bir anda çığırından çıkıp isyana dönüştüğünü anlatır: Mumlar Bayramı'na, yaşanan kuraklık ve kıtlık ve aynı zamanda artan vergiler yüzünden halk o yıl huzursuz ve öfkeli bir şekilde girer ve karnavalın bu kestirilemez ve kontrol edilemez “coşkun” hali bir anda bir isyana dönüşür. Neticede çok kanlı bir şekilde bastırılmak zorunda kalınır.

ezeli-ebedi olarak tartışmasız kabul edilen bu hakikatin zaferi demektir. Resmi bayramların monolitik ciddiyetinin ve gülme unsuruna olan yabancılığının nedeni buydu. Karnavalın resmi bayramların aksine egemen hakikatten ve mevcut düzenden geçici bir özgürleşmeyi, tüm hiyerarşilerin, rütbelerin, ayrıcalıkların, kuralların ve yasakların askıya alınışını kutladığı söylenebilir. Karnaval, zamanın hakiki şenliğiydi; oluşun, değişimin ve yeniden doğuşun şenliği. Daimî kılınmış ve tamamlanmış olan her şeye düşmandı. (Bakhtin, 1984a, s. 9-10)

Tıpkı Gramsci'nin *interregnum*² kavramı gibi Bakhtin'in karnavalı da "zaman ve ütopik bir gelecekle dolu, insanların umutlarını ve arayışlarını yansıtan" (1984a: 99) grotesk bir eşik-zamanına işaret eder. Gramsci için kriz anları eskinin silinmeye yüz tuttuğu ama yeninin de henüz oluşmadığı geçici bir zamandır, bir eşiktir; bu geçici zamanda eskinin ve yenini karışımından tuhaf – grotesk – yaratıklar türer. Bakhtin de karnavalın bu tarz grotesk bir zamansallığı olduğuna, eşiklik haline işaret eder:

Grotesk imaj doğumdan ve ölüme, büyümeden ve oluşa henüz tamamlanmamış bir metamorfoz olarak dönüşüm halinde olan bir olguyu yansıtır. Zamanla olan ilişkisi grotesk imajın belirleyici özelliklerindedir. Diğer bir özelliği ise müphemliğidir. Çünkü bu imajda eskiyle yeniyi, ölmekte olanla döllenmekte olanı, metamorfozun başını ve sonunu, dönüşümün her iki kutbunu birlikte görürüz. (Bakhtin, 1984a, s. 24)

Karnavalın grotesk zamansallığı bu açıdan hem bir zaman krizi hem de bir kriz zamanıdır. Karnaval zamansallığı düzenin değişmez sabitliğinin yerine değişimi ve yenilenmeyi koyar. Kriz anları aktüel ile potansiyel olanın eşitlenmesidir. Çünkü, Bakhtin için, "bu karnaval ruhu dünyaya yeni bir gözle bakma, var olan her şeyin göreceli olan doğasını fark etme, şeylerle olduklarından tamamen farklı bir şekilde ilişkilene imkânı verir." (1984a, s. 35) "Grotesk realizm" tam da bu anlamda potansiyel olanın aktüelleşmesi ve yeni-olanın ortaya çıkışı demektir:

Grotesk esasen Romantik biçimi de dahil olmak üzere tam anlamıyla farklı bir dünyanın, başka bir düzenin, bir yaşam biçiminin olanaklılığına işaret eder. İnsanı görünürdeki (sahte) birliğin kısıtlılıklarından, tartışılmaz olanın sabitliğinden kurtarır. (Bakhtin 1984a, s. 48)

"Kriz" kelimesinin kökenindeki Yunanca *krino* sözcüğünün "karar vermek, seçmek, yargıda bulunmak" gibi anlamlara gelmesi ilginçtir. Esasen tıbbi kökenli bir kelime olarak hastalıkların teşhisine ve tedavisine işaret eder. Bu bağlamda, kriz anları mevcut bir düzenin artık eskisi gibi sürmeyeceğine karar verilen andır. Bu bizi kriz anlarını belirsiz bir süreçteki belirleyici uğraklar, müdahale anları olarak düşünmeye itiyor. Dolayısıyla kriz anı bizim pasif bir şekilde maruz kaldığımız değil, aktif bir şekilde müdahale etmemiz gereken anlara işaret ediyor. Grotesk karnaval zamansallığı tam da bu anlamıyla farklı bir zamansallığı düşünmeye imkân veren geçmiş ile gelecek arasında

