

Two Modern Poets, One Single Term: “The Objective Correlative” as a Link Between T.S. Eliot and Edip Cansever

Hilmi TEZGÖR¹

Abstract

In his modernist masterpiece ‘The Love Song of J. Alfred Prufrock’ T.S. Eliot writes “Let us go then, you and I, / When the evening is spread out against the sky / Like a patient etherized upon a table; / Let us go, through certain half-deserted streets, / The muttering retreats / Of restless nights in one-night cheap hotels / And sawdust restaurants with oyster shells.” (Eliot, 1991:3) The evening here, seen as an etherized patient upon a table is related with the helplessness of Prufrock if the whole poem is considered. It’s the “objective correlative” of this helplessness he feels in his life. Eliot makes the reader feel it, too, by seeing the evening as an etherized patient.

Key Words: Edip Cansever, T.S. Eliot, objective correlative.

Born in St. Louis-USA, Thomas Stearns Eliot (1888-1965) was a huge poet of the 20th century. Settling in England in 1915, Eliot’s early poems faced strongly negative reactions. But with his third book *The Waste Land* in 1922, Eliot became one of the masters of English language. *The Waste Land* was the peak of modern poetry but Eliot also had plays and critical writings, too. In 1948 he won the Nobel Prize. Being a member of the Anglican Church and favouring the classic style in art, he was sometimes accused of being a conservative.

In his essay ‘Hamlet and His Problems’ in *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism* published in 1920, Eliot uses the term ‘objective correlative’ for the first time: “The only way of expressing emotion in the form of art is by finding an ‘objective correlative’; in other words, a set of objects, a situation, a chain of events which shall be the formula of that particular emotion; such that when the external facts, which must terminate in sensory experience, are given, the emotion is immediately evoked.”² In other words, an ‘objective correlative’ posits a connection among the words of the text and events, states of mind, and experiences. This notion concedes that a poem means what it says, but suggests that there can be a non-subjective judgment based on different readers’ different -but perhaps corollary- interpretations of a work.

Even though the popularity of this term is caused by Eliot, it should be remembered that it was first used by Washington Allston around 1850 in the ‘Introductory Discourse’ of his *Lectures on Art and Poems*: “So is the external world to the mind; which needs, also, as the condition of its manifestation, its objective correlative. Hence the presence of some outward, predetermined to correspond to the preexisting idea in its living power, is essential to the evolution of its proper end, -the pleasureable emotion.”³

¹ Yeditepe Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Görevlisi, htezgor@gmail.com

² T. S. Eliot, ‘Hamlet and His Problems’, *The Sacred Wood*, 1920, www.bartleby.com, retrieved 2013-07-01.

³ Washington Allston, ‘Introductory Discourse’, *Lectures on Art and Poems*, 1850, www.gutenberg.org, retrieved 2013-07-01.



Eliot never mentions Allston's name but takes the term in quotation marks. In his essay 'Tradition and the Individual Talent' he says: "The experience, you will notice, the elements which enter the presence of the transforming catalyst, are of two kinds: emotions and feelings. The effect of a work of art upon the person who enjoys it is an experience different in kind from any experience not of art. It may be formed out of one emotion, or may be a combination of several; and various feelings, inhering for the writer in particular words or phrases or images, may be added to compose the final result. Or great poetry may be made without the direct use of any emotion whatever: composed out of feelings solely."⁴

Eliot always wanted his poetry having an universal meaning than a personal one. "The poet's mind is in fact a receptacle for seizing and storing up numberless feelings, phrases, images, which remain there until all the particles which can unite to form a new compound are present together."⁵ Thus, personal feelings or emotions should be processed in mind into a general picture: a synthesis of emotions and thoughts. "The business of the poet" he says "is not to find new emotions, but to use the ordinary ones and, in working them up into poetry, to express feelings which are not in actual emotions at all. And emotions which he has never experienced will serve his turn as well as those familiar to him."⁶

It is for sure that emotions are more important than feelings for Eliot in constructing a poem but they should be combined with thoughts which leads him to the principle of "objective correlativity."

Edip Cansever⁷ (1926-1986) -one of the important names of Modern Turkish Poetry- was very much impressed by this formulation. But more interestingly, he was using this formula since his early books when Eliot had not been translated into Turkish yet. At a later date, he says: "Eliot's theory of the 'objective correlative' has always seemed important to me. Thus, I find a way to a poetic decoration. My poems are more than about 'the little man' and 'the pictures of life.' They're about human drama, which means a web of contradictions and oppositions. And for embracing this drama with all of its moving characters, my poems need this decorative setting. (...) I have to do it. I have to tell all of it with the chef, the glasses, the table and the people. Otherwise, why has the shadow of a tree to be a dead bird? I prefer to describe it all with objects. I cannot give it up." (Cansever, 1987, 106) All of this, for awakening the same feelings and emotions in the reader, in order to escape the heaviness of the autobiography.

