



**T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FEL-YL-2014-0004**

**ETİK BAĞLAMDA ALBERT CAMUS'NÜN
BAŞKALDIRI FELSEFESİ**

**HAZIRLAYAN
Burcu AKBULUT**

**TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Yavuz KILIÇ**

AYDIN-2014

**T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FEL-YL-2014-0004**

**ETİK BAĞLAMDA ALBERT CAMUS’NÜN
BAŞKALDIRI FELSEFESİ**

HAZIRLAYAN

Burcu AKBULUT

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Yavuz KILIÇ

AYDIN-2014

T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE
AYDIN

Felsefe Anabilim Dalı Felsefe Programı öğrencisi Burcu AKBULUT tarafından hazırlanan **Etik Bağlamda Albert Camus'nün Başkaldırı Felsefesi** başlıklı tez, 10/10/2014 tarihinde yapılan savunma sonucunda aşağıda isimleri bulunan jüri üyelerince kabul edilmiştir.

Unvanı, Adı ve Soyadı :

(Başkan)

Doç. Dr. Yavuz KILIÇ

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

Yrd. Doç. Dr. Şebnem ÖZKAN

Kurumu :

ADÜ

MSKÜ

ADÜ

İmzası:

Jüri üyeleri tarafından kabul edilen bu yüksek lisans tezi, Enstitü Yönetim Kurulununsayılı kararıyla tarihinde onaylanmıştır.

Doç. Dr. Fatma Neval GENÇ

Enstitü Müdürü

Bu tezde görsel, işitsel ve yazılı biçimde sunulan tüm bilgi ve sonuçların akademik ve etik kurallara uyularak tarafımdan elde edildiğini, tez içinde yer alan ancak bu çalışmaya özgü olmayan tüm sonuç ve bilgileri tezde kaynak göstererek belirttiğimi beyan ederim.

Adı Soyadı : Burcu AKBULUT

İmza :

ADI SOYADI: Burcu AKBULUT

BAŞLIK: Etik Bağlamda Albert Camus’nün Başkaldırı Felsefesi

ÖZET

Bu tezde Albert Camus’nün başkaldırı felsefesi etik bağlamda incelenmeye çalışılmaktadır. Camus’de başkaldırının, dünyanın anlamsızlığıyla mücadele eden insan için tek ahlaki kurtuluş yolu olduğunu göstermek, tezin ana amaçlarından biridir. Tezin bir diğer amacı da Camus’nün varoluşçu gelenek içindeki özgün konumunu ortaya koymaktır.

Bu amaçla, birinci bölümde, genel olarak varoluşçuluğun temel özellikleri, kökenleri, Hristiyan ve ateist varoluşçular arasındaki farklar, ortak özellikler, bu akımın önde gelen isimlerinin etik bağlamdaki görüşleri ele alınmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde, Camus felsefesinde başkaldırının otaya çıkış nedeni olarak gösterilen uyumsuzluk pek çok boyutuyla analiz edilmiştir. Camus’nün düşüncesinde söz konusu edilen uyumsuzluğun insanla dünya arasındaki ilişkide ortaya çıktığı gösterilirken, bunun kaçınılmaz bir durum olduğu, dolayısıyla bu durumda nasıl yaşanacağını yolu gösterilmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde, uyumsuzluğun sonuçlarından biri olan başkaldırı ele alınmış; başkaldırıyla bağdaşmayacak bir kavram olarak intihar incelenmiş; bu sürecin uğraklarından biri olan nicelik ahlaki ele alınmıştır. Nihayetinde metafizik ve tarihsel olmak üzere iki biçimde karşımıza çıkan başkaldırı kavramının etik bağlamı gösterilmeye çalışılmıştır.

Dördüncü ve son bölümde ise Camus’nün başkaldırı felsefesi ile diğer varoluşçu filozofların görüşleri kimi bakımlardan -tanrı, uyumsuz, başkaldırı, vb.- karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırma bize Camus’nün varoluşçu düşüncedeki ya da varoluş felsefelerindeki yerini göstermektedir.

Bu tezde Camus’nün başkaldırı felsefesinin temelinde başkalarını da hesaba katan, “biz” diyebilen etik bir görüş olduğu; yaşamın yaşamaya *değer* olan bir yanı olduğu, hatta yaşamın kendisinin bir değer olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Açgözlülüğün ve bencilliğin egemen olduğu bir dünyada, bu sonuç bizlere ‘bencil olmadan da yaşanabilir’in olanağını göstermektedir.

ANAHTAR SÖZCÜKLER: Başkaldırı, Uyumsuz(luk), Yabancılaşma, Kaygı, Bulantı, Yalnızlık, Varoluş, Hiçlik, Ölüm, İntihar, Ateizm

NAME-SURNAME: Burcu AKBULUT

TITLE: Revolt Philosophy of Albert Camus in the Context of Ethics

ABSTRACT

In this thesis, Albert Camus' philosophy of rebellion will be studied in the context of ethics. The main goal of the thesis, is to show that rebellion for Camus, is the only moral way of salvation for people who struggle with meaninglessness of the world. Another goal of the thesis is to put forward Camus' originality within the existentialist tradition.

For that purpose, in the first chapter, in general, the fundamental characteristics and roots of existentialism, differences and common characteristics between Christian and atheistic existentialists; have been discussed, in the context of ethics as well as the ideas of the leading names of the existential philosophy.

In the second chapter, the absurdity has been analyzed, leading people to revolt, in the philosophy of Camus in every respect. We also try to show the absurdity of Camus that appeared in the relationship between humans and the world and yet this phenomenon is inevitable. Therefore this condition shows us how one lives in this case.

In the third chapter, the rebellion has been studied as one of the consequences of the absurdity and examined the suicide as a concept to be incongruous with the rebellion; and also looked into quantitative morality; and then the metaphysical and historical dimensions of rebellion in the context of ethics have been spelled out.

In the fourth and final chapter, philosophy of Camus and other existentialist philosophers have been compared –with each other in terms of god, absurdity, rebellion, etc-. And this comparison shows us the right place of Camus in the existentialist thought and existentialist philosophies.

In this thesis, it has been emphasized that the origin of Camus' philosophy of rebellion is based on an ethical view which can say "us"; and it is concluded that the life is worth living and the life itself is a *value*. This conclusion also show us that it's possible even to live “unselfishly” in a world dominated by greed and selfishness.

KEYWORDS: Rebellion, absurd(ity), alienation, anxiety, nausea, solitude, existence, nothingness, suicide, death, atheism

ÖNSÖZ

“Etik Bağlamda Albert Camus’nün Başkaldırı Felsefesi” başlığını taşıyan bu çalışmada Camus’de başkaldırı, etik temelinde ele alınacak ve bu çerçeve dahilinde Camus’nün varoluşçu gelenek içindeki özgün konumu gösterilmeye çalışılacaktır. Camus’nün felsefesinde –başka bir bağlamda- başkaldırının iki anlamı olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, varoluşçu felsefe içerisinde anılan Camus felsefesi, varoluşçuluğun ana özelliklerinden biri olan özcü ve nesnel felsefeye bir başkaldırı niteliğini taşıdığı için başkaldırı felsefesi olarak anılır. İkincisi, anlam kaybı yaşanan modern çağda yabancılaşan öznenin, dünyanın rasyonel bir açıklamasının yapılamadığını fark ettikten sonra içinde bulunduğu uyumsuzlukla başa çıkmak için başkaldırı yolunu seçmesi, Camus felsefesini bir başkaldırı felsefesi niteliğine büründürür. Başka bir deyişle, Camus’nün felsefesi hem varoluşçu ekseninde değerlendirildiğinde hem de içeriği açısından ele alındığında, başkaldırı felsefesi olarak nitelendirilmeyi hak eder. Camus’nün başkaldırı felsefesinin temel kavramlarından biri “uyumsuz”dur. Bu nedenle Camus’nün başkaldırı felsefesini ayrıntılı olarak ele alacağımız üçüncü bölümümüze geçmeden önce, ikinci bölümde “uyumsuz”un analizi yapılacaktır.

“Uyumsuz” Türkçe kaynaklarda “saçma” olarak da çevrilir. Camus’nün dilinde, yani Fransızca’da sözcük *absurde*’dür. Bu nedenle Türkçe’de karşımıza “absurd” olarak çıktığı da olur. “Saçma”nın *absurde* kelimesini tam olarak karşılamadığını düşündüğümüz için bu tezde *absurde*’ün Türkçe karşılığı olarak “uyumsuz” tercih edilmiştir. Yaşadığı anlam kaybı sonucunda dünyaya ve kendine yabancılaşan insan, kendini uyumsuz bir atmosfer içinde bulur. Bunu fark eden insanın önünde duran iki yol vardır: birincisi intihar etmek, ikincisi yaşamak. Camus için intihar fiziki ve felsefi olmak üzere iki türlüdür. Fiziki intihar, insanın bedenini yok etmesi, yani bu dünyadan bedensel olarak sıvışmasıdır. Felsefi intihar ise uyumsuzluk karşısında insanın bir anlam arayışına girip aşkın ideallere bağlanarak umut etmesidir. Her iki yol da dünya ve insanın karşılaşmasından doğan uyumsuzluk karşısında sessiz bir boyun eğişi içerdiği için Camus tarafından kabul edilemez. Camus’ye göre, uyumsuzluğun bilincine varan insan için tek kurtuluş yolu başkaldırıdır. Özneyi yani insanı, böylesine ahlaki bir eyleme teşvik eden Camus felsefesi, bu özelliğinden dolayı etik bir temele

dayanmaktadır ve Camus'nun varoluşçu gelenek içindeki özgün konumu budur. Bu tezin ortaya koymaya çalıştığı ana düşünce bu eksen çerçevesinde ilerleyecektir.

Bu çalışma boyunca bana verdiği destekten ve değerli yardımlarından ötürü danışmanım Doç. Dr. Yavuz Kılıç'a, beni her zaman yüreklendiren eşim Durmuş Akbulut'a, çalışmalarım için bana vakit yaratan manevi ablam Zülfiye Oruç'a, nadir kitaplara ulaşmam konusunda desteğini eksik etmeyen Ege Deniz Kitabevine teşekkürü bir borç bilirim.

Burcu AKBULUT

İZMİR

2014

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞÇULUK

1.1. GENEL HATLARIYLA VAROLUŞÇULUK	8
1.1.1. Varoluşçu Felsefenin Genel Özellikleri	9
1.1.2. Varoluşçuluğun Kökenleri	11
1.1.2.1. Fenomenoloji Etkisi.....	13
1.1.2.2. Nietzsche ve Diğer Kaynaklar	17
1.1.3. Varoluşçu Filozofların Ortak Özellikleri	22
1.2. İKİ KARŞIT CEPHEDE VAROLUŞÇU FELSEFE.....	23
1.2.1. Ateist Varoluşçuluk	24
1.2.2. Hıristiyan Varoluşçuluk.....	37

İKİNCİ BÖLÜM

BAŞKALDIRI FELSEFESİNDE BİR HAREKET NOKTASI OLARAK UYUMSUZ

2.1. CAMUS FELSEFESİNİ ANLAMAK	50
2.1.1. Camus Felsefesinin Amacı: Anlamsızlığa Başkaldırmak	50
2.1.2. Camus Felsefesinin İçeriği: Önemli Olan Tek Felsefe Sorunu, İntihar	52
2.1.3. Camus Felsefesinin Yöntemi: Uyumsuzu Bilmek Değil, Uyumsuzu Çözümlemek	53
2.1.3.1. Meursault: Uyumsuzluğun Sanço Pança'sı	55

2.2. UYUMSUZUN ARKEOLOJİSİ.....	58
2.2.1. Uyumsuz	59
2.2.2. Uyumsuz İklim: Monotonluk, Yabancılık ve Zamanın Tiranlığı/Ölüm Gerçeği	60
2.2.2.1. Monotonluk	61
2.2.2.2. Yabancılık.....	63
2.2.2.3. Zamanın Tiranlığı/Ölüm Gerçeği	65
2.2.3. Bir İlişki Biçimi Olarak Uyumsuz	66
2.2.4. Uyumsuz İle Neden Baş Etmeliyim?	68
2.2.4.1. Uyumsuz Duygunun Edimselleşmesi.....	69
2.2.4.2. Uyumsuzluğun Rasyonel Bir Açıklamasının Yapılamaması	70
2.2.5. Uyumsuz İle Nasıl Baş Ederim?	72

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BAŞKALDIRI FELSEFESİ

3.1. BAŞKALDIRININ DÜŞMANI: İNTİHAR	76
3.1.1. Fiziki İntihar	77
3.1.2. Mantıksal İntihar	79
3.1.3. Felsefi İntihar.....	81
3.2. DON JUAN'DAN OYUNCUYA, OYUNCUDAN FATİHE UYUMSUZ BİR YOLCULUK.....	82
3.2.1. Hiç Olmayı Seçen Bir Adam: Don Juan.....	84
3.2.2. Zamanın Yolcusu: Oyuncu.....	85
3.2.3. Ölerek Ölümü Aşan Adam: Fatih.....	86
3.3. UYUMSUZLUĞUN DORUĞUNDA SESSİZ BİR BAŞKALDIRI: KENDİ KAYASI OLAN TRAJİK BİR KAHRAMAN, SİSİFOS	87
3.4. BAŞKALDIRININ İKİ YÜZÜ.....	88

