

Makalenin geliş tarihi: 15.06.2019

1. Hakem rapor tarihi: 30.07.2019

2. Hakem rapor tarihi: 27.07.2019

Makalenin yayına kabul tarihi: 25.08.2019

ÖYKÜCÜ YUSUF ATILGAN'IN PRAGMATİK SAPLANTILARI

Mehmet Akif DUMAN (*)

Öz

Yusuf Atılgan başarısını anlatımındaki yalınlığa, karakterlerinin birçok okurun kendinden parçalar bulduğu toplumdaki dışlanmış kronik varoluş problemlerine sahip insanlar olmasına, iç içe geçmiş soyut tasvirlerden ziyade eylem ağırlıklı bir dil kullanımına yahut bir türlü sükkûnet bulmayan realist karamsarlığa borçlu değildir. Daha sınırlı bir sahada birbirleri ile mukayese imkânı vermesi açısından bilhassa öyküleri üstünde tatbiki çalışacağımız (fakat romanlarını da ihmal etmeyeceğimiz) üzere Yusuf Atılgan'ın başarısı “dili lokasyonel ve perlokasyonel katman arasında dengeleyip kendi hususi pragmatik düzenini kurmasında” yatar. Bu vesile ile dil-eylem teorisinin temel düzenini bilhassa “perlokasyon” ifadesi üstünde yoğunlaşarak izah ettikten sonra (Peirce'ün kendi pragmatik anlayışını vurgulamak için uygunluk çağında kullanmaya başladığı pragmatizm ile aradaki farkı ihmal etmeden) Ch. S. Peirce, W. James, F. C. S. Schiller, J. Dewey merkezli (yani çok yönlü) pragmatizmi Yusuf Atılgan'ın metinlerine tatbiki çalışacağız. Tahlil esnasında gerekli olan teorik bilgi de çok tafsilata girilmeden mukayeseli olarak verilecektir. Bu çözümler silsilesinin nihai istikameti “pragmatizmin edebi metin tahlilindeki işlevselliği” olacağı ve dil-felsefesinin felsefeden ziyade dile ait (bilhassa da semiyotik istikametli) disiplinlere dahil olduğunu düşündüğümüz için teori ve pratiği yan yana yahut iç içe vermeye gayret edeceğiz. Yapılan analizlerin de göstereceği üzere Y. Atılgan daha ziyade anti-pragmatik bir tavır ile Peirce'ün yeni pragmatik anlayışı olan “pragmatizm” arasında bir yerdedir.

Anahtar Kelimeler: Yusuf Atılgan, Pragmatizm, Ch. S. Peirce, W. James, Dil-Eylem Teorisi.

*) Öğr. Gör., Johannes Gutenberg Uni- Mainz- Almanya, Türkoloji-Yeni Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı
(e-posta: mh.akif.duman@gmail.com). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5633-8268>.

The Pragmatic Obsessionso the Storyteller Yusuf Atılgan

Abstract

Yusuf Atılgan does not owe his success to the clarity in his narration, not to the fact that the characters are society-excluded people with chronic existential problems, in which many readers see parts of themselves, not to the use of a action-based language rather than intertwined abstract narration or not to a realistic depression that never finds peace. So that a comparison in a narrower field is possible, we will try to make the applications especially on his stories (without neglecting his novels). The success of Yusuf Atılgan is that he balances the language between the locutionary and perlocutionary levels and builds his own special pragmatic order. After explaining the basic order of speech-act theory (without neglecting the distinction of pragmatism), we will try to apply the pragmatics based on Ch. S. Peirce, W. James, F. C. S. Schiller, J. Dewey (thus versatile) to Yusuf Atılgan's texts. Since I think that the ultimate direction of this sequence of analyzes will be the "functionality of pragmatism in analyzes of literary texts" and that language philosophy belongs more to the disciplines of language rather than philosophy, I will try to deliver the theory and practice side by side, or inside each other. As the analyzes will show, Yusuf Atılgan is settled between a more anti-pragmatic attitude and Pragmatism, the new pragmatist understanding of Peirce.

Keywords: *Yusuf Atılgan, Pragmatism, Ch. S. Peirce, W. James, Speech Act Theory.*

Giriş

Peirce, kendi zamana kadar pek bilinmeyen "pragmatizm" in kavramsal sınırlarını çizdikten sonra (1970: 5. 414) 1907'de "The Nation" un editörüne bir mektup yazar: "Bildığınız gibi, halihazırda bugün bütün dünyada pragmatizm ve anti-pragmatizmin felsefi dergileri sel olmuştur" (Apel, 1970: 498; Peirce, 1931-1935: 5.10, II. 460). Peirce bu tespit ile başlayıp tafsilatlı izahat ile süren uzun mektubun sonlarına doğru Schiller' in yedi-den az olmayan pragmatizm tanımına değinir. Bunlardan ilki pragmatizmin "gerçekliğin mantıksal değerleri ile ilgili bir öğreti" olması esastır (Peirce, 1960: 5.494). Peirce' ün eleştirisi şu yödedir: Bu tasavvur ziyadesi ile geniş kapsamlıdır; kimin mutlakçı, kimin pragmatist olduğu anlaşılammaktadır. Sanki kurmaca hakikatin önüne geçiyor gibidir. "Yaşamı yansılamak isteği duyduğunda" yazan (Güler, 1992: 64) Y. Atılgan' ın edebi tavrı da tam olarak bu yödedir. Bundan kasıt yahut bu teşhisin tehlikeli tarafı gerçeklik ile kurmaca birbirine karışmış olması değildir. Kasıt ve *pragmatik hilenin* teşhisi Y. Atılgan' ın kurmacayı nihai bir gerçeklik olarak gösterme eğilimidir, yani kahramanın bir leylek (Yük) yahut tavuk (Kümesin Ötesi) olduğu öykülerde bile acı bir gerçeklik vardır. Mesela saatçi hakkında hassastır anlatıcı: "Küçükük dükkânın önünden her geçişimde hep aynı hüznün kapları içimi. Bütün gün orada oturan benmişim gibi" (Atılgan, 2012: 16). Fakat bu hassasiyetin kendisi lehine bir hayal kırıklığı yaratmaması için gerçekleri bilmek dahi istemez: "Adını öğrenmekten korkuyorum. Tabelacının önündeki levhada 'A. Yayladan' yazılı. 'Ali ya da Ahmet' tir' diyorum içimden. Birisine sorsam? Sormam.

Abdülkerim deyiverir de üzülürüm” (Atılğan, 2012: 17). Bu kurmaca dünyada kahraman nadiren mutludur: Öksüz (yahut Öküz) Memet yakacak ihtiyacı için Koca Karaağaç'ı kes-tiği vakit (Atılğan, 2012: 83) yakalanması ve ayan odasına çağrılıp köyün değişmez muh-tarı Hasan Ağa tarafından köye rezil edilmesi muhtemelken öyle olmaz; Fatma ile uzun uzun seviştikten sonra yağın karın izini kaybettirmesinin huzuru ile biter öykü (Atılğan, 2012: 88). Oysa kurmaca içindeki mutlu anların bedeli ağır olmalıdır. En hafif bedel sev-gilisi tarafından “Bir gün boynuna sarılıvermekten kendimi tutamayacağım; güvenemi-yorum artık” denilerek terk edilmek (Atılğan, 2012: 80), yahut “Gelme n'olur?” tektirleri ile azarlanmaktır (Atılğan, 2012: 32). Nihai son su yolunda kırılan bir testi olarak ölmek (Atılğan, 2012: 94) yahut bir tomar paranın yakılıp eski sefil hayata dönülmesi (Atılğan, 2012: 69), “Yarın uğra” avuntusu ile yeni bir işe gireceğini sanmak (Atılğan, 2012: 61), iyi kalpli birini öldürdükten sonra kendini öldürmek (Atılğan, 2012: 60), özür-lü bir çocu-ğun acısı ile feryat etmek (Atılğan, 2012: 50) olmalıdır. En azından (yahut karakteristik olduğu üzere) gelecekte umutsuz (aslında ümitsiz) bir şekilde, rutine gömülüp kalmak olmalıdır. C, B'nin otobüsünü kaçıır (Atılğan, 2016: 154-5), güvendiği tek yanı cinsel iş-tahı olan¹ Zebercet intihar eder (Atılğan, 2017: 108), Esmâ'nın ölümünden sonra kendini kaybeden Selim bir Yunan karakolu baskınında ölür (Atılğan, 2000: 64).

Kurmacanın hakikatin yerine geçmesinin en mühim delillerinden biri de eylemlerin “fayda” kısmının tamamıyla göz ardı edilmesidir.

Anti-pragmatizm

Peirce mucidi olduğu kavramın popüler olmasından ve suiistimal edilmesinden muz-darıdır. Pragmatizm altında Schiller, James, Dewey, Royce ve diğerlerinin felsefesinden anlaşılın şeyden kendi tasavvurunu ayırmak istediğini izah eder. Eski formu pragmatizm olan öğretiy bir hece ilavesi ile şimdi “pragmaticism” olarak anlaşılmalıdır (Peirce, 1958: 8.205, 5.414).

Peirce'ün 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 ya-ratmazsa, teori gereksizdir ve yanlış olarak adlandırılabilir. Aynı pratik sonuçlara yol açan iki teori James için aynı anlama sahiptir. Tartışılan terimlerin belirsizliklerinin giderilme-si ile James için birçok felsefi tartışma çözülebilir, böylece her iki teorinin de sezgisel gerekçeleri muktedir olarak kabul edilebilir (James, 1975: 27 vd.). Örneğin, dünyanın

1) Fetişe döntüşen aşk tutkusu da aynı saplantının sonucudur Rauf Mutluay'a göre. “Yeryüzünde tek gerçek değer kendisine verilmiş bu olağanüstü yaşam armağanını korumak her şeye karşın sağ kalmak direnmek olduğunu belki de yalnızca ölümün eşğinde anlaması insan dünyasının ona bütünüyle kayıtsız kalması yüzündendir” (Mutluay, 1992: 190). Zebercet, Y. Atılğan'ın karakterleri arasında küçük mutluluklarının bedelini en ağır şekilde ödeyen tek kişidir.