In his interviews, Cansever used to quote from Eliot: "A revolution in poetry is a unavoidable when a new trend started by some strong poets falls into monotony." In fact, the so-called "Second New", which is still the latest groundbreaking, revolutionary movement Turkish poetry, aimed at autonomy by focusing on the abstraction and individuality. For the Second New poets, imagism was important. They were "lyrical and imaginative, more open to a mythic and especially to a symbolist and surrealistic approach." Music and painting of the period were also influential on them. "They used unorthodox metaphors and did not pay any attention to the use of punctuation and the grammatical rules of the Turkish language." (Miğdis: 38) "The simplest line in a satisfying Second New poem resonates with intimations beyond its actual sense. On the other hand, the most elaborate styl(ist)ic riff has a relentless underlying clarity."⁸

Beginning in the mid-50's, this "at first unrespected because of being meaningless" movement brought many good poets into the scene and Edip Cansever was surely one of them. Can-

⁴ T. S. Eliot, 'Tradition and the Individual Talent', *The Sacred Wood*, 1920, www.bartleby.com, retrieved 2013-07-01.

⁵ Ibid. retrieved 2013-07-01.

⁶ Ibid. retrieved 2013-07-01.

⁷ Cansever's surname is accented on the first and third syllables. C in Turkish is pronounced like J in English, like John, for example.

⁸ Murat Nemet-Nejat. <http://jacketmagazine.com/34/eda-essays.shtml>, retrieved 2013-07-03.



sever appears to have read no language other than Turkish, but the modern French poets were certainly available to him in translation.” (Tillinghast, 11) Circulating between different literary genres, his modernist poetry has a distinctive style, which at times gets very close to prose. Since his early works in the 50’s; tragedies, stories and letters merge in his poems. Cansever cares for creating a background, kind of a decorative setting for his feelings and emotions while constructing his poems. He prefers objects as mediators for what he wants to convey. As he puts it, these feelings, emotions and also thoughts should find their objective correlatives while they are turned into poems. All these characteristics prove that he is a modernist but also show the way to his influential roots. The poet himself also mentions their names: Greek and Latin classics, Dostoyevsky, Chekhov, Camus, Lukacs, dialectical materialism, Mallarme..

*

“How long has this ship been here?
Its cargo has long since been unloaded
And night has fallen, and the quay is empty
The crew has put the blue water’s dreams to sleep
At the back, on deck
Ah, wherever I look, there is only silence

I walk a straight line, I go into a tavern
Inside, there are three or four people
Loneliness, and three or four people
I order myself a glass of raki.
I order myself another glass of raki
--Tell me, damn it! How long has this ship been here?
--Not on the sea, in melancholy.

Maybe tomorrow it’ll go
A new memory will come, in place of the old done

Doesn’t a person cry sometimes, looking at himself?” (Cansever, 2009: 63)

In his poem ‘How Long Has This Ship Been Here?’, the ship is the ‘objective correlative’ of great loneliness the poet feels. The second line is important by telling us that everything that has to be done has been done, but the feeling of loneliness is still there. Even though he gets together with some other people, it’s still the same. This feeling leads him to melancholy and even makes him cry by looking at himself, as there’s nobody, not even a friendly face to look at. And if the ship departs, it (or maybe he) will become just another memory in others’ minds. A ship could also be seen as the symbol of a journey, even an escape from loneliness but the ship is yet there, tied at the harbour.

*

In another poem ‘The Ship is Going to Leave at Ten O’Clock’ from the same book, Cansever’s finishing lines are: “This ship is supposed to leave at ten o’clock. / It can leave if it wants to or not leave - / What’s this voyage to me?” This voyage, this journey with the ship means nothing to him because he knows that he cannot escape his loneliness. Later, he admits it: “For some reason / I have carried this very inconvenient loneliness with me / Like a traveller since my childhood.”

“Hey Captain! Listen to me! / I arrived a long time ago, I want to get somewhere / Another Edip is waiting for me at the door of an old hotel. / I’m wearing a yellow shirt – it’s good that it’s



yellow / The room they give me shuts me inside” Again, here, the poet has done what he could have done and it makes no difference to him whether the ship is late or not. Moreover, here we find another important symbol of his poetry: It’s the hotel as ‘the objective correlative’ of the fugitivity of human life. People born, live (or stay) in the world (which is a hotel) and pass away. This world totally fugitive for Cansever. The hotel could also be seen as the memory, which keeps things for a limited time. Later on, they have to leave (or disappear). “It should be said that this metaphor is more than a detail or a background but an important decoration for his whole poetry”. (Dirlikyapan: 186) Cansever’s last book, including just one long poem in many parts is called *The City Of Hotels*.