3.4.1. Başkaldırının Karanlık Yüzü: Caligula	89
3.4.2. Başkaldırının Aydınlik Yüzü: Fedakâr Doktorlar, Rieux ve Diego	91
3.5. BAŞKALDIRININ ETİK DAYANAĞI: DOĞRULAR	94
3.6. UYUMSUZLA YAŞAMANIN İKİ YOLU: METAFİZİK, TARİHSEL BAŞKALDIRI	95
3.6.1. Metafizik Başkaldırı	98
3.6.2. Tarihsel Başkaldırı.....	103
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
VAROLUŞÇULUK IŞIĞINDA CAMUS FELSEFESİ DEĞERLENDİRMEK	
4.1. BİR VAROLUŞÇU OLARAK ALBERT CAMUS	111
4.2. HİRİSTİYAN VAROLUŞÇULARIN FELSEFİ İNTİHARI	116
4.3. UMUDA YER YOK.....	126
4.3.1. Ölüm Gerçeği: İvan İlyiç'in Ölümü	127
4.4. UYUMSUZUN GÖRÜNÜMLERİ: KAYGI, BULANTI.....	130
4.4.1. Curanın Zaferi.....	130
4.4.2. Roquentin, Evrenin Fazlalığı.....	133
4.5. ÖZGÜRLÜK HAPİSHANESİ	139
4.5.1. Uyumsuzdan Nereye?	141
SONUÇ.....	148
KAYNAKÇA	154
ÖZGEÇMİŞ.....	159

GİRİŞ

Camus “yaşama umutsuzluğu yoksa yaşama aşkı da yoktur” (Camus, 2013b: 65) der. Bu cümle Camus felsefesini anlamak için iyi bir hareket noktası olabilir; çünkü cümlenin “yaşama umutsuzluğu” kısmı başkaldırı felsefesine kapı aralayan uyumsuz felsefesine bir göndermede bulunurken cümlenin ikinci kısmında sözü edilen “yaşama aşkı” uyumsuza rağmen ve hatta uyumsuzdan aldığı güçle hayata değer veren ve ona meydan okuyan başkaldırı felsefesini anlatır görünmektedir. *Tersi ve Yüzü*’nde şöyle bir cümle geçer: “çünkü akşam şimdi, hüznü bir saat, ışıksız gökte de belirsiz bir arzuya benzer bir şey var” (Camus, 2013b: 39). Bu cümle, baştakiyle örtüşen bir metafor kullanmaktadır. Işıksız gökte, yani umutsuz anlarda bile belirsiz bir arzuya, yaşama umuduna benzer bir şey vardır. Demek ki Camus felsefesinin hareket noktasını umutsuzluk duygusundan ve bu duygunun doğal bir sonucu olan uyumsuz duygusundan başlatabiliriz.

Varoluşçu felsefenin kilit noktası sayılan uyumsuz duygusunu Camus’nün gözünden anlatabilmek için başvurulabilecek en doğru yöntem ise Camus’nün edebiyatçı kişiliğine sığınmak, felsefesini edebi eserlerine serpiştiren bu edebiyatçı filozofun kahramanlarını ve onların pek de şaşalı olmayan sessiz ve kaygılı maceralarını kendimize rehber edinmek olacaktır. Zaten onun yapıtlarını, geleneksel filozofların yapıtlarından ayıran en önemli nokta da budur. Camus hiçbir hayat deneyimine dayanmadan masa başında oturarak yazan, sırf spekülasyonlara bel bağlayan bir filozof değildir. Bu yüzden de o, özellikle roman ve piyesi kendisine anlatım aracı olarak seçmiştir. Edebiyat aracılığıyla yabancılık, kötülük sorunu, ateizm, ölüm, hayatın yaşanmaya değip değmeyeceği gibi varoluşsal problemleri işlemiştir. Onun edebiyatı kullanmaktaki amacı yalnızca estetik bir zevk değil, aynı zamanda sözü edilen varoluşsal sorunları somut olarak irdelemektir. Çünkü o, bu sorunları bizzat kendi hayat deneyiminden çıkarmıştır. Bu yüzden Camus felsefesi bir hayat felsefesidir (Gündoğan, 2011b: 88-89). Camus’nün “sanat için sanat, yani bir sanatçının yalnız, kendi kendisini eğlendirmesi, sahte ve soyut bir toplumun sanatıdır. Mantıki sonucu, salon edebiyatıdır bunun, ya da gerçeğin yıkılışı demek olan güzel lakırdılar ve soyut fikirlerdir” (Camus, 1965: 31) şeklindeki cümleleri, yapıtlarının yalnızca edebi boyutu olmadığının bir

temellendirmesi gibidir. Bu yüzden o, edebiyatçı filozof olarak adlandırılmayı hak eder. Fikirleri, edebi kahramanlarının edimlerinde sessizce ama yüreklice gösterir kendini. Peki, Camus nasıl kahramanları sever? Aslında o, nasıl kahramanlar yaratmak istediğini yazarken ironi yapmış ve idealindeki kahramanların karakterini de sanki bu ironiyle özetlemiştir:

Yolculuğun değerini oluşturan şey korkudur. Yolculuk, benliğimizdeki bir tür iç 'dekor'u yıkar. Hile yapmak, yani büro ve şantiye saatlerinin (bizi sert bir biçimde ayaklandıran, ama yalnız olmanın acısından da çok iyi koruyan bu saatlerin) ardına gizlenmek olanaklı değildir artık. Bu yüzden kahramanlarımın 'Bürodaki saatlerim olmasaydı halim ne olurdu?' ya da 'Karım öldü, ama, bereket versin ki, tamamlanacak bir sürü evrak var yarına,' diye konuşacakları romanlar yazmak gelir hep içimden (Camus, 2013b: 63).

Söylenenlerden de anlaşılabilceği gibi, Camus'nün kahramanları büroda geçirilen saatlerden, tamamlanması gereken evraklardan medet ummazlar. Aksine onlar hakiki gerçeği bir sis perdesi gibi ustalıkla gizleyen tüm bu yanılsamalardan çok uzakta (birebir içinde oldukları zamanlarda bile), insan varoluşunu bekleyen nihai sonun farkında olarak yaşayan, intihar eden, cinayet işleyen, karşılaşılan bir felaketle mücadele etmeye çalışan kahramanlardır. Onlar umutsuzdur.

Onlar alışkanlıkların perdesini aralar, devinimlerin ve sözlerin yüreği uyuşturan rahat örgüsünü ağır ağır açar ve kaygının solgun yüzüyle karşılaşırlar. Mutlu olamazlar çünkü kendi kendileriyle karşı karşıya kalmışlardır. Ama böylesine bir yolculukla aydınlanırlar aynı zamanda. Kendileriyle nesneler arasında büyük bir uyumsuzluk doğar, direnci azalmış yüreklerine dünyanın müziği daha kolayca girer (Camus, 2013b: 53).

Yukarıdaki cümlelerden de anlaşılıyor ki uyumsuz duygusunu taşıyan insan başkaldırma yoluna da doğallıkla girmektedir. Çünkü kaygının solgun yüzüyle karşılaşma ve uyumsuzluğun farkına varış bir tür aydınlanmayı da beraberinde getirir. İşte bu aydınlanma, etik temelleri olan bir direnişin habercisidir. Bu tür bir direniş ise Camus felsefesinde "başkaldırma" olarak tezahür edecektir ve bu başkaldırma erdemli bir davranış olan cesareti kendine temel alan bir direniştir. Camus'nün *Mutlu Ölüm* adlı romanında bu fikrin tohumlarını bulabiliriz: "öyle bir gün geliyor ki, insan olması gerektiği yerde olmak istiyor. Ama kimi kez yaşamak için, intihar etmekten daha çok

cesaret gerekiyor” (Camus, 2012a: 68). Bu cümle Camus felsefesine dair bir başka ipucu daha edinmemizi sağlıyor. Demek ki cesaret gerektiren asıl davranış intihar etmek değil, yaşamak ve öylesine yaşamak ki bu yaşamın sonunun ölüm olduğunu bilerek (Camus’nün aydınlanmış insanı kastedilmektedir) yani nihai gerçeğin farkında olarak, buna rağmen yaşamak. Camus felsefesinin etik temeli henüz yaşamı kabullenmek kararının verildiği anda kendisini gösterir. Şöyle ki; dünyayla olan ikili ilişkisinde varoluşun uyumsuzluğu ile karşılaşan insan öncelikle yaşamak ve ölmek seçenekleri arasından birini tercih eder. Ölümü, yani intiharı tercih eden için dünya ile insanın karşılaşması sonucu ortaya çıkan uyumsuz durum ortadan kalkar. Çünkü Camus’nün ortaya koymaya çalıştığı gibi, uyumsuz zaten insan ile dünyayı birleştiren tek bağıdır ve bu dünyanın dışında var olamaz, bu yüzden de ölümle birlikte ortadan kalkar. Yaşamayı tercih ettiği anda ise insan nasıl bir hayatı tercih edeceği sorunuyla karşı karşıya gelir. Kimilerinin yorumladığı gibi Camus felsefesinde yaşamın anlamsızlığını idrak ettikten sonra, her eylem biçiminin aynı değeri taşıdığı, iyi veya kötü her tür eylemin aynı kefeye koyulduğu gibi bir sonuca varmak zor görünüyor. Aksine Camus’nün pek çok eserinde de örneklerini göreceğimiz üzere uyumsuz ile karşılaşan insanın tek silahı başkaldırmadır ve başkaldırının kendisi zaten bir değerdir. İşte bu düşünce biçimi Camus felsefesinin etik bağlamının hangi zemine oturduğunu açıkça gözler önüne sermektedir. Camus’nün şu cümleleri onun düşünce biçiminin sanki bir minyatürü niteliğindedir:

Yaşama karşı bir günah varsa belki de bu günah, ondan umut kesmekten çok, başka bir yaşam umut etmek, bir de onun acımasız büyüklüğünden kaçmaktır.... İnsanlığın acılarının kaynaştığı Pandora’nın kutusundan Yunanlılar bütün ötekilerden sonra hepsinin en korkuncu olan umudu çıkarmışlardı. Bundan daha duygulandırıcı simge bilmiyorum. Çünkü umut, inanılanın tersine, boyun eğişle eşdeğerdedir. Yaşamaksa boyun eğmemektir (Camus, 2011: 46).

İntihar etme seçeneği tercih edilmediği sürece, yaşama seçeneği tercih edilmiş demektir. Camus felsefesinde ise yaşamayı, var olmaya devam etmeyi tercih etmek, boyun eğmemek, yani başkaldırmak anlamına gelir. Nitekim Camus’de “başkaldırı, düşünce düzeyinde “*cogito*”nun gördüğü işi görür ve Descartes’ın “*cogito*”su ‘Düşünüyorum, öyleyse varım’dan, ‘Başkaldırıyorum, öyleyse varız’a evrilir. Böylelikle Camus ilk değeri bütün insanlar üzerine kurarak, bireyi yalnızlığından

kurtarmıştır (Camus, 2010: 33). Tekrar altını çizmek gerekirse, bu ilk değerin temeli başkaldırının ta kendisidir. İnsanların birbirlerine bağlılığı başkaldırı edimine dayanır. Camus’ye göre “öyleyse bu bağlılığı yadsımaya ya da yıkmaya kalkan bir başkaldırının aynı anda başkaldırı adını yitirdiğini, gerçekte öldürücü bir boyun eğişle birleştiğini söylemek hakkımızdır. Başkaldırmış düşüncenin gerçek dramı şudur ki, insan var olmak için başkaldırmak zorundadır” (Camus, 2010: 32). Demek ki Camus felsefesinin asıl amacı uyumsuz karşısında savunmasız kalan insanın çaresizliğine bir çözüm olarak getirdiği başkaldırıyı etik zeminde temellendirmektir.

Yukarıda Camus’nün kendi cümleleriyle de aktardığımız gibi, insan var olmak için başkaldırmak zorundaydı o halde yaşamak boyun eğmemektir. Peki, insan neye boyun eğmeyecektir? Nasıl boyun eğmeyecektir? Camus’nün eserlerinde de açık bir şekilde gördüğümüz üzere Tanrıya ve onu tamamlayan kutsala boyun eğmemek gerekir. Kutsalın ve ona bağlı olan geleneğin etkisindeki toplumlarda başkaldırı sorunu ele alınmaz, çünkü bu sorun, daha kendileri ele almadan, bir gelenek içinde çözülmüştür. Oysa Camus’ye göre “başkaldıran insan kutsalın öncesinde ya da sonrasında yer alan, bütün yanıtların insansal, yani akla uygun olarak belirlenmiş olduğu bir düzen isteyen insandır” (Camus, 2010: 31). Camus’nün akla olan güveninin sınırları da tartışmaya açıktır elbette, ama en azından “kutsal” olgusu karşısında akli daha korunaklı bir liman olarak gördüğü söylenebilir. Yukarıda yaptığımız alıntıda Camus’nün başka bir yaşam umut etmeyi, yaşama karşı işlenmiş bir günah olarak değerlendirdiğini gördük. Demek ki Camus dindarlığı ironik bir biçimde günahkârlık addedecektir. Çünkü hemen hemen tüm dinsel inanışlarda bir öteki dünya, ahret inancı vardır. Bu da bu dünyayı ve bu dünyadaki yaşamı küçümsemek, bu dünyayı öteki dünya için bir hazırlık aşaması olarak görmek, yani açık biçimde Camus’nün ilk değeri başlattığı yer olan bu yaşamdan yüz çevirmek anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, Camus, içinde yaşadığımız *gerçek* dünyayı, bilmediğimiz ama sadece inandığımız bir dünyaya feda etmemek gerektiğini düşünür. Bu nedenle Camus Hristiyan varoluşçuları bu dünyadan kaçışı salık verdikleri gerekçesiyle, yani “felsefi intihar” a kalkıştıkları için sert bir biçimde eleştirmektedir. Felsefi intihar uyumsuzun unsurlarından biri olan dünyayı ortadan kaldırmaktadır. Bu ise, gerçeği yadsımak, açıkça bir yanılsamaya düşmektir. Camus felsefesi yanılsamalar üzerine kurulmuş bir felsefe değildir. İnsanı sonuna kadar somut, kaçınılmaz gerçeğiyle ele alır. Herhangi aşkın bir ideale bağlanmadan, tüm anlamsızlığına rağmen hayatta

kalmaya teşvik eder. Hayata bu tutunuş ise, belli bir değeri içermek zorundadır. Bu değer de “insan”dır. Bunun anlamı, her ne şekilde olursa olsun insanın hayatta kalması değil, insanlık onuruna yakışır şekilde yaşamasıdır. Uyumsuzun bilincinde olan, bu bilinci aşkın ideallere ve inançlara feda etmeyen insan, insanlık yararına diğerleriyle dayanışma içinde yaşayacaktır öyleyse. Camus’nün diğer varoluşçulardan farkı bu iyimser etik anlayışıyla ortaya çıkar. Bu tez Camus’nün özgünlüğünü, diğer varoluşçularda rastlamadığımız o naif bakış açısını göstermeyi amaçlamaktadır.