bir *birlik* olarak anlaşılabilceği görüşü birçok yönden doğrudur, başka açılardan dünya bir *çokluk* olarak anlaşılmalıdır (James, 1975: 66-70). James tarafından temsil edilen hakikate yönelik en büyük eleştiri bir şeyin ancak faydalı olduğunda doğru olacağı ve ona inanılabileceği görüşüdür. Bu bakımdan Y. Atılğan'ın kahramanları nerede ise tamamı ile anti-pragmatiktir. Eylemlerin tatbiki esnasında "kendilerine faydalı olduğunu düşündükleri şey" in aslında "toplum için faydalı olan" ile çatışması metinlerin temel dinamiğidir. Mesela anlatıcı kendi kafasında kurguladığı bir "Saatçi" tipi ile (Atılğan, 2012: 16-19) ilgili tasavvurlarını gerçek ile mukayesesinden çekinir.² Bu tavırda kendi için faydanın temelindeki bencillik de vardır: "Bu gece saatçi yatağında beni düşünecek. Bugün bir adam geldi, kapının camına burnunu dayadı, diyecek." Bir saatçinin vitrinine kafasının dayayan adamı düşünmesi, daha sonra dik dik baktığı için pişman olması (bunun böyle olacağını sanılması) uyuşmazlığın kurgudaki yansımalarıdır (Atılğan, 2012: 17). Bu çatışma araba merakı sebebi ile kendisine "Şoför" lakabı takılan memurda çok barizdir. Yağmacıların eylemleri esnasında bir dükkândan çaldığı bir tomar para (ki bu hayatını kurtaracaktır) şahsi çıkarlara uysa da toplumun ona biçtiği role uymaz: "Yok, dedi yüksek sesle, yok! Bir çıkar yol bulamıyorum. İstedğim gibi değil, benim için düzenlenmiş yaşayışı sürmem gerek" (Atılğan, 2012: 69). Paraları yakar ve normal hayatına döner: "Kibriti çaktı. Paralar yağlıydılar, çabuk yandılar. İçindeki karartı ışıdı. Birden çışı geldiğini, karnının acıktığını duydu" (Atılğan, 2012: 69). En dramatik çatışmalar ise her zaman ölümle bitmez. Umut etmek netice belli de olsa bir hastalık gibidir. Daha evvel kümeştan kaçmaya çalışan (sahibesinin taktığı ad ile) Beyazcık bir köpek tarafından öldürüleyazar. Ancak yine kaçacaktır: "Şimdi de bir şeyim yok. Yanız ensem sancıyor az az. Hele o geçsin, hele kanatlarım az daha uzasın kaçacağım buradan" (Atılğan, 2012: 36). Toplumun bir "tavuk"tan bekledikleri ile bu eylem arasındaki çatışma metnin temelidir. Bireysel gerçeklikteki fayda unsuru ile toplumsal gerçekliğin acımasızlığı çatışınca çözüm uyuyup rüyada özgür olmak (Atılğan, 2012: 15) ile intihar etmek (Atılğan, 2017: 108) arasında çok geniş bir düzlemde konuşlanır.

James kendisine yöneltilen eleştirilere cevap olarak 1909 yılında konuyla ilgili derslerini ve yazılarını *The Meaning of Truth: A Sequel to Pragmatism* (Hakikatin Anlamı: Pragmatizme Bir Netice) adıyla yayımlar. James burada pozisyonunu savunur ve olası karşı tavırların gerekçesini sorgular. James "Pragmatizm"de birkaç yıl evvel başından geçen bir hadiseyi anlatır (1994: 26-27): Bir dağ gezisine katılmıştır, tek başına bir süre turladıktan sonra geri döndüğünde kalabalığı şiddetli bir felsefi tartışmanın ortasında bulur. Tartışmanın mevzusu sırtını ağaç gövdesine dayamış bir sincaptır. Adamın biri sincabın olduğu ağacın karşına geçmiştir, adam sincap ile yüz yüze gelmek istedikçe sincap gövdenin diğer tarafına kaçmaktadır. Sincap o kadar hızlı diğer tarafa geçer ki adam

2) C de aynı oyunu oynar: "Bir saat sonra gazino dolmağa, gülüşmeler artmağa başladığı zaman bir ufak şişeyle bir cacık daha istedi. İçtikçe sanki sıkıntısı sulanıp büyüyor gibiydi. Kurtuluş yoktu. Sağına soluna baktıkça, gözüne kestirdiği birine, kafasında sıkıntılı, pis bir hayat yaşatıyordu. Önce adama bir iş uydurdu. Ona yaşattığı hayat ne kadar kötüyse o kadar seviniyordu" (Atılğan, 2016: 130).

farklı yönlerde aynı hamleyi yapsa da yine sincabı karşısına almayı başaramaz. Felsefi soru yahut sorun ise şudur: “Adam sincabın etrafını dolaşmış mıdır, dolaşmamış mıdır?” Şüphesiz adam ağacın etrafını turlamıştır, ancak sincabın etrafında dönüp dönmediği tartışmalıdır. Kalabalık nerede ise tüm mantıklı argümanları tüketince ve görüşlerinde ısrarlı olarak tartışmayı bir nihayete vardırılmayacaklarını anlayınca W. James’ten hakemlik etmesini isterler. Eski bir skolastik felsefe doktrinini hatırlar James, nerede bir çelişki var ise *fark* aranmalıdır. Böylece hangi grubun haklı olduğu tetkik için şu soruyu yönelir: “Sincabın etrafında dönmek ile anlaşılan tam olarak nedir?” Etrafında dönmek ile sincabın kuzeyinden doğusuna, sonra güneyine ve sonra da tekrar kuzeyine doğru gitmek mi anlaşılır? Yoksa kastedilen evvela sincabın görüldüğü noktanın başlangıç alınarak onun sağına, sonra arkasına, soluna ve tekrar onun karşısına konuşlanmak mıdır? Yani esas olan “adam” ve “sincap” değildir; mühim olan “etrafında dolaşmak” ifadesi ile ne anlaşıldığıdır.

James bu misali sonsuza kadar sürebilecek felsefi ihtilafları çözmek için gerekli olan pragmatik metodu idrake faydalı olacağı için verir. Dünya birlik midir, çokluk mudur? Kadere mi tabiyiz, yoksa özgür irade mi hâkimdir? Dünya maddesel midir, ruhsal mıdır? İşte bu şekilde geçerliliği yani kesin olarak yanıtlanması imkânsız sorular sonsuz bir tartışmaya sebep olabilir. Pragmatizm bu aşamada *pratik* sonuçları tetkik ile cevap arar (James, 1994: 28).

Y. Atılğan’ın hemen tüm kahramanlarının sorunu da budur. Onlar ağacı da, ağaç etrafında dönmeyi de, sincabı da farklı gören insanlardır. Eşyayı ve olayları başkalarının anladığı gibi anlamazlar.³ Can Yücel’in ifadesi ile “psikolojik özgürlüğe henüz ermemiş bir adamın dramı” olan (Demirtaş, 1992: 151) Aylak Adam’ın bitiş cümlesi bu bakımdan birçok karakterin ortak tavrı gibidir: “Sustu. Konuşmak gereksizdi. Bundan sonra kimseye ondan söz etmeyecekti. Biliyordu; anlamazlardı.” Eylemsel olarak ana kişiler doğru bildiklerini yapmışlar ve bunun bedelini ödemiş yahut cezasını çekmişlerdir. Yani Y. Atılğan’ın perlokasyonel tavrı daha ziyade süreç olarak *pragmaticism* içinde konuşlanırken netice itibarıyla toplum için anti-pragmatiktir.

Perlokasyonel Katman

“Kavramsal içerik ve yorum” dairesi yazar için, metin için ve okur için ayrı ayrı çizmelmelidir (Danto, 1984: 278). Yani *okur* ve *eser* ilişkisi yazarın kastından bağımsız da ilerleyebilir. Y. Atılğan ne anlatmak istedi ise okur onu anlamak zorunda değildir.⁴ Dola-

3) Modern zamanın yazarları daha fazla Freud ve Jung temelli olarak (Ecevit, 2008: 20) dışa dönük insandan ziyade “içe” dönük insanı merkeze alır, onun “dramı”nı anlatırlar. Zira içe dönüp de “mutlu” olan (huzurlu) bir insan modern zamanın (izole edilerek) yalnız, (çok ciddi olmayan) maddi sorunlara sahip, aile kavramına yabancı (yahut bu kuruma adapte olamamış), (helezonik bir istikamete sahip) entelektüel arayışları olan hülasaten kentleşmenin yan etkileri ile bünyesi alt üst olmuş bireyi ile uyumsuzdur.

4) Yapıtın bu sonsuz yorumlanma özgürlüğü bir noktada ölümsüzlüğünü garanti altına alması demektir. Bu minvalde “açık sanat” eseri kavramı hakkında detaylı malumat için bkz. Duman, 2019a: 63-80.

yısı ile dil-eylem teorisi için en mühim kavram olan “perlokasyon” okurun idrak sürecini izah etmesi ve sentaktik- semantik- pragmatik bağlantının kurulması için hayati önem taşımaktadır.

Okur için “Bütün dünya bana bir yaşama borçlu.” (Atılğan, 2012: 58) cümlesi dil-eylem teorisi çerçevesinde üç aşamalıdır:

(1) Lokasyonel eylemde (Austin’in ifadesi ile “saying something in the full normal sense”) cümle henüz sabittir, hareketsizdir. İlgili cümlenin mesela dilbilgisine ait özellikleri, fonetik düzeni, öğeleri vb. bu kapsamdadır (Austin, 1972: 110-6, 119-25, 131, 142 vd. lokasyonel ve illokasyonel farkı için bkz. s.165-7).

(2) Searle nazarında (1988: 163) insanî dil idrakinin en küçük eksiksiz birimi olan⁵ illokasyonel eylemde (Austin’in ifadesi ile “doing something in saying something”) artık cümlenin matbu halinden, kitaptaki halinden dışarı çıkarılır. Kelime bu aşamada sadece “dildeki kullanımı” değildir (Wittgenstein, 1984: § 43). Y. Atılğan’ın “Bütün dünya bana bir yaşama borçlu” demesi (yahut dedirtmesi) ve muhatabın bunu idrak etme anı iletişim eyleminin en mühim kısmıdır. En genel anlamda *konuşmak* da bu aşamadadır. İlkinin (*il* ekinde de anlaşılacağı üzere) zıddı olan bu eylem türünde cümle matbu halinden çıkar, canlanır; ete kemiğe bürünür (Austin, 1972: 116-25, 127-36; lokasyonel ve illokasyonel farkı, s. 165-7; illokasyonel rol, s.53, 92 vd., s.118, 121, 133, 166).