*

“Blueness turns round in the sky like a record
The sound of it playing down below, far below,
Over the top of a wall –a wall, let’s say-
As if it were the hand of a child eating ice cream
Which spills and runs,
Kisses the earth, and the pomegranate flowers along a canal.
It kissed me too, on the pure white grass of loneliness.
Eternity is tomorrow.” (Cansever, 2009: 67)

Here, the turning blue sky, the melting wall and the pomegranate flowers together build the decorative setting, the objective correlatives for loneliness. We can say that blueness here has a double meaning: The sky and the great melancholia of life. The poet is also touched by this melancholia which leads us to an existentialist perception of life.

*

“(…)
Sour cherries, horses, stars.
Stars, dense woods, small-town diners,
Talk that has stayed the same for years.
We can’t find anything new to say.
Hotels, hotels – I’m guilty of that neglect
I can’t even pass their doors anymore.
You’re nature. And you wait for me, don’t I know it.
For my voice, my dreams, my broken fingers,
And whatever else of mine there is.
You, you’re nature. You’re nature, recreate me,
Loneliness enclosing my loneliness.” (Cansever, 2009: 66)

‘Enclosure’ is another good poem, including the trademarks of Cansever’s poetry. Hotels, even hotels (maybe the human memory as I mentioned before) are no cure, no ways of escape for the poet; but nature, only nature could be the final chance for embracing and recreating him. Just because, nature is the greatest, everlasting loneliness as the source of existence. On the other hand, nature could also be the woman he loves or longs to love but that would be another interpretation.

*

“And on a deserted beach, a kind of time-
Autumn, growing vaster and vaster,
A harpoon bird attacking its shadow.
I am enclosed inside years, years, years-



A time of being held in the grip of long time
 (..)
 I pass over the algae,
 Whoever gave birth to me, born from someone's hair?
 I gather my bathing suit, my towel –all those other things-
 Shoving them into my bag,
 And hit the road, now it's hotel time.
 For whatever reason, this is the time when stamps are the stickiest–
 I've been slow to pick up on this thing called life-
 It's gradually become time to get dirty.” (Cansever, 2009: 42)

In this poem from his earlier period, the poet again hits the road and it's for sure that he has the same feeling. Moreover, it's hotel time, again.

*

T. S. Eliot's 'objective correlative' has its background in *The Metaphysical Poets*, as he underlines it in his article with the same name: “The poets in question have, like other poets, various faults. But they were, at best, engaged in the task of trying to find the verbal equivalent for states of mind and feeling. And this means both that they are more mature, and that they wear better, than later poets of certainly not less literary ability.”⁹

Eliseo Vivas criticizes T.S. Eliot's theory in his book *Creation and Discovery* and says that it is ultimately intelligible but “it is of uttermost importance for criticism to realize that the emotion expressed through the objective correlative is not that which the poet felt before the poem was written. The emotion, as well as the correlative, are found through the process of creation.” (Vivas: 288)

And the famous Marxist literary critic Terry Eagleton writes that “in the achievement of the objective correlative, the poet passes beyond the encapsulating limits of private, poetic experience into an impersonally integrated objectivity.” (Eagleton: 146-151)

*

In his essay 'Abstract Concrete' Cansever writes: “Poets are not merely going after new feelings, new enthusiasms. Their struggle is to give a direction to collective feelings and desires. What I mean to say is that every type of work which is made, or which will be made, in the name of organic unity, is in and of itself an instance of concrete action.” (Cansever, 2009: 50) It is usually said that Edip Cansever was an existential poet. Maybe he was. In his essay 'Autobiographical Sketch' he writes: “We were in the 60's. (...) Drinks worked their way into us in as a lover would do. Everything was poetry, everything was alive, everything had not ripened yet to maturity, everything was something poetic that had not yet found its name. Even poetic disputes were inexhaustible. Everyone was just a bit late... to his home, to his lover, to his lonesomeness.” (Cansever, 2009: 83)

Turning back to Eliot, the finishing lines of 'The Love Song of J. Alfred Prufrock' are: “I grow old... I grow old... / I shall wear the bottoms of my trousers rolled / Shall I part my hair behind? Do I dare to eat a peach? / (...) / We have lingered in the chambers of the sea / By sea-girls wreathed with seaweed red and brown / Till human voices wake us, and we drown.” (Eliot, 1991:3) Here, Prufrock is middle-aged but T. S. Eliot was 22 when he wrote it. And Edip Cansever was middle-aged when he wrote the above mentioned poems. Maybe, every age of humanity is the objective correlative of lonesomeness.

⁹ T. S. Eliot, 'The Metaphysical Poets', *The Sacred Wood*, 1920, www.bartleby.com, retrieved 2013-07-04.



