



Pragmatizmin Temel Sorunları Çerçevesinde Ahmet Haşim'in Gurebâhâne-i Laklakan'ındaki Pragmatik Yapı

Pragmatic Structure in Ahmet Haşim's Gurebâhâne-i Laklakan within
the Framework of Basic Problems of Pragmatism

Doç. Dr. Mehmet Akif Duman¹

Başvuru Tarihi: 22.06.2019
Kabul Tarihi: 08.06.2020
Makale Türü: Araştırma Makalesi

Öz

Türk Edebiyatının en büyük nasirlerinden olan Ahmet Haşim savunduğu fikirler kadar bunları ifade etme şekli ile de halef ve seleflerinden ayrılır. Orijinal bir fikre sahip olmak fikra gibi muhatabı doğrudan okur olan edebi türlerde tesir altına almayı tek başına temin etme kuvvetine sahip değildir. Yazarın okuru ikna etmek için kurguladığı teşbih ve istiare, dolayısı ile mübalağa ve kısmen de tezat ile mücehhez üslup anlaşılma yahut yanlış anlaşılma riskini de beraberinde getirir. A. Haşim'i orijinal kılan husus ise bir araya getirdiği müşebbeh (benzeyen) yahut müşebbehün bihlerde (kendisine benzetilen) değildir, üsluba derinlik veren husus vech-i şebihin (benzetme yönü) normalde tarafeynin nefsinde değil şahsında olması gerekirken, taraflardan birinin nefsinde sindirilmesidir ki bu da hakikatin her fıkrada yeniden kurgulandığı anlamına gelir. Başka bir ifade ile A. Haşim pragmatik içinde kendi hususi perlokasyonel çerçevesini çizebilmiştir. Yaşanılan zamanla alakalı yani popüler bir fikir etrafında inşa edilen tasavvurun fikir ile bağı koparılmadan, ancak çok alakasız başka bağlantıları da ustaca kapsama almak ile yeni bir "bütün" oluşturmaya muvaffak olunması açısından tetkik "Gurebâhâne-i Laklakan" üstünde yapılacaktır. F. C. S. Schiller'in pragmatik tavrı hem diğer pragmatizm anlayışlarına olan mesafesi hem de hümanizme olan yakınlığı ile mukayesenin diğer merkezi olacaktır. Tahlilin de göstereceği üzere A. Haşim usta bir şair olduğu kadar zamanının çok ötesinde bir pragmatisttir.

Anahtar Kelimeler: Dilbilim, Ahmet Haşim, Fıkra, Pragmatizm, F. C. S. Schiller, Ch. S. Peirce

¹ Johannes Gutenberg Üniversitesi, Türkoloji Bölümü, mh.akif.duman@gmail.com, ORCID: 0000 0002 5633 8268

Abstract

Ahmet Haşim, one of the greatest prose writers of Turkish Literature, differs from his successors and predecessors with the ideas he advocates as well as in the way he expresses them. Compared to literary genres like anecdote that directly address the interlocutor, having an original idea does not alone have the power of Influence. The wording equipped with analogy and metaphor, therefore, also hyperbole and partly contrast, that the author has built to persuade the reader, brings with it the risk of not being understood or misunderstood. What makes Haşim original is not the tenor (weak element) or vehicle (strong element) that he brings together, but the point that gives depth to the style is that the analogy direction gets digested to the nature of the tarayfeyn (two sides: tenor and vehicle), even though it should be in person and not in the nature of the tarayfeyn, which means that the truth is reconstructed in every anecdote. In other words, A. Haşim was able to draw his own special perlocution frame within pragmatic. The study, which is built around a popular idea, that is related to the time experienced, will be carried out on “Gurebâhâne-i Laklakan” (Hospital of the stork) in order to achieve a new “whole” without breaking the connection with the idea while to skillfully including other irrelevant connections. F. C. S. Schiller’s pragmatic attitude will be the other center of the comparison with its distance from other understandings of pragmatism and its proximity to humanism. As the analysis will show, A. Haşim is a pragmatist far beyond his time as well as a master poet.

Keywords: *Linguistics, Ahmet Haşim, Anecdote, Pragmatism, F. C. S. Schiller, Ch. S. Peirce*

Giriş

Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937) pragmatizmle ilgili yazdığı kitabın da adı olduğu üzere pragmatisti “Humanismus” (1903) ile takriben eş anlamlı kabul eder. Schiller de W. James gibi bireysel yani özne merkezli pragmatizmi savunur (Martens, 1975, s.189) ki bu ilerleme ve özgürlük arka planından dolayı “hümanizm”e yakındır. Dolayısı ile Schiller, Francis Herbert Bradley’in mutlak idealizmine ve Russell’in mantıksal pozitivizmine karşıdır. Schiller’in anlayışına göre gerçekliğin yaratılmasında merkez “insan”dır. “İngiliz Eugenic Derneği”nin de kurucu üyelerinden olan Schiller’in en mühim düşünsel prensiplerinden biri “bütün düşünceler eylemdir” şeklinde özetlenebilir (Shook, 2006, s.44-51; Lachs ve Talisse, 2008, s.700-701. Ayrıca bkz. Winetroun 1967, Abel 2011).

Schiller, *Riddles of the Sphinx* [Sfenks’in Bilmeceleri] (1891) isimli çalışmasında doğal bir dünya tasavvuru için ön koşul olan basit gerçekleri reddettiği için natüralizmi eleştirir. Dolayısı ile dünyanın nesnel gerçeklere dayanan (nerede ise) mekanik işleyişi Schiller’in öznesi ile çatışır. Bu nedenle natüralistlerin özgür irade, bilinç, Tanrı, amaçlar ve evren gibi ulvi soruları sormak imkânı yoktur. Öte yandan, spekülâtif metafiziğin saçma bir dejenerasyonu olarak idealizme de karşı çıkar, Hegel taraftarlarını gerçeklerden kaçmakla suçlar (Schiller, 1894, s.259-270). Evrensel idealler ve “mutlak”, kusurlu ve pratik dünyayla başa çıkmada yardımcı olmamaktadır. Hegel’in sonsuzluk için geçerli olan, zaman ve değişimden bağımsız gerçekliği, içinde yaşadığımız dünyaya uygun değildir. Neticede her iki yol da şüpheliğe neden olduğundan dolayı bilgi ve ahlak için güvenli bir temel sağlamaya uygun değildir (Schiller, 1894, s.159-60).

Yaşamın en kaba ve bayağı yönleri ve gerçekliği ile alınmasına karşı çıkmak gerçekliğin “acımasız” yapısını değiştirmeyecektir. Ayrıca tinsel güçlerin evrenin seyirindeki ağırlığını reddetmek ile her bir bireyi “bütün düşünceleri eylem olan müstakil bireyler” addetmek Oblomov’u, Don Kişot’u ve Fahim Bey’i en büyük aktivistler saymak olacaktır.² Bir “şâir” de olsa böyle düşünmez A. Haşim. Zira ona atfedilen sembolizm üstat Paul Verlaine’deki gibi hasbelkader değildir.³ Bu fikri, daha doğrusu düşünce sistemini Galatasaray Lisesi’nde talebesi olduğu Ahmet Hikmet’ten alır: “Fikrin şekilden evvel hazırlandığı hissini veren eserlerde şiir mucizesinin var olmasına imkân yoktur. Ahenk ve kafiyenin tesadüflerinden doğmayan fikirler sanata mal edilemez” (Karaosmanoğlu, 1969, s.47). Senelerden sonra, Sorbonne profesörlerinden ve asrın en büyük filozoflarından Chartier’nin bir kitabında bu görüşün teyidini bulur. Bu idrak sistemine göre mesela ahlaki, sosyal ve felsefi şairlerden olan T. Fikret’in taşıdığı kocaman kanatlara rağmen bir türlü göğe yükselemeyişinin sebebi de budur. Sembolik bir şair olmasına rağmen semiyotik açıdan A. Haşim’i zemine sabit tutan şey “sembol- simge” geçişlerine (Duman 2018a, 2018b, 2019a, 2019b) vakıf olmasıdır. Semboller bağlamdan bağımsız olarak klişe anlama sahip olan ve bu anlam yükü ile anlamın devamlılığını garanti altına alan kullanımlardır. Mesela: “[...] baykuş ve karga uğursuzluğun, merkep bölnlüğün, domuz pisliğinin, kaz alıklığının, arslan cesaretinin, at zekâ ve asaletinin, köpek sadakatının, bülbül aşkının, kelebek gençliğin işaret ve sembolü”dür (GL, s.134)⁴. Fakat bu semboller sorgulanamaz değildir. Dindarlığıyla meşhur büyük bir yabancı şâirin, meşhur bir manzumesinde, büyük bir ciddiyetle: “Mahşer gününde eşek kardeşlerimle birlikte Tanrı’nın huzuruna çıkmak isterim” demesini misal verir A. Haşim. Merkep bilinenin aksine zeki bir hayvandır. Herkesin “ahmaklık” sembolü saydığı kaz soğukkanlılığı ile diğer birçok hayvandan üstündür. A. Haşim hayvanların pisliği hakkındaki kanaatlere de karşı çıkar: “Hiçbir dinin emirlerine uymayan ve hiçbir sıhhat kaidelerini bilmeden, hayret verici bir sabırla, saatlerce, diliyle, dişiyle, gagasıyla bitlenen, yalanan kedi, köpek, maymun, tavuk, temizlikte ve titizlikte birçok insanlara örnek olmaya lâyık değil midir?” (GL, s.134). Sembolün tekrar yorumlanarak kazandığı yeni değer “simge”dir. Bu ayrımın en kesif misallerinden biri “Erkek” isimli fıkrada görülür (GL, s.142-44). Fıkranın mevzusu anket yazarı A. Sırrı Bey’in bir sorusudur: “Kadın mı güzel, erkek mi?”. Düşünce yani tasavvur ön plana çıkar da salt “semboller” ile düşünürsek şüphesiz bu soruya “kadın” cevabı vermek iktiza eder. Fakat A. Haşim düşünsel eylemlerin yerine eylemsel düşünceler ile fikir yürüterek çok şaşırtıcı bir cevap verir:

“Birçok hayvan cinslerinde erkeğe nazaran dişi çirkindir. Bunu kim bilmez? Keçi, cılız, sarkık etleri ve ahmak çehresiyle erkeğinin yanında gülünç bir hayvandır. Teke tümsekli burnu, adaleli vücudu, dar beli ve gergin göğsüyle, çıplak kayalar üzerinden ufka dik durduğu zaman, zannedilir ki mitolojik bir ilâh, dünya nizamının sonsuz hatlarını gözden geçiriyor [...] Miskin inek ve öfkeli boğa arasında da aynı mukayese yapılabilir. Tavukla horozu, insan aynı

² Batı’nın, Rusların ve Doğu’nun en büyük tutunamayanlarını “Fahim Bey ve Biz”i Almanca’ya çeviren Dr. Rummel bu şekilde sıralar (Hisar 1954).

³ “Paul Verlaine’e ‘Siz ki sembolizmin babasıdır; bize bu çığırda dair bir açıklamada bulunur musunuz?’ diye sormuşlardı. Bu soru karşısında Verlaine’in tepesi atmış: ‘Sembolizm de nedir? Bu Almanca bir söz müdür?’ demiş ve ilâve etmişti: ‘Ben bir kuşum, ötüyorum; nasıl ki, Zola da bir öküzdür, böğürüyor’ (Karaosmanoğlu, 1999, s.34-35; 1969, s.107).

⁴ Makale boyunca Ahmet Haşim’in *Gurebâhâne-i Laklakan*’ı “GL”, Peirce’ün bir araya getirilen notları da (*Collected Paper*) “CP” kısaltmaları ile ifade edilecektir.

cinse mensup addetmekten utanır, biri o kadar çirkin, diğeri o kadar güzeldir [...] iplik boyunlu, kuru kafalı, alık kırsığın yanında, alnında perçemleri, boynunda yeşelleri ve kırları dolduran kişnemeleri ile gergin at ne şanlı bir mahlûktur!” (GL, s.143-44).

Cevabını başka deliller ile destekler: “Kadının süslenmeye muhtaç olması, saçlarını bir uzatıp bir kısaltması, hayvan kürklerine sarılması, yaradılıştan güzel olmadığı ve bunu kendisinin de bildiğinin kâfi bir delili değil midir?”⁵ (GL, s.144). Bu cevap ile A. Haşim’in kadınlara yönelik tavrı, huysuz ve alıngan biri olması yahut dengesizliği neticelerine varmaktan öte (Karaosmanoğlu, 1969, s.103, 117-18, 120, 124, 134; Karaosmanoğlu, 2000) üzerinde durulması gereken şey A. Haşim’in öznenen eyleme değil de eylemden özneye gidebilme kabiliyeti olmalıdır.

En mühim pragmatistlerle⁶ takriben aynı zaman diliminde yaşayan A. Haşim (1884-1933) pragmatizm üstüne doğrudan fikir beyan etmese de (bilhassa *Gurebâhâne-i Laklakan* özelinde göstermeye çalışacağımız gibi) yazdıkları ile “yirminci yüzyılın baskın felsefi fikri”ni (CP 6, s.501) birçok mühim teorisyenden çok daha iyi anlamış ve tatbik etmiştir. Şu hâlde A. Haşim’i sürekli geriden takip ettiğimiz ve gölgesine bir türlü yaklaşamadığımız modern Batı felsefesini en mühim çağlarından birinde yakalamış ve muhtevasındaki detaylara çoktan vakıf olarak avcunun içine almış bir edip addetmemek imkânsızdır.

Ölü Bir Fil

Schiller savunduğu fikrin önemine atıfla birçok muhalif tarafından yanlış anlaşıldığını ve öncül fikir olarak nesilden nesile geçeceğini söyler (Martens, 1975, s.188-9). Pragmatizm adı altında giderek büyüyen fikirlerin sistematize edilmesi ile gerçeğin bir parçası haline getirilebileceklerini düşünür. Klasik tekrarların ardından pragmatizm için en mühim kırılmalardan (yahut bükülmelerden) biri Kant’ın “apriorizm”i ile yüzleşmektir. Zira Kant tüm filozoflar için bir düğüm noktasıdır, Kant idrak edilmeden devam edilemez. Bu nedenle bazı açılardan hümanizm, kendini Kant doktrinlerinin tutarlı bir gelişimi olarak görme hakkına sahiptir. Evvela eleştirel düşüncenin temeli olarak bilgi şeklinde görünen her şeyin test edilmesi gerekir. Bilimsel gerçekliğin hakiki kaynağı olarak objektif olanın yerine öznelin gelmesi bu minvalde esas odak noktasıdır (Martens, 1975, s.190). Bu içinde bulunulan zamanın şiir kültürünü değerlendirmek için rakamları ve istatistiği esas alan bir analiz yapmak ile bizzat taraf olan bir şairin fikri arasında orta yol bulmak gibi çıkmaza girmesi ihtimal dahilinde bir teşebbüs gibi görünse de “iki tarafı” birleştirmek de mümkündür. A. Haşim bunu yapar:

“Tatarca, Uygurca veya Arapça olmayan ve sırtında sekiz yüz dokuz yüz senelik ihtiyar bir mazi taşımayan her eser, fikir adamlarımız tarafından artık ciddiyetle ele alınmaya lâıyk görülüyor; yaşını başını almış şâirler, ‘sone’den ‘gazel’e döndüler; körpe şairler, eski âşıklar tarzında koşmalar ve mâniler düzüyor; mizahçılar ise, taze

⁵ Benzer ifadeler “Dreykul’da Kadın Modası” isimli yazıda da geçer: “Erkeğin aşkı olmazsa, düşük omuzlu, kısa ayaklı, iri kalçalı, korkunç bir mahlûk şekli almanıza mâni ne kalır? Erkek aşkına lisan veren dâhilerin, sihirli aynalar teşkil eden ulvî eserlerinde aksinizi gördüğünüz içindir ki kendinizi beğenirsiniz” (GL, s.164).

⁶ En mühim pragmatistler, pragmatizmin zaman içindeki değişimi ve temelleri için bkz: Duman 2019h.

bir neşe yerine, Nefî dilinin öksürük ve hırıltılarıyla etrafa, bir mezar havasının çürüme kokusunu dağıtıp durmaktadırlar” (GL, s.136).

A.Haşim’in mevzubahis tartışmadaki tarafı (yahut olası eylemsel yapının birey düzeyinde değerlendirmesi) “yarar” esaslı bir değerlendirme ile çıkmaza sürüklenmez yani eskiye rüçunun zararları doğrudan söylenmek yerine sistemli bir şekilde ilerlenilmektedir. “Eskiye rücu şiirimize zarar verir” tezi “Tatarca, Uygurca veya Arapça” özelinde eserin sırtına yüklenen sekiz yüz dokuz yüz senelik ihtiyar bir mazi şeklinde somutlaştırılmaktadır. Bu geçiş eylemsel süreci (okurun zihninde soyutun somuta dönmesini) başlatır ve ideal olan *perlokasyonel* süreci hazırlar⁷. Misaller ile desteklenen tez (yaşlı şairlerin soneden gazele geçmesi, acemi şairlerin eski âşıklar tarzında maniler, koşmalar yazması) nihayetinde perlokasyonel katmana geçer. Yani okur işaret ve insan arasında (ama kendine özgü) bir tasavvur ile teze vakıf olur. Mizahçıların eskiye rağbeti “Nefî dilinin öksürük ve hırıltılarıyla etrafa, bir mezar havasının çürüme kokusunu dağıtması”na teşbih edilir ki bu tasavvur belli bir özne (Nefî) etrafında şekillenmek ve “öksürük”, “hırıltı”, “mezar” ve “çürüme” gibi olumsuz kelimelerin bir arada kullanılması ile fikre nokta koymak hükmündedir. Yani A. Haşim “öznel” düşünceleri büründürdüğü çehre ile muhatap üzerinde “nesnel” tesir yapabilmek ile tamamen perlokasyonel katmanda konuşlanır. Bu tavrın kendi içindeki matematiği benzetmelerin artarak gitmesini değil “ağır” bir teşbihin etrafında “diğer”leri vasıtası ile öne çıkarılmasını gerektirir. Akabinde Fuat Köprülü’ye yöneltilen eleştiri bu türdendir: “[...] arkasında taşıdığı âlimler kafilesiyle ‘mazi’nin o kadar uzaklarına gitmiş bulunuyor ki artık canlı olanlar için şekli gözle seçilemiyor, sesi kulakla duyulmuyor.” Bu tenkit “Nefî” merkezli olan kadar “ağır” değildir, fakat tamamlayıcıdır ve makul olmak bakımından süreci destekler. Bu ritme aynı yazıdan bir misal daha verilebilir: “Millî harslar yüzünden memleketlerin birbirlerinin güzelliğini anlamaya muktedir olamaması” tezine Nietzsche’nin tarih öğretiminin, el birliğiyle dünya yüzünden kaldırılması talebi kanıt gösterilir (GL, s.138). Fakat Nietzsche okurun gönderileceği istikamet için sadece bir hazırlıktır, ardından pragmatik geçiş gayet orijinal bir benzetme ile sağlanır: “Zamanımızda, dört yüz milyon nüfusluk Çin milleti mazesine hayran ola ola, kocaman bir fil leşi gibi, havada çürüyüp dökülmektedir.”