(3) Bu kapsamda bizim için en mühim aşama “perlokasyonel”dir (Austin’in ifadesi ile “doing something by saying something”). “Per” ekinin “ötesinde” manasından da anlaşılacağı üzere artık yazılı halden çıkıp sese dönüşen cümle muhataba sarf edilmiştir ve onun üzerindeki etkisi yahut tepkisi (eylemi) beklenmektedir (Austin, 1972: s.118-25, 127-36. İllokasyonel ve perlokasyonel farkı, 138-52). “Bütün dünya bana bir yaşama borçlu” cümlesi doğrudan bir hitap içermemesine rağmen bir okur için azami derecede çok şey ifade edilecekken bir diğeri için “saçmalık” olabilir.⁶ Bu aşamada “pragmatik” devreye girer. Biz okurun beynini okuyamayacağımız için tepkiyi eylemleri ölçüsünde anlarız. Yani davranış bizim için düşününce tek anlamıdır (James, 1994: 28)

O halde eylemler *yapan* ve *ötekiler* üstünde ne kadar farklı tesirler gösterirse çatışma o kadar derinleşir. Mesela kendi iç dünyasında değerli ve biricik olması gereken birey en büyük düşüşü görünmez adam olmak ile yaşar: “Üçü birden dönüp baktılar. Gene birden çevirdiler başlarını: beni görmemişler gibi, ben orada yokmuşum gibi” (Atılğan, 2012: 62). Rüyasında, uykusunda bile evinden, yaşadığı çevreden çıkamayan evde kalmış kız (Atılğan, 2012: 15) da diğer birçok insan için görünmezdir.

5) Bu aşamada birinci kişinin eylemi ile bunun tesirlerini ayırır Searle. Birine emir vermek ile bir şey *getirmesi*, tartışmak ile *ikna etmek*, tespit yapmak ile *inandırmak*, hikâye anlatmak ile *eğlendirmek* bu nevidendir. Bu eylemlerden ilki illokasyoneldir. İkinciler ise bu eylemlerin (beklenen) neticeleridir (Searle, 1988: 164-5).

6) Detaylı bilgi için bkz: Duman, 2018a: 38-52. İlgili makalede “speech act”ı “söz edim” (kuramı) biçiminde değil de “dil-eylem” olarak dilimize çevirme sebebimiz ayrıca lokasyonları “düzsöz” (locutionary), “edimsöz” (illocutionary), “etkisöz” (perlocutionary) olarak da değil de orijinal şekilleri ile muhafaza etmenin gerekliliği de izaha çalışılmıştır.

Zebercet berberde “Bıyığımı da kesiverin” der, berber güler: “Çok şakacısın” (Atılğan, 2017: 21). Şakacılık ithamı (ki Zebercet daha sonra bunu kendi kendine tekrar eder) neticesi kesin, basit bir eylemsel döngünün başlangıcı değildir. Burada “ikna etmek, fikrini değiştirmek, sınırlandırmak, rahatsız etmek, teselli etmek gibi” lokasyonel eylemin ötesine geçen bir tesir hedef alınır. Yahut işaret bu şekilde bir yorum sürecini başlatır. Dolayısı ile sarahatten uzak, kapalı ifadelerin metnin üslubu haline geldiği Y. Atılğan metinleri perlokasyonel bakımdan çözümlenmeye gayet müsaittir ki bu manada kontrolü kaybetmemek için de çerçevenin “pragmatik” olması gerekir.

Geçerli Hakikat ve Nihai Hakikat Meselesi

Çok sayıda taraftar bulan pragmatizmin muhalefet ile karşılaşmaması mümkün değildir. Hatta bu muhalefet disiplinin yaratıcısı tarafından bir veda öpücüğü verilerek terk edilmesi raddesine varır (Peirce, 1970: 5. 414; Peirce 1991, 432). Muhalifler arasında en dikkati çeken başarılı karşı tezleri ile B. Russell’dır (1872- 1970). Eleştirel olmayan amaç- araçsallık idraki içinde gördüğü pragmatizm ile Russell bir yanda şüphelilik, evrimcilik ve bilimsel tümevarım, diğer yanda da demokrasi, teknik iktidar çabası ve bismarkik şiddet inancı olmak üzere yüzyılın başında hüküm süren entelektüel ve politik akımlara rücu eder (Russell, 1971: 91 vd).

Russell zamanın entelektüel atmosferine uyan yeni bir felsefe olarak nitelediği pragmatismus’u (1971: 61) *humanismus* ile eş anlamlı kabul eder ki ayrımı farklı zamanlarda ve şekillerde W. James ve Dr. Schiller yapmıştır (1971: 61). Russell bu ayrımı kendi amacı için gerekli görmez. Bilhassa hakikat üstüne söyledikleri ile yeni ve kaçınılmaz olan (Protagoras kökenli) pragmatizm bazı eski düşünme yollarının yeni ismidir, W. James’e göre. Dr. Schiller de destekler bunu (1971: 62). Aynı konudaki iki farklı düşüncenin ayrımını yapmak için ortaya attıkları eyleme bakmak gibi basit ama dâhiyane bir çıkış noktası olan Peirce pragmatizi (1878) William James konuya dâhil olana kadar dokunulmaz kalır (Russell, 1971: 62).

Russell pragmatik için anahtar kavramlardan biri olarak “hakikat”i teşhis eder. Hakikati *yanılgı* ile birlikte ele alır, zira evvela hakikat tanınmalı akabinde yanılgıdan sakınılmalıdır (fakat yanılgıdan sakınmak hakikate inanmaktan mühimdir) (1971: 64). Ortaya atılan hakikat diğer iddia edilenlerle savaşmalı galip gelen “geçerli hakikat” olmalıdır (1971: 96). Şu hâlde “zenginlik” toplumun büyük kesimi tarafından takdir ediliyorsa, olumlu görülüyorsa o vakit “geçerli hakikat”tir. Şoför lakaplı memur geçerli hakikat ile “içinde yaşadığı gerçekliği” bağdaştıramadığı için bir tomar parayı yakar (Atılğan, 2012: 68)⁷. Geçerli hakikat yaşı gelen kızın evlenmesidir, yoksa o kız “evde kalmış” olarak yaftalanır: “Baktım [dayımın oğlu Necati’nin] burun kanatları oynuyor, kokluyor. Bu oda evde kalmış kız kokar sanırım. Alışmışım ben, duymuyorum” (Atılğan, 2012: 13). Huzu-

7) Öneş’e göre “düşler, kuruntular, hastalıklı duyarlık, kendini öldürme isteği gibi, kent ve kasaba öykülerinde kullanılmış izleklerin bileşkesi” Y. Atılğan’ın karakteristiğidir (1992: 362).

runu yaşadığı günde bulamayan (Atılğan, 2016: 142), herkesin kendine düşman olduğunu düşünen (Atılğan, 2012: 46) insan bir nevi gerçekle çakıştıkça içine çekilir, “uyanınca ağlamak istediği” rüyalara sığınır (Atılğan, 2012: 79). Aşk bu uyku halini sadece bir süreliliğine bozar:

“Biliyor musun, beni yokluğun eşliğinden sen çevirdin. Birbirimiz için varız biz, derdim. Kendimi ona gerekli yapmaya uğraşıyordum belki. Dünyada ötekilerin de oluşunu bağışlıyordum. Vapuru yapan işçiler, yüzdürenler, onu iskeleye bağlayan kırmızı burunlu adam, ekmeğimizi pişiren fırıncı, ağabeyim, herkes biz olalım diye vardılar” (Atılğan, 2012: 78).

Burada *gerçek* aslında daha nesnel manada diğer insanlar, “ötekiler”dir. O ötekiler Osman’a “Osman oscuk, gözü boncuk!” deyip gülenlerdir (Atılğan, 2012: 23). Ötekiler birini tamamı ile dışarı itip “kendi gerçekliğini” yaratmasına sebep olduktan sonra artık çok geçtir:

“[Ali] Anlattı. Önce bir gazinoya gitmişlerdi. Ben artık dinlemiyordum. Sol kolum havanelini bastırıyordu. Sarhoş olduğu belliydi. Duvardaki kadın onu sevmezdi. Yazılı ödevini yaptırıncaya değin adamın gözüne gözüne bakan, sonra ötekilerle birlik gülen, benim tanıdığım sarı saçlıdan bambaşka biri miydi bu? Değildi. Sevmiyordu onu, aldatıyordu. Aldandığını anladığı zaman nasıl üzüleceğini biliyordum. ‘Konuş bakalım, konuş’ diyordum içimden, ‘Sen hiç olmazsa mutlu gideceksin.’ Her şey benim kafamda oturgun düzene uygun geçecekti. Değişmezdi bu” (Atılğan, 2012: 59-60).

Tüm tasavvur materyalleri yaşadığımız gezegen üstünde bulunan (Russell, 1971: 98) “doğru” ve “yanlış”ların ayrımında sokratik ve şeylerin tetkikinde tümevarımsal bir yol (1971: 78) kullanan pragmatik (1971: 72) (algısal gerçeklikle ilgili sorular felsefenin meselesi olduğu için) daha ziyade fikirlerin tetkiki ile ilgilenir. Bu durumda cevabı da etkileşim neticesinde muhatabın durumu belirler. Peirce’ün normatif versiyonunda, iletişimsel eylemin meşruiyeti sorusu ile güçlü bir rabıta olmak üzere Russell tarafından reddedilen konsensus teoritik, objektif olmayan hakikat kavramı, gerçekliğe göre kendi içinde değildir bilakis yalnızca müşterek olarak yorumlanmış eylemde tecrübe edilebilir. Mesela Y. Atılğan’da evlenme ve aşk çatışması da müşterek yorum esastır. Yani *eylem*, toplumun geneli tarafından kabul gören teamül doğrudur esasına dayanır. Toplumsal kabulün zayıf tarafı ise “cinsellik”tir; muhtemelen Atılğan bu zaafı iyi bildiği için üstüne gitmekten çekinmez. Kadın erkek çatışmasının (en azından yan konu olarak) olmadığı metin yoktur. Bu C (Atılğan, 2016) için hezimet, Zebercet (Atılğan, 2017) için felaket⁸,

8) C’nin Ayşe’si ve Güler’i vardır; Mavi yağmurluklu kızı kararlı bir şekilde takip eder. Zehra teyzeyle sembolleştirdiği ideal kadın düşüncesinin gerçek hayatta karşılığını bulamaz. Ayşe ve Güler’den abartılı bencilliği nedeniyle ayrılır. Oysa Zebercet üç gün önce perşembe gecesi gecikmeli Ankara treniyle gelen kadının hayali ile harap eder kendini. Ortalıkçı kadınla (kadın uyurken) sevişir, sonunda sevgilisi ile buluşan bir kızı takip eder, nerede ise 17 yaşındaki bir delikanlıyı (Ekrem) otele alacaktır. Eylemleri *pragmatik düzlemde* (yani eylemlerin neticesi itibarıyla) kabaca tahlil edersek C ve Zebercet’in mukayesesi hiç de mantıklı olmaz, zira C’nin yıkımı içe dönük iken Zebercet dışa dönük olarak tehlikelidir. Yani “iletişimsizliğin, aşağı görülmenin, çıldırtıcı, tekdüzeliğin, cinsel yalnızlığın,