Bibliography

- CANSEVER, Edip. *Bütün Şiirleri I-II*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- CANSEVER, Edip. *Dirty August*, tr. Julia Clare Tillinghast-Richard Tillinghast, New Jersey: Talisman House, 2009.
- CANSEVER, Edip. *Gül Dönüyor Avucumda*, İstanbul: Adam Yayınları, 1987.
- EAGLETON, Terry. *Criticism and Ideology*, London: Verso, 2006.
- DİRLİKİYAPAN, Devrim. *Ölümü Gömdüm, Geliyorum: Edip Cansever Şiirinde Varolma Biçimleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- ELIOT, T. S. *Collected Poems 1909-1962: The Centenary Edition*, Harcourt Brace, 1991.
- ELIOT, T.S. *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*, New York: Alfred A. Knopf, 1921.
- MİĞDIS, Linda. *Imagism in Modern Turkish Poetry* (Unpublished M.A. Thesis: University of Essex, Department of Literature, Film and Theatre Studies), 2010
- NEMET-Nejat, Murat. 'A Godless Sufism: Ideas on the Twentieth Century Turkish Poetry', *Eda: A Contemporary Anthology of 20th Century Turkish Poetry*, New Jersey: Talisman House, 2004.
- TILLINGHAST, Julia Clare- Richard Tillinghast (tr.). *Dirty August* by Edip Cansever, New Jersey: Talisman House, 2009.
- VIVAS, Eliseo. *Creation and Discovery: Essays in Criticism and Aesthetics*, Chicago: Gateway Editions, 1955.

Kültürdeşirilik (Transculturalism) Olanaklı mıdır?

Dođan YAŞAT¹

Özet

Kültürdeşirilik ve kültürlerarasıcılık, çokkültürcü politikalara karşı olarak beliren iki önemli toplumsal modeldirler. Bu yazı en temelde kültürdeşirilik yaklaşımına odaklanarak, kültürdeşiriliğin öncelikle bir kavram olarak, sonra da bir politika olarak olanaklılığını tartışacaktır. Bunun nedeni bu yazının, kültürdeşiriliğin kültürlerarasıcılığa nazaran çokkültürcülüğe daha sert bir eleştirisi yönelttiği ve daha uç bir noktada durduğu ön kabulünden hareket etmesidir.

Anahtar Kelimeler: Kültürdeşirilik, kültürlerarasıcılık, çokkültürcülük, Hegel, Heidegger.

Is Transculturalism Possible?

Abstract

Transculturalism and interculturalism are two main social models against multiculturalist policies. This article will discuss possibility of transculturalism firstly as a concept than as a policy by focusing on essentially the approaches of transculturalism. Because this article mainly based on a pre-acceptance that transculturalism criticises multiculturalism deeper and harder than interculturalism.

Key Words: Transculturalism, interculturalism, multiculturalism, Hegel, Heidegger.

Çokkültürcülüğe Karşı Kültürdeşirilik

(Kültürdeşirilik) *Transculturalism* ve (Kültürlerarasıcılık) *interculturalism*, en temelde (çokkültürcülüğe) *multiculturalism* karşı toplumsal modeller olarak okunabilir. Özellikle kültürdeşirilik kendisini çokkültürcülük üzerinden kuran bir yapıdır. Çokkültürcülük, çokkültürlü toplumlarda, farklı kültürlerin ve etnisitelerin bir arada yaşamasını sağlamak üzere geliştirilmiş bir siyasi modeldir. Dolayısıyla bu noktada çokkültürlülük ile çokkültürcülük arasındaki ayrıma işaret etmek zorunludur. Çokkültürcülük, iktidarın yönetsel gücünün bir elemanı olarak çokkültürlü yapıyı idame ettirmek üzere üretilmiş bir politikadır. Kültürdeşirilik ve kültürlerarasıcılık ise bu politikayı eleştiren modeller öne sürmektedir.

Kültürdeşiriliğin olanaklılığı araştırılırken, John Russon'un farklı etnisitelerin ve farklı kültürlerin kendilik bilinçlerine nasıl ulaştığı üzerinden çokkültürcülüğu eleştiren "*Heidegger, Hegel, and Ethnicity: The Ritual Basis of Self-Identity*" adlı makalesi temel alınacak ve bu makalenin eleştirisi üzerinden kültürdeşirilik konusu irdelenecektir.

¹ Yrd.Doç.Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, cdyasat@hotmail.com



John Russon adı anılan makalesinde, düşünce tarihi açısından farklı noktalarda duran ve yan yana getirilmesi güç olan iki düşünürü, Hegel'i ve Heidegger'i kültür ve etnisite üzerine düşünceleri açısından bir araya getirerek çokkültürlülük konusuna farklı bir bakış açısı getiriyor. Russon'un bu ilginç yaklaşımının konu hakkında farklı bir düşünce zemini oluşturmasıyla beraber ulaştığı çıkarımların da tartışılmaya açık olduğu söylenebilir. Russon'un makalesi buradan itibaren, yukarıda sözü edilen her iki açıdan da ele alınacaktır.