20. Yüzyılın en etkili akımlarından bir olan varoluşçuluk; varoluş, bunalım, ölüm, kaygı, kötülük ve özgürlük gibi kavramları kendisine konu edinmiştir. Bunun temel nedeni olarak, varoluşçu olarak nitelenen filozofların iki dünya savaşından en az birine tanık olmuş olmaları gösterilebilir. Böylesi bir bunalım çağında yaşayan filozofların ilgilerini ölüm, kaygı, bulantı, yabancılaşma gibi konulara yöneltmeleri neredeyse kaçınılmazdır. Bunların bir kısmı insanın içinde bulunduğu çaresizlikten kurtuluş yolunu Tanrı inancında bulmuştur. Bir kısmı ise insanı kendi kendisiyle baş başa bırakmıştır. İlk kategoride yer alan filozoflar “Hristiyan varoluşçular” diye adlandırılır ve bunlar Marcel, Kierkegaard ve Jaspers’tir. İkinci grup ise Camus’nün de dahil edildiği, Sartre ve Heidegger gibi ünlü isimlerle anılan ateist varoluşçulardır. Hristiyan varoluşçuların insana umut ve inanç gibi bu dünyadan yüz çevrici duygular aşıladıkları için Camus tarafından eleştirildiklerine daha önce değinmiştik. Ancak bu karşıtlığa rağmen insanlara etik bir zemin yaratmaları, Hristiyan varoluşçuların Camus ile bağdaşan özelliğidir diyebiliriz. Elbette bu, Camus ve Hristiyan varoluşçular arasındaki derin farklılıkları yadsımak şeklinde anlaşılmamalıdır. Ateist varoluşçulara gelindiğinde ise Camus ile aynı grupta yer almalarına rağmen, aralarında bazı nüanslar göze çarpar. Örneğin Heidegger felsefesi, Camus’nün başkaldırı felsefesi gibi etik bir bağlama sahip değildir. Dünyaya herkesin içine fırlatılmış insan, kendi otantik varlığını bulma yolunda yalnız başınadır. Sartre da insanın bırakılmışlığı konusunda Heidegger gibi düşünür ancak; insanın özgürlüğü bu kez, diğer insanları dikkate alan hatta diğer insanların varlığını mecbur kılan bir sorumluluk bilincini gerektirir. Edebi bir kimliğe sahip olması ve görüşlerini etik bir zemine yerleştirmesi bakımından Camus ile en fazla ilişki kurulabilecek varoluşçu filozof Sartre’dır. Camus, Sartre’ın özgürlük-sorumluluk denkleminin ötesine geçerek ötekinin varlığını gereklilik boyutundan dayanışma boyutuna taşımış; insanı en yüksek değer sayan, dayanışmaya dayalı bir başkaldırı

felsefesi kurmuştur. Bu başkaldırı Camus'nün tanımlamasıyla “iradenin iyiyi gerçekleştirmek uğruna kendini köleleştiren ve karşısına engeller koyan kuvvetlere karşı giriştiği bir mücadeledir” (Camus, 2011: 196). Bu tür mücadele her şeyin eşdeğerde olduğu görüşünü şiddetle yadsır. Camus bu fikrini açıkça ortaya koyar:

Siz bu dünyanın anlamına hiçbir zaman inanmadınız ve bundan her şeyin eşdeğer olduğu, iyilikle kötülüğün nasıl istersek öyle tanımlanacağı düşüncesini çıkardınız. Her türlü insansal ya da tanrısal aktörenin yokluğunda, tek değerlerin hayvansal dünyayı, yani şiddeti ve kurnazlığı yöneten değerler olduğunu varsaydınız Doğrusunu söylemek gerekirse, ben de sizin gibi düşündüğümü sanıyor, düşüncelerime karşı keskin bir adalet tutkusundan başka bir kanıt çıkaramıyordum Umutsuzluğunuzu bir sarhoşluğa dönüştürdüğünüz için, ondan onu ilke durumuna getirerek sıyrıldığınız için, insanın yapıtlarını yıkmaya, temel düşkünlüğünü tamamlamak için onunla savaşılmaya boyun eğdiniz. Bense, tersine, umutsuzluğu ve bu işkence içindeki dünyayı benimsemeyi yadsırken yalnızca insanlar bağlılıklarını yeniden bulsunlar da başkaldırtıcı yazgılarına karşı savaşılmaya girişsinler istiyordum Kısacası, siz adaletsizliği seçtiniz, tanrıların yanına geçtiniz Ben, tersine, toprağa bağlı kalmak için adaleti seçtim. Dünyanın bir üstün anlamı olmadığına bugün de inanıyorum. Ama onda bir şeyin anlamı bulunduğunu biliyorum. Bu da insan; çünkü anlamı bulunmasını zorunlu gören tek varlık o. Bu dünya en azından insanın gerçeğini taşıyor, bizim görevimiz de yazgının kendisine karşı ona ussal gerekçelerini vermek Size bütün varlığım ile haykırıyorum, insanı kurtarmak onu sakatlamamaktır, ona yalnızca kendisinin tasarlayabileceği adalet şanslarını vermektir (Camus, 2011: 98-99).

Dünyanın üstün bir anlamı olmasa da, dünyadaki en üstün değer Camus için insandır. Bu değeri korumanın tek yolu ise adalet erdemine sahip olmaktır. Camus'de başkaldırma öyleyse, olumlu bir değer olarak kabul edilmelidir. Başkaldırma her türlü şımarıkça arzu adına boyun eğmemek ve bu uğurda her eylemi mubah görmek olamaz. Başkaldırı adaleti yaşatarak boyun eğmemektir; haksızlığa, adaletsizliğe karşı dayanışmaktır; her şeyi hak görerek yakıp, yıkmak, yok etmek değildir. Camus'nün bazı eylemlerin bağışlanamaz olduğunu yazarken adaletten yoksun, insanlık değerini hiçe sayan eylemleri kastettiğini söyleyebiliriz.

“[...] biz genç Almanlar gibi uluslarının yazgısına bir anlam bulma şansına erişmiş olanlar, her şeyi ona kurban etmelidir,” diyordunuz bana Ben de size, “Hayır, her şeyi izlediğimiz amaca bağlamak gerektiğine inanmam. Öyle yollar vardır ki bağışlanamaz. Ben ülkemi aynı zamanda adaleti de severek sevebilmek isterim Adaleti de yaşatarak yaşatmak isterim onu,” diyordum. “Hadi canım, siz ülkenizi sevmiyorsunuz,” demiştiniz bana Hayır, sevdiğimiz şeyde “adil” olmayanı göstermek sevmemekse, sevilen varlığın kendisi konusunda taşıdığımız güzel imgeye denk olmasını istemek sevmemekse, ben ülkemi sevmiyordum (Camus, 2011: 77).

BİRİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞÇULUK

1.1. GENEL HATLARIYLA VAROLUŞÇULUK

Öyle bir çağ düşünün ki iki dünya savaşı olmuş, geleneksel değerler sarsılmış, sanayileşmeyle birlikte daha önce bilinmeyen yeni yaşam tarzları ortaya çıkmış. Evet, yirminci yüzyıl, büyük bir çöküntü ve kaos yaşayan insanın tüm dayanaklarını kaybettiği çağ. Milyonlarca kişinin öldüğü, sakat kaldığı ya da yerinden yurdundan edildiği, umutsuzluğun sıradanlaştığı o hazine çağ. İşte böyle bir çağda çok sayıda insan ekonomik, siyasi ve toplumsal sorunlarla yüzleşmek zorunda kalmıştır. İlerleme ve özgürlük ideallerinin tahrip olduğu bu umutsuzluk yıllarında, sanayi toplumunun yeni ve yabancı değerlerinin ortasına sürüklenen insan kendini yalnız ve yabancı hissetmeye mahkûmdur adeta. Sartre'ın ironik ifadesiyle aslında “özgür olmaya mahkûm olduğunu” da öğreneceği bir zamandır bu. Ancak öncelikle kendi gücünün farkına varabilmelidir. Tüm o umutsuzluk, kaygı, tiksinti, bulantı, terk edilmişlik ve hiçlik duygularının ortasında insan kendisine bir çıkış yolu bulmalıdır ya da belki tüm bu anlamsızlığa başkaldırmalıdır.

Boşlukta kalan yirminci yüzyıl insanının kurtuluş reçetesi olarak görülebilir varoluşçu felsefe. Bu felsefe anlamsız bir dünyada sürgün gibi yaşayan insanın en çok ihtiyaç duyduğu şeyi, hayatı ve esasen kendisini anlaması için bir yoldur. Varoluşçu felsefe dayanağını kaybetmiş insanın yaşamdaki varoluş amacını, değerlerini ve inançlarını sorgulamaya ihtiyaç duyduğu bir çağda bir tutamaç olacaktır belki de. Başta Sartre ve Camus olmak üzere varoluşçu düşünürlerin, fikirlerini edebiyatın gücüyle iletmeye çalışmaları da kendi varoluşunu anlamanın peşindeki insan için ikinci bir avantajdır. İnsan varoluşunun ardındaki aşkın bir öz arayışının değil de insanın somut varoluşunun peşinde olan bir felsefenin soyut kavramlar yerine; insanı etiyile, kemiğiyle, acılarıyla, yaşamışlıklarıyla ele almaya çalışması doğal bir eğilim olarak addedilmelidir. İnsanı ve somut yaşantılarını ele alması bakımından içeriğini az çok tahmin edebildiğimiz varoluşçuluk nasıl bir felsefedir peki?

1.1.1. Varoluşçu Felsefenin Genel Özellikleri

20. yüzyılın en etkili akımlarından birinin varoluşçuluk olduğunu söyleyebiliriz. Ele alınan sorunlar, kavramlar ve sorunlara yaklaşım biçimlerine baktığımızda, varoluşçu diye adlandırılan filozofların 20. yüzyılı anlamada, değerlendirmede ne denli çağının tanıkları olduğunu da görebiliriz. Bu akım sadece felsefe alanında değil, özellikle Sartre ve Camus aracılığıyla yazınsal alanda, bunun yanı sıra psikoloji ve psikiyatri alanlarında da etkili olmuştur.

Varoluşçuluk elbette farklı biçimlerde tanımlanmaktadır; ancak ele alınan kavramlarda ya da sorunlarda açık bir benzerlik görülmektedir. Varoluşçu diye görülen filozoflarda varoluş, bunalım, ölüm, kaygı, kötülük ve özgürlük gibi kimi ortak kavramlar hemen göze çarpmaktadır. Adı geçen ortak kavramlar yaşanan çağı anlatmada seçilen kavramlardır, bunun yanında insanın yoğun olarak güvensiz bir ortamda yaşadığını da bizlere gösteren kavramlardır.

20. yüzyılın aynı zamanda bir yıkım yüzyılı olduğu, yani Dünya Savaşlarının, 1929 ekonomik buhranının yaşandığı bir yüzyıl olduğu düşünülürse, yukarıda sözü edilen kavramların neden konu edildiği daha iyi anlaşılabilir. Bunların yanı sıra teknolojinin yanlış kullanımları sonucu gelinen noktada, insanın içinde yaşadığı doğaya ve kendine yabancılaşması da insanın bireysel anlamda öncelikle kendine yönelmesini, kendini anlamasını zorunlu kılmıştır. Çünkü böylesi bir toplumda insan artık yalıtılmıştır; kendi yaşantılarına ve yalnızca kendisine gömüldükçe hiçliğe doğru uzanmaya başlar. İnsani olmaktan uzak olan hayatı adeta nesneleşmiştir. Lukacs'a göre bunun temelinde kapitalist toplum yapısı vardır. Kapitalizm insan ilişkilerini ve toplumu fetişize etmiş, nesneleştirmiş ve neredeyse insanlık dışı bir duruma getirmiştir. Kapitalist toplumun dayanaklarının sağlam görüldüğü I. Dünya Savaşı'na dek, pek çok yazar yapıtlarında bu fetişizm gerçekliğinin temellerine başkaldırır; çünkü pek çoğu kaçınılmaz olarak yüzleşilecek felaketi sezmiştir. Bu yapıtlar sayesinde yeni toplumsal ve insani perspektifler göze çarpmaya başlar. Artık iç dünyaya kaçış neredeyse kaçınılmaz olmuştur. L. Tolstoy, Thomas Mann, Oscar Wilde, Edgar Allen Poe, F.M. Dostoyevsky içinde yaşadığı çağın tehlikesini sezen yazarlardan yalnızca birkaçıdır. Pek çok yazar ve düşünür, fetişize olmuş ben'in özünün yok oluşunun, yani ben'in içinin boşalmasının belirdiğini sezinlemiştir. Hele ki I. Dünya Savaşı başladığında, onu

izleyen süreçte insan varoluşunun tüm olanaklarını sorgulayan büyük bunalımlar baş göstermiş ve insanlığın düşünme biçimleri hepten tepe taklak olmuştur. “Öz” arayışı büyük bir dönüşüm geçirmiş ve bu dönüşüm Heidegger, Jaspers gibi filozofları ve varoluşçuluğu yaratmıştır (Lukacs, 2012: 241-243).

