Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi

Ali Osman Gündoğan

2.BASKI

BİREY

BİREY YAYINCILIK
Yayın No: 7
Sosyal Bilimler Dizisi No: 2

Dizgi-İçdüzen
Sina

Kapak Tasarım
Ali Sina Özüstün

Baskı : Ziya Ofset 637 92 24
Cilt : Sistem Mücellit 501 68 47

1. Baskı: Mayıs 1995
2. Baskı: Nisan 1997

ISBN: 975-7849-28-6

BİREY YAYINCILIK
Yerebatan Cad. Çatalçeşme Sk.
Üretmen Han Tel: (0212) 511 33 69
Cağaloğlu-İstanbul

ALBERT CAMUS VE BAŞKALDIRMA FELSEFESİ

Doç. Dr. Ali Osman Gündoğan

2. Baskı

BİREY YAYINCILIK

Ali Osman Gündoğan

1961 yılında Balıkesir'in Dursunbey ilçesine bağlı Küçükler köyünde dünyaya geldi. İlk, orta ve lise öğrenimini Balıkesir'de tamamladı. 1982 yılında Erzurum Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü bitirdi. Dört yıl öğretmenlik yaptıktan sonra 1986 yılında mezun olduğu bölümde araştırma görevlisi, 1992 yılında da yardımcı doçent, 1996 yılında ise doçent oldu. Halen aynı görevini sürdürmektedir.

İçindekiler

Sunuş 7
2. Baskıya Önsöz 9
Giriş 11
A- Camus'nün Hayatı ve Felsefesinin Eserlerinde Yansıması 11
B- Çağının Olayları ve Camus 35
C- Camus Bir Filozof mudur? 44
Birinci Bölüm: Absurde Felsefesi 55
A- Absurde'ün Ortaya Çıkışı 58
1 - Absurde Duygusu 63
2 - Aklın Bu Dünyayı Anlama ve Açıklama Gayreti 69
3- Rasyonalizme Karşı Oluşan Tepki 71
B- Absurde'den Kaçış Yolları 77
1- Umut 77
2- İntihar 86
C- Absurde Kahraman Sisifos ve Trajik 89
İkinci Bölüm: Başkaldırma Felsefesi 99
A- Başkaldırmanın Ortaya Çıkışı 99
B- Başkaldırma 110
1 - Metafizik Başkaldırma 122
2 - Tarihsel Başkaldırma 131
3- Sanat ve Başkaldırmanın Gerçek Boyutu 145
Sonuç 165
Kaynakça 172

Bu Çalışmamı
hocalarım Prof. Dr. Abdülkuddüs Bingöl ve
Prof. Dr. Kenan Gürsoy'a
saygılarımla ithaf ediyorum.

Sunuş

Sayın Okuyucu,

Dünyaca tanınmış, eserleri herkes tarafından okunan, daha uzun süre okunacak olan yazarların görüşlerini, siz kıymetli okuyuculara ulaştırmayı bir sorumluluk olarak görüyoruz. Farklı düşüncelere sahip olsalar dahi bize faydalı olacak, bizi düşünmeye ve yeni sonuçlara götürecek her yazarın görüşünü sizlere sunmayı yayıncılık açısından bir ilke olarak görüyoruz.

Sözkonusu önemli yazarlardan biri de şüphesiz ki Albert Camus'tur. Albert Camus'nun eserleri ve özellikle Başkaldırma Felsefesi üzerine yapılan elinizdeki bu kıymetli çalışmayı yayınlamakla siz okuyucularımıza büyük bir hizmet sunduğumuza inanıyoruz. Elinizdeki bu eser Camus'nun eserlerinin genel tanıtımı yanında onu yakından tanımak için yapılan önemli bir çalışmadır.

Birey yayıncılık olarak bireysel ve toplumsal hayatımızda düşünsel ve eylemsel birikimimize katkısı olacak her çalışmaya açık bir yayıncılık anlayışına sahip olduğumuzu daha önceki yayınlarımızda sizlere ifade etmiştik. Bu çalışma da aynı çerçevede değerlendirilecek bir eserdir. Yayınevimizin, Sosyal Bilimler Serisi içinde yayınladığı elinizdeki bu kitap, Anthony Giddens'in Sosyoloji adlı eserinden sonra yayınlanan ikinci eserdir.

Son yıllarda ülkemizde gerek Doğu ve gerekse Batı dünyasının düşünce dünyasına damgasını vuran önemli

şahsiyetler üzerinde yapılan çalışmaların sayısı giderek artmakta. Bu gelişmeler birbirine karşı dilsiz ve sağır kesilen insanların birbirinden haberdar olmaları, düşmanlıklar nedeniyle yaşanmaz hale getirilen dünyamıza barış ve diyalog getirmesine katkıda bulunacağını da ifade etmekte fayda görüyoruz. Camus, yaşadığı bunalımlı döneme, bu dönemde tepkisiz ve duyarsız yaşayan insanlara yeni bir bilinç kazandırmak için her türlü olumsuzluğa medeni başkaldırmayı amaç edinen bir düşünürdür. Şüphesiz ki aynı bunalımları yaşayan insanlarımızın da yeni arayışlar içerisinde olduğu bir gerçektir.

Camus ve benzeri düşünürler üzerine yapılan çalışmalar Doğu ve Batı dünyası arasında kültürel iletişimin kurulmasına katkılar sağlayacaktır.

Sizlere faydalı olacağına ve yayın hayatımıza yenilikler getireceğine inandığımız yeni eserleri yayınlamaya devam edeceğimizi belirterek sizleri kitapla başbaşa bırakıyoruz.

Birey Yayıncılık

2. Baskıya Önsöz

Düşünme, insanı diğer canlı türlerinden ayıran en önemli belki de yegane vasfıdır. Zira insan, bu özelliği iledir ki, kendi varlığının şuûruna varmakta, hürriyet ve idarenin ne olduğunu anlamaya çalışmakta, bu suretle yapıp-etmelerinin anlam ve değerini ortaya koymakta, kısacası tabiatına uygun bir tarzda, kendisini kuşatan çevre ile uyum içinde yaşamanın yolunu veya yollarını bulmakta ve göstermektedir. Ancak, insanın tabiatı gereği sahip olduğu diğer bütün yetilerde olduğu gibi, düşünme yetisinden de herkesin aynı ölçüde nasiplendiği söylenemez. Kuşkusuz bu verilmiş olanla değil, kişinin kendi çabasıyla doğrudan alakalıdır. Kimileri bunu en üst düzeyde işletip toplumunu etkilerken, hatta toplumlara yön verirken, kimilerinde bu yeti sanki tatile çıkmıştır da, başkaları onlar adına düşünme görevini üstlenmiştir. İşin ilginç yanı, bu ikinciler bu durumun farkında dahi değildirler, yine de düşündüklerini sanırlar. Bu insanların dünyaya tavır alışta daha rahat oluşları, belki de bundan dolayıdır.

Öte yandan, düşünen açısından da durum daha da ilginç bir hâl alabilmektedir. Kendisine verilen bu üstün nitelik sayesinde geliştirdiği çeşitli yöntemlerle insan, hayatı, dünyayı, var olanı varlığa geleni... anlamaya, bilmeye çalışır. Ne var ki, tam "anladım", "bildim" dediği noktada, zuhur eden bir başka olay, ortaya çıkan farklı bir problem, onun bütün anladıklarını, bütün bildiklerini alt-üst eder. Bir de buna, hayatın monotonluğu ve mekanikliği, gelişen toplumsal olaylar karşısında kişinin yalnızlığa itilmesi veya bu duyguya kapılması, akıp-giden zaman karşısında çaresizlik içinde geleceği değiştirecek güçten yoksun oluşu, ölümün kaçınılmaz bir son oluşunun ve bununla herşeyin sona erdiğinin anlaşılması... eklenince insan ümitsizlik ve çaresizlik içinde ne kadar güçsüz olduğunun farkına varır. Bu

bir anlamda şuûr ile dünya arasında bir kopuşu, dolayısıyla dünyanın ve dünyadaki hemen bütün hadiselerin anlamsızlığını ortaya koyar.

İşte bu gelinen durakta, ya insana aşkın bir varlığın dünyaya ve içinde olup-bitenlere anlam yüklemiş olduğunu kabul ederek çözümü Tanrı'ya havâle etmek, ya da insan tabiatını ortaya çıkaran özsel nitelik olan akıl (düşünce) ile yeniden çözüm arayışlarında bulunmak. Bu iki yol çıkıyor insanın karşısına. Bunlardan birinciyi seçmenin bir anlamda problemi orta yerde çözümsüz bırakmak olacağını kabul edenlerin ikinci yolu seçmeleri tabiidir.

Kuşkusuz bu yolda yürüyenler de daha önce açılmış bir çok alternatif yoldan birini seçmek, ya da yollarını yeniden inşa etmek durumunda kalacaklardır. Herhalde en zor olanı da budur.

Bu zoru seçenlerden birisi de Fransız sanatçı-düşünür Albert CAMUS'dür. Camus, edebiyat kimliğini ön plâna çıkararak ortaya koyduğu eserlerinde, insan bilinci ile dünya arasındaki kopuşu usta bir düşünür edasıyla dile getirmekte, ve hayatın anlamını feylosofça bir tavırla İSYAN'da bulmaktadır.

Bir sanatçı olarak ülkemizde üzerinde oldukça çalışılmış olan Camus'nün bir düşünür olarak aynı şansa sahip olduğu söylenemez. Bu da bir eksiklik olarak karşımızda durmakta iken elinizdeki bu güzel kitap çıktı. (Mayıs-1995). Böylece genç meslektaşım, değerli bilim adamı Ali Osman GÜNDOĞAN, bu eksikliğin giderilmesinde ilk adımı atmış ve Camus'nün filozof kimliğini, Onun edebi eserlerinden özümleyerek, büyük bir vukufla ortaya koymuştur. Kitabın asıl değeri de buradadır. Türk okuru bu değeri iyi anlamış olacak ki, kitabın ilk baskısının kısa bir süre sonra mevcudu kalmamıştır. Bu gün ikinci baskısını yapacak olan bu değerli eserin müellifini bir kez daha kutluyor, daha nice eserlerle nice baskılara yürüme yolunda başarılar diliyorum.

Prof. Dr. Abdulkuddûs BİNGÖL
Erzurum

GİRİŞ

A-CAMUS'NÜN HAYATI VE FELSEFESİNİN ESERLERİNDE YANSIMASI

20. yüzyılın hem düşünce hem de edebiyat alanlarında önemli bir yere sahip olan Albert Camus, 7 Kasım 1913'te bir ziraat işçisinin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. 4 Ocak 1960'da bir trafik kazasında öldüğünde çantasında bir romanın el yazmaları bulunmuş ve bu roman 1994 yılında yayımlanmıştır. Özgün adı Le Premier Homme olan bu roman İlk Adam adıyla dilimize çevrilmiştir.

Camus'nün bu romanı, bitmemiş haliyle de olsa, Camus'nün kendisi, ailesi, çocukluğu ve öğrencilik yılları hakkında bilgi vermektedir. Babası Lucien Camus, Marne savaşında ölümcül bir biçimde yaralanmış ve 11 Ekim 1914'te, Camus henüz bir yaşını bile doldurmadan ölmüştür.

Albert Camus, baba tarafından Fransız, anne tarafından İspanyol olan bir ailenin Cezayir'de dünyaya gelmiş bir çocuğudur. İlk Adam adlı romanda anlatıldığı şekliyle, Camus'nün babasının ataları, Fransa'da Alsace denilen bir bölgeden "Cezayir'e yerleşmek üzere adlarına Alman denilen düşmanlardan kaçmışlardı."[1] Annesinin "Mahonlu ataları da gene çok uzun zaman önce (...) açlıktan kırıldıkları için gelip Cezayir'e yerleşmişlerdi."[2]

---

1) Albert Camus, **İlk Adam**, çev., Tahsin Yücel, (İstanbul: Can Yayınları, 1994), s.72.

2) A.g.e., s.73.

Babasının ölümünden sonra Camus, Cezayir'de annesi, dayısı, ağabeyi ve büyükannesiyle birlikte sefil bir çocukluk dönemi geçirir. Camus'nün annesi temizlik işlerine giderken, Camus de bazı işlerde çalışmıştır.

Onun hayatında, ilkokul öğretmeni olan Louis Germain'in çok önemli bir yeri vardır. Camus, Louis Germain'in 1918 ile1923 yılları arasında öğrencisi olmuş, öğretmeni Onun kaderini değiştirmiştir. Camus, ilkokul öğretmeni olan Louis Germain tarafından başarılı bir öğrenci olarak görüldüğü için Cezayir Lisesi'nden burs almak için sınava gireceklerin listesine yazılır ve öğretmeni Onu bu sınava hazırlar. Bu burs Onun hayatında oldukça önemlidir. Zira fakir olduğu için kendi imkânlarıyla okuma şansı bulamayan Camus, bu burs sayesinde 1923 ile 1930 yılları arasında bu lisede öğrenim görme imkânını bulacaktır. Ancak Camus'nün büyükannesi bu duruma sıcak bakmaz. Çünkü Camus'yü bir işyerine çırak olarak verip, Onun eve para getirmesini istemektedir. Bunun üzerine Louis Germain büyükanneyi ikna eder ve Camus'nün burs sınavına girmesini sağlar. Camus sınavı kazanır.

Bir otobiyografi niteliğinde olan ve hakkında Le Français Dans Le Monde'un Ocak 1995 sayısında "yeniden bulunmuş adam" başlığıyla[3] özel bir bölüm ayrılan **İlk Adam** adlı romanında Camus, ailesinin dini hayatıyla ilgili olarak da bilgiler verir. "Doğrusunu söylemek gerekirse, ailede dinin hiç yeri yoktu. Hiç kimse ayine gitmez, hiç kimse Tanrı buyruklarını anmaz, gene hiç kimse öbür dünyanın ödül ve cezalarına anıştırmada bulunmazdı"[4]. Zaten Jacques (Camus'nün romandaki adıdır) için de "yaşam gizemli ve göz kamaştırıcı, varlığını tümüyle doldurmaya yeterdi."[5] Bundan ötürü de Onun, bu hayatın dışında, bu

3) Le Français Dans Le Monde, (Paris: Janvier, 1995), No: 270.
4) Camus, a.g.e., s.156.
5) A.g.e., s.157.

hayatı aşan herhangi bir şeye ya da bir Tanrı'ya ihtiyacı olmamıştır. Ayrıca bu aile için din, toplumsal bir kurum, yerine getirilmesi gereken bazı geleneklerden ibarettir. Bu gelenekler ise vaftiz, ilk günah çıkartma, evleniliyorsa evlilik kutsaması ve ölüm törenlerinden ibarettir. Bunların dışında ailenin herhangi bir dinî hayatı yoktur. Zira fakirlik ve zor geçim şartlarına karşı ayakta durabilmek, onların uğraştığı tek şeydir. Hatta Camus'nün ilk günah çıkartma töreni bile oldukça ilginç olmuş ve bu tören, sırf bazı dostlarının para vereceği düşünülerek yapılmıştır.

Camus, liseye devam ederken, yaz tatillerinde çalışmış ve aile bütçesine katkıda bulunmuştur. Çocukluğu ve lise öğrenimi süresince karşılaştığı olaylar, zorluklar ve bütün bunların üstesinden gelme gücünden ötürü "tanımadığı bu dünyayı anlamaya, öğrenmeye, özümlemeye çalışır, gerçekten de özümlerdi, çünkü oburca yaklaşırdı ona, içine sokulmaya çalışmadan, iyi niyetle, ama alçalmadan, sonunda dingin bir kesinliği yitirmeden, evet, böyle, güvenle yaklaşırdı, öyle ya, her istediğine ulaşacağını, bu dünyadan ve yalnız bu dünyadan olan hiçbir şeyin kendisi için hiçbir zaman olanaksız olmadığını kesinlerdi, her yerde yerini bulmaya hazırlanırdı (çocukluğunun çıplaklığı da onu buna hazırlamıştı)."[6] Gerçekten de, Onun hayatındaki bu olumsuzluklar ve çağının ekonomik, siyasî ve askerî olayları hayat görüşünün oluşmasında oldukça önemli olmuştur.

Camus, yoksulluk içerisinde bir hayat sürerken, baba sevgisinden de yoksun kalmıştır. Daha hayatının ilk günlerinden itibaren bu dünya ve Onun alınyazısı, Onu bir çocuğun duygusal doyumundan da uzak tutmuştur. Camus, 29 yaşında ölen babasının mezarını kendisi 40 yaşındayken bulmuştur. Kendisi, babasından daha yaşlı olarak

6) A.g.e., s.255.

mezarın başında şunları düşünür: "Ve bir anda yüreğini dolduruveren sevgi ve acıma dalgası, oğulu ölmüş babanın anısına götüren ruh devinimi değil, olgun bir adamın haksız olarak katledilmiş çocuk karşısında duyduğu çalkantılı acımaydı -burada bir şeyler doğal düzene uymuyordu ve doğrusunu söylemek gerekirse, düzen diye bir şey yoktu, oğulun babadan daha yaşlı olduğu yerde çılgınlık ve kargaşa vardı yalnızca."[7] Acaba baba hangisiydi? Bu durum, anlamsız ve saçma değil midir? Camus, babasının ölümüne neden olan savaşa ve bütün savaşlara elbetteki lânet edecektir. Varoluş, oğulu babadan daha yaşlı bir hale getiriyorsa, orada, o hayatta bir düzenden bahsedilebilir mi? Elbetteki Camus, bu dünyanın ölümlü düzenine de başkaldıracaktır.

1930 yılına gelindiğinde Camus, "Yüksek Okula Hazırlık" sınıflarında, kendisinden önemli ölçüde etkilendiği hocası Jean Grenier'den felsefe dersleri alır. Ancak tüberküloza yakalandığı için bu derslerle birlikte, çok sevdiği futbolu da bırakır. Ayrıca bu hastalığı sebebiyle, kalabalık aile evinden de uzaklaşır. Jean Grenier, 26 Ekim 1957'de Le Figaro Littéraire'de Camus'yle ilgili olarak şunları söylemektedir: "Camus sadece zihin tembelliğine karşı mücadele etmemiş (Onun eseri bilinçli oluşun bir esrikliği - L'ivresse de la lucidité- gibidir), daha da fazla olarak kalbin tembelliğine karşı olmuştur. O, mücadele etmekten yorulmadıysa, sevmekten asla yorulmadığı içindir. O, Nietzsche'nin soylu olan kimdir? sorusuna çağımızın en iyi cevabı veren insanıdır."[8] Gerçekten de O, bütün hayatı boyunca öğretmeninin söylediği şekilde hareket etmiştir, denilebilir. Çünkü Onun mücadelesi kötülüğe, savaşa, çalışma kamplarına, işgale karşı bir mücadeledir. Bunu yapar-

7) A.g.e., s.34.
8) Jean-Claude Brisville, Camus, (Paris: Gallimard, 1959), s.270.

ken de insan ve tabiat sevgisiyle hareket edip, bilhassa ezilen insanların dertlerini dile getirmeyi amaç edinmiştir.

1933 yılında ilk evliliğini yapmış ve ertesi yıl ayrılmıştır. 1934 yılında komünist partiye katılmış ve müslümanlar arasında propaganda faaliyetleriyle ilgilenmiştir. Bir yıl sonra, Pierre Laval'ın Moskova'yı ziyaretinin ardından komünistler Araplara rağmen kendi politikalarını oluşturdukları için komünist partiden ayrılmıştır. Ancak Onun komünist partiden kesin olarak kopuşu 1937 yılında olmuştur. Çünkü Camus'nün 1936 yılında "Cezayir'deki Maison de la Culture'ün başına geçtiğini, buranın da komünist partinin denetiminde olduğunu görüyoruz."[9] Camus, bir komünist olmaktan ziyade, bir sosyalist olarak kalmış ve Sovyet Devriminin sonuçlarını eleştirmiştir.

1935 yılında İş Tiyatrosu (Le Théatre du Travail) nu kurarak hayatında önemli bir yere sahip olan tiyatroya başlar ve aynı yıl, ilk eseri olan **L'Envers et L'Endroit** (Tersi ve Yüzü) yı da yazar. Bu eser Cezayir'de 1937 yılında basılır. Camus, İş Tiyatrosu'nda 1938 yılına kadar bazı oyunların temsilinde görev alır. 1936 yılında **Avusturya'da İsyan** adlı piyesi yazar ve bu oyun kurmuş olduğu tiyatroda oynanır. Yine 1936 yılında **"Plotin ve Saint Augustin'in Eserlerinde Hellenizm ile Hristiyanlığın İlişkileri"** adlı çalışmasıyla felsefe diplomasını alır. Hastalığı yüzünden felsefe agrégationu sınavına katılamaz.

1936-1937 yılları arasında Cezayir Radyosu tarafından maddî olarak desteklenen gezici bir tiyatro topluluğunda oyuncu olarak görev almıştır. 1937'de Cezayir'de çok az sayıda basılmış olan ilk eseri **Tersi ve** Yüzü 1958 yılında ikinci defa basıldığında, Camus bu eserinin kendi düşüncelerinin temelini ve belki de özünü oluşturduğunu vur-

---

9) Conor Cruise O'Brien, Camus, çev., Fatih Özgüven, (İstanbul: Afa Yayınları, 1984), s.8.

gular ve şöyle der: "Bu kitaptan beri çok yürüdüysem de o kadar ilerlemedim. Çoğu zaman, ilerliyorum derken geriliyordum. Ama sonunda kusurlarım, bilgisizliklerim ve bağlılıklarım beni hep Tersi ve Yüzü ile açmaya başladığım ve sonradan bütün yazdıklarımda izleri görülen yola, üzerinde, örneğin kimi Cezayir akşamları hep aynı sarhoşlukla yürüdüğüm bu eski yola getirdi."[10] Brice Parain'in, Camus'nün yazdıklarının en iyisi bu küçük eserdir, şeklindeki yargısını, bu eserde "sonradan yazdıklarımdakinden daha çok gerçek aşk bulunduğunu söylemek istiyor, haksız da değil"[11] diyerek Tersi ve Yüzü'nün sayfalarında bulunan önemli bir kavrama, daha doğrusu hayatı sevme konusuna dikkati çekmektedir. Ama bütün bunların ötesinde bu eserde Camus, dünyanın iki yönüne işaret eder. Kitabın adı bile, dünyanın bu iki yüzünün bir ifadesidir: Tersi ve Yüzü. Yine gençlik-ihtiyarlık, hayat-ölüm, tabiat-tarih, derin anlam-basitlik, mutluluk-mutsuzluk, evet-hayır v.s. gibi ikilikler, hep dünyanın iki yüzünü ifade ederler. Bir adam "bir zamanlar çok sevdiği bir dostuna rastlar. Dostu biraz dalgın konuşur onunla. Evine dönünce adam kendini öldürür. Sonra gizli dertlerden, bilinmeyen dramdan sözedilir. Hayır ille de bir neden gerekirse, dostu kendisiyle dalgın konuştuğu için öldürmüştür adam kendini. Böyle işte, dünyanın derin anlamını duyar gibi olduğum her seferde, onun basitliği şaşırttı hep beni"[12] der. Bu eserden sonra Camus'nün üzerinde durduğu temel konular ortaya çıkıyor: Akdeniz aşkı, absurde bir dünyanın ortasında birlik aşkı, hiçbir şey tarafından doldurulamayan aşk ihtiyacı. Ama Onun için, Tersi ve Yüzü adlı bu eser, bütün hayatının ve fikirlerinin temel kaynağı

10) Albert Camus, Tersi ve Yüzü, çev., Tahsin Yücel, (İstanbul: Can Yayınları, 1992), s.27.

11) A.g.e., s.16.

12) A.g.e., s.49.

olmuştur, denilebilir. Bu eserde ölüm ile yaşama aşkı arasındaki, ilk bakışta zıtmış gibi görünen bir ilişkiyi tesbit eder: Yaşama umutsuzluğu ölümle belirir. Ölüm ise insanı hayata bağlar. Çünkü "yaşama umutsuzluğu yoksa, yaşama aşkı da yoktur."[13] Bu eser aynı zamanda Onun dünyasının sadece bu dünya olduğunu, "bütün ülkem bu dünyadır"[14] hükmünü verdiği bir eserdir. Ne varki bu dünyayı değiştirmek, insanın elinde değildir. Hiçbir şeyini değiştiremeyeceği bir dünyada, tek gerçek olan ölüme rağmen yaşama aşkıyla mutlu olmaya çalışmak ne zahmetli bir iştir. Ama felaketler karşısında yaşama aşkının ve azminin kaybolmaması gerekir. Oran'daki veba "yaşama tutkusunun büyük mutsuzlukların sinesinde gelişen bir tecrübe"[15] olduğunu göstermiyor mu? Yaşama aşkını ölüm gerçeğine borçluysak, Sıkıyönetim'de Nada'nın da söylediği gibi "ölüm de yaşam kadar değerli"[16] olmayacak mıdır? Ölümü de hayat kadar çekilir ve istenir bir hale getirmek, mutlu yaşamayı istediğimiz kadar mutlu ölmeyi de istememize bağlıdır. Nitekim Camus, **Mutlu Ölüm** eserinde, nasıl mutlu ölünür? sorusuna cevap aramakta, **Doğrular**'da ise Kaliayev adlı kahraman aynı ruhsal durumu yaşamaktadır.

Camus, **Tersi ve Yüzü**'nün basımından bir yıl sonra, 1938'de muhabir olarak, Pascal Pia'nın yönetimindeki Alger-Républicaine (Cumhuriyetçi Cezayir) adlı gazeteye girer. Aynı yıl **Caligula** adlı oyunu yazar ve ilk romanı olan **Yabancı** (L' Etranger) ile ilk felsefî denemesi olan **Sisifos Efsanesi** (Le Mythe de Sisyphe) adlı eserlerini düşünmeye başlar.

---

13) A.g.e., s.73.
14) A.g.e., s.78.
15) Albert Camus, La Peste, (Paris: Gallimard, 1947), s.102.
16) Albert Camus, Sıkıyönetim, çev., Bertan Onaran, (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990), s.13.

Caligula adlı oyun, olumsuz başkaldırmanın bir örneğini oluşturur. Aynı zamanda Caligula "sadece olanaksız bir gereksinimi içimde duydum...Böyle bir dünyaya katlanılmaz. Ay'a, mutluluğa ya da ölümsüzlüğe, belki çılgın olan, ama bu dünyadan olmayan bir şeye gereksinme duyuyorum"[17] diyen ve adeta çağının faşist diktatörlerini temsil eden bir kahraman olarak karşımıza çıkar. Bu dünyada mutlu olmak Caligula için imkânsızdır. Çünkü insanlar ölürler ama mutlu değildirler. Dünyadaki olaylar olması gerekenden başka türlüdür. Hiçbir güç dünyanın düzenine etki edemez. Böyle bir durumda şaşırtıcı bir güç yaratmak ya da Caligula'nın istediği gibi bir güce sahip olmak neye yarar? Caligula ne istemektedir? Caligula Tanrı'yla eş olmayı değil, ondan da üstün olmayı istemektedir. Caligula, bu isteğinin nedenini şöyle açıklar: "Çağımızda eşitliği yaratacağım. Engeller, güçlükler, yeryüzündeki olanaksızlık da ortadan kalkınca; o zaman belki ben bile değişeceğim, benimle birlikte herkes. İşte ozaman insanlar ölmeyecek, mutlu olacaklar."[18] Bu mümkün müdür? İnsanın Tanrı'sı yine insan olursa ve bu Tanrı Caligula gibi biriyse, dünyanın ne hale geleceğinin örneğini diktatörler göstermiştir. Camus, böyle bir insan-Tanrı'yı reddeder ama insanın kendi efendisinin yine kendisi olmasını ister. Artık bu efendilik, Tanrılık değil, Tanrısız bir azizliktir. Caligula, insanın Tanrı'sı değil de, olsa olsa onun kurdu olur. Çünkü O, öldürerek yaşamakta ve ancak o şekilde mutlu olduğunu düşünmektedir. Caligula sadece Tanrı'yı değil, insanları da inkâr eden biridir. Çünkü nasıl ki, "Krilov, sadece kendini öldürerek insanların özgürlüğünü kanıtlıyorsa, Caligula da başkalarını öldürerek kendi

17) Albert Camus, Caligula, çev., Abdullah Rıza Ergüven, (İstanbul: Berfin Yayınları, 1993), s.13.

18) A.g.e., s.21.

özgürlüğünü kanıtlamaktadır."[19] Ama sonunda kendisi de hançerlenir. Çünkü her kötülükle mücadele edildiği gibi Caligula ile de mücadele edilmiştir.

Albert Camus, 1939'da, dört denemeden meydana gelen Düğün (Noces) adlı eserini yayımlar. Bu dört deneme, Tipasa'da Düğün, Cemile'de Rüzgâr, Cezayir'de Yaz ve Çöl başlıklarını taşır. Bu eser, Camus'nün Kuzey Afrika kültürüne ve Cezayir'e duyduğu yakınlığı ve hayranlığı dile getirmesi bakımından oldukça önemlidir. Camus, Cezayir'in denizine, güneşine, tek kelimeyle Cezayir'in tabiatına hayrandır. Onun için deniz "yaşamın çağrısı, ölüme davet"tir.[20] Dünyanın iki taraflılığı, aydınlık ve karanlık, hayat ve ölüm denizde görülür. "Sular yüzeyde henüz aydınlık, ama derin karanlıkları seziliyor."[21] Güneş, aydınlığın ve açıklığın simgesidir. Cezayir'i de hem deniz, hem güneş simgeler. Yalnız, "doğal güzelliklerin bolluğunu duyarsız bir duruma getirebilen şeyi anlamak için kuşkusuz ki Cezayir'de uzun süre yaşamak gerekir. Öğrenmek, kendini yetiştirmek, daha iyi bir duruma gelmek isteyen biri için hiçbir şey yok burada. Derssiz bir ülke. Ne umdurur, ne sezdirir. Vermekle doyuma ulaşır, bolca vermekle."[22] Cezayir'de, Avrupa'daki gibi tarihin çirkinliği yoktur, orada tabiatın güzelliği, deniz ve güneşin meydana getirdiği birlik ve uyum vardır. Camus, Cezayir'li olduğu kadar Avrupa'lı da olmasına rağmen, Avrupa'dan Cezayir'e her gidişinde bulanık bir sevinç, rahatlamış bir yürek, güzel bir kaçışın hoşnutluğunu yaşar.

Camus, Cezayir'e bu denli tutkun olmasına ve her ya-

19) Morvan Lebesque, Camus par lui-méme, (Paris: Éditions du Seuil, 1963), s.56.

20) Albert Camus, Yolculuk Günleri, çev., Ramis Dara, (İstanbul: Can Yayınları, 1993), s.47.

21) A.g.e., s.47.

22) Albert Camus, Düğün ve Yaz," Düğün", çev., Ramis Dara, (Ankara: Bayraktar Yayınevi, 1983), ss.30-31.

zısında Cezayir'in tabiat güzelliklerini övmesine rağmen. O'nun Cezayir'in yerli halkıyla ilişkilerinin iyi olduğunu söylemek biraz güçtür.

Cezayir Fransız, İspanyol, İtalyan, Yahudi, Berberi ve Arap karışığı bir memlekettir. 1960 yılına kadar Fransa'nın bir sömürgesi olan Cezayir'in asıl yerlisini Müslüman Araplar oluşturmaktadır. Camus'nün eserlerinde Cezayir'in tabiatından ve kültüründen bahsedilmesine rağmen, yerli halkla ilişkiler hususunda çok fazla bilgi verilmez. Hatta romanlarında kahramanı Arap olan olaylar üzerinde hiç durulmamıştır. Camus, Cezayir'in tabiatına tutkun olduğu kadar yerli insanına da o derece kayıtsızdır. Meselâ, **Yabancı** adlı romanda, roman kahramanları hep Avrupa'lıdır. Sadece iki Arap sözkonusu edilmekte ama onların adından bile bahsedilmemektedir. Meursault'ın idam edilmesinde bile mahkeme, Arap'ın öldürülmesini değil de, daha çok kahramanın annesinin ölümüne kayıtsız ve duyarsız kalması, tabutun başında sigara içmesi, hemen sonraki günlerde kız arkadaşı Marie ile denize gitmesi ve eğlenmesi gibi olaylar dikkate alınmıştır.Meursault'ın suçu ise cinayet işlemiş olmaktır. Gerçi bu noktada Camus'nün Cezayir'deki Fransız hükümetinin adalet politikası ve uygulamalarını eleştirmiş olabileceği de düşünülmelidir. Çünkü bir Arap'ın öldürülmesinin, Avrupalı yargıçlardan oluşan bir mahkeme heyetinin gözünde pek fazla bir önem taşımadığı vurgulanmak istenmiş olabilir. Conor Cruise O'Brien'in aktardığına göre Madame Germaine Brée, Camus'nün Cezayir halkıyla hiçbir sorunu olmadığını, bunun sebebini de Camus ile yerli halkın "işçi sınıfı ahalisi, daha varlıklı olan orta sınıfta görülen ırk engellerini aşmış durumdaydı. Araplar ya da Berberiler, Camus için hiçbir zaman 'yabancı' olmadılar"[23] diyerek

23) Conor Cruise, O'Brien, a.g.e., s.10.

açıklar. Çünkü Camus de bir işçi çocuğudur. Ama O'Brien'e göre "bütün 'ırk engellerini aşmış' bir işçi sınıfı kesimi görülmemiş bir manzaradır" ve ayrıca Camus'nün hayatının "son altı yılı boyunca Cezayir, Avrupalıyla Müslüman yerlileri karşı karşıya getiren acılı mücadelerle sarsılmıştı."[24] Bu mücadelede Avrupalı işçiler, müslümanların amansız düşmanı olmuştur. Bundan ötürü de "Camus, Avrupa sahillerinde yaşayan bir yabancıdır."[25] Camus'nün çevresi de Cezayir'e yabancı olan insanlardan meydana gelmiştir. Aslında, romanlarında Cezayir halkıyla ilgilenmemesine rağmen Camus, sosyal olaylar sözkonusu olduğu zaman Fransızların Cezayir'in yerli halkı üzerindeki adalet ve ücret politikalarını eleştirmiş ve hatta 1945'te başlayan iç savaştan önce Cezayirlilerin kendi arkadaşları olduğunu söylemiştir. Bütün bunlara rağmen Camus, Cezayir'in tek başına bağımsız bir ülke olarak kalmasına da taraftar değildir. Bu konuda Fransız aydınları da ikiye bölünmüş bir haldedirler. Solcular Cezayir'in ayrı ve bağımsız bir ülke olması gerektiğini savunurlarken, sağcılar Cezayir'in bir Fransız toprağı olduğunu iddia etmektedirler. Camus ise Cezayirli bir Fransız olduğu için ne sağcılar ne de solcular gibi düşünür. O'na göre bir Arap-Fransız kardeşliği neden mümkün olmasın?

Aslında Cezayir Araplarının makul ve haklı istekleri vardır. Ama bu isteklerinde haksız oldukları durumlar da sözkonusudur. Haklı oldukları taraflar, Cezayirli Fransızlarla eğitim, ekonomi ve diğer konularda eşit olmaktır. Haksız oldukları taraf ise, sadece kendilerini Cezayir'in yerlileri saymalarıdır. Oysa Camus'ye göre Fransızlar da Cezayir'in yerli insanlarıdır. "Öyleyse çözüm, yeni bir millet yaratmak değil, ama iki toplumun birlikte yaşama-

24) A.g.e., s.11.
25) A.g.e., s.14.

sını sağlamaktır."[26] Bu ise sadece federalist bir çözümle sağlanabilir.Cezayir'in etnik ve kültürel yönden bu şekilde bir durumda bulunması Camus'nün politik görüşlerinde etkili hatta belirleyici olmuştur, denilebilir. Eğer Fransa, Cezayir'den tamamen çekilecek olursa, Cezayir'i komünistlerin eline terketmek gibi bir tehlike doğar. Bundan ötürü de Camus, Cezayir'deki savaşın bir an önce durması için mücadele eder.

1940 yılında, Cezayirli Arapların durumlarını Alger-Républicain gazetesinde "Kabilyadan röportajlar" başlıklı bir yazı dizisinde dile getirmeye çalışır.[27] Camus bu yazılarında özellikle Arapların içinde bulundukları kötü şartları, Fransız işçilerine göre Arapların daha az ücret aldıklarını ve çocuklarının eğitim imkânlarından faydalanamadıklarını sözkonusu eder. Bu da göstermektedir ki, Camus her ne kadar Cezayirli Arapları ayrı bir millet olarak tanımasa da, onların sorunlarına karşı ilgisiz değildir. Ancak, Camus'nün bu türlü yazıları üzerine Genel Valilik sansür uygulamaya başlar ve Camus Cezayir kentinin dışına çıkarılır. Yönetimin kininden ötürü Cezayir'de iş bulamadığı için, ülke dışına çıkması gerekir ve Fransa'ya gider. Fransa'ya gitmeden önce ikinci evliliğini de yapmış ve işsiz kaldığı için de maddî yönden oldukça sıkıntılı günler geçirmiştir. Fransa'da yakın arkadaşı olan Pascal Pia'nın tavsiyesiyle Paris-Soir gazetesine girer. Mayıs 1940'da **Yabancı** (L'Etranger)'yı tamamlar. Birkaç hafta sonra Paris-Soir'dan ayrılır ve Eylül 1940'da **Sisifos Efsanesi** (Le Mythe de Sisyphe) adlı eseri yazmaya başlar. Almanların Paris'i işgal etmesi nedeniyle Ocak 1941'de Cezayir'e Oran şehrine geri döner. Oran'da özel bir okulda öğretmenlik yapmaya başlar ve Şubat 1941'de Sisifos Efsanesi'ni tamamlar.

---

26) Morvan Lebesque, a.g.e., s.128.
27) A.g.e., s.40.

Çağının tanıklığını yapan bu iki eser önce Yabancı olmak üzere 1942'de yayımlanır. Camus, 30 yaşına geldiğinde iki önemli eserini tamamlamıştır. **Yabancı,** felsefî düşünceler çıkarılabilecek bir roman, **Sisifos Efsanesi** de felsefî bir denemedir. Bu iki esere **Veba** (La Peste) ve **Başkaldıran İnsan** (L'Homme Révolté) de ilave edildiğinde Camus'nün felsefesinin ana konuları hemen hemen ortaya çıkacaktır.

Yabancı'nın kahramanı olan Meursault, Cezayir'de memurluk yapan bir Cezayirli Fransız'dır. Meursault'un annesinin ölümü, kahramanın cenaze töreni ve tören sonrasındaki garip davranışları, deniz kıyısında bir Arap'ı öldürmesi ve mahkemede yargılanması romanda geçen belli başlı olaylardır. Ancak Meursault sıradan ve herkes gibi olan birisi değildir. Nitekim güneş yüzünden bir insanı öldürebilecek garip davranışları olan birisidir. O dünyaya, topluma, değerlere yabancıdır. Bu yabancıyı Simone de Beauvoir şöyle tasvir eder:

Bir çocuk gördüm, ağlıyordu. Çünkü evlerinin kapıcısının oğlu ölmüştü. Anası-babası önce bıraktılar ağlasın, sonra sıkıldılar bundan. "Niye ağlıyorsun?" dediler. "Senin kardeşin değildi ki o!" Çocuk gözyaşlarını sildi. Korkunç bir şey öğrenmişti. Demek ki yabancı bir çocuk için ağlamak gerksizdi! Peki ama, kardeşi için niye ağlıyacaktı? Onun için de ağlamayabilirdi. Kadın "sus" dedi, "çizmeyi aşma! Senin aklın ermez böyle işlere!" Hır çıkarmaya gelen kocasını önledi. Adamcağız yatıştı, uzaklaştı. Bir süre sonra kadın kocasını yardıma çağırdı: "Yoruldum, üşüyorum, gel!" dedi. Yalnızlığa gömülen erkek şaşarak baktı karısına. Düşündü içinden: "Bana ne üşüyorsan?" Öyle ya, karısından ona neydi? Düşüncelerini daha da ileriye götürdü: Hindistan onu ne ilgilendirirdi? Yunanistan nesineydi? Ne diye şu toprağı, şu kadını, şu çocukları benim saymalı? Gerçi şuradaki çocuklar benim soyumdan, yanımdaki kadın benim karım, ayak bastığım

yer benim toprağım; ama onlarla aramda hiçbir bağ yok gerçekte: İşte böyle düşünür Camus'nün Yabancı'sı.[28]

Meursault'un absurde bir kaderi vardır ama o yine de bu kaderde bir huzur bulur. Romanın son kısmı hariç Meursault, sanki sağır ve dilsiz gibidir ve absurde'ün bilincinde olmayan fatalist birini andırır ama onun asıl absurde kişiliği romanın sonunda ortaya çıkar: Nasıl olsa herkes bir gün ölecekti. Kendisinin, annesinin cenaze töreninde ağlamadı diye başının kesilmesinin ne önemi vardı? Yaşadığımız sürece bütün yapıp ettiklerimiz bir gün ölümle birlikte yok olacağına göre şunu veya bunu yapmamızın ya da yapmamamızın ne önemi olabilirdi? Bu şekilde bir sonuçla biten roman, absurde duygusunun bireysel bir örneğini göstermekte, absurde'e karşı bir savaş ya da takınılabilecek eylemsel bir tavır sunmamaktadır. Bu, dünyanın absurde düzenine işaret etmesi bakımından önemli olmakla birlikte, insanı kaderine ve dünyanın absurdlüğüne mahkûm ettiği için de çaresizliğe ve eylemsizliğe kapı açmaktadır. "Sanki her şey onun dışında ayarlanmış, onu istediği yöne itmektedir. Camus'nün de buna pek itirazı görülmemektedir."[29] Oysa daha sonraki iki eserinde Veba ve Başkaldıran İnsan'da Yabancı'dan farklı bir tavır sözkonusudur. Nitekim Meursault ile Veba'nın kahramanı Dr. Rieux'nün absurde ve kötülüğe karşı takındıkları tutum aynı değildir. Sözgelimi Meursault, davrandığından başka türlü davranamayan ve bundan ötürü de özgürlüğü sanki elinden alınmış gibi göründüğü halde, Dr. Rieux başka türlü de davranabilmek durumundadır.

Kronolojik olarak Sisifos Efsanesi'nden sonra yayımlanmasına rağmen Yabancı adlı romanda hazırlanan Yanlış-

28) Simone de Beauvoir, Denemeler,, çev., Asım Bezirci, (İstanbul: Payel Yayınevi, 1989), ss.15-16.

29) İhsan Turgut, Sanat Felsefesi, (İzmir: Bilgehan Matbaası, 1991), s.87.

lık (Le Malentendu) adlı oyun, mutluluğu arayan ama arayışı imkansız kılan bir kaderi konu edinmektedir. Yanlışlık adlı oyunda geçen olay, Yabancı'da şu şekilde ele alınmıştır:

Gerçekten de, şiltemle kerevetin tahtası arasında, kumaşa hemen hemen yapışmış bir gazete parçası bulmuştum. Başı eksikti, ama herhalde Çekoslovakya'da geçmiş bir olayı anlatıyordu. Bir adam zengin olmak için bir Çek köyünden yola çıkmıştı. Yirmibeş yıl sonra da, zengin olarak yanında bir kadın ve bir çocuk, dönmüştü. Annesi, doğduğu köyde, kızkardeşiyle birlikte bir otel işletiyordu. Onlara sürpriz yapmak için, karısını ve çocuğunu başka bir yere bırakıp gitmiş, içeri girdiğinde annesi onu tanımamıştı. Şaka olsun diye, aklına bir oda tutmak gelivermişti. Parasını da göstermişti. Gece, annesiyle kızkardeşi, onu soymak amacıyla, çekiçle vura vura öldürmüşler, cesedini de dereye atmışlardı. Sabahleyin karısı gelmiş, bilmeden, yolcunun kimliğini açıklamıştı. Anası kendini asmıştı. Kızkardeşi de kendini bir kuyuya atmıştı.[30]

Yabancı'da anlatılan bu olay, daha sonra Yanlışlık adlı oyunu oluşturur. Bu olayda oğulun adı Jan, kardeşin adı Martha'dır. Bunlara bir de yaşlı, dilsiz bir uşak katılır ki, bu uşak, kaderin kendisidir.

Yabancı gibi davranmanın felsefî mantığını kuran Sisifos Efsanesi, 1942 yılında yayımlanır. Bu eserin konusunu absurde kavramı ve absurde kavramı ile intihar arasındaki ilişki meydana getirir. Camus'nün ifadesiyle, "bu denemenin konusu, absurde ile intihar arasındaki ilişki, intiharın absurde için tam olarak hangi ölçüde bir çözüm olduğudur."[31] Sisifos Efsanesi, insanın anlama ve mutlu

30) Albert Camus, Yabancı, çev., Nihal Önol, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1990), ss.69-70.

31) Albert Camus, Le Mythe de Sisyphe, (Paris: Gallimard, 1942), s.19.

olmak hususundaki makûl isteği ile dünyanın bu istek karşısında sessiz kalışının kesinlenmesinden ötürü, insan hayatının yaşanmaya değip değmeyeceğini yargılayan bir eserdir. Böylece de, Camus'ye göre temel bir felsefî sorun olan intihar sorunu ile hayatı yaşamak gerekir mi gerekmez mi sorununu tartışmaya açan felsefî bir denemedir. Adını Eski Yunanistan'a ait bir mitolojiden alan bu eser, Camus'nün felsefî düşüncelerinin ilk aşaması olan absurde kavramı üzerinde durur. Ama Camus, eserdeki görüşlerin bir absurde felsefe oluşturmaktan uzak olduklarını, sadece absurde bir duyarlılığı dile getirdiklerini belirtir. **Sisifos Efsanesi,** insanın isteklerine karşı dünyanın sağır ve dilsiz kalışıyla ortaya çıkan absurde'ü gözler önüne serdiği halde, yine de, mutlu bir Sisyphe'in hayal edilmesi gerektiğini önerir.Camus, bu iki eserini yayımlamadan önce bir verem krizinden ötürü 1942 yılında Fransa'ya geri dönmüştür. 1943 yılında "Combat" adıyla bilinen ve alt başlığı Direnişten Devrime (De la Résistance à la Révolution) olan bir direniş grubunun üyesi olur. Bu grup aynı zamanda "Combat" adıyla yasa dışı bir gazete çıkarmaktadır. Yine aynı yıl Paris'te Gallimard yayınevinde kitap seçici olarak çalışan Camus, 1943 sonbaharında "Combat" gazetesinin yazı işleri müdürü olur.