İnsanların hem “daha yüksek” ve hem “daha düşük” için kullanabilecekleri bir metoda ihtiyaç duyduklarının farkındadır Schiller (1894, s.165). Metafizik bu yüzden somut ve sistematik olmalıdır ki neticesinden istifade edilebilsin. Metafizik, Aristoteles döneminde olduğu gibi, bilimin ilk prensiplerinin bilimi olarak anlaşılmalıdır. Durağan Çin medeniyetini (müşebbeh) bir fil leşine (müşebbehün bih) teşbih etmek bu türden bir teşebbüs olsa da bütün içindeki

⁷ “Lokasyonel eylem [ing. Lokutionary act, alm. Lokutionärer Akt]: Dilsel eylemin ses, kelime, cümle gibi öğelerden oluşan kısmıdır. İllokasyonel eylem [ing. Illocutionary act, alm. İl-lokutionärer Akt]: İsminden de anlaşılacağı üzere lokasyonel eylemin zıttı gibidir. Dil eyleminin hususi amacını, yani dil eyleminin kurulmasına sebep olan konuşmacı maksadını işaret eder. Bu cümle bir tasavvur da olabilir; bir istek, bir yakınma, bir iç döküş, bir lanetleme de olabilir. Ya da dünyanın sonu ile ilgili bir kehanet. Alan çok geniştir. İngilizce yapay kelime olan *illocutionary act* kabaca ‘konuşmayı kaplamış eylem’ biçiminde çevrilebilir. Austin’in tabiri ile ‘bir sözlü ifade vasıtası tayini ile bir eylemin tam çizimi’dir. Perlokasyonel eylem [ing. Perlocutionary act, alm. Per-lokutionärer Akt]: Dil-eylemin etki alanı ile ilgilidir. Austin’in tabiri ile ‘doing something by saying something’. Diğerlerinden farklı bir istikameti vardır. İllokasyonelden farklı olarak dilsel davranışın kendisi ile değil sonucu ile ilgilidir. Yani ifadenin sonucudur mühim olan. İkna, geri çekilme, hayal kırıklığı, endişe, huzursuzluk gibi etki esaslı eylemler bu safhada ele alınır. Austin’e göre perlokasyonel eylem ile perlokasyonel efekt arasında ayırım yapılmalıdır. Perlokasyonel efekt, perlokasyonel eylem kaynaklı olarak ortaya çıkan tesirdir. Perlokasyonel eylemin yürütülmesi ancak konuşan kişi tarafından tasarlanan maksadın eylem ile örtüşmesi durumunda hasıl olur. Perlokasyonel eylem ile illokasyonel eylem arasında bir nedensellik ilişkisi vardır. Bu rabita konuşma eyleminin bir neticesidir. Buna mukabil illokasyonel ve lokasyonel eylem arasında ‘içinde olma’ rabitası vardır. Buna göre netice bir dilsel davranıştır ve zamansal açıdan çakışır. Kısacası bu süreç idrak edilenin ötesi için bize düşünme alanı verir” (bkz. Duman 2018a, 2018c, 2018d, 2019c, 2019d, 2019e, 2019f, 2019g).

sistem ile çok daha fazlasıdır. Birbirine yakın görünmesine rağmen Kant temelli olarak düşünüldüğünde aralarındaki fark sarıh biçimde görülen “pratik” ve “pragmatik” güney ve kuzey kutupları kadar birbirinden ayrı (CP 5, s.412) olduğu için herkesin aklına müşebbehün bih olarak “ölü bir fil” gelmez.

Nihai İstikamet Olarak Mutluluk

K. O. Apel *Transformation der Philosophie* [Felsefenin Dönüşümü] isimli kitabında Peirce (ve Josiah Royce) ile bağlantılı olarak Kant’ın zamansız-mutlak transandantal öznesini herkesin gelecekteki eylemler için bireysel sorumluluk üstlendiği özne olarak niteler (1973, I, s.9-76, Martens, 1975, s.8-9).

Eylemin neticesinin fayda istikametinde mutluluk olması yeni bir görüş değildir; Stoacılar da varlığa karşı davranışlarında aynı tavra sahiptirler. Fakat nihai amacın mutluluk ve fayda olması kolaylıkla yanlış anlaşılabilir bir önermedir (Franz, 1999, s.297-298). Peirce, kendini matematik felsefesi için, pragmatizm-operasyonelism’ün anlamsal-eleştirel olası sonuçlarına karşı savunur (Apel, 1975, s.291). Bir kavramın anlamının bir dizi işlemde başka bir şeyden oluşmadığı tezini karakterize eden “operationalization” da Peirce’te evvela klasik *metafiziğe* yöneliktir (Klüver, 1971, s.119). Peirce mantıklı doğa bilimlerinin karşısına metafiziği koymakla matematiğin yetkin işlevselliğine doğallık atfetmiş olur. Yani mesele bir yerde pragmatizmin de temel meselesi olan *yorumlanabilirliktir*. Yorumlanabilirliğin özneliği içinde okuru (ikna edilmesi için çabaladığını hissettirmeden) sürecin bir parçası haline getirmek *Gurebâhâne-i Laklakan*’ın zeminindeki en sağlam sütunlardandır. “Yeni Bina”dan buna birkaç misal (GL, s.154-157):

1.Cümle: “Maziye ait şekillere fazla rağbetin şu ahlaki fenalığı vardır ki yaşayanları hayatlarından zevk almaz bir hale getirdikten başka, gelecekte de ümidini keser” (GL, s.154).

2.Cümle: “Arkaya baka baka, yere yuvarlanmaksızın, istenilen istikamette kaç adım gidilebilir?” (GL, s.154).

İlk cümleyle itiraz mümkündür, tabiidir ve olasıdır. Fakat ikinci cümledeki mantıksal çıkarıma itiraz mümkün değildir. Bu şekilde fikrini ortaya atan A. Haşim kelimelerle bir sihirbaz gibi oynayarak eşikten adım atan muhatabı fikir sağanağına maruz bırakır. Akabinde “Kasım veya Sinan’a hayran olmaktan başka yapacak bir hüneri olmayan bir mimar; Fuzulî, Bâkî veya Nedim’i taklit eden bir şâir” ölüyü diriltmeye çalışmakla itham edilir. Bu teşebbüs “[...] hayatı bir mezarlığa ve yaşayanları da ölümlere döndürmek istemek gibi uğursuz ve boş bir heves”tir (GL, s.155).

Okuru tesir altına almak için kurgulanan her bir fıkra temelde aynı prensibe sahip olsa da bazen giriş cümlesi dahi böylesi bir yapıya sahip olabilir: “Karanlık kıyılarına doğru ilerlediğimiz ölüm denizinden sıçrayan köpük serpintileri [müşebbehün bih] gibi, şakaklarında ilk beyaz saçlar [müşebbeh] belirmeye başlayan, kırk yaşına basmış okuyuculara soruyorum” (GL, s.125). Girişin bir gazete havadisini andırdığı fıkralarda (mesela: “İstanbul’u yenileştiren ve yerlisini şaşırtan istilâların en gizlisi ve en tesirlisi yabancı saatlerin hayatımıza girişi oldu.” GL, s.102) pragmatik denge sonraki cümlelerde mutlaka temin edilir:

“Zaman sonsuz bahçe ve saatler, orada açan, kâh sağa, kâh sola meyleden, güneşten rengârenk çiçeklerdi. Yabancı saati alışkanlığından evvel bu iklimde, iki ucu gecelerin karanlığıyla simsiyah olan ve sırtı, çeşitli vakitlerin kırmızı, sarı ve lâcivert ateşleriyle yol yol boyalı, büyük bir canavar halinde, bir gece yarısından diğer bir gece yarısına kadar uzanan yirmi dört saatlik ‘gün’ tanınmazdı” (GL, s.102).