² "Kriz, eskinin sona ermekte olduğu ama yeninin henüz baş göstermediği bir anda, çok çeşitli arazların meydana geldiği bir fetret durumunda (*interregnum*) ortaya çıkar." (Gramsci, 1971, s. 276)

bir yarık, şimdiki zamanda açılmış bir çatlak, artık-olmayan ile henüz-olmayan arasındaki kapanmamış boşluktur. Karnavalın bu eşiklik hali, Bakhtin için, kriz anlarının ütöpik uğraklarını taşır:

Groteskin dayandığı güldürü ve karnaval ruhu, bu sınırlı ciddiyeti, zaman ötesi bir anlam ile gerekliliğin koşulsuz değerine dair bütün yönelimleri yerinden eder. İnsan bilincini, düşüncesini ve hayal gücünü yeni olanaklıklara açar. Bu yüzden büyük değişimler, hatta bilim alanındakiler bile, daima onlara bu değişim yolunu açan bir karnaval ruhunu takip ederler. (1984a, s. 49)

3.Geleceğe ve Yeni-Olana Yönelmiş Diyalog

Bakhtin için diyalogun her şey demek olduğunu biliyoruz: insan olmak insanlar-arası olmak demektir. Başka bir deyişle, Bakhtin'e göre diyalojik olmayan bir gerçeklikten söz edilemez. Bu açıdan Clark ve Holquist (1984) Bakhtin'in Freud'dan ziyade Marx'a yakın olduğunu iddia eder:

Eğer Freud için birey toplumsal olanın hizmetine sokulmuşsa Bakhtin için birey toplumsal olanın bir fonksiyonu, yaratımıdır. Freud için "daha fazla başkası daha az ben" demekken Bakhtin için "daha fazla başkası daha fazla ben" demektir. (1984, s. 206)

Ama Bakhtin'in bireyi toplumsal olanın tahakkümüne bıraktığını düşünmek hatalı olurdu. Birey Bakhtin'e göre toplumsal olanın basit bir fonksiyonu, bileşeni değildir. Bu açıdan Bakhtin hem bireyselcilğe/hümanizme hem de yapısalcılığa karşı çıkar; daha ziyade, diyalojik bir ilişkiyi savunur. Hem bireyselcilik hem yapısalcılık, her ikisi de esasen Bakhtin açısından benmerkezci, monolojik bir düşünüşün tuzağına düşmüş haldedir; her ikisi de ya bireyin ya da yapının belirleyiciliğini kabul eder ama bunlar arasındaki monolojik olmayan diyalojik ilişkiyi göz ardı eder. Dolayısıyla, Bakhtin'in toplumsal değişim-dönüşüme dair politik tahayyülü ancak diyalojik bağlama oturtularak anlaşılabilir.

Peki, diyalogu politik olarak önemli kılan şey nedir? Diyalogu sadece edebiyat alanına ait bir kavram olarak mı düşünmek gerekir, yoksa Bakhtin'in diyalog ile etik-politik bir ilişkilenebilir mi kastettiğini düşünmeliyiz? Bizce ikinci soru daha isabetlidir ve diyalogu karnaval ve onun grotesk ütöpik zamansallığı ile birlikte düşünmek Bakhtin'in politik tahayyülünü anlamak açısından daha faydalı olacaktır.

Bakhtin pek çok farklı metninde pek çok farklı tanımlamasını yapar diyalogun. Diyalogun ne olduğuna ve ne olmadığına dair pek çok tanım getirir. Ama bu yazının konusu itibarıyla, diyalogun şu yönünü vurgulamak faydalı olacaktır: diyalog, merkezkaç kuvvetlerin merkezci kuvvetler karşısındaki yaşam alanı, sığınağıdır. Bu açıdan diyalog aynı zamanda bir çatışmaya, "şeyleri bir arada tutmaya çalışan merkezci kuvvetler ile şeyleri koparıp dağıtmaya çalışan merkezkaç kuvvetler arasındaki kesintisiz bir savaşa işaret eder." (Bakhtin, 1981, s. xviii) Fakat bu çatışma merkezkaç

kuvvetlerin merkezci kuvvetlerin yerini almaya çalıştığı bir çatışma değildir; bu diyalogik çatışmanın sonunda bir hakikat başka bir hakikat ile yer değiştirmez. Daha ziyade, merkezkaç kuvvetlere alan açmak için merkezci, totaliter kuvvetlerin yerinden edilmesi, değerden düşürülmesi savaşıdır bu. Merkezci ve merkezkaç kuvvetler arasındaki bu çatışma dili farklı çıkarların, ideolojilerin, dünya görüşlerinin vs. çatıştığı bir savaş alanına dönüştürür. Dil, Bakhtin için, asla doğal, sabit, tarih-dışı bir şey olamaz; baştan sona inşa edilmiş ve toplumsal bir şeydir. Dolayısıyla dil, içinde geliştiği kültürel ortamdaki sosyo-politik çatışmaların ve gerilimlerin doğal olarak bir parçasıdır.