Genel olarak felsefe tarihine bakıldığında ise, filozofların daha yoğun olarak varoluşa değil öze baktıkları, yani insanın özünü aradıkları söylenebilir (Wahl, 1999: 10). Başka deyişle, felsefe tarihi 20. yüzyıla değin, kimi filozofları dışta bırakırsak, varoluşun doğurduğu tedirginliği, acıyı, yalnızlığı, bir bakıma da yabancılaşmayı sorun edinmemiştir. Yine kimi düşünürlerin dediği gibi, felsefe sistemlerinde birey, kişi unutulmuştur (Wahl, 1999: 10). İşte varoluşçuluk unutilan bu bireyi, kişiyi, onun somut varlığını, içsel yaşantılarını ön plana çıkarmış ve kendisine hareket noktası olarak bireyi, kişiyi almış; somut varoluşun taşıyıcısı olan kişiyi ve içsel yaşantılarını ön plana çıkarmıştır. Varoluş ise, şimdi ve burada bulunan, biçimlenmemiş, seçimleri ve eylemleri kendi özünü bulmaya yönelmiş olan kişinin durumudur ya da bir tasarıdır. Varoluşun taşıyıcısı ve gerçekleştiricisi kişidir. Çünkü seçen, bilinçli davranan, sorumlu olan ya da sorumluluk taşıyan kişidir. Bu nedenle insan realite üzerinde sağlam bir bilgiye varmak için kendisinden hareket etmelidir (Magill, 1992: 12). Platon, Spinoza, Descartes ve Hegel’de karşımıza çıkan geleneksel felsefeye göre ise somut birey unutulmuş, felsefe değişmeyen “öz”ü arayan bir disiplin haline gelmiştir. Geleneksel filozof, bütün zamanlar için geçerli bir gerçek bulmanın peşindedir. Hegel, bu tür filozofların sonucusudur denilebilir. Varoluşçu felsefenin kurucusu sayılabilecek Kierkegaard, Hegel’in nesnel felsefesine gerçeğin öznellikte yattığı düşüncesiyle karşı çıkmıştır (Wahl, 1999: 10-11). Görülmektedir ki Platon’un “idealar” öğretisiyle başlayıp 20. yüzyıla değin devam eden geleneksel felsefenin soyut düşünme biçimine cephe alan varoluşçu felsefe için yeni bir düşünme biçimi gerekmektedir. Bu yeni felsefenin mottosu bundan sonra, geleneksel felsefeye dil çıkarırcasına “varoluş özden önce gelir,” olacaktır. Öyleyse varoluşçuluk, varoluşun önceliğini benimseyen bir kuramdır (Foulquie, 1998: 9).

Varoluşçuluk sözcüğü adı üstünde zaten varoluşa vurgu yapar; özlere, olabilirliklere, soyut kavramlara ilgi duymaz, ilgisi var olanın varoluşuna yöneliktir. Somutun felsefesi olan varoluşçuluk, bir anlamda asıl gerçeğe dönmektir. Varoluşçu felsefenin teist kanadında yer alan Marcel’in bu fikri olumlayan çok güzel bir ifadesi

vardır: “Ben kendi hesabıma, gerçeğin dış izi adını verdiğim o şeyi açığa vurmayan her yapıtın, gerçek bir felsefi nitelik taşıdığını yadsımaya eğilimliyim” (Foulquie, 1998: 39). Varoluşçuluğun ateist tarafında yer alan Sartre’ın *Bulantı* romanı ise, belki de Marcel’in “gerçeğin dış izi adını verdiği o şey”i açığa çıkaran bir yapıttır. Varoluşun farkına varan roman kahramanı Roquentin’in şu cümleleri sanki “o şey”i ifşa ediyor gibidir:

....Dayanamıyordum. Nesnelerin bunca yakın olmalarına dayanamıyordum.... Kendimi bırakmak, unutmak, uyumak istiyorum. Ama yapamıyorum bunu; boğuluyorum: Varoluş her tarafımdan, gözlerimden, burnumdan, ağızımdan içeri dalıyor. Ve birden perde yırtılıyor, anladım artık, gördüm.... Rahatlık ya da hoşnutluk duyduğumu söyleyemem, tam tersine, beni eziyor bu.... Nesnelere baktığım zaman bile, onların varoluştıklarını düşünmekten çok uzaktım; bana sanki bir dekor gibi görünüyordular. Onları elime alıyor, araç olarak kullanıyordum; dirençlerini önceden kestiriyordum. Ama bütün bunlar yüzeyde kalıyordu. “Varoluş nedir?” diye sorulsaydı, özlerini değişime uğratmadan, nesnelere dıştan eklenen boş bir biçimdir derdim. Sonra birden ortaya çıkmış, belirivermişti işte; apaçıktı, varoluş kendini açığa vurmuştu.... Nesnelerin hamuruydu.... Nesnelerin çeşitliliği ve bireyselliği bir dış görünüş, bir ciladan başka bir şey değildi. Bu cila erimiş, karmakarışık, devasa ve yumuşacık kitleler kalmıştı geriye; çıplak hem de müstehcen ve ürkütücü biçimde kitleler (Sartre, 2012a: 188-190).

1.1.2. Varoluşçuluğun Kökenleri

Her ne kadar yukarıda varoluşçuluğun 20. yüzyılda ortaya çıkan en önemli akımlardan biri olduğu söylenmişse de, varoluşa ilişkin söylenenler elbette yeni değildir. Sözcelişi Sokrates’in “kendini tanı” çağrısı, Herakleitos’un “kendimi araştırdım” sözü, ilginin kişiye dönük olmasından başka bir anlama gelmez. Varoluşçuluğun kurucusu sayılan Kierkegaard’ın, hakikatı görmek için kişinin kendi kişisel yolunu aydınlatan ışığı görmesi gerektiğini salık veren Sokrates’i model alması hatta “Danimarkalı Sokrates” olarak anılması boşuna değildir. Yine Sofistlerin insanın erdemi üzerine söyledikleri, insanın felsefede bir problem haline getirilmesi, daha da önemlisi bireylerin kendilerine yönelmesi gerektiğine ilişkin çağrıları, kişinin varoluşuna yönelmeleri demektir. Ne var ki bunları söylemek Sokrates’i, Herakleitos’u ya da Sofistleri varoluşçuluk akımı içine yerleştirmemizi gerektirmez.

Ancak, varoluşçuluk akımının tohumlarını Augustinus'un ve Pascal'ın attığını söylememiz de abartılı olmayacaktır. Özellikle Augustinus'un *İtiraflar*'ı ve Pascal'ın *Düşünceler*'i varoluşçuluk akımı üzerinde etkili olmuştur. Söz gelişi kötülüğün kaynağını araştıran Augustinus *İtiraflar*'da insanın özgür iradesine vurgu yaparken insanı soyut bir kavram düzeyinde değil, somut bir birey olarak düşünmüştür. Pascal'ın insanın durumunu anlatırken kullandığı “sebatsızlık, can sıkıntısı (bulantı), endişe” (Pascal, 2000: 21) gibi kavramlar ise varoluşçu filozofların da kullandığı temel kavramlardan bazılarıdır. Ona göre, “insan doğası gereği hiçbir neden yokken bile, bin türlü bezginlik ve can sıkıntısı içinde hisseder kendisini. İnsan ruhu o kadar uçarıdır ki, doğası gereği, içinde bir sürü usanç, sıkıntı ve bezginlik duygusu yerleşmiştir” (Pascal, 2000: 59). Pascal farklı anlama gelebilecek bir biçimde kullansa da, yine varoluşçu filozoflarda sıklıkla karşımıza çıkan hiçlik fenomenine de değinmiştir. Ona göre “insan, kendi cisminin sonsuzluk ve hiçlik uçurumları arasında askıda durduğunu anlayınca, dehşetten titreyecektir” (Pascal, 2000: 82). “İnsan bir hiçtir” (Pascal, 2000: 85). İnsanın *arada* olan varlığı üzerine Heidegger ve ondan etkilenen Arendt de önemle durmuştur. Pascal'ın insan sorununa dinsel (Hristiyanlık) açıdan yaklaşması Kierkegaard'ın görüşleri üzerinde etkili olmuşa benzer. Söz gelişi Pascal'ın “hakikati yalnız akıl sayesinde değil, kalp sayesinde biliyoruz. İlk ilkeleri bilmemiz kalpten geliyor. İmandan başka, bize kesin bilgi sağlayan hiçbir şey yoktur” (Pascal, 2000:44,50) biçimindeki görüşleri Kierkegaard'ın hakikat anlayışında etkili olmuştur. Ayrıca insanın kurtuluşu için gösterilen yol da aynıdır denilebilir.

Ne var ki, Pascal varoluşçu filozofların görüşlerini etkilemiş olsa da, varoluşçuluk denilince ilk akla gelen ve varoluşçuluğun babası olarak gösterilen isim Sören Kierkegaard'dır. Varoluşçuluğun beş klasiği olarak Kierkegaard'ın yanı sıra, Gabriel Marcel, Karl Teodor Jaspers, Martin Heidegger ve Jean Paul Sartre adları sayılmaktadır. Kimi düşünürler bunlara Nietzsche'yi de eklemektedirler. Nicolas Berdiaev, Leon Chestov, Karl Barth, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau Ponty, Alber Camus de varoluşçuluk üzerine yazan neredeyse bütün düşünürlerce adları anılan filozoflardır. Yazın alanında ise ilk akla gelen isimler Fyodor Dostoyevski ve Franz Kafka'dır. Hatta Kaufmann Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*'ını varoluşçuluk için yazılagelmiş en iyi başlangıç yapıtı olarak görür (Kaufmann, 1965: 10). *Yeraltından Notlar* kendine yeten, aynı zamanda güçsüzlüğünün de farkında olan ve bu güçsüzlüğü

ortaya çıkarmaya kararlı olan bir zihnin dramıdır. Kaufmann'a göre yeni bir sestir bu, bireyciliğin sesidir (Kaufmann, 1965: 7). Kafka ise *Dava*, *Dönüşüm*, *Şato*, *Ceza Sömürgesi* gibi eserleriyle din, bürokrasi ve romantizm gibi olgulara eleştiri getirmiş; bireysel, toplumsal açıdan daha ince bir duyarlık geliştirmeye ve bireysel sorumluluk duygusunu derinleştirmeye çalışmıştır. Eserlerinde durup dururken, nedeni açıklanamayan varoluş deneyimleri yaşanır. Örneğin *Dönüşüm*'ün kahramanı Gregor Samsa bir sabah böcek olarak uyanır; ya da *Dava*'nın kahramanı Joseph K. bir sabah aniden hiç bilmediği bir suçtan ötürü tutuklanır. Bunlar uyumsuz deneyimlerdir, başka deyişle olağan dünyanın akışını kesintiye uğratan olaylardır. Uyumsuz durumda, deneyim gerçek karakterlerden, durumlardan, gelenekselden ve gündelik olandan tamamen uzaklaşır (Bal, 2007: 30-31). Görüldüğü üzere Kafka'da da Dostoyevski'de olduğu gibi bireyciliğin sesi duyulur. Edebiyatın bu iki ünlü kalemi böylelikle varoluşçuluğu sanat boyutuna taşırlar. Elbette felsefenin sanatla buluşması asıl doruk noktasına Sartre ve Camus ile birlikte ulaşacaktır.