Selim için de (Atılgan, 2000) hayatın anlamının yitirilmesi. Bu dayı oğlu ile yakınlaşma (Atılgan, 2012: 13-14), uzun süren evliliğin isteksiz sarılmaları (Atılgan, 2012: 19), penceresinden gözetlenen kız (Atılgan, 2012: 25), uzaktaki karşı cinsleri merak etme (Atılgan, 2012: 33), erkeğe hayranlık (Atılgan, 2012: 39), sevgilinin ölümünün ardından gelen sorumsuzluğun verdiği rahatlık (Atılgan, 2012: 52) gibi farklı formlarda karşımıza çıksa da temelde “toplumsal kabullere bir meydan okuma” içerirler.⁹

Bu minvalde pragmatik gerçeğin zihinsel gerçeklerdir. Birisi gökteki yıldızlar hakkında düşünecekse, pragmatik gökteki yıldızların algılanmasını düşündürür. Başka birisi Tanrı'yı düşünecekse, pragmatik Tanrı inancının algılanmasını düşündürür (Russell, 1971: 77). Dolayısı ile eylemlerinin nedenlerini incelemek bakımından Y. Atılgan'ın karakterleri ziyadesi ile orijinaldir. 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: 5). Yani semada bir gökcismi belirirse bunun astronomi tarafından ispatına gerek olmaz, zira zaten algılanmaktadır (Russell, 1971: 79). Yani zaten B otobüse binip (Atılgan, 2016: 154) gitmiştir, zaten Zebercet ortalıkçı kadını öldürmüştür (Atılgan, 2017: 57-8), yahut Esmâ zaten ölmüştür (Atılgan, 2000). Pragmatik bu aşamada lokasyonel ve perlokasyonel arasındaki katmana giderek eylemin nedeni üstüne yoğunlaşmak ile bize fayda sağlar. Nihayetinde mühim olan *algılanabilmek* doğruluk ve yanlışlık değerlendirmesidir (Russell, 1971: 84). Sebebi ne olursa olsun eylem nihai gerçektir. Birini hayalinde yüzlerce kez öldüren biri suçlu değilken “bütün dünyanın kendisine bir yaşama borçlu olduğu” adam Ali'nin kafasına havaneli ile vurarak suç işlemiş olur (Atılgan, 2012: 58).

git gide öncesiz sonsuz yalnızlığın romanı” (İleri, 2015: 553) olan Anayurt Oteli'nin konusunu “Zebercet'in toplumdaki kopukluğu, iletişim yoksunluğu ve bunun yarattığı yalnızlık” (Moran, 1994: 233) olarak ihata etmek “dehşet”i tanımlamak için zayıf kalmaktadır. Yani Yusuf Atılgan'ın “C.'nin kibiriyle Zebercet'in caniliğinin aynı gurur yarasına verilmiş yanıtlar olduğunu anlatmak” istemesi duygusal denge arayışının istikameti dikkate alınırca daha mantıklıdır (Gürbilek, 2008: 163). Her iki kahraman da “hastalıklı”dır, mühim olan ise tedaviden ziyade evvela bu hastalığı teşhistir (Naci, 1992: 180).

- 9) Cinsellik konusunda “Eylemci” hikayesi nispeten farklı bir yapı arz eder. Ülkücü görüştü emekli öğretmen ve bombacı Emin Tınoğlu ilk atandığı şehirde her gece eşi ile sesini kısıp sevişen; sonraları, atandığı okullarda, özellikle yeteticyken odasında öğrenci kızları kucacağına oturup seven biridir. Hikâye yaşlı adamın, yaşlı karısı ile sevişme teşebbüsünü tarif eden bir iğrençlik tablosu ile başlar (Atılgan, 2012: 89). Başka eylemlerin önünü keseyim derken birinin ona çarpması ile düşüp ölür. Eşi Saide Hanım da “Su testisi su yolunda kırılır” der. Nerede ise tüm metinlerde bir şekilde işlevsel olan ve hatta natüralizm bağlantıları ile “insanın hayvani doğasını” yansıtan cinsellik bu hikâyede menfi bir surette kullanılmıştır. Aslında genel anlamda Y. Atılgan'ın çok da estetik olmayan, hatta genel anlamda rahatsız edici bir cinsellik tutumu vardır. Bu tutum içinde eşcinsellik dahi “normal” gösterilir (Moran, 1992: 345). Kendisi bunun olası sebebinin şöyle itiraf eder: “Köy çocukları çok küçükkün bile cinsellikle iç içedir. Hayvanlarla sık sık karşılaşmak, kızlı oğlanlı evcilik (karı-kocalık) oyunları falan. Yazılarında cinselliğin ön planda oluşu, cinselliği önemseme belki buradan geliyor.” (Ünlü, 1992: 78). Bu izahat pek de sağlıklı bir gelişimi işaret etmese gerektir.

William James'in Gerçekliği

Muhtevasında kavram bizzat var olmasa da kavramsallığın daha tanınır olması bilhassa James'in *The Will to Believe*'i (1897) ile. William James'in pragmatik tartışmalarla Tanrı'ya olan inancını haklı göstermeye çalıştığı ve "Pascal'ın bahsi" ile eleştirel bir şekilde ilgilendiği dini-felsefi metin evvela Yale ve Brown Üniversitelerinde ders olarak verilir, daha sonra 1896'da *New World* dergisinde, 1897'de de müstakil olarak yayımlanır. Pascal, Tanrı'ya inanmanın her zaman daha iyi bir "bahis" olduğunu savunur, çünkü bir tanrıya inanmakla elde edilebilecek kazanım (Cennet) beklentisi her zaman inançsızlık beklentisinden daha büyüktür. Bu Tanrı'nın varlığına değil, Tanrı'nın varlığına inandığına dair bir argüman olup olmaması ile ilgilidir (Pascal, 1840: 225). Bu minvalde kişinin Tanrı'ya karşı takındığı (yahut takınmadığı) tavır davranışlarını da büyük ölçüde açıklar.¹⁰

The Will to Believe, Peirce'ün *The Fixation of Belief*'i ile mukayese edildiğinde aralarında farktan çok benzerlik olduğu görülecektir. Her ikisi de, soruların şüphe-inanç teorisi ve "yaşayan hipotez"- "hakiki seçenek" ilişkisi bağlamında pratikte yer aldığını varsaymaktadır. Her ikisi de kanıt kavramını reddeder ve öznenin arabuluculuk rolünü ihtiyaç tatmini ile vurgular. Nihayetinde iki eser de geçerli bir bilimsel yöntemden ziyade karara dayalı bir temel (Peirce, 1967: 5. 387) üstünde hareket eder.

James'in *Pragmatizmin Gerçekliği Kavramı* (1908) bize çok daha fazla mukayese imkânı sunar. Peirce'te olduğu gibi James'te de istikbal istikametli pragmatizmin (James, 1906: 180) mühim bileşenleri olan *gerçek* ve *gerçeklik* (genel olarak değil, bireysel olaylar olarak anlaşılabilir) birbiri ile bağlantılıdır (evrensel gerçeklik için: Habermas, 2009:

10) Bu hususu mezhepler çerçevesinde kısaca izah etmek faydalı olacaktır: Mu'tezile ve Kaderiyye'nin kader konusundaki görüşleri "Kul fiilinin hâlikıdır. Bu fiillerin Allah'ın yaratması ile ilgisi yoktur" şeklinde özetlenebilir. Allah'ın bu konudaki tasarrufu sadece bildirmekten ibarettir. Mesela C'nin eski sevgilisi Ayşe ile karşılaşması (Atılğan, 2016), Zebercet'in Ekrem'i sinemaya götürmesi (Atılğan, 2017) yahut Selim'in Tokuç Ali'den intikam alması (Atılğan, 2000) tamamı ile kişilerin tasarrufundaki eylemlerdir. Cebriyye'ye yani Cehm'e göre ise insan herhangi bir fiili yapmaya kadir değildir. Kendi kararlarını kendisi veremez. İnsan rüzgârın önündeki yaprak gibidir. Bu anlayışa göre evlenmek istemeyen kızın evde kalması (Atılğan, 2012: 11-15), Öküz Memet'in Karaağaç'ı kesip yakacak yapması (Atılğan, 2012: 83-88) yahut Salahaddin Bey'in eserken çenesinin düşmesi (Atılğan, 2012: 73) hep Allah'tandır. Cebriyye ve Mutezile arasında orta bir yol olarak Eşari'yi zikretmek mümkündür. Kulun fiili asıl itibarıyla Allah'ın kudretiyledir. Fakat fiilin oluşumu kull vasıtasıyla. Ali'nin havaneli ile öldürülmesi zaten kaderinde vardır, ancak bunun intihara meyilli bir memur tarafından yapılması kulun fiilidir (Atılğan, 2012: 60). Bir diğer görüş olan Maturidi'ye göre insan eylemlerinde hürdür; kendisinde bulunan hür irade ile tercihte bulunur, Allah da insanın arzu ve isteği doğrultusunda o eylemi yaratmaktadır. Dolayısı ile *yaratma* Allah'a, *kesb* ise insana aittir. Küçükgelin'in (Atılğan, 2012: 43-47) kocasının bir haftadır ortadan kaybolması yani buna neden olan hadiseler evvela kişinin tercihleri doğrultusundadır; fakat Allah'ın tahakkümü haricinde değildir. Ehl-i Sünnet'e göre ise kişi kendi davranışlarından sorumludur ve neticede ceza yahut mükafat görür. Ebû Hanîfe *kaderi* "meydana gelecek her şeyin ezelde tayin edilmesi"; *kazayı* ise "tayin edildiği şekliyle zamanı gelince gerçekleşmesi" olarak tanımlar. Zeynep'in Zebercet tarafından öldürülmesi kaderinde vardır, bundan kaçışı yoktur. Zebercet tarafından boğulması ise kaza'dır (bkz. Duman, 2018b: 13-24).