Russon, Heidegger'de düşünen öznenin (*reflective ego*) kendi kimliğini edinmesi hakkındaki düşüncelerinden işe başlıyor. Russon'un, Heidegger'in büyük eseri *Varlık ve Zaman*'a referansla aktardığına göre, kendilik bilinci (*self-consciousness*) dünyadaki şeyleri deneyimlememiz üzerinden kendi kendimizi deneyimlememiz olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla, gerçekliği deneyimleme biçimimiz bizim nasıl kendimiz olduğumuza dair bir tefekkürü gerektirir. Buradan hareketle Russon, Heidegger'de kendilik bilinci deneyiminin üç temel aşamadan oluştuğunu ileri sürer: Kendilik bilincinin en ilkel zemini olarak dünyada olmak, bu dünyada ikamet etmek; ölüm bilincini taşıyarak bu dünyada olmak, yani otantik (*authenticity*) bir sorumluluk bilinci taşımak ve son olarak doğal kendilik bilincine sahip olarak "Ben" demek, yani kelimenin gerçek anlamıyla kendi bilincinin farkına varmak.²

Russon'un buraya kadar aktardıkları, Heidegger'in temel kavramlarından biri olan *Dasein*'in (orada-varlık), dünyada ikamet eden bir varlık olarak sadece kendi bilincine varmasının yeterli olmadığı ve asıl önemli olanın başkaları için de bir kendilik bilincinde varlık olması bağlamında anlamlıdır. Çünkü Russon'un Heidegger'in argümantasyonundan hareketle varmak istediği yer, toplum içindeki farklı kendilik bilinçlerinin bir iletişim mekânında bir araya gelmesidir. Heidegger'de bu söz konusu edilen iletişim mekânı dildir. Russon için bu noktada önemli olan farklı kültürlerin ve farklı etnisitelerin, dolayısıyla farklı kendilik bilinçlerinin nasıl bir arada yaşayabileceğine dair bir bakış açısı yakalamaktır.

Russon Heidegger'in görüşlerini bu noktada askıya alarak Hegel'de etnisitenin kendilik bilinci ile birlikte ortaya çıkmasını ve buradan da dinin bir dil olarak nasıl kurulduğu meselesini sorunsallaştırıyor. Russon'un Hegel aktarımına geçmeden önce, onun Heidegger üzerine söylediklerinin kısa bir değerlendirmesini yapmak uygun olacaktır. Öncelikle Russon'un Heidegger'i aktarımında kimi eksiklikler olduğu ve Heidegger'de *Dasein* ya da bilinç, kendilik bilinci gibi kavramlara bakarken onun felsefesinin geneline ilişkin bazı noktaların belirtilmesi zorunludur.

Hegel ve Heidegger'de Kimlik Bilinci

Öncelikle Heidegger'de 'bilinç' kavramından bahsederken onun düşünce tarihi açısından bakıldığında kavrama atfedilen genel anlamdan farklı anlamlara tekabül ettiğini belirtmek gerekmektedir. Heidegger felsefesi düşünüldüğünde 'bilinç' kavramı Kant, Hegel, Fichte, Dilthey gibi düşünürlerin terminolojisinden farklı bir şekilde ele alınmalıdır. Çünkü Heidegger, bilinci *Dasein* üzerinden varlıksal ve zamansal bir problem olarak tasavvur eder.³ Dolayısıyla bu noktada, yukarıda adı anılan düşünürlerde olduğu gibi 'bilinç' belirli özne-nesne ilişkileri üzerinden düşünülemez. Ancak Russon, bu noktayı kaçırmış olmalı ki, Heidegger ve Hegel'de kendilik-bilincinin nasıl yapılandığını anlatırken, aradaki bu ayrımı göz ardı ediyor ve sanki her iki düşünürde kendilik-bilincinden aynı şeyi anlıyormuş izlenimini bırakıyor. Oysaki Heidegger 'bilinç' dediğinde Hegel'in kullanımından oldukça uzak bir kavrama işaret ediyor. Dolayısıyla aslında ortada aynıymış gibi görünen iki farklı kavram duruyor.

² John Russon, "Heidegger, Hegel, and Etnisity: The Ritual Basis of Self-Identity", *The Southern Journal of Philosophy*, 1995, sayı XXXIII, s. 510.

³ Richard E. Palmer, *Hermenötik*, Çev: İbrahim Görenen, Anka Yayınları, İstanbul, 2003, s. 170.