1.1.2.1. Fenomenoloji Etkisi

Varoluşçu felsefenin kökenlerini incelerken, kimi varoluşçu filozoflar üzerinde etkili bir akım olan fenomenolojiden muhakkak bahsetmek gerekir. Marcel, Jaspers, Heidegger ve Sartre Husserl'in görüşlerine karşı çıksalar da, genellikle onun fenomenolojik yöntemini kullanmışlardır. Bu filozoflardan farklı olarak Camus Husserl'den etkilenmemiş hatta, Husserl'in fenomenolojisini avuntu metafiziği olmakla itham etmiştir (Camus, 2013a: 61). Ancak diğer varoluşçu filozoflar için Husserl, neredeyse başat bir kaynak olmuştur. Husserl'in fenomenolojisi, felsefede bir devrim olarak görülebilecek olan bu öğreti, varoluş felsefesinin gelişmesi yolunda en verimli kaynaklardan biri –hatta belki de en önemlisi- olmuş; getirdiği “betimsel” yöntem, varoluş felsefesinin özüne uygun –betimlemelerin birbirine eklenmesiyle öze ancak bir oluş süreci içinde ulaşmayı öngördüğü için- bir yöntem olarak belirmiştir. Fenomenoloji yöntemi dikkatimizi doğrudan doğruya bilincin reel görünüşüne çevirerek, bilinçte geçen olayların yani fenomenlerin ben'in niyetli hareketleri dolayısıyla reel olacaklarını göstermekte ve bu olayları ortaya çıktıkları ilk haliyle keşfetmemizi sağlamaktadır. Böylelikle de zihni her türlü ön varsayımlarla soyutlamalardan kurtarmaktadır. Görülmektedir ki fenomenoloji sezgiye dayanan yahut gerçekliğin sezgisine götüren bir yöntemdir ve öznel düşünce karakteri göstermektedir. Bilimlerin duygusuz analizinden

farklı bir felsefi analiz olan fenomenoloji betimleyici karakteriyle insan benliğinin ve fenomenlerin gerçek yüzünü açıklamayı hedeflemektedir (Magill, 1992: 15-16). Husserl'in fenomenolojik yöntemle insanın temel yapısını nasıl incelediğini ve gerçek yüzünü nasıl ortaya çıkardığını anlayabilmek için Husserl'in kullandığı bir örneğe göz atmakta fayda var: Bir bahçede çiçek açmış bir elma ağacını zevkle seyrettiğimizi hayal edelim. Doğal görünüşe bağlanırsak, ağaç, dışımızda bulunan zaman ve mekanda gerçek bir şeydir. Ancak felsefi düşünce, algının –örneğin ağaç algısının- dış varlıklara eşit olmaları keyfiyetini birçok sebepten dolayı şüphe ile karşılamıştır. Algıların bizi bazen aldatabileceği fikrine bağlı kalan Descartes, kendisinden şüphe edilemeyecek kadar açık ve seçik bilgiyi arama serüveninde, şekilci bir mantıkla ben'in analizine soyunmuştu. Descartes'ın ben'i kendi kendine yeten bir ben'dir. Husserl'in ben'i ise Descartes'ın ben'inin aksine, aşkın, kendinin dışına çıkarak kendini kuran bir ben'dir. Burada “ben” kendi dışındaki varlıklarla ilişki kurduğu zaman, öncelikle özel durumlar içinde kendini belli eder. Bunun anlamı ben'in bir taraftan niyetli hareketlere sahip olması, diğer taraftan dış dünyadan beden aracılığıyla izlenimler almasıdır. Bu izlenimler yaygınlaşır ve özler olarak ifadesini bulur, yani somut ben, bakışlarımızı çevirdiğimiz iki zıt kutuplu canlı bir bütündür. Bu kutuplardan biri, ben'in dışındaki konuları hedef alan algı ve zevk gibi niyetli hareketlerdir. Kutuplardan diğeri ise, niyetli bilinç hareketlerinin dış dünyayla ilgi kurması sonucu ortaya çıkan, ağaç, yaprak, renk gibi izlenimlerle bu izlenimlerin genel şekilleri olan özlerdir. Ancak bu izlenimlerle bu özler ben'in niyetli hareketlerinden bağımsız olarak düşünülmemelidir. Çünkü bu şekilde düşünüldüklerinde birer imkân olmaktan ileriye gidemezler. Özler ve izlenimler ben üzerinde gerçek olaylar, yani fenomenler olmak için, bilincin niyetli hareketlerine bağlanmalıdırlar. Özler evrensel şekiller olduğu için bu şekillerin içeriği de özel durumlar içinde açığa çıkan niyetli bilinç hareketleridir (Magill, 1992: 15-16).

Kısaca özetlemeye çalıştığımız Husserl fenomenolojisi varoluşçular tarafından benimsenmiştir. Ancak varoluşçuların somut bireye verdikleri öneme Husserl'de rastlayamayız. Felsefesini aşkın bir saf benlikte temellendirmeye çalışan Husserl ile varoluşçular esas itibarıyla bu noktada ayrılırlar. Zaten Husserl'in bir öz felsefesi kurma yolunda geliştirdiği fenomenolojik yöntem, varoluşçular, karşıt yönde, bir *varoluş* felsefesi kurma amacıyla yönelmişlerdir. Husserl'in bilgi nesnesi (*noema*) ile bilgi edimini (*noesis*) ayıran kavrayışına karşı, varoluşçular, bilginin öznesiyle nesnesinin

ayrılamayacağı görüşünü öne sürmüşlerdir. Sartre Husserl'in aşkın saf benlik ideallerinin solipsizmle sonuçlanacağını ön görmüştür. Sonuçta fenomenolojik yöntem, varoluş felsefesinde, taşıdığı idealist yönsemelerden arındırılarak, insani varlığın somut biçimde yorumlanması yolunda kullanılmaya çalışılmıştır. Varoluş felsefesi, fenomenolojik yöntemin öne sürdüğü, sezginin görünen bir nesnenin açık ve dolaysız bilgisi olduğu görüşünü kayıtsız şartsız kabul etmiştir.

Örnek vermek gerekirse varoluşçuluğun önde gelen isimlerinden Sartre, fenomenolojiyi ontolojisinin temeline yerleştirmiştir. Tek varolan olarak fenomeni gören ve numen fikrini reddeden Sartre, klasik metafiziğe de böylelikle karşı çıkmıştır. Fenomeni numenle temellendirmekten kaçınan Sartre, fenomeni, doğrudan doğruya bilince bağlı ve hiçbir nesnelliği olmayan bir varlık haline getirmekten de şiddetle kaçmaktadır. Sartre felsefesinde mutlak bir varlık olarak görülen fenomen nesneldir; ancak öznenin varlığına da ihtiyaç duyduğu göz ardı edilemez. Demek ki Sartre'da fenomen hem özne ile ortaya çıkıyor hem de özneye hapsolmadan mutlak bir varlığa sahip. Düşünce, fenomenin varlığını kendi içinde eritemediği gibi Sartre'da bir şeyin özü, o şeyin görünüşünden ibarettir. Metafiziği reddeden Sartre için görünenin dışında bir gerçek varlık alanı yoktur. Gerçek, hakiki varlık alanı insan tarafından yaşanmakta olan dünyadan ibarettir. İnsan bilinciyle ilişkisinde kendini açığa vuran varlık, bu bilgi ilişkisinin dışında düşünülemez (Gürsoy, 1987: 4-9). Yani, Sartre'ın Husserl'den ödünç aldığı "her bilinç bir şeyin bilincidir" (Sartre, 2009: 26) sözü, bu bilgi ilişkisini çarpıcı bir biçimde anlatmaktadır. Görülmektedir ki ontolojisinin temeline Husserl'den devşirdiği fenomenolojiyi yerleştiren Sartre, böylelikle fenomenolojiyi, insan varlığının somut bir şekilde yorumlanması için kullanmıştır.

Fenomenolojiyi kendine rehber edinen ve bir yanıyla varoluşçu bir filozof olan Heidegger, varlığın anlamını ortaya koymaya çalıştığı ünlü eseri *Varlık ve Zaman*'ı 1927'de Edmund Husserl'in yayımcılığını yaptığı *Felsefe ve Fenomenolojik Araştırma Yıllığı*'nda yayımladı. Bu eserin bu yılda yayımlanmış olması Heidegger'in Husserl tarafından başlatılmış olan fenomenolojik felsefe hareketi içinde yer aldığının da bir göstergesidir. Ancak Heidegger, Husserl ve Scheler'in de içinde yer aldığı dönemin fenomenolojik hareketinden farklı bir yöne doğru gitmiştir. Şöyle ki; saplantılardan ve önyargılardan arınmış bir betimleme etkinliği olarak fenomenoloji, fenomenin içindeki kendi *eidos*'unu, yani varolanın içindeki varlığı açığa çıkarma girişimiydi. Bunun içine

varolanın kendi varlığı içinde bilme etkinliğiyle nasıl kurulduğunun soruşturulması gerekmektedir. Bu da fenomenolojinin kurucu ya da transsendental boyutuydu. İşte Heidegger'in fenomenolojiyi çektiği yön transsendental ben'i, yani bilinci varoluş [ekzistens] olarak kavramasıdır. Heidegger'e göre Husserl de Antik Yunan'dan bu yana gelen felsefe geleneğinin yanılığına düşmüştür. Yani insanın kendini anlamasının hep bir *theoria*'dan, bir transsendental ben'den hareketle mümkün olacağını sanmıştır. Heidegger'in Husserl'e getirdiği eleştiri bir bakıma tüm felsefe geleneğine yapılmış bir eleştiridir. Oysa ben, varoluştur. Heidegger'in bu karşı çıkışla anlatmak istediği şudur: "Bu ben, insandır. Bu insan hiç şüphesiz kendisini bir salt teori geliştirmeye de adayabilir, örneğin bir 'kurucu fenomenoloji' geliştirebilir; fakat o her zaman nesnelerle etkin bir praksis içindedir, diğer insanlarla ilişkileri vardır, o vicdanıyla baş başa kalan ve yaşadığı sürece önünde daima ölümü bulan insandır. Bu insan kaygı, ürküntü ve korku duyar. O sonludur, zamanın içindedir, tarihsel bir konum içinde yaşamaktadır. Bu insan bu haliyle tamamen belirlenmiş bir durum içindedir. Ve bunların hepsi; kaygı, praksis, vicdan, korku, ölüm, tarihsellik, durum... *Varlık ve Zaman*'a göre, insanın sıradan ve olağan kişisel yönleri sayılıp göz ardı edilemezler; tam tersine bunlar felsefi açıdan en yüksek öneme sahip şeylerdir" (Alleman B. ve Pöggeler O.,1994: 21). Bilinci varoluş olarak kavrayan Heidegger, bu yönüyle Husserl'den ayrılmış ve fenomenolojiyi tıpkı Sartre'da olduğu gibi insan varlığının somut bir şekilde yorumlanması için kullanmıştır.

Ayrıca Heidegger, insanın yani, *Dasein*'in* içinde bulunduğu dünyayı da eksiztensiyal açıdan ele alır. İnsanın, varlığını doğru şekilde anlayabilmesi, içinde yaşadığı dünyayı doğru kavramasıyla mümkündür. Heidegger dünya fenomenini doğru şekilde ele alabilmek için insanın zihinsel/teorik faaliyetlerinden ziyade nesneleri kullanma ile ilgili faaliyetlerine yönelir. Çünkü birer alet, araç gereç olan nesnelere yönelik spekülâtif bir bakış olamaz. Bu da salt teori düzeyinde takılıp kalmış olan Batı

*

* Almanca'da Da-sein, orada-olma / burada-olma şeklinde açıklanabilir. Bu haliyle Dasein kavramı bir insanın kendi hayatı içinde sürüp giden varoluşu olarak anlamını bulacaktır. Heidegger böylelikle "insan varlığını" öznellik, bilinç, tin veya ruh gibi kavramlara hapsedmekten kurtarmış ve Batı felsefe geleneğinin düştüğü yanılığardan yalıtılmış olur. Dasein kavramı aynı zamanda "insanın varlığı"nı biyolojik bir kategoriye de sabitlemez. Yani Dasein *homo sapiens* değildir; "varlık nedir?" sorusunun muhatabıdır Dasein. Yani sorgulayan ve sorgulanandır.

felsefe geleneğinin yanılgılarından Heidegger’i kurtarabilir. Bu bağlamda Heidegger’in kendisinin vermiş olduğu çekiç örneğini anlatmak yerinde olacaktır. Bir çekiç yalnızca “mevcut-olan” yani salt teorik bakışımıza mazhar olan bir şey değildir. O aynı zamanda “el-altında-bulunan” yani “bir-şey-için-bulunan” bir şeydir. Bir alet olarak çekiç işe yarar ve işe yaraması sayesinde bizi başka bir şeye gönderir. Örneğin çekiç darbeleriyle dövülen deriye, deriden imal edilmiş bir şey olarak ayakkabıya. Çekiç böylelikle başka şeylere göndermeler yaparak bir gönderimler bütünü içinde bulunur ve bu göndermelerle çekiç arasında bir aşinalık kurulur. Bu aşinalık sayesinde de çekiç bir anlam kazanır. İçinde her gün şeylerle ve bu şeylerin anlam bağlamıyla karşılaştığımız yaşama çevremiz, dünyadır. Diyelim ki çekiç ya da başka bir alet bozulsa veya işe yarayan bağlamından bir süreliğine muaf olsa ne olur? Heidegger böyle bir durumda çekice “el-altında-bulunan” [zuhanden] olarak değil de “mevcut-olan” [vorhanden] olarak yani herhangi bir ilgiden bağımsız, salt teorik olarak bakacağımızı söyler (Heidegger, 2008: 81-83). Ancak nesnelerin bağlamından bu kopuş geçicidir. Dasein kendisini çevreleyen dünyanın anlam bağlamına mutlaka geri dönecektir. Heidegger böylelikle pratik olanın teorik olandan türetildiğini iddia eden metafizik görüşlerle bir kez daha mücadeleye girmiş olur. Yani dünya fenomenini geleneksel terimlerle analiz etmeye kalkışmak boşa bir girişimdir. Bir alet bozulduğunda, işe yaramaz hale geldiğinde bizim o alete salt teorik bakışımız, onun bizim yararlandığımız bir alet olmasıyla ilişkilidir. Onu o an kullanmasak bile o hep bizim elimizin altında bulunan bir alettir. Kısacası bu dünya salt metafizik bir tasarlardan ibaret değildir. Dünyayı bu şekilde anlayanlar Dasein’in varlığını da doğru biçimde anlamaktan mahrum kalmışlardır. Oysa Dasein bu dünyanın dışında veya bu dünyadan ayrı olarak var olamaz (Heidegger, 2008: 79). Bu durum Heidegger’e göre, insanların dünyaya hapis oldukları, bedenlerine ve doğaya zorla tabi oldukları anlamına da gelmez. Çünkü dünya olmadığında insan varlığı anlaşılmaz oluyorsa bu, insan varoluşunun dünyasal olduğu gerçeğini bir kez daha gözler önüne serer. Heidegger fenomenolojiyi kullanarak insanın dünyadaki somut durumunun temellerini göstermiştir.