Bu açıdan diyalog karnavalda hakikatin kanonik ve resmi düzeni karşısında bir direnişe, mücadeleye dönüşür. Diyalogun dayandığı karnavalın grotesk realizmi hem "gerçek" dünyanın yok oluşunu hem de "alternatif" bir dünyanın ortaya çıkışını imler. Karnavalda diyalog geçmiş ve geleceğin şimdide eşitlenmesi olarak kutlanır. Dolayısıyla Bakhtin'e göre hakikatin resmi düzenindeki bir değişim-dönüşüm ancak diyalog üzerinden, merkezkaç kuvvetler aracılığıyla mümkün olabilir. Diğer bir deyişle, değişim olasılığı ancak diyalogun totaliter düzenden açığı gedikte mümkündür. Diyalog başkaları ile çok boyutlu ilişkilenenin, geleceği bu ilişki üzerinden farklı bir şekilde tasavvur etmenin imkanının yaratır. Bu açıdan diyalog yeni-olanı üreten, ben'i öteki'ne açan mekanizmadır. Hakikatin şimdi ve gelecek üzerindeki tahakkümün aşmak ancak diyalog ile mümkündür. Çünkü diyalog hakikatin katı düzenini esnetir, merkezci kuvvetlerin çekiminden kurtulmak ve düşünülemez-olanı, hayal edilemez-olanı fark etmek anlamına gelir. Bakhtin için diyalogdaki her söyleyiş, her karşılık, hakikatin katı düzenini esnetmeyi, geleceği yeniden tanımlamayı, şekillendirmeyi amaçladığı ölçüde için bir şekilde politiktir. Bu açıdan diyalog baştan sona geleceğe-dönük bir kavramdır.

Bu bağlamda karnavalın Marksist bir perspektife yerleştirilebileceğini düşünüyoruz. Bakhtin'in iki açıdan Marksist olduğunu söyleyebiliriz: birincisi, idealist değil materyalisttir ve ikincisi, tıpkı Marx gibi o da bireyi ilişkisel olarak kavrar. Bu yüzden hem karnaval hem de diyalog materyalist ve ilişkisel kavramlardır. Dolayısıyla Bakhtin'in politik tahayyülünün da materyalizme ve ilişkiselliğe dayandığını söyleyebiliriz. Materyalisttir, çünkü ütopik ve grotesk karnaval kronotopunun baştan sona bedensel ve maddi unsurlarla örülü olduğunu düşünür:

Grotesk gerçeklikteki maddi bedensellik ilkesi popüler şenlikli ve ütopik veçhelerinde ifadesini bulur. (...) Grotesk gerçekçiliğin temel ilkesi değerden düşürmek, yüksek, dinsel, ideal, soyut olan her şeyi yerinden etmektir; yukarıdakileri maddi düzeye, çözümler bütünlükleri dahilinde dünya ve beden alanlarına taşımaktır. (...) Bir kez daha vurgulayacak olursak, ütopik unsur, yani "altın çağ" fikri, Romantik öncesi dönemde soyut düşünce veya içsel deneyim lehinde bir ifade bulamamıştır; bütün insanlar tarafından düşünsel ve bedensel olarak deneyimlenmiştir. Başka bir dünyanın olanaklılığına yönelik bu bedensel katılım, başka bir dünyaya yönelik bu bedensel farkındalık grotesk açısından çok önemlidir. (Bakhtin, 1984a, s. 19-48)

Ve yine tıpkı Marks gibi Bakhtin de bireyin karşılıklı ilişkide oluştuğunu düşünür (Bakhtin, 1986, s. 127); birey kendini öteki üzerinden, öteki ile kurduğu diyalojik ilişki üzerinden tesis eder. Bakhtin karnavalın nihilist, bohem, burjuva bireyin yeri olmadığını, karnaval kültürünün öznel ve bireysel değil kolektif ve sosyal bir yaşamın alanı olduğunu özellikle vurgular. İnsanlar karnaval atmosferini diğer bedenlerle, öteki sınıflar ve gruplarla birlikte bir arada deneyimler. Diğer bir deyişle, grotesk ütopyik karnaval atmosferi bu diyalojik ilişkinin bir ürünüdür. Karnaval bu anlamda kolektif bir ütopya, ortak bir düş, bir gelecek tahayyülüdür.