Bir mimar hassasiyeti ile her cümleyi bir diğerine ustaca bağlayıp nihayetinde mütakamil bir yapı şeklinde kurmaya muvaffak olan A. Haşim Kant’ın *pratik* ve *pragmatik* ayrımına ziyadesi ile vakıftır.

Peirce *pratik* terimini deneysel düşüncesinin yanı sıra Kant’tan alır (CP 5, s.412; II, s.391; Pihlström, 2017, s.98-103). Peirce’ün “felsefedeki ana sütü” olarak nitelediği (CP I, s.287) *Kritik der reinen Vernunft*’ta [Saf Aklın Eleştirisi] “pratik” ve “pragmatik” kelimeleri kesin amaç ve ampirik vasıta alakaları bakımından karşı karşıya dururlar. Kant’a göre *pratik* özgürlükle mümkün olan her şeydir. Eğer özgür keyfilüğimizin uygula(n)ma koşulları ampirik ise o zaman akıl (idrak) düzenleyici kullanımdan başka bir şeye sahip olamaz. Yani özgür irademizi kullanma şartları ampirik ise bize duyular tarafından önerilen amaçlara ulaşmak için *pragmatik* serbest davranış yasaları dışında yol yoktur (1781, s.672-3). Yani esas mesele gerçekliğin ne kadarının insanın içinde olduğu ve ne kadarının eylemlerin hayata geçirilmesi (deneysellik) ile kazanılacağıdır.

Kantian yöntemiyle bu kadar derin olan mutabakat mukayese edildiğinde, hümanizmin pratik sebeplerin varsayımlarıyla olan belirgin ilişkisi arka planda kalır. Pratik ve teorik sebep arasında hümanizmde bir çelişki olmadığı için bu tavır abartı gibi görünebilir. Ancak Schiller bütün rasyonel faaliyetlerimizin yaşamın amaçlarına uyarlanmış bir şey olarak tek tip yorumlanması gerektiğini düşünür (Martens, 1975, s.190). Sabit fikirlere, klişelere, yaygın görüşe ve putlara karşı savaşıyor A. Haşim’in yaptığı ile taban tabana çelişir bu düşünce. “Adî felsefe, adî tiyatro ve sinema ne derse desin, hakikî hayatın ‘mantık’ dediğimiz şeyle hiçbir alışverişi yoktur. Hayat, makul bir insandan çok fütürist bir şaire veya kübist bir ressamı daha çok benziyor” diyen A. Haşim (GL, s.144-5) tüm rasyonel faaliyetlerin temelini aramak için analizler yapmaktan ziyade neticeler ile ilgilenir görünmektedir.

Öte yandan, hümanizmin aktif ampirikliği ve deneyimle sabitlendiği düşünülen tüm düşüncelerin gönüllü olarak azaltılması, Hume’un pasifist ampirizmi ile Kant’ın hala yarı entelektüel alaycılığı arasında bir tür arabuluculuk olarak görülmelidir. Schiller’e göre tam olarak, hümanizm Kant’tan çok şey öğrendiğini sandığından, Kant’ın eksiklikleri ve belirsizlikleri (hepsinden öte sözde apriori’nin çok anlamlılığı ve keyfiligi; Jürgens, 2012, s.22-24) keskin bir şekilde aydınlatılmalıdır (Reschke, 2005, s.270; Hume ve Kant rabitası için bkz. Mall, 1975; bkz. Rockmore, 2006, s.74-83).

Göreceli Hümanizm

Schiller anlaşılması güç, karmaşık bir ifade olan pragmatizmin yani yeni yöntemin muazzam önemi hakkında yeterli bir fikir veremeyeceğini idrak ettiği için temel prensipleri işaret edecek bir terim bulmak endişesinde iken felsefenin tüm insanlığa ait bir etkinlik olması hasebi ile ve Protagoras’ın da uzun süre yanlış anlaşılan cümlesinden ilham ile “hümanizm”i tercih eder

(Waschkuhn, 2017, s.60). Schiller'in en belirgin ilk tavrı Kant'ın transandantal öznesini ampirik bir özne haline dönüştürmek ise ikincisi de Protagoras'ın "Homo-mensura-cümlesi"ni hümanizm öğretisinin doktrini addetmesi olsa gerektir (Lege, 1999, s.50; Lehmann, 1960, s.86).⁸ Buna iki misal:

1.Ahmet Haşim "Medeni Lehçe"de terbiye mütehasısı bir Fransız'ın yaptığı tecrübeden bahseder: "Temps gazetesinin bir nüshasını meydana getirmek için her gün kullanılan kelimelerin adedini saymış ve bu hesap neticesinde gazete yazı heyetinin, okuyucularla anlaşmak için ayrı ayrı manaları haiz olmak üzere, günde 3838 kelime kullanmak mecburiyetinde olduğunu tespit etmiştir" (GL, s.146).

2.Ahmet Haşim kış vakti, bir pazar günü, Boğaz sırtlarındaki yabancı kız mektebini gezmeğe gider. Mektepteki kız öğrencilerin tıp talebesi olmadıkları halde canlı hayvanlar üstünde deneyler yaptıklarını öğrenir: "Sırf şu veya bu uzvun artık herkesçe malûm olan hareketlerini sathîce tetkik için, hepimiz gibi güneş altında yaşamaya haklı, günahı yalnız bizden zayıf olmaktan ibaret olan bir hayvanı kesmek, bir genç kız kalbi için hayret edilecek bir metanet değil mi?" (GL, s.166). Daha vahimi "Kestiğiniz hayvanların akan kanları karşısında kalbiniz hiçbir acı duymuyor mu?" sorusuna "Hayır!" cevabının verilmesidir.

Esas mesele tam da buradaki "kişiler arası görüş farkı"dır. Schiller'in her şeyin ölçütü sayıp davranışlarını deneysel bir kesinliğe bağlamak istediği insan "kim"dir, "hangi kültür"e tabi olacaktır? Nasıl bir okur için günde 3838 kelime kullanmak mümkündür yahut mühimdir? "Bugünkü medeniyet temellerinin üzerine kurulmuş olduğu esas fikirleri, birer hazine gibi taşıyan birçok kelimelerin halk için meçhul veyahut karanlık kalması" (GL, s.147) kaç kişinin umrundadır? Bu oldukça soyut bir konu olmasına rağmen "hayvan hakları" mevzusu bize çok daha müşahhas bir mukayese imkânı verir. "Diri hayvan üzerinde tecrübe yapmanın aleyhinde bizzat fen adamları tarafından yazılan yazılar, ciltler teşkil edecek kadar çok" (GL, s.166) iken bunların yapan insanlar "neyin ölçütü" olabilir?

Somut bir insanın yani insani tasavvurun muvaffak olmak için ölçü sayıldığı bu tespit ile epistemoloji içinde sınırlandırılmış pragmatizm ifade imkânı bulur. Schiller, varoluş mücadelesindeki her insana, bireysel iddianın aynısını (çoğulculuk tezi) atfeder. Ancak bu iddiaların ve ortak inancın meşruiyeti sorusunu gündeme getirmez (Schiller, 1911, s.194). Neticede hümanizmin insan merkezilik temelli olması bir fiilin Tanrı'nın (yahut tanrıların) rızasını kazanmak için değil "insanın mutluluğu" (ve mutmain olması) için yapılmasını gerekli kılar (ki bu bakımdan sekülerizm temellidir). Schiller, felsefesini Theaetetus hakkındaki yorumunda (1908) dile getirdiği üzere "Plato veya Protagoras"ın antik antitezinin bir devamı addeder. Schiller her şeyden evvel sadece aktüel olan, potansiyelsiz yani genel bir kuraldan elde edilebilir nominalist gerçeklik anlayışını eleştirir (CP 5, s.533). Bu da Schiller'in bilimsel koşullara ilişkin bir zaafı olarak işaret edilebilir. Peirce 7 Mart 1904'te James'e yazdığı bir mektupta pragmatizmin hümanistik öğelerinin öneminden bahsederek Schiller'in öğretisinin her şekilde kanıtlanması konusundaki endişelerini zikreder (Apel, 1975, s.319).

⁸ Sofist Protagoras menşei "İnsan; olan, olmuş olan, olmayan ve olmamış olan her şeyin ölçüsüdür" anlamındaki cümle Platon'un Theaetetus (152 a vd.) diyalogu ve Sextus Empiricus'un Pyrrhoneiai Hypotyposis'i (Πυρρωναίαι ὑποτύψεις) (I 216) kaynaklıdır (Neumann, 1938, s.368-79).

Nakit Değeri

İnsanın olan, olmuş olan, olmayan ve olmamış olan her şeyin ölçüsü sayılması eylemsellik için “fayda”yı esas haline getirir, zira “insan” dünyevîdir ve her şeyin üstündedir. Peirce’ün bu konuda duyduğu temel rahatsızlığa James’in hakikati “cash value” (nakit değeri) olarak değerlendirmesi misal verilebilir. James’in pragmatizm üzerine en etkili ders dizisi 1907’de *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* [Pragmatizm: Bazı Eski Düşünme Biçimleri İçin Yeni Bir İsim] olarak yayımlanır. James için bir teorinin değeri “nakit değeri” ile ölçülmelidir. Doğruluk veya yanlışlıkları bizim için bir fark yaratmazsa, teori gereksizdir ve yanlış olarak adlandırılabilir. Aynı pratik sonuçlara yol açan iki teori James için aynı anlama sahiptir. Tartışılan terimlerin belirsizliklerinin giderilmesi ile James için birçok felsefi tartışma çözülebilir, böylece her iki teorinin de sezgisel gerekçeleri muktedir olarak kabul edilebilir (James, 1975, s.27 vd; Pratt, 2002, s.20). James tarafından temsil edilen hakikate yönelik en büyük eleştiri bir şeyin ancak faydalı olduğunda doğru olacağı ve ona inanılabileceği görüşüdür (Stevens, 1974, s.1).