1.1.2.2. Nietzsche ve Diğer Kaynaklar

Varoluşçu gelenekte fenomenolojini yanı sıra Dilthey, Bergson ve Nietzsche’nin yaşam felsefelerinden de etkiler görülmektedir. Bilindiği gibi Dilthey’in hermeneutiği, insanın kendini “tarihselliği” içinde anlaması gerektiği görüşüne dayanır. Dilthey

bilincin bağımsız değil tarihsel olduğunu, konumuna ve durumuna bağımlı bulunduğunu göstermeye çalışmıştır. Çünkü pozitivist doğa bilimlerinin yöntemlerini insan hayatına ilişkin araştırma ve uygulama girişiminin insan varoluşunun özel yönlerini kaçınılmaz olarak göz ardı ettiğini ya da çarpıttığını düşünür (West, 1998: 116). Böylelikle Dilthey, Batı felsefesine damgasını vuran Yunan tipi düşünme tarzına da önemli bir darbe indirmiştir. Bu bakış açısı, varoluş felsefesi içinde en seçkin anlatımını, Heidegger'in *Dasein* öğretisinde bulmuştur. Heidegger Dilthey'dan esinlenerek, söz konusu kuramı, özellikle insan varoluşunun açıklanması ve yorumlanması olarak felsefesinde kullanmıştır.

İnsanı ahlaki bir varlık olarak gören personalizm de varoluşçuluktan önce tarih sahnesine çıkan ve varoluşçuluğu etkileyen felsefi akımlardandır. Personalizme göre ahlakilik insanın yaratıcı, içsel yönüdür. Bu içsel yaşantının karakteristik özelliği ise özgürlüktür. Özgürlük, mekanik determinizmin aksine, insan ruhunda seçme işlemiyle kendisini belli eder. Seçme, insan varlığını bütünlüğe ulaştıran ahlaki davranışlarla gerçekleşir. Psikolojik bir temele dayana personalizmde bilinç, dış varlıklarla ve bedenle ilişkisi içinde düşünülür, fakat onu belirleyen yine de kendisidir, yani bilinç kendiliğinden gerçek bir varlıktır. Bu görüş en ileri seviyesinde bilinci tanrısal bir boyuta taşır (Magill, 1992: 17).

Personalizmi derinden etkileyen Bergson da tarih sahnesinde varoluşçuluğa katkısı olan isimlerden birisidir. O da varoluşçu düşünce gibi insanın somut varlığından ayrılmayan öznel düşüncenin peşindedir. Bu öznel, Bergson felsefesinde “sezgi” biçiminde karşımıza çıkar. Bilinci soyut bir tarzda ele alan geleneksel felsefenin aksine Bergson'a göre bilinç, personalizmde olduğu gibi dış varlıklarla ve bedenle ilişkisi içinde düşünülmelidir. Eğer böyle olursa, bilinçte her an yenilenen bir oluş hareketi gözlemleyebiliriz. Oluş ise psikolojik zamanda temellenir; günlük hayatımızda kullandığımız saat zamanından farklıdır psikolojik zaman. Saat zamanı, mekanda tasarlanan birbirinden ayrı anlar serisidir. Geçmiş zaman olmuş bitmiş olduğu için, gelecek zaman da henüz yaşanmadığı için bu anlar gerçek değildir. Gerçek olan sadece şimdiki zamandır. Psikolojik zamanda ise anlar birbirinden ayrı değildir, birbirinin içine girmişlerdir, geçmiş ve gelecek şimdide birleşir. Bu birleşme ruhta bir bütünlük duygusu olarak hissedilir. Psikolojik zaman bilincin iç hareketini kurar, bir kartopunun yamaçtan inerken büyümesi gibi, hiç durmayan bir gelişme ve evrim söz konusudur.

Gerçek hareket bilincin oluş hareketidir. Bilinç aynı zamanda özgürlüktür, çünkü şimdide yapılan hür seçimlerle geleceğe doğru atılır. Bu yönüyle özgürlük, yalnızca insana has bir özelliktir. Sürekli bir gelişme ve evrimi barındıran Bergson felsefesi mekanizmin zıddı olan dinamizmdir. Bergson zamanı mekansal boyutundan kurtarmıştır, çünkü mekanın özelliği durgunluktur, zamanın özelliği ise harekettir. Bergson'a göre bilincin hareketi birbirine zıt iki yönde olur. Asıl yön içe doğrudur ve bilinç böylelikle varlığın canlı birliğine katılır. İşte sezgi, bu katılımın duygusudur. Varoluşçuluk, Bergson'un bu psikolojik zaman ve oluş fikrini benimsemiştir. Örneğin Heidegger'e göre zaman hem nesnel hem özeldir. Zamanın öznel ya da içsel olması varlığı kaygı olan her varlığın, yani Dasein'in var olma olasılığının şartını oluşturur. Bu yüzden zaman bireyin ruhsal dünyasındaki her şeyden daha özeldir (Heidegger, 2008: 400-450). Ancak varoluşçuluk, her ne kadar Bergson'un bu psikolojik zaman ve oluş fikrini benimsemişse de, ben'in kendini daha içten tanıması için aşkınlık ihtiyacı içinde olduğu ve insan bilincinin sınır durumlar arasında özgürlüğünü yaşadığını görmesi itibarıyla ondan ayrılır (Magill, 1992: 18-20).

Varoluşçu felsefenin bir diğer kaynağı olan ünlü filozof Nietzsche'nin düşüncesinin kökleri Protestanlıkta, Schopenhauer'un felsefesinde ve hem mesleği gereği hem de kendi iradesiyle ilgilendiği Yunan çalışmalarında yatmaktadır. Örneğin "Tanrı öldü" şeklindeki beyanı Schopenhauer'un etik yargısının tersyüz edilmiş biçimidir. Yine, Yunan rasyolanizmini lanetleyişini de onu var eden etkilerle birlikte düşünmek gerekir (Blackham, 2012: 32). Tanrı'nın ölümünü ilan eden Nietzsche için dini inancın artık savunulabilir bir tarafı kalmamıştır. Dini inancı rasyonel ilkelere dayandırma teşebbüslerine şüpheyle bakan Nietzsche, bu noktada varoluşçu felsefenin öncüsü sayılan Kierkegaard'la benzerlikler göstermektedir. İkisi arasındaki benzerlik, Hegel idealizmine getirdikleri eleştirilerde de devam eder. Ve ikisi de Aydınlanma düşüncesinin yarattığı ahlaki boşluğun bilincinde olarak, bireysel olana, şimdiki ana değer verir (West, 1998: 176-177). Nietzsche, "Her bilgi tedirgin vicdanın dibinde yeşermiştir şimdiye dek! Parçalayın, ey gören kişiler, parçalayın eski levhaları!" (Nietzsche, 2000: 237) derken eski düşünme biçimlerine olan hıncını haykırır adeta. Geleneksel felsefeye olan nefreti ve bireysel olana verdiği değer, Nietzsche'yi varoluşçuluğa yaklaştırmaktadır; hatta daha ileri giderek, onu varoluşçu olarak adlandırma noktasına getirmektedir. Nitekim gerçekten de pek çok yazar, Nietzsche'yi

varoluşçu geleneğe dahil etmekten geri kalmamıştır. Ancak onu varoluşçulardan ayıran önemli bir fark vardır. Varoluşçu filozoflarda sıklıkla rastladığımız, iç sıkıntısı, kaygı, eziklik gibi kavramlara Nietzsche’de rastlayamayız. Aksine Nietzsche felsefesi Dionysosça bir coşku tarafından harmanlanır (Kaufmann, 1965: 23). Belki de Kaufmann’ın ironik biçimde ifade ettiği gibi “Nietzsche’siz varoluşçuluk hemen hemen Aristotelessiz Thomism gibi bir şey olur; ama Nietzsche’ye varoluşçu demek, Aristoteles’e Thomist demeğe benzer biraz” (Kaufmann, 1965: 24).

Varoluşçu düşünceye paralel bir şekilde bir yaşama filozofu olarak da nitelendirebileceğimiz Nietzsche yaşamayı, bitimsiz, değişken, sürekli etki halinde olan bir şey yani bir oluş olarak tasarlar. Hayran olduğu Sokrates öncesi felsefede olduğu gibi, oluşun ardında kalıcı bir şey, bir töz, değişmeyen bir varlık aramaz. Çünkü bu, tamamen düşünsel bir yanılsamadır. Sokrates sonrası felsefe, bedenin fizyolojik bir işlevi olan akıl ve düşünmeyi özerkleştirmiş ki, bu da yine Nietzsche’nin nefret ettiği özne-nesne ayrımına götürür (Özlem, 2004: 106). Özne-nesne ayrımı Nietzsche’ye göre, yalnızca bir kurgudan ibarettir. Bu ayrım, bizi insanla dünya arası ilişkilerde daima bir özne-nesne kapsamı içinde düşünmeye zorlayan gramatikal kategorilere duyulan inancın bir sonucudur. Nietzsche, dilin bu şeyleştirici etkisinden dolayı, gerçekliğin sürekli bir değişim içinde olduğu yani bir oluş olduğu, gerçeğinden uzaklaştığımızı düşünür (Cevizci, 2002: 250). Bu yüzden Sokrates öncesi filozofların dünyayı canlı bir varlık gibi gören *hylozoist* görüşlerine ilgi duyar. Oysa Batı felsefesi Nietzsche’ye göre Platon’la birlikte bir bozuluş sarkacına girmiş; felsefe, sahte bir özne-nesne ayrımı temelinde ontolojiler, epistemolojiler, teolojiler ve etikler bolluğu içine gömülüp kalmıştır. Hatta Hristiyanlık bile Platonizmin bir devamıdır demek abartı olmayacaktır. Yaşamın önüne yapay setler koyan mevcut bozuluştan kurtulmanın ilk yolu nihilizmdir. Felsefî platformda nihilizm, her türlü ontoloji, epistemoloji ve metafiziğin reddi anlamına gelir. Etik alanda ise nihilizm, mevcut değerlerin, ahlak değerlerinin yadsınmasıdır; yani bir bakıma yaşamın katılaştırılmasına karşı bir protestodur. Bu protesto birey açısından, insanın din ve ahlak öğretileri tarafından bastırılmış içgüdülerine, arzularına, yani vücudun sesine yeniden kulak vermektir. Ancak bedenin bu protestosu, her insan tarafından başarılabilecek bir karşı duruş değildir. İnsanların çoğu, kitleler halinde, bir sürü içgüdüsüyle sürü ahlakı içinde yaşayıp giderler. Bu yüzden sürü ahlakı ve din, kitlelerin sığınağı haline gelmiştir. Yaşamın

katılaştırılmasına karşılık bu nihilist protestoyu gerçekleştirecek insan, güç istencini harekete geçirebilen insandır. Böyle bir insan “Diyonizyan bir insan”dır. Ancak böyle bir insan iyinin ve kötünün ötesine geçmeyi başarır; kendini aşar, kendi güç istenciyle yeni değerler yaratabilir; o üst insandır ve ancak böyle bir insan gerçek anlamda özgür olabilir. Nietzsche bu görüşleriyle değerleri yeniden değerlendirmeye almıştır. Yaşamın dizginsiz akışında, güç istenci ile insan her yaşama aralığında değerler yaratır. Yaşamın her anı kendi perspektifini üretir ve ne kadar çok perspektif varsa o kadar çok değer vardır (Özlem, 2004: 107-110).

Nietzsche’den hayli etkilenen Camus *Başkaldıran İnsan*’da “Saltık Kesinleme” bölümünü bu yaşama filozofuna ayırır. “Büyükklüğü Tanrı’da bulamıyorsak, hiçbir yerde bulamayız; onu yadsımamız gerekir ya da yaratmamız,” diyen Nietzsche’nin insana tek gerçeğin yeryüzü olduğunu haykırması, Camus’nün bu filozofta bulduğu en etkileyici fikir olduğunu söyleyebiliriz. Nietzsche’ye göre insan bu dünyada yaşayarak kurtuluşu gerçekleştirmelidir; bütün değer yargılarının yerini bu dünyaya tam ve coşkun bir bağlanma almalıdır (Camus, 2010: 93). Yaşama, bu dünyaya verdikleri değer açısından Nietzsche ve Camus arasında büyük benzerlik vardır. Camus de Nietzsche gibi bu dünyayı kutsar. Ne öteki dünya hayallerine saplanmak ne de dünyanın anlamsızlığı karşısında insanın hayatını sonlandırması, Camus için kabul edilebilir değildir. Hatta Camus, birisi felsefi diğeri fiziksel olan bu iki intihar biçimini şiddetle yadsır. Çünkü gerçek olan tek şey içinde yaşadığımız bu dünyadır, her ne kadar akla uygun değilse de. Bu fikir üzerine gelişen başkaldırı felsefesi aslında Nietzsche’nin tohumlarını attığı nihilizm problemiyle bir hesaplaşmadır (Günay, 2013: 59). Nietzsche felsefesinde “güç istenci”yle aşılmaya çalışılan nihilizm problemi, Camus felsefesinde “başkaldırı”yla aşılmaya çalışılacaktır. Bu paralellik Camus felsefesinin etik boyutunun da ipuçlarını vermektedir.