Bununla beraber, Heidegger’de insan ve varlık kavramları yan yana getirildiğinde bu kavramların onun zaman ontolojisine bağlı olarak kurulduğu ve ondan bağımsız olarak düşünülme-yeceği de belirtilmelidir. Heidegger’in en önemli argümanlarından birisi insanın zamansal bir varlık olduğu ve hatta varlığın kendisinin de zamansal olduğudur. Heidegger’in zaman kuramı ünlü fizikçi Einstein’dan kimi etkiler taşır. Mutlak uzay yoktur; uzay başlı başına hiçbir şeydir. Zaman da aynı uzay gibi kendi başına var olamaz onun varoluşundan ancak başka bir şeye bağlı olarak bahsedilebilir. Zaman içinde geçen olaylara bağlı olarak vardır. Bir bakıma zaman varoluş için bir mekândır.⁴

Heidegger, Aristoteles’ten hareket ederek zamanı bir ölçme birimi olarak alır: “Zaman devrimin ölçüsüdür.” Heidegger’e göre, zamanı ölçtüğümüzde aslında kendimizi ölçeriz. Kendi durumumuzu, yani kendi varoluşumuzu ölçeriz. Bu nedenle, geçmiş, şimdi ve gelecek olarak adlandırdığımız şeyler de zamanın bölümleri değil, insan varoluşunun bölümleridir.⁵ Burada son derece kısa biçimde özetlenen Heidegger’in zaman ontolojisinden yola çıkarak, şimdi, zaman, insan, *Dasein* ve dil arasındaki bağlantı açıklanabilir.

Russon’un da işaret ettiği gibi, Heidegger’e göre varolma, öncelikle dünyanın-içinde-olma olarak nitelenir. Ancak, insan dünyaya gelmek için hiçbir şey yapmaz, bilinçli bir etkinlikte bulunmaz. Dolayısıyla varolmak için dünyaya gelmiş olmak yeterli değildir. Bu nedenle *Dasein* olarak varolma, başkalarıyla birlikte olmak, başkaları için olmaktır. Dünyaya başkalarıyla birlikte sahip olmanın koşulu ise ‘konuşma’dır. Hiç kimse bizzat kendisi değildir; varolmak için “Ben varım” demek yeterli değildir, çünkü Heidegger’e göre, “Ben ne yapıyorsam, ne ile uğraşıyorsam bizzat o olurum.”⁶

Heidegger’de bu noktada bizim için önemli olan tarih, kültür, ilerleme gibi kavramların hepsi gündeliktir, şimdi’ye aittir. Bu nedenle Heidegger’in ‘geçmişe yolculuk’ dediği şey önemlidir. İnsan, yitirilen şimdiki anlar için yaşar, gelecek şimdiki anlar için değil. Geçmiş bir ‘ne’ değil, ‘nasıl’ sorusu olarak anlaşılmalıdır. Aynı doğrultuda ‘zaman ne’ sorusu değil, ‘zaman nasıl’ sorusu sorulmalıdır.⁷ İnsanın geçmişle ilişkisi de buna benzer şekilde kurulduğu için ‘ben kimim’ sorusu da ‘ben nasılım’ sorusu ile yer değiştirir, çünkü yukarıda da aktarıldığı gibi Heidegger’de varolma başlayıp biten bir süreç değil, hep bir ‘olanaklılık’ (*energeia*) halidir. Buradan hareketle, tek bir kimlikten ya da tek bir kendilik bilincinden söz edilemeyeceği ileri sürülebilir. Benlik anlaktır, sadece şu an için geçerlidir, dolayısıyla kimlik de zamansaldır. Her şey oluş halindedir. “Nasıl” sorusunun belirleyeni ise konuşma, yani dildir. Neticede Heidegger’in, Russon’un kendisini getirdiği noktada tam olarak durduğu söylenemez.

Russon’un Hegel aktarımı ise Heidegger’inkinden daha sorunsuz görünüyor. Ancak bu yazının itiraz ettiği nokta, Russon’un bu iki düşünürü yan yana getirdiği noktadır. Buraya gelmeden önce Russon’un Hegel’in kendilik bilincini nasıl açıkladığına bakılmalıdır. Russon, Hegel’de kendilik bilincinin bireysel değil kolektif olduğuna işaret ediyor. Sosyal varolma ise karşılıklı tanınma ve onaylama ile açıklanabilir.⁸ Toplum ise kendinde bilinçli araçlardan oluşur. Russon bu noktada Hegel’in ‘geleneksel yasa’ (*customary law*) ve ‘itidai değer’ (*habitual value*) kavramları üzerinden bir toplumun kendilik bilincine ulaşma biçimini tartışıyor.

Hegel’e göre, eğer başka biri benimle aynı yasaya tabi oluyorsa, benim yasaya bağlılığım ötekiyle aynı yolla gerçekleşir. Bu ortak yasa ‘geleneksel yasa’dır. ‘Geleneksel yasa’ya bağlılık ise

⁴ Martin Heidegger, *Being and Time*, Çev: John Macquarrie&Edward Robinson, Blackwell, Oxford, 1999, s. 325

⁵ Martin Heidegger, *Zaman Kavramı*, Çev: Saffet Babür, İmge Yayınları, Ankara, 1996, s. 63.