116-143). Her ikisi de (durağan bir imaj iddiası olmasa da) “an”ı gerçekten bağımsız olan gerçekliğin uygunluk modelini kabul ederler. Ayrıca gerçek ifadelerin deneysel özellikleri, bunların doğrulanmaları (yani doğru yapılmaları) ve ihtiyaçların karşılanma kriterleri her ikisinde de mevcuttur (James, 1906: 165). Günümüzün gerçeklerinin hepsinin bir araya geleceği “potansiyel olarak daha iyi bir gerçeğin düzenleyici kavramı” mevzubahisse James için gerçek normatiftir (1906: 177). Bu da toplumsal kabullerin bireyin üstüne yüklediği vazifenin gerçekliğin bir parçası kabul edilmesi ve bireyin “uyumsuz” tavırlarının da bir bütünün parçası addedilmesi anlamına gelir. Yani Zebercet bu toplumun bir parçasıdır, onu dışlayamayız, onun bu hale gelmesinde (cinayet işleminde, kendini öldürmesinde) bizim de suçumuz vardır. Toplumun genel gerçekliği her bireyinden parçalarla oluşur ve hasta kısımların kesilip atılmasından ziyade tedavi edilip bedene kazandırılması gerekir. “Bütün dünya bana bir yaşama borçlu” diyen memur tam da bu dengeyi işaret eder (Atılğan, 2012: 58). “Sokağa bakıyorum. Tek tük geçenler var. Çoğu kadın. Yüzleri asık, adımları sert. Bir yerden kavgadan geliyorlar, ya da bir yere kavgaya gidiyorlar sanırsın... Kös kös yürüyorlar. Hepsi de kendine güvenen kişiler, belli. Kusur bağışlayacak göz yok bunlarda” diyen evde kalmış kız (Atılğan, 2012: 11) korku duymaktadır. “Neden bu daracık kasabadayız sanki. Yoksa bütün dünya mı böyle” (Atılğan, 2012: 12) diyerek sorgulasa da elleri kolları bağlıdır. Bu tavır zamanla (evde kalmış kız kokusunu duyuracak kadar. Atılğan, 2012: 13) kabullenmeyi ve umursamazlığı ortaya çıkarır. Soğuk pilav yemeyi umursamaz, erkek olsa onu İngiltere’ye gönderecek olan dayısını anımsar (Atılğan, 2012: 13). Hülasaten pragmatik “evde kalmış kızın” davranışları ile ilgili iki istikameti işaret eder. (1) Evvela nedenleri önemli olmamakla birlikte netice önemlidir, “evde kalmış kız”ın neden evde kaldığı önemli değildir. (2) Kızın evde kalma sebebi “toplumsal bir durum”dur ve kız bir bütünün parçası olduğu için onun meselesi neticede diğer insanların da meselesidir. Eylemin “fayda” sağlayıp sağlamaması bu noktada “kim için?” sorusunu da beraberinde getirmektedir. Eylem için temel fark ise *sonsuz* ve *mutlak* anlayışında yatmaktadır. Peirce kendi eylem teorisini (ki bunu pragmatizm olarak taktim eder) evrimsel somut idrakin nihai hedefi olarak kurgular. Buna karşın James, gerçekliğin genellik karakterini tam olarak idrak (akıl) içinde temellendirilmesinden dolayı reddeder (2006: 114-6).

Ampirik ancak İntihara Meyilli

Bir diğer mühim eser de F. C. S. Schiller’in *Studies in Humanism*’idir (1907). Schiller, James’in *The Will to Believe*’inin temelindeki epistemolojiiyi çözmek ister. Başka bir seviyede Peirce’ün sonsuz araştırma topluluğu için somut bir makullüğün temsilcisi olarak da geçerli olan kendi hümanizmini Kantik apriorizmin tutarlı bir devamı olarak görür. Schiller, Kant’ın transandantal öznesini ampirik bir özne haline dönüştürür. Protagoras’ın “Homo-mensura-cümlesi”ni hümanizm öğretisinin doktrini addeder¹¹. Somut bir insanın

11) Sofist Protagoras menşeiili “İnsan olan, olmuş olan, olmamış ve olmamış olan her şeyin ölçüsüdür” anlamındaki cümle Platon’un Theaetetus (152 a vd.) diyalogu ve Sextus Empiricus’un Pyrrhonefai Hypotyposis’i (Πυρρωνείαι ὑποτυπώσεις) (I 216) kaynaklıdır (Neumann, 1938: 368-79).

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: 194). Schiller her şeyden evvel sadece aktüel olan, potansiyelsiz yani genel bir kuraldan elde edilebilir nominalist gerçeklik anlayışını eleştirir (Peirce, 1931-1935: 5. 533). Bu da Schiller'in bilimsel koşullara ilişkin bir zaafı olarak işaret edilebilir.¹²

Kant'ın insan idrakini aşan, insanın algılayabileceğinden çok ötede, deneyle ispatlanması imkânsız, zihnî olan öznesinin *ampirik* hale gelmesi demek diğer C, Zebercet ve Selimlerin kurtarılabilmesi yahut en azından toplumsal yapı içindeki yerlerinin tespit edilebileceği anlamına gelir.

Toplumsal yapının klişeleri olması bu ampirik yapıyı destekler: “Kılığı düzgün bir adamın sokakta simit yemesi yasaktır” (Atılğan, 2016: 13). Aynı şekilde toplumun dilenciye karşı tavrı da bencilcedir. İnsanlar muhababına yardım etmekten ziyade huzur teminini hedefler: “Dilencinin niye beş gün gelip iki gün gelmediğini, niye hep bu vakit burada olduğunu artık biliyordu. Güldü. Yaman adamdı bu dilenci. İnsanların işten dönerken ucuza huzur satın aldıklarını biliyordu” (Atılğan, 2016: 43). C, insanların geneli hakkında daha deneysel tespitlerde de bulunur:

“İnsanların yaşamasında önemli olan, ayrıntılar değil mi? Ayrıntısız yaşayan yalnız bitkiler. Azotlu, sulu, klorofilli, güneş ışıklı bir yaşama. Biraz da hayvanlar. At, aşacağı kısrak toplamış, kemikliymiş aldırılmaz. Gene de yem yediği ahırın, çiftte koşulduğu tarlanın yolunu ayırır. Köpekler, görmeğe alışmadıkları bir çeşit giysi giymiş insana havlarlar. Ya insanlar? Onların yaşamasında her şey ayrıntı. Önemli olan yemek değil, yenecek yemeğin çeşididir; giysi değil, giysinin çeşidi; ayakkabının çeşidi. Günlerin adı bile... Belli günlerde belli yaşamaları vardır. Pazar günleri pazarlık yaşamalarını kuşanırlar, çarşambaları çarşambalık! Hep ayrıntılar!” (Atılğan, 2016: 101)

Bu yargı insanların büyük bir çoğunluğu için geçerlidir. Bu yüzden C vardır, farklı olan insanların sayısı az olduğu için pragmatik düzen içinde “anormal” görünürler. Kimse onları anlamaz: “Sustu. Konuşmak gereksizdi. Bundan sonra kimseye ondan söz etmeyecekti. Biliyordu; anlamazlardı” (Atılğan, 2016: 155).

Belki de pragmatik simetriyi bozan şey insanların birbirine saygılı olmayışdır:

“[Zebercet] Karşıya geçip kasketli, yuvarlak yüzü, sarkık yanaklı kestaneciye yaklaşırken durdu. Kestaneci başını kaldırmış ona bakıyordu. Mangalın kıyısında kabukları yarılmış, kızarmış kestaneler diziliydi. Bir kıvılcım sıçradı. Canı pek istemiyordu ama kabuklarını soydurup biraz alsın belki... Kestaneci bağırdı:

— Ne dikildin orda ulan, yol üstünde maşatlık taşı gibi. Bas git hadi!

12) 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: 319).

Birisi güldü. Zebercet birden dönüp kaldırım boyunca yürüdü. ‘Maşatlık taşı...’ Kollarını silkti; yanaklarını ovuşturdu. ‘Taş gibi miydin gerçekten?’ Önemli olan adamın benzetmesi değil aşağılayıcı davranışıydı. O anda neler yapılmazdı bu kabalığa karşı. Oysa kaçmıştı işte; olanakların en kolayını seçmişti bilmeden” (Atılğan, 2017: 83).

Bu saygısız toplumun bir diğer hastalığı da yalandır: “Ne çok yalan söyleniyordu yeryüzünde; sözle, yazıyla, resimle ya da susarak” (Atılğan, 2017: 53). Nihayetinde herkes için tek gerçeğin ölüm olması (Atılğan, 2017: 108) da bu alışkanlıkları değiştirmez. Zebercet’in deneysellik sınırını zorladığı an ise “üç gün önce perşembe gecesi gecikmeli Ankara treniyle gelen kadın”dan kalanların mükemmelliğinin bozulduğu andır:

“Birden bir gürültü oldu yukarıda, tavan çatırdadı. Sıçradı, bardak elinden yere düşüp parçalandı. Gözleri açık, kılları diken dikendi. Emekli Subay yataktan düşmüş olacaktı. Karyola demirini tuttu; yutkundu.

Yukarı odadan su sesi, sonra bir gıcırta geldi; adam yeniden yatmıştı demek. Yüreğinin çarpıntısı yavaşlıyordu. Demiri bırakıp bir adım geri çekildi; yerdeki bardak kırıklarına baktı. Oda bozulmuştu; kadın gelmezdi artık. Yürüdü, odadan çıkarken bir haftadır yanan ışığı söndürdü” (Atılğan, 2017: 38).

Hiçlikle savaşıyor, yalnız, umutsuz ve intihara meyilli insanın durumu daha net olarak belki *eşikte olmak* olarak nitelenebilir. Y. Atılğan’ın tüm kahramanları Tönnies’in “topluluk” olarak nitelediği insan yığınları arasında yaşayan bireylerdir.¹³ Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft*’ında (1887) (Toplum ve Topluluk) iki sosyal *ortak gruplaşma türünün* birbirine karşı durumunu ele alır. Bu tasnifin bir tarafında “Gemeinschaft” vardır, diğer tarafında da “Gesellschaft”. Her iki ifade de takriben “toplum”a karşılık gelse de “Gemeinschaft” daha ziyade ortak paydaları işaret eder. Yani bilinçli bir toplum (aile

13) Fakat bu karakterleri yahut kahramanları davranışlarının neticesi yahut hayata bakışlarının yan etkileri aynı diye yan yana istiflemek mantıklı olmayacaktır. Kendini zengin değil de paralı olarak niteleyen C., Sunullah Arısoy’a göre aydın bir kişidir: “Üstelik, sanatla birtakım ilişkiler kurmuş bir aydın kişi. Böyle bir kişinin, davranışlarını daha sağlam nedenlere bağlama zorunluğu var. Teyzesiyle babasının durumunun yarattığı tedirginlikten çok, toplumsal nedenlere bağlanan birtakım tedirginlikleri olması gerekir. İş böyle alınca, Aylak Adam’ın toplumdaki yerini, aydın kişinin aylaklığını düşüneceğiz” (Yüksel vd., 1992: 166). Dolayısıyla “toplum değerlerini küçümseyen büyük şehirdeki tedirgin aydının amaçsız yaşamını ve giderek kendine yabancılaşması”nı (Okay ve Kahraman, 2008: 163) anlatan Aylak Adam’ın kahramanı C. ve sevgisizliğin kendisinde kan ve şiddet ile tezahür ettiği (Cengiz, 1992: 77) Zebercet (bilhassa “baba” motifi ve yıkımın istikameti çerçevesinde) birbirlerinden çok farklıdır. Bu yüzden kanaatimizce Atılğan’ı kahramanları üzerinden anlamının yolu benzerlikleri değil farklılıkları üzerinden çözümlemeler yapmaktır. Aslında Atılğan kahramanlarının formülünü bir mülakatı esnasında verir. Anayurt Otelı aslında Manisa’daki Anavatan Otelı’dir. Otelı de Ahmet Efendi ile oğlu Zebercet işletmektedir. Romandakinin tersine Zebercet babası, Ahmet Efendi oğludur. Bir gece arkadaşları ile Birge’ye gidip orada bir otelde kalır Y. Atılğan. Otel kâtibinin oradaki hayatının ne olabileceği ile ilgili düşünür. Böyle bir ikilem içinde olduğu bir durumda Anavatan Otelı ile bu adamı birleştirir, “kendi ruh durumu”nu da yansıtmaya çalışır (Yüksel vd., 1992: 71). Yani Y. Atılğan kendisi ile yüzleşmek için fırsat kollayan ama bunu çok sık elde edemeyen bir yazardır.