Dört mektuptan oluşan **Bir Alman Dosta Mektuplar**'ın ilk ikisini de aynı yıl yazan Camus, diğer iki mektubu da 1944 yılında yazar. Bu mektuplar gizli olarak yazılıp yayınlanmışlardır. Camus, bu mektupların amacını, eserin başındaki öndeyişte şöyle belirtiyor: "Amaçları geride bıraktığımız bu kör savaşı (II. Dünya Savaşı) bir parça aydınlatmak ve böylelikle savaşın etkilerini daha iyi duymaktır."[32] Bu mektuplarda iki ayrı milleti değil, iki ayrı

32) Albert Camus, **Bir Alman Dosta Mektuplar**, çev., Suat Tuygan, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1966), s.8.

tutumu yani özgür Avrupa ile nazilerin tutumunu sözkonusu eden Camus, nazilerin II. Dünya Savaşında, düşüncenin ve aklın ne olduğunu bilmedikleri için dünyaya cinayeti tanıttıklarını iddia eder. Naziler, tanrılarla tiranlar arasında denge yaratan güç olan, açıklığın, aydınlığın gücü olan insanı iyice tanımadıkları için her şeyi sadece ve sadece yurtları uğruna feda ettiklerinden dolayı, Avrupa'daki hareketleri yalnızca bir kin ve öfke adına yapılmış hareketten öteye geçemez. Oysa özgür Avrupa, kin ve öfkeden değil, akıldan hareket etmiştir. Camus'ye göre, akıldan hareket eden Avrupa ile kin ve öfkeden hareket eden naziler, Avrupa konusunda da farklı düşünmektedirler. Naziler için Avrupa'nın, sadece ele geçirilecek bir toprak parçası olduğunu vurgulayan Camus, "yüzyılların damgasını vurduğu bu toprak, sizin için mecburî bir sürgün yeri olduğu halde, bizim en güzel umudumuzdu her zaman"[33] der. Çünkü Camus'ye göre Avrupa, "insan aklının, yirmi yüzyıldan beri, en şaşırtıcı serüvenlerini yaşadığı bir düşünce ülkesidir."[34] Avrupa, bütün Avrupalıların ortak serüveni olduğu için Camus, gelecekte birleşmiş bir Avrupa hayal etmeye kadar varır.

Aslında, Camus'nün hareket noktası ile nazilerin hareket noktası arasında fark yoktur; fark, ulaştıkları ahlâkî sonuçtadır. Zira her iki taraf da, yeryüzünün üstün bir anlamı olmadığı düşüncesinden hareket ederler. Ama Camus'ye göre bu düşünce nazileri, "her şeyin aynı olduğu, iyi ile kötünün istenilen şekilde tanımlanabileceği düşüncesine ulaştırdı."[35] İyi ile kötü istenilen şekilde tanımlanabilirse, adalet ve adaletsizlik te istenilen şekilde tanımlanabilecektir. Nitekim naziler, bu hataya düştükleri için ah-

33) A.g.e., s.41.
34) A.g.e., s.42.
35) A.g.e., s.50.

lâklarından adaleti çıkarıp attılar. Oysa Camus'nün ya da özgür Avrupa'nın dayanak noktası adalet idi. Ayrıca bu dünyanın bir anlamı olmadığını kabul etmekle birlikte Camus, bu dünyada kendisine anlam arayan tek varlığın insan olduğunu ısrarla vurgular. Naziler, köle insanlar oluşturmak isterken, özgür Avrupa, adalet temeline dayalı özgür insanlar yetiştirmeyi amaç edinmiştir. Bunun için de bir gün zafer kazanılacaksa, bu zafer nazilerin değil, Avrupa'nın zaferi olacaktır. Bu zafer, 24 Ağustos 1944'de Fransa'nın özgürlüğe kavuşmasıyla gerçekleşti.

Camus, Fransa'nın özgürlüğe kavuşmasından sonra Combat'nın başyazarı oldu. Combat, gerek savaş boyunca gerekse savaştan sonra önemli bir gazete durumundadır. Gazetenin önemini Lebesque şöyle belirtir: "Ama bugün yine de kesinlikle söyleyebiliriz ki, Fransa'da ne daha önce ne de daha sonra bu dönemin Combat'sıyla tavır, biçim, bilgilerin değeri ve okuyucuya saygı açısından karşılaştırılabilecek başka bir gazete olmadı."[36] Bu gazete, savaş sonrası yasal olarak çıkmaya başlamış ve Camus de gazetenin başmakalesini yazmıştır.

1944 yılında Sartre'la tanışır. 1951 yılı sonunda **Başkaldıran İnsan** adlı eserin yayımlanmasına kadar Sartre ile aralarında güzel bir dostluk kurulur. Felsefî olmaktan ziyade politik ayrılıklar yüzünden dostlukları bozulur.

1946 yılında Mart-Nisan-Mayıs aylarını kapsayan Amerika seyahatini yapar. 1947 yılında, Combat gazetesi gerek sahibini, gerekse politik çizgisini değiştirdiği için bu gazeteden ayrılır. Ama 1947 yılı Camus için önemli bir yıldır. Bu yıl, hem eleştirmenler ödülünü almış hem de önemli bir eseri olan **Veba**'yı yayımlamıştır.

Yabancı'da gördüğümüz eylemsiz ve başka türlü davranamayan Meursault yerine **Veba**'da kötülüğe karşı sava-

36) Lebesque, a.g.e., s.67.

şan, onu yenmeye çalışan aktif bir kahraman olan Dr. Rieux geçer. Oran kentinde başlayan veba salgınına karşı mücadelenin romanı olan **Veba**, evrendeki kötülüklere karşı insanın savaşma iradesini konu edinmiştir. Bu savaşma iradesini de temsil eden Dr. Rieux'dür. Veba, sadece bir hastalığın basit bir simgesi değil, evrendeki bütün kötülüklerin de bir simgesidir. Kötülük de, gelip geçici bir durum yerine, evrenin temel ilkelerinden birisi olarak sunulmaktadır. Bu temel kötülüğe karşı mücadelede iki taraf vardır. Birincisi Rieux ve arkadaşları diğeri de rahip Paneloux'tur. Paneloux, bu hastalığı şimdiye kadar işlenen günahların bir kefareti olarak görür ve insanların bunu hak ettiğini söyler. Rieux ise, bu hastalık karşısında diz çöküp boyun eğmektense onunla savaşılması gerektiğini düşünür. Çünkü felâketi kabul ederek ya da ondan kaçarak mutlu olunamaz. Gerçi felâketle yüzyüze kalarak da mutlu olmak imkânsızdır, ama bu yüzyüze oluşta kazanılacak başarı insanı mutlu edecektir. Zira bu felâketten kaçmak isteyen gazeteci Rambert mücadeleye karar verdiğinde "tek başına mutlu olmak utanılacak" bir şeydir düşüncesine ulaşır.

Dr. Rieux ile birlikte vebaya karşı mücadele eden Tarrou, insanları öldüren veya bu ölümü haklı gösteren her şeyi reddeder. Vebayı bir simge olarak kullanarak, herkesin az-çok vebalı olduğu yani bir felâket içinde bulunduğunu düşünür. Çünkü o, "bu yeryüzünde sadece kurbanların ve felâketlerin olduğunu söylüyorum"[37] der. Bu durum karşısında takınılacak olan tavır, insanlara sevgi duymak suretiyle barışa varmaktır. Bundan ötürü de Tarrou'nun olmak istediği şey, Tanrısız bir ermişliktir, kısacası insan olmaktır.

---

37) Albert Camus, **La Peste**, s.209.

Tam bir ahlâkçı kahraman olan Rieux, Tanrıya inanmayan ama insanlara yardım eden bir doktordur. O, ateist ahlâkın ve hümanizmin bir temsilcisidir. Tanrıya inanmadığı halde, neden böylesine fedakârlıklara katlandığı sorulduğunda verilen cevap gayet açıktır: "Eğer O [Rieux] her şeye gücü yeten bir Tanrıya inanmış olsaydı, tedavi işini Tanrıya bırakarak, insanları tedavi etmekten vazgeçerdi."[38] Rieux ve arkadaşları vebayla olan savaşlarında başarılı olurlar. Aslında buradaki başarı Camus'ye göre, kötülüğe karşı insanın başarısıdır. Ama bu başarı da gelip geçici olabilir ve bir gün veba, insanları zehirlemek üzere yeniden fareleri insanlar arasına gönderebilir. Rieux, bu bilinçtedir. Ama Rieux şunu da çok iyi bilir ki, bir gün ölümle birlikte yok olacağımız halde, öleceğimizi bile bile, insan kötülüğe karşı savaşmalıdır.

Veba'ya benzemekle birlikte, ondan farklı yönleri bulunan **Sıkıyönetim**, 1948 yılında yayımlanır. Daha çok tarihsel kötülük tezini işleyen **Sıkıyönetim**, Cadiz şehrini ele geçiren veba ve sekreteri ölüm'ün Cadizlilere karşı yaptıkları kötülükleri konu edinir. **Veba**'da olduğu gibi **Sıkıyönetim**'de de bu kötülük karşısında iki taraf vardır. Birincisi Diego, diğeri de papazdır. Papazın buradaki tutumu, **Veba**'daki rahip Paneloux'un tutumuna benzer." Kiliseye, kiliseye! Tanrı'nın evine! Cezası geliyor işte! Yüzyılların kötülüğü kentin üstüne çöktü! Tanrı, yozlaşan kentleri ölümcül günahlarından ötürü ölümle cezalandırmak üzere, dünya kurulalı beri hep İblis'i gönderir zaten. Atacağınız çığlıklar o yalancı ağızlarınızda boğulacak, yüreklerinize kızgın mühürler vurulacak. Şimdi hemen diz çöküp Tanrı'ya yaptıklarınızı unutup sizleri bağışlaması için yakarın. Kiliseye koşun, kiliseye!"[39] diyen papaz ile rahip Pa-

38) A.g.e., s.108.
39) Albert Camus, **Sıkıyönetim**, ss.27-28.

neloux'un şu sözleri arasında fark yoktur: "Kardeşlerim felâket içindesiniz, kardeşlerim bunu hak ettiniz...Bu belânın tarihte kendini ilk gösterişi Tanrı'nın düşmanlarına vurmak için olmuştur. Firavun Tanrıya karşı geldi ve o zaman veba onu dize getirdi. Bütün tarihin başlangıcından beri Tanrı'nın gururlu kişileri ve gözleri görmeyenleri dize getirdi. Bunu düşününüz ve dize geliniz."[40] **Sıkıyönetim**'de despot veba ve onun sekreteri ölüm'ün kötülüklerine karşı, sevgiden kaynaklanan Diego'nun başkaldırısı yükselir. Diego yok olur ama veba da Cadiz'den sürülür.

Camus, 1949 yılının Haziran-Temmuz ve Ağustos aylarını Güney Amerika'da geçirir. 1950 yılında **Başkaldıran İnsan** üzerinde çalışmaya başlar ve aynı yıl Doğrular (Les Justes) adlı piyesi yayımlanır. **Doğrular** piyesinin konusu, 1905'te komünist olan ve bombalı eylemler yapan küçük bir Rus terörist grubunun büyükdük'ü öldürmesiyle ilgili eylemlerdir. Camus, bu teröristlere **Başkaldıran İnsan** adlı eserinde "Kibar Katiller" diye bir bölüm ayırmıştır.[41] Bu terörist grup, Rusya'da büyükdük'ü halkı özgürlüğe kavuşturmak için öldürmek isterler. Bombayı atmakla Kaliayev görevlendirilir. Bütün hazırlıklar tamamlandığı halde, büyükdük'ün arabasında çocuklar da olduğu için Kaliayev bombayı atmaz. Çünkü amaçları, kötülüğü ve suçu ortadan kaldırmaktır. Oysa çocukların öldürülmesi, suç işlenmesi demektir. Kaliayev ikinci girişiminde büyükdük'ü öldürür ama yakalanır. Hücrede, ziyaretine gelen büyükdüşes'le konuşmalarında ne Tanrıya sığınır ne de af diler. Kaliayev kendi ölümünü, idam sehpasında kendisi gerçekleştirir.O, ülkesinin, halkının, torunlarının özgürlüğü için kendini feda etmiştir.

---

40) Camus, **La Peste**, s.81.

41) Albert Camus, **Başkaldıran İnsan**, çev., Tahsin Yücel, (Ankara: V Yayınları, 1990), ss.155-162.

Camus'nün Descartes'çı Cogito'nun bir benzerini bulduğu Başkaldıran İnsan adlı eseri, 1951 yılı sonunda yayımlanmıştır. Bu eserde ortaya çıkan Camus'nün cogitosu "Başkaldırıyorum öyleyse varız" biçimindedir. Çünkü başkaldırma absurde'e ve kötülüğe karşı bir eylemdir ve insanı intihardan alıkoyar. Bununla birlikte Doğrular adlı eseri ve Başkaldıran İnsan hem ahlâkî hem de politik şiddetin eleştirisi biçimindedir. Çünkü her eylem, başkaldırma eylemi değildir. Eserinde, cinayet esasına dayalı devrimlerin eleştirisini yapan Camus, kendi düşüncesi ile bilhassa Marksist devrimlerin farkını ortaya koyar ve Marksist devrimin sonuçlarını eleştirir.

Bu dünyada bulunan insan durumuna karşı izlenecek belirli yollar vardır. Sözgelimi dinî tutum ile devrimci tutum bu yollardan ikisidir. Dinî tutum, öbür dünyada cennete girme çabasıdır. Camus böyle bir tutuma hiç itibar etmez. Çünkü dinî tutum, insan durumundan bir kaçıştır. İkincisi ise, bu dünyada cenneti kurmak maksadıyla mevcut durumu değiştirip ütopya kurmak için kuvvete başvurur. Bu da bir nevi politik tutumdur. Camus'ye göre bu politik tutum, insanlıktan çıkmış ve canavarlaşmış bir tarih anlayışının sonucudur. Oysa Camus'nün anladığı başkaldırma tarihten yana değil, tabiattan yanadır.

1954 yılında, Camus'yü derinden etkileyen Cezayir savaşı başlar ve aynı yıl Yaz (L'Ete) adlı eseri yayımlanır. Sekiz küçük denemeden meydana gelen Yaz, Düğün ile organik bağı olan bir eserdir. Çünkü Düğün'de olduğu gibi Yaz'da da, Camus Cezayir'in güneşine, denizine kısacası tabiat ve kültürüne duyduğu hayranlığı dile getirir ve Avrupa'daki tarihin çirkinliği karşısında Akdeniz'in güzelliğini savunur.

1994'te yayımlanan bitmemiş romanı olan İlk Adam dışta bırakılacak olursa Düşüş (Le Chute) Camus'nün 1956'da yayınladığı son romanı, adeta son sözüdür. Dü-

şüş, önce avukat, daha sonra kendi deyimiyle cezalı-yargıç olan Jean-Baptiste Clamence'ın öyküsüdür. Aslında öykü iki temel kısma ayrılabilir. Birincisi, Clamence'ın kendi şahsı hakkındaki fikirlerinin değişmesinden önceki kısım, ikincisi ise kendi şahsı hakkındaki fikirlerinin değiştiği kısımdır.

Birinci kısımda Clamence, diğer insanlar gibidir ve dünyanın düzeni ile kendisi hakkındaki bilinçten yoksundur. Onun kendisi ve dünya hakkındaki bilincinin değişmesine, yani ikinci kısma geçişe neden olan bazı olaylar vardır: Clamence, güzel bir sonbahar akşamı Paris'te, Arts köprüsüne doğru giderken bir kahkaha duyar. Şaşırır, dönüp bakar, kimse yoktur. Bu gülüş, Ona daha sonra başka bir olayı hatırlatır. Bu olay, genç bir kadının, bir köprü üzerinden gece yarısı soğuk sulara atlayıp intihar etmesidir. Yine başka bir olay da şudur: Clamence bir gün arabasıyla giderken, önünde kırmızı ışıkta durmuş olan bir motosikletli, yeşil ışık yandığı halde yolu kapatmış beklemektedir. Clamence motosikletliyi ikaz eder ama o aldırmaz. Clamence arabasından inip motosikletliyle kavgaya başlayacağı anda etrafını diğer insanlar sarar ve bunlardan birisi Clamence'e bir yumruk vurur. Bu olaylardan ilki Clamence'e ölümü, diğeri ise Clamence'in hem kendi kendine yabancı oluşunu, hem de dünyayı ve olayları kendi isteği doğrultusunda değiştiremeyeceğini, kendisi ile dünya arasında bir kopuş olduğunu öğretir. "Aynada hayalim gülümsüyordu, ama gülümseyişim çiftmiş gibi geldi bana"[42] der. Oysa, bu olaylardan önce Clamence, hayatla tam bir uyum içindedir. Ama, kendine yabancı olduğunu ve ölüm gerçeğini tanıdıktan sonra, kendisiyle, başkalarıyla ve dünyayla uyumu da kalmaz. Artık hayat onun için

---

42) Albert Camus, Düşüş, çev., Yalçın Tura, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1993), s.33.

eskisi kadar kolay değildir. Şu ana kadar hep başkalarını yargılayan Clamence, artık kendisini yargılamaya, kendi kendisiyle gerçek anlamda yüzyüze gelmeye başlar. Görür ki, aslında kendisi suçlu ve cezalıdır. Ama Onun asıl kusuru, suçlu ve cezalı olmasına rağmen, hayatı sevmek ve ölümsüz olmayı istemektir. Oysa yarın diye bir şey yoktur ve pençesinden kaçamayacağı ölüm onu beklemektedir. Böyle bir durumda nasıl mutlu olunur? İşte bu istek, ölümsüz olma isteği ve hayatı sevme onu kahretmektedir. Çünkü ölümsüz olmak, ölümden ötürü yarın diye bir şey olmadığı için şimdide yani yaşanan anda gerçekleşemez mi? Ama herşey gibi, zaman da ayaklarının altından kayıp gitmektedir.

Kendini yargıladığında, kendisinin suçlu olduğunu, ama herkes aynı hamurdan olduğu için herkesin suçlu olduğunu görür. Çünkü "her insan, geri kalan bütün insanların suçuna tanıklık eder; işte, inancım da umudum da bu."[43] Suçu ortadan kaldırmaya kimin gücü yeter. "Tanrı'nın bir tek yararı olabilirdi: Suçsuzluğu sağlamak."[44] Ama Tanrı da yoktur. Tanrı'nın olacağı bir düzende suç ve kötülük olmayacağına göre, kötülük ve suçun kaynağı Tanrı'nın yokluğu mudur? Eğer öyleyse, kendimize yeni bir Tanrı ya da efendi bulmamız gerekmez mi? Camus'ye göre Nietzsche'nin üstün insanı gibi de olsa bir efendiye ihtiyaç yoktur. Bu durumda bize yol gösterecek olan bir başkaldırma ahlâkı olmalıdır. Bu ahlâkın en önemli yanı, hayat tecrübesiyle dolu dolu bir ahlâk oluşudur. Öyleyse hayatı dolu dolu yaşamak ve onu sevmekle bu hayat tecrübesini zenginleştirebiliriz. Ama biz, yasasız yargılanıyor ve ölüyoruz; yaşarken de bunun ızdırabını çekiyoruz. Ölümü engellemek ya da ortadan kaldırmak da mümkün

43) A.g.e., ss.88-89.
44) A.g.e., s.89.

değildir. Çünkü, "artık çok geç, her zaman da çok geç olacak."[45] İşte asıl mutluluk, bunu anlamaktır. Ama bunu anlamak için, Clamence'in yaptığı gibi herkesin bütün geçmişiyle, günahlarıyla yüzyüze gelmesi, absurde'ün farkına vardıktan sonra kendi tecrübelerini gözden geçirmesi gerekir. Düşüş, bunu öğütleyen bir kitaptır.

Camus'nün bu eserlerinin dışında **Sürgün ve Krallık, Giyotin Üzerine, Actuelles I-II-III** gibi eserleri de mevcuttur. 17 Ekim 1957'de Nobel Edebiyat Ödülü'nü de alan Camus, bu ödül sırasında yaptığı konuşma ile Upsala Üniversitesi'nde yaptığı konuşmayı **Discours de Suede** adıyla yayımlar. Bu eser, dilimize **Sanatçı ve Çağı** olarak çevrilmiştir. 4 Ocak 1960 tarihinde bir trafik kazasında ölen Camus'nün eserleri yaşadığı çağı anlamak için harcanmış bir çabanın ürünleridir. Onun felsefesinin çerçevesini ve eserlerini, gerek kendi hayatından gerekse içinde yaşadığı çağın durumundan soyutlamak mümkün değildir.

B-ÇAĞININ OLAYLARI VE CAMUS

Bir filozofu ya da onun eserlerini, eserlerinde geliştirdiği düşünceleri, içinde yaşadığı çağın şartlarından ayrı düşünmek imkânsızdır. Hele sözü edilen filozof 20. yüzyılda yaşamışsa, onun çağının özellikleri ve sorunları üzerinde durmak zorunluluk halini almaktadır. Çünkü geleneksel felsefedeki filozof tipinden oldukça uzaklaşan çağımızın filozofu, düşüncelerini geliştirirken, daha çok yaşadığı toplumdan ve çağdan hareket etmektedir.

İnsan düşüncesi, 20. yüzyıla belli aşamaları geçerek gelmiştir ve 20. yüzyıl bir düşünce yumağını ifade eder. Çünkü, 17. yüzyıl akılcılığının, 18. yüzyıl aydınlanmasının ve 19. yüzyıl bilimci-pozitivist ve demokrat-sosyalist dün-

---

45) A.g.e., s.118.

ya görüşünün ve bu dünya görüşünden kaynaklanan felsefî izmlerin tam karşısında bulunan ve 19. yüzyıl aydınlarının, filozoflarının hesaplaşmak durumunda olduğu hıristiyan dünya görüşünün çağımız üzerinde önemli derecede etkileri olduğu söylenebilir.

Descartes'ın madde ruh düalizmi ve evrenin açıklanması konusunda madde-ruh arasında kurduğu paralelizm ile birlikte oluşan mekanist dünya görüşü, evrenin anlamlı bir yapı oluşturduğunu, böyle bir evrende tesadüfün ve gayenin bulunmadığını, evrende sebep-sonuç ilişkisinin hakim olduğunu iddia eder. Evren, başlangıçta, Tanrı tarafından yaratılmıştır ve Tanrı evrene belli bir hareket miktarı ve belli tabiat kanunları koymuştur. Evrene, yaratıldığı anda konulan hareket miktarı ve tabiat kanunları Tanrı tarafından aynen korunmaktadır ve evrende herhangi bir değişikliğin olması da mümkün değildir. Evrene verilmiş olan kanunlar ile insan zihninin yapısı arasında bir uygunluk bulunduğundan, evrende, akla aykırı olan herhangi bir olay ve durum meydana gelmeyecektir. 18. yüzyıl ise, "Aydınlanma Felsefesi" adını alan ve özellikle Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi adlı eseriyle, insan aklının sentetik-apriori bilgiye sadece fenomenal evrende sahip olabileceğini, insanın aklını kullanmayı ve eleştiri yapmayı öğrendiği bir çağdır.Bilginin imkânını, şartlarını ve sınırlarını belirleyen ve bir rölativizme ulaşan ve aynı zamanda saf akla metafiziği yasaklayan Kant, Pratik Aklın Eleştirisi'nde ise, "imana zemin hazırlamak için bilgiyi ortadan kaldırınca", aynı akla bir takım postülalar sundu. Bunlar insanın özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığına iman şeklinde dile getirilen pöstülalardır. Kant'ın asıl etkisi pozitivist alanda, rasyonel-deneycilik adını verebileceğimiz ve olayların yine olaylar tarafından açıklanmasına imkân veren bir bilimsel anlayışın oluşmasına zemin hazırlamasıdır. Auguste Comte'un pozitivizmiyle, sadece bi-

limsel bir görüş değil, aynı zamanda pozitivist bir dünya görüşü de oluştu. Bu dünya görüşüne göre, felsefenin, dinin pozitif ve bilimsel bir duruma gelmesi isteniyordu. Çünkü 19. yüzyıl Avrupasını meydana getiren toplumlar, bir bakıma kargaşa toplumlarıydı ve kendi içlerinde birbirine zıt olan çeşitli inanç biçimlerini barındırıyorlardı. Zira sanayi devrimi ile birlikte yeni bir toplum yapısı oluşmaya başlamıştı. Bu toplum yapısının aynı zamanda Fransız ihtilâlinin sonuçlarından da etkilendiğine dikkat edilecek olursa, yeni oluşan toplum yapısına olumlu bir yön vermek gerekiyordu. Bunu ise, felsefenin dine, ahlâka ve siyasete temel olması gerçekleştirebilirdi. Ne varki, mevcut felsefî anlayışın değişmesi sağlanmadan, yeni oluşan toplumda felsefe dine, ahlâka ve siyasete temel olamazdı. Felsefenin değişmesi ise, ancak onu her türlü metafizikten arındırmak ve pozitif hale getirmekle mümkün olabilirdi. Böylece pozitivizm toplumsal hayata da yansıyacak ve pozitif din, pozitif ahlâk ve pozitif siyaset oluşturulacaktı. Nitekim 19. yüzyıl bunu belki bütünüyle değil ama genel olarak başarmıştır, denilebilir.

Öte yandan, Kant'ın Alman idealist felsefesine olan etkisinde Hegel önemli bir filozoftur. Hegel, metafizik spekülasyonu en son sınırına kadar götürmüş ve tarihi, evrensel ruhun bir gerçekleşmesi olarak görmüştür. Hegel, hem yaşadığı çağ, hem de kendinden sonraki dönem üzerinde önemli sayılabilecek bir etkiye sahiptir. Bu etki, daha çok Hegelci rasyonalizme ve tarih anlayışına bir tepki biçiminde gelişmiştir, denilebilir. Hegel'in temel önermesi "aklî olan gerçek, gerçek olan aklîdir" sözüdür. Burada sözkonusu edilen akıl, insanın dışında ama hem insanı, hem tabiatı, hem de tarihi oluşturan ve yöneten manevî nitelikte bir ilkedir. Bütün oluş, bütün varlık bu evrensel aklın kendini açmasından, taşıdığı imkânları ortaya koymasından ibarettir. Tarih de, diğer alanlarda olduğu gibi

ilerler ve tez, antitez, sentez aşamalarından geçer. Tarihin bu ilerlemesinde her şey zorunlulukla olur. Böyle bir tarih anlayışında insanın yapıcı ve yaratıcı özgürlüğü tamamen yok sayılmıştır. Aynı zamanda tarih belli bir amaca doğru ilerlediğinden, bu amacın dışında başka herhangi bir olayın olması mümkün değildir. Çünkü "Büyük adamlar, tarihî uluslar Evrensel Us'un belli bir zamandaki bir plânını gerçekleştirmeye yarayan araçlardır sadece. Buna Hegel "Usun hiylesi " der."[46] Öyleyse böyle bir anlayışta insan ve onun değerleri tamamen bir kenara atılmıştır, denilebilir. 20. yüzyılda Hegel'in bu görüşleri önemli dercede eleştirilere maruz kalmış ve tepki olan bazı felsefeler ortaya çıkmıştır. Hatta 20. yüzyıla gelmeden 19. yüzyılda ilk büyük tepki, Hegel'i en tehlikeli filozof olarak gören Nietzsche'den gelmiştir. Kierkegaard, Hegel'i saf spekülasyona batmış ve kendisinin bile bu spekülasyon içinde insan olduğunu unutmuş bulunduğunu ifade eder. Ayrıca bu dönemde oluşan tabiat anlayışına göre de, bütün evren, aralarında anlamlı ve mantıksal ilişkiler bulunan varlık ve olaylar bütününden ibarettir. Böyle bir evrende, belli bir amaca doğru ilerleyen bir tarih içerisinde insan için, yaşamanın hiçbir zorluğu yoktur. İnsan, adeta tanıdık-bildik bir evrende, hiçbir şeyin kendi aklının isteklerine ve özlemlerine ters düşmediği bir evrende rahat bir şekilde yaşama imkânına sahiptir ve mutluluk insana uzak değildir. Oysa bireysel tecrübe dünyanın hiç de böyle olmadığını, insanlık tarihinin devamlı ilerlemek yerine gerileme ya da Nietzsche'nin kullandığı kavramla **decadence** içinde de olduğunu gösterince, 20. yüzyılda Hegelci rasyonalizme, pozitivizme, bilimciliğe tepki olarak pek çok felsefî akım ortaya çıktı. Sözgelimi Bergson'un sezgi felsefesi, E. Bout-

46) Macit Gökberk, "Hegelin Felsefesi-Yaşayan Yönleriyle", **Felsefe Arkivi**, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1972), s.16.

roux'un zorunsuzluk doktrini, varoluşçuluk v.b. akımların hepsi bir tepki hareketini de ifade etmektedir.

18. yüzyılın felsefî muhtevasına bakıldığında ilkin, Kant'ın felsefesinden kaynaklanan bir rölativizmin de göze çarptığını söylemek mümkündür. Bu rölativizme göre, bilgi insan zihnindeki kategorilere ve insanın tecrübe kabiliyetinin sınırına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Öte yandan "canlı ve yaratıcı tabiata dirsek çevirmiş makina adamının zaferindan başka bir şey olmayan mekânizm"[47] ile birlikte pozitivist-naturalist anlayış 19. yüzyıla oldukça hakim olmuştur. Ayrıca, geleneksel felsefeye bir başkaldırı olarak gelişen, 20. yüzyılda pek çok filozofa ilham veren, Sokrates öncesi ilkçağ insan anlayışına dönülmesini öneren, çağının egemen ahlâk anlayışı ve değerler sistemi yerine yeni bir ahlâk ve üstün insanın değerlerini yerleştirmeye çalışan Nietzsche'de en hararetli bir biçimde savunulan bireyselcilik 19. yüzyıla damgasını vuran düşüncelerden bir başkası olmuştur.

Bilhassa Kantçı rölativizme, metafiziği reddeden pozitivizme ve agnostisizme karşı fideist bir hareket de kısa zamanda gelişmiş ve taraftar bulmuştur. Temel önermesi "inanıyorum ama açıklayamıyorum" olan fideist hareket de, aslında çağının diğer düşünceleri gibi aklı metafiziğe yasakladığından Kantçı rölativizm ve pozitivizm ile de birleşmektedir. İlk düşüncede akıl yüceltilip onun ötesindeki saha hiç sayıldığı halde fideizmde de akıl imana feda edilmek suretiyle ortadan kaldırılmak durumundadır. İşte bütün bu Descartes'dan beri gelen ve 18., 19. yüzyıllarda birbirlerine yakın ya da zıt denilebilecek tarzda gelişen felsefî düşünceler, 20. yüzyılda pek çok felsefe hareketinin ve filozofun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. 20. yüzyıl fel-

---

47) Hilmi Ziya Ülken, **Yirminci Asır Filozofları**, (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1936), s.5.

sefesi, büyük şahsî felsefî sistemler meydana getirmekten uzak görünmekte ve daha çok ekzistansiyal bir kriz dönemi felsefesi olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü 20. yüzyılda dünyanın içinde bulunduğu durum, ekzistansiyal bir kriz yaşandığını göstermektedir.

20. yüzyıl insanı, hayal kırıklığına uğramış bir insan izlenimi vermektedir. Bundan ötürü de güvensiz, yalnız ama bu güvensizlikten ve yalnızlıktan, bireysel kabiliyetlerini ve özgürlüğünü kullanarak kurtulmak istemektedir. Acaba 20. yüzyıl insanının hayal kırıklığına uğramasının nedenleri nelerdir? Şurası açıktır ki, dünya hiçbir devirde 20. yüzyılda olduğu kadar büyük kitleleri etkileyen askerî, siyasî, ekonomik ve toplumsal sorunla karşı karşıya kalmamıştır. 18. ve 19. yüzyılda insanlığa sunulan vaatler gerçekleşmemiştir. Bu vaatleri, bilimin vaatleri ve toplumsal vaatler olarak ikiye ayırmak mümkündür. Bilimsel vaatlerin gerçekleşmeyişi askerî ve ekonomik sorunları, toplumsal vaatlerin gerçekleşmeyişi de askerî ve ekonomik sorunlarla birlikte siyasî sorunları dolaysız olarak etkilemiştir.

Bilimin ve bilimsel ilerleme ile birlikte, teknolojik düzeyin artacağını, bunun ekonomide olumlu gelişmelere neden olacağını, dolayısıyla da toplumların refah seviyelerinin iyileşeceğini varsayan 18. yüzyıl düşüncesi, gerçekten de sanayi devrimi ile birlikte sanayi toplumuna geçilmesine sebep olmuştur. 19. yüzyıl Avrupa toplumları sanayi toplumu statüsüne ulaştılar, büyük çapta bilimsel gelişmeleri yaşadılar ve teknolojinin gelişmesiyle de refah toplumu oldular. Ne var ki, bilimin ve teknolojinin ilerlemesi, bütün toplumları kuşatıcı olmadığı için kapitalist ekonomik düzen, gelişmeye ayak uyduramamış toplumlar üzerinde sömürü ve egemenlik kurma tehlikesini ortaya çıkardı. Ayrıca teknolojik gelişme, askerî silah teknolojisinin gelişmesine neden oldu. Bu silahlar 20. yüzyılda iki

büyük savaşta kullanılmak suretiyle büyük kitlelerin ölmesini, yurtsuz kalmasını ve sefalet içinde kıvranmasını ortaya çıkardı. Oysa insanlara sunulan vaatler, insanların ölmesini değil, refah içerisinde yaşamasını gerektiriyordu.

Öte yandan, toplumsal yönetim biçimleri olarak komünizm ve demokrasinin de vaatlerinin tam anlamıyla gerçekleşmedikleri görülmektedir. Bilhassa komünizm, çağımızda sosyal adalet, eşitlik ve dünya cennetini gerçekleştirmek yerine sırf devrim uğruna sayısız insanı kurban olarak aldı. Demokrasi, pek çok ülkede amaçlarının büyük bir kısmını gerçekleştirmesine rağmen hâlâ bazı toplumsal sorunları pek çok ülkede tam anlamıyla çözememiş görünmektedir.

18. ve 19. yüzyılın felsefî düşünce mirası, işte bu olumsuz etkenlerle birlikte 20. yüzyıl felsefî düşüncesinin ve edebiyatının şekillenmesinde önemli etken olmuştur. Albert Camus de, bunlardan ve çağının durumundan bağımsız olarak ele alınabilecek birisi değildir. Çünkü bir filozofu, özellikle Camus gibi, yaşadığı hayatından ve çağının mevcut şartlarından hareket eden bir sanatçı-filozofu çağının özelliklerinden ayrı olarak düşünmek ve anlamak mümkün değildir. Zira özellikle çağımızda bir filozofa, sanatçıya ya da düşünüre yaklaşmak, belli bir tarzda onun çağına ve çağının sorunlarına da yaklaşmak demektir.

Albert Camus'nün düşüncelerinin oluşmasında ve gelişmesinde yukarıda ana hatlarıyla belirttiğimiz felsefî düşüncelerin, askerî, ekonomik, toplumsal ve siyasî sorunların önemli ölçüde etkileri olmuştur. Nitekim Avrupa'da felsefede olduğu gibi sanat ve edebiyat alanlarında da dünyanın absurde olarak algılanması, determinist ve gayeci anlayışlara karşı bir başkaldırmadır. Çünkü determinist ve gayeci anlayışlarda insan, ya fizik ya da ilahî determinizmin şoku altında ve özgürlüğü elinden alınmış bir durumdadır. İnsanı bu fizik veya ilahî belirlenmişlikten kur-

tarma çabası, 19. yüzyılda Nietzsche ile başlamıştır. Bu çaba 20. yüzyılda da devam etmiş, hatta Camus, Nietzsche'den önemli ölçüde etkilenmiştir. Ancak 20. yüzyılda, insan üzerine oluşturulan düşünceler arasında farkların bulunduğuna da işaret etmek gerekir. Sözgelimi aksiyon felsefesi filozofu Maurice Blondel'in insanı ele alış biçimiyle Albert Camus'nün insana yaklaşma biçimi farklıdır.

Çağımızda insanlığın büyük bir bölümünü etkilemekle birlikte, Camus'nün özel konumu nedeniyle, Camus üzerinde çok olumsuz etkiler bırakan pek çok olay meydana geldi. Camus, henüz bir yaşını bile doldurmadan, dört yıl sürecek olan Birinci Dünya Savaşı başladı. **Başkaldıran İnsan** adlı eserinde bilhassa sonuçlarını eleştirdiği Rus Bolşevik Devrimi, 1917'de gerçekleşti. Camus 20 yaşına geldiğinde Almanya'da naziler iktidara geçti ve 22 yaşında iken de İspanya'da Franco iç savaşı başlattı. 1939'da İkinci Dünya Savaşı, 1945'te Cezayir'de Setif Katliamı, 1947'de Madagaskar Katliamı yaşandı ve Camus, bütün bu savaşların acısını yaşadı. Ayrıca Çin hindinde yedi yıl süren savaş ile özellikle Cezayir'deki bağımsızlık savaşı onu derinden etkiledi. Camus'yü doğumuyla birlikte baba sevgisinden yoksun bırakan savaş, onun hayatının her döneminde karşısına çıktı. Yabancı'nın ve **Sisifos Efsanesi**'nin 1942'de, Veba'nın 1947'de yayınlanmış olması dikkate alındığında, o dönemdeki olumsuz olayların Camus'nün absurde ve başkaldırma düşüncelerinin oluşmasına olan etkileri daha kolayca anlaşılabilir.

Camus, 10 Aralık 1957 yılında Nobel Ödülü'nü aldıktan sonra yaptığı konuşmada, dünyanın o günkü durumunu şöyle özetlemektedir: "Birinci dünya savaşı başlarında doğan, hitlerin iktidara geçtiği ve aynı zamanda ihtilâl mahkemelerinin kurulduğu sırada yirmi yaşında olan, daha sonra eğitimlerini İspanya savaşı ikinci dünya savaşı, ölüm kampları evreni, işkence ve ceza evreleri Av-

rupası ile karşı karşıya kalarak tamamlayan bu insanlar, bugün de yapıtlarını ve oğullarını, nükleer savaşın korkuttuğu bir dünyada yetiştirmek zorundadırlar. Öyle zannediyorum ki, hiç kimse, iyimser olmalarını isteyemez onlardan."[48] Ayrıca 20. yüzyılın tutkusunu kölelik olarak gören Camus, Avrupa'nın medeniyetindense, Akdenizin güzelliğini ve özellikle de Eski Yunan düşüncesini yeğler. "Biz güzelliği sürgüne yolladık, Yunanlılarsa onun uğruna silahlara sarıldılar. İlk ayrım bu; ama derinlerden gelen bir ayrım. Yunan düşüncesi hep belli sınırlar içinde devinmiştir. Hiçbir şeyi uç noktasına vardırmamıştır; ne kutsallığı, ne usu. Çünkü hiçbir şeyi yadsımamıştır; ne kutsallığı, ne usu. Gölgeyi ışıkla dengeleyerek, herşeyin payını ayırmıştır. Avrupa'mızsa, tersine, bütün bir fethe atılmış ölçüsüzlüğün kızıdır. Yüceltmediği herşeyi yadsıdığı gibi, güzelliği de yadsır...Yücelttiği tek şey vardır onun: usun gerçek gücü."[49] Avrupa'nın bu durumundan ötürü Camus, ilkçağ dünyasının değerlerine daha yakın bir ilgi duyar.

Camus, 20. yüzyıl Avrupasını polisçi olmakla da suçlar ve Avrupa'nın hayaletlerle, makinalarla dolduğunu, "yaşamın ve yaratmanın kaynaklarının kurumuş" bulunduğunu da belirtir.[50] Avrupa'daki başkaldırmanın tamamen insan öldürmeye yöneldiğini, adaletin ise güdük kaldığını belirten Camus, böyle bir toplum karşısında ne yapılması gerektiğini açıklarken de, öldürmenin tamamen ortadan kaldırılmasını savunur. Arthur Koestler ile birlikte yayınladığı **İdam** adlı eserin kendisi tarafından yazılmış

---

48) Albert Camus, Sanatçı ve Çağı, çev., YIldırım Keskin, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1965), s.17.

49) Albert Camus, Düğün ve Yaz. "Yaz", çev., Ramis Dara, (Ankara: Bayraktar Yayınevi, 1983), ss.105-106.

50) Albert Camus, Başkaldıran İnsan, s.257.

olan "Giyotin Üzerine" adlı bölümünde idamın gereksiz, faydasız, toplumu ve devleti suça ortak edici, caydırıcı tarafı olmayan, hatta suçu arttırıcı bir ceza biçimi olduğunu savunur. Öldürmek o derece kötüdür ki, "kardeşliğin yeri doldurulamaz dünyasında bir tek varlık eksilmeye görsün, dünya ıssızlaşmış demektir. Biz yoksak, ben de yokum."[51] Öyleyse insan, ne kendinden ne de başkalarından vazgeçmelidir. Aksi taktirde cinayet ve intihar, başkaldırmanın ortaya çıkardığı değere ihanet olur. Avrupa yeni bir ahlâkı, bütün köleliği, yalanı ve yıldırıyı ortadan kaldıracak bir ahlâkı benimsemedikçe, köle-efendi ikiliğini ortadan kaldırmadıkça, adaletsizliği önlemedikçe, kötülüğe karşı sevgi ile savaşmadıkça mevcut durumundan kurtulamayacaktır. Camus, içinde bulunduğu çağın ve 20. yüzyıl Avrupa'sının özellikleri dikkate alındığında, hayatını bu olumsuz durumlara karşı adayan bir yazar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak, araştırmamız açısından önemli bir noktanın üzerinde durulması gerekir: Camus, üzerinde durduğumuz sorunlar ve düşünceler çerçevesinde bir sanatçı olarak mı, yoksa bir filozof olarak mı değerlendirilmelidir?

C-CAMUS BİR FİLOZOF MUDUR?

Bir yazarın filozof, bir yazının da felsefî olup olmadığı konusunda çok kesin ölçütler bulmak güç olmakla birlikte, bazı hareket noktaları tesbit etmek de mümkündür. Gerçekten de bir metni felsefî kılan ve bir yazarı filozof yapan şey nedir? Bazı yazılarda edebî olanla felsefî olanın içiçe girmiş bir durumda bulundukları da gözönüne alınırsa, bu hareket noktalarını tesbitimiz bir hayli güçleşir. Ayrıca geleneksel felsefedeki filozof tipi ile günümüzdeki

51) A.g.e, s.259.

filozof tipi de karşılaştırıldığında, aralarında farkların bulunduğunu görürüz. Nitekim meslekten bir filozof olan Hegel'e yaklaşma biçimimiz ile Nietzsche'ye yaklaşma biçimimiz aynı değildir. Çünkü "bir düşünürün hareket noktası doğrudan doğruya yaşayan insan olunca, o düşünür 'sistemci' bir filozof ya da klasik anlamda bir filozof olamaz."[52] Bu anlamda, çağımızda filozof adını alan pek çok düşünür ile geleneksel felsefedeki filozoflar arasında filozof olma özelliği bakımından, bunların eserleri arasında da felsefî olma bakımından önemli farkların bulunduğuna işaret etmek gerekir. Bütün bu güçlüklere ve farklılıklara rağmen sunulan bilgilerin reflexif olması, problemin mantıklı ve tutarlı bir biçimde temellendirilmesi, varlık karşısında belli bir tavrın sergilenmesi, konunun varlık etrafında ortaya çıkması ve en yüksek genellik derecesinde bir bilgi arayışına yönelinmesi gibi hususları dikkate alan bir çabanın felsefî olabileceğini söylemek mümkündür. Diğer bir anlatımla, bir düşünür bir takım fikrî inşa gereklerine uymuş ise ona filozof, eserine de felsefî denilebilir. Bu fikrî inşa gerekleri şunlardır:

-Felsefî sayılabilecek bir soru etrafında vücut bulması gereği.

-Sistematik olma gereği.

a)Tutarlı önermelerden oluşma,

b)Varlık kavramı etrafında merkezîleşme,

-Felsefe tarihi çerçevesinde, belli bir problematik devamlılık içerisine oturtabilme gereği.

-Evrensele yönelmiş olma gereği.[53]

Bütün bu saydığımız gerekler tek tek ele alınıp Camus'nün eserlerine uygulandığında, onun yazılarını mes-

52) İonna Kuçuradi, **Nietzsche ve İnsan**, (İstanbul: Yankı Yayınları, 1967), s.9.

53) Kenan Gürsoy, "Felsefe ve Edebiyat", **Felsefe ve Sanat Sempozyumu**, (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990), ss.71-72.

lekten bir felsefecinin yazılarıyla eşdeğerde görmek imkânsızdır. Ama "aynı zamanda felsefî olarak önemli sayılacak yazın açısından daha geniş bir görüşü kabul etmek te olanaklıdır."[54] Bu bakımdan Dostoyevski, Camus, Simone de Beauvoir gibi yazarların pek çok eserini felsefî-edebî diye tasvir etmek yerinde olacaktır. Çünkü bu yazarların eserleri tezli romanlardır ama tezi, tam olarak felsefenin kavramlarını kullanmadan ortaya koyarlar. Hatta Camus'nün Sisifos Efsanesi ile Başkaldıran İnsan adlı eserleri, edebî olmakdan ziyade tam olarak felsefî eser statüsüne daha yakındırlar. Diğer eserleri ise, özellikle varoluşçu temaların çok sıkça işlendiği eserler konumundadırlar. Nitekim "üzerine yazdığı temalar nedeniyle Fransa'da varoluşçuluk bağlamında adı sık sık geçmektedir."[55] Ne varki Camus, hem filozof olduğunu hem de varoluşçu olduğunu kabul etmez.

Pierre de Boisdeffre, Camus'nün "kendimi filozof hissetmiyorum, bir kuruşluk bile olsa; beni ilgilendiren şey, nasıl hareket etmek gerektiğini bilmektir" sözünü alarak, Onun bir metafizikçi olmaktan ziyade bir ahlâkçı olduğunu belirtir.[56] Sartre'a göre de Camus, "Sisyphus Efsanesindeki soğuk biçemle, denemelerinin konusuyla, Adler'in haklı olarak Nietzsche'nin öncüleri adını verdiği büyük Fransız Aktörecileri geleneğinde yer almaktadır."[57] Gerçi, Camus varlık sorunu üzerinde belki pek duruyor görünmez ve ilgisini daha çok ahlâk alanına yöneltmiş olabilir ama Onun ortaya koyduğu absurde sorunu aynı zamanda

---

54) Frederick Copleston **Felsefe Tarihi, C.9, (Çağdaş Felsefe)**, çev., Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 1990), ss.77-78.

55) A.g.e., s.78.

56) Pierre de Boisdeffre, **Metamorphose de la Littérature**, Tome II, (Paris: Éditions Alsatia, 1962), s.377.

57) Jean-Paul Sartre, **Yazınsal Denemeler**, çev., Bertan Onaran, (İstanbul: Payel Yayınevi, 1984), s.83.

bir varlık sorunu, insanla dünya arasındaki ilişki sorunu olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Camus'nün Sisifos Efsanesi'nde yapmış olduğu şey, insan durumunu incelemektir. Nitekim ele aldığı konular olan insanın yabancı bir evrenden kendini ayırması, bazı geleneksel ahlâk değerlerinin yetersizliğini göstermesi, bireyin evrene olduğu gibi kendine ve türdeşlerine de yabancı oluşu, kötülük sorunu, ateizm, hayatın yaşanmaya değip değmeyeceği, ölümün zorunlu olarak insan varlığına son vermesi gibi konularda hep bir varlık, insan varlığı sözkonusu edilmektedir. Bu durum, Onun insan varlığı karşısında, insanın dünya ve toplumla olan ilişkileri karşısında takındığı bir tavırdır. Camus bu konuları işlerken, anlatım aracı olarak romanı ve piyesi seçer, yani sanattan faydalanır. Onun sanattaki amacı, estetik bir zevk değil, aynı zamanda sözkonusu edilen sorunları somut olarak irdelemektir. Çünkü O, bu sorunları hayat tecrübesinden çıkarmıştır. Ama sorunların merkezinde insan varlığı olduğu için, O bize bir insan görüşü ve hayat felsefesi sunar. Bunu yaparken de "araya sanat girer. Sanat felsefeye somutluk kazandırır. Bu dünyada onun ayakları üzerinde durmasını sağlar. Camus de böylece Bu Dünyanın Filozofu olur."[58] Sorunu kişi düzleminde ele alan Camus, daha sonra o sorunu, bütün insanlığın sorunu yapar. Yabancı'da Meursault'un yabancı oluşu, aslında her insanın durumudur ama herkes bunun farkında değildir. Sisifos olan sadece Camus değil, bütün insanlıktır ama Camus'yü diğer insanlardan ayıran şey, Camus'nün kendisinin Sisifos olduğunun farkına varışıdır.