A. Haşim’in düşünsel bir eylemini “fayda” ekseninde değerlendirmek ile izahat daha da netleşecektir: “Herkes gibi ben de, sükûn ve mahremiyette eserlerini okuduğum kimseler hakkında, kitaplardan aldığım tesire göre hayâller kurarım. Birini şişman, birini zayıf, birini zengin, birini fakir tasavvur eder ve bu esaslara göre onlara ses, hayat ve hareket veririm” (GL, s.158). Schiller’e göre bu bir eylemdir, James’e göre neticesi (muhtemelen) eserlere intibakı sağladığı için faydalıdır, Peirce’e göre ise henüz bir şey ifade etmez zira daha “nesnel” bir netice (ve sonrası) hasil olmamıştır. Fakat A. Haşim bu tasavvuru ile hakikatin çakıştığını söyler:

“Tıpkı masum orta mektep kızlarının düşündüğü gibi, ben de bütün şairleri hayâlimde, mahcup, müteredit, az konuşur, nahif ve ürperen göl sazları rikkatinde şeffaf gençler halinde görürüm. Fransa’da iken, gençliğimi uzaktan sıtma ile dolduran meşhur sanatkarların birçoğunu yakından görmek istedim. Loti düzgünlü ve rastıklı, cüce denilecek kadar kısa, yaşlı ve mahzun bir bebek. Richepin yüzü can hırsıyla baştan başa buruşmuş ihtiyar bir çeribaşı. Regnier, sağ elinin iki parmağı sigara zifiriyle sararmış, uzun ve iki büklüm bir ihtiyar. Jacques Normand, kendisinden bahsetmeksizin iki söz söylemekten âciz, evin bir katından diğer katına sepetle çıkarılan bir bunak. Genç Cocteauise, Montmartre’da kibar bir meyhaneci olarak karşıma çıktılar” (GL, s.158-9).

Bu şekilde neticelenen bir düşünsel eylemin faydası sadece “gözlemlenebilir” olduğu andan itibaren (yani A. Haşim ismi zikredilen şahısları görene kadar) tahayyül safhasından öteye geçemese bile Schiller için “eylemsel” değeri vardır. Peirce’ün diğerlerinden ayrıldığı nokta tam olarak “nesnel fayda” hususundadır. Peirce’e göre pragmatizm felsefi bir sistem değildir. O sadece bir *düşünme yöntemi*dir (CP 8, s.206; II, s.539). Hatta pragmatizm felsefi bir sistem olmadığı gibi “felsefe” de değildir (CP 8, s.207). Peirce bir mektubunda kendi anlayışını; pragmatizm altında Schiller, James, Dewey, Royce ve diğerlerinin felsefesinden anlaşılan şeyden ayırmak istediğini izah eder. Eski formu pragmatizm olan öğretisi şimdi “pragmaticism” olarak anlaşılmalıdır (CP 8, s.205). Yaşlı Peirce’ün faydacılık esaslı pragmatizme mesafeli davranmasının bir diğer nedeni de düşüncedeki semiyotik merkezdir (yani tasavvurun içinde gerçekleştiği genel motifler). Eylem olarak eylem ve soyut pragmatizm, gerçeği arayan

eylemsellikte revaçta olan bir süreç değildir. Tüm yaşamı bir bütün olarak eylemselliğe dökmek *pragmaticism* için ölümdür. Zira sadece eylemin uğruna, eylem olarak gerçekleştirildiği düşüncesi gözetilmeksizin yaşar isek eylemin hiçbir rasyonel anlamı olmaz. A. Haşim'in şairleri görünce yaşayacaklarını önceden hesaplamak menfi bir müdahaleden başka bir şey değildir. Dolayısı ile şüphe götürmeyecek şekilde *anlam* işaretlerin veya kelimelerin doğasındadır (CP 5, s.429; Peirce 1967, II, s.406). Yani yapmasa da yapmayı tasarladıkları ile var olan bir insan *paragmatik* olarak bir hiçken *pragmaticism* açısından çok şeydir.

Örtülü Kadın

Schiller'e göre insan gerçekten tanıdığı her şeyin ölçüsüdür ve herkes hakikat hakkında kendi iç görülerine göre bir malumata sahiptir. Bu şüpheciliğe yol açmaz, bilakis bilimsel perspektiflerin çeşitlenmesine ve sürekli gelişimine vesile olur (Martens, 1975, s.191-2). Akabinde ortaya konan eylemlerin deneysel bir çerçeve içine sıkıştırılması demek aynı şartların aynı davranışları ortaya çıkarması anlamına gelir ki bu bilhassa modern zamanlarda imkansızdır. A. Haşim "Örtülü Kadın" isimli fıkrasında "Son Saat" in anket yazarı A. Sırrı Bey'in "Kadınları açık saçık mı, kapalı mı görmeyi tercih edersiniz?" sorusu üstüne düşünür. Bu soru hakkında fikir yürütmek, muhalif düşüncelerin olması "hümanizm" kapsamında gayet tabiidir. Fakat "kim ne cevap verecek" safhası "kim nasıl cevap vermelidir" suretine bürünür ise semiyotiğin *perlokasyonel* katmanı tikanır. Evvela bu cevap zamana ve muhite göre mutlaka farklılık arz edecektir. Kişinin yetiştirilme tarzı, dini inancı, aile yapısı vb. birçok etken cevap üzerinde tesirli olacaktır. Pragmatik anlayışlarına göre ifade etmek gerekirse Schiller bu minvalde A. Haşim'in cevabını (A.Haşim cevap vermeden evvel) belirleme eğilimindedir. W. James bu cevabın işe yarayıp yaramaması, nesnel bir fayda getirip getirmemesi üstünde durur. Peirce ise nihayetinde eylem öncesi ve eylem sonrası arasında makul bir denge kurma eğilimindedir. Ahmet Haşim özetle şu cevabı verir:

"Sırf ahlâki bir endişeye uyarak, kadınları mümkün olduğu kadar açık saçık görmeyi tercih ettiğimi itiraf ederim. Çıplak kadın tamamen zararsızdır. Kadın ancak örtünüp saklandığı andan itibaren ki bir fitne ve fesat unsuru oluyor [...] Zira çıplak bir kadın karşısında hayâlimiz harekete gelmek için hiçbir gıda bulmaz. Halbuki 'hayâl', örtülü bir kadınla karşı karşıya gelince derhal mahrem örtülerin altına girer ve orada heyecan verici bir âlem yaratmaya başlar. Hayâli tahrik eden her şey gibi 'örtülü kadın' da ahlâka aykırıdır." (GL, s.158-9).

Dolayısı ile eylemsel süreç bir kurala bağlanamayacak yahut sınırları kesin hatlarla çizilemeyecek kadar karmaşıktır. A. Haşim'in bu konudaki düşünceleri ile onu *etiketlemek* de yine pragmatizmin yan etkilerindedir.

Yapay bir kelime olan "pragmatizm" Schiller'e göre kimsenin somut bir şey düşünmesine imkân vermeyecek çirkin ve garip bir kelimedir. Bu yüzden de birçok yanlış anlaşılmaya sebep olmuştur (Martens, 1975, s.192). Pragmatik bir yöntem olmalıdır. Hümanizmi bir başlangıç noktası olarak almak çok daha kolaydır, zira hümanizm günlük hayatı toparlayan ve hiçbir felsefe tarafından atlanılması mümkün olmayan temellere sahiptir (Martens, 1975, s.194). Fakat

bu düşünsel sürecin neticesi gözlemlenebilir olmasa da “eylemsel”dir ve eylemsel süreç ancak “bağlam” içinde anlam kazanır:

- (1) “Mezarlığı hiçbir millet sizin anladığınız güzel tarzda anlayamamıştır. Frenk mezarlığı ölümün tatlı ve haşin güzelliğini bozar” (GL, s.94).
- (2) “Bu çamları sebepsiz bahçeme dikmedim. Türkçe ismini maalesef bilmediğim bu ağacı dönen Mevlevî’ye benzettiğim için severim” (GL, s.95).
- (3) “Bu zavallılar için fecrin parıltıları, yeniden boyuna geçirilecek olan hayat ipinin kanlı ilmeğini aydınlatan bir ışıktır” (GL, s.104).
- (4) “Mes’ut bir insanın hayâl evi gibi, iklim, mevsim, yer ve zaman dışında meyl ve hevesin arzu edebileceği her türlü renkte otlar, yapraklar ve çiçeklerle dolu olan bu âdeta sihirli dükkânda sessiz bir hayat ile nefes aldığı hissedilen karanlık yapraklı, bodur bir hurma ağacından başka hiçbir şeyle meşgul olmadım” (GL, s.105).