Varoluşçuluğun psikanalizle de benzeyen yönleri vardır. Ruhsal hastalıkları tedavi etmede bir yöntem olarak kullanılan psikanalizin en önemli temsilcisi Freud’dur. Freud’a göre insanın bastırılmış duyguları bilinçaltına itilir. Psikanalistin görevi, bilinçaltında kalan karanlık bölgeyi keşfetmek ve insanın benliği üzerinde daha sağlam bir görüşe sahip olmaktır. İnsan benliğini iyice kavrayabilmek için kişiliğin üç boyutu olan id, ego ve süperegoyu iyi analiz etmek gerekir. Ego, insanın toplum içinde takındığı yüzü yani dış benliğidir. Bastırılan şiddet ve cinsellik duyguları id’den

kaynaklanır. Süperegö ise insanın, id'in yıkıcı çağrılarını dizginlemeye çalıştığı vicdani tarafıdır. Freud, ruhsal hastalıkların kökeninde "libido" adını verdiği yaşam enerjisini görür. Ben'in analizi konusunda varoluşçular, Freud'un görüşleriyle hemfikirler. Ancak libido yerine kendi görüşlerine uygun tasarılar koymaları psikanalizle ayrıldıkları noktadır. Örneğin Sartre, bütün ihtiyaçların temelinde "var olma arzusu"nu yerleştirir (Magill, 1992: 21). Psikanalizin yanı sıra yeni-metafizik de varoluş felsefesi üzerinde güçlü bir etki bırakmıştır. Metafiziğin tipik sorunu olan "varlık sorunu"nu ele almışlardır. "Kendinde-varlık"a ulaşma çabalarıyla da genel olarak idealizmi aşmaya çalışmışlardır. Ama özellikle Jaspers idealizmden büyük ölçüde etkilenmiş bir varoluş filozofudur. Varoluşçuluğun kökenlerini bu şekilde aktardıktan sonra, varoluşçu olarak adlandırılan filozofların ortak özelliklerine, yani onları varoluşçu olarak niteleyen özelliklerine değinmekte fayda var.

1.1.3. Varoluşçu Filozofların Ortak Özellikleri

Varoluşçu olarak adlandırılan bütün filozoflarda ortak olan öğelerin olduğunu söylemek aslında zordur. Yine de kimi düşünürler, bütün varoluşçu filozoflarda olmasa da kimi ortak özelliklerin olduğunu belirtmektedirler. Varoluşçu diye adlandırılan filozoflar "bir ekolün savunucuları değildirler ve onların hayli bireysel düşüncelerine, uyruklarına ve tutumlarına dair etkileyici bir unsur da, düşüncelerinde birbirleriyle ilgili oluşlarıdır: Birbirini yönlendirmişlerdir; doğal olarak bir aile oluşturmuşlardır; her biri bir diğerine ışık tutmuştur ve bir arada ortak temalara dair bir içerik geliştirmişlerdir" (Blackham, 2005: 7). Bu bakımdan kimi ortak özellikler dile getirilebilir:

- 1- Temel ortaklıkları yaşantıya dayanıyor oluşlarıdır. Jaspers'te "varlığın incinebilirliğinin algısı", Heidegger'de "ölüme gidiş", Sartre'da "bulantı", Camus'de "uyumsuz" gibi kavramlar bir yaşantıya işaret eder.
- 2- Birincil araştırma nesnesi varoluş diye adlandırılan şeydir. Burada, sadece insan varoluşa sahiptir (Dasein, Existence, Ben, Kendisi-için-varlık) hatta, o kendi varoluşudur. Bir öz varsa, bu öz onun varoluşudur ya da varoluşundan gelir. Yani varoluş özden önce gelir.
- 3- Varoluş, hiçbir zaman var değildir, ama kendini özgürlük içinde hep yaratır, oluşur. Taslak durumundadır, o bir tasarıdır.
- 4- İnsan kendini özgür olarak yaratmaktadır, insan kendi özgürlüğüdür.

5- İnsan, yetkin olmayan, açık bir gerçeklik olduğundan, özü gereği, dünyaya ve özellikle de öteki insanlara bağlıdır. İnsanlar arasında bir bağlantı, varoluşun kendisine özgü varlığını kuran bir bağlantı görürler (Heidegger’de “Mitsein”, Jaspers’te “kominikasyon”, Marcel’de “toi”, Camus’de “dayanışma”).

6- Özne ile nesne arasındaki ayrıma karşı çıkarlar. Anlıksal bilgiyi küçük görürler. Gerçek bilgi usla değil, duyumsamakla elde edilir.

Dile getirdiğimiz bu ortak özellikler aslında varoluşçu düşünce açısından sorunlu olarak da görülebilir. Çünkü varoluşçuluk “üzerinde konuşulması değil, dingin bir köşede, tek başına düşünülmesi gereken sorunlar” olarak da düşünülmektedir (Wahl, 1999: 10). Elbette ele alınan sorunlar bağlamında düşünülürse bu filozofların görüşlerini varoluşçuluk, yani bir –izm olarak ele almak pek de uygun görünmüyor. Ne var ki bu tezin konusu bağlamında düşünürsek, varoluşçuluğun ana özelliklerinden birinin özcü ve nesnelci bir felsefeye bir başkaldırı olduğu açıkça ifade edilebilir. Bu başkaldırı felsefesinde öne çıkan filozoflardan biri de Camus’dür. Camus’nün, başkaldırısını etik temellere dayandırması bakımından diğer varoluşçu filozoflardan farklı bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

1.2. İKİ KARŞIT CEPHEDE VAROLUŞÇU FELSEFE

Varoluşçu filozoflar arasında her ne kadar ortak özellikler bulunsun da her biri kendine göre bir düşünce tarzına sahiptir. Buna göre ne kadar varoluşçu filozof varsa o kadar da varoluşçu düşünme tarzı vardır, diyebiliriz (Magill, 1992: 22). Hatta çoğu varoluşçu filozof, varoluşçu olarak adlandırılmayı bile kabul etmez. Somut insan varlığının yapı analizinde tüm varoluşçu filozoflar değişik tavırlara sahiptir. Örneğin Platon’dan etkilenen Jaspers metafizik yapar; Heidegger daha Aristotelesçi bir yol izler; Kierkegaard ve Marcel’de Augustinus’a yaklaşan bir tarz hissedilir. Nihayetinde, insanın varlık yapısı ile ilgili çeşitlilik içindeki bu analizler, özgürlük temelinde birleşirler. Özgürlük ben’in iç hareketiyle kurulur. Bu iç hareket, Bergson felsefesinde de karşımıza çıkan, psikolojik zamanın eseri olan “oluş”tur. Bu da somut insanın, psikolojik zamana bağlı olmasıyla paralel olarak biricik bir varlık olduğunun göstergesidir. Bu biricik, somut varlık kendi kişiliğini daha iyi tanımak için aşkınlığa ihtiyaç duyar (Magill, 1992: 22). Örneğin Sartre bu aşkınlık ihtiyacını, “....Her bilinç, bir nesneye ulaşmak için kendine aşkınlaştığı ölçüde konumlandırıcıdır ve bu konum

içinde kendini tüketir: şu anki bilincimde ne varsa, dışarıya doğru, masaya doğru yöneltilmiştir....” şeklinde ifade eder (Sartre, 2009: 27). Biricik, somut varlık olarak insan, bu aşkınlık ihtiyacını gerçekleştirmek için, kendini aşarak dış konularla temasa geçer. Bu dış konular dış dünya, başkaları, aşkın amaçlar ve aşkın varlıktır. Aşkın varlık, yani Tanrı söz konusu olduğunda, varoluşçu filozoflar arasında keskin bir ayrılık ortaya çıkar (Magill, 1992: 22). Bir grup Tanrı’ya inanırken; bir grup inanmamakta, Tanrı’yı reddetmektedir. Bu da varoluşçu gelenek içinde tüm ortaklıklarına rağmen, iki karşıt cepheye yol açmaktadır. Bir yanda Tanrı’ya inanan Hıristiyan varoluşçular; diğer yanda Tanrı’yı reddeden ateist varoluşçular.

1.2.1. Ateist Varoluşçuluk

Ateist varoluşçuluk deyince ilk akla gelen isim Sartre’dır. Sartre’ın yanı sıra Camus ve Heidegger de bu tür varoluşçuluğun önde gele isimleridir. Ateizmini titizlikle temellendiren Sartre’a, son bölümde de geniş yer vereceğimizi şimdiden belirtelim. Bu bölümde Camus, eserlerinde ateizme işaret ettiğini düşündüğümüz fikirleri ve Sartre’a benzeyen ve ondan farklılaşan yönleri bağlamında yer alacaktır. İnsanın, yani *Dasein*’in dünyaya fırlatıldığını ve bu yüzden düşkün olduğunu iddia eden Heidegger’in fundamentalist ontolojisine bu bölümde ayrıntılı olarak yer verilmeyecektir; çünkü zaten Tanrı olmadığı için, insanın dünyaya fırlatıldığı görüşünde olan Heidegger daha en baştan Tanrı düşüncesini felsefi sisteminden kovmuştur. Heidegger felsefesinde, Sartre’da olduğu gibi Tanrı’nın olmadığına dair derin analizler yoktur. Zaten varolmanın anlamı Heidegger’de hiçliğin içine bırakılmadır yani, Heidegger hiçliği kabul eder. Hiçliği kabul etmek ise Tanrı’yı reddetmekle eş anlamlıdır. Fundamentalist ontolojisini ayrıntılı olarak incelemesek de Heidegger’de ateizminin yani, Tanrı’nın yokluğunun ve bırakılmanın insan açısından doğurduğu sonuçlara değinmek gerektiğini düşünüyoruz. Bu bize, ateist ve teist varoluşçuların insanlara önerdikleri ahlaki yolların farklılığını göstermesi bakımından bir ipucu verebilir. Gerçi Heidegger felsefesinden ahlaki kurtuluş reçeteleri çıkartmak biraz zordur. Ancak Tanrı’nın yokluğu ve bırakılmışlık, en azından insanları açık bilinçli olmaya ve kendi otantik varlıklarını bulma yolunda bir atılıma teşvik etmektedir. Tanrısız *Dasein* bu dünyaya düşkündür; çünkü o kendi olma imkânından fırlatılmıştır. Bu düşkünlük herkesin içinde lakırtı, merak ve müphemiyet aracılığıyla bulunur. Ancak düşkünlük kötü bir nitelik olarak anlaşılmamalıdır; çünkü *Dasein* dünyaya düşkün olduğu için düşmüştür; bu, onun

ontolojik bir belirlenimdir (Heidegger, 2008: 186). Dasein'in düşkünlüğünün temelinde kendi kendini ayartması yatar, dünya içinde varolma ayartıcıdır. Düşkünlük ayartıcı olduğu gibi teskin edicidir; kendi kendini ayartıp dünyaya düşen Dasein bu dünya içinde teskin olur ve bu teskin Dasein'in düşkünlüğünü daha da artırır. Dahası Dasein'ı ayartan, teskin eden bu düşkünlük aynı zamanda yabancılaştırır. Yani bu dünyaya düşkünlük hem ayartıcı hem teskin edici hem de yabancılaştırıcıdır. Bu yabancılaşma Dasein'in kendi olma imkanını kapatır, gölgeler; ancak şu da bilinmelidir ki bu yabancılaşma, onu bizzat kendisi olmayan bir varolana teslim etmez. Ayartma, teskin etme ve yabancılaşmadan örölü bu ağ içinde Dasein nihayetinde kendi kendisine dolanıverir ve kendisi olmadığı halde hep kendisiymiş gibi yaşar. Fırlatılmış Dasein devamlı olarak herkesin içine sürüklenir (Heidegger, 2008: 187-188). Fırlatılmışlık olup bitmiş bir olgu değildir, henüz tamamlanmamıştır ve Dasein'a aittir. Fırlatılmışlık ve düşkünlük Dasein'ın dünya-içinde-var-olmasının ontolojik koşullarıdır; her ne kadar bu bulunuş hakiki olmayan, kendisinden uzak bir bulunuş olsa da. Diğer taraftan hakiki varoluş -yani kendisi olma- düşkünlüğün, fırlatılmışlığın, hergünkü hayatın üzerinde bir yerde askıda duran bir şey değildir; aksine o, bu dünyanın içinde (bazı küçük değişikliklerle) yakalanması gereken bir durumdur. Düşkünlük Dasein'ın karanlık yüzü değildir. Düşkünlük olsa olsa ontolojik bir teessürdür; çürümüşlük, günah içinde boğulma gibi ontik hükümlerle kesinlikle eş tutulmamalıdır (Heidegger, 2008: 189-190).

Düşkün insan başkalarıyla birlikte yaşar. Heidegger bu durumu şöyle açıklar: "Dasein'ın dünyası birlikte dünyadır. İçinde-var-olmak demek, başkalarıyla birlikte-olmak demektir. Onların "dünya-içindeki bizatihi-varlığına "birlikte-Dasein" denir" (Heidegger, 2008: 124). "Birlikte-olma"nın spesifik karakterini ortaya koymaya çalışan Heidegger şöyle söylemektedir: "Dasein'ın birlikte-olmak olarak ilişki kurduğu varolan, el-altında-olan gereç cinsinden bir varlık minvaline değil bizzat Dasein tarzına sahiptir. Söz konusu varolan ilgilenilen olmayıp "itina-göstermeklik" içinde yer alır" (Heidegger, 2008: 127). Bu ifade göstermektedir ki Dasein'ın nesnelere ve diğer Dasein'lara yönelimi birbirinden farklıdır. Dasein diğer Dasein'larla olan ilişkisinde "itina-gösterir" yani umursar. Gerçi Dasein diğerleriyle ilişkisinde mutsuz hatta onlara düşman bile olabilir, ancak bu durum Dasein'ın varlık unsurlarından birinin "birlikte-olma" olduğu gerçeğine helal getirmez. Şöyle ki; Dasein öncelikle kendisi için olandır yani varlığını

kendisi için mesele edinir. Ancak aynı durum ötekiler için de geçerlidir. Aslında Dasein kendisiyle olan ilişkisini kısmen de olsa ötekiler ile olan ilişkileri aracılığıyla kurup sürdürmektedir. Bu bakımdan Dasein yüzünü başkalarına çevirmese, onlara ihtiyacı olmadığını düşünse veya onlardan feragat etse bile, o yine de “birlikte-olma” sureti içinde var olmaktadır (Heidegger, 2008: 130).