Camus'nün eserlerini, geleneksel felsefedeki filozofların eserlerinden ayıran en önemli nokta da şudur: Onun

---

58) İsmail H. Demirdöven, "Albert Camus'den Öğrenilebilecek Olan: Olmazın Bilgisi", Frankofoni, Ortak Kitap No:3, (Ankara: Şafak Matbaacılık, 1991), s.60.

eserleri, masa başında oturarak yazılmış, sırf aklî spekülasyonlardan ibaret değildir. Gerçeklikten hareket edilerek yazılmış olan Camus'nün eserleri, simgesel anlatışa bir örnektir. Çünkü simgesel anlatımı seçen yazarların eserlerinde "kavramlar değil, kişi tiplerinin, dolayısıyla insan yapısında varolan şeyler-sorunlar, değer ilişkileri- somut olaylarla, somut örnekleştirilmiş kişilerle, kişilerarası ilişkiler ve davranışlarla verilmek istenmektedir. Simgesel anlatışın hareket noktası gerçeklik" tir.[59]

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Camus eserlerini sadece estetik bir zevk ya da edebî bir amaçla yazmamıştır. Nitekim sadece estetik bir zevki ya da edebî olmayı amaç edinmiş olsaydı, Onun filozof olup olmadığını tartışmamıza gerek kalmayacaktı. Zira sanat ve sanatçı konusundaki düşünceleri Onun için sanatın amacının sadece sanat olmadığını göstermektedir. 14 Aralık 1957 tarihinde Upsala Üniversitesi'nde yaptığı bir konuşmada sanat için sanat ile toplum için sanat ikilemini çözmeye çalışarak, sanatın ve sanatın amacının ne olduğunu açıklamaya çalışır. Ona göre, "sanat için sanat, yani bir sanatçının yalnız kendi kendini eğlendirmesi, sahte ve soyut bir toplumun sanatıdır. Mantıkî sonucu, salon edebiyatıdır bunun, ya da gerçeğin yıkılışı demek olan güzel lâkırdılar ve soyut fikirlerdir."[60] Çünkü böyle bir sanatın "toplumdan uzak, biçime dayanan, soyut, fakat özü birlik olan gerçek sanat verimliliğinden yoksun eserlerdir yaratacağı."[61] Oysa sanat ta, felsefe gibi varlığı anlama, insanın ve toplumun problemlerini anlayarak çözme çabası olmalıdır. Bundan ötürü sanatı bir "kendi kendine konuşma" olarak kabul etmeyen

---

59) İonna Kuçuradi, Sanata Felsefeyle Bakmak, (Ankara: Şiir-Tiyatro Yayınları, 1979), s.78.

60) Camus, Sanatçı ve Çağı, s.31.

61) A.g.e., s.33.

Camus, sanatçının tek başına ve toplumdan ayrı bir şekilde yaşamasını uygun görmez. Ama sırf toplumla içiçe olacak diye de sanatın bir ideolojinin, bir hükümdarın arzusuna hizmet eden bir araç olarak ele alınmasını da kabul etmez. Bu hususta özellikle sosyalist sanatı eleştiren Camus, böyle bir sanatın uşaklık ettiğini ve kendini hiç seviyesine indirdiğini düşünür.

Camus'ye göre sanat, gerçekle ilgili olmalı ve çağının gerçeğinden kaçmamalıdır. Ancak "sanat biraz, dünyanın bitmemişliğine ve kaçıp gidiciliğine karşı isyandır."[62] Yani bir bakıma gerçeğe karşı isyandır. Böylece de sanatçı, hem gerçekle içiçe hem de gerçeğe karşı başkaldırma içinde olacaktır. Bunun içindir ki "sanat ne bütün bir reddir, ne de bütün bir kabul. Aynı zamanda red ve kabuldür."[63] Demek ki sanatçı, devamlı olarak hem gerçeğin yanında hem de karşısında olmak gibi iki anlamlılık içindedir. Çünkü gerçeği inkâr edemediği gibi, "sonsuz bitmemişlik sürdükçe gerçeği tartışmak zorundadır" da.[64] Bu demektir ki sanat, çağı karşısında ne gerçekten vazgeçecek ne de ona boyun eğecektir.

Sanatın amacının anlamak olduğunu ama hükmetmek ve kanunlaştırmak olmadığını belirten Camus'ye göre sanat, "yaşayan yaratığın, yaşadığı için ve yaşadığı zaman boyunca sonsuz avukatıdır."[65] Sanat bu avukatlığını sevgiyle ve özgürce yapmalı, insanların özgürlüğüne ve acılarının ortadan kalkmasına hizmet etmelidir. Ancak sanatçı sanatıyla böyle bir hizmeti yerine getirirken, sadece kendi bireyselliği içinde kalmamalıdır. Kendi bireysel evreniyle başkalarının evrenleri ve bütünüyle insanlık evreni arasında bağlantılar kurmalıdır. Sanatçı kendini ifade

62) A.g.e., s.44.
63) A.g.e., s.44.
64) A.g.e., s.44.
65) A.g.e., s.46.

ederken aynı zamanda evrenseli de ifade etmelidir. Aksi taktirde, sanatçının işi, kendi kendisiyle bir konuşma , bir monologtan öteye gidemez. Sanatın felsefeyle ilişkisi de burada bulunmakta ve felsefenin soyut kavramlarıyla ifade edilmesi güç olan dolaysız insan yaşantıları sanatın formuyla anlatılabilme imkânına kavuşmaktadır. Sanatçının böyle bir sorumluluğu, bütün insanlık durumunu dile getirme sorumluluğu vardır. Camus bu sorumluluğunu, bir sanatçı olarak varoluşçu bir felsefe çizgisinde yerine getirmeye çalışmıştır, denilebilir. Ama O, bir varoluşçu olduğunu da kabul etmez. Nitekim, N. Yılmaz'ın 15 Kasım 1945 tarihli Les Nouvelles Litteraires'den aktardığına göre Camus bu konuda şunları söylemektedir: "Hayır, Varoluşçu değilim. Sartre ve ben adlarımızın birarada anılmasına hep şaşıyoruz. Hatta bir gün birlikte küçük bir açıklama yayınlayarak ortak bir yönümüz olmadığını, birimizin olası diyetini ötekinin ödemeyeceğini imzalayarak belirtmeyi düşünüyoruz.Kuşkusuz bu bir şaka. Sartre ve ben kitaplarımızın hepsini birbirimizi tanımadan önce yayımladık, tanıştığımız zaman ise birbirimizle olan ayrılıklarımızı saptadık. Sartre varoluşçudur. Benim yayınladığım tek düşün kitabım Sisyphos Söylencesi ise varoluşçu diye adlandırılan felsefecilere karşıdır."[66] Ancak Camus'nün Sartre ile olan dostluğu, Paris'in özgürlüğe kavuştuğu dönemde, yani 1944 yılında başladı ve her ikisi de direnişçi yazarlar arasında bulunuyordu. Üstelik direnişçi yazarlar ile varoluşçu yazarlar birlikte anıldığından Camus de hep varoluşçu olarak anıldı, denilebilir. Camus, 1948'de yazdığı Actuelles'de kötümserlik ve iyimserlik kavramlarını tartıştığı yazısında, yine varoluşçu olduğunu reddetmesine rağmen, görüşleri, onu bir varoluşçu olarak adlandırmaya

66) Nevzat Yılmaz, "Bir Dostluğun Bozuluşu", Frankofoni, Ortak Kitap No:3, (Ankara: Şafak Matbaacılık, 1991), ss.23-24.

da imkân verecek durumdadır. Sözü edilen yazısında, Nietzsche ve Heidegger'i kötümser olarak suçlayan Aube gazetesindeki bir yazıya karşılık olarak "benim o çok ünlü existansialisme'e pek bağlılığım yok. Uzun sözün kısası, bu felsefenin verdiği sonuçları yanlış sayıyorum. Ama, ne de olsa, bu felsefe insan düşüncesinin büyük bir serüvenidir ve Bay Rabeau'nun yaptığı gibi onu en kısa görüşlü konformizm ile yargılamak insanın gücüne gidiyor doğrusu" der.[67] Camus her ne kadar varoluşçu olduğunu kabul etmese de, Onun varoluşçuları konformizm karşısında savunduğu ve varoluşçuluğun hiç te küçümsenemez bir akım olduğunu kabullendiğini görmekteyiz. Ayrıca, kendisinin üzerinde durduğu konular ile varoluşçu konular arasında çok büyük yakınlıklar bulunduğunu da görmekteyiz. Camus'nün şu sözleri, O'nun varoluşçulukla olan akrabalığını ifade ediyor: "Bizim üzerinde durduğumuz sıkıntı, bütün bir çağın sıkıntısıdır ve biz kendi yaşantımızdan ayrılmak istemiyoruz. Biz kendi tarihimiz içinde düşünmek ve yaşamak istiyoruz. Biz inanıyoruz ki, bu yaşamın gerçeğine ancak herkesin kendi dramını sonuna kadar yaşamasıyla erilebilir. Çağımız nihilisme'den çok çektiyse, aradığımız ahlâka nihilisme'i bir kenara bırakmakla varılamaz. Hayır, her şey yadsımada saçmada bitmiyor, biliyoruz bunu. Ama, önce yadsımayı ve saçmayı ele almalı. Çünkü, bizim kuşağımız önce onlara rastladı ve ilkin onlarla kozunu paylaşmak zorundadır."[68] Varoluşçuluk, çağının sorunları karşısında doğup, o sorunlarla hesaplaşan ve insanı bu sorunlar karşısında korumaya çalışan bir akım değil midir? Çağının özellikleri ise bunalım,, umutsuzluk, kötümserlik, başkaldırış, özgürlük, saç-

67) Albert Camus, Denemeler, çev., Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, (İst: Say Yayınları, 1991), s.54.
68) A.g.e., s.55

malıktır. Varoluşçuluk, bu sorunlar karşısında ilgisiz değildir. Camus ise, bütün olarak bu sorunlarla uğraşmıştır. Nitekim varoluşçuluğu bu kavramlara göre tanımlayan filozoflar vardır. Sözgelimi "Weil'e göre varoluşçuluk bir bunalım, Mounier'ye göre umutsuzluk, Hamelin'e göre bunaltı, Banfi'ye göre kötümserlik, Marcel'e göre özgürlük, Lukacs'a göre idealizm (düşüncülük), Benda'ya göre usdışıcılık (irrasyonalizm), Foulquie'ye göre saçmalık felsefesidir."[69]

Absurde ve başkaldırmayı en önemli kavramlar olarak ele alan ve hayatın anlamını absurde ve başkaldırmaya bağlayan Camus'den daha önemli birisi var mıdır? Bunalımı en iyi yaşayan, ölümden ötürü umudu yok eden yine Camus ve Onun Meursault gibi kahramanları değil midir? Düşüş'te, nehirde boğulan bir kızın ardından "artık çok geç, her zaman da çok geç olacak"[70] diyerek bu umutsuzluğu dile getirişi, Veba'da Dr. Rieux'nün kötülüğe karşı savaşındaki başarısı ama bu başarının kesin olmadığı, çünkü vebanın koltukların altında, örtülerin arkasında gizlenmiş olabileceğini söylemesi yine bir umutsuzluk belirtisi değil midir? Zira kötülük, absurde ilintisel değil, dünyanın temel nitelikleridir. Bütün bunlar, Camus'nün varoluşçu bir tavra sahip olduğunu, varoluşçu felsefenin temel kavramlarını kullandığını göstermez mi?

"Gerçekte sadece tek bir ciddi felsefî sorun vardır: İntihar. Hayatın yaşanmaya değip değmeyeceğine karar vermek, bu temel felsefî soruna cevap vermektir"[71] diyen ve eserlerinde hayatın yaşanmaya değip değmeyeceğini tartışan Camus'yü felsefenin dışında düşünemeyiz. O, bu söz-

---

69) Asım Bezirci, "Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır'a Önsöz", (İst: Yazko, 1981), s.9.

70) Albert Camus, **Düşüş**, s.118.

71) Albert Camus, **Le Mythe de Sisyphe**, s.15.

leriyle felsefeye bir sınır çizmekte ve felsefenin öncelikli olan sorununa işaret etmektedir. Ama bu sorunun dışında kalan "dünyanın üç boyutlu olup olmadığı, zihnin dokuz ya da oniki kategoriye sahip olup olmadığı"[72] gibi sorunları sonra gelen sorunlar olarak nitelendirdiği için de, Onu Aristoteles, Kant ya da Hegel gibi sistemci bir filozof olarak düşünmek mümkün değildir. Camus, bir sanatçı-filozof olarak edebî-felsefî eserler yazmış, "tek gerçek yol olarak gördüğü başkaldırı felsefesini seçmiş ve varoluşçu felsefenin de canlı, devingen, ruh dolu, renkli, yaratıcı, düşündürücü, kahredici temel taşını hem kişiliği, hem tutum ve davranışları, hem de düşünce ve yargılarıyla kesin bir biçimde oluşturmuştur."[73] Camus, bunu yaparken de roman ve piyes tekniğinden yararlanmıştır. Bunun sebebi ise şudur: Genel olarak 1940'lı yıllardan sonra yayımlanan romanların en etkileyici olanları felsefî romanlardır. Çünkü özellikle varoluşçular ve Camus gibi sanatçı-filozoflar, savundukları felsefî görüşlerini somut ve bireysel olarak göstermek isterler. "Bu yazarlar zamansız genelleştirmelerden kaçınır ve insan yaşantısındaki gerçeği ararlar. Bunun bir sonucu olarak, edebiyat, özellikle roman, bu çeşit felsefe eğilimini anlatan doğal ve uygun bir araç olur. Sanat hemen dolaysız özellik alanına yönelir, ve dolaysız özellik de çağdaş felsefe düşüncesinin en çok seçtiği alanlardır."[74] Ayrıca bir diğer neden de, bilhassa Fransa'da dolaysız insan hayatı, salt felsefe dili ile iyice anlatılamadığı için bu yazarlar, "felsefeci-piyes yazarları ve felsefeci-ro-

---

72) A.g.e., s.15.

73) Şahin Yenişehirlioğlu, "Açık Oturum: Ölümünün 30. Yılında Camus", Frankofoni, Ortak Kitap No:3, (Ankara: Şafak Matbaacılık, 1991), s.7.

74) John Cruickshank, Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı, çev., Rasih Güran, (İstanbul: De Yayınları, 1965), s.199.

man yazarları"[75] olmuşlardır. İşte bu nedenlerden ötürü Camus'nün eserlerini edebî-felsefî eserler, kendisini de sanatçı-filozof olarak nitelemek uygun olacaktır.

75) A.g.e., s.199.

I. BÖLÜM

ABSURDE FELSEFESİ



Absurde kelimesi, sözlüklerde anlamdan yoksun olan, saçma, akıl dışı, akla aykırı, anlamsızlık, akıl almaz, akla sığmaz gibi anlamlara gelir. Latincesi absurdus'tur. Sağır, dilsiz anlamlarına gelen surdus'tan türemiştir. Fransızca bir kelime olan absurde, Fransızca'daki sourd kelimesiyle ilgilidir.

Paul Foulquie'nin Felsefe Sözlüğü'nde, "aklın ve sağduyunun kanunlarına zıt olan"[1] olarak tanımlanan absurde'un eş anlamlısı olarak verilen kelimeler de şunlardır: Illogique(mantıksız, mantık dışı), contradictoire(çelişmeli, çelişik, birbirini tutmaz), impensable(düşünülmez, akıl almaz, akla gelmez, aklın kıyısından bile geçmez), incohorent(tutarsız, bağıntısız, birbirini tutmayan), inconséquent(tutarsız, sonu hesap edilmemiş, nereye varacağı düşünülmemiş, düşüncesizce), extravagant(saçma, zırva, çılgınca, ipe sapa gelmez, kaçık, deli, dengesiz), stupide(alık, aptal, saçma). Ayrıca uyumsuz, uyuşmaz, birbirini tutmaz anlamlarına gelen discordant ve uyuşamamak, aykırı düş-

1) Paul Foulquie, **Dictionnaire de La Langue Philosophique**, (Paris: Presses Universitaire de France, 1969), s.5.

mek anlamlarına gelen détonner kelimeleriyle de eşanlamlılığı sözkonusudur. Kısacası absurde kelimesi sözlüklerde "akla, mantığa uymayan, abes, boş, saçma, anlamsız" kelimeleriyle karşılanabilmektedir. Geniş anlamda felsefî bir terim olarak absurde, "anlamı olmayan her şeydir."[2] Bu anlamda dünya, insan absurde'dür. Sözgelimi Sisifos Efsanesi'nin bölümlerinden biri Absurde Duvarlar başlığını taşır. Bu anlamıyla ele alındığında absurde oluş, bizzat varlığın kendisinden kaynaklanmakta ve varlık absurde oluşunu kendi dışında bir bilince borçlu olmamaktadır. Yani bu anlamda absurde'un ontolojik bir dayanağı vardır. Duvarların absurde oluşu, dünyanın absurde oluşu, insanın absurde oluşunun nedeni bunların bizzat kendileri olmaktadır. Dar anlamda "absurde ne dünya ne de ben(moi)'nin kendisidir; absurde dünyayı ben'e bağlayan ilişkidir."[3] Örneğin, benim bilincim ile benim bilincimi çevreleyen dünya ya da dünyadaki herhangi bir varlıkla, sözgelimi duvarlarla olan ilişki, absurde'dür. Absurde, bir ilişki olunca, onun bir varlık ya da bir varlık çeşidi olduğunu söylemek mümkün olmayacaktır. Absurde, bir ilişki olduğu için de artık bu absurde'dür ya da dünya, insan, duvar absurde'dür denilemiyecek, sadece bu bana absurde görünüyor denilebilecektir. Camus bu düşüncesiyle tam bir rölativizme hatta şüpheciliğe eğilim göstermektedir. İnsan ile dünya arasındaki ilişkinin sabit olmayışı, her ikisinin de değişken oluş, bizi dünya hakkında açık bir görüş elde etmede engelleyecektir. Hatta belki dünya olduğu şekilde kalsa bile, yerleşik, kurulu düzenini sürdürse bile, onunla kurulan ilişki değişmekte, mutlak bir gerçekten söz edilmesi imkânsızlaşmaktadır. Öyleyse Camus'ye gö-

2) Robert de Luppé, Albert Camus, (Paris: Editions Universitaires, 1960), s.19.

3) A.g.e., s.20.

re, "Heidegger ve Sartre'ın tersine olarak, absurde ham varolanda(l'éxistant brut) ortaya çıkmıyor, o bilinçten kaynaklanıyor."[4] Bu durumda insanın olmadığı yerde, bilişten yoksun varlıkların dünyasında absurde'den bahsetmek imkânsızdır. Absurde'ün ortaya çıkması için iki tarafa ihtiyaç vardır: İnsan-Dünya. Absurde, insanın dünyadan kopuşunun, onunla anlamlı ve özlemlerine uygun düşen bir ilişkiyi kuramayışının bir ifadesidir. Absurde, madem ki bilinçten doğmuştur, o halde bilinç ya da bilince sahip insanın bu absurde durum karşısında bir tavır alışı olmalıdır. Bir bakıma absurde, insanı eyleme sevkeden insan hayatının temel dinamiği olacaktır.

Camus'nün asıl olarak absurde'e verdiği anlam, kavramın bu dar anlamıdır. Sisifos Efsanesi'nde absurde'ü şöyle açıklıyor: "Absurde evlilikler, meydan okuyuşlar, kinler, susuşlar, savaşlar ve hatta barışlar vardır. Bunların hepsinde absurdite bir karşılaştırmadan doğar. Öyleyse şunu söyleyebilirim ki, absurdite duygusu bir olgunun ya da bir izlenimin basit bir incelenmesinden doğmaz, ama o bir olgu ile belirli bir gerçek arasındaki, bir eylem ile o eylemi aşan bir karşılaştırmadan fışkırır. Absurde, özü gereği, bir kopuştur. O, karşılaştırılan unsurların ne birinde ne de diğerindedir. O, o unsurların karşılaştırılmalarından doğar."[5] Karşılaşan taraflardan birinin ortadan kalkması, diğerini de ve zorunlu olarak absurde'ü de ortadan kaldırır. Bundan ötürü absurde, aslî bir kavramdır. Absurde ortadan kalktıysa, ya insan ya da dünya ortadan kalmıştır.Öyleyse Camus şunu söylemek durumundadır: "Absurde, herşey gibi ölümle birlikte biter. Artık bu dünyanın

4) André Nicolas, Albert Camus ou La Vrai Prométhée, (Paris: Editions Seghers, 1973), s.25.

5) Albert Camus, Le Mythe de Sisyphe, (Paris: Editions Gallimard, 1942), s.48.

dışında absurde varolmayacaktır. Temel ölçütümün şu olduğuna karar veriyorum: Absurde kavramı aslî bir kavramdır ve benim gerçeklerimden birincisini oluşturur."[6]

Öyle görülüyor ki, absurde kavramı, sözlük anlamlarını ve hatta geniş anlamda yapılan tanımdaki anlamı bile aşmaktadır. Acaba bu şekilde anlamı oluşan ve Camus'nün gerçeklerinden ilkini oluşturan absurde fikrine nasıl ulaşılabilmektedir?

A-ABSURDE'ÜN ORTAYA ÇIKIŞI

Nathalie Sarraute'nin M. Roger Grenier'ye atıfta bulunarak belirttiğine göre bugünün işi, "kahini Kafka olan bir çağın cansız kişileriyle, homo absurdus'leriyle uğraşmaktır."[7] Nitekim Camus, bu işle uğraşanların ve romanlarına, denemelerine, piyeslerine homo absurdus'u örnek alan sanatçı-filozofların başında gelmektedir.

O'na göre "sadece tek bir ciddi felsefî sorun vardır: İntihar. Hayatın yaşanmaya değip değmediğine karar vermek, felsefenin bu temel sorusuna cevap vermektir. Gerisi, dünyanın üç boyutlu olup olmadığı, zihnin dokuz mu yoksa oniki kategorisi mi bulunduğu sonra gelir. Bunlar oyundur."[8] Felsefenin bu temel sorusuna cevap vermek, bir bakıma, hayatın ve dünyanın bir anlamı olup olmadığına cevap vermek mi olacaktır? Hatta, daha başlangıçta akla hemen şu sonuç gelecektir: Eğer intihar gerekliyse, hayatın bir anlamı yoktur; hayatın bir anlamı varsa da intihar gereksizdir. Bu sonuç, bir düz mantığın sonucudur. Çünkü absurde, temel bir realite olarak ele alındığı halde intihar edilmez ya da önerilmez. İşte Camus, Absurde'ü

---

6) A.g.e., s.49.

7) Nathalie Sarraute, Kuşku Çağı, çev., Bedia Kösemihal, (İstanbul: Adam Yayınları, 1985), s.11.

8) Camus, a.g.e., s.15.

bir realite olarak benimsediği halde, intiharı çözüm olarak düşünmemektedir. Böylece, her şey anlamdan yoksunsa hayat yaşanmaz sonucu ortadan kaldırılmak istenmekte ve ilk bakışta olumsuz bir anlamı varmış gibi görünen absurde'e olumlu bir anlam yüklenmeye çalışılmaktadır. İntihar, absurde için bir hareket noktası değil, absurde'e karşı doğabilecek bir eylem ya da absurde'ün yol açabileceği bir sonuç olabilir. Zira absurde, bir şeyden hareketle varılan bir sonuç değil, onun kendisi bir hareket noktasıdır. Camus, Sisifos Efsanesi'nin baş tarafına koyduğu bir kısa notta, absurde'ün, eserinde bir hareket noktası olarak düşünüldüğünü söyler. İntihar sorunu da, başlangıçta değil, absurde'ün sonunda tartışılmalıdır.Böylece, Ona göre felsefenin tek ciddi sorunu olan intihar, hareket noktası olarak ele alınmamalı, daha çok merkezî bir kavram olarak değerlendirilmelidir. Robert de Luppé'nin de söylediği gibi, "Camus intihar kavramını eserinin tam merkezine yerleştirir ve intihar gerçekten yazara öz düşüncesini ortaya koydurtan özel bir kavramdır."[9]

İntihar, insana ölümü düşündürttüğü için, hayatın anlamı sorununu ortaya koymakta yardımcı olur ve intihar ile birlikte ölümün kendisi sorunun ortaya konuluşunda anahtar kavram rolünü oynayabilir. Dolayısıyla hayatın bir anlamı olup olmadığını tartışmak, dolaysız bir biçimde ölüm ve hayatla yüzyüze gelmeyi gerektirir. Bu noktada sorulması gereken soru şudur: Bir insan, kendi isteğiyle kendi hayatına son verebilir mi? Deneylerin gösterdiğine göre ya da intihar edenlere bakarak, bir insanın kendi isteğiyle kendi hayatına son verebildiğini söyleyebiliriz. Camus, intiharın şimdiye kadar yalnızca toplumsal bir olay olarak ele alındığını, kendisinin ise, "tersine, bi-

9) Robert de Luppé, a.g.e., s.14.

reysel düşünce ile intihar arasındaki ilişki"yi esas aldığını belirtir.[10] Ona göre, bir insanın intiharının nedenini bilmek pek mümkün değildir. Nitekim bir adam, sırf dostu kendisiyle dalgın konuştuğu için de intihar edebilir.[11] Oysa böyle bir neden, intiharın bir nedeni olarak hiç kimse tarafından düşünülemez. Burada, tamamen bireysel bir düşünce hakimdir. Her şeyin monoton olduğunu gören ve bu monotonluk karşısında çaresizlik içinde kıvranan insan da kendi hayatına son verebilir. Yarın da hep böyle olacağı düşüncesine "katlanamadığından ötürü öldürür insan kendini."[12] Yani hayatın monotonluğunun farkına varan, karşısındaki dünyanın kendi isteklerine karşı sağır ve dilsiz olduğunu anlayan, ölümsüzlüğün imkânsızlığının bilincinde olan insan intiharı düşünür. Çünkü intihar, yani kendi kendini öldürmek, "bir anlamda ve melodramda olduğu gibi, içimizdekini söylemektir. Hayatın bizi aştığını ve onu anlamadığımızı söylemektir...Hayatın sadece 'çabalamaya değmediğini' söylemektir."[13] Gerçi Camus'nün de söylediği gibi, yaşamak asla kolay değildir. Zira yaşarken, hareketlerimize alışkanlıklarımızın emirleri egemen olur. Sanki, uzun yıllar boyunca kazanılan bedenin alışkanlıklarına göre yaşarız. İşte "iradî olarak kendimizi öldürmek, bu alışkanlığın gülünçlüğünün, yaşamak için temel bir sebebin olmayışının, günlük çırpınmanın anlamsızlığının ve acı çekmenin faydasızlığının içgüdüsel olarak da olsa, tanınmasını gerektirir."[14] Demekki insanı intihara götüren duygu ya da düşünce, absurde duygusu ya da absurde düşüncesidir. İntihar eden insan, absurde'ü

10) Camus, a.g.e., s.16.
11) Albert Camus, Tersi ve Yüzü, çev., Tahsin Yücel, (İstanbul: Can Yayınları, 1991), s.49.
12) A.g.e., s.37.
13) Camus, Le Mythe de Sisyphe, s.18.
14) A.g.e., s.18.

hisseden ve intihar etmenin de bir ceza değeri olmadığını kabul eden insandır. Aynı insan, ölüme evet yaşamaya hayır diyendir. Çünkü bir şeye evet demek, başka bir şeye hayır anlamına gelir. Burada düğüm, evet mi, hayır mı ikilemindedir. Genellikle ölüme evet diyen, hayat yaşanmaya değmez demektedir.Ama çoğu kereler, intihar eden insanlar, hayatın bir anlamı olduğuna da emindirler. Camus, bu durumla ilgili olarak Schopenhauer'a ait bir olayı örnek olarak verir: "Schopenhauer'in, oldukça zengin bir sofranın başında intiharı övdüğünü anlatıp gülerler."[15] Schopenhauer'a göre bu dünya kötüdür, hatta kötülerin kötüsüdür. Mutlu olmak mümkün değildir. Hayatın bize verdiği şey, sadece acıdır. Bütün bunlara rağmen Schopenhauer'a göre intihar, bir çözüm değildir. Çünkü intihar, sadece bireysel varlığı ortadan kaldırır ama bu dünyanın temelinde bulunan iradeyi, yaşama iradesinin kendisini yok edemez. Şurası açıktır ki, Schopenhauer'un ahlâk görüşleriyle kendi hayatı arasında bir zıtlık vardır. Çünkü O, kendi ahlâk felsefesine göre pesimist bir şekilde yaşamış birisi değildir. Ama O, bu durumu çok normal karşılar. Nedeni ise, bir insanın sahip olduğu meziyetleri ideal ahlâk olarak iddia etmek, "bir heykeltraşın kendisinin, yarattığı yapıtlardaki güzelliğe sahip olmasını istemek kadar anlamsızdır."[16]

Kısacası, intihar edenlerin iç dünyasına inmek, onların iç dünyalarını anlamak ve onlara intiharlarının nedenlerini sormak imkânsız olduğu için, hayatı bir yük olarak gördüklerinden mi yoksa başka nedenlerin etkisiyle mi böyle bir eylemi gerçekleştirdiklerini kestirmek zordur. Ne varki, bir düşünce olarak intihar, yaşama nedeninin

---

15) A.g.e., s.20.

16) Selahattin Hilav, Schopenhauer'in Felsefesi ve Aşkın Metafiziği Çevirisi, (İstanbul: Yazko, 1983), s.14.

kalmadığı yerde ortaya çıkar, ama her intihar edenin, yaşama nedeni kalmadığından ötürü intihar ettiğini söylemek güç olduğu gibi, yaşama nedeni kalmayan herkesin intihar ettiğini de söyleyemeyiz. Bu demektir ki, hayatın bir anlamı olduğuna inanan bir insan intihar edebildiği gibi, hayatın bir anlamı olmadığına inanan bir insan da intihar etmeyebilir. Bunlara dayanarak acaba, hayatın anlamı konusundaki görüş ile intihar arasında bir ilişkinin bulunmadığı mı söylenmelidir? Yoksa burada bir çelişki mi ortaya çıkıyor? Burada ortaya çıkan hayatın anlamsızlığı ile intihar arasındaki bir ilişkinin bulunmadığı şeklindeki durumu Camus, "sıvışma" terimiyle karşılar. Camus'nün "sıvışma" terimiyle kasteddiği şey nedir? İnsanın bir bedeni bir de aklı vardır. Hayatı devam ettirme ya da bitirme konusunda ikisinin de birbirlerinden ayrı yargıları sözkonusudur. Beden, düşünme alışkanlığını kazanmadan önce, yaşama alışkanlığını kazanır. Bu durum, hayat karşısında bedenin akla göre önceliğini ortaya çıkarır ve beden de ölüm ve yok olma karşısında geriler. Bedenin ölüm karşısında gerilemesi, aklın "intihar et" emri karşısında kayıtsız kalması demektir. Bedenin yardımı olmadan, tek başına akıl intiharı gerçekleştiremez. Çünkü intihar, bedenin kendisini yok etmesi eylemidir yani eylemi beden gerçekleştirir. Beden de, bu eylemi gerçekleştirme konusunda ölüm karşısında gerileyince, aklın hükmü olan "dünya anlamsızdır, yaşamanın nedeni kalmamıştır, öyleyse intihar et" emrine uymaz. İşte bu, ölüm karşısında "bedenin sıvışmasıdır." Ama sıvışma sadece ölüm karşısında olmaz. Sözgelimi absurde karşısında ölümü ya da umudu seçmek, aşkınlığa güvenmek te bir tür sıvışma değil midir?

Bütün bunlara rağmen, genel olarak intiharı düşündürten şey, absurde'dür. Dolayısıyla intihar sorunu absurde sorununa bağlanmakta ve absurde de felsefenin temel

bir sorunu olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim, "Absurde, varoluşçu felsefede sırasıyla Heidegger'e göre 'angoisse', Sartre'a göre yaşamak için hiçbir nedenin yokluğu, Camus'ye göre durumumuzun tutarsızlığı, Jaspers'e göre 'échec fatal' zorunlu bir başarısızlık görünümü alır."[17]

Acaba Camus'ye göre, bir sorun olarak absurde'ün gündeme gelişinin nedenleri nelerdir? Bu nedenleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1) Absurde duygusu.

2) Aklın bu dünyayı anlama ve açıklama gayreti. (Burada hem bilim hem de felsefî çabaların dünyayı anlamak ve açıklamak hususundaki başarısızlıkları sözkonusudur).

3) Rasyonalizme karşı oluşan tepki.

1) Absurde Duygusu:

Absurde duygusu ile absurde kavramı aynı şeyi ifade etmezler. Bir insan, absurde kavramını tanımadan absurde duygusuyla yaşayabilir. Nitekim Yabancı'nın kahramanı Meursault, absurde kavramının farkında olmayan, ama absurde duygusunu yaşayan birisidir. Camus şöyle diyor: "Absurde duygusu absurde kavramının tâ kendisi değildir. Onun temelini oluşturur, hepsi bu kadar, Evren hakkında insanın kendi yargısına vardığı kısacık bir an bir yana, onda özetlenmez."[18] Demekki absurde kavramı için absurde duygusu bir temel olmakta ama bu duygudan da kavrama yükselmek gerekmektedir. Hatta, Sartre'ın da dediği gibi, Yabancı absurde duygusunu, Sisifos Efsanesi de bu duyguyu bir kavram olarak vermeyi amaçlamaktadır.[19]

---

17) **Dictionnaire de la Philosophie**, Absurde Maddesi, (Paris: Librairie Larousse, 1964), s.10.

18) Camus, a.g.e., s.46.

19) Jean-Paul Sarte, "Yabancının Açıklanması", **Yazınsal Denemeler**, çev., Bertan Onaran, (İstanbul: Payel Yayınevi, 1984), s.91.

Absurde duygusunun ortaya çıkması için herhangi bir çalışma ve çabaya gerek yoktur. Çünkü absurde duygusu nerede, ne zaman karşımıza çıkar, bilinmez. Hatta "absurde duygusu, herhangi bir sokağın dönemecinde herhangi bir insanın yüzüne çarpabilir.[20] Bu durumuyla ele alındığında, bu duygu kavranılamaz. Kavranılamaz bir duygu için nasıl oluyor da, bu duygu absurde duygusudur diyebiliyoruz? Bu duygular sadece duygu olarak kaldıklarında, onların kavranılamaz oluşu doğrudur. Ancak bu duygunun insan ruhunda meydana getirdiği hareket zamanla düşünce alışkanlıklarına da yansır. Kişinin gönlündeyken tanıyamadığımız bu duygular, "kısmen hayata geçirdikleri eylemler ve gerektirdikleri düşünce tutumlarıyla" açığa çıkarlar.[21]

Absurde duygusunun ortaya çıktığı ya da bu duygunun ortaya çıkmasına zemin hazırlayan durumları şöyle sıralayabiliriz:

a) Hayatın monotonluğu ve mekânikliği insana hem kendinin, hem de diğer varlıkların anlamını sordurur. Bu, absurde'ün ilk habercisidir. Özellikle günümüzün modern toplumunda yaşayan insanlar ve modern kentler bunun güzel bir örneğini oluşturur.

b) Zamanın geçmesi, onun öldürücü bir unsur olarak algılanması ve geleceği değiştiremez oluşumuzun bilincine varılması,

c) İnsanların bu dünyada tek başına olması, kendine, dünyaya ve başkalarına karşı yabancı oluşu ve başkalarıyla ayrılığının keskin bir biçimde bilincine varılması,

d) Ölümün zorunlu ve kaçınılmaz bir son oluşunun ve ölümle birlikte her şeyin sona ereceğinin anlaşılması.

---

20) Camus, a.g.e., s.24
21) A.g.e., s.25.

Absurde duygusunun ortaya çıkışının ilk kaynağı, hayatın monotonluğudur. Absurde duygusunun önemsiz bir başlangıcı olmasına rağmen, insanı büyük eylemlere iter. Önemsiz bir başlangıç, önemli bir duyguyu nasıl oluşturur? Hayatın monotonluğu karşısında "dekorların yıkıldığı olur. Yataktan kalkmak, tramway, büroda ya da fabrikada dört saat, yemek, tramway, dört saat iş, yemek, uyku ve aynı ritm üzere pazartesi, salı, çarşamba, perşembe, cuma ve cumartesi, zamanın büyük bir kısmında bu yol izlenir. Sadece birgün 'neden' yükselir ve herşey bu şaşırtıcı olan bıkkınlıkta başlar."[22] Belki bir an, yarın herşeyin değişeceğini düşünürüz. Ama insan, "birdenbire anlar ki, yarın da böyle olacaktır, öbür gün de, bütün öteki günler de. Bu çaresiz buluş ezer onu. İşte böyle düşünce öldürür insanı. Bunlara katlanamadığından öldürür insan kendini."[23] Hayatın bu monotonluğunu, makinemsi bir art arda gelişi farkeden insan, böyle bir hayat karşısında bir bıkkınlık duyar.Camus'ye göre bu bıkkınlık ise, bilinci uyandırır ve bilincin uyanması da ya intihara ya da başka bir çare arayışına götürür. Aslında Camus'ye göre hayatı değiştirmek, farklı bir hayat ve dünya kurmak, hemen hemen imkânsızdır. **Yabancı**'nın kahramanı Meursault, "yaşamın asla değiştirilemiyeceği, gerçekten tüm yaşamların da birbirinin eşi olduğu" düşüncesindedir.[24] Çünkü Meursault'a göre, Paris'te de olsa, Cezayir'de de olsa hayat hep aynıdır. Özellikle günümüzün modern şehir hayatı, her gün aynı koşuşturmalarla, aynı işlerle doludur. İşte, hayatın bu monotonluğu ve mekânikliği, absurde'ün ilk habercisidir.

Absurde'ün ikinci habercisi, hayatın monotonluğunun anlaşılmasından sonra ortaya çıkan, insanın zamanın

---

22) A.g.e., s.27.
23) Camus, **Tersi ve Yüzü**, s.37.
24) Albert Camus, **Yabancı**, s.38.

bir malı olduğu bilincine ulaşmasıdır. İnsan, çoğu zaman geleceğe bel bağlayarak yaşar. Camus'nün ifadesiyle, "geleceğe dayanarak yaşarız."[25] "Yarın, daha sonra, durumum düzelince" gibi kendimizi aldatıcı ifadeler kullanırız. Ama anlarız ki, yarın da bugün gibi olacaktır. Yarını düzenleme, geleceği değiştirme gücümüz yoktur. Yarın bize ne kazandıracaktır? Sonumuz olan ölüme bir adım daha yaklaşmayı. Oysa biz ölümden kurtulup, ölümsüzlüğü arzu etmiyor muyuz? Yarından kaçınmamız gerekirken, yarını isteyişimiz bir çelişki değil midir? Biz her zaman, zamanın bir anını işgal ederiz ve o anda da zamanın malıyızdır. Zaman da bizi bir gün fizik olarak yok edecektir. Bunun anlaşılması, absurde'ün bir diğer kaynağıdır.

İnsan bir dünya içinde yaşar. Ama bu dünya insana yabancıdır ve insan bu dünyanın yoğunluğunu duyar. Aynı zamanda insan, bu dünyanın bize düşman olan niteliğini, bizim ölümlü oluşumuzla alay ettiğini anlar. Çünkü dünyadaki "her güzelliğin altında insana aykırı bir şey bulunur."[26] İşte bir bakıma absurde budur.

Dünyanın bu yoğunluğu ve yabancılığının dışında, her insan hem kendine, hem başkalarına, hem de dünyaya yabancıdır. İnsanın bu yabancılığı, absurde duygusunun bir diğer kaynağıdır. Yani kısacası insan, üç şeye yabancıdır: Kendine, başkalarına ve dünyaya. Öyleyse insan, tek başına, yalnız ve adeta Sartre'ın ifadesiyle fazladan bir varlıktır. İnsanın kendine karşı yabancılığında yabancı, "kendimin karşısında ben'dir, yani doğa insanı karşısında kafa insanıdır."[27] Aynada kendi gülümseyişini gören ama onu çiftmiş gibi algılayan Düşüş'ün kahramanı Clamence, kendine karşı yabancıydı. Camus, insanın kendine yaban-

---

25) Camus, Le Mythe de Sisyphe, s.27.
26) A.g.e., s.28.
27) Sartre, a.g.e., s.85.

cı oluşunu şöyle tasvir ediyor: "Aynı şekilde, bazı anlarda, bir aynada bizimle karşılaşan yabancı, kendi fotoğraflarımızda bulduğumuz dost ama yine de kaygı verici kardeş, işte bu absurde'dür."[28]

Camus'ye göre insan, diğer insanlara karşı da yabancıdır. Bütün insanlar, insana aykırı bir şeyler gizlerler. Başkalarına yabancı olan insan, Sartre'ın deyimiyle, "insanlar arasındaki bir insandır."[29] İnsanlara yabancı olan, toplumun dışında birisi değildir. Hatta toplumlar bile birbirlerine yabancıdır. Nazi toplumu Fransız toplumuna, Avrupa Cezayir'e yabancıdır. İnsanların mekânik hareketleri, anlamdan yoksun pantomimaları bize ister istemez yabancı gelecektir. Çünkü hiç kimse bir başkası değildir. Hatta "öyle günler vardır ki, bir kadının tanıdık yüzü altında, aylar ya da yıllar önce sevilmiş olan kadını bir yabancı gibi buluruz."[30] Öyleyse bu dünyadan, başkalarından, hatta kendimden "bana ne?" mi denilecektir? İnsanın başka bir insan karşısındaki bu yabancılığı, bu yabancılıktan bunaltı insanı rahatsız eder. İşte bu bunaltı da, absurde duygusunun ortaya çıkış nedenlerinden biridir.

İnsanın bir diğer yabancılığı da, dünya karşısındaki bir yabancılıktır. Dünya bize karşı yabancı olduğu gibi biz de dünyaya yabancıyız. İnsan dünyaya karşı yabancı olmasa, dünyanın bir parçası ya da dünya olurdu. İnsanın dünya olması ise, onu insan olmaktan çıkarır ve onu kendisi olmayan bir başka yerde var kılar. Bu, insan için ve onun varlığı için en büyük tehlike hatta onun varlığını ortadan kaldıran bir tehlikedir. Demek ki, insanın dünyaya yabancı oluşu, onu dünya olmaktan çıkarmakta ve kendisine ayrı bir sorumluluk yüklemektedir. Zaten Camus için

---

28) Camus, a.g.e., s.29.
29) Sartre, a.g.e., s.85.
30) Camus, a.g.e., s.29.

de asıl sorun burada başlamaktadır. Camus'nün dediği gibi, "ağaçlar arasında bir ağaç, hayvanlar arasında bir kedi olsaydım, bu hayatın bir anlamı olacaktı ya da daha ziyade bu sorunun hiçbir anlamı kalmayacaktı zira bu dünyanın bir parçası olacaktım."[31] İnsan dünya ya da dünyanın bir parçası olsaydı, onun ölüm, intihar, mutluluk, absurde gibi sorunları olmayacaktı. Oysa insan, akla sahip bir varlıktır. Bu özelliğinden ötürü kendisine ve dünyaya bir anlam aramaya çalışmaktadır. İşte insan, anlam aramaya çalıştığında, dünya karşısında kendi aczini ve dünyanın insan isteklerine sağır ve dilsiz kalışını görür. "Çaresizliğin egemen olması karşısında yaşamın egemen olması mantığı. İşte saçma buradadır."[32] Oysa aklı olmayan bir varlığın böyle bir anlam arayışı olmadığından ötürü o, dünyanın düzeninin bir parçası olur, dünyanın niteliği ile o varlığın niteliği arasında fark bulunmazdı. İnsanda absurde duygusunun bilincini uyandıran temel nedenlerden biri de böylece insanın bu üç türlü yabancılığı olmaktadır.

Camus'ye göre absurde duygusunun asıl kaynağında ölüm ve ölümle ilgili düşüncelerimiz yatmaktadır. Çünkü bu dünyada insanın bir tek alınyazısı vardır: Ölüm. Tek gerçek ölüm olduğuna göre, ölümden başka bir alınyazısı da mevcut değildir. Kaderin insanı götüreceği son nokta olan ölüm, hayatın yararsızlığına işaret eder. Çünkü ölümle birlikte bir gün her şey yok olup gidecektir. Sıkıyönetim'de Nada, "herşey yalan şu dünyada, ölümden başka gerçek tanımayız" der.[33] Meursault için de "otuz yaşında veya yetmiş yaşında" ölmenin pek fazla bir önemi yoktur. Çünkü her zaman ölecek kendisi olduğuna göre,

31) Camus, a.g.e., s.74.

32) Şahin Yenişehirlioğlu, "Açık Oturum: Ölümünün 30. Yılında Albert Camus", s.9.

33) Albert Camus, Sıkıyönetim, çev., Bertan Onaran, (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990), s.34.

ister şimdi, isterse yirmi yıl sonra, bunun hiçbir önemi yoktur.[34] Öyleyse insan, tek alınyazısı olan ölümü kabullenmelidir. "Ölüm meyvedeki bir kurttur. Eğer bir gün bu dünyayı yitirmek zorundaysak, üzüntüleriyle ve sevinçleriyle bu dünya neye yarar?"[35] İşte, "bu dünya neye yarar?" sorusu, ölümden ötürü sorulmuş olan bu soru, absurde duygusunun önemli bir kaynağı olmaktadır.

Burada dört kaynakla açıklamaya çalıştığımız absurde duygusu, bir absurde felsefesi oluşturmaz. Zaten Camus, **Sisifos Efsanesi**'nin baştarafına yazdığı bir notta şunları söyler: "Aşağıda ele alınan satırlar [kitabın tamamı] çağımızda dağınık bir şekilde bulabileceğimiz absurde bir duyarlılığı inceliyor,- ama açıkcası, zamanımızın tanımadığı absurde bir felsefeyi değil." Ama bir absurde felsefenin beslendiği kaynaklardan biri, absurde duygusudur, denilebilir.

2) Aklın bu dünyayı anlama ve açıklama gayreti:

İnsan aklı ister bilim yoluyla olsun, isterse felsefe yoluyla olsun bu dünyayı anlayamaz, hatta bu dünyanın absurde olduğunu söyler. "Bir insan için dünyayı anlamak, onu insana indirgemek ve ona kendi damgasını basmak demektir."[36] Ne varki insan doğadaki bağıntıları, olguları tek bir ilkede bulabilecek bir durumda değildir. Bildiğimiz ile bildiğimizi sandığımız şey arasında uçurum vardır. Aslında görünüşte dünyayı tanıyorum, ona dokunuyorum. Ama bu dünyanın bilimi bu dünyayı bir simge ile anlatıyor. Bilim varsayımla sona eriyor ve verdiği hüküm kesinlikten uzaklaşıyor. Dolayısıyla, bu dünyanın bilimi bu dünyanın insanına hiçbir şey veremiyor. "Dünyayı bana

34) Camus, Yabancı, s.100.

35) Pierre de Boisdeffre, Metamorphose de le Littérature, tome II, (Paris: Editions Alsatia, 1963), s.382.