Ama onun Marksizmi ortodoks bir Marksizmden ziyade Benjamin ve Bloch'unkine yakın ütopyik bir materyalizm, ütopyik bir Marksizmdir: karnavalın bir ereği, bir amacı yoktur; olumsal ve rastlantısaldır. Bu açıdan Bakhtin'de tıpkı diğer ütopyik materyalistler gibi ilerlemeci, rasyonel, ereksel bir tarih kavrayışından uzaktır. Tarih bir amaç ve anlam ile yüklü değildir karnavalda. Karnavalın grotesk zamanının bu amaçsızlığı tarihi bir hakikate sıkışmaktan kurtarır. Karnavalın merkezci kuvvetlerin hegemonyasını yıkabilme gücü bizce bu ereksel olmayan yönünden kaynaklanır. Benjamin'e referansla söyleyecek olursak, karnaval tarih treninin lokomotifi değil, bu trenindekilerin acil durum frenini çektiği andır. (Benjamin, 2003, s. 402) Zamanı değersizleştiren ereksel, ilerlemeci tarihe karşı başka bir zamansallığı inşa etmek bu açıdan Bakhtin'e göre etik-politik bir görev olarak karşımıza çıkar. Politikdir, çünkü ereksel, ilerlemeci zamansallık tarihe varması gereken bir hedef, tek bir hakikat dayatır; tek bir hakikat inşa etmeyi, anlamı teke indirgemeyi ve teksesliliği tesis etmeyi amaçlar ki bu da çokluğun ve değişimin sonu demektir. Dolayısıyla Bakhtin için zamanı tarihten kurtarmak politik bir görevdir:

Bu dünya görüşünde zaman yalnızca yok eden ve bozan bir güçtür; yeni olan hiçbir şey yaratmaz. Bu yüzden yeni bir zaman biçimi bulmak ve zamanın mekanla, dünyevi mekanla yeni bir ilişkisini tesis etmek gerekliydi. Gerçek yaşamı gerçek dünyayla ilişkilendirmeye imkân veren yeni bir kronotopa ihtiyaç vardı. Eskatolojinin karşısına yaratıcı edimle, yıkımla değil yaratımla ölçülen üretken ve yaratıcı bir zamanı koymak gerekliydi. (Bakhtin, 1981, s. 206)

4.Sonuç Yerine

Bu politik görevi, karnaval ruhunu ve bu ruhun zamansallığını daha iyi anlamak için antik Yunan'a giderek Yunancadaki zamana dair bir ayrımı hatırlamak gerekir: khronos ve kairos. Aslında mitolojide khronos'a dair isim benzerliğinden kaynaklanan bir karışıklık mevcut. Bir yandan, onu tahtından edecekleri korkusuyla evlatlarını yiyip yutan Uranos'a karşı çıkan bir titan olarak bahsedilir. Annesi Gaia'nın yardımıyla bir tek Khronos bundan kurtulur ve babasını öldürerek onu tahtından indirir, yerine geçer. Ancak kendisinin babasına yaptıklarını düşünerek evlatlarının da onu iktidarından edecekleri korkusuyla evlatlarını yeme işine o da girişir. Bu kez de Zeus babası Khronos'un karşısına dikilir ve iktidara geçer. Diğer Khronos ise zamanın tanrısı, kişileştirilmesi olarak karşımıza çıkıyor. Ama ezeli-ebedi bir zamanın değil dünyevi zamanın, geçmiş-şimdi-gelecek çizgisinin tanrısı olarak. Bu Khronos "gereklilik-

zorunluluk" tanrısı Ananke ile birlikte yaşamaktadır ve bunların evlatları olarak da kaderi çekip çeviren, kaderin iplerini eğiren, kesen ve pay eden Fates'lerden bahsedir. Karşımıza her iki durumda da zaman ve iktidar arasında bir ilişki çıkıyor (Khronos'un evlatlarını yemesi metaforuyla birlikte zamanı düşünmek bu açıdan oldukça ilginç). Zamanı bir zorunluluk, gereklilik olarak, neredeyse içinden çıkılmaz bir kafes gibi yaşatan bir iktidarın varlığını düşünebiliyoruz burada.