“Ölümün tatlı ve haşin güzelliği” ifadesi (1) “Türk dostu ve Türklere has sanat meraklısı Greguvar Bay” tarafından sarf edilir. Fakat ölümü bu derece pozitif görmek tartışmasız kabul edilebilir bir gerçek değildir. Aynı şekilde Greguvar Bey’in bahçesindeki çam ağaçlarını (müşebbeh) Mevlevî’lere (müşebbehün bih) teşbihi de (2) öznel bir bakışı yansıtır. Bu tasavvurların lokasyon bakımından perlokasyonel katmana geçmesi yani pragmatik sürecin Peirce’ün istediği gibi ilerlemesi için okur tarafından yorumlanabilir olmaları gerekir. Fecrin (müşebbeh) “yeniden boyuna geçirilecek olan hayat ipinin kanlı ilmeğini aydınlatan bir ışık” (müşebbehün bih) olarak teşbihi (3) müşebbehün bihin girift yapısından dolayı dil-eylem bakımından perlokasyonel katmanda değerlendirilebilir. A. Haşim’in bir karanfil almak için girdiği dükkânı tasvir edişindeki tertibe bakılacak olursa işleyiş daha iyi anlaşılacaktır. Maksat aslında “sihirli bir dükkân” demek iken sıfat grubu evvela insan ile başlar. Hayal evinin sahibi mesut bir insandır. İklim dışında, mevsim dışında, mekân dışında ve zaman dışındadır bitkiler. Bu bitkiler her türlü heves ve arzuya cevap verir. Bu bitkiler ot, yaprak ve çiçek (mecâz-ı mürsel; cüzü söyleyip küllü kasıt) suretindedir (4). Daha sonra diğerleri ile zıtlık içindeki bir hurma ağacına yönelir. Bu ağaç sessiz bir hayat ile nefes almaktadır, yaşlıdır. Kullanılan her bir kelime bağlam içinde birden fazla kez yorumlanmaya uygun olduğu için tek yönlü olmayan bir eylemselliğe sahiptirler.

Y. Kadri Büyük Bir Ediptir

Pragmatizmin egemen görüşüne muhalif olanlar arasında en dikkati çeken başarılı karşı tezleri ile B. Russell’dır (1872-1970) (Misak, 2016, s. 94-113). Eleştirel olmayan amaç- araçsallık idraki içinde gördüğü pragmatizm ile Russell bir yanda şüphecilik, evrimcilik ve bilimsel tümevarım, diğer yanda da demokrasi, teknik iktidar çabası ve Bismarkik şiddet inancı üzere yüzyılın başında hüküm süren entelektüel ve politik akımlara rücu eder (Russell, [1909]/ 1971, s. 91 vd).

Russell pragmatik için anahtar kavramlardan biri olarak “hakikat”i teşhis eder. Hakikati yanlış ile birlikte ele alır, zira evvela hakikat tanınmalı akabinde yanlışından sakınılmalıdır (fakat yanlışından sakınmak hakikate inanmaktan mühimdir) (1971, s. 64). Ortaya atılan hakikat diğer iddia edilenlerle savaşmalı, galip gelen “geçerli hakikat” olmalıdır (Russell, 1971, s. 96). A.

Haşim'in pragmatik bakımdan başarılı olmasını sağlayan da bu ayrımdır. A. Haşim var olan hakikati yeniden biçimlendirme, kendi hakikatini yaratma ve daha da mühimi bunu kabul ettirme konusunda mahirdir:

Hakikat: Y. Kadri büyük bir ediptir.

Pragmatik bu yargı (düşünsel eylem) ile değil bunun algılanması ile ilgilenir. Bu yargı ile eğer müstakilen büyüklük kastediliyorsa başka, zamanındaki diğer edebi şahsiyetlere göre büyüklük kastediliyorsa başka bir mana ortaya çıkar.

Hakikatin yeniden biçimlendirilmesi esnasında Y. Kadri bir mukayese alanına dahil edilir. Hakikatin yeniden yaratılması ile orijinal tablo ortaya çıkar: “Yakup Kadri'ye gelinceye kadar [...] her yazar, ya kaim ses çıkaran bir cüce veya düdük sesli bir devdi; sestem boya gidilemezdi. Niceleri yırtıcı birer kurttu, gecelerin karanlığında aslanların sesini taklit ettiler; niceleri leş yiyici pis kuşlardı, baharda, bülbüller gibi öttüler” (GL, s. 110).

Bu yeni hakikatte Y. Kadri başka bir gerçekliğin aktörüdür. Hakikatin kabul ettirilmesi için ise yazının başındaki ifade nesnel bir delil olarak kafidir: “Nur Baba romanının yayınlanması, Yakup Kadri'yi günlük hayatımızın ön safına çekti. Şahsı bin türlü münakaşaların konusudur, ismi her ağzda dolaşiyor. Denilebilir ki bütün İstanbul 'Nur Baba'nın içkisiyle sarhoştur” (GL, s. 110).

Sırası değişmekle birlikte bu tasarruf A. Haşim için bir taktik halini almıştır. Bilhassa “hakikati yeniden kurgulamak” konusundaki mahareti ile öne sürdüğü fikirlerin *büyük çoğunluğu* reddedilebilir cinsten değildir.

Cansız lüğatin elinde bir alev gibi yandığı Süleyman Nazif (GL, s. 114) için zikredilen övgü dolu sözlerden sonra “o şanlı süvari, bir türlü atı, mızrağı ve kılıcıyla Batı medeniyetinin demir köprüsünden geçememişti, zira atı çelik levhaların gürültüsünden ürkmüştü” yargısı dahi olumlu algılanır. Hakikatin biçimlendirilmesi esnasındaki olası muhalif tavırlar ise okurun perlokasyonel katmana çekilmesi ile teskin edilir: “Gülen bir adamın çehresinde gerilen dudakların açık bıraktığı iki çıplak diş sırası, hayvan sırtmasını andırmaktan uzak olmadığı kadar gülmeyen bir insan ve bilhassa gülmeyen bir kadın çehresi, İlâhî bir çehre olmaya yakındır” (GL, s.1 20). “Mizah” isimli fıkranın tamamında “gülme” eylemine karşı takınılan tavır (Fransız ressam) Forian merkezli çıkarım ile inkârı zor bir mantıksal çehreye bürünür. Bu hali ile makale sağlamlığına sahip olan bazı fıkraların ciddi bir iktibas (doğrudan yahut dolaylı) altyapısına sahip olduğu da unutulmamalıdır.

Tüm tasavvur materyalleri yaşadığımız gezegen üstünde bulunan (Russell, 1971, s.98) “doğru” ve “yanlış”ların ayrımında sokratik ve şeylerin tetkikinde tümevarımsal bir yol (Russell, 1971, s.78) kullanan pragmatik (Russell, 1971, s.72) (algısal gerçeklikle ilgili sorular felsefenin meselesi olduğu için) daha ziyade fikirlerin tetkiki ile ilgilenir. Bu durumda cevabı da etkileşim neticesinde muhatabın durumu belirler. A. Haşim “Renkler Hakkında” isimli yazısına “Köprü iskelelerinden çeşitli sayfiyelere giden vapurların siyah renge boyanmış olması İstanbul'un yaza mahsus güzelliğine büyük bir zarar veriyor” cümlesi ile başlar. Pragmatik için mühim olan geminin rengi değildir. Mühim olan bu değerlendirmenin nasıl algılanacağıdır (GL, s.121). Muhatap bu görüşe katılabilir, muhatap bu görüşü reddedebilir yahut muhatap bu iki tavır arasında bir yerlerdedir. A. Haşim'in vazifesi okuru ikna etmektir ki ikinci cümle doğrudan

perlokusyonel bir tavra sahip olmak ile hakikatin yeniden kurgulanmasına karşılık gelir: “Bu matem rengi, her tarafında âhenkli sular akan, ağaçlarından olgun meyveler sarkan, tarhlarında güller ve çiçekler açmış bir bahçeden, nereden geldiği bilinmeyen gizli bir ölüm kokusunu andırır...” (GL, s.121). A. Haşım’i farklı kılan ise üçüncü ve dördüncü cümlelerdir. Evvela tarafsız bir şekilde verilen mesele hakkındaki “bakış” (aslında konu ile hiç alakası olmamasına rağmen Gil Blas’ın alana dahil edilmesi) hiç beklenmedik bir istikametten gelir:

“Gil Blas’nın⁹ meşhur topal şeytanı gibi, koca bir şehrin çatılarını kaldırıp evlerin mahremiyetinde gizlenen sırları öğrenmek ve bu suretle hayatın ters tarafı hakkında derin bilgi edinmek kudreti herkese nasip olmadığı için, duyularımızın verdiği intihalara inanmaya mecburuz. Uzaktan insan zanneder ki Boğaz ve Ada vapurları, suları daima firuze renginde, ağaçları her zaman taze ve yeşil olan bir neşe ve istirahat âlemine seyrüsefer ederler” (GL, s.121).