36) Camus, Le Mythe de Sisyphe, s.32.

açıklıyorsunuz ve onu sınıflandırmasını bana öğretiyorsunuz. Dünyanın kanunlarını bana sayıyorsunuz ve ben de bilme tutkusuyla onların gerçek olduklarına inanıyorum. Dünyanın mekânizmasını ispatlıyorsunuz ve benim umudum büyüyor. Sonunda bu karmaşık ve sihirli evrenin atoma ve atomun da elektrona indirgendiğini söylüyorsunuz...ama siz bana elektronların bir çekirdek çevresinde döndükleri görünmez bir gezegenler sisteminden bahsediyorsunuz. Siz bana bu dünyayı bir imajla açıklıyorsunuz...Böylece, bana her şeyi öğretmesi gereken bu bilim varsayımda sona eriyor..."[37] Öyleyse, bilimin bu çabasının ne gereği vardır. Çünkü o, bana herhangi bir kesin bilgi sunamıyor. "Anlıyorum ki, bilimle olguları kavrasam ve sayabilsem bile, bu dünyayı kavrayamam."[38] Bilim de bana, dünyanın yabancı olduğunu gösteriyor. Arzu edilen birlik, gerçek ve açıklık yakalanamıyor. Böylece "akıl da kendi tarzında bu dünyanın absurde olduğunu söylüyor."[39]

Camus'ye göre Parmenides'in çabası da boşunadır. Çünkü O'na göre "Parmenides'le Bir'in (ne olursa olsun) gerçekliğini tasdik edersek, bütün bir birliği tasdik eder ama bu tasdikle çözmeyi iddia ettiği çeşitliliği ve kendi ayrılığını isbat eden bir zihnin gülünç çelişkisine düşmüş oluruz."[40] Böylece evrenin birliğini iddia eden her felsefe çelişki içinde olan bir felsefedir. Çünkü "meslekten rasyonalistler istisna edilirse, bugün gerçek bilgiden umut kesilir. Eğer düşüncenin anlamlı olan biricik tarihini yazmak gerekirse, birbirini takip eden pişmanlıkların ve güzsüzlüklerin tarihini yazmak gerekecektir."[41]

37) A.g.e., s.35.
38) A.g.e., s.36.
39) A.g.e., s.36.
40) A.g.e., s.33.
41) A.g.e., s.34.

İster bilim yoluyla olsun, ister felsefe yoluyla olsun, dünya hakkında tam ve doğru bir bilgi, yani gerçeğin bilgisini akılla elde etmek mümkün değildir. Zaten gerçek konusunda rölativist hatta şüpheci bir tavra sahip olan Camus'den böyle bir bilginin elde edilebileceğine dair kanıt beklemek de doğru olmaz. Camus, aklın dünyayı kavrama çabasındaki aczi konusunda varoluşçu filozoflar ve Bergson ile aynı düşüncededir. Ancak Bergson onlardan bir anlamda, dünyanın absurde oluşu konusunda ayrılır ve dünya ile hayat hakkında bize gerçek bilgiyi sezginin vereceğini düşünür.

3) Rasyonalizme karşı oluşan tepki:

Geleneksel felsefedeki rasyonalizme karşı gösterilen tepkiden ötürü absurde lehinde oluşan ilgi sadece Albert Camus'yle sınırlı değildir. Ayrıca absurde'e karşı gösterilen ilgi, absurde duygusu ya da aklın aradığı bilginin evrende olmadığı anlayışı da değildir. Bununla beraber, absurde düşüncesini hazırlayan en önemli nedenlerden biri de, geleneksel felsefedeki rasyonalizmin ortaya attığı düşüncelerin reddidir. Çünkü "saçma fikri, tarihsel içeriği bakımından, akla karşı davranışın yoğun bir şekli olarak görünüyor."[42] Özellikle Hegel'in güvencelerine dayanarak, karşısında aklî olarak kavranabilecek bir dünya uman, ama umduğu dünyanın yerine kendi tecrübeleriyle akılla uzlaşmayan, anlamdan yoksun ve kaos halinde bir dünyayla karşılaşan insan, absurde fikrine ulaşıyor. Çünkü absurde, kendi aklıyla dünyayı bir bütün olarak kavramak ve açıklamak isteyen ama aklı ile denediği dünya arasında bir uçurum ve boşluk olduğunu duyan insanın durumudur. Oysa rasyonalizme göre, özellikle Descartes ile Hegel'in

---

42) John Cruickshank, Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı, çev., Rasih Güran, (İstanbul: De Yayınları, 1965), s.78.

düşüncelerinde dünya anlamlı ve organize bir bütündür. Hegel'e göre dünyayı nasıl görmek isterseniz, dünya size öyle görünür ve aklî olan gerçek, gerçek olan da aklîdir. Camus'ye göre ise, insan dünyaya yabancıdır. Dünyayı anlamlı bir bütün olarak gören ve aklın bu dünyayı kavrayabileceğini iddia eden rasyonalizme karşı oluşan tepkiler, absurde düşüncesine hizmet etmişlerdir. Çünkü, bu tepkilerde, aklın dünyayı ve dünyanın yapısını, muhtevasını ve bütün bir varlığı tam olarak bilemiyeceği üzerinde durulmaktadır. Nitekim, Descartes'ın matematik yöntemini benimseyen Pascal, aklın bir sınırı olduğunu, bu sınırın ötesini ancak kâlp ile bilebileceğimizi, burada da devreye imanın girdiğini söyler. Böylece O, Descartes'ın akılcı iddialarını bir noktadan sonra reddeder. Hegel'e karşı Sören Kierkegaard ve Kierkegaard'la birlikte de varoluşçu filozoflarda ve çağdaş felsefî akımların pek çoğunda bu akılcı iddialara bir tepki oluşmuştur. Camus, bu tepkileri, haklı birer tepki olarak değerlendirir. Çünkü Ona göre akla karşı olanlar "hepsi çelişkinin, antinominin, sıkıntının ya da güçsüzlüğün kural olduğu bu anlatılamaz evrenden yola çıktılar."[43] Jaspers'den Heidegger'e, Kierkegaard'dan Chestov'a, fenomenologlardan Scheler'e kadar bütün bu filozoflar Camus'ye göre "aklın geniş yolunu kapatmaya ve gerçeğin doğru yollarını tekrar bulmaya koyuldular."[44] Sözgelimi Heidegger, insan hayatının kısa, sınırlı niteliğinin insanın kendisinden daha temelli olduğunu, ölüm bilincinin kaygıyı ortaya çıkardığını belirtir ve bu absurde dünyada insan varlığının geçici niteliğini araştırır. Jaspers, düşüncenin sonunun başarısızlığa varacağını söyler ve Camus'nün deyimiyle, "bilme imkânsızlığının kesinlik

43) Camus, a.g.e., s.39.
44) A.g.e., s.39.

kazandığı, yokluğun tek gerçek, çaresiz umutsuzluğun tek tutum olarak göründüğü yıkık-dökük bu dünyada, tanrısal sırlara götüren Ariane'nin ipini yeniden bulmaya çalışır."[45]

Bu tepkileri gösteren bütün filozoflarda umudu dışarıda bırakan bir nokta görmemek, insanın bu tanıdık-bildik olmayan dünya karşısında korku duyduklarını söylememek mümkün değildir. Çünkü aklın kavrayamadığı bir dünyada yaşamak zordur. Zira Camus'nün dediği gibi, "ya her şey bana açıklansın istiyorum, ya da hiç. Ama kalbin bu çığlığı karşısında akıl güçsüzdür."[46]

Böylece gerek absurde duygusu, gerek bilim ve felsefeyle dünyayı açıklayamama ve gerekse rasyonalizme karşı oluşan tepkiler absurde fikrinin temelini oluşturuyorlar. Camus için bir hareket noktası olan ve insan istekleriyle akla aykırı olan dünya arasındaki kopukluk olarak tanımlanan absurde'e karşı ne yapılmalıdır? Çünkü Camus'ye göre bir insan hayatının üç kahramanı vardır: Akla aykırı(irrationel), insanın özlemi ve bu ikisinin başbaşa verişinden doğan absurde.

Absurde'un Sartre felsefesinde de önemli bir yeri vardır. Camus'de insan bilincinden doğan ve dünya-bilinç şeklinde iki kahramanı olan absurde, Sartre'a göre, tamamen dünyanın düzeni olarak ve ontolojik bir kıvamda karşımıza çıkar. Sartre'a göre iki varlık tipi vardır: **Kendinde varlık ve kendisi için varlık.** Kendinde varlık evren, kendisi için varlık ise insan bilincidir. Absurde oluş ne bilince ne de bilincin karşısındaki evrene yönelişinde ortaya çıkar. Absurde, tamamen kendinde varlığın temel bir özelliğidir.Çünkü kendinde varlık kontenjandır. Onun kontenjan olması, bu varlığın "sebepsiz, izahsız bir varlık

45) A.g.e., s.41.
46) A.g.e., s.44.

olduğunu ifade etmek demektir."[47] Zira bu varlık yaratılmamıştır ve ne mümkün olandan çıkarılabilir ne de zorunlu olana bağlanabilir.Öyleyse absurde olma, kendinde varlığın temel bir karakteri olarak ortaya çıkmakta ve hiçbir şeye dayanmadan mevcut olmaktadır. Oysa Camus'ye göre dar anlamda yaptığımız absurde tanımına göre dünyaya absurde demek mümkün değilken, Sartre'a göre dünya absurde'dür demek mümkün olmaktadır. Sartre'ın ele aldığı biçimiyle kendinde varlığı açıklamak mümkün olmadığından bu varlık, "fazladan (de trop), tabiri ile" karşılanmaktadır.[48] İnsanın böyle bir varlıkla karşılaşması insanda bulantı ve tiksinti reaksiyonu uyandırmaktadır. Oysa Camus'de insanın dünya ile karşılaşması, absurde'ün kendisini ortaya çıkarırken, Sartre'da absurde dünya ile karşılaşma bulantıya neden olmaktadır. Sartre'ın Bulantı adlı romanının konusu, absurde bir dünya ile karşılaşan insanın durumunun tasviridir. Romanın kahramanı Roquentin, bulantılarının temel nedenini dünyanın bu absurde'lüğünde bulur: "Nesneler üzerinde, nesneler ile sözsüz olarak düşünüyordum. Saçmalık kafamın içinde bir düşünce değil, bir ses esintisi de değil de, ayakalarımın dibindeki şu uzun yılan, şu tahta yılan. Yılan ya da pençe ya da kök ya da akbaba tırnakları. Ve hiçbir şeyi açıkça söylemeksizin varoluşun anahtarını, Bulantımın, kendi yaşamımın anahtarını bulduğumu anlıyordum. Nitekim, bütün sonradan anladıklarım da gelip bu temel saçmalığa dayanıyor."[49] Çünkü Roquentin, gereksiz, nedensiz, kendi

---

47) Kenan Gürsoy, Jean-Paul Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), s.19.

48) A.g.e., s.19.

49) Jean-Paul Sartre, Bulantı, çev., Samih Tiryakioğlu, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1992), s.146.

özü gereği açıklanamaz olan absurde bir dünya ile karşı karşıyadır. Biz, "bu dünyaya duyum ve algı yoluyla değil de, düşünce ve mantık yoluyla bağlıyız."[50] Ama bu kontenjan dünya, orada kurmak istediğimiz düzenden ve içine sokmak istediğimiz bağlantılardan kaçar. Dolayısıyla o, bizim bildiğimizden "daha başka ve daha fazla bir şeydir." Buna rağmen insan, "dünyanın düzeninde, mantıksal bir zorunluluğun bulunmasını ister...Ama bu isteklerinin boş olduğunu duyar."[51]

Sartre, Camus'nün absurde'e verdiği anlamla kendisinin absurde'den anladığı anlamın farklarını şöyle ifade eder: "Camus'nün felsefesi bir saçma felsefesidir. Ona göre saçma, insan ile dünya, insanın akılsal istekleri ile dünyanın akılsızlığı arasındaki ilişkiden doğar. Bundan çıkardığı temalar klasik kötümserlik temalardır. Ben saçmayı Camus'nün bu sözcüğe bağladığı skandal ya da hayal kırıklığı olarak tanımıyorum. Benim saçma dediğim şey, çok ayrı bir şeydir. Varlığın evrensel olanağıdır, ama varlığın temeli değildir; saçma varlığın görülen, ispatlanmayan ilk niteliğidir. (Paru, Aralık, 1945)"[52] Sartre'da bu dünya, kendi özü gereği absurde iken, Camus'de dünya özü gereği absurde değildir, absurde oluşunu insan bilincine borçludur. Ancak dünyanın irrationel olduğunu söylemeliyiz. Çünkü insan hayatında üç kahraman gören Camus, bunu şöyle ifade ediyor: "İrrationel, insanın özlemi ve bunların başbaşa verişinden doğan absurde..."[53] Dünyanın irrationel oluşu, onun özüyle ilgili olarak ortaya çıkmakta ve absurde'e dünyanın irrasyonelliği sebebiyle ontolojik bir dayanak kazandırılmaya çalışılmaktadır. Aslında her iki fi-

50) Iris Murdoch, Sartre'ın Yazarlığı ve Felsefesi, çev., Selahattin Hilav, (İstanbul: Yazko, 1981), s.15.
51) A.g.e., ss. 19-20.
52) Cruickshank, a.g.e., s.73.
53) Camus, Le Mythe de Sisyphe, s.45.

lozof de absurde'ün Tanrı'nın inkârı ile ilgili bir kavram olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Şöyle ki, Sartre'da dünya bir Tanrı tarafından yaratılmamış ve dolayısıyla nedensizdir. Çünkü Tanrı yoktur. Absurde'lük burada ortaya çıkmaktadır. Camus'de ise Tanrı'nın reddi daha çok kötülük sorunuyla ilgili olarak görünse de, kötülük sorunu da absurde ile ilgilidir. Dolayısıyla Camus'de de absurde'lük sorunu Sartre'da olduğu gibi Tanrı sorununa bağlanmaktadır.

İnsan bu absurde tecrübe karşısında ne yapmalıdır? Çelişkiler içerisinde absurde hale gelen insan varlığı "alacakaranlıktan güneşe" gidebilecek yolu nasıl bulacaktır? Veya absurde karşısında bir anlam arayışı, alacakaranlık karşısında bir güneş ya da aydınlık mümkün müdür? Absurde muhtemel olarak, hangi sonuçlara neden olabilir? Absurde karşısındaki mahkûmiyetten kurtulmak mümkün müdür, mümkünse bunun yolu ya da yolları nelerdir?

Bu mahkûmiyetten kurtuluş yollarını ararken iki unsuru dikkate almak gerekir. Bunlardan birincisi insan bilinci, diğeri de irrationel olan dünyadır. Çünkü absurde, bu iki unsurun karşılaşmasından ve karşılaştıkları anda aralarında meydana gelen kopuştan oluştuğuna göre, bu iki unsuru dikkate almayan bir cevap, absurde'e karşı gerçek bir cevap olamaz. Çünkü absurde bir sorunsa, bu sorunu meydana getiren unsurlardan birini yok etmekle sorunu çözemem. Gerçi, bilincin olmadığı yerde absurde olmadığı gibi, dünyanın dışında da absurde varolamayacaktır. Absurde, bilinç ile dünyanın ortak varlıklarında ya da karşı karşıya geldikleri şimdi'dedir. Sanki bu ikisinin karşılaşmasını önlersek, absürde'ü yok etmiş sayılırız gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Yani insan bilincini ya da dünyayı ortadan kaldırırsak, absurde de ortadan kalkacaktır şeklinde bir sonuç oluşmaktadır. Bu, aldatıcı bir sonuç olmakla birlikte, amaç absurde'ü yok etmek değildir. Her

şeyden önce dünyayı ortadan kaldırmak mümkün değildir. Zaten absurde gerçektir, onu yok etmek çözüm değil, ona karşı nasıl bir tavır alınacağı sözkonusudur. Öyleyse hem dünyayı hem de insan bilincini dikkate almak, absurde'e karşı verilebilecek muhtemel cevapları ve bunlardan hangisinin gerçek cevap olduğunu araştırmaya geçebiliriz. Camus, absurde karşısında üç cevap üzerinde durur: Umut, intihar, başkaldırma. Bunlardan umut ve intihar, absurde'den kaçış yolları olarak değerlendirilmektedir.

B- ABSURDE'DEN KAÇIŞ YOLLARI

1) Umut:

Absurde duvarlar karşısında, irrasyonel dünyada absurde bir hayatın farkına varan bilinç, yeni bir hayat arar. Bu arayış absurde'ün karşısında bir umut arayışıdır. Bu umut arayışı, içinde yaşadığımız dünyanın anahtarı olacak, bilincimizin irrasyonel gördüğü dünyaya bir anlam yükleyecek bir umuttur. Öyleyse bu umut, bize aşkın olan bir umuttur. Yani din, Tanrı, bu dünyadan sonra başka bir dünya özlemidir. Öyleyse umut, bu dünyayı ortadan kaldırıp, onun yerine başka bir dünyayı koymak, absurde'ü ortadan kaldırmak demektir. Umut, absurde'ün unsurlarından birini yok etmeye yönelir. Oysa insan, kendi bulduğu gerçeğe sımsıkı bağlı kalmalıdır. Umut ise, bizi geleceğe bağlamak ister. Aklı bir kenara atıp, insanı bir ahirete ya da bir Tanrı'ya bağlamak ister. Camus, böyle bir düşünceyi felsefece intihar diye adlandırır. Halbuki Camus'ye göre, "absurde'ün bilincine varmış bir insan ona asla ayrılmamak üzere bağlanmıştır. Umutsuz ve umutsuz olmanın bilincine varmış bir insan, artık geleceğe ait değildir."[54] O, şimdi ve şimdilerin ardarda gelişi içinde yaşar

54) A.g.e., s.50.

ve geleceğe ya da zamanı aşana, insanî dünyanın dışında olana bel bağlamaz. Çünkü absurde insan, kendi insanî sınırları içinde, kendini aşana güvenmeden ve başvurmadan yaşayan insandır. Öyleyse böyle bir kişi, ölümsüz olanı kabul etmez. Bu noktada Camus'nün ateizminin ortaya çıktığını görüyoruz. Onun ateizmi şu üç hususla birlikte ortaya konulan bir ateizmdir.

Birincisi, Tanrı fikrinin, idrâk gücümüzün ve tecrübemizin sınırlarını aştığı için bize göre bir anlam taşımadığıdır. İkincisi, Tanrı fikri yok edilmekten ziyade absurde fikrinde yoğunlaşmaktadır. Bu anlamda Tanrı Kierkegaard, Jaspers v.b. gibi varlıkçı (varoluşçu) filozofların verdiği isim ve absurde'un kişiselleştirilmesinden başka bir şey değildir. İçüncüsü ise, Tanrı fikrinin insan hürriyeti ve en önemlisi kötülükle uzlaşmamasıdır. Tanrı fikrinin bizim idrâk ve tecrübe sınırlarımızı aşmasıyla ilgili şunları söylüyor: "Beni aşan ve ferdî tecrübe sınırımı aştığı andan itibaren anlamını yitiren bir kavramın yoğunlaşmasıyla ya da basit bir tanımıyla kendimi kaybedemem."[55] Çünkü insan, kendisiyle başlar yine kendisiyle biter. Camus, ikinci anlamda ateizm üzerinde dururken, dinci varoluşçuların eleştirisini yapar ve onların tutumunu felsefece intihar olarak isimlendirir.

Camus, Chestow'un bir sözünden hareket eder: "Tek çıkar yol, diyor Chestow, açıkcası insan yargısı için bir çıkış olmadığı yerdedir. Böyle olmasaydı, Tanrı'ya neden ihtiyaç duyacaktık? Sadece imkânsızı elde etmek için Tanrı'ya yöneliriz. Mümkün olana gelince, insanlar onun üstesinden gelirler."[56] Camus'ye göre, eğer varsa, Chestow felsefesinin özü bu sözdedir. Chestow'un bu düşüncesinde, absurde "şudur" denmez ama absurde'un benimsenişi

55) A.g.e., s.79.
56) A.g.e., s.53.

sözkonusudur. Ancak bu benimseniş, insanî evreni aşan bir alanla ilgili olarak ortaya çıkmakta ve absurde "insanî ve rölatif karakterini" yitirmektedir. Halbuki "eğer absurde varsa, bu insanın evrenindedir."[57] Chestow ise absurde'ü insanî evrenden çıkarıp attığı için ya da insan evreninin dışına bir sıçrama yaptığı için absurde'den adeta kaçmaktadır. Çünkü Tanrı ve Tanrı'ya bağlanma sözkonusu olduğu zaman insan ile dünya arasındaki kopuştan vazgeçilir ve insan irrasyonele feda edilerek, yeri Tanrı tarafından doldurulmaya çalışılır. Oysa aklın ötesinde bir şey yoktur. Chestow ise aklın ötesinde Tanrı'yı bulur. Bu anlamda Chestow absurde'ü anlamış değildir. Zira aklın ötesinde bir umuda bağlanmıştır. Ama Camus için absurde'ün bilincinde olan bir insanda umuda yer yoktur.

Kierkegaard da, esas olarak oluş içinde ve geleceğe yönelik olan ferdî insanı ele alır. Böyle bir insanın dünyasında kesinlik yoktur. Ölüm bunun en kesin delilidir. Gerçek, tamamen subjektiftir.Dolayısıyla her insan kendi varlığını kendisi kurar. Ama bunu yaparken zorunlu olarak dine bağlanır ve nasıl hıristiyan olunabileceğini, hıristiyanlığın saadetinden nasıl faydalanılabileceğini soruşturur.[58] Kierkegaard'ın düşüncelerinde dünya karşısında insan durumunun karşıtlığı ve aykırılığı vardır. İnsan bu dünya karşısında korku ve titreme duyar. Ama Camus'ye göre, "Kierkegaard için de karşıtlık ve aykırılık dinî olanın ölçütleri olur."[59] Burada da bir sıçrama vardır. Absurde, bu dünyada ortaya çıktığı halde, Hıristiyanlık'a bağlanmayla birlikte öte dünyanın malı olur. Çünkü Kierkegaard'a göre, insana en iyi umudu veren şey hıristiyanlıktır, Tanrı'ya imandır. Oysa absurde, Tanrısızlığın sonucu değil midir?

57) A.g.e., s.54.

58) Frank Magil, Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klâsiği, çev., Vahap Mutal, (İstanbul: Hareket Yayınları, 1971), s.44.

59) Camus, a.g.e., s.57.

Böyle olunca absurde, insanı Tanrı'ya götürmelidir. Çünkü "absurde, Tanrı'sız günahtır."[60] Absurde'de umuda yer yoktur. Kierkegaard da bir umuda yönelmek suretiyle absurde'den kaçmış ve kendini aşan bir alana sıçrama yapmıştır. Onun tavrı da felsefece bir intihar tavrıdır.

Camus, Husserl'i de onun bu dünyaya bakışında kendisine yakın bulur. Ama nasıl ki Kierkegaard ve Chestow aklı Tanrı'ya feda ettilerse, Husserl de aklı yüceltmesine rağmen onu ideal özlere mahkûm eder. Açıkcası bu filozofların hepsi absurde'den kurtulmak isterler. Oysa asıl olan, absurde'ü yaşatmaktır. Onlar absurde'ü ne tasdik ediyorlar ne de reddediyorlar ve Camus'ye göre bu filozoflar günah işliyorlar. Çünkü "ortada yaşama karşı bir günah varsa, bu belki ondan umudu kesmekten çok, bir başka dünyayı ummak ve elimizdekinin amansız gösterişinden kaçmakta yatar."[61] Onlar kurtuluşu başka bir dünyada arıyorlar. Oysa kurtuluş bu dünyadadır, bu dünyanın dışında kurtuluş aramak, dünyanın gerçekliğinden kaçmaktır.

Camus için Tanrı'nın bir anlam ifade etmediği, Tanrı kavramının bu dünyanın irrasyonel oluşu karşısında duyulan korkudan ötürü sığınılan bir yer olduğu anlaşılıyor. Aslında buraya kadarki yorumlarda Camus'nün sadece Tanrı fikriyle mücadele ettiği ama Onun varlığıyla herhangi bir sorununun olmadığı izlenimi ortaya çıkıyor. Yani, Tanrı fikrinin bir umut olarak görüldüğü ama bu umudun çözüm olmadığı kanaati sözkonusu ediliyor. Demekki Tanrı fikri ve din insana bir umut sağlıyor. Ancak bu umuda karşı Camus kesin tavrını koymaktadır. "Umut, sanıldığının tersine boyun eğme anlamına gelir. Oysa yaşamak boyun eğmemektir."[62] Din, bir insan için son sığınaktır. Tersi ve Yüzü adlı eserin ilk bölümü olan

60) A.g.e., s.60.
61) Camus, Düğün ve Yaz, s.42.
62) A.g.e., s.43.

Alay'da ölüme yaklaşmış olan yaşlı bir kadının, dinî tavrı benimsemesini Camus, adeta kadının dini bir sığınak olarak görmesi biçiminde tasvir eder. Çünkü, kendisinin hastalığına ilgi duyan bir genç ondan ayrılırken, onun elini sıkar ve sadece insana güvendiği için o gençten ayrılmak istemez. Öyleyse, o kadını dine bağlayan şey, tamamen ölüm korkusudur. Kadının durumu, ölümden ötürü ortaya çıkan umutsuzluğun neden olduğu bir durumdur. İçine düştüğü umutsuzluktan kurtulma çabasıdır. Kadın da bir bakıma umutla, ölüm karşısında "sıvışma" eylemi içine girmiştir. Bütün dinci varoluşçular gibi, dünyanın irrasyonel oluşundan yola çıkıp Tanrı'ya varanlar Camus'ye göre "kendilerini yutan Tanrı'yı kucaklayanlar" dır.[63]

Buraya kadar üzerinde durulan Tanrıtanımazlık Tanrı'nın bir kavram olarak insan zihninden temizlenmesine dayanan ve Tanrı'yı gerçek varlığıyla ortadan kaldıramayan bir ateizm olarak nitelendirilebilir. Ancak Tanrı'nın bir umut olarak kabul edilmeyişi ve onun daha radikal tarzda reddi, özgürlük sorunuyla hatta daha da temelde kötülük sorunuyla ilgili olmaktadır.Çünkü Camus, insanın özgür olup olmadığı şeklindeki metafizik soruyla ilgilenmez. Onu ilgilendiren, daha çok kendisinin bir birey olarak özgür olup olmadığıdır. Zira genel bir kavram olarak ele alındığında özgürlüğün bir Tanrı sorununa bağlandığını, dolayısıyla, insanın özgür olup olmadığının, bağlı bulunduğu bir efendinin bulunup bulunmamasıyla açıklanabileceğini düşünür. Oysa "Tanrı önünde, özgürlük sorunundan ziyade bir kötülük sorunu vardır.Alternatif bilinir: Ya biz özgür değiliz ve her şeye gücü yeten Tanrı kötülükten sorumludur. Ya da biz özgür ve sorumluyuz ama Tanrı her şeye gücü yeten değildir."[64] Metafizik olarak

63) Camus, **Le Mythe de Sisyphe**, s.182.
64) A.g.e., s.79.

özgür oluşumuzu ortaya koymak, Tanrı'yı ortadan kaldırmakla mümkün olmakla birlikte, o daha çok toplum ve devlet içinde yaşayan bireyin düşünce ve eylem özgürlüğüyle ilgilendiği için Tanrı'nın reddini kötülük sorunuyla çözmeye çalışacaktır. Sormamız gereken soru şudur: Bu dünyada kötülük var mıdır? Eğer varsa, kötülük Tanrı fikriyle bağdaşmaz. Tanrısal bir düzende, Tanrı'nın yarattığı ve yönettiği bir dünyada kötülüğün olması akıl alacak gibi değildir. Sözgelimi ölüm, bir kötülüktür ve kötülük bize azap verir. Çünkü "bir yasaya uyan kimse, inandığı bir düzende o yasanın yerini tutan yargıdan korkmaz. Ama, insanlar için en büyük azap yasasız yargılanmaktır. Biz, işte o azabı çekiyoruz."[65] Oysa "haklı olan asla öldürmeyendir. Bu , demek ki, Tanrı olamaz."[66] Eğer Tanrı olsaydı, insanları katleden, çocukları öldüren bir düzen olmayacaktı. İşte bu düzen kötüdür. Çünkü Tanrıyla bağdaşan kötülük değil, iyiliktir. Kanaatimizce, Camus burada ölümü bir kötülük olarak görmek istemekle, ölüme karşı acımasız davranmaktadır. Acaba ya ölüm olmasaydı ve insan ölümsüz olsaydı durum ne olurdu? Her şeyden önce ölümsüz olan bir varlık insan olmaz ve onun Camus'nün sorunu gibi bir sorunu bulunmazdı. Ayrıca ölümün, insan için bir lütuf olduğu da düşünülmelidir. Yani ölüm de ölümsüzlük de insanı korkutmalıdır. Ölüm, ateist için elbette korkunçtur, çünkü o, varlık halinden hiçlik haline dönüşecektir. Ölümsüzlük ise herkesi korkutmalıdır. Çünkü monotonluğun, acının sonsuz olması dayanılacak bir durum değildir.

Aynı zamanda bu dünyanın, insanın ve ikisinin ilişkisinin anlaşılmaması, evrenin birliğini onaylayan her düşüncenin çelişki içinde oluşu ve BİR'liğin bulunmayışı "evrenin başlangıcından beri bir bozulmanın varolduğu-

65) Camus, Düşüş, s.94.
66) Camus, Yolculuk Günlü leri, ss.33-34.

na, evrenin temel bir kaostan çıkmış ve kaynağından beri evrenin yıkıcı bir gücün ellerinde olduğuna bir işarettir."[67] İşte kötülük, evrenin ellerinde bulunduğu bu mutlak güç ve enerjidendir. Hatta bu kötülük, sadece evrenin birlik halinde olmayışı, onun parçalanmış oluşu ve anlaşılmaz bulunuşundan ibaret değil, aynı zamanda tarihteki olumsuz güçlerden de kaynaklanan bir kötülüktür. Sözgelimi kötülüğün bu tarihî kahramanı, absurde olan Caligula, dünyanın düzeniyle ilgili olarak da Veba'dır. Gerek tarihte gerekse dünyada hakim olan kötülüktür. İyilik ise onun karşısında aciz durumdadır. Kötülük, iyilik'in bulunmayışından değil, Tanrı'nın olmayışındandır.Öyleyse tarih dışında kötülüğün sebebi ontolojiktir.Tarihteki olaylarda ise kötülüğün kaynağında insan bulunur.

Kötülük bir gerçektir. Onun gerçekliğinin en büyük isbatı da hiç dinmeyen felaketlerdir.Oran halkı, veba felaketinde kurtulunca, bir ihtiyarın Dr. Rieux'ye söylediği bir söz oldukça önemlidir: "Ama bu veba ne demek oluyor ki? Bu hayat demektir, işte her şeydir bu."[68] Öyleyse hayat, bir felakettir. İnsanların yapması gereken şey de, bu felaketlere karşı savaşmaktır. Vebanın kaybolmasıyla birlikte, tehlike ortadan kalkmış gibidir ama yarının ne olacağı bilinmez. Nasıl ki fareler, birliğin karşıtı olan çokluk gibi sayıları arta arta sağa sola dağıldılarsa, bir gün o hastalık tekrar ortaya çıkabilir. Çünkü Dr. Rieux, "kitaplarda okuduğu gibi, veba mikrobunun ne öldüğünü ne de yok olduğunu, yıllar boyunca bu mikrobun mobilyalarda ve çamaşırlarda uykuda kalmış olduğunu, odalarda, mahzenlerde, sandıklarda, mendillerde ve kâğıtlarda sabırlı bir şekilde beklediğini"[69] ve günü gelince de tekrar bu insanla-

67) Hervé Pasqua, "Albert Camus et Le Probleme du Mal", Les Etudes Philosophique, (Paris: Janvier-Mars, 1990), s.51.
68) Camus, La Peste, s.253.
69) A.g.e., ss.254-255.

rın arasına dönebileceğini biliyor. Bu şekliyle ele alınan kötülük, tamamen otonom ve başka bir şeye bağlı olmayan bir gerçekliktir yani burada kötülük salt olarak ele alınmıştır. Bu kötülüğün farkına varan insanın mutlu olması mümkün değildir. Böyle bir insan, kötülük karşısında yalnız ve endişelidir. Ancak kötülüğün farkına varmak, absurde realiteyi tanımaya bağlıdır. Absurde'ün bilincinde olmayan, kendisi ile dünya arasındaki boşanmanın bilincine varmayan insan, kötülüğü de bir realite olarak tanımaz. Kendisinin mutlu ve özgür olduğunu düşünür. Ama dünya ile bilinci arasındaki kopmayı farkeden insanda şimşekler çakmaya başlar. Bundan ötürü "Camus'ye göre kötülük sorunu, dünya ile insan arasındaki ilişkinin kaybolması sorununa bağlanmıştır"[70] yani absurde sorununa bağlanmıştır. Absurde insan, Tanrı'yı inkâr eden insandır. Hatta kötülüğe karşı mücadelede Veba'da anlatıldığı gibi dini ve Tanrıyı temsil eden papaz başarılı olamadığı halde, ateist Dr. Rieux başarıya ulaşır. Çünkü Tanrı'nın yokluğundan kaynaklanan kötülüğü, olmayan bir Tanrı nasıl ortadan kaldırabilir? Tanrı olsaydı, Onun kötülüğü kaldırmak gibi bir yararı olurdu ya da kötülük olmazdı.

Tanrı'nın yokluğunu, kötülüğün Tanrı'yla bağdaşmayacağı ilkesiyle açıklama çabası, aslında teolojinin bir problemidir. Zira, kötülüğün kaynağı, Tanrı'nın yokluğu ise yok olan bir şey bir varolana nasıl kaynaklık edebilir? Tanrı, sırf iyiliktir. Oysa bu dünyada iyilik te vardır ve ateist olan için bu iyilik, Tanrı'dan kaynaklanmaz. Aslında ne iyilik ne de kötülük, birbirlerinden bağımsızdır, ve karşılıklı olarak birbirlerine kaynaklık ederler. Bu bakımdan kötülük varsa, bu Tanrı'nın yokluğundan değil, iyilik'in varlığındandır. Camus, bu noktada, ortaya büyük bir zıtlık koymak suretiyle, yani kötülük varsa Tanrı yoktur,

---

70) Pasqua, a.g.m., s.57.

Tanrı varsa kötülük yoktur ya da Tanrı her şeye gücü yeten değildir paradoxunu koymak suretiyle problemi çözümsüz bırakmış ama bu paradoxtan ateizm için faydalanmıştır, denilebilir. Nitekim, kötülüğü açıklarken, evrende birliğin bulunmadığını söylerken, öte yandan da kötülüğe karşı mücadelede birbirlerine yabancı ve yalnız olan insanların birleşmelerini istemekte ve Veba'da bu isteğini gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Bu birleşme ve dayanışmanın gerçekleşme şansını kuvvetli görmek pek mümkün gözükmemektedir. Kısacası Camus, bu dünyaya bakarak Tanrı hakkında bir hüküm vermiş ve kosmolojik delil savunucularının mantığını kullanmış ama seçtiği öncüller farklı olmuştur. Kosmolojik delil ne kadar şüpheliyse, Camus'nün düşüncelerini de aynı biçimde şüpheli görmek mümkündür. Bundan ötürü onun ateizmi hayat sevgisi ve ölüm korkusuna dayanan ve dolayısıyla tam anlamıyla felsefî temellendirilmesi yapılmamış olan bir ateizmdir. O, somut gerçeklik dışında bir gerçeklik düşünemediği için, Tanrıyı kabul edememiştir. Hatta Camus de Tanrıyı kendi içinde öldürmek isteyen biridir. Çünkü dünyada kötülük, acı, adaletsizlik, vardır. Bunların sebebi de Tanrı'nın yokluğudur.. "İnsan, Tanrı'yı ahlâk açısından yargılamaya kalkar kalkmaz, onu kendi içinde öldürür."[71] Bütün bunlara rağmen Camus, bir umut kapısını; dini ve Tanrı'yı reddetmek suretiyle, bu akla aykırı ve kötülüğün egemen olduğu dünyada insan için çözüm olabilecek başka muhtelif yolları da tartışmaya çalışmıştır. İşte umut yoksa acaba intihar bir çözüm müdür? sorusu, artık sorulması gereken bir sorudur. Yani, eli kolu bağlı olarak absurde'e ve kötülüğe köle olarak mı kalalım yoksa intihar mı edelim? sorusu gündeme gelmektedir.

---

71) Camus, **Başkaldıran İnsan**, s.61.

2) İntihar:

Madem ki Tanrı yoktur, bizi bağlayan, hareketlerimizi düzenleyen bir değerler sistemi de yoktur. Tanrı'nın olmayışı, bağlı bulunduğumuz ve kendisine hesap vereceğimiz bir efendiden insanı yoksun bırakmaktır. Bütün yapıp-etmeleriyle insan hesap vermeyecekse, bu yapıp-etmelerin değerler bazında bir ölçüsü olmayacak mıdır? Eğer durum böyle olursa, bu dünyada her şeye izin verilmelidir. Dostoyevski'nin "Eğer Tanrı yoksa herşey mübahtır" sözü Camus'ye gelince "Madem ki Tanrı yoktur, öyleyse herşey mübahtır" sözüne dönüşecek midir? Şayet Tanrı'nın bulunmayışı her şeye izin verirse, kendimi ve başkalarını öldürmeme de izin vermelidir. Bir bakıma intihar probleminin çözümü ya da intiharın bir çözüm olup olamayacağı burada bulunmalıdır. Farzedelim ki intihar onaylandı. İntiharın onaylanması neyi çözecektir? Camus'nün verdiği Krilov örneği oldukça önemlidir. Absurde düşünceye göre, insan absurde'e, kötülüğe, umutsuzluğa köle edilmiş bir durumdadır. O, kendisini çevreleyen bu kaderden öç almak ister. Öç almak istemesi, bu insanın köle olmadığını kanıtlamak ve özgür olduğunu ortaya koymak istemesidir. Bunun en güzel şekli de, bu kadere başkaldırmaktır ve kadere teslim olmadığını göstermek için kendini öldürmesidir. Krilov, aynı zamanda Tanrı olmak ister. Çünkü "Tanrı'nın zorunlu olduğunu ve varolması gerektiğini hisseder. Ama bilir ki Tanrı yoktur ve varolamayacaktır."[72] Öyleyse Krilov, kendisini mahkûm eden düzenden öç aldığını, özgür olduğunu ve nihayet Tanrı olduğunu göstermek için kendini öldürmelidir. O, Tanrı olduktan ve özgürlüğünü ortaya koyduktan sonra artık kendisini öldürmeye gerek var mıdır? Başka insanlara örnek olmak için

72) Camus, **Le Mythe de Sisyphe**, s.142.

Krilov, kendini feda etmelidir. Bütün bunlara rağmen Camus, Dostoyevski'nin kahramanının bu davranışının neyi kanıtladığını sorar? İşte Camus'nün bu sorusu bile intiharı onaylamadığını gösterir. Elbetteki absurde bir düşünce, Krilov'un mantığına göre işler ve mantıksal intihar, insanı özgürlüğe kavuşturduğu için takdir edilir ama mantıksal intihardan fiziksel intihara geçiş onaylanmamalıdır. Çünkü fiziksel intihar, bütünüyle insanın bağlı bulunduğu absurde'ün unsurlarından birini, insanı yok ettiği için absurde ortadan kalkar, hayat sona erer. İntihar bundan ötürü, absurde'e başkaldırdığımızı ya da özgür olduğumuzu göstermez, aksine absurde'e boyun eğdiğimizi gösterir. Öyleyse absurde'e boyun eğmemek için hayatı yaşamak zorundayız. Artık "hayat anlamdan ne kadar yoksunsa o kadar iyi yaşanmış olacaktır"[73] sonucu çıkıyor. Öyleyse intihar absurde'ün ortaya çıkardığı bir sonuç olmakla beraber, absurde'ün tanınması intiharla sonuçlanmamalıdır. "İntihar, sıçrama gibi, kendi sınırları içerisinde bir kabullenmedir...Kendi tarzında absurde'ü çözer. Onu da aynı ölüme sürükler. Ama biliyorum ki, sürüp gitmek için absurde bir çözüme varmamalıdır."[74] Absurde, ölüme karşı başkaldırmayı yani yaşamayı gerektirmelidir. Dolayısıyla intihar, ölüme karşı bir başkaldırma değil, onun kabûlü olur. Bu bakımdan ölüme mahkûm olduğunu bilmek, bu bilinçten ötürü başkaldırmak, intihar düşüncesiyle bağdaşamaz. Bu nedenle intihar edenle, ölüme mahkûm olduğunu bilen insanların durumunu Camus, birbirine karşıt durumlar olarak gösterir. İntihar eden, intihar etmekle absurde'ü ortadan kaldıracağını düşünür oysa yanılır. Çünkü "intihar bir yanılgıdır."[75] O, intihar etmekle

73) A.g.e., s.76.
74) A.g.e., s.77.
75) A.g.e., s.78.

absurde'ü değil, kendini ortadan kaldırmaktadır. Oysa absurde insan, absurde'le kolkola yaşayarak, saç saça, baş başa savaşarak her şeyi, en sonunda da kendi kendini bile tüketecektir. Bu, absurde'e meydan okumadır. Bu ilk gerçeği anlayan insan, hayattan kaçmak yerine hayata sarılmalı, absurde'den kaçmak yerine yine absurde'e sarılmalıdır. En azından "ölüme mahkûm bir insanın doğal duygusu hayatı daha yoğun olarak yaşamak istemek olur. Ve bilinmeyen bir suç için metafizik olarak mahkûm edilmiş bir insanın kendi felaketini hazırlaması mantıksal değildir."[76]

Artık Camus'nün düşüncelerinin gerçekleşmesinde başkaldırma düşüncesinin hazırlanmakta olduğunu görüyoruz. İntihar sorunuyla başlayan, hareket noktası olarak absurde'ü alan Camus, absurde'ün doğabilecek muhtelif sonuçlarını tek tek inceleyerek ve umut, intihar gibi sonuçları da eleyerek absurde'e karşı gerçek cevaba doğru ulaşıyor. Ama bütün sorun, mahkûm olduğumuz ölüm karşısında ne yapabiliriz sorunudur.

Absurde, Camus'nün düşüncesinde varoluşsal bir gerçeklik kazanmıştır ve insan varlığı da bu gerçekliğin bir parçasıdır. Öyleyse insan varlığı bütünüyle absurde'dür. Bunun bilincinde olan insan burada "...yapma gücünü, yani varolma gücünü bulmakta, aynı zamanda karşıtına da ulaşmaktadır. O karşıt ise ölümdür."[77] Demekki ölüm, absurde insana haklılık kazandıran bir gerçekliktir. Ölüm karşısında intihar çözüm değilse ve umut yoksa, böyle bir insanın durumu trajik değil midir? Ya da absurde kahraman olarak sunulan Sisyphe mutlu bir Sisyphe midir yoksa acınacak halde midir?

---

76) Cruickshank, a.g.e., s.91

77) Şahin Yenişehirlioğlu, "Aynadaki Varoluşsal Görüntü", FDE Yazın ve Dilbilim Araştırmaları Dergisi, (Ankara: Şafak Matbaası, 1984), Cilt:III, sayı:13, s.51.

C- ABSURDE KAHRAMAN SİSİFOS VE TRAJİK

Sisifos, Camus'nün absurde kahramanıdır. Aynı zamanda Sisifos, eski bir mitolojinin kahramanıdır da. Camus bu mitolojiden verimli ve zengin bir düşünce, bir hayat görüşü ve felsefesi çıkarır. Mitolojiye göre Sisifos kimdir? "Sisphos tanrılara karşı suç işlemiş kişidir, onlarla boy ölçüşmeye giriştiği için de ölüler ülkesinde korkunç bir cezaya çarptırılır."[78] Bu cezayı Camus şöyle anlatır: "Tanrılar, Sisyphe'i bir kayayı bir dağın tepesine kadar hiç durmadan çıkarmaya mahkûm etnişlerdi, kaya dağın tepesine gelince kendi ağırlığıyla yeniden aşağı düşecekti."[79] Acaba Sisifos hangi suçtan ötürü böyle bir cezaya çarptırılmıştır? Sisifosun böyle bir cezaya çarptırılışı, kim oluşuyla ilgilidir. Hakkında çok farklı hikayeler bulunmasına rağmen, Onun kim olduğuyla ilgili bilgileri şu dört başlıkta toplayabiliriz:

1) Fazla akıllı, aşırı kurnaz, ve ömrü onu bunu aldatmakla geçen biridir.

2) Attika kentini yakıp yıkan ve sonradan öldürülen iki yüzlü ve hırslı bir kraldır.

3) Irmak Tanrısı Asopos'a, kızını Zeus'un kaçırdığını söyleyen bir muhbirdir.

4) Tanrısal sırları insanlara açıklayarak kutsal olan şeylere hakaret eden birisidir.

Azra Erhat, Zeus'le ilgili olarak Sisifos'un durumunu şöyle açıklıyor: **Baştanrı Asopos'un kızı Aigina'yı kaçırdığı zaman Sisyphos'un kral olduğu Korinthos'tan geçmiş, Sisyphos bunu görmüş, derken Asopos kızını aramaya çıkınca kimin kaçırdığını söylerim, ama sen de şehrimin**

---

78) Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), s.272.

79) Camus, Le Mythe de Sisyphe, s.161.

kalesinde bir kaynak fışkırmasını sağlarsın demiş. Asopos buna razı olmuş, Sisyphos da Zeus'u ele vermiş. Tanrılar tanrısının affedeceği suç mu? Bir söylentiye göre suçluyu hemen yıldırımla çarpmış, başka birine göre onu alıp Hades'e götürsün diye Thanatos, yani ölüm cinini göndermiş ona. Sisyphos, yutar mı, ne yapmış yapmış, kıskıvrak bağlamış koca ifriti. Öyleki insanlar ölmez olmuş ortalıkta. Zeus gene de çare bulmak zorunda kalmış, kurtarmış Thanatos'u, eski düzeni yeni baştan kurmuş, ama ilk kurban olarak da Sisyphos'u almasını buyurmuş ölüme. Ne var ki Sisyphos ölmeden önce karısına tembih etmiş sakın cenaze töreni yapmasın diye. Mezarsız, törensiz çırçıplak çıkmış Hades tanrının önüne, ah vah etmiş kızından yakınmış durmuş, bir yeryüzüne gideyim de ağzının payını vereyim demiş, ölüler ülkesi padişahına. O da bırakmış gitsin. Gidiş o gidiş, bir daha döner mi Sisyphos cehenneme? Yıllar yılı yaşamış, ama öldüğü zaman da bir daha kaçmamasını sağlamak için işte o cezaya çarpmış tanrılar onu. Çarpmazlar mı?[80] Demekki Sisifos bu cezayı haketmiş birisidir. Çünkü Sisifos madem ki yalancı, düzenbaz, tanrılardan kaçan, onları horgören biridir, bir daha böyle işleri yapacak zaman bulamasın diye, tanrılara göre bu cezaya çarptırılması gerekmektedir. Camus de Sisifos'un cezasını haklı bulur. Camus, Sisifos'a verilen ceza hususunda tanrıların o kadar da haksız sayılamayacaklarını söyler.[81] Haklı bir cezaya çarptırılan ve o cezadan kurtulması mümkün olmayan Sisifos, her şeyden önce absurde bir insan mıdır? Camus üzerine çalışma yapanların şüphesizce söyledikleri gibi Sisifos, absurde bir insandır. Sisifos'un neden absurde bir kahraman olarak anlaşılması gerektiğini incelememiz gerekmektedir. Bu-

80) Erhat, a.g.e.,s. 273.
81) Camus, a.g.e., s.161.

nun için öncelikle absurde insan kavramından neyi anlıyoruz? Bunu ortaya koymalıyız. Absurde insanın ne olduğu bilinirse, Sisifos'un da absurde olup olmadığı daha kolay anlaşılabilir.