temelli) bunun tam karşılığıdır mesela. Oysa “Gesellschaft” daha mekanik, daha birbirinden uzak insanlar ve daha fazla umursamazlık içerir. Dolayısı ile insanların bir araya gelip meydana getirdiği şey ilkinden ikincisine kaydığı vakit artık bireyselliğe ve “toplum” olmaya dönüş imkânsızdır; artık o insan kalabalığı “topluluktan, yığından” ibarettir. Toplumunu topluluğa çeviren en mühim insani tavırlardan biri de “bencillik”tir. Nietzsche için insanın bencillikte varacağı son nokta *bellum omnium contra omnestir* (1999: 875-890). Herkesin herkese karşı (topyekûn) savaşması anlamındaki ifade Thomas Hobbes’un 1651 tarihli *Leviathan* isimli kitabının dayanağıdır (I/XIII, 62). Ana fikri hülasa etmek gerekirse Hobbes’a göre ortak bir güç olmadan, herkesin huzurdan uzak (korku ve dehşet içinde) olması halidir savaş. Savaşın o anki hâli tüm insanlar tüm insanlara karşı biçiminde tasavvur olunur. Böyle bir ortamda insanî çalışkanlık bir şey ifade etmez. Böyle bir kaos ortamında tarım, sanayi, denizcilik, lüks hayat unsurları, icatlar, bilim, ilim hiçbir şey ifade etmez. En kötüsü de devam eden korku ve insanın insanı acımasızca katletmesidir. Bu halde insan hayatı yalnızlık, sefalet ve fakirlik içinde; hayvanlarınkinden hiç de iyi olmayan kısa bir hâle bürünür. C ve Zebercet bu “bencillik çağı”nın kurbanlarıdır. Zebercet’in meyhaneye çıkışında ayağı kayar ve düşer. Kimse önemsemez onu:

“Onu görmüyorlardı mıydı yoksa? Köşeyi dönünce durdu. Kestaneci yerindeydi, elindeki maşayla kestaneleri çeviriyordu. Başımı kaldırmadan ‘Kebab!’ diye bağırды. Zebercet titredi; yüzü sarardı. Bir eylemin ertesini, sonuçlarını göze alabilirse ya da bunlara kayıtsız kalabilirse, insanın yapmayacağı şey yoktu” (Atılğan, 2017: 89).

Zebercet’in bencillikle dolu ve bir türlü aralarına karışmadığı insanların mutlu olduğu dünyadan ayrılışına tanıklık ederiz. Fakat otobüsün arkasından bakakalan C’nin çok daha sonra, okurun zihninde muhtemelen entelektüel tavrına uyar bir şekilde tabanca ile intihar etmesi gerekecektir. Aksi halde devr-i daimini tamamlamış ve “tutunamamış” bir tipin yaşayıp muvaffak olması mantıklı olmayacağı için ölmesi ve “acısına son verilmesi” gerekmektedir. İşte otobüse el salladıktan sonrası ile ilgili bu ölüm tasavvuru perlokasyonel katmanda pragmatik bir yorumdur, ki okur bunu yapmak serbestliğine sahip olduğu sürece edebi metin ölümsüz kalır.

“Mutluluk sadece bir rüyadır, acı ise gerçektir”

Fikir dünyası varoluş meseleleri ile kuşatılmış olan Atılğan’ın bu tercihi bilinçlidir (Cengiz, 1992: 75-76). Kendisi ile yapılan bir mülakatta severek okuduğu yazarları sıralar: “Dostoyevski, Gide, Montherlant, Camus, Sartre, Simenon, Huxley, Joyce, Green, Capote, Sait Faik, Vüs’at O. Bener, Nezihe Meriç gibi. Benim bir de hayranlıkla, hattâ kıskanarak okuduğum iki yazar vardır: Çehov, Faulkner.” (Görel, 1992: 57)¹⁴. Ayrıca “varoluşçuluğun psikoposu” (Rattner ve Danzer, 2008: 9) olarak nitelenen Kierkegaard’tan

14) Bir mülakat esnasında da bu listeyi Faulkner, Joyce, Camus ve Çehov ile sınırlı tutar (Durbaş, 1992: 72).

çevirileri olduğu da bilinmektedir.¹⁵ Y. Atılğan'ın öykülerini (2012) ve romanlarını metne hâkim olan birkaç kelime etrafında özetler isek “varoluşçuluk”un çerçevesi netleşir:

Evdeki: *evlilik, yalnızlık, umutsuzluk*
 Saatlerin Tıkırtısı: *rutin, sıradanlık, zaman, umut*
 Tutku: *aşk, şehvet, delilik, umut*
 Kümesin Ötesi: *özgürlük, umut*
 Dedikodu: *hastalık, iftira, umutsuzluk*
 Yük: *umutsuzluk, yalnızlık, fırsatçılık*
 Yaşanmaz: *umutsuzluk, yalnızlık, kıskançlık*
 Atılmış: *işsizlik, yalnızlık, umut*
 Çıkmayan: *umut, rutin, hırsızlık*
 Bodur Minarenden Öte: *aşk, umut, hayal kırıklığı*
 Ağaç: *kış, umut, şehvet*
 Eylemci: *umutsuzluk, kin, şehvet*
 Aylak Adam: *uyumsuzluk, yalnızlık, umut-umutsuzluk, aşk*
 Anayurt Oteli: *platonik aşk, uyumsuzluk, umut-umutsuzluk, şehvet*
 Canistan: *intikam, umut-umutsuzluk, aşk*

Tertip edilen eylem esaslı kurgunun okurun zihninde sürmesi (yani perlokasyonel katmanda muvaffak olunması) kanaatimizce “umut” kelimesi etrafında şekillenmektedir. Pragmatik süreci yalnızlık yahut uyumsuzluk esaslı olarak kurgulayan kahramanların “umutsuzluğu” yahut “umut edişleri” daha ziyade “ümitsizlik” yahut “ümit ediş” şeklindedir.¹⁶

Soyut kaygılar içinde bunalıp kalmış modern zaman insanının içinde yaşadığı dünya *arzu ve tasavvur dünyasıdır*. Malum olduğu üzere bu düşüncenin felsefedeki temel eseri Arthur Schopenhauer'nun (1788- 1860) *Die Welt als Wille und Vorstellung*'udur (Arzu

15) “Korku ve Titreme'den”, *Değişim*, Sayı 2; “Günce'den”, *Değişim*, Sayı 1, “Ölümcül Hastalık'tan”, *Değişim*, Sayı 7.

16) Umud ve ümit kelimeleri arasında ciddi farklar mevcuttur. Kısaca umut somut, ümit soyut durumlara daha uygundur. Umud kelimesinin kökü “um-”tır. Bu vesile ile “olması beklenen veya olacağı düşünülen şey” biçiminde tanımlanabilir umud. Umud bir beklenti içinde olmaktadır. İlgi, bir karşılık üzerine (şeye doğru) olduğu için daha neseldir. “Kapı açıldıktan sonra dışarı çıkacak şeyin bir hayvan olmamasını umuyordum.” “Hepimizde bu gecenin olaysız atlatılacağına dair bir umud, bir düşünce belirmişti.” Nispeten daha kısa vadeli. “Umduğumdan daha hızlı geldi tren...” Ümit ettiğim denirse üslupta iki hata hâsıl olur. 1. Trenin gelmesi soyut değildir. 2. Tren az çok tahmin edilebilir, bilinir bir zaman içinde gelecektir. Ümit (ümüd/ Farsça isim) daha soyuttur. Daha hayalî bir atmosferde daha ileriye (zaman açısından uzun vadeli) yöneliktir. “Ümidim yarınlarda, gençlikte...” “Büyük bir ümit, sevinç ve heyecan içinde şu mektubu yazdım.” (A. Gündüz) Umud'ta olduğu gibi daha nesnel bir beklenti değil soyut bir karşılık düşünmektedir. Aslında yazarın ne ümit ettiğinden emin olmamız da bu “soyutluğun” bir göstergesidir (malumat için bkz. Duman 2014).

ve Tasavvur Olarak Dünya). Başyapıt hükmündeki kitap 1819'da yayımlanır. Onun peşimistlik anlayışının sınırsız bir şekilde din dışılığı işaret etmesi (ki dindar insan teslim olan, kabullenen ve “vardır bir hayır” diyendir) ve insanî varoluşun ruhsal güzelliği içinde bedensel acıyı *arzulara* boyun eğmek (yahut en azından mücadele etmek) kaynaklı görmesi şüphesiz tek başına olan değil de *toplum* içinde yaşayan insanı işaret eder. Hem inanç eksikliği yahut yokluğu hem de arzuların peşinde gidiş bakımından Y. Atılğan'ın tipleri bu tanıma uyar. Bir yerde evde kalmış kız yoldan geçenler hakkında fikir yürütürken devamı gelmeyen yahut uzatılmayan bir öngörü olarak zikredilir: “Şu tokmak gibi herif bizim sokakta oturan kasap değil mi? Öğle yemeğine geliyor olmalı. Kime bırakmış dükkânı? Yetişkin çıraqları vardır. Ceketini yamalı bir adama kemikli yerinden yarım kilo eti onlar yutturur şimdi. Bu adamlar namaz kılar mı acaba?” (Atılğan, 2012: 12). Saatçiyi gözlemleyen anlatıcının “Ah, minelaşk” yazılı hat levhası araması (Atılğan, 2012: 18) ve Öksüz Memet'in Karaağaç'ı kestikten sonra yolların kapanması için “Tanrım, bir kar yağdır bu geceyi ki yarın Koca Bekçi iz sürüp bizim kapıya dayamasın.” (Atılğan, 2012: 83) demesi de belli bir dini tavır ortaya koyulmasından çok uzaktır.¹⁷

Schopenhauer topluluk içindeki insanın durumunu *kölelik* olarak niteler (1819: II. 672). Burada kınanan sabahtan akşama kadar çalışıp manevi duygularını yitiren insanlar değildir; daha ona sıra gelmez. Burada insanın insana ettikleri, insanın insana dünyayı cehennem etmesi teması esas alınır. Ali'yi öldüren memur (Atılğan, 2012: 57-60), önce Zeynep'i boğan sonra kendin asan Zebercet (Atılğan, 2017)¹⁸, Yunan karakolunu basar-