“Duyularımızın verdiği intihalara inanmaya mecbur” olmamızın sebebi pragmatik bakımdan perlokusyonel olduğu için ancak “kendi hakikati tesis etmek” kapsamında çözümlenebilir.

Peirce’ün normatif versiyonunda, iletişimsel eylemin meşruiyeti sorusu ile güçlü bir rabita olmak üzere Russell tarafından reddedilen konsensüs teoritik, objektif olmayan hakikat kavramı, gerçekliğe göre kendi içinde değildir bilakis yalnızca müşterek olarak yorumlanmış eylemde tecrübe edilebilir. Yani A. Haşım’in kastı ile okurun anladığı asla bire bir aynı olmasa da kurgulanan “mecburiyet”in önemini izah esas maksattır. Bu minvalde pragmatik gerçeği zihinsel gerçeklerdir. Birisi gökteki yıldızlar hakkında düşünecekse, pragmatik gökteki yıldızların algılanmasını düşündürür. Başka birisi Tanrı’yı düşünecekse, pragmatik Tanrı inancının algılanmasını düşündürür (Russell, 1971, s. 77). Konsensüs doğruluk teorisi (pozitivizmin zıddı gibi anlaşılmalıdır) (konsensüs teorisi veya diskurs teorisi), bir iddianın gerçeğinin, bu iddianın ancak bir zorlayıcı genel konsensüs aracılığıyla yani argümanlarla oluşturulabileceğine dair epistemolojik görüştür (Martens, 1975, s. 5). Yani semada bir gökcismi belirirse bunun astronomi tarafından ispatına gerek olmaz, zira zaten algılanmaktadır (Russell, [1909]/ 1971, s. 79). Zaten gemiler siyahtır, bu birincil hakikattir. “Gil Blas’nın meşhur topal şeytanı” yardımıyla kurgulanan yeni hakikatin ilkinde galebe çalması pragmatik bir meseledir.

Doğa bilimleri bu bağlamda gözlem ve mantığa dayanır ki bu da iki tür cümle ile ifade edilir: Ampirik cümleler hakikatin doğası hakkındadır (Köprü iskelelerinden çeşitli sayfiyelere giden vapurlar siyahtır), diğeri ise hakikatin analiz edildiği tanım ile ortaya konabilen cümlelerdir (Gemilerin siyah rengi Boğaz’ın güzelliği ile uyuşmamaktadır). İşte James bu tavra muhalif, Russell ise taraftardır. Peirce *The Fixation of Belief* inde [İnancın Sabitlenmesi] görüleceği üzere idealist ya da ampirik karakterli nesneliliğin sahte alternatifinden çıkış yolunu ve öznel *partikularizmus* veya ondan sadece niceliksel olarak farklılaşmış *kollektivismusu* yardımcı olarak görür. Dolayısıyla hakikatin temel anlamının Dr. Schiller tarafından önemsiz addedilmesi tevekkeli değildir. Mühim olan *algılanabilenin* doğruluk ve yanlışlık değerlendirmesidir (Russell, 1971, s. 84).

⁹ “Fransız yazarı Alain-René Lesage’in (1668- 1747) bu ad ile meşhur romanının kahramanı. Oviedolu Gil Blas, Salamanka üniversitesinde okumak için yola çıkar, fakat; başına bin bir macera gelir. İlkin hırsızlar tarafından altı ay hapsedilir. Kaçar, çeşitli hususiyetleri olan on beş efendiye uşaklık eder. Yazar, ahlak ve karakteri olmayan kahramanı vasıtasıyla devrinin insanlarını anlatır” (GL, s.122; 88. Dipnot).

Netice

- (1) “Sükût sanatı olan sinema, söz sanatı olan tiyatronun soysuzlaşmış bir şekli değil, hatta cinsinden bile değildi” (GL, s.123-4)
- (2) “Sanat eserleri tabiatın kopya edilmiş değildir. Kubbe ve minare, çınar ve serviye taklit etmez. Eham, çölün kum helezonlarını örnek tutmamış; gotik mabet, Fransız ormanlarından şeklini almamıştır. Fotoğraf âletinin zalim gözüyle şekilleri, manzaraları, vakaları görüp tespit eden sinema, bu bakımdan, kökleri ta insanlığın hüznün kaynaklarına kadar uzanan ezeli san’atın mahiyetiyle taban tabana zıt bir gayeye uymaya mecburdur. Hakikate küçülerek boyun eğişi, onu hayâlin lütfuna mazhar olmak imkânından uzak bulundurur” (GL, s.124).
- (3) “Gergin bir gökyüzü altında ağaçları sarsılıp kırılan, rüzgârları tüy, toz, yaprak sürükleyen bir mevsimin bütün uğultularıyla dolu olan bu şiirde, kelimeler uzak ve duyulmamış birer orgun ahenkleriyle inler, vezin rüzgâr gibi uğuldar, kafiyeler dallar gibi çatırdar. Türkçede ilk hakikî tabiat şiiri, ilk sonbahar şiiri, işte bu şiirdir” (GL, s.128).
- (4) “Rûbab-ı Şikeste’nin buz gibi soğuk ve renksiz bir maddeden inşa edilmiş olan birçok şiirleri gibi [...]” (GL, s.128).
- (5) “Miyavlamaları âdetâ yanık bir yalvarıştır, her halleri ikna edici bir belâgati andırıyor. ‘Gel’ diye işaret etseniz hemen gelecekler, sürünecekler, ayaklarınızın altında yuvarlanacaklar, kovsanız, derhal çekilip uzaklaşacaklar. Bu dakikada anlayışları azamî, sevgileri azamî, insafları azamîdir. Bunları mağrur, ahmak ve insafsız birer hayvana döndürmek istiyor musunuz? Doyurunuz” (GL, s.145-6).
- (6) “Asırların nehirleri üstünde çalı çırpı gibi yüzüp gelen hazır hisler ve kalp şekilleri toplayıp kendine mal eden bugünün kedi gibi ehli şâiri, bu suretle haberi olmaksızın kafese hapsedilmiş bir kaplanın şivesiyle konuşmuş oluyor” (GL, s.151).

Sinema hakkında verilen hüküm (1) şüphesiz tek başına ikna edici değildir, muhalefetle karşılaşmaması mümkün değildir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus fikrin tereddüt edilmeden, kesin ifadelerle savunulmasıdır. Bu bakımdan A. Haşim ya taraftır ya da muhaliftir. Hemen hiçbir fikrinde “acaba” lafzı tüketen, tereddüt içinde bir A. Haşim görülmez. Akabinde hakikate boyun eğme nitelemesi misaller ve tezat ile desteklenir (2). Kesinlikten sonra A. Haşim’in parça- bütün ilişkisini kullanmaktaki maharetine dikkat edilmelidir (3). Cenap Şahabettin’in “Temaşa-i Hazan” şiiri övülürken önce “şiir” daha sonra da “kelimeler”, “vezin” ve “kâfiyeler” vurgulanır. Yeniden kurgulanan hakikat karşısında okur “şiir zaten bunları birleşimi değil midir” diye düşünmez. A. Haşim “belirsizlik”ten de ustaca istifade eder. T. Fikret’in Rûbab-ı Şikeste’sini nitelemek için kullanılan “buz gibi soğuk ve renksiz bir maddeden inşa edilmiş olan” (4) ifadesi parça parça (kelime kelime) anlaşılma ile beraber ortaya çıkardığı bütün kapalılığını korur. Kapalılık da yorum sürekliliğini getireceği için ölümsüzlük yolunda en mühim adımlardandır. Dolaylı anlatım vesilesi ile kedinin insanlara misal olmasının (5) ve şairin (müşebbeh) kedi (müşebbehün bih) ve aslana (müşebbehün bih) benzetilmesi suretiyle yapılan teşbih-i cemin de gösterdiği üzere sembollerden de sık sık istifade edilmiştir.

Schiller tarafından ikinci plana atılan “pragmatik gerçeklerin zihinsel gerçekler” olması ve W. James tarafından merkeze alınan eylemin koşulsuz fayda sağlama prensibi A. Haşim’in

fıkralarında çok daha *mantıklı* boyutlarda tatbik edilir. Maksat bir düşünceyi ifade ederken kişiye sağladığı dünyevî fayda değildir, A. Haşim'in tasavvurları muhtevi oldukları semiyotik yapı ile tekrar tekrar yorumlanmaya ve tartışılmaya müsaittirler. Dil-eylem kapsamında perlokasyonel katmana geçebilen işaret-insan eksenli tasavvurların her biri farklı zamanlar ve mekanlar için farklı anlamlara geleceği için sürekliliği garanti altına alırlar. Bu minvalde A. Haşim'in, teşbih ve istiareler vasıtası ile tasavvurlarını desteklemek; konuya çok farklı ve alışılmadık açılardan bakabilmek; iktibas, istifham, telmih ve tezatlardan iç içe ama tertipli bir surette istifade etmek; işaret-işaret, işaret-sembol ve işaret-insan bağlantılarını¹⁰ ustaca kullanmak ile takriben yüz yıl önce şimdikine yakın bir idrakte en büyük dil-felsefesi meselelerinden biri olan *pragmatiği* hakkı ile anladığını söylemek yanlış olmaz.