Absurde insan, Tanrısız insandır. Onun Tanrısız olması, umutsuz ve yarınsız olmasıdır. Tanrısız olduğu için suçsuzdur da. Çünkü onu suçlu bulacak bir efendisi yoktur. Kendisine ait açık ve seçik doğruları vardır. Bu doğrular, ölümün bir son olduğunun bilinmesi, insan için tek gerçek ve hareket noktasının absurde olduğunun farkına varılması, boyun eğilmemesi gereken bir alınyazısına sahip olunması, umutsuzluk ve kötülüktür. Bu doğruları kabul eden, absurde'ü anlayan ama alınyazısına da boyun eğmek istemeyen insan, absurde insandır. Bütün bu olumsuzluklara rağmen, ölümü değil, hayatı seven ve kendini başkaldırmada doğrulayan insan, absurde insandır.[82] Absurde insan, yaşanmaya değmeyecek bir hayatı yaşanır kılmaya çalışan insandır. Kendini Don Juan, Politikacı, Sanatçı gibi alanlarda gerçekleştirmeye çalışarak, mutlu olmanın yollarını dener. Ama O, kendine, başkalarına ve dünyaya yabancı olduğu için yalnızdır, tek başınadır. Absurde insan, aşkınlıktan koparılmış ve şu içinde yaşanılan yaşantı dünyasına bağlanmış olduğu için, Onun yeri bu dünyadır. Öyleyse Onun ülküsü, bu dünyada gerçekleşecektir. Camus bu ülküyü şöyle belirtir: "Hep bilinçli kalan bir ruhun karşısındaki şimdiki zaman ve şimdiki zamanlar dizisi, absurde insanın ülküsüdür."[83] Öyleyse absurde insan, absurde'lüğün bilincinde olandır. Yani, içgüdüsel olarak mutlu olmak isteyen, hayatının sınırsız olarak sürmesini özleyen, başka insanlarla ve dünyayla ilişki kurmaya çalışan ama bu isteklerinin gerçekleşmediğini gören, bu durumu bütün açıklığıyla karşılayan ama bu

82) Sartre, "Yabancının Açıklanması", s.85.
83) Camus, a.g.e., s.88.

durum karşısında ne yapabileceğini araştıran insan, absurde insandır.

Camus, Sisifos'u hem absurde hem de trajik olarak görür. "Sisyphe'nin absurde kahraman olduğu daha önceden görüldü. O, tutkularıyla olduğu kadar sıkıntısıyla da absurde'dür. Tanrıları horgörmesi, ölüme kin duyması, hayata olan tutkunluğu, bütün varlığı bitmeyecek bir şey için dindirten bu anlatılmaz işkenceye malolur. Bu, yeryüzü tutkuları için ödenmesi gereken bir pahadır."[84] Camus'ye göre Sisifos'un durumu, yeryüzündeki insanların durumudur. Ama asıl önemli olan, bu durumun bilincinde olmaktır. Durumu trajik kılan da, bu bilince sahip olmaktır. Camus şöyle devam ediyor: "Bu mythe trajik ise, kahramanının bilinçli olmasındandır."[85] Camus'ye göre bugünün işçilerinin durumu da Sisifos'un durumundan pek farklı değildir. "Bugünün işçisi, hayatının her günü aynı işlerde çalışır ve onun kaderi daha az absurde değildir."[86] Sisifos durumunun bilincindedir ve bundan ötürü de Onun hali trajiktir. Çünkü "Sisyphe, Tanrıların kölesi, güçsüz ama ayaklanmış durumda, acınacak durumunun bütün enginliğini bilir."[87] Böylece Camus'ye göre Sisifos hem absurde ham de trajiktir ve bütün bunlara rağmen O, mutludur. Çünkü, durumunu bilir ve kabullenmiştir. Mutlu olmak için absurde'e gerek vardır. "Mutluluk ve absurde, aynı toprağın iki oğludur. Birbirlerinden ayrılmazlar."[88] Mutluluk, absurde'den doğar. Absurde, bu dünyada ortaya çıktığına göre, mutluluk da bu dünyada ortaya çıkacaktır. Ve Camus Sisifos'u, mutlu olarak düşünmeyi ister. Çünkü Sisifos, cezasını kendi kaderi yapmış, kaya-

84) A.g.e., s.162.
85) A.g.e., s 163.
86) A.g.e., ss.163-164.
87) A.g.e., s.164.
88) A.g.e., s.165.

yı kendi kayası haline dönüştürmüş ve insanlara sadıklığı öğretmiştir.

Sisifos, absurde insan olmanın pek çok niteliğini üzerinde taşır. Ancak Sisifos Tanrısız değil, Tanrı'yı horgören birisidir, ya da Tanrı'lı bir günahkârdır ve cezasını ömür boyu çekmek suretiyle cezasından kurtulacaktır. Bir bakıma Sisifos, Camus'nün eserinde günahkâr doğan bir hıristiyandır. Oysa absurde, Tanrısız günahtır. Sisifos, her ne kadar Tanrıları horgörse de O yine Tanrıların bir esiridir. Esirlikten kurtulmak için elinden de hiçbir şey gelmeyen bir zavallıdır. Sisifos suçludur ama absurde insan suçlu değildir. Absurde insan, suçsuz olduğu halde trajik bir durumdadır. Oysa suçlu olanın halinin trajik olması doğal karşılanmamalıdır. Absurde insan, tamamen kendi iradesi dışında bir absurde'ün sıkıntısını yaşar. Sisifos ise bu sonuca katlanmalıdır çünkü O bu sonucu haketmiştir. Absurde insan ise, içinde bulunduğu durumu haketmemiş ve haketmediği bir cezayı çekmektedir ve bunu da bilmektedir. Ne Sisifos ne de absurde insan, mutlu olamaz. Özellikle Sisifos'un mutlu olması hiç mümkün değildir, "bu muhayyilenin bir ürünüdür."[89] Korkusuz, umutsuz; savaşa, absurde'e ve Tanrılara karşı mutlu bir Sisifos nasıl mümkün olur?

Albert Camus'nün absurde'ü ile trajik arasında çok yakın ilişkiler kurmak mümkündür. Sözgelimi, Camus'nün dünyasında insan, varoluşu ve durumu itibariyle trajiktir. Absurde'ü olduğu gibi, trajik olanı da "düşüne düşüne değil, birden görür ve kavrarız" ve "yapıp ettikleri, davranışları karşıt değerler gerçekleştiren kişilerin yaşadığı bir dünyada, doğru-eğri, soylu-bayağı, saf-kurnaz insanların yaşadığı bir dünyada trajediye rastlanabilir ancak."[90]

---

89) Lebesque, a.g.e., s.62.

90) Kuçuradi, **Sanata Felsefeyle Bakmak**, s.7.

Camus'nün Yanlışlık adlı piyesindeki kahramanlardan Jan, Martha ve annenin durumu tam anlamıyla trajiktir. Çünkü mutlu olmayı isteyen ama sonuçta bu umudun boşa çıktığını gören üç kahramanın durumu içler acısıdır.

Piyes'teki olay kısaca şudur: Zengin olmak umuduyla memleketinden ayrılıp başka bir ülkeye giden Jan, geride annesi ve kızkardeşi Martha'yı bırakmıştır. Anne ve kızkardeş kendi memleketlerinde otel işleterek geçimlerini sağlamaya çalışırlar. Ancak Martha kısa sürede zengin olup, başka bir memlekete giderek mutlu olmayı istediğinden annesi ve ihtiyar uşakları ile birlikte zengin müşterilerini öldürüp, onların paralarını çalarlar. Aradan uzun bir süre geçtikten sonra Jan, zengin ve evli olarak geri döner ve tek başına, kendini de tanıtmadan otele müşteri olarak girer. Amacı, annesi ve kızkardeşini tanıyıp, onları nasıl mutlu edebileceğini, kendisine ihtiyaçlarının olup olmadığını öğrenmektir. Zengin müşterilerin başına gelen Jan'ın da başına gelir. Sonunda anne ve Martha, öldürdüklerinin Jan olduğunu öğrenirler ve anne intihar eder Martha ise, isteklerinin gerçekleşmediğini anlayınca Tanrı'ya isyan eder.Bu piyeste mutlu olmak isteyen bütün oyuncular yenilmiştir. İnsan özlemlerine uygun düşmeyen bir dünya karşısında Jan, anne ve Martha'nın yapabilecekleri bir şey yoksa, onların hali, acınacak bir haldir.

Kuçuradi'nin, trajik konusunu incelediği Sanata Felsefeyle Bakmak adlı eserinin bir bölümünde, Scheler'e dayanarak yaptığı trajik tanımına göre trajik, "yüksek olumlu değer taşıyıcıları arasında hüküm süren bir çatışmadır."[91] Böylece trajik, bir değerler çatışması biçiminde ortaya konmaktadır. Absurede'de de bir değer çatışması vardır. Bu çatışma, insanın değerleri ile dünyanın ona sunduğu değerler arsındadır. Nitekim, Düşüş'te şöyle bir

91) A.g.e., s.9.

olay anlatılır: "Güvensizlikten kaçınan, temiz yürekli birini tanırdım. Barışseverdi, özgürlükseverdi, bütün insanlığa da hayvanlara da aynı sevgiyi duyardı. Seçme bir insandı, kuşkusuz.. Avrupa'da din uğruna girişilen son savaşlar sırasında, o da köyüne çekilmişti. Evinin eşiğine de şöyle yazmıştı: 'Nereden gelirseniz gelin, kim olursanız olun, buyrun içeri, hoş geldiniz!' Bu güzel çağrıya kim karşılık verdi dersiniz? Çeteciler. Babalarının evine girer gibi girip adamı doğrayıverdiler."[92] Bu olayda, öldürülen adamın insansever ve iyiliksever değerleri karşıt değerler tarafından yok edilmiştir. Olumsuz değerler olumlu olan değeri ortadan kaldırmak suretiyle trajik bir durum meydana getirmiştir. Bu olay, aynı zamanda, absurde'ün de ortaya çıkışını tasvir etmektedir. Nitekim adamın arzusuna dünyanın sunduğu uygun değildir. Yani olması istenilenle olan arasında bir uygunsuzlık vardır.

Trajik konusu üzerinde duran en önemli filozof Nietzsche'dir. "Nietzsche, özellikle bir sanat olarak trajedinin üzerinde durur. Ama bu trajedi, aynı zamanda bir yaşama biçimi, en üstün yaşama biçimidir."[93] Nietzsche'ye göre trajik, Apollon ile Dionisos arasındaki karşıtlıktan doğar ve bu karşıtlık, "dünyanın özünde bulunan ana bir karşıtlıktır."[94] Apollon ve Dionisos, evrende bulunan birbirlerine karşıt iki eğilimi ifade ederler. Bunların birleşmesinden trajedi ortaya çıkar. Absurde de iki karşıt tarafın, insan-dünya karşıtlığının karşılaşmasından oluşur ama bunların uyuşması mümkün değildir. Oysa Nietzsche, bu iki Tanrıyı birbirleriyle dengelemek ister. Sisifos da, hayata hem evet hem hayır demek durumunda olduğu için Nietzsche'nin kahramanlarının durumuna benzeye-

92) Camus, Düşüş, ss.11-12.
93) Kuçuradi, a.g.e., s.23.
94) A.g.e., s.24.

bilir. Çünkü o, dünyayı değiştiremiyeceğini bilir buna rağmen dünyaya hayır der, ama hayata evet demek zorundadır. Hayat ile dünyanın uyuşması da mümkün olmadığından aralarında bir denge de kuramaz. Bu denge kuramayış Sisifos'u trajik kılmaz mı? Çünkü, denge kurulamayacağını bile bile yaşamaya çalışır. Tıpkı, küvette balık tutulamayacağını bile bile oltayla balık avlamak gibidir. Bu bakımdan onun durumu trajik, çabası da boşuboşuna bir çabadır. Ama Nietzsche'nin insanının çabası boşuboşuna bir çaba değildir.

Düşüş adlı romanda, trajik açısından önemli olan bir olay vardır. Camus olayı şöyle anlatıyor: "Biliyor musunuz? Bizim köyde girişilen bir sindirme eylemi sırasında Alman subaylardan biri, ihtiyar bir kadından, bir şeye karşılık olarak kurşuna dizilmek üzere, iki oğlundan birini seçmesini istemişti kibarca. Seçmek. Düşünebiliyor musunuz bunu? Bu mu? yok! Öteki. Sonra, gidenin arkasından bakmak."[95] İşte asıl trajik, bu annenin durumudur. Anneye, hangisini istersen sen seç, denildiği anda anne için trajik durum gerçekleşmiştir. Camus'nün absurde insanına da "ya ölümü bekle ya da intihar et" denildiğinde trajik durum gerçekleşir. Ama hem ölüm hem intihar iki olumsuz değer iken, annenin her iki oğlu da olumlu değildir. İki olumsuzdan birini seçmek kolaydır ama iki olumludan birini feda etmek zordur. Camus, "ya intihar et ya ölümü bekle" emrinde intiharı dışta bırakarak, kısmen de olsa ölüme olumlu bir anlam kazandırmaya çalışmakta ve absurde insan için ölümün değerini ortaya koymaktadır. Bu suretle de, insanın trajik hali görünüşte ortadan kalkmaktadır. Çünkü, ölümü olumlu görmek, görünüşü değiştirmektir oysa insanın kaderi değişmemektedir. Ca-

95) Camus, a.g.e., s.11.

mus'nün Sisifos Efsanesi'nde ortaya koyduğu durum şudur: "Kişinin hayat, ölüm ve güçsüzlüğünün bilgisi, böyle bir bilginin kavradığı"[96] trajik bir çatışma.

Kısaca şunu söyleyebiliriz ki, absurde insanın hali trajiktir. Onun mutluluğu gerçekleştirmesi zordur. Sisifos, bazı aykırı durumlarına rağmen absurde bir kahramandır, mutlu değildir ve hali de trajiktir. Sisifos'un bu trajik haline rağmen, absurde insanı intihardan alıkoyan başka hangi yönler sözkonusudur. Burada ölüm düşüncesinin ve umutsuzluğun bizi hayata neden ve nasıl bağladığını ve hayata bağlanıldığı anda absurde bir insanın bu hayatı nasıl yaşaması gerektiği, onun nasıl bir ahlâkı benimsemesi gerektiği soruları gündeme gelmektedir.

96) Kuçuradi, a.g.e., s.51.

II. BÖLÜM

BAŞKALDIRMA FELSEFESİ



A- BAŞKALDIRMANIN ORTAYA ÇIKIŞI

Hemen belirtelim ki, Camus hayatın anlamsızlığını ortaya koyduğu halde yine de hayatı seçmekte ve hayattan yana olmaktadır. Yani bir yandan yenemediğimiz insanın kötü kaderi, çözümsüz ve cevapsız kalan sorunlar, kısacası umutsuzluk, öte yandan insanın her sorunu çözme uğraşı, her şeyi açıklayabilme çabası içerisinde Camus, umutsuzluğu, eli-kolu bağlılığı değil de, umudu seçmekte ve insana bir yaşama yolu buldurmaya çalışmaktadır.

Gerek umut yoksa, gerek felsefece intihar ve fizik intihar çözüm değilse geriye absurde'ü tanımak kalmaktadır. Absurde'ün tanınması, onun olumlu ve önemli bir değerin kaynağı haline getirilmesiyle, insan için bir yaşama yolunun bulunması imkânı doğacaktır. İnsan için kurtuluşa gidici yolun kaynağında, ölümlü ve absurde hayatın onaylanması ve bu onaylamanın da mutluluk kaynağı şekline dönüştürülmesi gerekir. Çünkü Camus, ölümden sonraki bir hayat inancına bağlanmaz ve insanı gelip geçici bir durum olarak görür. Öte dünyayı kabul etmeyişi de, bu dünyanın zenginliklerinden vazgeçmek istemeyişindendir.

Çünkü bu dünya güzeldir ve bu dünyanın dışında, bu dünyadan ayrı bir kurtuluş yoktur. Ölüm, olumsuz bir gerçeklik değil, insanı bu hayata bağlayan tek gerçekliktir. Öyleyse bu dünyadaki hayat, yaşanmalıdır. Hayat ne kadar değerliyse ölüm de o kadar değerlidir. Çünkü ölüm, insanı bu hayata bağladığına göre, ölüm yok ve ölümsüzlük varsa yaşama aşkı da ortadan kalkar. Hayat ise kısadır. İnsan, bu kısa hayatını en iyi şekilde değerlendirmeli ve sadece bu dünya olan ülkesinde zamanını yitirmemelidir. Önemli olan, somut ve bireysel hayattır. Böyle bir durumda genel ve evrensel ahlâk sisteminden bahsedilemez. Önemli olan iyi yaşamak değil, çok yaşamaktır. Öyleyse hayatımızın tecrübelerinin niceliği önem kazanır. Absurde'ün farkına varan ve ölüm bilincine ulaşan insan yani absurde insan, tecrübelerinin niceliğine önem vermelidir. Absurde bilince ulaşmayan bir insan, özgür olduğunu zanneden ama gerçekte özgür olmayandır. Absurde'ün ortaya çıkışı ve bilincine varılışıyla birlikte bilinç aydınlanır ve bu aydınlanma gündelik hayatın alışkanlık zincirinden insanın kurtulmasını sağlar. Çünkü, absurde bilinçten uzak olan insan, günübirlik yaşayan ve günübirlik amaçlar peşinde koşan, çocuklarının geleceği ve kendi mesleğiyle ilgilenen insandır. Camus'nün ifadesiyle "absurde ile karşılaşmadan önce, gündelik yaşayan insan, amaçlarla ya da gelecek sıkıntısıyla yaşar(...) Şanslarını tahmin eder, emekliliğini, geleceğini ya da çocuklarının işini düşünür."[1] Aslında onun durumu, gerçek özgürlük durumu değil, bir kölelik durumudur. Çünkü **Sıkıyönetim**'de "üç adımlık yürüyüşünüzü yaptınız, sekiz saatlik çalışmanızı bitirdiniz, iki karınızın gereksinmelerini giderdiniz mi, her şey yolunda sanırsınız. Oysa düzen içinde değil, koyun gibi sırada yaşamaktasınız"[2] derken, Camus tam bir köleyi, baş-

1) Camus, **Le Mythe de Sisyphe**, s.80.
2) Camus, **Sıkıyönetim**, s.13.

ka türlü davranamayan insanı sözkonusu etmektedir. Günlük işlerimizde ortaya konulan amaçlar insanı sınırlar. Absurde bilince ulaşılınca ise bütün bu amaçlar, prensipler ortadan kalkar. Önceden bir anlamı varmış gibi algılanan amaçlar ve prensiplerin hiçbir anlamı olmadıkları görülür. Çünkü mutlak ve gerçek olan tek şey vardır, o da ölümdür. Ölümün karşısındaki her şey izafi olmak durumundadır. "Ölümün bu görünüşü, daha önce özdeşleştiğim amaçlardan beni ayırıyor."[3] "Absurde'den sonra her şey sarsılmış durumda bulunuyor...Böylece absurde insan gerçek anlamda özgür olmadığını anlıyor."[4] Absurde, insana yarın diye bir şey olmadığını öğrettiği için Camus, özgürlüğünün aklî dayanağını burada bulur. Çünkü absurde özgürlük "ölümlü, insansal sınırlara bağlı" bir özgürlüktür. Bundan ötürü de tek ve gerçek özgürlüktür. "Ölümlü olduğumu bildiğim için hürüm."[5] Kendi özgür oluşunun farkına varan yani absurde özgürlüğü tadan bir insanın bu dünyadaki durumunda ve hayatı yaşama biçiminde artık eskisinden farklı bir şekil ortaya çıkar. Bu yeni durum, yarın diye bir şey olmadığı için, mevcut anı yaşama ve bu yaşamayı anların birbirini takip edişi içinde gerçekleştirme, hayata bağlanma biçiminde olur. Bu istek, şimdiki anı ve birbirini takip eden anları yaşama isteğidir. "Bu dünyada en saygı duyduğum değer olan yaşamın hiçbir şeyini yadsımayan bir yaşama isteğidir bu."[6]

Madem ki ölüm, bizi başka bir dünyaya götürmüyor ve Camus'ye göre kapalı bir kapıdır, öyleyse daha sonralara bel bağlamadan, absurde özgürlüğü farkeden absurde insan, dünyanın şimdiki hazır zenginliğinden vazgeçmeden, şimdiki hazır zenginliği yaşamalıdır. Çünkü ölüm bi-

3) Luppé, a.g.e., s.25.
4) Camus, Le Mythe de Sisyphe, ss.80-81-82.
5) Luppé, a.g.e., s.25.
6) Camus, Düğün ve Yaz, s.127.

linci, bu hayatı daha canlı ve içten yaşamayı, bu hayata bağlı kalmayı sağlar. Bunun içindir ki, "uygarlığın tek ileriliği olan gerçeği iyice seziyorum; bu, bilinçli ölüler yaratmaktır."[7] Zira bilinçli ölüler, hayatı en iyi yaşamış olanlardır. Öyleyse hayat ile absurde birbirini reddeden şeyler değil, aksine birbirinin değerini arttıran şeylerdir. Absurde, insana ölümü bir gerçek olarak tanıttığı gibi ölümün karşıtı olan hayatı da bir gerçek olarak tanıtır. Çünkü "yaşamı yücelten her şey aynı zamanda onun saçmalığını da arttırır."[8] Bu demektir ki, öleceğimizi bile bile, ölümle birlikte bir gün her şeyin yok olacağını bile bile yaşamak gerekir. "Öleceğim; ama inanmadığım, ve yalnızca öbür insanların ölümlerinin deneyimlerini edindiğim için bunun hiçbir önemi yok. İnsanların öldüğünü gördüm. Özellikle de köpeklerin öldüğünü. Beni alt üst eden onlara dokunmamdı. O zaman şöyle düşünüyorum: çiçekler, gülümsemeler, kadınlara duyulan istekler, ve anlıyorum ki bütün bu ölüm korkum, yaşama kıskançlığına dayanıyor...Yaşamı çok sevdiğim için (benden sonra yaşayacak olanlara) imrenti içindeyim, bencil olduğum için değil."[9] Günü gününe yaşayan insan, projelerine ve geleceğine bağlı kalarak yaşarken onu soyut bir dünya çevreler. Oysa absurde ile birlikte ve özgürlük bilinciyle şimdiki anın somut zenginliğine ulaşan insan, dünyanın pek çok yönünü keşfetmiş olur. Artık "dünyada hiçbir şeyi kaybetmemek ve tecrübe alanını mümkün olduğu kadar genişletmek gerekir."[10] Çünkü "sürekli olarak bilinçli bir ruhun önünde şimdiki zaman ve şimdiki zamanların ardarda gelişi, absurde insanın ülküsüdür."[11] Öyleyse absurde bir insanın

7) A.g.e., s.27
8) A.g.e., s.47.
9) A.g.e., s27.
10) Luppé, a.g.e., s.26.
11) Camus, Le Mythe de Sisyphe, s.88.

yapacağı şey; daha iyi yaşamak değil, daha fazla yaşamak ve tecrübe sahasını mümkün olduğu kadar genişletmektir. Bu, niteliğin yerini niceliğin alması denilen durumdur ve absurde aşama, benimsenebilecek biricik yaşama yolu ve ahlâk kuralıdır. Çünkü "absurde'e inanç, niteliğin yerini tecrübelerin niceliğinin doldurması demektir...Bütün rekorları kırmak, her şeyden önce ve sadece mümkün olduğunca dünyayla daha sık karşı karşıya olmak demektir."[12] Böyle bir durumda nicelik sözkonusu olduğu için bütün eylemler ahlâk bakımından aynı değerlere sahiptir. Çünkü sırf niceliğe dayanan bir ahlâkta, insanın eylemlerini yargılayacak mutlak doğru ve yanlışlardan bahsedilemez. Yani "bilinçleri aynıysa, postadaki memur adayıyla bir fatih birdir. Bu bakımdan bütün deneyler farksızdır."[13] Dolayısıyla fazilet ya da suç arasında ahlâkî yargı bakımından hiçbir fark bulunmaz. Oysa ahlâk olanı değil olması gerekeni yani ideal olanı konu edinir. Nicelik ahlâkında ise, olması gereken bir değer yargısından bahsedilemez. Bunun içindir ki "bu ahlâk, onun kendine göre ve kendisi için kendisi bağlamında" elde ettiği "bir yaşam felsefesidir."[14] Bir bakıma bu ahlâk, absurde ahlâktır. Absurde, ulaşılan bir son olmadığından, sadece bir hareket noktası olduğundan dolayı, burada ortaya çıkan ahlâkın da, nihaî bir ahlâk olmayıp bir hareket noktası konumunda bulunması ve asıl insanlık durumu olan başkaldırmada yeni bir ahlâkın ortaya çıkması gerekir.

Absurde bilince varan, absurde'ün dünyasında bilinci sürdüren ve ondan bütün kaçış yollarını reddeden insan davranışı, bir başkaldırma davranışıdır. Absurde'ün insana açacağı tek kapı vardır, o da başkaldırmadır. Ancak

---

12) A.g.e., ss.84-86.

13) A.g.e., s.96.

14) Yenişehirlioğlu, "Aynadaki Varoluşsal Görüntü", s.55.

özgürlük bilincine varan ve yaşama tutkusuyla absurde ile içiçe yaşamayı sürdüren insan, başkaldırma eylemini gerçekleştirebilir. Öyleyse ister başkaldır, ister özgür ol, isterse tutkulu ama intihar etme ve yaşa! İşte bu üç bilince sahip olan yani absurde'e karşı direnmede başkaldırmayı, özgürlüğü ve yaşama tutkusunu seçen bir absurde insan, değişik biçimlere girebilmektedir. Camus bunları Don Juan, Aktör, Fatih ve Yaratan Sanatçı olarak ortaya koymaktadır. Bu dört tip, aynı zamanda nicelik ahlâkının da temsilcisi durumunda olup, yalnız kendilerini tüketme amacını güden ve absurde'ü bir ideal olarak yaşayıp gerçekleştiren kişilerdir.

Don Juan: Acaba Don Juan, absurde bir kahraman olabilir mi? Camus'ye göre Don Juan tavrı, nicelik ahlâkını yaşamaya çalışan absurde bir insanın seçebileceği tavırlardan biridir. Onun peşinde koştuğu şey, hep bir kez daha sevmektir. Gerçi "sevmek yeterli olsaydı, her şey çok basit olurdu."[15] Ama yine de Ona göre "ne kadar çok sevilirse, absurde de o derece sağlamlaşır."[16]

Don Juan, ölümü bildiği halde umut etmez, bedensel ölümün sınırına geldiğinde kederi tanır ama kederlenmez. Oysa kederi tanıyan diğer insanlar, ölümü ve ölümün bir son olduğunu bildikleri halde umut ederler. Bu bakımdan Don Juan'ın dünyası, sadece insanî dünyadır ve insanî dünyanın ötesinde onun için başka bir dünya yoktur. Dolayısıyla O, absurde bir insandır. Absurde insanın, tecrübe alanını ne kadar çok arttırması gerekiyorsa, Don Juan'ın da niteliğini düşünmeden aşkını çoğaltmak yolunu denemesi gerekecektir. Önemli olan yoğun bir aşk yaşamak değil, çok aşk yaşamaktır. Öyleyse Onun için, ideal bir romantik aşk imkânsızdır. Don Juan'ı anlamanın tek

15) Camus, a.g.e., s.97.
16) A.g.e., s.97.

yolu, Onun simgelik ettiği şeye bakmaktır. Simgelik ettiği şey de, kadınları ayartmaktır. Yani O, "bayağı bir ayartıcı ve kadınlara düşkün bir adamdır...Ayartmak onun durumudur."[17] Bu ayartma işini bilinçlice yaptığı için de, absurde bir insandır. Ne kadar çok ayartırsa, absurde'ü de o derece yaşatır ve dolayısıyla aşkın derin anlamına inanmaz. Şimdiki anda yaşar ve geçmişle avunmaz. Bütün bu özelliklerinden ötürü, pek çok kişiye ahlâksız birisiymiş gibi görünen Don Juan, aslında nicelik ahlâkı açısından hiç te ahlâksız değildir. Gerçi bir ahlâk kuralına göre yaşamaz ama nicelik ahlâkının da gereğini yerine getirmeye çalışır. Ya da onun absurde kişiliği, nicelik ahlâkına göre davranmasını gerektirir. Buradaki nicelik ahlâkına göre davranma gereği, bir değer yargısı içermez. Nicelik ahlâkında eylemler arasında fark olmadığından, Don Juan bir ahlâksız değildir. "O, yalnızca yaşantının va tadın en yükseğine varmaya çalışan basbayağı bir çapkındır."[18] Ama Don Juan, aşk deneylerinin ve çapkınlıklarının en son önemde olmadıklarını da bilir.

Aktör: Camus'ye göre aktörler (oyuncular), absurde bir kadere sahiptirler ama her aktörün kesin olarak absurde bir insan olduğunu söylemek de doğru değildir. Aktör, "herşeyin bir gün öleceğinden en iyi sonucu çıkarandır."[19] O, bundan ötürü, her şeyi yaşamak ve her şeye erişmek ister ama bu isteklerinin boşu boşuna bir çaba ve işe yaramayan bir inat olduğunu da bilir. Aktörü absurde yapan da budur. Onun için de bir öte dünya umuduna ve Tanrı'ya imana yer yoktur. Aktörün işi, sırf insanî olan bir evrende kılıktan kılığa girmektir. Dolayısıyla onun absurde'lüğünün gerçekleştiği yer tiyatrodur. Camus'nün tiyatroya düşkün olması ve bazı oyunlarda oynaması ve absur-

17) A.g.e., s.100.
18) Cruickshank, a.g.e., s.109.
19) Camus, a.g.e., s.107.

de kahramanları somutlaştırdığı tiyatro eserleri yazmış olması, Onun aktörü absurde bir kahraman olarak seçmesinde etkili olmuştur, denilebilir.

Aktörün işi zordur ve "geçici olanda egemendir."[20] O, öyle olan değil, öyle olmaya ve öyle görünmeye çalışandır. Bundan ötürü de, kendi hayatı olmayan pek çok hayata girer. Hem de bunu kısa bir süre içerisinde gerçekleştirmesi gerekir. Hatta "kahramanını yaratması için kendisine verilen süre ne kadar darsa, yeteneği de o kadar zorunludur."[21] Aktör de sanatının uzun süre yaşayamayacağını bilir ve Onun sanatındaki başarısı da, bu bilincine bağlıdır. Bundan dolayı sanatıyla ilgili bütün çabasını şimdiki anda tüketmek zorundadır. Dolayısıyla o da, nicelik ahlâkını yaşar.

Fatih: Fatih ya da fetheden, Camus'nün absurde kahramanlarından üçüncüsüdür. Bu tip, savaş meydanlarında toprak kazanan bir asker değil, kendini "tarihin anlamsızlığını ve insan eyleminin en sonunda hiç olduğunu kabul eden ama gene de kendi tarihsel durumu içinde toplumsal ya da politik bir davaya adayan insandır."[22] Çağımız makina çağıdır ve makina çağının insanının durumu da içler acısıdır. Fatih, insanı ve yeryüzünü düzeltecek bir eylemi seçmesine rağmen, her türlü eylemin yararsız ve sonunda hiç olacağını da bilir. Böyle bir bilince sahip olsa bile, absurde bir kişi olmak bakımından fatih, ara sıra kendini Tanrı gibi görür. Çünkü "insanlar içerisinde sadece fatihler kendilerini bu yüksekliklerde ve bu büyüklük bilinci içerisinde yaşayacak kadar güçlü hisseden insanlardır."[23] Ama onlar da insanüstü olmadıklarından, insanın yapabileceğinden daha fazlasını yapamazlar. Onların yaptığı, insanî çabayı en son sınırına kadar götürmektir. Bu suretle

20) A.g.e., s.107.
21) A.g.e., s.109.
22) Copleston, a.g.e., s.81.
23) Camus, a.g.e., s.119.

de insanı değil, sadece kendi kendilerini aşarlar. Onların kendilerini aşması ya da insanî çabayı son sınırına kadar götürebilmesi, gösterdikleri fedakârlıktan ve akla aykırılığa karşı gelmeden ötürüdür. Yaptıkları fedakârlık, geleceği garanti altına almak için değildir. Çünkü Onlar da diğer absurde kahramanlar gibi geleceğe bel bağlamayan insanlardır. Eninde sonunda ölüme mahkûm olduklarını bilirler. Bu bilinç, onların özgürlüklerinin kaynağıdır. Onun görevi ölümsüzlükte değil, tarih içindedir. Ölümsüzlüğe karşı tarihi seçen ve tarih içinde adeta fetihden fetihe koşan ve ölümsüz değerlere inancını kaybetmiş olan birey, fatihtir. Eğer ölümsüz değerlere inancını kaybetmiş olmasaydı, kendi eylemini ve görevini ölümsüz varlığa havale ederdi. Fatih, belki bütün kötülüklerle mücadele edebilir ama ölümle mücadele edemez. Çünkü onun için "ölüm, son kötülüktür."[24] İşte bunun için ölüm fethedilemez. Öyleyse "fatihin hiçbir şeyi sürekli değildir, öğretileri bile."[25] Bundan dolayı da kesin bir kural ve yargı oluşturmaz.

Camus'ye göre bu üç absurde kahraman, birer ahlâk önermez ve bir yargı oluşturmazlar. Bunlar sadece birer absurde çizgidirler, yani "sadece bir yaşama stili oluşturular. Aşık, oyuncu veya serüvenci (fatih) absurde'ü oynarlar. Ama isterse, zayıf bir insan, bir memur veya bir cumhurbaşkanı da bunu oynayabilir."[26] Bundan ötürü, bu üç tip absurde birer kahraman olmakla birlikte, asıl absurde kahraman bunların dışında olan sıcak yüzlerdir ve "fetih veya oyun, sayılmaz aşk, absurde başkaldırma, insanın daha başlangıçta yenik düştüğü bir alanda kendi onuruna verdiği saygılardır."[27] Öyleyse dördüncü tip olan sanatçı, absurde ahlâka en uygun tip olarak karşımıza çıkmaktadır.

---

24) A.g.e., s.121.
25) A.g.e., s.121.
26) A.g.e., s.122.
27) A.g.e., s.127.

Sanatçı: Yaratıcı sanatçı, hem kendisinin hem de eserlerinin yok olmaya mahkûm olduğunu bilen, buna rağmen kendisini sanatsal üretime adayan insandır. Çünkü sanatsal üretim, "absurde sevincin" bulunduğu bir üretimdir. Zira absurde insan, aşkınlıkla ilişkisini kesmiş ve direkt ilişki içinde olduğu bu dünyaya bağlanmıştır. Sanat da, ister istemez bu dünyaya ait olacaktır. Bundan ötürü de sanat, bu dünyada vücut bulur, kaynağını bu dünyadan alır. Bu dünyayı aşan , aşkınlıkla ilgili olarak ortaya çıkan bir sanat, absurde'den kaçışı ifade eder. Absurde insan nasıl ki, absurde'ü onaylamak zorundaysa, sanatta da absurde'ün onaylanması gerekir. "Hakiki sanat eseri her zaman insanî ölçüdedir."[28] İnsanî ölçüyü aşan sanat eseri, gerçek sanat eseri olmaktan çıktığı gibi, absurde bir yaratım olmaktan da çıkar. Öyleyse sanatçı, bu dünyaya bağlı kalarak bu dünyayı tasvir etmeye çalışır. Ama bu dünya, sanatçının özlemlerine cevap vermez ve o bu dünyayı kendi özlemlerine göre yeniden kurmak ister. Çünkü Ona göre "sanat eseri, zekanın somut hakkında akıl yürütmeyi bırakmasından doğar."[29] Durum böyle olunca sanatçı, ancak bu dünyadan hareketle ve bu absurde dünyaya başkaldırmakla sanatsal üretim yapabilir. Yani, bu dünyadan hareket ettiği için duyu dünyasına evet der ama ona başkaldırdığı, onu kendi özlemlerine göre yeniden kurmak istediği için de ona hayır der. Bu demektir ki sanatçı, aynı zamanda evet ve hayır diyendir, yani hem absurde'ü onaylayan hem de ona başkaldırandır. Hatta "absurde yaratıcı eserine bağlanmaz. Ondan vazgeçebilir; bazan vazgeçtiği de olur."[30] Bu belki de nicelik ahlâkının bir sonucudur ama yaratıcı sanatkârın ahlâkı ile daha önce gördüğümüz

28) A.g.e., s.132.
29) A.g.e., s.132.
30) A.g.e., s.132.

üç absurde kahramanın ahlâkının aynı olmaması gerekir. Çünkü sanatkâr düşünür ve bir dünya yaratır. Onun yarattığı dünya, insanın bir anlam bulmaya çalıştığı bir dünyadır ve böyle bir dünya da insana özgür bir hayat imkânı sağlar. İşte sanatkârın bu çabası, absurde'e bir başkaldırmadır. Bu başkaldırma, Camus'ye göre, özel olarak romanda gerçekleştirilebilir. Camus'nün buradaki örneği, Dostoyevski'nin Krilov'udur. İster genel olarak sanat olsun, isterse özel olarak roman olsun " 'Boşu boşuna' çalışmak ve yaratmak, kumdan heykel yapmak, yaratmasının geleceği olmadığını bilmek, yüzyıllar için kurmanın da artık bir öneme sahip olmadığını bilerek eserinin bir gün yıkıldığını görmek, bu, absurde düşüncenin izin verdiği zor bilgeliktir."[31] İşte bundan ötürüdür ki, asıl absurde kahraman, bu zor bilgeliği gerçekleştirmeye çalışan sanatçıdır. Sanatçı, bir şeyler yaratmaya çalışır. Onun bir şeyler yaratmaya çalışması, absurde dünyanın dışında bir dünya kurması demektir. Böyle bir yaratma ise, özgür olmayı gerektirir ve bundan ötürü de sanatçının ürünü, özgür sanatçının ürünüdür. Bu özgür sanatçı, aynı zamanda bu özgürlüğünden ötürü başkaldırma eylemi içinde de olabilen bir kişidir. Krilov, özgür olduğunu ispatlamak için kendini öldürmek ister. Ama O aynı zamanda Tanrı olmayı da isteyen ve kendini Tanrı'nın yerine koyan bir kahramandır. Özgür olduğuna, kaderine başkaldırdığına göre O, absurde bir kahramandır.

Absurde, bir son olmadığı, sadece bir hareket noktası olduğu için insana yeni bir yol açar. İntihar çözüm değilse ve umut da absurde'den bir kaçışı ifade ediyorsa, geriye tek gerçek çözüm kalmaktadır ki, o da başkaldırmadır. Absurde'ü onaylayıp, onunla içiçe yaşayarak ama onunla saç saça, baş başa savaşarak yaşama, gerçek yaşamadır.

---

31) A.g.e., s.152.

Anlamsız bir dünyada, düşüncem ile dünya arsındaki ilişkinin kopmasının bilincine varışımla birlikte absurde olanı yakalıyoruz. Onu, gelecek zamanın bölümlerine, Tanrı'ya ya da soyut gerçeklere bağlayarak yok etmek, absurde'ü ve hayatı ortadan kaldırmak olduğuna göre ve intihar da onaylanan bir yol olmadığına göre hayat anlamdan ne kadar yoksunsa o kadar iyi yaşanmalıdır, sonucu ortaya çıkar. Bu demektir ki, absurde'ü yaşatmak gerekir, çünkü adetâ bu dünyada bir anlam bulunacaksa ya da bir yaşama yolu bulunacaksa bu, ancak absurde'ü yaşatmakla mümkün olur. Absurde'ü yaşatmak ise dinle, Tanrıyla, umutla ya da absurde'e sırt çevirmekle mümkün olamayacağı için, ancak bilinçli bir başkaldırma, gerçek çözüm olabilir. Eğer bilinçli bir başkaldırma ortadan kalkarsa, absurde de ortadan kalkar. Absurde, gerçek olduğuna göre, başkaldırma da hayatın realitesi olmalıdır. Böylece absurde tecrübe insana intiharın, umudun ve Tanrı'nın dışında gerçek yolu açar: Başkaldırma.

B- BAŞKALDIRMA

Absurde'e karşı gerçek çözümün başkaldırma olduğu ortaya çıkıyor. Çünkü intihar ve umut, absurde'ün ortaya çıkmasında belirleyici olan gerek bilinci, gerekse dünyayı dikkate alarak absurde sorununu çözmekte başarılı olamadılar. Hatta intihar ve umut, absurde'den bir kaçışı ifade ederler. Ne kendimizi, ne de dünyayı ortadan kaldırmadan, absurde ile başbaşa, yanyana yaşama zorunluluğu ortaya çıkar. Bunu, nicelik ahlâkının kahramanları gerçekleştirmeye çalışırlar. Bu kahramanların davranışı, bir bakıma başkaldırmanın, Sisifos Efsanesi'nde nasıl ele alındığını gösterir.

İntihar ve umudun dışında, absurde tecrübenin iki unsurunu da dikkate alan, insan bilincinin yeni bir duru-

mu yakaladığını görüyoruz. İnsan bilincinin yakaladığı yeni durum, bize yabancı olan dünyada, dünyadan ve kendimizden ayrılmadan, hem dünyayı hem de kendi varlığımızı devam ettirme durumudur. Dünya bize ne kadar yabancı olursa olsun, bizim özlemlerimize ne denli duyarsız kalırsa kalsın, bilincimizin devamı için de gerekli olduğundan, dünyayı yoksaymak mümkün değildir. İşte hem dünyayı, hem de dünya içinde kendi varlığımızı devam ettirecek olan araç, başkaldırmadır.

Başkaldırma, intihar ve umudun tersine, hem bilinci, hem de irrasyonel olan dünyayı birlikte güvence altına alan ve biri olmazsa diğerinin de olmayacağını gösteren araçtır. Bu da absurde'ü yaşatmak anlamına gelir. Çünkü "onu yaşatan unsurlardan birini inkâr etmek, sorundan kaçmaktır...Yaşamak, absurde'ü yaşatmaktır. Onu yaşatmak, herşeyden önce ona bakmaktır."[32] Umut ve intihar absurde'e sırt çevirip, onu öldürdüğüne göre, absurde'ü yaşatacak olan ancak ve ancak başkaldırmadır. Öyleyse "başkaldırma, absurde'e doğru çevrilmiştir, absurde'e doğru bakmaktır."[33] Bundan ötürü de başkaldırma, hayata hem gerçek değerini verir, hem de hayata meydan okur. Bu ise, ancak ve ancak bir cesaret işidir. Bu cesareti Don Juan, Aktör, Fatih ve Yaratıcı Sanatçı göstermiştir. Çünkü onların eylemi, ölüme ve absurde'e karşı bir meydan okumadır. Onlar, hem kendi varlıklarını hem de absurde'ü sürdürürler. Ne var ki, absurde karşısında tam anlamıyla başkaldırma ahlâkını gerçekleştiremeyen ve başkaldırmanın niteliğini tam olarak ortaya koyamayan bu kahramanlara bakarak, başkaldırma hakkında tam ve doğru bir görüş elde etmek imkânsızdır. Bu kahramanlardan sadece yaratıcı sanatçı, başkaldırmanın niteliğine uygun olarak

---

32.) Camus, Le Mythe de Sisyphe, s.76.

33) Luppé, a.g.e., s.23

görünmektedir. Bu absurde tipler, başkaldırmanın doğuşuna hizmet eden kahramanlardır. Bundan ötürü, Sisifos Efsanesi sınırlarında kalarak, başkaldırma düşüncesini ve eylemini bir doktrin olarak ortaya koymak güçtür. Çünkü bu eser, absurde'ün ahlâkî sonucunun sürekli bir başkaldırma davranışı olduğunu gösterir ama bu başkaldırma davranışının gelişimi üzerinde durmaz.

Başkaldıran İnsan'dan önce yayımlanan Caligula ve Veba adlı eserlerde de, başkaldırmanın üzerinde durulmuştur. Caligula, bireysel, olumsuz başkaldırmanın örneğini sunarken, Veba olumlu ve dayanışma halindeki bir başkaldırma örneğini yansıtmaktadır. Absurde durumda acı ve sıkıntı çeken ama bu acı ve sıkıntıdan dolayı "acı çekiyorum varım" diyebilen insan, Caligula'da "başkaldırıyorum varım", Veba'da ise "başkaldırıyorum varız" bilincine ulaşır.İşte nasıl ki Yabancı, absurde duygusunu yaşatıp, Sisifos Efsanesi bu duyguyu sistemleştirmeye çalıştıysa, Caligula ve Veba'daki başkaldırma da Başkaldıran İnsan'da sistemli bir şekilde incelenmeye çalışılmıştır. Bundan dolayı bu eser, yeni bir düşünce getirmemekle birlikte, başkaldırma düşüncesinin genel olarak geçirdiği safhaları ortaya koyması bakımından önemlidir.

Albert Camus, başkaldırma hareketini, kendi saflığı içerisinde tanımlamakla işe başlar. Başkaldırmanın gerek metafizik gerekse tarihî yönlerden aldığı şekilleri inceleyen Camus, 19. asırdaki bu başkaldırma hareketinin şartlarını duyarlı bir şekilde araştırır.Ayrıca, günümüzde başkaldırma hareketinin sapmış olduğu durumları inceleyen ve başkaldırma ile devrim arasında önemli farklar gören Camus, nihayet kendi gerçekliğinde ve kendi saflığı içerisinde başkaldırmanın nasıl gerçekleşebileceğini incelemeye çalışır.

Sisifos Efsanesi'nde ortaya konulmuş olan absurde, olduğu gibi bırakılırsa yani hayat sürekli olarak anlamdan yoksun bir halde kalırsa, her şey mübah olacaktır. Her şe-

yin mübah olması ise, her zaman için öldürmek haklıdır, sonucunu doğurur. Nitekim bu mantığı kullanan nazizim, cinayetin temsilcisi olmuştur. Çünkü, her şey anlamsızsa (absurde ise) hiçbir değere inanılmaz, hiçbir değere evet denilemez. Böyle bir durumda, "kendini cüzamlıların bakımına adayabileceği gibi, içinde insanlar yakılacak ateşleri de tutuşturabilir insan."[34] Sonuç ise, ya her şeyi kökünden reddetmek ve hiçbir şey yapmamak ya da en güçlü olacak tarzda davranmak olur. Yani hem intihar hem de öldürmek meşru sayılır. Oysa intiharın bir çözüm olmadığını biliyoruz. Peki öldürmeye ya da ölüm cezasına karşı tavrımız ne olmalıdır?

Camus, Arthur Koestler ile birlikte yazdıkları İDAM adlı eserin kendisinin kaleme aldığı "Giyotin Üzerine" başlıklı bölümünde ölüm cezasının gereksizliği, faydasızlığı ve suçu artırıcı bir nitelikte olduğunu savunur. Aslında ölüm cezası toplumsal bir cinayettir. Toplumsal bir cinayet olduğu için bu suça hem toplum hem de devlet ortak olur. Ölüm cezasının kaldırılması, hem mantıken hem de gerçekçilik yönünden şarttır. İnsanlığın bir an önce bu barbarlıktan kurtulması gerekir. "Eğer ölüm cezası olmasaydı, belki de Gabriel Peri ile Braillach bugün aramızda olacaktı. O zaman onları yargılayabilir ve şimdi onlar bizi yargılarken susacağımız yerde, iftiharla kararımızı bildirebilirdik. Ölüm cezası olmasaydı Rajk'ın cesedi, Macaristan'ı zehirlemeyecek, daha az suçlu olacak bir Almanya Avrupa'da daha iyi karşılanacak, Rus ihtilâli utanç içinde can vermeyecek, Cezayirlilerin kanı vicdanımızda bir ağırlık olarak kalmayacaktı. Nihayet ölüm cezası olmasaydı, Avrupa'nın tükenmiş toprakları, yirmi yıldır biriken cesetlerle kokuşmayacaktı."[35] İşte hiçbir şeyin üstün bir

34) Camus, Başkaldıran İnsan, s.3.