Diğer yandan zamana tekabül eden başka bir sözcük olarak kairos da vardı. Lineer, homojen ve belirlenmiş khronos zamansallığının aksine deneyimlenen anı ifade eden kairos, yani "an" ve "fırsat" karşımıza çıkıyor burada. Kairos, khronos gibi lineer akan bir zamansallık değil, khronos'un akışındaki anlar ve fırsatlar demek. Başka bir deyişle khronos'un lineer akışının her bir anında o akışı tayin eden anlar ve fırsatlar anlamına geliyor. Yani, bir zorunluluk olarak yaşanan kronolojik zamanın yanında zorunluluğun dışına çıkma, müdahale etme anı olarak kairolojik deneyimin zamanından bahsedebiliriz. Kairos bu açıdan tam da yeni-olanın ortaya çıkacağı boşluğa, kriz anına işaret ediyor. Khronos'un bize verili gelen işleyişini sekteye uğratan, onda kırılmalar yaratan bir sapma ya da daha doğrusu sapma ihtimali kairos. Çünkü kairos (hatırlayalım, "an" ile birlikte diğer anlamı da "fırsat" demek) kaçırılabilir, onu sezmek ve yakalamak gerekir.

Khronos'un belirlenmiş lineer zamansallığı ile bu zamansallığı bozup şeylerin düzeninin başka türlü de olabildiğini gösteren kairolojik anlar ve fırsatları birlikte düşündüğümüzde Bakhtin'de (Bloch ve Benjamin ile birlikte) bir tür kronoloji eleştirisi olduğu iddia edebilir. Bakhtin'in, tabiri caizse, üretken ve deneyimsel Zaman'ın önünü kesen ve yaratıcı potansiyellerini hadım eden Khronos'un tarihsel zamanı karşısında Zaman'ı özgürleştiren kairolojik anları ve fırsatları diyalog ve karnaval bağlamında vurguladığını iddia ediyoruz.

Sonuç olarak Bakhtin'in baştan sona politik bir düşünüyü olduğunu iddia ediyoruz. Bu açıdan karnaval ve diyalogun politik kavramlar olduğunu göstermeye çalıştık. Aynı zamanda Bakhtin'in bu kavramlarla zamanı ve tarihi de politik bir mücadele alanı olarak kavramlaştırdığını göstermeye çalıştık. Zamanı, anlamın ve hakikatin taşıyıcısı olan tarihle aynı şey olarak okumadığını kabul ederek, zamanı bir özgürleşme sahası olarak kavramlaştırdığını gördük. Bu bağlamda diyalog yeni-olanı üretmeye imkân veren geleceğe dönük özgürleştirici bir ilişkilene ve karnaval da bu diyalojik ilişkilenemenin inşa ettiği kronoptur. Eğer Bakhtin'in karnaval ve diyalog kavramlarıyla bize göstermeye çalıştığı tek bir şey varsa o da toplumsal değişime-dönüşüme dönük herhangi bir politik mücadelenin zaman ve yenilik meselesiyle uğraşmak zorunda olduğunu ortaya koymuş olmasıdır.

KAYNAKÇA

Bakhtin, M.M. (1981). *The Dialogic Imagination* (C. Emerson & M. Holquist, Çev.): Austin: University of Texas Press.

Bakhtin, M. M. (1984a). *Rabelais and his World* (H. Iswolsky, Çev.). Bloomington: Indiana University Press.

Bakhtin, M.M. (1984b). *Problems of Dostoyevsky' Poetics* (C. Emerson, Çev.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bakhtin, M. M. (1986). *Speech Genres and Other Late Essays* (V. McGee, Çev.). Austin: University of Texas Press

Benjamin, W. (2003). Paralipomena to 'On the Concept of History', *Selected Writings, volume 4: 1938-1940* içinde (ss. 401-412). Cambridge: Harvard University Press.

Deleuze, G. (1990). *The Logic of Sense* (M. Lester & C. Stivale, Çev.). London: The Athlone Press.

Gardiner, M. (1992). Bakhtin's Carnival: Utopia as Critique. *Utopian Studies* (3) 2, 21-49.

Gramsci, A. (1971). *Prison Notebooks* (Q. Hoare & G.N. Smith, Çev.). New York: International Publishers.

Le Roy Ladurie, E. (1980). *Carnival in Romans* (M. Feeney, Çev.). New York: Braziller.

Morson, G.S. & Emerson, C. (1990). *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaic*. Stanford, California: Stanford University Press.