⁶ M. Heidegger, A.g.k., s. 69.

⁷ M. Heidegger, A.g.k., s. 81.

⁸ John Russon, “Heidegger, Hegel, and Etnicity: The Ritual Basis of Self-Identity”, *The Southern Journal of Philosophy*, 1995, sayı XXXIII, s. 513.



'itidai değer' aracılığıyla sağlanabilir. Hegel'in *Sittlichkeit* olarak adlandırdığı bu değer, ona göre her toplumun temelini oluşturan bir değerdir. Hegel'e göre geleneklere alışkanlıkla bağlılığımız, kendimizi 'biz' olarak tanımamızı sağlar ve ben, 'ben' olarak bunlara uygun davrandığım zaman otomatik olarak herkes tarafından benim etkinliğimin temsili olduğu ve herkes için geçerli olduğu benimsenmiş olur.⁹

Russon'un Hegel'den aktardığına göre, bir toplumun üyesi olmak, kutsal bir ritüele bağlı olmayı ve bu ortak ritüeli uygulayanları taklit etmeyi gerektirir. Ancak bu uygulama bilinçli değil, otomatiktir, çünkü bu belirli işaretler aracılığıyla öğretilen bir şeydir. Başka bir deyişle kimlik öğretilir. Din ise yukarıda tanımlanan ritüelleri veren bir yapı olarak, 'işte bu biziz' dememizi sağlayan bir olgudur. Tekrar etmek gerekirse, dinin bu noktadaki önemi toplumun kendilik bilincine erişmesinde gerekli olan ritüelleri vermesidir. Bu noktada ritüeller olarak din etnisitenin altına düşer. Etnisite, 'biz' olarak öteki etnisiteleri tanımamızı ve kendi kolektif benliğimiz aracılığıyla diğer kültürlerle iletişim kurmamızı sağlar. Bu da kendimizi diğer kültürün içinden gelerek kimliklendirmemizin koşuludur.¹⁰

Russon, yukarıda aktarılanlardan hareketle, Heidegger'in tefekkürlü öznesini Hegel'in kolektif bilinç sahibi etnisitesi ile birleştirerek çokkültürcülüğün bir eleştirisine ulaşıyor. Russon'a göre çokkültürcülük politikaları iki temel açıdan kimi olumsuzluklar taşımaktadır. Bunlardan birincisi üyeliğe kabul etme ya da içselleştirme olarak adlandırabileceğimiz '*initiation*', diğeri ise dışsallaştırma olarak anlaşılır kılabilceğimiz '*exotification*'dır.¹¹ İçselleştirme, bir kültürün diğer bir kültürü en başta öteki olarak kabul etmesi ve bu doğrultuda onu yabancılaştırması ile sonuçlanmaktadır. Bu nedenle Russon'a göre içselleştirme, diğer kültürü yabancılaştırması nedeniyle olumsuzluk yaratan bir politikadır. Dışsallaştırma ise, dışsallaştırılan kültürün daha en başında kendisine dışsallaştırılan kültüre göre üstünlük atfetmesini gerektirir. Bununla beraber Russon'a göre dışsallaştırmanın ulaştığı daha olumsuz politika 'tolerans' politikasıdır. Çünkü ona göre bir kültür, birlikte yaşamaya çalıştığı kültürü dışsallaştırırken sürekli onu tolare eder. Böyle bir tolerans ya da hoşgörü politikası diğer kültürü aşağılamak anlamına gelebilir, çünkü ancak üstün olan zayıf olanı tolare edebilir.¹² Oysaki Russon'un Hegel ve Heidegger'den yola çıkarak kurduğu zemin düşünüldüğünde bir kültürün diğerinden ya da bir etnisitenin diğerinden üstün olduğunu düşünmek oldukça sorunlu bir durumdur.

Russon'un argümantasyonunun nihayetinde eriştiği nokta kültürasırılık meselesi açısından önemli görünüyor. Bununla beraber, Russon'un çokkültürcülük politikalarına ilişkin görüşleri de haklı noktalar taşımaktadır. Ancak bu yazının Russon'a eleştirisi, ulaştığı nokta itibarı ile olmasa da daha önce de değinildiği gibi başlangıç noktası açısından kimi belirsizlikler taşımaktadır.

Öte yandan kültürasırılık konusunun kendisine doğrudan temas edilirse, Donald Cuccioletta'nın "*Multiculturalism or Transculturalism*" adlı makalesine değinmek faydalı olacaktır. Cuccioletta, kültürasırılığın tanımının henüz 1940 yılında Fernando Ortiz tarafından yapıldığını belirtiyor. Ortiz'e göre kültürasırılık, ilk aşamada, karşılıklı ilişki ile birlikte geçmişin kültürsüzleştirilmesi ve yeni bir kültür oluşturmaktır.¹³ Çünkü kimlik tek yönlü bir olgu değildir; yani bu noktada kültür, benlik ile özdeş değildir. Kimlik, birinin öteki ile münasebeti içinde tanımlanabilir. Ancak kimlik tekil değil, çoğuldur. Cuccioletta'nın Scarpetta'ya referansla söylediği gibi "her insan bir mozaiktir."¹⁴

⁹ J. Russon, A.g.m., s. 514.