35) Albert Camus, "Giyotin Üzerine", İdam, çev., Ali Sirmen, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1972), s.62.

anlamı olmadığına inanılınca ve insan da yeryüzünde anlam arayışını unutunca, nihilizm ve nihilizmin ortaya çıkardığı köle ve efendilerden oluşan bir toplum ortaya çıkar.

Bu durumda ne yapılmalıdır? Absurde'ü sürekli bir durum olarak görmek ve sürdürmek zorunlu olarak nihilizme gitmektir. Absurde, tam bir hareket noktasıdır. O benimsenmeli ama olduğu gibi sürdürülmemelidir. Absurde ahlâk, nihilizmden kurtarıcı bir ahlâk değildir. Yeni bir yaşama kuralı oluşmalıdır. Yeni bir yaşama kuralının oluşmasında, absurde'ün sadece metodolojik bir faydası olabilir. Ama bu hareket noktası, bize yeni ufuklar açmalıdır.

İşte Camus, başkaldırma ile, Sisifos Efsanesi'nde ortaya konulan absurde'ün doğurduğu nihilizme kapı açan ahlâkî boşluğu doldurmaya ve bir yaşama kuralı oluşturmaya çalışır. Öyleyse absurde'de sürekli olarak kalınmamalıdır, onun aşılması gerekir. Çünkü o, özü gereği "bir çelişkidir."[36] Bu çelişkiyi sürdürmenin hiçbir gereği ve mantığı yoktur. Absurde'e karşı tek mantıkî tutum da, başkaldırmadır.

"Kimdir başkaldıran insan? Hayır diyen biri."[37] Hayır demek, başka bir tarzda evet de demektir. Öyleyse, hayır demek suretiyle başkaldıran bir insan, aynı zamanda evet de dediği için bir değer'i kabul eden insandır. Demek ki "her başkaldırmada tam bir benimseme vardır...Her başkaldırma hareketi üstü örtük bir şekilde bir değeri ileri sürer."[38] Ama bu hayır, sadece bir söz olarak kalırsa, başkaldırmanın temel özelliği yok edilmiş olur. Çünkü başkaldırma, sadece zihinde ortaya çıkmış bir düşünce ya da

36) Camus, Başkaldıran İnsan, s.6.

37) A.g.e., s.11.

38) Gabriel Marcel, Homo Viator, (Paris: Edition Montaigne, 1944), s.348.

sözle ilgili bir görünüşü ifade etmemelidir. Bunun ötesi olmalıdır ki, bu da eylem plânıdır. Elbetteki, başkaldırma, önce bir düşünce olarak belirmelidir. Yani köle, çalışmak suretiyle kendi kaderini değiştirebileceği bilincine ulaşmalıdır. Bu bilinç ise, onu eyleme götürmelidir. Öyleyse Marcel'in de dediği gibi, "başkaldırma bir eylemdir, o bir eylem olarak sadece zihinde anlaşılmış bir şey olamaz. Önerme ya da söz, burada sadece, kendileri başka fiillerin habercisi olan daha önceki fiiller olarak düşünülmek zorundadırlar."[39]

Bir eyleme yol açacak olan bu "hayır"ın anlamı nedir? Yani bir insanın bir emre, bir eyleme ya da bir kurala hayır demesi ne demektir? Mutlak anlamda ele alındığında hayır, bir şeyin kabul edilemez oluşunu gösterir. Sözle ilgili olarak, kuralı koyan ya da bir sınırı aşanla aynı şeyin düşünülmediğini belirtir. Camus'nün ifadesiyle "bir sınırın varlığını kesinler bu hayır."[40] Bir sınırın varlığının belirlenmesi ise, "buraya kadar evet ama bundan sonrasına hayır" demektir. İşte hayır, bu anlamda toptan bir red değildir, dolayısıyla üstü örtük bir biçimde bir eveti de içinde barındırır.

Acaba insanı hayır demeye götüren neden, duygu ya da düşünce nedir? Çünkü hiçbir neden yokken hayır denilmez ve bir başkaldırma eylemi de doğmaz. "Herhangi bir biçimde, herhangi bir yerde bizim de haklı olduğumuz duygusu uyanmadıkça başkaldırma olmaz."[41] Öyleyse başkaldırmanın temelinde yatan şey, haklı olma durumudur. Yani, haklı olduğumuz bir sınıra müdahale edildiğinde, bu müdahaleye hayır demek durumundayız. Kendi hakkını savunmak, kendi meşru sınırımıza başkasının

39) A.g.e., s.348.
40) Camus, a.g.e., s.11.
41) A.g.e., s.11.

müdahalesini engellemek, başkaldırmaya nedendir. Öyleyse her başkaldırma, bir haksızlığa karşı başkaldırmadır. Bundan dolayı da, başkaldırmanın temelinde yatan şey, adalet duygusudur. Ve Camus, başkaldırmanın temeline böyle yüce bir kavramı yerleştirmek suretiyle, olumlu bir değerin savunuculuğunu yapmaktadır.

Kendi hakkını korumak durumunda olan başkaldıran insan, kendisine haksızlık etmek isteyen başkalarına -ki bunlar bir efendi, bir tiran v.s. olabilir- karşı kendi varlığını onaylamakta ve kendini bir değer olarak ortaya koymaktadır. Çünkü "her başkaldırmada, haksıza karşı bir tiksintiyle birlikte, insanın kendi benliğinin herhangi bir yanına tam ve birdenbire bir katılışı vardır."[42] Demek ki başkaldırma ilkin, insanın kendini onaylamasının da bir aracı olmaktadır. Haklı olma duygusundan kaynaklanan başkaldırma, olumsuz değerler yerine olumlu değerler koymaktır. Öyleyse başkaldırma, kötülüğü, adaletsizliği inkâr etme, bunların yerine iyiliği, adaleti, hukuku yerleştirme anlamına geliyor ve böylece de absurde aşılmaya çalışılacaktır. Çünkü başkaldıran insan, bir değer oluşturan insan olduğu için başkaldırma da, bir değer oluşturmaktır. Yalnız bu oluşturulan değer, sadece zihinde kalmamalıdır. Bu değer, başkaldırmaya asıl varoluşsal özelliğini kazandıran eylem plânında da ortaya çıkmalıdır. Şayet eylem sözkonusu olmazsa, yani başkaldırma sadece zihnî ya da aklî bir plân üzerinde kalırsa bir sonuç elde edilemeyecektir. Bir bakıma sadece "belli bir sınırı aştınız. Sizin olmayan bir alana el koydunuz, bu tecavüze karşı çıkıyorum. Gayri meşru olarak çiğnediğiniz bu toprağı geri veriniz"[43] demekten başka bir şey yapılmayacaktır. Eylem plânına geçmek ise, haksızlık yapana saldırıda bulunmak

42) A.g.e., s.11.
43) Marcel, a.g.e., s.349.

demek olacaktır. İşte bu saldırıyı yapabilecek olan başkaldıran insan, kendini güvenceye almadan acaba saldırabilir mi? Ne kadar haklı olunursa olunsun, kendisinde gerek zihnî gerek bedenî bir güç bulamayan insan, bu haksızlığa karşı nasıl kendini savunabilecektir? Mantıkî olarak düşünüldüğünde, kendini bir güvenceye almayan insanın başkaldırması imkânsız gibi görünmektedir. Çünkü insanlar, güvencelerine göre hareket ederler. Bu güvence bir inanç biçimi de olabilir. İşte bu inanç biçimi, insanın, kendi varlığının ortadan kalkacağını bile bile, başkaldırma eylemine girişmesini sağlar. Sözgelimi Doğrular adlı piyesteki anarşist gençlerden Kaliayev, inancı uğruna kendi varlığını feda etmektedir. Bundan dolayı da, başkaldıran insan, bir değer için ölümü göze alan insandır. Çünkü "her başkaldırma yönelimi bir değeri çağırır sessizce [ama] , her değer başkaldırmayı getirmez."[44] Böylece, başkaldırmanın olumsuz bir değere karşı olduğu, her değerin de olumsuz olmadığı gözönünde bulundurulursa, her değere başkaldırmak gerekmeyecektir. İşte başkaldırmayı her değeri toptan reddediş anlamına gelen nihilizmden ayıran husus budur.

Her başkaldırma, başkaldıranda yeni bir bilinç oluşturur. Köle efendisine karşı hayır diyorsa, köle hem kendini hem de efendisini reddetmekte, her iki değeri de kabul etmemekte ama kendisinde mevcut fiili durumunun dışında ayrı bir bilinç oluşturmaktadır. Bu yeni bilinç, sadece efendisinin konumunu reddetmek değil, kendi kölelik konumunu da reddetme bilincidir. Bu anlamda "bilinç başkaldırmayla doğar"[45] der Camus. Oysa, kendi kölelik durumunu reddedip, efendisiyle eşit olma bilinci olmadan başkaldırma doğmaz. Böyle bir bilinç olmadan, başkaldırma eylemi gerçekleşirse, bu eylem kölenin efendisine karşı

---

44) Camus, a.g.e., s.12.
45) A.g.e., s.12.

bir kininden kaynaklanır. Halbuki başkaldırma, kinden farklıdır ve kinden hareket eden bir köle, efendisiyle aynı olmayı değil, ondan üstün olmayı ya da onun varlığını ortadan kaldırmayı da deneyebilir. Böylece de başkaldırma, amaç ve muhteva değiştirip, saldırganlık biçimine dönüşür ve ahlâkî özelliğini kaybedebilir. Oysa olumlu bir değeri yerleştirmek isteyen başkadırma eylemini bilinçsiz saldırganlık olan anarşizmden ayırmak gerekir. Bundan dolayı da köle önce "diz çökmüş durumda yaşamaktansa, ayakta ölmeyi yeğ tutar."[46] Daha sonra da, bu düşüncesine göre eyleme geçer. Yani başkaldırma bilinci değil, bilinç başkaldırmayı belirler. Aksi taktirde başkaldırmanın özü, körükörüne saldırmak olur.

Başkaldırma eyleminde insan sadece kendini doğrulamakla kalmaz. Kendini doğruladığı başkaldırmada, "başkaldırıyorum öyleyse varım" diyen insan, sadece bencil bir eylemde bulunmaz. Kendini doğruladığı başkaldırma eyleminde, kendi fiili durumunu aşan ve kendisine saygı gösterilmesini isteyen bir insan, varoluşçu bir tavır içindedir. Ama Camus'ye göre "başkaldırmanın ille ve yalnızca ezilmişte doğmadığını, başka birinin ezilişini görmekten de doğabileceğini"[47] belirtmek gerekir. Öyleyse insan, sadece kendisi için başkaldırmaz. Başkaldırma eyleminde insan, hem kendini hem de başkalarını bulur. Bu bakımdan başkaldırma, Descartes'ın Cogitosuna eşdeğerdir. Bu cogitoda insan başkalarının varlığını da kesinlediğinden "başkaldırıyorum öyleyse varız" diyebilecektir. Madem ki başkaldırma bir değer oluşturmadır, bu değer, başka insanlar tarafından da ortaya konabilir ya da değeri ortaya koyarken başkalarına da ihtiyaç duyulabilir. Ortaya konulmak istenen her değer, onu ortaya koymak isteyen tek bireyin aynısı olmadığından, yani insanı aştığından, bir de-

46) A.g.e., s.13.
47) A.g.e., s.14.

ğerin ortaya konulmasında, başkalarından yararlanmak suretiyle, insan kendi kendini de aşar. İşte bu noktada başkaldırma, genel insanlık özünü yakalamamızı sağlar. Camus, düşüncelerinin bu noktaya gelmesiyle, genel bir insanlık özünü ve bu özden çıkarılabilecek ahlâkî ilkeleri kabul etmeyen varoluşçuluktan ayrılır.

Başkaldırmada hem kendisini hem de başkalarını bulan insan, başkalarıyla dayanışmaya girer. Çünkü, acının bireysel olmadığının, bütün insanların ortak acısı olduğunun bilincine varır. Veba, bütün insanlar için ortak olan bir felakettir. Bu felaketle mücadele için insanların dayanışma içinde bulunması gerekir. Aynı şekilde Kaliayev de, bu dayanışma olgusunun bir örneğini sunar. Kötülüğe, absurde'e ve felakete karşı birlikte hareket edilmesi gerektiğini anlayan insanların bir araya gelmesi gerekir. Dayanışmadan kaçarak ya da tek başına hareket ederek, kötülükle mücadele edilemez. Veba'daki gazeteci Rambert'in durumu, buna güzel bir örnek oluşturur. İnsanlar, başkalarının felaketlerinden kaçarak, kendilerinin mutlu olacağını zannederler. Oysa dünyadaki felaketler bireysel değil, ortaktır. Yani felaket,herkes içindir. Bunu keşfeden Rambert'e göre artık "tek başına mutlu olmaktan utanılacaktır."[48]

Absurde durumda yalnız olan ve absurde'ü yalnızlık içerisinde keşfeden insan, başkaldırma aşamasında dayanışma ile bu yalnızlığından kurtulur. Böylece de, bireyselcilikten uzaklaşılmakta ve bir dayanışma ile birlikte bir hümanizm ortaya çıkmaktadır. Başlangıçta bireyselmiş gibi görünen başkaldırma, sonunda bireyi aşar ama insanlık üstü olmayan bir anlama bürünerek, yani insanlıkta içkin bir durum olarak insanlık dayanışmasının bir sembolü olur. Bu şekilde bir sonucun ortaya çıkmasına neden olan başkaldırmada insan; kendini, evrensel insan niteliğini ve

48) Camus, La Peste, s.171.

insanlar arasındaki dayanışma fikrini bulur. Bu bakımdan ilk kesinlik olan başkaldırma, insanın varlık nedenidir. Camus, bu başkaldırma eyleminden hem ontolojik hem de ahlâkî bir sonuç çıkarmakta ve bir hümanizme ulaşmaktadır. Ontolojik sonuç, "başkaldırıyorum, öyleyse varız"[49] dır. Bu parola, nicelik ahlâkı yerine geçecek olan başkaldırma ahlâkının da parolasıdır.

Gerek çağlara gerekse toplumlara göre değerler değiştiği için "uğrunda başkaldırılan nedenler de değişir."[50] Çünkü absurde'ün evreninde mutlak olan bir değer yoktur. Mutlak olan değerler, sadece ve sadece kutsal olana ya da kutsal varlığa ait olan değerlerdir. Kutsalın hüküm sürdüğü bir evrende, başkaldırma olmaz. Çünkü böyle bir evrende, değerlerle ilgili verilen cevaplar, önceden ortaya konmuş ve insandan bu değerlere zorunlulukla inanılması istenmiştir. Dolayısıyla insan, kendisine verilenle yetinmek ve onunla mutlu olmak zorundadır. Sözgelimi Hindistan'daki kast sitemi, dinî bir düzendir ve bu düzende herkes kendi konumundan memnun olmak durumundadır. Oradaki insanların bilinci, kutsal tarafından belirlenmiştir. Oysa Camus'ye göre "başkaldırma, haklarının bilincine varmış, bilinçli kişilerin işidir."[51] Her dönemde ve toplumda bu bilinci taşıyan insan bulunduğu için her dönemde ve toplumda başkaldırmanın da olması gerekir. Ancak Camus, başkaldırmayı sadece batı toplumlarına has olarak görmekle, bir bakıma, batı toplumu dışındaki toplumların bilincinin tamamen kutsal tarafından belirlendiğini söylemek istemektedir.

Başkaldırmanın nedenleri, çağlara ve toplumlara göre farklı olabilir. Ama neden ne olursa olsun, başkaldırmanın gerekliliği konusunda tam bir uygunluk vardır. Çün-

49) Camus, **Başkaldıran İnsan**, s.19.
50) A.g.e., ss.16-17.
51) A.g.e., s.17.

kü her dönemde, haklarının bilincine varan insanlar bulunmaktadır. Bir insan kutsal olanla ilişkide bulunmadan başkaldıracağı gibi, kutsala girdikten sonra da, değerlerle ilgili bütün cevapların insanî olduğu bir düzen istemeye başladığı an, başkaldırabilir. Bu, kutsala ait olan değerlerin ve kutsalın kendisinin insan tarafından yargılanması demektir. Bu anlamda Nietzsche'nin Tanrı'yı öldürmesi, bir başkaldırmadır. Başkaldırma "hayır" demek olduğuna göre, "hayır" denilen değerin konumu başkaldırmayı ortadan kaldırmamalı, onu pekiştirmelidir. Bir kutsal değer adına da "hayır" denildiği dikkate alınacak olursa, peygamberlerin daha önceki inançlara "hayır" demesi de bir başkaldırma olmalı mıdır? Gerçi böylesi durumlarda bilinç, bir kutsal varlık tarafından belirlendiği için insan kendi adına ya da insanlık adına değil, kendini ve insanlığı aşan bir varlık adına "hayır" demektedir. Bundan ötürü de, kutsaldan kutsal olmayana geçişte ve kutsal olmayan alanın kendisinde başkaldırma davranışı ortaya çıkar. Böylece insan için iki evren ortaya çıkar: Kutsal olan evren ve kutsal olmayan evren, yani başkaldırmanın mümkün olmadığı evren ve başkaldırmanın mümkün olduğu evren. Bunlardan "birinin belirişi, ötekinin silinişi demektir."[52] Öyleyse insanın ya da toplumların başkaldırma durumu, kutsal ile olan mesafelerine göredir. Ancak, kutsal ile olan ilişkisini tamamen koparmış bir insanda muhakkak surette başkaldırma ortaya çıkacaktır, denilemez. Zira başkaldırma, bir değer oluşturma olduğuna göre hiçbir değeri kabul etmeyen ve yeni bir değer önermeyen bir nihilistin durumu, başkaldırma olmayacaktır. İşte bundan ötürü de, başkaldırma, "kutsalın ve salt değerlerin ötesinde, bir davranış kuralı"[53] aramadır.

---

52) A.g.e., s.18.
53) A.g.e., s.18.

Bu davranış kuralını arayan ve yeni bir değer oluşturmaya çalışan başkaldırma, özellikle son iki asır boyunca çok çeşitli şekiller almıştır. Bu çeşitliliğe rağmen Camus, başkaldırmanın gelişmesi tarihinde iki başkaldırma biçimini birbirinden ayırır: Metafizik Başkaldırma ve Tarihsel Başkaldırma.

1- Metafizik Başkaldırma

Metafizik başkaldırma insana ölümden başka kader sunmayan ve insanı bu dünyada elikolu bağlı bir şekilde bırakan Tanrı'ya karşı, insanın başkaldırmasıdır. Tanrı karşısında iki tavır olabilir: Ya ona inanılır ya da inanılmaz. İnanmayan birisi için başkaldırma problemi de yoktur. Tanrı ile ilgili olarak başkaldırma problemi, varolan bir Tanrı'yı gerektirir. Öyleyse metafizik başkaldırma, Tanrı'yı yoksayan bir başkaldırma değil, Tanrı'yı horgören, Tanrı'nın insana kötülük ettiğini düşünen bir başkaldırmadır. Böylesi bir durumda başkaldıran ateist değil, sadece günahkârdır. Metafizik başkaldırmada Tanrı'nın hor görülmesi, Tanrı kavramının kişiselleştirildiği oranda geçerlilik kazanır. Yani Tanrı'ya başkaldırma, bir kavram olarak Tanrı'nın horgörülmesi değil, bir varlık olarak horgörülmesidir. Bundan da anlaşılacağı gibi, başkaldırmak ancak bir şeye başkaldırmak olduğuna göre, bir gerçeklik halinde ortaya konulmamış ya da kendisini ortaya koymamış bir varlığa başkaldırılamaz.

Başkaldırmak, bir gerçekliğe, gerçekliğin ortaya koyduğu değere protestoda bulunmaktır. Sözgelimi Prométhée'nin başkaldırması, Tanrı karşısındaki insanın düştüğü duruma ve buna neden olan varlığa bir protestodur. Bu bakımdan Prométhée, insanlık durumunu reddettiği için çağdaş insanın başkaldırmasını da simgeler. Tanrı karşısında bilinci incinmiş ve gururu kırılmış olan Prométhée, kendi başkaldırmasında haklı görünmektedir. Prométhée,

insanî güçlerin önemine inanan ve bu güçlerin bilincine varan bir kahramandır. O, "kendi gücünün bilincine varmış, tanrıya karşı ayaklanmıştır."[54] İnsan, Tanrı'nın yerine geçmelidir.Çünkü "asıl yaratıcı insanın kendisidir."[55]

Camus'ye göre, "doğaötesi başkaldırma insanın kendi koşulunun ve bütün evrenin karşısına dikilmesidir. İnsanın ve evrenin ereklerini yadsıdığı için doğaötesidir."[56] Bir de kölenin efendisine başkaldırması vardır. Köle, efendisi tarafından kendisine verilen kölelik durumuna başkaldırdığı halde, metafizik başkaldırmada, insan durumunun, conditiona humana'nın reddi sözkonusudur.

Kölenin efendisine karşı çıkması, onun varlığına değil, efendilik konumunadır. Bu karşı çıkış, aynı zamanda kendisinin kölelik durumuna da bir karşı çıkıştır. Yani kölenin tek eyleminde iki karşı çıkış anlamı vardır: Kendi kölelik durumuna ve efendisinin efendilik durumuna.

Ayaklanma ya da başkaldırma, bir değeri açıkça istemektir. Çünkü "en basit ayaklanma bile bir düzen eğiliminin belirtisidir."[57] Başkaldıran, içindeki adalet ilkesini, fiilî olarak gördüğü adaletsizliğe kaşı koyar, insanı tanımlayan ölüme ve onu ölümlü kılan varlığa karşı çıkar. Metafizik başkaldırmada kişi, başkaldırmaya neden olan ölüm, adaletsizlik, kötülük gibi olumsuzlukların nedeni olarak Tanrı'yı gördüğü için böyle bir insan "ille de tanrısız değildir, ama ister istemez kutsala sövücüdür."[58] Bundan ötürü metafizik başkaldırma ateizm ile değil, din ile başlamıştır. Dinin ve Tanrı'nın olmadığı yerde, metafizik başkaldırma da olmaz. Bu bakımdan batıdaki metafizik başkaldırma, hıristiyanlık ile başlamıştır.

---

54) Azra Erhat, a.g.e., s.255.
55) A.g.e., s.255.
56) Camus, Başkaldıran İnsan, s.23.
57) A.g.e., s.23.
58) A.g.e., s24.

Tanrı'ya yönelen metafizik başkaldırma neyi hedeflemektedir? Özü gereği metafizik başkaldırma, Tanrı'yı yok saymaz. Onu sadece kendi içinde hesaba çeker, yargılar. Çünkü insan, Tanrı'nın adaletsizliğe, kötülüğe, ölüme engel olmadığını düşünerek, Onu suçlamaktadır. Adeta suçlu bir Tanrı, bir tahttadır. O, özelliği gereği bu yüce konuma yakışmamaktadır. Aslında böyle bir Tanrı düşüncesi, Tanrılığın hiçbir özelliğiyle bağdaşmaz. Bu Tanrı, olsa olsa ilkçağın düşkün Tanrılarına denk olabilir. Adaleti, iyiliği, birliği yerleştirmek için Tanrı'ya başkaldıran insan, başlangıçta Tanrı'yı ortadan kaldırmaz, sadece kendisine ve kendisini belirleyen durumlardan Tanrı'nın müdahalesinin kalkmasını ister. Ama bu istek, aynı zamanda Tanrı'yı yenme isteğine yol açar. Yani Tanrı'ya başkaldıran, başlangıçta Tanrı'yla eşit olmak, daha sonra onu yerinden düşürmek isteyecektir. Sisifos Efsanesi'nde Sisifos'un böyle bir niyeti yoktur. Ama Prométhée, Sisifos'tan farklıdır. Prométhée'nin gözü, Tanrı'nın yerindedir. Nasıl ki köle, efendisini devirip yerine kendisi geçmek isterse ve bu isteğinin gerçekleşmesi için uzun bir savaşa girerse, Tanrı'ya başkaldırmada da, başkaldırmanın asıl diyalektiği unutulunca, insan yeryüzünde kendi egemenliğini kurmak isteyecektir. Bu sonuç, bilhassa tarihî alanda, hiç te hoşnut olmadığımız olayların nedeni olur. Yani "Tanrı'nın tahtı yıkıldıktan sonra, ayaklanmış kişi kendi koşulu içinde boşuboşuna arayıp durduğu adaleti, düzeni, birliği kendi elleriyle yaratmanın, böylece Tanrı'nın düşüşünü doğrulamanın boynuna borç olduğunu kabul edecektir. O zaman, gerekince cinayete de başvurmak pahasına, insan egemenliğini kurtarmak için umutsuz bir çaba başlayacaktır."[59]

Metafizik başkaldırma ile Tanrısızlık arasında bir bağlantı kurulamadığına göre, Tanrı inancının olduğu her

59) A.g.e., s.25.

dönemde, böyle bir başkaldırmaya da rastlanır. Bu bakımdan ilkçağda özellikle Prométhée, bu başkaldırışın güzel bir örneğini sunar. Ancak, Camus, metafizik başkaldırmanın tutarlı bir şekilde 18. yüzyıl sonlarında ortaya çıktığını düşünür.

Camus, 18. yüzyıl sonlarından itibaren başlattığı ama ilkçağda da Lucretius ve Epicuros'ta da gördüğü metafizik başkaldırmanın tarihinde üç kişiden bahseder: Sade, Dostoyevski ve Nietzsche.

Camus'nün mutlak olumsuzlama (la négation absulue) olarak nitelendirdiği başkaldırma, Sade'ın başkaldırısıdır. Sade, çağının ünlü bir yazarıdır. Camus'ye göre "başkaldırmayı sanat yollarına yönelten Sade'dır, romantizm daha da ileri götürecektir onu."[60] Ama Sade, bunu yaparken yanlış yollara saptı ve başkaldırmayı, temel başkaldırma ilkesine göre değil, sınırsız özgürlük adına yaptı. Bundan dolayı da Sade'ınki gibi "mutlak olumsuzlama başkaldırmanın savunduğu olumlu değere bağlı kalmayan bir başkaldırmadır."[61] Sade, kötülüğü kabul eden ve Tanrı'ya ve başkalarına "hayır"dan doğan kendi "evet"ini bütün tabiata yayarak, gücü kendinde bulundurmak isteyenin başkaldırmasını simgeler. Camus'ye göre, Sade'ın arzu ettiği, nisbeten gerçekleşmiş gibidir. "Zincirlerini koparmış sapkınlığın eşsiz ve tatlı meyvesi olmasını istediği cinayet, bugün polise mal olmuş bir erdemin donuk alışkanlığından başka bir şey değil. Yazının şaşırtmacalarıdır bunlar."[62]

Romantizm de "kötülüğü ve bireyi yeğ tutuşuyla"[63] tıpkı Sade'ınki gibi ilkçağın başkaldırmasından ayrılmaktadır. Züppelerin başkaldırması adını verdiği bu romantik

60) A.g.e., s.45.
61) Robert de Luppé, a.g.e., s.41.
62) Camus, a.g.e., s46.
63) A.g.e., s.46.

başkaldırma da Camus'ye göre başkaldırmanın olumlu niteliğini ortadan kaldırmaktadır. Çünkü, mademki kötülük vardır ve onunla savaşılmalıdır, öyleyse kötülükle savaşmak için iyiliği terkedip, kötülüğü yeniden kurmak gerekir. "Demek ki romantik kahraman, olanaksız bir iyiliğin özlemi içinde, kötülük etmek zorunda olduğunu düşünür."[64] Bu ise, başkaldırmanın bütün olumlu yönlerini ortadan kaldırmak demektir. Sonuçta bir nihilizme ulaşan böyle bir başkaldırma Vigny'nin Şeytan'ında:

> *...Ne kötülüğü duyabiliyor artık ne iyilikleri;*
> *Ettiği kötülükten bile tat almaz oldu*[65] diye dile gelir. Sadece bireyi ve kötülüğü öven ve bunun dışında her şeyi yoksayan bu romantik başkaldırış, başkaldırmaya kötü bir örnektir.

Camus, Dostoyevski'nin İvan'la örneklendirdiği başkaldırmanın, başkaldırmanın temel girişimini başlattığına inanır. Çünkü "bu başkaldırma, değerleri Tanrı'nın lütfunda değil, insan için adalet aramada gören bir başkaldırmadır."[66] Dostoyevski'nin kahramanı İvan, Tanrıya değil, adalet denilen daha yüce bir ilkeye bağlanır. Böylece dinin ve Tanrı'nın yerini adalet alır. Bu ilkeden ötürü bireyselcilik aşılmış ve tek kişinin kurtuluşu değil, herkesin kurtuluşu hedeflenmiştir.

İvan'a göre ölümsüzlük yoktur. Ölümsüzlüğün oluşmadığı yerde erdem, erdemin olmadığı yerde de yasa yoktur. Çünkü, bütün bunların yani ölümsüzlüğün, erdemin, yasanın temeli olan Tanrı olmamalıdır. Öyleyse, herşey mübahtır. O zaman, bir insan, babasını da öldürebilir.

Camus, böyle bir sonuçta kendisini ilgilendirenin, devamlı olarak gelişen bu son aşamada kalınıp kalınamaya-

---

64) A.g.e., s.47.
65) A.g.e., s.48.
66) Cruickshank, a.g.e., s138.

cağı olduğunu düşünür. Bu başkaldırmanın son noktasına kadar gidilmesi gerekir. "Ama Tanrı olmak nedir? Herşeye izin olduğunu benimsemek, kendi yasasından başka her türlü yasayı yadsımak."[67] Mantıkî başkaldırmanın bu nihilist sonucu ile ahlâkî başkaldırmanın olumlu değeri nasıl bağdaşabilir? Bu durumda başkaldırma, insanı çelişki içinde bırakır. İvan, "doğrulanmaz bir erdemle benimsenmez bir cinayet arasında sıkışıp kalmıştır."[68] Çünkü babasının öldürülmesine göz yummuştur. İvan, mantıksal başkaldırmayı seçmiş ama onun bu başkaldırması ile "gökler ülkesi" yeryüzüne inmiş, Tanrı'nın egemenliği yerine insanın egemenliği geçmiştir. Kısacası, "İvan Karamazov'dan bize kalan tutarsızlık değil, gökyüzünün ekmeğini özgürlükle birlikte reddedip, özgürlüksüz bir şekilde yeryüzünün ekmeğini sunan bugünün büyük Engizisyoncusunun materyalist hale gelmiş görüntüsüdür."[69] Camus'nün deyimiyle de "Paul'den Stalin'e varıncaya kadar, Sezar'ı seçmiş papalar, yalnız kendi kendilerini seçen Sezar'ların yolunu açmışlardır."[70]

Dostoyevski'nin İvan'ın şahsında göstermeye çalıştığı, kötülük karşısında bir başkaldırma olarak insanın Tanrı olmayı arzu etmesi, Camus'nün, birkaç farklılıkla birlikte **Veba**'da ortaya koyduğu Tarrou'nun ermiş olmak istemesine benzetilebilir. Çünkü, absurde bir dünyada, ermişlik katına yükselmek insan için belki de tek çözüm olacaktır. İşte metafizik başkaldırma budur ama bu başkaldırmanın bireysel halde kalması ve topluma yönelmemesi gerekir. Çünkü böyle bir başkaldırma, sadece bireysel plânda kalırsa felsefîdir. Toplumsal plâna geçtiği taktirde politik olmaya başlar. Yani insan, kendisini bir insan-tanrı olarak

67) Camus, a.g.e., s57.
68) A.g.e., s.58.
69) Lebesque, a.g.e., s.106.
70) Camus, a.g.e., s.59.

görür ve toplumun efendisi olmak isterse ya da başkaldırma böyle bir yola girerse, insanlık için çılgınlık ve yeni kötülükler de başlamış olur. Oysa insan kendini, yıktığı Tanrı'nın yerine koymaktansa, Rieux gibi, insanlığın hizmetine koşmalıdır. Başkaldırma ancak böyle değer kazanır. Bir bakıma insan, kendi kaderini kabul etmeden kendi varlığını dünyanın iyiye doğru gitmesi için bir araç olarak kullanmalıdır. Metafizik başkaldırmada Tanrı yok edildikten sonra başkaldırma bir hümanizmle sonuçlanırsa bir anlam ifade eder.Aksi taktirde, ortaya diktatörler çıkar.

Metafizik başkaldırmada Camus'nün mutlak doğrulama (L'affirmation absolue) başlığında incelediği Stirner ve Nietzsche de farklı yol takip etmelerine rağmen, kötülüğü kabullenmelerinden ötürü diğerlerine bağlanırlar. Bunaların başkaldırmasında, başkaldırmayı ortaya koyan absurde görünüşe bağlılık yoktur.[71]

Stirner, başkaldırmanın bireyciliğini doruğa çıkarmıştır. Camus'ye göre Onun başkaldırması, "bireyi yoksayan her şeyin yoksanması ve onu yükselten, ona çalışan her şeyin yüceltilmesidir.."[72] Bireyin yararlanabileceği her şeyi iyilik, yapabileceği her şeyi de yasal olarak gören Stirner, aslında anarşistçe bir tavır içindedir. Onun hayır'ı, bir evet'i ortaya çıkarmaz. Bundan dolayı da hayır, mutlak anlamda hayır olduğu için Stirner'in ulaştığı sonuç, bireyi ve cinayeti tanrılaştırmaktan başka bir şey değildir. Çünkü Stirner için ulaşılan sonuç şudur: " ' Beni benden başka hiçbir şey ilgilendirmez' sadece ben gerçeğim. Dünyaya, Benim olan(...)dünyaya benim olan bir şey diye, benim dünyam diye, kendi malım diye bakarım. Her şeyi kendime bağlamaktayım.'[73] " Stirner'in bu görüşleri, ahlâkî ba-

71) Robert de Luppé, a.g.e., s.41.

72) Camus, a.g.e., s.63.

73) Heinz Heimsoeth, Ahlâk Denen Bilmece, çev., Nermi Uygur, (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1957), s.21.

kımdan tam bir egoizmi ortaya çıkarmakta ve hakikatı sadece bireyin kendisine bağlamaktadır. Dolayısıyla, başkaldırmanın ortaya çıkaracağı olumlu değer, Stirner'de de yoktur.

Camus, Nietzsche'nin fikirlerinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Nietzsche'ye göre Tanrı ölmüştür. Onun yerine üstün insanı önerir. Bu bakımdan insan, aşılması gereken şeydir. Ama üstün insan yeryüzünden çıkacaktır. Bundan dolayı, yeryüzünü aşan her şeye hayır der Nietzsche.

Nihilizm, bütün değerlerin kökten reddidir. Nietzsche de, yaşadığı dönemdeki bütün değerleri reddeder. Değerler levhasını parçalamak ister. Parçalamak istediği değerler, hıristiyan dünya görüşünün ve kölelik ahlâkının değerleridir. Ama, değerleri yıkmakla kalmaz, yerine yeni değerler, üstün insanın değerlerini koymak ister. Üstün insanın değerleri, yeryüzünün değerleridir. İnsan, üstün insanın yeşereceği toprak olmalıdır. Öyleyse "üstün insan yeryüzünün anlamı olacaktır."[74] Nietzsche de tam anlamıyla , bireyci bir tutum içindedir. Asıl yaratıcı olan insandır. Eğer Tanrı olsaydı, yaratmak için insana bir şey kalmayacaktı. "Tanrı bir sanıdır...Tanrılar olsaydı, tanrı olmamaya nasıl katlanırdırm! Demekki tanrılar yoktur...Yaratacak ne kalırdı, -tanrılar olsaydı."[75] İnsan, bir Tanrı yaratamayacağına göre üstün insanı yaratmalıdır. Üstün insan, güç iradesiyle, insanı kurtuluşa erdirecek olan yaratma, yeni değerler yaratma işini üstlenecektir.

İnsanda, tanrılara eşdeğer bir yön gören "Nietzsche'ye göre insanın temel niteliği yaratıcılıktır ve bunu da onun istemi sağlar."[76] Yaratıcı olmak için, değerleri yıkmak ge-

---

74) Friedrich Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, çev., Turan Oflazoğlu, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), s.6.

75) A.g.e., ss.91-93.

76) Afşar Timuçin, **Düşünce Tarihi**, (İstanbul: BDS Yayınları, 1992), s.563

rekir. Tanrı'dan, devletten, toplumdan, ahlâktan gelen bütün değerleri yıkmak, yaratıcılığın ilk şartıdır. Başkaldırma burada başlar. Ama, daha önceki filozoflarda olduğundan farklı olarak başkaldırma, Nietzsche'de olumlu değerler ortaya çıkarmaya yönelir. Bu değerler, insanî değerlerdir. İnsan, insana ve dünyaya bağlı kalarak bunu başarabilir. Ne varki Nietzsche, zamanında ve ölümünden hemen sonra en yanlış anlaşılan ve kendisine en çok haksızlık yapılan biridir. Camus'nün ifadesiyle, "usla birleşmiş cesarete inanmıştı o, güç dediği şey de buydu. Onun adına, cesareti usun düşmanı yaptılar... Ölümünden otuz yıl sonra, kendi ülkesi yalanın, şiddetin kurucusu durumuna getirdi onu, özverisiyle hayranlık verici bir duruma getirdiği kavramları, erdemleri, tiksinti verici bir duruma düşürdü."[77]

Nietzsche'de mantıksal başkaldırmanın ortaya çıkardığı insan-tanrı, başkaldırma ve Tanrıyı yoksayma açısından olumlu bir çizgi olmasına rağmen, Onun felsefesinden bireyin ve bir milletin üstünlüğü ilkesi çıkarıldığı için Nietzsche, bu kulaklara göre bir ağız olamadı. Çünkü Nietzsche'nin bilinci ile ondan sonra gelenlerin bilinci aynı değildi. Bundan dolayı da, Alman faşizmi, Nietzsche'nin başkaldırmasını nihilizm ile sonuçlandırmıştır, denilebilir.

Sade ile başlayan Dostoyevski ile devam eden ve Nietzsche'de son bulan bu metafizik başkaldırma, Tanrı'nın öldürülmesiyle sonuçlanmıştır. Tanrı öldükten sonra geriye, insan ve insanın içinde yaşadığı tarih kalmaktadır. Tarihte başkaldırma eylemi devrimler yoluyla gerçekleştirilmek istenmiştir. İnsan da, devrimler yoluyla bu tarihin tanrısı olma yolunu seçmiştir.

Metafizik başkaldırma ve nihilizm, Tanrıyı ve ahlâkı ortadan kaldırıp, insanın yalnızlığını göstermiştir. Böyle

77) Camus, a.g.e., ss.72-73.

bir durumda Tanrısız, efendisiz ama özgür olan insanlara yeni efendiler bulmakta güçlük çekilmemiştir. Bu yeni efendiler, devrimler yoluyla ortaya çıkmıştır. Camus, bundan sonra tarihsel başkaldırma dediği devrimleri incelemeye başlar.

2- Tarihsel Başkaldırma

"Tarihsel başkaldırma, düşünceden eyleme geçiştir; bu fikir metafizik başkaldırmadan doğar."[78] Çünkü metafizik başkaldırma, Tanrı'yı öldürdü. Böylece, aşkın, dikine ve zamanın sınırları dışında kalan varlıktan umut kesilince, başkaldırma zamanın içinde yatay ve geçici olarak insanlara aşkın olan bir boyutu ortaya çıkardı. Bu da, tarihten başka bir şey değildir.İşte metafizik başkaldırma, öldürdüğü Tanrı yerine, tarihin ve tarih içinde insanın putlaştırılmasına neden olmuştur. Çünkü "ölümsüzlükte kurtuluş bulamayan insan zaman içinde kurtuluş aramaya başladı. Sonuç siyasal devrim oldu."[79] Camus, "Tarihsel Başkaldırma" olarak adlandırdığı başkaldırma biçiminde, siyasal devrimleri ve özellikle Marxizmi eleştirir ve bu tür devrimlerin başkaldırmadan farkını ortaya koymaya çalışır.

Mantıksal başkaldırmanın tabiî bir sonucu olarak ortaya çıkan devrim, Tanrı'nın yerine tarihi seçmektir. Her devrimin özünde özgürlük vardır. "O olmadı mı, adalet düşünülmesi olanaksız bir şey gibi gelir ayaklanmışlara. Gene de, bir zaman gelir, adalet bir süre özgürlüğün yasaklanmasını ister."[80] Devrimci, adaleti gerçekleştirmek için her yolu denemeye kalkar ve suçu yoketmek maksadıyla başlattığı başkaldırması, suçlulukla son bulur. Camus'ye göre kral öldüren devrimler, 20. yüzyıl devrimleri,

78) Robert de Luppé, a.g.e., s.43.
79) Cruickshank, a.g.e., s.141.
80) Camus, a.g.e., s.101.

hep suçlulukla son bulmuşlardır. Böylece de devrim, başkaldırmadan ayrılır.

Camus'ye göre, "başlıca devrimler biçimlerini ve özgünlüklerini öldürmeden alırlar. Hepsi, ya da hemen hepsi, insan-öldürücü olmuştur."[81] Ama bazı devrimler de vardırki, diğerlerinden fazla olarak, kral ve tanrı öldürmeyi de uygulamışlardır. Ayrıca, kölenin efendisine başkaldırması da, başkaldırma tarihinde önemli bir yere sahiptir. İşte Camus, bütün bu başkaldırma ve devrimleri uzun uzun açıklamaya ve eleştirmeye çalışır.

Kral ile birlikte kralı meşru kılan ilkeyi de öldürmek, Fransız ihtilâliyle gerçekleşmiştir. Kral, kaynağını dinî bir temelden almakta ve adeta Tanrı adına adaleti temsil etmektedir, yani O Tanrı'nın temsilcisidir. Madem ki Tanrı ölmüştür, kralın da yaşamasına gerek yoktur, krallığın da. Camus'ye göre de "gerçekten de Tanrı yadsınıyorsa, kral öldürülmelidir. Anlaşıldığına göre Saint-Just öldürtür XVI Louis'yi...ama kral toplumsal sözleşme adına ölmelidir.."[82]

Saint-Just, XVI. Louis'yi öldürtürken, Rousseau'nun **Toplumsal Sözleşme**'sinden yola çıkar. Rousseau, tanrısal kaynaklı ilkeler yerine yeni ilkelerden bahseder. Onun ilkeleri, "insanın suçsuzluğuna ve genel halk isteminin üstünlüğüne inancı savunur."[83] Böylece, Tanrı saltanatı yerine akıl, kral saltanatı yerine de halk geçmelidir. Saint-Just'a göre, halk ile kral arasında hiçbir karşılıklı bağlanma yoktur. Kral "halka karşı aykalanmış, onun salt egemenliğini elinden almıştır."[84] Saint Just, krala karşı olan bu başkaldırma mantığını, kralın öldürülmesine kadar götürür. 1789'da başlayan "tanrısal yönetim ilkesine saldırı" 1793'te kralın öldürülmesine kadar varır.

---

81) A.g.e., s.104.
82) A.g.e., s.109.
83) Cruickshank, a.g.e., s.142.
84) Camus, a.g.e., s.113.

Camus'ye göre, bir insanın öldürülmesi, Fransız tarihi için büyük bir dönüm noktası değildir. Ama "nedenleri ve sonuçlarıyla kralın yargılanması çağdaş tarihimizin düğüm noktasıdır."[85] Çünkü, yeryüzünde Tanrı'nın vekili olarak çalışan ve bütün yasallığını Tanrı'dan alan kralın öldürülmesi, tarihin kutsallıktan çıkarılması anlamına gelmektedir.

Kralın öldürülmesiyle bir din yıkılır ama onu hemen başka bir din takip eder. Bu da, akıl ya da akla uygunluktur. Ne var ki, yeni yönetim ilkeleri kurmaya çalışan Saint-Just de sonunda kendi ilkeleri uğruna ölür.

Her başkaldırma eyleminde olduğu gibi Fransız Devrimi de, birliği kurmayı amaçlamıştır. Ama Fransız Devrimi bunu yaparken, bir erdem dini oluşturmak istemiştir. Fransız Devrimi'yle başlayan kral öldürme, 20. yüzyılda insanı Tanrı yapmaya götüren başkaldırma mantığıyla sonuçlanmıştır. Camus'nün ifadesiyle, "birliği gerçekleştirmek üzere erdem dinini kurmaya çalışan Fransız devriminin yerini, insan dinini kurmak üzere dünya birliğini fethetmeye çalışan, sağcı ya da solcu, ama her iki durumda da umursamaz devrimler alacaktır. Bundan sonra Tanrı'nın hakkı olan her şey Sezar'a verilecektir."[86] Tanrı'nın hakkı olan her şeyi Sezar'a verecek olan da faşizm ve komünizmdir.

Camus'nün "Tanrı-Öldürücüler" başlığıyla incelediği bölümde, Fransız Devrimi'nin ilkelerinin yerini Rus teröristlerinin mutlak olumsuzlaması, Rousseau'nun görüşlerinin yerini de Hegel'in tarih felsefesi ile ilgili görüşleri alır. Özellikle Hegel'e kadar tarihin dışında ele alınan mutlak, Hegel ile birlikte tarihin içine sokuldu. Artık "Sa-

85) A.g.e., s.115.
86) A.g.e., s.126.

int-Just'ün ve Rousseau'nun evrensel, ama soyut usu yerine" Hegel "evrensel somutu getirdi."[87] Böylece de "akıl, bizzat hareket halinde olan tarih oldu."[88]

Camus'ye göre Hegel'in tarih felsefesi ve tarihin diyalektik bir şekilde gelişmesi, özellikle solcular tarafından yanlış bir şekilde ele alınmıştır. Gerçi Hegel'de de yanlışlar vardır ama "Hegel de (de) Hegel'in yanlışını düzeltecek şeyler de vardır."[89] Buna rağmen, "yirminci yüzyıl devrimcileri biçimsel erdem ilkelerini kesinlikle yıkan silahları Hegel'den almışlardır. Sürekli bir yadsımayla, güç istemlerinin savaşıyla özetlenen, aşkınlıktan yoksun bir tarih görüşü almışlardır ondan."[90]

Özellikle marksizmin proletarya ile kapitalist arasındaki diyalektiği, Hegel'in köle-efendi diyalektiğinden çıkardığı söylenir. Çünkü Hegel'e göre, başlangıçta tarihte iki bilinç oluşmuştur: Köle bilinci ve efendi bilinci. "Tarih dediğimiz şey, onun(kölenin) gerçek özgürlüğünü elde etme yolunda harcadığı uzun çabalar dizisinden başka bir şey değildir."[91] Köle bunu, eğitim ve çalışma sayesinde doğal dünyayı teknik dünyaya dönüştürme yoluyla yapacaktır. İşte çağımızdaki devrimlerin, Hegel'in **Tinin Fenomenolojisi**'nde ortaya koyduğu görüşlerle kaynaşarak ortaya çıktığı söylenebilir. Çünkü Hegel'in tarih anlayışında, geleceği belirleyecek olan tarihin kendisidir. Mevcut ahlâk geçicidir ve ahlâkı tarihin diyalektik gelişmesi ortaya çıkarır. Değişmez olan, ideal olan tarihin sonunda ortaya çıkacağına göre, amaç tarihin sonunu oluşturmaktır. Hegel'den hareketle, köleliğin efendiyi yok ederek ve ancak başkalarını köleleştirerek ortadan kaldırılabileceğini ilân

87) A.g.e., s.127.
88) Luppé, a.g.e., s.43.
89) Camus, a.g.e., s.129.
90) A.g.e., s.129.
91) A.g.e., s.133.

edenler oldu. Her iki tavır da, nihilizme ve teröre, hem bireysel teröre hem de devlet terörüne yol açtı.