17) Dini tavrın ortaya konması bakımından Canistan romanı (Atılğan, 2000) nispeten farklı bir yapı arz eder. “Allah razı olsun, Tanrı korusun, şükür Tanrım, Allah korusun, inşallah, Allah devlete zeval vermesin, maşallah, Allah bereket versin, Tanrı kötü gözlerden saklasın, Tanrı yardımcın olsun” gibi klişe kullanımların dışında bilinçli olarak da *inanç* mevzubahistir. Selim, Ali ile cami odasındaki okuma derslerine bir ay kadar gider. Bir gün derste Ali'yle bir seyler fısıldaşıp güldüklerinde Hoca “Ne var gülecek hınzırlar, Allah Kelâmı ediyoruz burada” deyip ikisini de falakaya yıkar. Kızların önünde dayak yiyen Selim'in gururu kırılır ve bir daha camideki derslere gitmez (ki bu ilerleyen zamanlardaki kişilik bozukluğu için pek de sağlam bir temel değildir. Kolcu, 2003: 112). O yıl imam hakkı olarak verilen buğdaya beygir tersi karıştırarak öcünü alır hocadan. İnanç konusundaki en sağlam eleştirisi Çerkez Recep şahsında verilir. Sıradan kul ile Tanrı arasında bir çıkar ilişkisi mevzu-bahistir: “Bu Çerkez Recep tuhaf bir adamdır. Bak şu bağa, ot içinde, bakımsız. Dört yıl önce Haziran ortasında o koca dolu yağdığında herkes gibi onun da bütün ürünü mahvoldu. Sanki Tanrı'ya küstü ondan sonra. O akşam bir komşusu duymuş evinin avlusundaki çırıl çıplak kalmış erik ağacına kolunu sallayarak bağırıyormuş: ‘Bana bu yapılır mı koca Allah! Sana duadan geri kalmadım, namazımı orucumu hiç bırakmadım. Günahım neymiş ki!’ Gari ne namaz, ne oruç. Tarlalarını, bağını gen bıraktı; işlemez, ekmez”. Esmâ beş vakit namaz kılmaya başlar. Selim'e “Sen de kıl, Tanrı günahımızı bağışlar belki” der. Selim'e namaz surelerini öğretir. Fakat Esmâ ölünce camiye de terk eder Selim: “Ne camiye gidiyor ne de akşamları kahveye çıkıyordu. Esmâ öleli namazı da bırakmıştı”.

18) Selim İleri'nin de vurguladığı gibi ortalıkçı kadın Zeynep ve Zebercet rabatası Peyami Safa'nın Matmazel Noraliya'nın Koltuğu'ndaki Ferit- Fatma cinsel beraberliğini hatırlatmaktadır (İleri, 1992: 196). Fakat diğer tarafta “Eşek Sırtındaki Saksâğan” romanını Faulkner'in “Döşeğimde Ölürken” romanına teknik olarak benzediği için yırtan (daha önce de Parmakkapı Pansiyon isimli romanını imha etmiştir) bir Y. Atılğan olması (Durbaş, 1992: 72) bu hükmü bir daha düşünmeyi gerektirir.

ken can veren Selim (Atılğan, 2000) toplum baskısına dayanamayan insanlardır. İntihar etmeye kararlı memurun duvarına yazacağı “Yaşamaz” ifadesi her şeyin özeti gibidir (Atılğan, 2012: 59). Bu karamsarlık düşüncesini sadece özel bir sahada; kişinin bireysel olarak insanlardan nefret etmesi (Misanthropie) olarak algılamamak lazımdır. Burada dünyaya bakışı, dini ve metafiziği külliyen kökten etkileyen bir *negatiflik* söz konusudur. Schopenhauer'nun Voltaire'den yaptığı “Mutluluk sadece bir rüyadır, acı ise gerçektir” (Le bonheur n'est qu'un reve et la douleur est réelle) alıntısı da bunu destekler niteliktedir (1864: III.187 ve 1819: II. Kap.46). Şu hâlde “ruhsal acı”nın Y. Atılğan'ın metinleri için pragmatik istikametinin en belirgin işareti olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Schopenhauer'ya göre yaşadığımız dünyadan daha berbat bir dünyâ olması mümkün değildir (1819: II. Kap.46). Eğer Yaratıcı yapa yapa böyle bir dünya var ediyorsa, onun gibi olmak istemez Schopenhauer (1864: III.57, Nr. 138)¹⁹. Y. Atılğan'ın tipleri ise (tatmin edilemeyen arzularından dolayı) yaşadıkları dünyadan bariz bir şekilde memnun olmayan ancak değiştirmek için de güçleri bulunmayan sıkışıp kalmış insan(cık)lardır. Bu yenilgi farklı formlarda teslimiyet şeklinde ortaya çıkabileceği gibi (Aylak Adam, Evdeki, Saatlerin Tıkırtısı, Yük, Atılmış, Çıkılmayan, Bodur Minareden Öte, Ağaç, Eylemci), intihar yahut bir şekilde erken ölüm (Canistan, Anayurt Oteli, Yaşamaz) ve nadiren de isyan (Tutku, Kümesin Ötesi, Dedikodu) şeklinde kendini gösterir.

Netice

Pragmatik düşüncenin Y. Atılğan'ın pragmatik saplantıları bakımından üç temel istikameti olduğu görülecektir. İlki “pratik- pragmatik çatışması”dır. İkincisi “metafizik algı” ve üçüncüsü de “sembol- simge geçişleri”dir.

(1) Y. Atılğan'ın öyküleri konuları itibarıyla farklı gibi görünseler de karakterler arasında hayata bakış, umut yahut mutsuzluk bakımından büyük benzerlikler vardır. Kişiler karakter bakımından söyledikleri ile değil daha ziyade eylemleri ile değerlendirildiğinde “pratik” ile “pragmatik” arasındaki ayrım netleşir. Birbirine yakın görünmesine rağmen Kant temelli olarak düşünüldüğünde aralarındaki fark sarih biçimde görülen “pratik” ve “pragmatik” güney ve kuzey kutupları kadar birbirinden ayırır (Peirce, 1970: 5. 412). Mesela “Yaşamaz” hikayesinin kahramanı olan (intihara niyetli) kısa boylu memur yoldan geçen bir kadını tanıdığına benzettiği için kadının yanındaki adam tarafından dövülür. Ali ona yardım eder. Utangaç biridir memur. Madama kirayı verirken çekinir. Mute-met eline üç onluk bırakırken “Al bakalım; hakkınmış gibi ye!” der, mahcup olur. Tüm dünyanın kendisine bir yaşam borçlu olduğunu düşünür, tavana bakınca çocukluğunun

19) (Handschriftlichem Nachlaß) Arthur Schopenhauer'nun geride kalan el yazmaları: yay. Julis Frauenstädt. Leipzig: F. A. Brockhaus 1864. Çalışma Mart 2012 itibarı ile dijital olarak da erişime açıktır. PDF olarak ise:

https://thevirtuallibrary.org/index.php/de/?option=com_djclassifieds&format=raw&view=download&task=download&fid=14793 (Erişim 01.02. 2019).

oraya asılmış olduğunu görecektir kadar tükenmiştir. Buraya kadarki malumat ile memura acımamak, onun yanında yer almamak mümkün değildir. Oysa “pratik” ve “pragmatik” mukayesesi eylemin neticesini ve etkileşim sürecini iyi analiz etmeyi gerektirdiği için neticede “iyi” olarak değerlendirilebilecek memur sırf iyimser yahut iyi kalpli (aldandığını anladığı zaman üzülecek) biri olduğu için Ali’nin kafasına havaneli ile vurup muhtemelen onu öldürür. Bu “eylem” onu Zebercet gibi ruh hastası olarak nitelemek için yeterlidir.

(2) Kökeni Protagoras’a kadar götürülebilecek pragmatizmi yanlış olarak kabaca tahayyül etmek kapsamında (yani bir sisteme sahip olmaz surette) izah etmek ile olumlu anlamda ideolojısiz bir aktivizm olarak görmek, herhangi bir felsefi refleksin savunucusu saymak yahut tek boyuta indirgeyip amaç- vasıta ilişkisi arasına sıkıştırmak olacaktır ki bu da pragmatizmi felsefeden uzaklaştırır. Bu bağlamda orta nokta ise “metafizik”tir. Yani eylemlerin neticeleri kadar “öncesi” de önemlidir. Öncesi ifadesi Y. Atılgan için bilhassa çocukluk ve karşı cinsle rabitanın geçmişi üstünde yoğunlaşmaktadır.

(3) Ch. W. Morris (1938) temelli semiyotik (aslında “semiotik”) 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, 178-9). O halde sembollerin de iyi analiz edilmesi gerekir. Mesela *Evdeki* için “kalas” simgesel bir kimliğe büründürülmüştür.²⁰ Evde kalmış kız zamanın seyrini evin karşısına yığılmış kalasların vaziyeti üzerinden takip eder. Yahut Bodur Minareden Öte’de engel olarak tasavvur olunan şey “bodur minare”dir:

“Çökeceğinden korkularak yıktırılan bir eski yapıdan arda kalmış kalın tahtalardan yapıldığını sandığım, üstüne bir kumru kanadının gölgesi düşmüş de yapışık katmışçasına koyu kurşun rengine boyalı bir bodur minare sanki beni onun sokağına girmekten, oturduğu evi öğrenmekten önlüyordu. Hiçbir sallantının yıkamayacağı eskimiş sağlamlığındaki kendine güvendi belki beni tutan. Onun ötesindeki sokağa giren kızın ardından gitmeden; geriye döndüm. Karşıma dikilen bodur minare belki bir bahaneydi; onu, evini bilmeyi değil düşünmeyi istiyordum” (Atılgan, 2012: 76).