¹⁰ J. Russon, A.g.m., s. 518-519.

¹¹ J. Russon, A.g.m., s. 520.

¹² J. Russon, A.g.m., s. 524.

¹³ Donald Cuccioletta, "Multiculturalism or Transculturalism: Toward a Cosmopolitan Citizenship", London Journal of Canadian Studies, 2001/2002 sayı 17, s. 2.

¹⁴ D. Cuccioletta, A.g.m., s. 3.



Kültürleşirliğin burada aktarılan tanımını üzerinden bakıldığında özellikle kültür temelli ulus devletlere karşı bir model oluşturduğu söylenebilir. Bu nedenle ulus devletler de daha ziyade çokkültürcülüğe daha yakın durmaktadırlar. Oysaki bir anlamda 'kültürsüzlük' öneren kültürleşirlik modeli ulus devlet için bir tehdit unsuru teşkil edebilir. Ancak kültürleşirlik, çokkültürcülüğün de kimi zamanlar tehditkâr olabileceğine işaret eder. Çünkü çokkültürcülük, kültürler ve etnisiteler arasına sınırlar koyar ve sınırları da sürekli kalınlaştırmaktan geri kalmaz. Buna karşın kültürleşirlik ise sınırları yıkmayı amaçlar. Kültürleşirliğin ulaşmak istediği kozmopolitan yurttaşlık modeli de ancak sınırların ortadan kaldırılması ile olanaklı olabilir.¹⁵

Kültürleşirliğin çokkültürcülüğe en önemli eleştirisi kültürün sabit bir şey olmadığı yolundadır. Buna ek olarak, kültür ile etnisite ayrımı da mutlaka yapılmalıdır, çünkü çoğu yorum, kültür ile etnisiteyi eş tutmaktadır. Bilakis, etnisite kültürün dinamiklerinden biri olsa da kültür başka yerlerden de faydalanan, sürekli değişerek ve biriktirerek gelişen bir olgudur. Etnisite ise sabittir. Will Kymlicka'nın bildirdiğine göre, 1995 itibariyle, yeryüzünde 184 bağımsız devlet, bünyesinde yaşayan 600 dil grubu ve 5000 etnik grup bulunmaktadır.¹⁶ Bu istatistik göz önünde bulundurulursa ve etnisite ile kültür özdeş kabul edilirse, yeryüzünde 5000 farklı kültür olduğu sonucuna ulaşılır ki bu akıl yürütme sağlıklı değildir.

Tüm bunların ışığında kültürleşirliğin olanaklı olup olmadığı sorusuna gelindiğinde, bunun kuramsal olarak olanaklı olduğu söylenebilir. Ancak söz konusu kuram, bir politikaya dönüştüğünde, özellikle de daha önce söylendiği gibi kendisiyle çelişen ulus devlet tarafından kullanıldığında, olanaklılığına gölge düşebileceği öne sürülebilir. Çünkü kültürleşirliğin önerilerinden biri olan 'kültürsüzleştirme' eğer bir kültürü asimile etme adına istismar edilirse, bu politika çokkültürcülüğün hoşgörü politikasından daha olumsuz sonuçlara yol açabilir. Bu nedenle, kültürleşirlik üzerine düşünülmesi gereken, geliştirilmesi gereken, fakat bir devlet politikasına dönüştürülmesi için sağlam zeminlerin hazırlanması gereken bir kuramdır.

Kaynakça

CUCCIOLETTA, Donald (2002), "Multiculturalism or Transculturalism: Toward a Cosmopolitan Citizenship", London Journal of Canadian Studies, 2001/2002 sayı 17.

HEIDEGGER, Martin (1996), Zaman Kavramı, Çev: Saffet Babür, İmge Yayınları, Ankara.

HEIDEGGER, Martin (1999), Being&Time, Çev: John Macquarrie&Edward Robinson, Blackwell, Oxford.

KYMLICKA, Will (1998), Çokkültürlü Yurttaşlık, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

PALMER, Richard E. (2003), Hermenötik, Çev: İbrahim Görenen, Anka Yayınları, İstanbul.

RUSSON, John (1995), "Heidegger, Hegel, and Etnisity: The Ritual Basis of Self-Identity", The Southern Journal of Philosophy, 1995, sayı XXXIII.

¹⁵ D. Cuccioletta, A.g.m., s. 8-9.

¹⁶ Will Kymlicka, Çokkültürlü Yurttaşlık, Çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 25.