Bireysel terörizmden Rus nihilistlerinin terörizmi, devlet terörizminden de, faşistler ve marksistler kastedilmektedir.

Camus, bireysel yıldırı ya da terörizm konusunda, Başkaldıran İnsan'da "kibar katiller" dediği ve haklarında Doğrular adlı piyesi yazdığı liseli genç Rus teröristlerini sözkonusu eder.

Camus'ye göre, "1878 yılı, Rus yıldırıcılığının doğum yılıdır"[92] ve bu 1905 yılına kadar devam eder. Bu dönemde ortaya çıkan liseli ya da liseyi bitirmiş gençler, "en aşırı yoksamalarında bile bir değere, zorbalığa karşı koyup gerçek kurtuluşa destek olmayı sürdüren, yeni bir erdeme beden vermişlerdir."[93] Gerçi bu gençlerin çoğu, eylemlerini cezayla ödemişlerdir, ama pek çok insanın da kölelikten kurtulmasına, geçici olarak da olsa yardımcı olmuşlardır. Camus, bu düşünceleriyle, bu gençler hakkında ya da onların eylemleri konusunda tam bir hoşgörü içindedir. Zira bunların eylemlerinde bir sınır vardır. Çünkü, "Büyükdük Sergey'e yapılacak suikast ilk seferinde başarısızlıkla sonuçlanır, çünkü Kaliayev dükle birlikte arabada bulunan çocukları da öldürmeye yanaşmaz, bütün arkadaşları da kendisine hak verir."[94] Bunun nedeni ise gayet açıktır: Onların amacı, sadece insan öldürmek değil, halkın özgürlüğünü elinden alan ve kötü olan insanı öldürmek olduğu için, özgürlük arzusu asıl amaçtır. Ama çelişki burada başlamaktadır: Özgürlük için başkasını öldürmek ve aynı zamanda kendisini de yok etmek. Öyleyse değer, ölmekten daha önemlidir. İşte bu nokta, nihilizmin aşıldığı-

92) A.g.e., s.155.
93) A.g.e., s.142.
94) A.g.e., s.158.

nı gösterir. Kaliayev ve arkadaşları, Rus milleti için kendilerini feda ederler. Onlar, ölmek suretiyle kendilerini yenmişlerdir. Hatta Kaliayev ve arkadaşlarının terörizminde bireysellik de aşılmaktadır. Çünkü onlar, dayanışma içinde olan bir gruptur ve dayanışmaları sadece bu grubun yarını için değil, Rus milletinin yarını içindir.

Bireysel yıldırıdan devlet yıldırıcılığına geçişte, öldürme hadisesinin boyutlarında bir gelişme sözkonusudur. Bu gelişme, "bireysellikten kollektifliğe " doğrudur. Yani öldürme bir suçsa, bu bireysel yıldırıda bireysel suçu ortaya çıkardığı halde, devlet yıldırıcılığında kolektif suçu ortaya çıkarır. Bundan dolayı da öldürme, hemen herkesi ilgilendiren bir eylem durumuna yükselir. Zaten Başkaldıran İnsan'ın temel konusu da ölüm ve öldürmedir ve Camus öldürmenin meşru olup olmadığını tartışmaya çalışır.

Camus'ye göre, 1789 ile başlayan bütün devrimler, devletlerin güçlenmesine neden olmuştur. Devletlerin güçlenmesi yanında "Marx'ın kehanetimsi düşü, Hegel ya da Nietzsche'nin önceden bildirdikleri, Tanrı ülkesinin kökü kazındıktan sonra, ussal ya da us-dışı, ama her iki durumda da yıldırıcı bir devlet çıkarır ortaya."[95] Demek ki Camus, devlet terörizmini ikiye ayırmaktadır: Ussal ve us-dışı. Bunlardan birincisi Mussolini ve Hitler'in yapmaya çalıştığı faşizm, diğeri de Marx'tan kaynaklanan ve Rusya'da uygulamaya konulan komünizmdir.

Gerek Mussolini'nin gerekse Hitler'in yapmaya çalıştıkları devrim, "yoksayıcı mirasta usu tanrılaştıracak yerde us-dışını, hem de yalnız us-dışını"[96] tanrılaştırdıkları için diğer devrimlerden farklıdırlar. Bundan dolayı da aslında onların yapmaya çalıştıklarını devrim diye adlandır-

95) A.g.e., s.166.
96) A.g.e., s.166.

manın pek yerinde olmayacağını düşünen Camus, yine de hem Hitler'in hem de Mussolini'nin Hegel ve Nietzsche'den geldiklerini söylemelerinden ötürü onları, başkaldırma tarihinin bir malı olarak görür.

Camus'nün, Alman Faşizmi hakkındaki görüşleri, daha önceki bir eserinde Bir Alman Dosta Mektuplar'da ortaya konulmuştur.

Gerek başkaldırma ve gerekse faşizm ve nazizm, dünyanın hiçbir anlamı olmadığı görüşünden hareket eder. Ama ulaştıkları sonuçlar farklı olmuştur. Nitekim faşistler, "hiçbir şeyin bir anlamı bulunmadığı, tarihin de gücün rastlantısından başka bir şey olmadığı düşüncesi üzerine bir devlet kurdular."[97] Faşistler için tarih, anlamsız ve gücün rastlantısından ibaret olduğu için ya da "yaban gücün rahatça at koşturabileceği bir yer"[98] olduğu için irrasyonel devlet terörüne ulaştılar. Bunlara göre, madem ki hiçbir şeyin anlamı yoktur, inanılacak bir değer de sözkonusu olamaz. Bu bakımdan irrasyonel devlet terörizmi aynı zamanda nihilist bir ahlâkı da ortaya çıkarır. Böyle bir ahlâka dayanan faşizmin, evrensel bir dünya görüşüne sahip olması düşünülemez. Nitekim bu bakımdan komünizm, faşizme göre çok daha şanslıdır. "Alman ordusu, Moskova'yı işgal etse bile komünizm kendi amaçlarını hitlerciliğe kabul ettirebilirdi. Çünkü komünizm, bir dünya imparatorluğu fikrine sahiptir.."[99] Camus'ye göre de, komünizmin "gücü, derinliği, tarihimizdeki önemi bundan ileri gelir."[100]

Marksçılık ve mirasçılarını, eserinde sadece kehanet açısından inceleyen Camus, marksizmde hem bir iç çelişki görür, hem maksizm ile toplumsal gelişmelerin birbirine uymadığını belirtir ve hem de marksizmin yol açtığı ey-

97) A.g.e., s.167.
98) Cruickshank, a.g.e., s.148.
99) Lebesque, a.g.e., s.111.
100) Camus, a.g.e., s.174.

lemleri eleştirir. Camus'ye göre marksizme bağlı olarak ortaya çıkan komünist devlet, ussal bir terör devletidir.

Camus'ye göre Marx, temellerini Hegel diyalektiğinden ve burjuva ve sanayi toplumunun özelliklerinden aldığı için "öncü olmaktan önce mirasçıdır."[101] Marx'a göre gerçek, diyalektik bir şekilde gelişen ekonomiden ibarettir. "Ekonomi, üretimin her düzeyinde, daha üstün bir üretim düzeyi yararına, toplumu yıkan karşıtlıklar ortaya çıkarır."[102] Bütün bu karşıtlıkların en son olarak ortaya çıkacağı yer, kapitalizmdir. Kapitalizmden sonra diyalektiğin son bulacağı toplum, sınıfsız toplumdur. Tarihteki bu süreci belirleyen şey de, insan ihtiyaçları ve üretim araçlarının durumudur.

Camus, Marx'ın tarihsel diyalektik konusundaki görüşlerini daha çok "tarihsel gerekircilik" diye adlandırır. Marx'a göre, alt yapı olan ekonomi, üst yapı olan insan bilincini belirler. Ekonominin önemli bir payı olduğunu düşünen Camus, Marx'ın bu saf gerekirciliğini de saçma bulur.

Marx'a göre insan, ihtiyaç duyduğu şeyi üretir. Ancak üretmek için üretim araçlarına sahip olmak gerekir. Herkes bu araçlara sahip olamayacağına göre, üretim araçlarına sahip olanlar ile bu araçlara sahip olmayanlar diye toplumda iki sınıf belirir. Bir bakıma burjuva kapitalizmi ortaya çıkar ve bu "burjuva kapitalizmi (de) üretim araçlarıyla üreticinin birbirlerinden ayrılmasıyla tanımlanır."[103] Bu şekilde başlayan sınıf farklılıkları, Marx'ın sınıfsız toplumunun kurulmasına hizmet eder. Çünkü bir toplumda sınıf farklılıkları varsa, bu sınıfların menfaatleri de birbirlerinden farklıdır ve bu menfaatler çatışır. Bu bakımdan tarih, menfaatleri birbirleriyle çatışan sınıfların savaşın-

101) A.g.e., s.183.
102) A.g.e., s.183.
103) A.g.e., s.187.

dan başka bir şey değildir. Tarihin başlangıcında mülkiyetin ortak olduğu toplum tipinden yola çıkan insanlık, bireysel mülkiyetin ve eşitsizliğin oluştuğu kapitalizme gelmiştir. Bu aşamada kapitalist ve proletarya olmak üzere iki sınıf ortaya çıkmıştır. Bu iki sınıf arasındaki karşıtlığın giderilmesiyle yine sınıfsız ve mülkiyetin ortak olduğu toplum biçimi oluşacaktır. Tarihin tez-antitez-sentez biçimiyle gelişmesi bunu zorunlu kılmaktadır. İşte sentez, proletaryanın devrimiyle mümkün olacaktır.

Marx, tarihin gelişmesini diyalektik bir gelişme olarak görmekle, Hegel'le birleşir. Ancak Marx'ın belirleyicisi olan ekonomi en altta iken, Hegel'in belirleyicisi olan tin en üstte bulunur. Bu bakımdan Marx, Hegel'in diyalektiğini tersine çevirmiştir, denilir.

Acaba, proletarya bütün üretim araçlarına sahip olduğunda, karşıtlıkların bulunmadığı bir toplumun gerçekleştiğinin delili nedir? Veya sınıfsız toplumun sinesinden yeni karşıtlıkların çıkmayacağının garantisi var mıdır? Bu garanti, Hegel'in diyalektiğine dayanarak, gelecekte ortaya çıkacaktır. İşte Marx, bu noktada kehanette bulunmaktadır.

Proletarya diktatörlüğü ile kurulacak olan cennet, tarihin de sonunu oluşturacaktır. Tanrısız ama insanın içinde tanrılaştırıldığı tarihin sonunda kurulacak cennet için, "sadıklarından kör bir inanç isteyen ve onu terörle herkese zorla kabul ettiren, kabul edilemez (inaccessible) bir şeydir."[104] Çünkü cenneti kurmak için, kehanetin gerçekleşmesi için sanki her yol meşrudur. "Ne olursa olsun, burjuva sınıfı silinince, proletarya, üretim gelişmesinin mantığına uygun olarak üretimin doruğunda evrensel insanın saltanatını kurar. Bu iş diktatörlük yoluyla olmuş, şiddet yoluyla olmuş, ne çıkar."[105]

---

104) Roger Verneaux, Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, çev., Murtaza Korlaelçi, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994), s.115.

105) Camus, a.g.e., s.192.

Marx kehanette bulunurken, Onun ütopyacı tavrı da ortaya çıkmaktadır. Ama Camus, Marx'ı her konuda haksız bulmaz. Marx'ın da doğruları vardır. Camus'ye göre Marx'ın büyüklüğünü gösteren taraflar şunlardır:

Düşüncesinin odağına emeği, onun haksız alçaltılışını, derin onurunu yerleştirdi. Emeğin bir mala, emekçinin bir nesneye indirgenmesine karşı çıktı. Ayrıcalıklara ayrıcalıklarının tanrısal, mülkün de sürekli olmadığını anımsattı. İçleri rahat olmaya hakkı bulunmayanların içine bir kurt düşürdü ve bu iktidarı gerçek soyluluktan yoksun, kaynağı bir toplum yaratmak için kullanmak olan bir sınıfın foyasını ortaya çıkardı...Marx, görünüşler ne olursa olsun, emekçi için zenginliği değil, serbest zaman ya da yaratma zenginliğini isterken soyluluğu istiyordu.[106]

Bütün bu doğrulara ve insan varlığını yüceltmek isteyen taraflarına rağmen, Marx'ın takipçilerinde bu türlü erdemlerin olmadığını düşünen Camus, asıl olarak Marx'ta "haksız yollara başvurmak gereksiniminde olan bir erek, haklı bir erek değildir"[107] düşüncesinin yüceliğini vurgular.

Marx'ın bu olumlu yanlarına rağmen, Onun kehaneti başarısız olmuş ve devlet adına kanlı terör günlerini hazırlamıştır. Camus, Marx'ı hem kendi görüşlerindeki iç çelişkiler hem de marxizmin olgulara uymayışı konusundaki kehanetlerini uzun uzadıya açıklamaya çalışır. Nitekim sanayi toplumlarında proletarya sonsuzca gelişmemiş, ulusal engeller proletaryanın gelişmesine engel olmuş, orta sınıfın öneminin azalması bir yana onun önemi artmış ve sanayi üretimi teknisyenler tabakası diye yeni bir toplum tabakası ortaya çıkarmıştır. Bütün bunların

106) A.g.e., s.193.
107) A.g.e., s.193.

yanında Camus, Marx'ın kehanetindeki en büyük yanılgıyı da tarihte, şimdiye kadar bir proletarya görevinin cisimlenmediğinde görür.[108] Kısacası, tarihin ortaya çıkardığı gerçek, "Marx'ın ekonomik öngörülerini en azından tartışma konusu etti."[109] Gerçi ekonomi faktörünün önemi hiçbir zaman inkâr edilemez ama o tek ve zorunlu faktör olarak da ele alınamaz.

Marx'çılık, iddia edildiği gibi bilimsel de değildi. O, sadece bilimcidir. Ama bu bilimcilik te, sağlam değildir. Oysa Marx'tan sonra bilim, determinizm aleyhinde, endeterminizm lehinde gelişmiştir. Marx, Darwin'i bilimsel gördüğü için kendi öğretilerinin temeli olarak göstermektedir. Böyle bir durumda Camus'ye göre "Marxçılığın yanılmazlığını sürdürmesi için, Darwin'den bu yana biyoloji buluşlarını yadsıması gerekirdi."[110] Camus, marxçılığın bilimsel olmadığını ama bilimselse Heisenberg'e, Bohr'a, Einstein'a karşı bilimsel olabileceğini söyler. Demekki marxçılığın bilimselliğiyle marxçılıktan sonraki bilimsel gelişmeler arasında hemen hemen hiçbir uygunluk yoktur.

Artık Camus'nün marxçılık konusundaki görüşü tam olarak belirginlik kazanmaktadır. Marxçılığın savunduğu ekonomi faktörü tek ve zorunlu faktör değildir ve marxçılık bilimsel değil, olsa olsa bilimcidir. Ama Marx'ın bir kehaneti daha vardır: Cennetin gerçekleşmesi. Zaman geçtikçe, bunun da gerçekleşmediği görülmektedir. Lâkin marxçılar hâlâ, o bir günün geleceğini düşünmektedirler. Yani Camus'ye göre 1951'de, "şimdilik arafta bulunmaktayız, cehenneme girmeyeceğimiz konusunda söz verilmektedir bize."[111] Camus, 1990 yılını görmüş olsaydı, herhalde "cehenneme girildiğini" bildirirdi.

108) A.g.e., s.199.
109) A.g.e., s.201.
110) A.g.e., s.204.
111) A.g.e., s.205.

Farzedelim ki Marx'ın hayalindeki cennet gerçekleşti. Bu durumda, eğer diyalektik kabul ediliyorsa neden bir sonlar ülkesinden ya da tarihin sonundan bahsedilmektedir? Bilimsel olduğu iddia edilen marxçılığa böyle bir sırrın karışmasının anlamı nedir? Bu bakımdan, Camus'ye göre, tarihin sonundan bahsetmek için bir neden yoktur. Tarihin sonu, "bir her istediğini yapabilme, bir yıldırı ilkesidir."[112]

Tarihin sonunu gerçekleştirme hayali, Marx'ın söylediğinin tersine, sanayileşmemiş olan bir tarım toplumunda, Rusya'da 1917 devrimi ile gerçekleştirilmeye çalışılır. Evrensel cumhuriyeti kurmak amacıyla devletin daha çok üretim, daha çok iktidar ve daha çok çalışmaya ihtiyacı olduğu ve bunu gerçekleştirmek için de her türlü özgürlüğün öldürüldüğü bir toplum yapısı ortaya çıkar. Devlet, bir gün tamamen ortadan kalkacaktır ama o gün gelinceye kadar güçlü olmak, egemen olmak zorundadır. Lenin'le birlikte başlayan bu devrim, "imparatorluğu ve köleliği benimsemek üzere başkaldırmadan vazgeçmek anlamına gelir."[113] Yirminci yüzyılda ortaya çıkan devrimlerde bu özelliği gören Camus, "yirminci yüzyılın gerçek tutkusu köleliktir"[114] der. Çünkü, tümlük iddiasında olan özellikle Rus devrimi, bu iddiasını gerçekleştirmek için herkesi köleleştirmeyi amaçlamıştır. Oysa herkesi köleleştirmek, tümlüğü sağlamak, birliği sağlamak değildir. "Evrensel yurt savı ancak dünyanın üçte ikisini bir yana atarak, tarih yararına doğayı ve güzelliği yadsıyarak, insanın tutku, kuşku, mutluluk, tekil buluş gücünü, kısacası büyüklüğünü defterden silerek ayakta kalabiliyor bu devrimde."[115]

---

112) A.g.e., s.207.
113) A.g.e., s.214.
114) A.g.e., s.215.
115) A.g.e., ss.220-221.

Camus'nün bu görüşleri çerçevesinde, tarihçi bir anlayıştan uzak ve kötülüğü tarihte gören bir tutum içinde olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre tarih, her şey demek değildir. Tarih insanı olmaktansa tabiat insanı olmayı yeğ tutan Camus, Avrupa'da tarihin çirkinliğini, Akdeniz'de ise tabiatın güzelliğini bulur. **Tersi ve Yüzü**'nün 1958 basımının önsözünde, "doğal bir ilgisizliği düzeltmek için, sefalete de, güneşe de aynı yakınlıkta bulunan bir noktaya yerleştirilmiştim. Sefalet, güneşin altında ve tarihte her şeyin iyi olduğuna inanmamı önledi; güneş de tarihin her şey olmadığını öğretti bana"[116] der. Avrupa'yı ve Avrupa tarihindeki bütün bu devrimleri ve nihilist tutumları kötülük olarak gören Camus, "Kahrolsun Avrupa, mantık, onur ve haç"[117] demekten kendini alamaz.

Rus devriminin de utanç içinde can vermesinin sebebi, devrimci bir şiddet politikası uygulaması ve tarihe kötü bir örnek olarak geçmesidir. Lenin ve Stalin'in uygulamasıyla birlikte hem Hegel'den, hem de Marx'tan çok uzaklaşılmıştır. Bu devrim, tarihi kirleten bir devrimdir. Çünkü pek çok insanı, tarih cehenneminde köleleştirip öldürmüştür.

Prométhée ile başlayan başkaldırma, başkaldırmayı yasaklayan ve başkaldıranı, başkaldırma düşüncesine sahip olan insanı öldüren devrimle sona erer. Bu bakımdan Camus, günümüz devrimlerinden ziyade ilkçağın değerlerine ve başkaldırma düşüncesine meyil gösterir.

Metafizik başkaldırmayla başladığı ve tarihsel ayrıntılara fazlasıyla yer verdiği başkaldırma tarihini 20. yüzyıl devrimlerini incelemekle bitiren Camus, başkaldırma konusunda kendi düşüncelerine geçmeden önce başkaldırma ile devrim arasındaki farklar üzerinde de durur.

---

116) Camus, **Tersi ve Yüzü**, s.17.

117) Albert Camus, **Sürgün ve Krallık**, çev., Nihal Önal, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1991), s.33.

Camus'ye göre gerek faşizm, gerekse komünizm "kölelikle yıldırıyla, toplama kampları evreniyle" sonuçlanmıştır. Başkaldırmanın bozulmuş bir şekli olan devrimle gerçek başkaldırma arasındaki fark, Camus'nün şu cümleleriyle özetlenmektedir: "Başkaldırma birlik ister, tarihsel devrim de tümlük. Birincisi bir evet'e dayanan hayır'dan yola çıkar, ikincisi salt yoksamaktan yola çıkarak çağların sonuna atılmış bir evet'i yaratabilmek için bütün kölelikleri bağrına basar. Biri yaratıcıdır, öteki yoksayıcı. Birincisi gittikçe daha çok varolmak için yaratmaya adanmıştır, ikincisi gittikçe daha iyi yoksamak için üretmek zorundadır."[118] Böylesine bozulmuş bir başkaldırmanın ortaya çıkardığı devrim karşısındaki tavrımız ne olmalıdır? Bu çağ, bizim çağımız olduğuna göre, bu çağı reddedemeyiz. Bu çağa rağmen, "yalnız yeniden-doğmak ya da ölmek kalıyor bize artık."[119] İşte Camus, ölmektense yeniden doğmanın yollarını arayarak, kendi başkaldırma düşüncesini ortaya koymaya çalışır.

Camus'nün başkaldırma tarihini incelemesi ve başkaldırmanın aldığı çeşitli şekilleri ortaya koyuşu, Sisifos Efsanesi'ndeki düşüncelerinin bazılarından uzaklaştığını göstermektedir. Özellikle, Sisifos Efsanesi'ndeki absurde bir kahraman olarak sunulan Fatih, Başkaldıran İnsan'da hiçbir şekilde tasvip görmemekte ve hatta bazı yönleriyle bilhassa Hitler ve Mussolini'nin şahsında eleştiriliyor gibi görünmektedir. Sisifos Efsanesi'nde üzerinde ağırlıklı bir şekilde durulan sanat ve sanatçı ile ilgili olarak Başkaldıran İnsan'da da bir bölümün ayrılmış olması, başkaldırma ile sanat arasındaki yakın ilişkiyi pekiştirmek ve bu ilişkinin değerini vurgulamak açısından önemlidir.

---

118) Camus, Başkaldıran İnsan, s.229.
119) A.g.e., s.227.

Madem ki, metafizik başkaldırmanın tabiî bir sonucu olarak ortaya çıkan tarihsel başkaldırma, devrimler de aldığı muhteva yönünden başkaldırmadan bir uzaklaşmayı ifade etmektedir; öyleyse yeniden başkaldırmanın kaynağına geri dönülmesi ve başkaldırma ilkelerine sadık kalınması gerekmektedir. Ayrıca, her ne kadar başkaldırma çağımızda aykırı yollara sapmış ta olsa, bu bozulmalar, "aynı zamanda ilk başkaldırma özlemini de haykırır."[120]

3- Sanat ve Başkaldırmanın Gerçek Boyutu

Camus'ye göre, "başkaldırmanın özü konusunda son bir görüş sağlayacak"[121] olan sanattır. Çünkü sanat ve başkaldırma, aynı noktada birleşirler. Bu birleştikleri nokta da, yaratmadır. Ama, bütün devrimciler ve başkaldırmayı nihilizme götürenler sanata karşı hep olumsuz olmuştur. Avrupa, sanata karşı olumsuz olduğu için, Eski Yunan'da görülen dengeden uzaklaşmıştır. Devrimler sonucunda, insanları köleleştiren "yangın yayılıyor. Nietzsche aşılmış. Avrupa artık çekiç sesleriyle değil, top atışlarıyla felsefe yapıyor."[122] Acaba Avrupa'nın bundan kurtulması mümkün müdür? Camus'ye göre, elbette mümkündür. Bunun yolu ise, sırt çevrilen güzelliğe ve dengeye yeniden dönmek ve gerçek başkaldırma yolunu, yani yaratma yolunu tutmaktır. Çünkü başkaldırmanın kuralı, sanat yaratımında bulunur. Sanat yaratımı da, "tarihle saçsaça, başbaşa başkaldırmanın 'Başkaldırıyorum öyleyse varız' ı ile doğa ötesi başkaldırmanın 'Yalnızız'ına, olmadığımız varlığı ortaya çıkarabilmek için öldürecek ve ölecek yerde, olduğumuz şeyi yaratmak için yaşamamız ve yaşatmamız gerektiğini ekler."[123] Öyleyse kaynağından uzaklaşan ve insanı

120) A.g.e., s.226.
121) A.g.e., s.233.
122) Camus, **Düğün ve Yaz**, ss.108-109.
123) Camus, **Başkaldıran İnsan**, s.230.

ölmeye ya da öldürmeye götüren bozulmuş başkaldırma karşısında direnci sağlayan sanat olmaktadır. Çünkü "başkaldırma gerekliliği biraz da sanatsal bir gerekliliktir."[124]

Camus, biçimsel sanatı, nihilizme kapı açtığı için eleştirir. Aynı zamanda, gerçeğe sıkı sıkıya bağlı kalan sanat anlayışını da, özellikle sosyalist gerçekçilikte sanat propaganda amacı olarak kullanıldığı için kabul etmez. Çünkü sanat ile politika arasında amaç bakımından fark vardır. "Sanat yapıtı, yalnız varlığı ile, ideolojinin utkularını hiçe sayar.Yarının tarihinde görülecek şeylerden biri fatihlerle sanatçılar arasında şimdiden başlamış olan savaştır."[125] Oysa fatih, Sisifos Efsanesi'nde absurde bir kahramandır. Aslında politika ve sanat, dünya karşısında başkaldırmanın farklı iki yüzü olduğu halde, özellikle çağımızda bunların başkaldırmaları arasında bir benzerlik kalmamıştır. Günümüzde fatihin başkaldırması, bir köle-efendi dünyasını meydana getirmiştir. Sanatçının dünyası ise, diri bir çatışma ve anlaşma dünyası olarak, başkaldırmanın kaynağına uygun kalabilmiştir. Daha önce üzerinde durmuş olduğumuz bu konularla ilgili olarak Camus, Sanatçı ve Çağı'nda geniş açıklamalarda bulunmuştur. Sanat, bir yaratmadır ve "tek ile evrenselin uzlaşmasını gerçekleştirir."[126] Bunu gerçekleştirirken de "sanat gerçeğe karşı çıkabilir, ama gerçekten kaçamaz."[127] Çünkü, absurde bir dünya karşısında, yeni bir dünya yaratmak sanatçının işidir ama sanatçı bu işini yaparken kaynağını aşkın olandan değil, bu dünyadan almalıdır. Bunun için bu dünyanın dışında, sanat gerçekleşmez. Absurde'ü onaylamayan, başkaldırma eylemini ortadan kaldırdığı gibi, bu doğanın düzeninden hareket etmeyen de soyut bir dünya içine girer.

124) A.g.e., s.235.
125) Camus, Denemeler, s.48.
126) Camus, Başkaldıran İnsan, s.237.
127) A.g.e., s.237.

Öyleyse sanatçı, ilkin bu absurde'lüğü onaylamalı ve bu onayından hareketle de adaletsizliğin yerine adaleti, düzensizliğin yerine düzeni, kötülüğün yerine de iyiliği kurmaya çalışmalıdır. Sanatçının bu çalışması, absurde'e ve onun doğurduğu sonuçlara bir başkaldırmadır. İşte bunun için başkaldırma, en ideal olarak sanatçının başkaldırmasıdır. Dikkat edilecek olursa böyle bir sanat, dünyayı bütünüyle yoksaymadığı gibi bütünüyle de kabul etmemektedir. Bunun için sanat, ne tam kabul ne tam reddir; ama aynı zamanda hem kabul, hem reddir. Sanat, yeni bir dünya yaratmak olduğuna göre, bu, sanatçının özgür olmasını gerektirir. Özgürlüğün farkına varıldığı yer de, bu bakımdan sanat alanıdır. Sanat, özgür olmayı gerektirdiği için de başkaldırmayla birleşir. Dolayısıyla "sanat, özgürlüğün bir başka biçimidir, Sartre gibi, Camus gibi düşünürler için. Orada, gerçek yaşamın kendinde olmayan bir serbestlik vardır. İnsan, bunu düş gücüyle elde etmektedir. Bu düş gücünde, başkaları bizi yargıladıkları gibi, biz de başkalarını, yani yaşam bizi yargıladığı gibi, biz de yaşamı yargılamaktayız."[128]

Başkaldırma anlayışını "sanatsal düzlemde" dile getiren sanat türlerinin başında roman gelir. Romanın, başkaldırmayla aynı tutkuyu dile getirişinin sebebi nedir? İnsan, bu dünyada bir hayatı yaşar ama sırf bu sonu belli olan hayatı "yaşamak yetmez, bir yazgı gerekir, hem de daha ölüm gelmeden."[129] Bu demektir ki, insana sadece bu dünya yetmiyor ve insan başka bir dünya hayal ediyor. Yani insan, "yaşama yaşamda bulunmayan biçimi vermek ister."[130] İşte insanın bu isteğini ve tutkusunu gerçekleştirebileceği bir alan olarak roman karşımıza çıkar.

---

128) Yenişehirlioğlu, "Aynadaki Varoluşsal Görüntü", s.55.
129) Camus, **Başkaldıran İnsan**, s.241.
130) A.g.e., s.241.

Roman, genel olarak yaşadığımız dünyanın dışında başka bir dünya hayal etmek ve kurmak olduğuna göre, acaba romanla birlikte sanat bu dünyadan bir kaçış ve bu dünyanın bir yoksayılması olmayacak mıdır? Camus'ye göre bu dünyanın yoksayılması, ondan bir kaçma, sanatla birlikte ortaya çıkmaz. Ya da sanattaki başkaldırma, dünyanın reddi ve dünyadan kaçış değildir. İnsanların dünyaya başkaldırması, dünyanın isteklerimize uymayan düzenine karşı bir başkaldırmadır ve yine aynı dünyayı kendi ilkelerimize uygun olarak yeniden kurma çabasıdır. Bir bakıma sanat, bizdeki dünya düzenini kendi düşüncemizde gerçekleştirme çabasıdır yoksa dünyayı ortadan kaldırma çabası değildir. Zira sanatın sınırı da, bu dünya ile çevrilmiştir. Romanla insan, beğenmediği alınyazısı yerine bütünüyle yaşayabileceği ve bitirebileceği bir alınyazısı hayal eder. Romancı, hayal ettiği hayatı kendisi yaşamasa bile, kahramanlarına yaşatır. Bu bakımdan roman, insan özlemlerinin tatmin bulduğu bir alandır. Bunun içindir ki, " 'Roman dünyası' dünyamızın insanın derin arzusuna göre düzeltilmesinden başka bir şey değildir."[131] Ama, romanda kurulan özlemlerimize uygun alınyazısının en son önemde olmadığının, buradaki yaratıcılığın da gelip geçici olduğunun bilinmesi gerekir.

Günümüzde sanat da, tıpkı devrim gibi yanlış yollara sapmış olsa da, başkaldırmanın yanlış yollarından insanlığı kurtaracak ve insanlığı başkaldırmanın gerçek kaynağına götürecek olan yine de sanattır. Bunun içindir ki, artık savaş, sanatçılarla fatihler arasında ortaya çıkacak olan savaştır. Sanat tabiatı, fatihler ise devrimi ve tarihi simgelerler. "Hiç değilse sanat, insanın yalnızca tarihle özetlenmediğini, doğanın düzeninde de bir varolma nedeni bulunduğunu gösterir."[132] Sanatla, kaybedilen güzellik buluna-

131) A.g.e., s.241.
132) A.g.e., s.253.

cak ve bu anlamsız dünyada insana bir ahlâk yolu açılmaya çalışılacaktır.Sanatın Camus'yü getirdiği eşik, artık gerçek başkaldırma noktasıdır.

Başkaldırma, absurde dünya karşısında akla ilk olumlu adımı attırmasına rağmen, yirminci yüzyıla kadarki gelişmesiyle başkaldırmanın kaynağıyla hiç te uyuşmayan öldürme eylemiyle sonuçlanmıştır. Bundan ötürü Avrupa'da "yaşamın ve yaratmanın kaynakları kurumuş görünür."[133] Oysa öldürme ile başkaldırma, birbirleriyle zıtlık içindedirler. Başkaldırmayı, böylesine olumsuz bir sonuca getiren hareket ise nihilizm, bireysel terör ile devlet terörüdür. Bütün bunlar, başkaldırmanın ölçüsünü ve sınırını tanımadıkları için başkaldırmanın aslî olan yaratıcı kuralına ve absurde dünya karşısında insana anlam yükleyen temel başkaldırma özüne aykırı düşmüşlerdir.

Başkaldırmadan, sınırsız bir özgürlük anlaşılırsa, insan eyleminin sınırı ortadan kalkar. Oysa "başkaldırma, hiçbir zaman tüm özgürlük isteme değildir. Tam tersine, tüm özgürlükten davacıdır."[134] Başkaldıran kişi, kendinden güçlü olanın kendisine karşı kullandığı sınırsız özgürlüğe karşı çıkar. Bundan dolayı başkaldıran, kendisi için bir özgürlük ister ama onun istediği özgürlük, başkasının varlığı üzerinde egemen olma ya da başkasının varlığını ortadan kaldırmaya yönelik bir özgürlük değildir. Onun istediği özgürlük, "hiç kimseyi alçaltmaz. Herkes için ister istediği özgürlüğü; yadsıdığını da herkes için yasaklar. Efendiye karşı çıkan köle değildir yalnız, efendi ve köle dünyasına karşı çıkan insandır da."[135] Başkaldıran insan hakkı, adaleti ve herkes için geçerli olan özgürlüğü isteyen insandır. Dolayısıyla özgürlük, görece bir özgürlüktür ve

133) A.g.e., s.257.
134) A.g.e., s.261.
135) A.g.e., ss.261-262.

bu görece özgürlük herkes için görece olmak durumundadır. Kendi görece ve sınırlı özgürlüğünü onaylayan, başkasının özgürlüğünün de görece ve sınırlı olduğunu onaylar. Bu bakımdan absurde'ün dünyasında mutlak ve sınırsız bir özgürlük olamaz. Öyleyse özgürlük, sadece bana bağlı bir keyfiyet değil, aynı zamanda başkalarına da bağlıdır.

Mutlak ve sınırsız özgürlüğü isteyen ve bu isteğiyle ölüme kapı açan bir insan, kendi hayatını da tehlikeye atmış insandır. Başkaldırmanın şartları ortadan kalkmadıkça -bu şartların ortadan kalkması da mümkün değildir-, "başkaldırmışın mantığı, koşulun adaletsizliğini artırmamak için adalete yardımcı olmak istemek, evrensel yalanı yoğunlaştırmamak için açık konuşmaya çalışmak, insanların acısı karşısında zarını mutluluk için atmaktır"[136] Görülüyor ki, Camus'nün başkaldırma düşüncesi sonunda, herkesi içine alan ölçülü, sınırlı özgürlüğe dayalı, ölüm ve öldürmeye karşı mücadele eden, bütün insanlar için iyilik ve adaleti istemekten ibaret olan bir sonuca ulaşmaktadır. İşte, sınırlı ve ölçülü özgürlüğü, adalet ve iyiliği rölatif olarak herkes için isteyen bu başkaldırma felsefesi, başkaldırmanın kaynağından uzaklaşarak adam öldürme ve nihilizme giden tutumlar karşısında, insanın gerçek dayanağı olmalıdır. Çünkü gerek tarihi mutlaklaştıran ve gerekse insan varlığının kaynağını tanrısal adalete bağlayan doktrinler, bu ölçü ve sınırı gözden uzak tutan doktrinlerdir ve dogmatik bir tavır içindedirler. İşte Camus'nün ifadesiyle "sınırlar felsefesi", tarihi mutlaklaştıran doktrinlerin çözemediği başkaldırma sorununu çözecektir. Camus, bu sınırlar felsefesini şöyle açıklar:

Başkaldırma bir felsefe kurabilseydi, bu bir sınırlar felsefesi, hesaplanmış bilgisizlik ve tehlikeyi göze alma felsefesi olurdu. Her şeyi bilemeyen her şeyi öldüremez.

---

136) A.g.e., s.262.

Başkaldıran insan, tarihi salt bir nesne yapmak şöyle dursun, kendi yaratılışı konusunda bir düşünce adına suçlar onu, ona karşı çıkar.[137]

Başkaldıran insan, tarihi yoksaymaz. Çünkü kendisi de tarihin bir parçasıdır ama tarihsel durumunu reddeder. Bir bakıma gerçek karşısında sanatçı nasıl hareket ediyorsa, başkaldıran insan da tarih karşısında aynı şekilde hareket etmelidir. Yani o, tarihten kaçmadan tarihe karşı çıkmalı ya da tarihsel kötülüğü yasalaştırmaya çalışmamalıdır. Tarihe "hayır" derken, bu "hayır"da bir de "evet" bulunmalı ve "evet"i başkaldırmasının ilkelerinden birisi yapmalıdır. Çünkü başkaldırmadan doğan "hayır", bir "evet"i içinde bulundurmazsa, başkaldırma zorunlu olarak nihilizmle sonuçlanacaktır. Nihilizm ile sonuçlanan bir başkaldırma da adaletsizliği ve köleliği, hem de şiddeti beraberinde getirir.

Devrimin başarısız olması, başkaldırmanın yolundan ayrılması, Camus'ye göre bir tek şeyle açıklanır: Başkaldırmanın ortaya çıkardığı sınırın bilinmemesi. Bu sınırın bilinmesi adalette ve özgürlükte göreceliği de savunmak demektir. Çünkü mutlak adalet ve mutlak özgürlük isteyen bir başkaldırma, mutlak özgürlük adına adaleti, mutlak adalet adına da özgürlüğü yok eder. Oysa sınırlı başkaldırmanın tanıdığı rölatif adalet ve rölatif özgürlük, birbirlerini yok etmeden, karşılıklı olarak varlıklarını sürdürebilirler. İşte bundan dolayıdır ki Camus'ye göre, devrimci anlayış, başkaldırmanın kaynaklarına bağlı kalan sınır düşüncesinden hareket etmedikçe, sapmış olduğu yanlış yollardan kurtulamayacaktır.

Camus'nün anladığı manâda, bütün insanları içine alabilecek ve sınırları olan bir başkaldırma düşüncesi, günümüzde siyasal anlamda sendikacılıkta ortaya çıkmakta-

137) A.g.e., s.266.

dır. Çünkü "bir yüzyıl içinde, onaltı saatlik günden kırk saatlik haftaya gelinceye kadar, işçi koşulunu olağanüstü ölçüde değiştirmiş olan eylem sendikacılıktır."[138] Sendikacılık, başkaldırmanın değerlerine bağlı, devrimci bir eylem konumundadır. Zira sendikacılığın yaptığı şey, çalışanların durumunu düzeltmek açısından marxist devrimin yaptığının tersine bir durumdur. Bu bakımdan sendikacılık, insanın bütün yapısını gözönünde bulunduran ve özellikle çalışanların tarihinde başkaldırmaya en iyi örneği teşkil eden bir dayanışma biçimidir. Bu dayanışma biçiminde "biz varız" denmektedir. Ancak "bu dayanışmanın evet'i ne bir soyuta ne de henüz varolmayan herhangi bir şeye dayanıyor ve bu dayanışmanın hayır'ı da henüz düşünülemez olan dolaylı bir güce başvurmuyor."[139] Bundan dolayı da sendikacılık, tam olarak insanî bir boyuta sahip olarak ortaya çıkıyor ve insanın özlemleri ve istekleri doğrultusunda dayanışma içine giren işçilerin faydasını gözönünde bulunduruyor. Camus'ye göre de, "Sendikacılık da, tıpkı "commune" gibi soyut merkezciliğin yoksanmasıdır."[140]

Devrim ile başkaldırma biçimi olan sendikacılık arasında önemli farklar vardır. Sendikacılığın hareket noktası, dayanışma içine girecek olan bireylerin mesleği olduğu halde, devrim teoriden yola çıkmaktadır. Sendikacılık somut gerçekten bir sosyal organizasyona ulaşırken, devrim teorik olandan yola çıkıp bu teoriye göre bir gerçek oluşturmak istemektedir. Böylece de devrim, daha çok doktrinin zorla benimsetilmesi yolunu seçmiştir, denilebilir.

Camus'nün sendikacılığı, aslında bir sosyalizm düşüncesine çok yakındır. Çünkü sendikacılıkta birey ile

138) A.g.e., s.273.

139) André Nicolas, **Albert Camus ou La Vrai Prométhée**, (Paris. Edition Seghers, 1973), s.163.

140) Camus, a.g.e., s.273.

toplum arasında bir denge kurulmuş ve ne birey ne toplum birbirlerini ortadan kaldırmadıkları gibi birbirlerini mutlaklaştırmamışlardır da. Hatta Camus, Başkaldıran İnsan'ın yayınlanmasından sonra Les Temps Modernes'teki bir makaleye verdiği cevapta şunları yazar: "Ve, ancak Marx ve arkadaşlarında rastlanan tarihî bir gerekirliğe başvurmadan marksist olmayan sosyalizme ve, örneğin kitabımda tanımladığım tarihî tehlike ahlâkına her türlü etkinliği ve ciddiliği çok görmek imkânsızdır."[141] Böylece Camus, sendikacılıkla ilgili düşünceleriyle, marxist olmayan bir sosyalizme yaklaşmaktadır. Marxist sosyalizm, devrimi, marxizmin tarih felsefesi adına kullandığı için onu tehlikeli bulan Camus, sendikacılıkta "ferdiyetçilik ile kollektivizm arasında bir denge bulur. Sendikacılık, sadece bir hayır'ın yararına değil, ama hayatta ve mevcut mutlulukta bir evet'in yararına, özgürce birleşen çeşitli bilinçlerin bir zaferidir."[142]

Camus, asıl olarak, başkaldırmada ölçüyü ortadan kaldıranın Alman ülkücülüğü ile Hıristiyanlık olduğunu, çünkü Almanların, Hıristiyan değerlerinin ilkçağın, Akdeniz'in değerlerinden uzaklaştığını düşünür. Bundan dolayı da, "bu yüzyılın derin uzlaşmazlığı, Almanların tarih düşüngüleri ile bir bakıma onun suç ortağı olan Hıristiyan politikası arasında belirmekten çok, Alman düşleri ile Akdeniz geleneği, ölümsüz delikanlılık şiddetleri ile erkek gücü, bilgi ve kitaplarla coşmuş özlemle yaşam konusunda katılaşıp aydınlanmış cesaret, kısacası tarih ile doğa arasında belirir"[143] der. Böylece de Camus zarını Akdeniz

141) Camus, "Temps Modernes Dergisi Yönetimine Mektup", Sartre-Camus Çatışması, çev., Bertan Onaran, (İstanbul: İzlem Yayınevi, 1965), s.58.

142) Nicolas, a.g.e., ss.166-167.

143) Camus, Başkaldıran İnsan, s.274.

geleneğinden, doğadan yana atar. Ama reddettiği tarih değil, tarihin mutlaklaştırılmasıdır. Camus, başkaldırmadaki sınırı ve ölçüyü Némésis'le simgelendirmek ister. "Ölçü, sonu ölüme varan yürüyüşün karşısında sınırların bilgisidir; o, başkaldırmaya bağlı kalmadır."[144] Öyleyse başkaldırmayı devrimden ayıran sınır, ölçü olmaktadır. İnsan, kendinde zıt tarafları bulundurur. Bu zıtlıklar arasında sürekli bir gerilim vardır. İşte ölçü, bu gerilimdir. Zıt güçler arasındaki gerilimde kopmayı engelleyen ve yeni değer yaratmaya imkân veren ölçü, başkaldırmadır. Ölçü, içimizdeki ölçüsüzlüğü, insanlar arasına salıvermeyi engelleyendir.

Kaynağında ölçü bulunan başkaldırma, aşktır ve asalettir. Bu, başkaları için kendini feda etmek (Kaliayev), ama kurtuluş başkalarının yok olmasındaysa, o kurtuluşu da istememektir. Bu başkaldırma, "yaşamayı ve ölmeyi öğrenmek, bir de, insan olmak için, tanrı olmayı yadsımak" tır.[145]

Camus'nün Başkaldıran İnsan adlı eseri Fransa'da yayımlandığı sırada sağ ve sol bütün Fransız aydınlarının ilgisini çekmiştir. Eserde geliştirilen fikirler hakkında olumlu değerlendirmeler yapılmasının yanında, bu eser, çok acımasız eleştirilere de uğramıştır. Bu eleştirilerin en ağırını Les Temps Modernes'deki makaleler oluşturmuştur. Les Temps Modernes'teki eleştiriler yüzünden Camus ile Sartre arasındaki dostluk bozulmuştur. Bu eleştirilerden ilkini Francis Jeanson yapmıştır.

Jeanson'a göre Camus, devrimlerin ortaya çıkışında tarihi ve iktisadî unsurların rolünü reddetmektedir. Camus, tarihin sonunda ortaya çıkan devrimlerin kaynağında metafizik başkaldırmayı bulmaktadır. Camus'ye göre,

144) Luppé, a.g.e., s.45.
145) Camus, a.g.e., s.281.

devrimin amacı olarak gösterilen "insanın kutsallaştırılması" olgusunun, ilkçağdan beri insanların özlemi olması ve bu özlemin Rus devriminde gerçekleştirilmeye çalışılması Jeanson'un nazarında tarihin tarih olmaktan çıkarılması anlamına gelir. Dolayısıyla Camus, tarihin gelişmesini incelerken somut durumlardan hareket etmediği için Jeanson tarafından, "alt yapılara inanmıyor"[146] diye suçlanmaktadır.

Ayrıca Jeanson'a göre Camus, başarısızlığa uğramış devrimlerden hareketle, devrim ideolojisini suçlamaktadır. Bir bakıma, Rus devriminin sonuçlarına bakarak marxizmi yargılamak yanlıştır. Jeanson'a göre Camus, böyle bir hataya düşmektedir. Bundan dolayı da Jeanson, "bu başarısızlığa uğramış devrimlerin uydurma tarihi acaba yalnız devrimci ideolojilerin başarısızlığa uğramış bir tarihçesi mi?"[147] diye sorar. Bu noktada Jeanson, Camus'nün niyetinin pek anlaşılmadığını belirtir. Camus'de tarih önemli olmamasına ve O, kötülük'ü tarih içerisine yerleştirmesine rağmen, devrimcilik sözkonusu olunca, Camus'nün tarihten uzun uzun söz etmesinin sebebi nedir? Jeanson'a göre bunun cevabı çok basittir: "Bu tarih sorununu kestirip atmak için tabiî."[148] Aslında burada Camus'nün bir iddiasının desteklenmesi sözkonusudur. Çünkü Camus'ye göre doğa ile tarih adeta birbirlerine karşıt şeylerdir. Doğa iyilik, güzellik ve ölçünün simgesi iken; tarih, aşırılıkların, dengesizliklerin ve kötülük'ün simgesidir. Tarihin, kötülüğü simgelediği, ancak tarih üzerinde uzun tahliller yapılarak ortaya konulabilecek ve böylece de tarih sorunu Camus'nün nazarında çözümlen-

146) Francis Jeanson, "Albert Camus Ya da Başkaldıran Ruh", Sartre-Camus Çatışması, çev., Bertan Onaran, (İstanbul: İzlem Yayınevi, 1965), s.17.

147) Jeanson, a.g.m., s.19.