Muhtemelen pratik etkileri de olabilecek akla gelmesi muhtemel tesirleri konsept konusu yapar Peirce; dolayısı ile bu sefer devreye (yani etki hakkındaki konsept) nesne konsepti dahil olur (Peirce, 1931-1935: 5.2). Bir terimin tam anlamının “pratik” olarak ifade edilmesi öğretisi, önerilen bir davranış biçiminde veya terim doğruyken beklenen deneyimler biçiminde ortaya çıkar. Terimin doğru olmaması varsayımı sonuçların farklı

20) Sembol ve simge kelimeleri eş anlamlı değildir, bilakis “işaret teorisi”nde (semiyotik) sürecin farklı kısımlarını ifade ederler. Mesela metinden bağımsız olarak “kalas”ın ifade ettikleri kelimenin sembolik değeridir. Kaba birine “kalas” denmesi gibi. Oysa metinde kelimenin kazandığı ve okurun zihninde yeniden biçimlenen mana ise “simge”dir. *Evdeki* öyküsü için kalas “zamanın geçişini” (yahut tükenişini) simgelemektedir (Malumat için bkz: Duman 2018c, 2019b ve 2019c).

olmasına ve birbiri ile bağlantılı diğer kavramların da farklı sonuçlara sahip olmasına sebep olur. Yani hakkında sabit bir fikir sahibi olduğumuz konularda Atılğan'ın “ikna edici” bir üsluba sahip olması bir algı karmaşasına sebep olsa da eylemsellik konusundaki kuvveti ile hemen daima metafiziğin nimetlerinden istifade eder. Hülâsaten, Y. Atılğan dili lokasyonel ve perlokasyonel katman arasında dengeleyip kendi hususi pragmatik düzenini kurmak ile kurmacayı nihai bir gerçeklik olarak göstermeye muvaffak olmuştur. Bu yüzden Y. Atılğan öldüğü halde C, Zebercet ve Selim ölümsüz kalacaklardır.

Kaynakça

- Apel, K. O. (1970). *Schriften zum pragmatismus und pragmatizismus*. Frankfurt a. M: Suhrkamp.
- Apel, K. O. (1975). *Der denkweg des Charles Sanders Peirce. Eine einföhrung in den amerikanischen pragmatismus*, Frankfurt a. M: Suhrkamp.
- Apel, K. O. (1976). *Transformation der philosophie*, II (Das Apriori der Kommunikations-gemeinschaft). Frankfurt am M: Suhrkamp.
- Austin, J. L. (1972): *Zur theorie der sprechakte*. Stuttgart: Reclam.
- Atılğan, Y. (2012). *Bütün öyküleri* (9. Baskı). İstanbul: YKY.
- Atılğan, Y. (2017). *Anayurt oteli* (37. Baskı). İstanbul: YKY.
- Atılğan, Y. (2016). *Aylak adam* (48. Baskı). İstanbul: YKY.
- Atılğan, Y. (2000): *Canistan*. İstanbul: YKY.
- Cengiz, M. (1992). Yusuf Atılğan: Sevgi yazdıklarımın temel aksenidir. Turan Yüksel vd. (Ed.), *Yusuf Atılğan'a Armağan (75-77)*. İstanbul: İletişim Yay. [Gölge Adam, 9 Ağustos 1988].
- Danto, A. C. (1984). *Die verklärung des gewöhnlichen. Eine philosophie der kunst*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Demirtaş, C. (1992). Aylak adam. Turan Yüksel vd. (Ed.), *Yusuf Atılğan'a Armağan (150-152)*. İstanbul: İletişim Yay. [Pazar Postası, 28 Haziran 1959].
- Duman, M. A. (2014). *Dilde belirsizlik ve eş anlamlılık*. İstanbul: Litera Yay.
- Duman, M. A. (2018a). 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*. 1(4), 38-52.
- Duman, M. A. (2018b). Nedensellik ve kader inancı çerçevesinde Haldun Taner'in “Şişhane'ye yağmur yağıyordu” hikâyesi, *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 3(2), 13-24.
- Duman, M. A. (2018c). 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*. 2(4), 11-36.

- Duman, M. A. (2019a). *Metafor ve semiyotik*. Ankara: Gece.
- Duman, M. A. (2019b). Charles Sanders Peirce'ü anlayan adam: Ömer Seyfettin -I, *Türk Dili- Dil ve Edebiyat Dergisi*. CXVI (809). Ankara: TDK, 36-44.
- Duman, M. A. (2019c). Charles Sanders Peirce'ü anlayan adam: Ömer Seyfettin -II, *Türk Dili- Dil ve Edebiyat Dergisi*. CXVI (810). Ankara: TDK, 56-65.
- Durbaş, R. (1992). Aylaklık en zor iş ona göre. Turan Yüksel vd. (Ed.), *Yusuf Atılğan'a Armağan* (69-74). İstanbul: İletişim Yay. [*Cumhuriyet Dergi*, Sayı 102, 7 Şubat 1988].
- Ecevit, Y. (2008). *Orhan Pamuk'u okumak*. İstanbul: İletişim Yay.
- Görel, R. (1992). Yusuf Atılğan anlatıyor. Turan Yüksel vd. (Ed.), *Yusuf Atılğan'a Armağan* (55-59). İstanbul: İletişim Yay. [*Varlık*, 15 Haziran 1959].
- Güler, A. (1992). Yusuf Atılğan'la konuşma. Turan Yüksel vd. (Ed.), *Yusuf Atılğan'a Armağan* (63-64). İstanbul: İletişim Yay. [*Gediz*, 1 Mayıs 1991, Sayı 1].
- Gürbilek, N. (2008). *Mağdurun dili*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Habermas, J. ([1968]/ 2009). *Erkenntnis und interesse*, Stuttgart: Suhrkamp.
- İleri, S. (1992). Bir roman bir eleştirmen. Turan Yüksel vd. (Ed.), *Yusuf Atılğan'a Armağan* (195-199). İstanbul: İletişim Yay. [*Yeni Ortam*, 10 Ocak 1974].
- İleri, S. (2015). *Edebiyatımızda sevdiğim romanlar kılavuzu*. İstanbul: İletişim Yay.
- James, W. (1975). *Pragmatism and the meaning of truth*. Cambridge.
- James, W. (1994). *Der pragmatismus. ein neuer name für die alte denkmethode*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kolcu, A. İ. (2003). *Yusuf Atılğan'ın roman dünyası*, İstanbul: Toroslu Kitaplığı.
- Moran, B. (1994). *Türk romanına eleştirel bir bakış 2*. İstanbul: İletişim Yay.
- Moran, B. (1992): Aylak adam'dan anayurt oteli'ne. Turan Yüksel vd. (Ed.), *Yusuf Atılğan'a Armağan* (327-346). İstanbul: İletişim Yay. [*Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, 2, İst. 1990, 219-236].
- Martens, E. (1975). *Texte der philosophie des pragmatismus. Charles Sanders Peirce, William James, Ferdinand Canning Scott Schiller, John Dewey*. Stuttgart: Reclam.
- Morris, Ch. W. (1938): Foundations of the theory of signs, *International Encyclopedia of Unified Sciences* 1 (2). Chicago: University of Chicago Press.
- Mutluay, R. (1992). Bir yazarın dünyası. Turan Yüksel vd. (Ed.), *Yusuf Atılğan'a Armağan* (187-190). İstanbul: İletişim Yay. [*Cumhuriyet*, 12 Aralık 1973].
- Naci, F. (1992). Aylak adam. Turan Yüksel vd. (Ed.), *Yusuf Atılğan'a Armağan* (180-186). İstanbul: İletişim Yay. [*Yeni Dergi*, S. 48, Eylül 1968].

- Neumann, A. (1938): Die problematik des homo-mensura-satzes. *Class. Philol.* 33, 368-79.
- Nietzsche, Friedrich (1999). Über wahrheit und lüge im aussermoralischen sinne, *Samtliche Werke Kristische Studienausgabe in 15 Banden*, 1(875-890), Giorgi Colli, Mazzino Montinari (Ed.), München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- Okay, M. O. ve Kahraman, A. (2008). Roman, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 35, 160-164.
- Önertoy, O. (1984). *Cumhuriyet dönemi türk roman ve öyküsü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Öneş, M. (1992). Bodur minareden öte. Turan Yüksel vd. (Ed.), *Yusuf Atılgan'a Armağan* (357-363). İstanbul: İletişim Yay. [Varlık, Ekim 1991].
- Pascal, B. (1840). *Gedanken über die religion (Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets), Pascal's gedanken über die religion und einige andere gegenstände*. (Çev. Karl Adolf Blech). Berlin: Wilhelm Besser.
- Peirce, Ch. S. (1931- 1935 ve 1958): *Collected paper of Ch. S. Peirce*, I-VI. Ch. Hartshorne ve P. Weiss (Ed.), Cambridge/Mass. 1931- 1935; VII-VIII. A. W. Burks (Ed.). Cambridge/Mass. 1958. (I- VI, 1960) [CP].
- Peirce, Ch. S. (1967): Die festlegung einer überzeugung, Ch. S. P., Schriften I. *Zur Entstehung des Pragmatismus*, K. O. Apel (Ed.). (Çev. G. Wartenberg). 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* (389-415). K. O. Apel (Ed.). (Çev. G. Wartenberg). Frankfurt am Main: Suhrkamp [CP 5. 411- 437].
- Peirce, Ch. S. (1991). *Schriften zum pragmatismus und pragmatizismus*. K. O. Apel (Ed.). (Çev. G. Wartenberg). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rattner, J. ve Danzer, G. (2008): *Existenzphilosophie: denkmode oder bleibende aktualität?*, Würzburg: Königshausen u. Neumann.
- Russell, B. ([1909]/ 1971). *Der Pragmatismus, B. R. philosophische und politische aufsätze* (61-98). W. Steinvorth (Ed.). Stuttgart.
- Schiller, F. C. S. (1911). *Humanismus. beiträge zu einer pragmatischen philosophie* (1-15). (Çev. R. Eisler). Leipzig: Klinkhardt.
- Schopenhauer, A. ([1819]/1998). *Die welt als wille und vorstellung*. Gesamtausgabe, Dtv.
- Schopenhauer, A. (1864). *Handschriftlichem nachlaß*, Julis Frauenstädt (Ed.). Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Searle, J. R. (1988). *Geist, sprache und gesellschaft. Philosophie in der wirklichen Welt*. (Çev. Harvey P. Gavagai), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Tönnies, F. (1935): *Gemeinschaft und gesellschaft: grundbegriffe der reinen soziologie*. Darmstadt: WGB.
- Tönnies, F. (1887). *Gemeinschaft und gesellschaft, abhandlung des communismus und des socialismus als empirischer culturformen*. Leipzig: Fues.
- Wittgenstein, L. (1984): *Philosophische untersuchungen. werkausgabe in 8 bänden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ünlü, M. (1992). Yusuf Atılgan'la son konuşma. Turan Yüksel vd. (Ed.), *Yusuf Atılgan'a Armağan* (78-80). İstanbul: İletişim Yay. [*Milliyet Sanat Dergisi*, S. 227, 1 Kasım 1989].
- Yüksel, T., Canberk, E., Hatipoğlu, A., Çotuksöken, Y. ve Koz, M. S. (1992). Açık oturum, Turan Yüksel vd. (Ed.), *Yusuf Atılgan'a Armağan* (157-172), İstanbul: İletişim Yay. [Katılanlar : İlhan Başgöz, Can Yücel, Sunullah Ansoy. Açık oturumu 19 Nisan 1959 Pazar günü, Dost Dergisi yazıhanesinde yapılmıştır].