Kaynakça

- Abel, R. (2011). *The Pragmatic Humanism of F. C. S. Schiller*. Whitefish MT: Literary Licensing.
- Ahmet Haşim (1969). *Bize göre, Gurabahane-i Laklakan, Frankfurt seyahatnamesi*. M. Kaplan (Yay. haz.). İstanbul: MEB.
- Apel, K.O. (1975). *Der Denkweg des Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen pragmatismus*. Frankfurt a. M: Suhrkamp.
- Apel, K.O. (1976). *Transformation der philosophie: Cilt 2 (Das Apriori der Kommunikations-gemeinschaft)*. Frankfurt am M: Suhrkamp.
- Duman, M.A. (2018a). Sabahattin Kudret Aksal'ın "Vav'lar"ının semiotik bakımdan (Bühler'in organon modeli eşliğinde), John R. Searle'ün uyuşmazlık (divergence) bakışı içinde ve dil-eylem teorisi (speech-acts) çerçevesinde ele alınması, *Asobid (Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi)*, 4(2), 11-36.
- Duman, M.A. (2018b). John Langshaw Austin ve Ted Cohen'in dil-eylem (speech act) teorileri çerçevesinde Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın "Ecir ve Sabır" hikâyesine atf-ı nazar. *Molesto*, 4(1), 38-52.
- Duman, M.A. (2018c). Lynne Tirrell'in Anapher Teorisi'nin metin tahliline ilişkin pratik faydaları: Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun hikâyeleri örneği, *Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi (EFAD)*, 1(1), 33-49.
- Duman, M.A. (2018d). Hans Blumenberg'in epistemoloji teorisi ve bilhassa "Horror Vacui" kavramı çerçevesinde Yusuf Atılgan'ın "Saatlerin Tıkırtısı" isimli hikâyesi, *INJOSS (Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi- International Journal of Social Sciences)*, 3(1), 61-72.

¹⁰ Ch. W. Morris temelli (1938) semiyotik anlayışı ile bağlantılı olarak felsefi dil analizinde ve buna uygun olarak bilim teorisinde üç disipline yönelik bir ayırım dikkati çeker: *Sentaktik, semantik ve pragmatik*. Sentaktik daha ziyade işaretlerin birbiri ile olan rabitasına odaklanır. Semantik ise işaretlerin işaretler ile sembolize edilen dil dışı nesnelere ve konular ile rabitası merkezlidir. Nihayetinde pragmatik ise işaretlerin kullanıcı ile, insanlar ile rabitasını konu edinir (Apel 1976, s.178-9).

- Duman, M.A. (2019a). Charles Sanders Peirce'ü anlayan adam: Ömer Seyfettin -I, *Türk Dili-Dil ve Edebiyat Dergisi*, 809 (CXVI), Ankara: TDK, 36-44.
- Duman, M.A. (2019b). Charles Sanders Peirce'ü anlayan adam: Ömer Seyfettin -II, *Türk Dili-Dil ve Edebiyat Dergisi*, 810 (CXVI), Ankara: TDK, 56-65.
- Duman, M.A. (2019c). Aristoteles ve Coenen merkezli analogi teorisi kapsamında Sait Faik'in ilk dönem hikâyelerine genel bir bakış, *Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 2, 49-94.
- Duman, M.A. (2019d). Freud'un rüya tasavvuru kapsamında Peyami Safa'nın Matmazel Noraliya'nın koltuğu romanından misaller ile metaforun geçici ikâme teorisi. *Humanitas*, 7(13), 61-78.
- Duman, M.A. (2019e). Monroe C. Beardsley'in absürtlük teorisi'nin Oğuz Atay'ın unutulmuş isimli hikâyesinden misaller ile izahı, *Edebî Eleştiri Dergisi*, 3(1), 74-105.
- Duman, M.A. (2019f). Ricoeur'nün paradoks teorisi ve Bühler'in Gestalt'i bakımından Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Abdullah Efendi'nin Rüyaları" isimli hikâyesi, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]*, 10(5),116-146.
- Duman, M.A. (2019g). Nietzsche, Hobbes ve Locke merkezli metaforik reaksiyon kapsamında Yaşar Kemal'in "Yatak" ve Nezihe Meriç'in "Susuz" hikâyelerinin mukayesesi, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 18(8), 127-143.
- Duman, M.A. (2019h). *Tanzimat dönemi Türk Edebiyatı'nın pragmatikliği*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Franz, M. (1999). *Von Gorgias bis Lukrez Antike Ästhetik und Poetik als vergleichende Zeichentheorie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Hisar, A.Ş. (1954). *Unser guter Fahim Bey. Eine Lebensgeschichte* (Dr. Friedrich von Rummel, Çev.). Den Haag: Mouton & Co.
- James, W. (1975). *Pragmatism and The Meaning of Truth*. Cambridge: Cambridge University.
- Jürgens, A. (2012). *Humanismus und Kulturkritik: Ernst Cassirers Werk im amerikanischen Exil*. München: Wilhelm Fink.
- Kant, I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.
- Karaosmanoğlu, Y.K. (1969). *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*. Ankara: Bilgi.
- Karaosmanoğlu, Y.K. (1999). *Anamın kitabı*. İstanbul: İletişim.
- Karaosmanoğlu, Y.K. (2000). *Ahmet Haşim*. İstanbul: İletişim.

- Klüver, J. (1971). *Operationalismus. Kritik und Geschichte einer Philosophie der exakten Wissenschaften*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag.
- Lachs, J., Talisse, R.B. (2008). *American Philosophy: An Encyclopedia*. New York & London: Routledge.
- Lege, J. (1999). *Pragmatismus und Jurisprudenz: über die Philosophie des Charles Sanders Peirce und über das Verhältnis von Logik, Wertung und Kreativität im Recht*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lehmann, G. (1960). *Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts*. Berlin: de Gruyter.
- Mall, R.A. (1975). *Naturalism and Criticism*. Berlin: Springer Science+ Business Media.
- Martens, E. (1975). *Texte der Philosophie des Pragmatismus. Charles Sanders Peirce, William James, Ferdinand Canning Scott Schiller, John Dewey*. Stuttgart: Reclam.
- Misak, C. (2016). *Cambridge Pragmatism: From Peirce and James to Ramsey and Wittgenstein*, Oxford: Oxford University.
- Morris, Ch. W. (1938). *Foundations of the Theory of Signs (International Encyclopedia of Unified Sciences)*. Chicago: University of Chicago.
- Neumann, A. (1938). Die Problematik des Homo-mensura-Satzes. *Class. Philol.* 33, 368-79.
- Peirce, Ch, S. (1931- 1935 ve 1958). *Collected Paper of Ch. S. Peirce: Cilt I-VI*. Ch. Hartshorne ve P. Weiss (Yay. haz.); *Cilt VII-VIII*. A. W. Burks. (Yay. haz.). Cambridge, MA: Harvard University [CP].
- Peirce, Ch, S. (1967). Die Festlegung einer Überzeugung, Ch. S. P., *Schriften I. Zur Entstehung des Pragmatismus* (G. Wartenberg, Çev.), K. O. Apel (Yay. haz.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 293- 325 [CP 5. 358- 387].
- Peirce, Ch. S. (1970). Was heißt Pragmatismus? Ch. S. P. *Schriften II. Vom Pragmatismus zum Pragmatizismus* (G. Wartenberg, Çev.), K. O. Apel (Yay. haz.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 389-415 [CP 5. 411- 437].
- Pihlström, S. (Ed.) (2017). *Pragmatism and Objectivity: Essays Sparked by the Work of Nicholas Rescher*. New York & London: Routledge.
- Pratt, S.L. (2002). *Native. Pragmatism rethinking the roots of american philosophy*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University.
- Reschke, R. (2005). *Bildung - Humanitas - Zukunft bei Nietzsche*. Berlin: Akademie Verlag.

- Rockmore, T. (2006). *In Kant's Wake: Philosophy in the Twentieth Century*. Oxford: Blackwell.
- Russell, B. ([1909]/ 1971). Der Pragmatismus, B. R., *Philosophische und politische Aufsätze*, W. Steinvorth (Ed.), Stuttgart, 61-98.
- Schiller, F. C. S. (1894). *Riddles of the Sphinx*. London: Swan Sonnenschein & Co.
- Schiller, F. C. S. (1911). Humanismus, F. C. S. Sch., *Humanismus. Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie* (R. Eisler, Çev.). Leipzig: Klinkhardt, 1-15.
- Shook, J. R. (2006). *A Companion to Pragmatism*. Shook, J.R. ve Margolis (Yay. haz.). J. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Stevens, R. (1974). *James and Husserl: The Foundations of Meaning*. Leiden: Martinus Nijhoff.
- Waschkuhn, A. (2017). *Pragmatismus: Sozialphilosophische und erkenntnistheoretische Reflexionen zu den Grundelementen einer interaktiven Demokratie*. Oldenburg: de Gruyter.
- Winetrou, K. (1967). *F. C. S. Schiller and the dimensions of pragmatism*, Ohio: Ohio State University.