148) Jeanson, a.g.m., s.27.

miş olacaktır. Jeanson da bunun farkında olduğu için, Camus'nün tarih sorunundan kurtulmak amacıyla tarih üzerinde durduğunu söyler.

Jeanson, Camus'nün Tanrı karşısındaki başkaldırısını da sonuçsuz ve hiçbir işe yaramayan bir başkaldırma olarak görür ve Camus'yü "bu efendinin önünde, hep başkaldıran bir Esir olarak kalmak istiyor."[149] diye eleştirmektedir. Bu konuda Jeanson'ı haksız bulmak güçtür. Çünkü Camus'nün dünyasında, Sisifos'un elinden hiçbir şey gelmez. Böyle bir durumda, başkaldırmanın mantığı da, başkaldırmanın kaynaklandığı absurde kadar absurde olacaktır. Ama insanların dünyasındaki insan ürünü olarak ortaya çıkan olumsuzluklara karşı vücuda gelen bir başkaldırma ise, hiçbir zaman sonuçsuz kalmayacaktır. Bundan dolayı, Camus'nün Sisifos'un kişiliğinde ortaya koymaya çalıştığı metafizik başkaldırmanın gereksizliği ortaya çıkmaktadır. Tanrı karşısında bir başkaldırma yerine dolaysız bir şekilde Tanrıyı ya yoksaymak ya da ona itaat etmek çok tutarlı olurdu.

Jeanson, **Başkaldıran İnsan**'ı başarısız bir kitap olarak görür ve Camus'nün bu kitapta yaptığını bir soru ile dile getirir: "Devrimlerin şu sözümona tarihinin sözümona felsefesi uğruna gerçekliğini bile gözden çıkararak onu bize bu denli yabancı kılmanın gereği neydi?"[150] Camus'nün özellikle marxist devrimi eleştirdiği ve marxizme karşı olumsuz bir tavır aldığı şüphesizdir. Ne var ki, Jeanson'ın Camus'yü eleştirmesi, subjektif bir eleştiri izlenimi vermektedir. Oysa Camus, marxizmi eleştirirken, objektif bir eleştiri yapmaya özen göstermiştir, denilebilir. Çünkü marxizmin övülecek tarafları üzerinde de durmakta ve bu tarafları da açık yüreklilikle ortaya koymaktadır.

---

149) A.g.m., s.29.
150) A.g.m., s.28.

Camus, bu eleştiriye karşı suskun kalmamış ve Mayıs 1952'de yayınlanan Jeanson'ın makalesine, aynı dergide Agustos 1952'de cevap vermiştir. Les Temps Modernes, Sartre'ın çıkardığı bir dergi olduğu için Jeanson'ın görüşlerini Sartre'ın görüşleri olarak kabul eden Camus, cevabını "Temps Modernes Dergisi Yönetimine Mektup" başlığıyla doğrudan Sartre'ı muhatap alarak yazmıştır.

Camus'ye göre Jeanson, kitapta bulunan "başkaldırının kendisince ortaya çıkarılmış bir sınırın tanımlanması, Hegel öncesi nihilizmin ve Marx'çı peygamberciliğin eleştirisi, tarihin sonu karşısındaki diyalektik zıtlıkların çözümlenmesi, nesnel suçluluk kavramının eleştirisi, v.b."[151] iddiaları tartışmak yerine, kitapta olmayan, "devrimlerin doğuşunda ekonomik ve tarihî ögelerin rolünü" kendisinin reddettiğini sözkonusu etmektedir. Aslında Camus, devrimlerin doğuşunda ekonomik ve tarihî ögelerle birlikte devrimlerin ideolojik yanı üzerinde durmaktadır ve bunun da gerekli olduğuna inanmaktadır. Bundan ötürü de Camus'ye göre, bu eser, Jeanson tarafından maksatlı bir şekilde anlaşılmak istenmemiştir.

Ayrıca Camus, Jeanson'ın iddia ettiği gibi, tarihi reddetmemekte ama "yalnızca tarihi mutlak bir şey yapmaya götüren tutumu eleştirmektedir."[152] Gerçekten de Camus, tarihi reddetmez. Çünkü sanatçının gerçek karşısındaki tavrı ne ise, başkaldıranın da tarih karşısındaki tavrı odur. Bu bakımdan başkaldıran insan tarihi ne reddeder ne de bütünüyle kabul eder. Reddedemez, çünkü o tarihin içindedir ve tarihin bir parçasıdır; kabul edemez, çünkü tarih, başkaldırılması gereken kötülüklerin, adaletsizliklerin, öldürmelerin ortaya çıktığı yerdir. Aslında bu noktada suçlanacak olan tarih değildir ve Camus de tarih yerine tarih-

151) Camus, "Temps Modernes Dergisi Yönetimine Mektup", s.47.
152) A.g.m., s.52.

le ilgili bir tutumu suçlar. Çünkü tarih, kendi kendisini kurmaz. Tarihi yapan insandır, onun belli bir istikamette gelişmesini sağlayan da insandır. Bu bakımdan kötülük, tarihe insan tarafından sokulmuştur, bizatihi tarihin kendisinden kaynaklanmaz. Bu nedenledir ki, suçlanacak olan tarih değil, insandır. Aksi taktirde, tarih bizatihi kötülüğün kaynağı olarak görülecek olursa, marxizmi suçlamak boşuna olcaktır. Çünkü marxizm ya da öldürme eylemi, tarihin bir gereği olarak ortaya çıkmış olurdu. Camus'nün bunu kabul etmesi de mümkün değildir, zira kendisi tarihi gerekirciliğe tamamen karşı bir tutum içindedir. Ayrıca Camus, Düşüş'te kötülüğü insanda bulan bir tutumu sergilemektedir. Nitekim Clamence, kendisiyle yüzyüze geldiğinde, suçun kendi dışında değil, kendisinde olduğunu anlamaktadır.

Camus, iddia edildiği gibi, tarihi reddeden ve tarih dışında, insanı da tarihin dışına iterek eylemden alıkoyan bir tutum içinde değildir. Nitekim bu türlü iddialara karşı Camus, kendisinin Ulusal Direnme Hareketi'nin bir üyesi olduğunu ve Cezayirlilerin "savaş çıkana dek, pek de rahat olmayan bir kavgada" arkadaşı olduklarını belirtir.

Kısacası Camus'ye göre Jeanson'ın eleştirisi şu üç amacı gerçekleştirmeye yönelmiştir:

1) Marxizmi eleştiren her şeyi sağcı olarak nitelemek,

2) Hegel ve Marx'a dayanarak idealizmi gerici ve bozguncu bir felsefe olarak tanıtmak,

3) Marxist olmayan her türlü devrim karşısında ya susmak ya da o marxist olmayan devrimle alay etmek.[153]

Bütün bunlar şunu göstermektedir: Jeanson, marxist olmayan bir devrimi kabul etmez ve eleştirisini marxist bir dogma ile yapmıştır. Oysa Camus'ye göre marxizmin iddiaları da tartışılmalıdır. "Çünkü marxizm de bir üst

153) A.g.m., ss.76-77.

yapıdır."[154] Jeanson'ın eleştirisi, marxizmi evetleyen ama onun sonuçlarına hiç dokunmayan bir eleştiridir. Sözgelimi, S.S.C.Birliğindeki marxist devrimin sonucu olan toplama kamplarından hiç sözetmemektedir.

Camus, marxizmi bu derece dogmatikçe savunmakla, varoluşçuluk arasında hiçbir uygunluk bulamaz. Çünkü marxizm, tarihi diyalektik bir gelişme olarak görür ve tarihin bu gelişmesinde zorunluluk sözkonusudur. Öyle bir an da gelir ki, tarihin gelişmesi sona erer ve tarihin sonu oluşur. Böyle bir anlayışta, her şey tarihin zorunlu gelişmesiyle olup biteceği için, varoluşçulara göre insanın mahkûm olduğu özgürlük ortadan kalkar. Camus'ye göre, marxizmin tarih görüşünü benimsemek, başkaldırmayı reddetmek "varoluşsal özgürlüğün ve serüveninin de yadsınması olacaktır."[155]

Sartre ise, Camus'nün bu şekildeki iddialarına karşılık olarak kendisinin özgürlüğü yok etmediğini aksine insanın varoluşunu ve özgürlüğünü yücelttiğini, oysa Camus'nün ise Sisifos'ta olduğu gibi insanı mahkûm olmaya mahkûm ettiğini belirtir. Sartre, kendisinin toplama kamplarına karşı ilgisiz kalmadığını ve Maurice Merleau-Ponty ile birlikte bu kamplar hakkında yazı yazdıklarını ve bu kampları mahkûm ettiklerini belirtir.[156]

Sartre, Camus'ye verdiği cevapta, Camus'nün tarihe bir anlam ve amaç veremediğini belirtir. Oysa asıl mesele, "ona bir erek vermek"[157] tir. Camus, tarih konusunda son

---

154) A.g.m., s.60.

155) A.g.m., s.66.

156) Jean-Paul Sartre, "Amerika'ya Gitmekten Niçin Vazgeçtim?", çev., Selahattin Hilâv, Sanat, Felsefe ve Politika Üzerine Konuşmalar, Yaz., Jean-Paul Sartre, Der., Ferit Edgü, (İstanbul: Çan Yayınları, 1968), s.103

157) Jean-Paul Sartre, "Camus'ye Cevap", Sartre-Camus Çatışması, çev., Bertan Onaran, (İstanbul: İzlem Yayınevi, 1965), s.111.

derece olumsuz ve tarihin dışında birisi olmakla, Sartre'a göre, "yalnızca soyutlaşmış bir başkaldıran insan"[158] dan başkası değildir.

Camus'nün Les Temps Modernes Dergisi ve dolayısıyla Sartre ile olan bu çatışması Jeanson'ın son bir makalesiyle bitirilmeye çalışılır. Jeanson, yine Camus'yü ağır bir dille eleştirerek, Camus'nün tarih karşısındaki tutumunu, Sisifos'un Tanrı karşısındaki tutumuna benzetmekte, Camus'nün başkaldırısının insanların yalnızlığını gidermediğini, "olsa olsa yanyana konmuş bir sürü yalnızlığı açığa"[159] çıkardığını belirtmektedir.

Camus, başkaldırma felsefesiyle, uğradığı eleştiriler bir yana, 1957'de L' Humanité'de çıkan bir yazıda "soyut özgürlük efsanesinin filozofu"[160] olarak adlandırılmıştır. O, savaş sonrası, Fransa'da geliştirmek istediği başkaldırı düşüncesi ile, siyasî ve metafizik devrimleri bir yana atarak sınırı ve ölçüsü olan özgürlük anlayışına dayalı bir insancılık kurmaya çalışmıştır. Çünkü Onun başkaldırma felsefesi asıl olarak; insanın kendini buluşunu, evrensel insan niteliğini ortaya çıkarmayı ve insanlar arasındaki dayanışmayı temellendirmeyi amaç edinmiştir. O, bu amacı gerçekleştirmek suretiyle o günün gençliğine insanî bir temele dayanan yaşama felsefesi sunmuştur.

Sartre ve arkadaşlarının Camus'yu eleştirmesi, aralarında bir polemiğin ortaya çıkması felsefî olmaktan ziyade politiktir.

Camus, yaşadığı dönemde ortaya çıkan olaylar ve kendi kişisel konumundan ötürü politikayla da ilgilenmek ve o konuda da görüşler ortaya koymak durumunda kalmıştır.

---

158) Sartre, a.g.m., s.112.

159) Francis Jeanson, "Bu İşi Kapatmak Üzere", Sartre-Camus Çatışması, çev., Bertan Onaran, (İstanbul: İzlem Yayınevi, 1965), s. 167.

160) Brisville, a.g.e., s.272.

Bundan önceki kısımlardan da anlaşılacağı gibi Camus, faşizm, nazizm, marxizm ve burjuva demokrasisine karşı olumsuz bir tutum içindedir. Hatta Başkaldıran İnsan, sözü edilen bu yönetim biçimlerini eleştiren bir eser konumundadır. Bu yönetim biçimlerine karşı olarak sendikacılığı savunan Camus, marxist olmayan bir sosyalizme de yakınlık duymaktadır. Asıl itibariyle Camus'nün politikayla ilgili tutumunu, çağının durumu belirlemiştir, denilebilir.

İkinci Dünya Savaşında nazizmin ve faşizmin dünyayı ne hale getirdiğini gören, S.S.C.Birliğindeki uygulamaları eleştiren Camus, ister sağcı isterse solcu olsun "siyasal doğmacılıktan elinden geldiği kadar kaçınmaya çalışır."[161] Komünist partiye katılmasına rağmen çok kısa bir süre sonra komünist partiden ayrılmıştır. Çünkü komünistler, Cezayirlilere rağmen kendi politikalarını devam ettirme durumuna girmişler ve dogmatik olarak hareket etmişlerdir. Bundan dolayı da, politikada, her zaman kuvvet politikalarına karşı ılımlı bir politika taraftarı olmuştur.

Camus'ye göre, "iyi denilebilecek hiçbir siyasal düzen yoktur aslında. Ama demokrasi bu düzenlerin en az kötü olanıdır."[162] Her ülke, kendi başına bir demokrasi kurabilir ama bu yeterli değildir. Çünkü ülkeler, hayatlarını devam ettirmek için birbirlerine bağlıdır. Sınırlar ortadan kalkmış, mesafeler küçülmüştür. Ülkelerin bilhassa ekonomik olarak birbirlerine bağımlılığı, mesafelerin küçülmesi ve sınırların ortadan kalkmış olması, dünyanın birleşmek zorunda olduğunu göstermektedir. Bu noktada Camus'nün "uluslararası demokrasi" diye adlandırdığı bir yönetim biçimi ortaya çıkmaktadır. Uluslararası demok-

---

161) Cruickshank, a.g.e., ss.173-174.

162) Camus, Denemeler, s.78.

rasi, "çeşitli grupların ana sorunlar üzerinde bir anlaşmaya varma yoludur."[163] Camus, böyle bir yönetim biçimi taraftarı olduğunu açıkça ortaya koyar. Çünkü, "bu düzen olmadan bir ülkenin hiçbir iç sorunu çözülemez."[164] Uluslararası demokrasi düzeninin kurulması için de, Fransa dünyaya örnek olmalıdır. "Fransa'nın dünyaya örnek olabilmesi için de kendi sınırları içinde görebileceği gerçekleri dünyaya söylemesi gerekir, yani hükümet öyle davranır ki, uluslararası demokrasi düzeni kurulmadıkça bir ulusun iç demokrasisinin gerçekleşmeyeceğini ortaya koyar ve ilke olarak, uluslararası düzenin demokratça olabilmesi için zor kullanmaktan vazgeçmek gerektiğini kabul eder."[165] Camus'nün bu düşüncelerinden, böyle bir düzenin kurulması için sadece Fransa örnek olabilir gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Demokrasiye inanan her hükümet böyle bir işte başı çekebilir. Her ülkenin gerçekleri arasında önemli farklar bulunsa da, bütün ülkeleri ilgilendiren ortak gerçekler de vardır. Sözgelimi, ekonomik gerçekler ve ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçların tek başına giderilmesinin imkânsızlığı her ülke için ortaktır. Ortak sorunlar, ancak ortak bir yönetimle çözülebilecektir. Bu yönetim, ılımlılığa dayanan ve milliyetçilik duygularının başkalarına zarar vermesini önleyecek olan bir ölçüyü de ortaya çıkaracaktır. Böylece de, denge ve anlaşmanın ortaya çıkaracağı ve herkes için adalet ve özgürlük isteyen bir düzen ortaya çıkacaktır. Bu düzendeki denge ve anlaşma ise, adına "doğruluk" denilen bir ilkeden kaynaklanmaktadır. Kısacası, politikada ahlâkın uygulanması, politika ile ilgili sorunların çözümünün şartıdır. Çünkü çağımız, politikada ahlâkî kurallara önem vermediği için kötü durumlara

163) Cruickshank, a.g.e., s.182.
164) Camus, Denemeler, s.79.
165) A.g.e., s.80.

düşmüştür. Ahlâkî tarafı olmayan bir düzen, tehlikeli ve sinsi isteklere, akıl-dışı ve bütün dünya için zararlı olabilecek sonuçlara neden olacağı için, "Camus'nün siyasal doktrini akıllı bir ılımlılığa ve ahlâk değerleri üzerindeki bir diretmeye dayanmaktadır. "[166]

Camus'nün bu düşüncelerinin Cezayir problemi ile ilgili olarak önerdiği federalizm ile de ilişkileri sözkonusudur. Nasıl ki uluslararası demokrasi, bir denge üzerine kurulmak isteniyorsa, Cezayir problemi'nin çözümü de bir dengenin kaynağına ihtiyaç gösterir. Aralarındaki farka rağmen, birbirlerine bağlanmış insanların meydana getirdiği bir birlik, Camus'ye göre, hiç de hayal değildir. Ancak Camus'nün Cezayir için önerdiği federal çözüm gerçekleşmemiştir. Bunun dışında, uluslararası demokrasi düşüncesinin ve Bir Alman Dosta Mektuplar'da sözünü ettiği birleşmiş bir Avrupa'nın, bazı güçlere rağmen, gerçekleşmekte olduğunu görmekteyiz.

166) Cruickshank, a.g.e., s. 178.

rasi, "çeşitli grupların ana sorunlar üzerinde bir anlaşmaya varma yoludur."[163] Camus, böyle bir yönetim biçimi taraftarı olduğunu açıkça ortaya koyar. Çünkü, "bu düzen olmadan bir ülkenin hiçbir iç sorunu çözülemez."[164] Uluslararası demokrasi düzeninin kurulması için de, Fransa dünyaya örnek olmalıdır. "Fransa'nın dünyaya örnek olabilmesi için de kendi sınırları içinde görebileceği gerçekleri dünyaya söylemesi gerekir, yani hükümet öyle davranır ki, uluslararası demokrasi düzeni kurulmadıkça bir ulusun iç demokrasisinin gerçekleşmeyeceğini ortaya koyar ve ilke olarak, uluslararası düzenin demokratça olabilmesi için zor kullanmaktan vazgeçmek gerektiğini kabul eder."[165] Camus'nün bu düşüncelerinden, böyle bir düzenin kurulması için sadece Fransa örnek olabilir gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Demokrasiye inanan her hükümet böyle bir işte başı çekebilir. Her ülkenin gerçekleri arasında önemli farklar bulunsa da, bütün ülkeleri ilgilendiren ortak gerçekler de vardır. Sözgelimi, ekonomik gerçekler ve ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçların tek başına giderilmesinin imkânsızlığı her ülke için ortaktır. Ortak sorunlar, ancak ortak bir yönetimle çözülebilecektir. Bu yönetim, ılımlılığa dayanan ve milliyetçilik duygularının başkalarına zarar vermesini önleyecek olan bir ölçüyü de ortaya çıkaracaktır. Böylece de, denge ve anlaşmanın ortaya çıkaracağı ve herkes için adalet ve özgürlük isteyen bir düzen ortaya çıkacaktır. Bu düzendeki denge ve anlaşma ise, adına "doğruluk" denilen bir ilkeden kaynaklanmaktadır. Kısacası, politikada ahlâkın uygulanması, politika ile ilgili sorunların çözümünün şartıdır. Çünkü çağımız, politikada ahlâkî kurallara önem vermediği için kötü durumlara

163) Cruickshank, a.g.e., s.182.
164) Camus, Denemeler, s.79.
165) A.g.e., s.80.

düşmüştür. Ahlâkî tarafı olmayan bir düzen, tehlikeli ve sinsi isteklere, akıl-dışı ve bütün dünya için zararlı olabilecek sonuçlara neden olacağı için, "Camus'nün siyasal doktrini akıllı bir ılımlılığa ve ahlâk değerleri üzerindeki bir diretmeye dayanmaktadır. "[166]

Camus'nün bu düşüncelerinin Cezayir problemi ile ilgili olarak önerdiği federalizm ile de ilişkileri sözkonusudur. Nasıl ki uluslararası demokrasi, bir denge üzerine kurulmak isteniyorsa, Cezayir problemінin çözümü de bir dengenin kaynağına ihtiyaç gösterir. Aralarındaki farka rağmen, birbirlerine bağlanmış insanların meydana getirdiği bir birlik, Camus'ye göre, hiç de hayal değildir. Ancak Camus'nün Cezayir için önerdiği federal çözüm gerçekleşmemiştir. Bunun dışında, uluslararası demokrasi düşüncesinin ve **Bir Alman Dosta Mektuplar**'da sözünü ettiği birleşmiş bir Avrupa'nın, bazı güçlere rağmen, gerçekleşmekte olduğunu görmekteyiz.

166) Cruickshank, a.g.e., s. 178.

SONUÇ

Camus, yaşadığı çağın egzistansiyal bir kriz dönemi olmasından ötürü, çağını anlamaya ve insanlara bir ahlâk sunmaya çalışan bir sanatçı-filozoftur. Eserlerinde, çağını anlamak ve yorumlamak için bir çaba sarfeden Camus, dünyanın irrasyonel oluşu ve irrrasyonel dünya ile insan bilinci arasındaki kopuştan kaynaklanan absurde'ü, düşüncelerinin hareket noktası yapmıştır. Bundan dolayı da absurde, Onun felsefesinde temel bir kavramdır.

Absurde, insan ile dünya arasındaki karşılaşmadan doğduğu için, tek başına ne dünya ne de insan absurde'dür. Bu bakımdan absurde, bir varlık çeşidi değil, ama bir ilişki olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkiye göre, insan bilincinin dünyadan bekledikleri ve dünyada görmek istediği düzen ile, dünyanın insanın istekleri karşısındaki susuşu ve dünyanın bilincin istediği düzenden mahrum oluşu, dünyayı ve hayatı anlamsızlaştırmaktadır. Öyleyse dünyanın anlamsız oluşu, bize göre bir anlamsız oluştur. Dünyanın ve hayatın karşısında bir bilinç yoksa bir absurde'lükten de bahsedilemiyeceği gibi, dünyanın feda edilmesi durumunda da absurde ortadan kalkacaktır. Ama absurde, insanı gerçeğe ulaştıracak olan metodun hareket noktasıdır. Çünkü absurde, insanın yakaladığı ilk gerçektir ve bu gerçek insanın kendi gerçeğidir. Bu gerçeğin reddi, insanın kendini ve dünyayı reddi olacağından, insan bu gerçekten kaçamayacaktır.

Camus, böyle bir tesbit yaptığı halde, bütün insanların bu gerçeği yakalamasının mümkün olmadığını, hatta

hayatın anlamsızlığının imkânsız olduğunu iddia etmenin de pekâlâ mümkün olacağını düşünmekteyiz. Çünkü absurde, bize göredir. Dünyanın ve hayatın bize göre olan bir görünüşünden ibarettir. Durum böyle olunca, absurde'ü evrensel bir gerçek olarak sunmak, absurde'ün bilincimize bağlı olarak ortaya çıktığını savunmakla bağdaşabilecek gibi değildir.

Camus'ye göre absurde'ün ortaya çıkışının bazı yolları vardır. Bunlar; absurde duygusu, aklın bu dünyayı anlama ve açıklama gayretinin başarısızlığı ve rasyonalizme karşı oluşan tepkilerdir. Absurde duygusunu ise hayatın monotonluğu ve mekânikliği; zamanın öldürücü bir unsur olarak algılanması ve geleceği değiştiremez oluşumuzun bilincine varılması; insanın dünyaya, kendine ve başkalarına yabancı oluşu ve bu yabancılığının anlaşılması; ölümün zorunlu ve kaçınılmaz bir son oluşunun ve ölümle birlikte her şeyin sona ereceğinin farkına varılması ortaya çıkarır.

Aslında absurde duygusunu her insanın, hayatının belirli dönemlerinde yaşadığını ve hayatı anlamsız olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Ne var ki bu duygu, sürekli bir duygu olarak insanla birlikte sürüp gitmemelidir. Öte yandan akıl, bilim ve felsefe yoluyla bu dünyayı anlamaya ve açıklamaya çalışır ama aklın bu çabasının devamlı olarak başarısızlıkla sonuçlandığını söylemek, insanlığın göstermiş olduğu başarıları ve insanın en büyük gücü olan aklı küçümsemek demektir. İnsanî güçlere inanan Camus'nün yine insanî bir güç olan aklı küçümsemesi ve aklın başarısını görmemezlikten gelmesi, büyük bir yanılgıdır. Camus böyle bir hataya, bütün gerçeği bir anda görmek ve ölümsüz olmak istemesinden dolayı düşer. Ölümsüz olmak, ölüm gerçeğinden ötürü mümkün olmadığından, dolayısıyla da bir hayatı sonuna kadar yaşamak ve tüketmek imkânsız olduğundan Camus'nün bu isteğinin gerçekleşmesi sözkonusu değildir. Hayatın mono-

tonluğundan şikayet edenin, ölümden ötürü her şeyin bir gün yok olup gideceğinden rahatsız olarak hayatı anlamsız görmesi, yine ölümsüz olma isteği ile bağdaşabilecek gibi değildir.

Bu durumda yapılması gereken şey, ölüm gerçeğini tamdıktan sonra bu hayatı daha yoğun olarak yaşamak istemek olur. Camus'nün tarzı da böyle olmuştur. Yaşama arzusu ölüm korkusundan kaynaklanmış ve ne yapılması, nasıl yaşanılması gerekiyorsa hemen onu yapmak ve yaşamak sözkonusu edilmiştir. Çünkü yarın çok geç olabilir.

Böylece Camus'nün nazarında, hayatın yaşanmaya değip değmeyeceği sorunu olan intihar sorunu çözülmüş ve hayat anlamdan ne kadar yoksunsa onu o kadar yoğun yaşamak gerekir gibi bir sonuca ulaşılmıştır. Öyleyse absurde karşısında insanın eylemi, bir intihar eylemi olmamalıdır. İntiharı seçmek, insanın elde ettiği ilk gerçek olan absurde'ü, dolayısıyla insanın kendisini reddetmek olacaktır. Geriye ne kalıyor? Bizim dışımızda ve bize aşkın olan bir varlığın bu dünyaya ve hayata anlam yüklemesi, absurde sorununu çözecek midir? Ama Camus'ye göre zaten kötülüklerin, felâketlerin kısacası absurde bir dünyada insanın çaresizliğinin nedeni Tanrı değil midir? Öyleyse, Tanrı'ya ya da dine umut bağlamak çıkar yol değildir. Umut, yine insanın kendi gerçeğinden kaçması ve kendi bilincini Mutlak Varlık'a ya da kendini aşkın olana feda etmesi olduğu için, hareket noktasından uzaklaşmak olacaktır.

Her şeyden önce absurde, insan varlığının temel gerçeği midir? Eğer bu doğruysa, bizim bu dünyada bulunuşumuz nedensiz ve izahsız değil midir? Kendisine bir varlık nedeni aramaya çalışan insan, bu varlık nedenini ancak başkaldırmada bulabilmektedir. Öyleyse absurde karşısında insan için bu hayatı yaşamanın tek yolu, başkaldırma yoludur. Bu şekilde hayatını devam ettirmek isteyen

absurde insan, Camus'ye göre şu dört yaşama yolunu tutan tiplemelerden birini seçebilir: Don Juan, Aktör (Oyuncu), Fatih ve Sanatçı. Sisifos Efsanesi'nde teklif edilen bu yaşama biçimlerinden özellikle ilk üçü, nicelik ahlâkını yaşamaya çalışan ve hayatla alay eden, hayattan hiçbir şey beklemeyen, yaşantılarının en son bir öneme sahip olmadıklarını bilen insanlardır. Kanaatimizce, nicelik ahlâkına göre davranan absurde insan, kendi kendini aldatan, Tosltoy'un İtiraflarım'da örneklendirdiği bal yalayıcılara benzemektedir. Bu şekildeki bir yaşama yolu, gerçek bir yaşama yolu olamaz. Bütün eylemlerin değer yargısı bakımından eşit görüldüğü bir nicelik ahlâkı, hayata anlam yüklemek değildir. Camus'nün de, bu eksikliğin bilincinde olduğunu düşünüyoruz. Çünkü başkaldırma ile ilgili düşüncelerini ortaya koyduğu Başkaldıran İnsan'da nicelik ahlâkının izlerini görmek pek mümkün değildir. Nitekim Fatih, Başkaldıran İnsan'da hiçbir şekilde onaylanmayan tarih adamı olarak geçmekte ve çağımızdaki devrimler çerçevesinde eleştirilmektedir.

Başkaldıran insan, hayır diyen bir insandır. Hayır, ya sırf zihnî ya da fiilî olur. Eğer hayır zihnî ise bunun adı metafizik başkaldırma, fiilî ise bu da tarihsel başkaldırmadır. Her iki başkaldırmada da hayır, mutlak anlamda hayır olmayıp, içinde bir değer bulunduran bir evet'i de öne sürer. Hayır'ın içindeki bu evet, başkaldırmayı nihilizmden ayıran taraftır ve başkaldırma olumlu bir değer yaratmak anlamına gelir.

Başkaldırma, kendi haklarının bilincine varmış bir kişinin tavrı olduğu için, insanın adeta varlık şartıdır da. Ama başkaldırmada insan, sadece kendini onaylamakla kalmaz, aynı zamanda başkalarıyla dayanışma içine girerek, başkalarının varlığını da onaylar. İnsanı yalnızlıktan kurtaran başkaldırmada kişi hem kendini, hem de başkalarını bulmak suretiyle Descartes'ın Cogito'suna eşdeğer

bir ilkeye kavuşur: Başkaldırıyorum, öyleyse varız.

Metafizik başkaldırma, eylem plânı mümkün olmayan bir başkaldırma olup, insanın Tanrı'ya karşı olan başkaldırmasıdır. Tanrı'nın varlığını onaylayan ama Tanrı'nın belirlemiş olduğu kendi insan durumunu reddeden Prométhée'nin başkaldırısı, metafizik başkaldırıdır. Tanrı'yı horgören Sisifos'un da durumu aynıdır. Acaba böyle bir başkaldırı, insanın mevcut durumunda olumlu olan hangi değişikliği yapabilir? Bizce, böyle bir başkaldırının insan için olumlu bir kader değişikliğine neden olması mümkün değildir. Mahkûmiyeti kabul eden ve kaderini değiştiremeyeceğini bilen trajik Sisifos, tanrıları horgörmekle trajik halinden kurtulamayacağı için sonuçsuz bir metafizik başkaldırı içinde bulunacaktır.

Tanrı'yı, bir fikir olarak yoketmeye yönelen metafizik başkaldırma, Tanrı'yı öldürdükten sonra, tarihsel kötülüğü ortaya çıkaran tarihsel başkaldırmanın nedeni olmuştur. Sisifos ve Prométhée'nin şahsında felsefî denilebilecek olan başkaldırma, toplumsal plâna ve eyleme dönüştüğü an felsefî olmaktan çıkmış ve politik olmaya başlamıştır.

İnsana aşkın olan mutlak ortadan kaldırıldığı için insanın kendini mutlaklaştırması, devrimlerle sağlanmıştır. İnsan kendini mutlaklaştırdığı için bireysel teröre neden olan anarşizm ile birlikte devlet terörünün ortaya çıkması ve insan durumunda olumlu bir değişiklik yapmak isteyen başkaldırmanın bozulması, Camus'nün tarihe olumsuz bakmasına neden olmuştur. Camus'nün sırf devrimleri bahane ederek tarihi kötülükle aynı görmeye çalışması, kabul edilemez bir şeydir. Tarih, kendiliğinden kötü değildir. Çünkü tarih, kendi kendini kurmaz. Tarihi yapan ve ilerleten insandır. İnsanın tarihi mutlaklaştırması eleştirilebilir ama bu eleştiriden hareketle bütün bir tarihin reddi imkânsızdır. Camus de tarihi değil, tarihle ilgili bir görüşü, tarihin mutlaklaştırılmasını ve Alman ülkücülü-

günün ve hıristiyanlığın neden olduğu faşist ve marxist tarih görüşlerini reddeder.

Camus'nün gerek absurde gerekse başkaldırma düşüncesinin oluşmasında Avrupa'daki ahlâkın ve politik olayların son derece önemli olduğunu vurgulamak gerekir. Çünkü Onun problemi, içinde yaşadığı medeniyetin bir problemi olarak ortaya çıkmıştır, denilebilir.

Camus, tıpkı Nietzsche gibi, çağının olumsuzluklarından ötürü ilkçağ değerlerine daha sıcak bir ilgi duymaktadır. Çünkü başkaldırmada örnek olarak aldığı ve yücelttiği Prométhée'nin başkaldırmasını yeğlemesi, başkaldırmanın sınır ve ölçü tanır bir şekilde gerçekleşmesini isterken Némésis'e başvurması, Camus'nün bu ilgisini ortaya koymaktadır.

Camus, çağımızdaki başkaldırma biçimleri olan devrimlerin nihilizme ve anarşizme neden olduklarını söylemekte haklı olmakla birlikte, kendisi de mutlak değerlere ve ahlâkî ilkelere inancını kaybetmiş birisi olduğu için nihilizme giden yolun üzerinde bulunmaktadır. Çünkü Onun teklif ettiği başkaldırmanın da, son tahlilde insanı mutlu etmesi mümkün değildir. Zira ölümle birlikte hiç olacağına inanan birinin varlık halinden hiçlik haline dönüşeceğini bilmesi ve bu bilinçle başkaldırarak ta olsa yaşaması metafizik olarak insanı mutlu etmez. Bu bakımdan metafizik başkaldırma, sonuçsuz kalmaya mahkûmdur.

Sosyal ve siyasî alanda bir insanın tavrının ne olması gerektiğini ortaya koyarken hareket noktası olarak adalet düşüncesini alması ve tarihsel başkaldırmanın kaynağını adalette görmesi, Camus'nün tarihsel alandaki başkaldırmasının hümanist yönünü ortaya koymaktadır. Çünkü bu adalet herkes içindir. Sadece adalet herkes için değil, özgürlük de herkes içindir. Ama devrimler bu ilkeye uymadıkları için başkaldırma düşüncesinden uzaklaşmışlardır.

Başkaldırma konusunda ulaşılan olumsuz durumdan

kurtulmak için müracaat edeceğimiz yerin sanat ve sendikacılık olduğunu ifade eden Camus, aklî olmayan bir dünyada umuda ve intihara izin vermeden başkaldırma felsefesiyle insana bir yaşama yolu bulmaya çalışmıştır. Dünyanın realitesi olarak akıldışılığı ve kötülüğü gördüğü halde, iyimser olmayı ve yaşamayı seçen Camus, yaşama prensibi olarak adaletsizliğe, kötülüğe, savaşlara, sömürgeciliğe, ırk ayrımına karşı çıkmış ve kendini, başkaldırma felsefesinin somut bir örneği olarak ortaya koymaya çalışmıştır, denilebilir.

KAYNAKÇA

A- ALBERT CAMUS'NÜN ESERLERİ

Le Mythe de Sisyphe, Paris: Gallimard, 1942.

La Peste, Paris: Gallimard, 1947.

Düşüş, çev., Yalçın Tura, İstanbul: Varlık Yayınları, 1993.

Yabancı, çev., Nihal Önol, İstanbul: Cem Yayınevi, 1990.

Sürgün ve Krallık, çev., Nihal Önol, İstanbul: Varlık Yayınları, 1991.

Caligula, çev., Abdullah Rıza Ergüven, İstanbul: Berfin Yayınları, 1991.

Mutlu Ölüm, çev., Ramis Dara, İstanbul: Can Yayınları, 1991.

Doğrular, çev., Kurtuluş Tezbil, İstanbul: İbda Yayınları, 1985.

İlk Adam, çev., Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 1994.

Tersi ve Yüzü, çev., Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 1991.

Sıkıyönetim, çev., Bertan Onaran, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.

Sisifos Söyleni, çev., Tahsin Yücel, İstanbul: Adam Yayınları, 1992.

Veba, çev., Nihal Önol, İstanbul: Altın Kitapları Yayınevi, 1985.

Denemeler, çev., Sabahattin Eyüboğolu, Vedat Günyol, İstanbul: Say Yayınları, 1991.

Düğün ve Yaz, çev., Ramis Dara, Ankara: Bayraktar Yayınları, 1983.

Başkaldıran İnsan, çev., Tahsin Yücel, Ankara: V Yayınları, 1990.

Yolculuk Günlükleri, çev., Ramis Dara, İstanbul: Can Yayınları, 1993.

Yaz, çev., Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 1994.

Yanlışlık, çev., Bedrettin Tuncel, Ankara: Kalite Basımevi, 1973.

Bir Alman Dosta Mektuplar, çev., Suat Tuygan, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1966.

Sanatçı ve Çağı, çev., Yıldırım Keskin, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1965.

"Giyotin Üzerine", İdam, Yaz., Albert Camus, Arthur Koestler, çev., Ali Sirmen, İstanbul: Cem Yayınevi, 1972.

"Temps Modernes Dergisi Yönetimine Mektup", Sartre-Camus Çatışması, çev., Bertan Onaran, İstanbul: İzlem Yayınları, 1965.

B- FAYDALANILAN DİĞER KAYNAKLAR

——, Le Français Dans Le Monde, Paris: Janvier, 1995.

ARAT, Nejla. Etik ve Estetik Değerler, İstanbul: Say Yayınları, 1987.

BEAUVOIR, Simone de. Denemeler, çev., Asım Bezirci, İstanbul: Payel Yayınları, 1989.

BEAUVOIR, Simone de. Kadın İkinci Cins III: Bağımsızlığa Doğru, çev., Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınları, 1993.

BEAUVOIR, Simone de. Kadınlığımın Hikâyesi, çev., Erdoğan Tokatlı, İstanbul: Payel Yayınları, 1988.

BEAUVOIR, Simone de. Mandarinler, çev., Lizi Behmoaras, İlkay Kurdak, İstanbul: Afa Yayınları, 1991.

BERK, Atılay. "Sisyphe Mitinden Absurdite Felsefesine", Atatürk İniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, C.I, sayı:I, Erzurum, 1970.

BEZİRCİ, Asım. "Varoluşçuluk'a Önsöz", Varoluşçuluk Bir İnsancılıktır, Yaz., Jean-Paul Sartre, çev., Asım Bezirci, İstanbul: Yazko, 1981.

BOISDEFFRE, Pierre de. Métamorphose de La Littérature, Tome II, Paris: Éditions Alsatia, 1963.

BRISVILLE, Jean-Claude. Camus, Paris: Gallimard, 1959.

COPLESTON, Frederick. Felsefe Tarihi (Çağdaş Felsefe) C.IX, çev., Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1990.

CRUICKSHANK, John. Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı, çev., Rasih Güran, İstanbul: De Yayınevi, 1965.

DEMİRDÖVEN, İsmail H. "Albert Camus'den Öğrenilebilecek Olan: Olmazın Bilgisi", Frankofoni, Ortak Kitap No:3, Ankara: 1991.

ERHAT, Azra. Mitoloji Sözlüğü, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

FOULQUIÉ, Paul. Dictionnaire de la Langue Philosophique, Paris: Presses Universitaire de France, 1961.

FOULQUIÉ, Paul, L'Existentialisme, Paris: Presses Universitaire de France, 1961.

GÖKBERK, Macit. "Hegel'in Felsefesi-Yaşayan Yönleriyle", Felsefe Arkivi, sayı:18, İstanbul: 1972.

GÜRSOY, Kenan. "Felsefe ve Edebiyat", Felsefe ve Sanat, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.

GÜRSOY, Kenan. J.P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

HEIMSOETH, Heinz. Ahlâk Denen Bilmece, çev., Nermi Uygur, İstanbul: İstanbul Matbaası, 1957.

HİLAV, Selahattin. Schopenhauer'in Felsefesi ve Aşkın Metafiziği, İstanbul: Yazko, 1983.

HÜBSCHER, Arthur. Çağdaş Filozoflar, çev., İsmail Tunalı, İstanbul: Tur Yayınları, 1980.

JEANSON, Francis. "Albert Camus ya da Başkaldıran Ruh", Sartre-Camus Çatışması, çev., Bertan Onaran, İstanbul: İzlem Yayınevi, 1965.

JEANSON, Francis. "Bu İşi Kapatmak İzere", Sartre-Camus Çatışması, çev., Bertan Onaran, İstanbul: İzlem Yayınevi, 1965.

JULIA, Didier. Dictionnaire de la Philosophie, Paris: 1964.

KUÇURADİ, İonna. Nietzsche ve İnsan, İstanbul: Yankı Yayınları, 1967.

KUÇURADİ, İonna. Sanata Felsefeyle Bakmak, Ankara: Şiir-Tiyatro Yayınları, 1967.

KUÇURADİ, İonna. Uludağ Konuşmaları, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1994.

LEBESQUE, Morvan. Camus par Lui-Même, Paris: Éditions du

Seuil, 1963.
LUPPÉ, Robert de. Albert Camus, Paris: Éditions Universitaires, 1960.
MAGİL, Frank. Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klâsiği, çev., Vahap Mutal, İstanbul: Hareket Yayınları, 1971.
MARCEL, Gabriel. "L'Homme Révolté", Homo Viator, Paris: Éditions Montaigne.
MURDOCH, Iris. Sartre'ın Yazarlığı ve Felsefesi, çev., Selahattin Hilâv, İstanbul: Yazko, 1981.
NICOLAS, André. Albert Camus Ou La Vrai Prométhée, Paris: Éditions Seghers, 1973.
NIETZSCHE, Friedrich. Böyle Buyurdu Zerdüşt, çev., Turan Oflazoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
O'BRIEN, Conor Cruise, Camus, çev., Fatih Özgüven, İstanbul: Afa Yayınları, 1984.
ÖNER, Necati. İnsan Hürriyeti, Ankara: Selçuk Yayınları, 1982.
ÖZMEN, Kemal. "Sisyphos'un Düşündürdükleri", Frankofoni, Ortak Kitap No:3, Ankara: 1991.
PASQUA, Hervé. "Albert Camus et Le Probleme du Mal", Les Études Philosophiques, No:I, Paris: 1990.
SARRAUTE, Nathalie. Kuşku Çağı, çev., Bedia Kösemihal, İstanbul: Adam Yayınları, 1985.
SARTRE, Jean-Paul. Bulantı, çev., Samih Tiryakioğlu, İstanbul: Varlık Yayınları, 1992.
SARTRE, Jean-Paul. "Camus'ye Cevap", Sartre-Camus Çatışması, çev., Bertan Onaran, İstanbul: İzlem Yayınevi, 1965.
SARTRE, Jean-Paul. Sanat, Felsefe ve Politika Üzerine Konuşmalar, Der., Ferit Edgü, İstanbul: Çan Yayınları, 1968.
SARTRE, Jean-Paul. "Yabancı'nın Açıklanması", Yazınsal Denemeler, çev., Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınevi, 1984.
TİMUÇİN, Avşar. Düşünce Tarihi, İstanbul: B D S Yayınları, 1992.
TOLSTOY, Leo Nikolayeviç. İtiraflarım, çev., Kemal Aytaç, İstanbul: Furkan Basın-Yayın-Organizasyon, 1994.

TURGUT, İhsan, **Sanat Felsefesi**, İzmir: Bilgehan Matbaası, 1991.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Yirminci Asır Filozofları**, İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1936.

VERNEAUX, Roger. **Egzistansiyalizm Üzerine Dersler**, çev., Murtaza Korlaelçi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994.

YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin. "Açık Oturum: Ölümünün 30. Yılında Albert Camus", **Frankofoni**, Ortak Kitap No:3, Ankara: 1991.

YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin. "Aynadaki Varoluşsal Görüntü", **F D E Yazın ve Dilbilim Araştırmaları Dergisi**, C.III, sayı:13, Ankara: 1980.

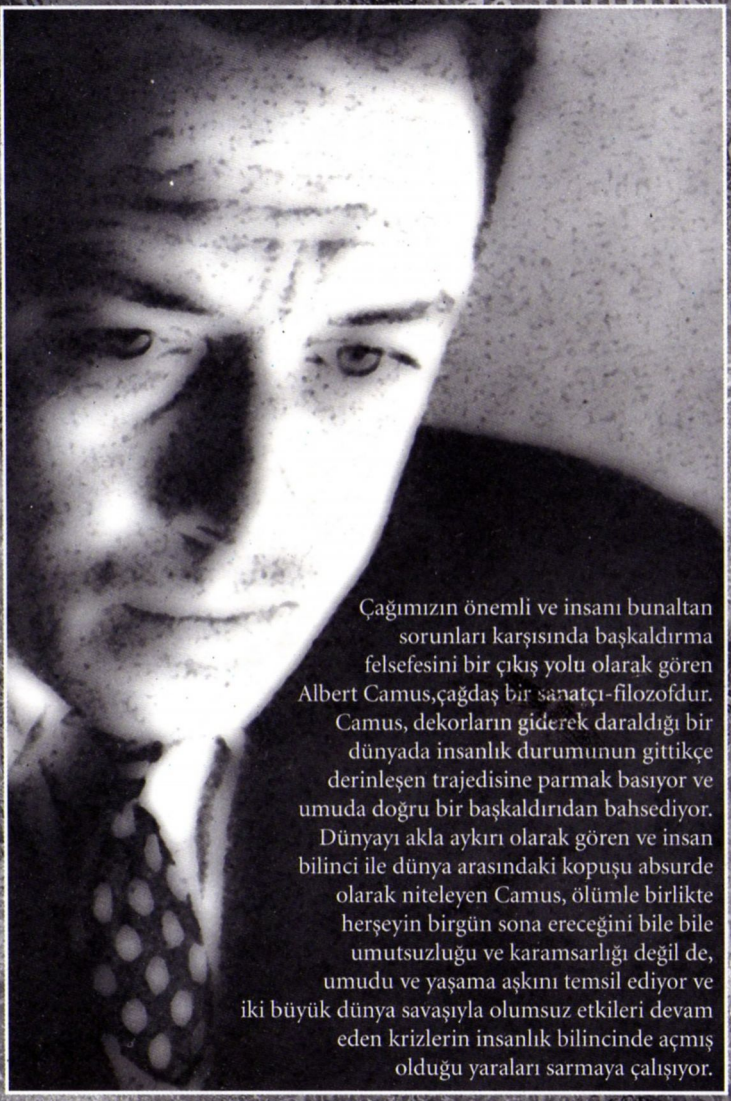
YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin. **Felsefe ve Sanat**, Ankara: Dayanışma Yayınları, 1982.

YILMAZ, Nevzat. **Albert Camus'nün Yapıtlarında Mutluluk ve Mutsuzluk**, Ankara: D.T.C.F. Basılmamış Doktora Tezi, 1979.

YILMAZ, Nevzat. "Albert Camus'de Ölçü Kavramı ve Mutluluk", **Frankofoni**, Ortak Kitap No:2, Ankara: 1990.

YILMAZ, Nevzat. "Bir Dostluğun Bozuluşu", **Frankofoni**, Ortak Kitap No:3, Ankara, 1991.

FELSEFE DİZİSİ 1



Çağımızın önemli ve insanı bunaltan sorunları karşısında başkaldırma felsefesini bir çıkış yolu olarak gören Albert Camus,çağdaş bir sanatçı-filozofdur. Camus, dekorların giderek daraldığı bir dünyada insanlık durumunun gittikçe derinleşen trajedisine parmak basıyor ve umuda doğru bir başkaldırıdan bahsediyor. Dünyayı akla aykırı olarak gören ve insan bilinci ile dünya arasındaki kopuşu absurde olarak niteleyen Camus, ölümle birlikte herşeyin birgün sona ereceğini bile bile umutsuzluğu ve karamsarlığı değil de, umudu ve yaşama aşkını temsil ediyor ve iki büyük dünya savaşıyla olumsuz etkileri devam eden krizlerin insanlık bilincinde açmış olduğu yaraları sarmaya çalışıyor.

ISBN 975-7849-28-6