Özneler-arasılıkla öznellik arasındaki bu ilişki bizi Dasein’ın hergünkü vasat varoluşuna götürür. Gündelik hayat içinde biz kendimiz olmamaya başlarız. “Ben” kendine yabancılaşır ve bir *Man*’a dönüşür. *Man* Almanca’da hem birini hem onları işaret eden bir sözcüktür. *Man*, Dasein’ın yabancılaşması, ortalamalığa çekilmesi, sahici varlıktan uzaklaşması, kamusalılığı ve sorumsuzluğunu dramatize eder. Her kimse başkasıdır ve kimse kendi değildir. Gündelik Dasein’ın “Kim” olduğu sorusuna cevap sunan bu “onlar”, her Dasein’ın önceden başka-biri-arasında varlık olarak kendini teslim ettiği “hiç kimse”dir (Steiner, 1998: 102). Heidegger bu durumu şöyle betimlemektedir:

Umumi toplu taşıma araçları kullanılırken ya da habercilik araçlarından (gazete) yararlanılırken herkes herkes gibi olmaktadır. Böyle bir hep-beraber-olmaklık, kendi Dasein’ımı, “başkaları”nın varlık minvali içinde tamamıyla halledip eritir. Böylelikle başkalarının birbirinden farkı ve sarahati daha da kaybolur... Biz de artık herkes gibi keyif alıp eğlenir dururuz. Herkes gibi sanat ve edebiyat okur, izler ve görüş beyan eder oluruz... Herkesin rezil dediğine biz de rezil diyor oluruz. Herkes belirli değildir ama herkestir (fakat ceman ya da yekun da değildir.). Hergünkülüğün varlık minvalini tayin eden herkestir (Heidegger, 2008: 134).

Öte yandan garip zevklere, düşüncelere ve tepkilere sahip olmak; farklılıklarımızı geliştirmeye çalışmak bireyselliğin garantisi olamaz. Çünkü insanların diğer insanlarla olan ilişkisi tam da bu bireysellik yokluğu ile tanımlanmaktadır. Bu yüzden “ötekiler”i, kendi ortak beğenilerini, diğer herkesin beğenisi üzerine dayatan, belirgin bir insan grubu olarak düşünmek doğru değildir. Dahası, “ötekiler”, bir topluluk benliğine sahip özneler arası veya özneler üstü bir varlık da değildir. “Onlar”, ne belirli bir ötekiler dizisidir ne de tek bir belirli öteki’dir. Benimkiliğin ait olduğu tek bir varlık ya da bir dizi varlık değildir; zeminsiz, zati bir kurgu, ortak bir halüsinasyon türüdür. Her birimiz, kendimizle ilişkilenemeyi ve bireysel bir hayat sürdürme kabiliyetini bu halüsinasyona terk ederiz (Mulhall, 1998: 99).

Bu haliyle Dasein herkes içine saçılmıştır ve henüz kendini bulamamıştır. Yani Dasein öncelikle herkeştir ve çoğunlukla da öyle kalır. Herkes içindeki Dasein öncelikle kendisi değildir, hep bir başkasıdır. Dasein'ın kendini bulması ise herkesten sıyrılmış olağanüstü bir hali üzerine de dayanıyor değildir. Kendini bulma daha ziyade ötekilerle daha farklı bir ilişki biçimini gerektirir. Peki bu nasıl olacaktır? Heidegger bize bu sorunla ilgili açık ve net bir reçete sunmaz ama *Varlık ve Zaman*'ın kimi pasajlarında birtakım ipuçları bulmak mümkündür. Buna göre nasıl ki eşyaların bir fonksiyonu vardır; insanların da toplum içinde fonksiyonları vardır. Bunu da belirleyen yaptığı iş, icra ettiği meslektir. İnsan böylesine bir hayatın görev merkezli doğasını aşamayacağına göre onu değiştirebilir ancak. Bütün rolleri reddetmek yerine kendisini kendi rolüyle farklı biçimde ilişkilendirebilir. Bu anlamda Dasein hiçbir zaman kendisini kaybetmek zorunda değildir; işe her zaman kendisini bulmakla başlayabilir. Görülüyor ki Heidegger ateizmi Dasein'ın, insanın, herkes içine bırakılmasıyla sonuçlanıyor. Herkes içinde kendini kaybeden insanın otantik varlığını bulması ise, Heidegger felsefesinde mutlak ahlaki ölçütün belirleyicisi olarak Tanrı var olmadığı için, insanın kendisine kalmıştır. Bu durumda herkes gibi olmak ya da kendi olmak insanın özgür iradesine tabidir. Birazdan inceleyeceğimiz Sartre'ın fenomenolojik ontolojisiyle bu açıdan benzerlik gösterir Heidegger'in fundamentlist ontolojisi.

Sartre'ın ateizmini mantıksal bakımdan anlamak için öncelikle onun fenomenolojik ontolojisini tekrar hatırlamamız gerekir. Keza Sartre, ateizminin doğrulamasını, fenomenolojik bir ontoloji denemesi olarak yazdığı *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde yapmıştır. Sartre'ın fenomenolojik ontolojisinde numen fikrinin baştan reddedildiğini belirterek işe başlayalım. Numen fikrinin reddi, metafiziğin de reddi anlamına gelmektedir. Yani Sartre için tek varolan fenomendir. Ona göre,

Görünüş özü saklamaz, onu açınlar: görünüş özdür “fenomen teorisi”nin ilk sonucu şudur: Kant'ın fenomeninin numene göndermesi gibi, görünme varlığa göndermez. Görünme, arkasında hiçbir şey olmadığından ve yalnızca kendini (ve de görünmelerin toplam dizisini) gösterdiğinden, kendi varlığından başkaca bir varlık tarafından taşınıyor olamaz, görünme, özne-varlık ile mutlak-varlığı ayıran ince bir hiçlik zarı değildir. Görünmenin özü eğer hiçbir varlıkla karşıtlık oluşturmayan “görünmek” ise, bu görünmenin varlığı konusunda meşru bir sorun

var demektir Görünme, kendisinden başka hiçbir varolan tarafından desteklenmez: onun kendi varlığı vardır (Sartre, 2009: 20-23).

Bu açıklama bize daha en baştan Sartre ateizminin ipuçlarını verir. Çünkü Troisfontaines'in dediği gibi tek varolan fenomen olduğuna göre mutlak varlık, yani Tanrı da fenomenler alemine indirgenmiş, dolayısıyla ortadan kalkmış olur, yani varlık bağımlı hale gelmiş olur. Ancak Sartre için mesele bu kadar basit değildir. Sartre fenomeni numenle temellendirmekten kaçındığı gibi, doğrudan doğruya bilince bağlı ve hiçbir nesnelliği olmayan bir varlık haline getirmekten de korkmaktadır. Sartre'a göre fenomen zaten mutlak ve nesnelliği vardır. Ancak fenomenin mutlak bir varlığı olmasına rağmen, öznenin varlığına ihtiyacı duyar. Fenomenin varlığı nasıl ki bir bilince ihtiyaç duyuyorsa, bilincin de kendi varlığını kendi dışındaki objelere borçlu olduğunu unutmamak gerekir. Demek ki Sartre'ın fenomeni hem özneyle ortaya çıkıyor, hem de özneye hapsolmadan mutlak bir varlığa sahip. Düşünce, fenomenin varlığını kendi içinde eritemiyor. O halde Sartre için görünenin dışında bir gerçek varlık alanı yoktur; gerçek, hakiki varlık alanı insan tarafından yaşanmakta olan dünyadan ibarettir. Varlık, insan bilinciyle münasebetinde kendini açığa vurur, bir bilgi ilişkisinin dışında tasavvur edilemez. Bilgi edinilmesi mümkün bütün gerçeklikler ancak bilincin tecrübesi ve bilgisi vasıtasıyla ortaya çıktığı için her şeyi ilk nedene bağlayan klasik ontoloji artık terk edilmiş demektir. O halde böyle bir görüşün mutlak, aşkın bir varlık olan Tanrı'yı kabul etmesi mümkün değildir (Gürsoy, 1987: 4-11).

Görülebileceği gibi, Sartre ontolojisinde, varlığın bilgi ilişkisine mahkum edilmesi, kendi kendinin nedeni olan aşkın bir varlık anlayışını doğallıkla reddetmektedir. Şimdi, varlık, mutlak bir gerçekliğe sahip olmakla birlikte bilinç olmadan ortaya çıkamayacağı için, varlık, bilinç için varlık olacaktır. Yani bilincin özünü, nesnel dünyanın nesneleriyle olan yönelimsel ilişkisi oluşturacaktır. Bilincin bundan başka hiçbir özü yoktur. Örneğin, bir nesneyi algıladığımızda o varolur; bununla birlikte biz algılamasak da nesnelerin var olmaya devam ettiğini biliriz. Bu durumda algılanmış olmanın, kendi varoluşunun yeter koşulu olması, bilincin özünü oluşturur. Bilinç tözsel hiçbir şeye sahip olmadığı için, saf görünüşdür ve yalnızca kendisine görünebilir. Bu da bilinci kendisi-için varlık haline getirir (West, 1998: 197). Böylelikle Sartre'daki iki varlık alanından birini görmüş bulunuyoruz: Kendisi-için-varlık olarak *insan*, kendinde-varlık olan *nesneler*.

Sartre ateizmini daha iyi anlayabilmek için, bu iki farklı varlık alanı üzerinde biraz durmak gerekecek. Çünkü Sartre ateizmini, fenomenolojik ontolojisinde temellendirmiştir. Bu yüzden de fenomenolojik ontolojinin çekirdek kavramları olan kendisi-için ve kendinde-varlık ele alınırsa Sartre ateizmi daha iyi anlaşılacaktır. Dış dünyadaki varlıklara karşılık gelen kendinde-varlığın en önemli özelliği özdeşlik ilkesine uyması, yani ne ise o olmasıdır. Ancak kendinde-varlığın aynası sayılan kendisi-için varlığa bu ilke uygulanamaz. Çünkü “kendi” doğası gereği refleksif bir terimdir. Bu terim, öznenin kendi kendisiyle bir münasebetini belirtir ki, bu münasebet tam bir ikiliktir. Bu da kendinin bir çeşit kendi kendisiyle örtüşmemesidir, yani özdeşlikten sıyrılmasıdır (Sartre, 2009: 137). Sonuçta özdeşlik ilkesi, kendisi-için varlığa değil, yalnızca kendisinde-varlığa uyarlanabilir. Kendisinde-varlık, özdeşlik ilkesi uyarınca, kendisinin olmayan ve kendisini reddeden hiçbir varlık sahasıyla ortaya konulamaz. O halde kendisinde-varlık yokluğa karşı çıkar; çünkü tamamen kendisi ile vardır. Parmenides’in Bir’ini anımsatırcasına tam, kesin, sonsuz, başlangıçsız ve değişmezdir. Bu yüzden de, yani sonsuz ve başlangıçsız olduğu için, kendisinde-varlık yaratılmamıştır. Bu, tamamen özdeşlik ilkesinden kaynaklanır. Bu da bize Sartre felsefesinde yoktan yaratılışın mümkün olmadığını göstermektedir. Varlık şayet yaratılmış olsaydı, ilahi bir bilinçte mevcut olurdu; ancak bu durumda, kendisinde-varlığın en mühim vasfı olan kendisinde olma halinden mahrum kalırdı. Eğer ki Tanrı varsa ve varlık Tanrı karşısında kendisini kurabiliyorsa, o halde Tanrı’ya yine gerek kalmayacaktır. Sonuç olarak kendisinde-varlığın yaratılışla izah edilemeyeceği gayet açıktır. Ayrıca varlık kendi kendisini de yaratmış olamaz; çünkü bunun için kendisinden evvel yine kendisinin olması gerekir. Bu da varlığın, bilinç gibi kendisinin sebebi olması anlamına gelir ki özdeşlik ilkesine göre bu da mümkün değildir. Nihayetinde varlık, varlığını yine kendisinde bulur; yani o, ne aktif ne de pasiftir (Gürsoy, 1987: 14-18). Görülüyor ki kendisinde-varlığın kendisine özdeş olması, yaratıcı Tanrı fikrini tamamen dışta bırakmaktadır.

Sartre ontolojisi biraz daha ayrıntılı incelenecek olursa, Tanrı fikrine hiçbir geçit vermeyecek görünmez bir duvarla çevrilmiştir sanki. Kendisi-için varlığın, kendisinde-varlık olma çabası, Sartre’ın sisteminde Tanrı’nın nasıl dışlandığının bir başka göstergesidir. Açıklayacak olursak; daha önce de belirttiğimiz gibi “her bilinç bir şeyin bilincidir”; yani kendi dışındaki bir nesnenin pozisyonu olmayan bilinç bilinç değildir.

Bilincin içeriği yoktur, örneğin bir masa yalnızca bir imge olarak bile bilincin içinde değildir. Bilince ait her şey kendisinin dışındaki şeylere çevrilmiş olarak değerlendirilmek zorundadır. Ancak bilinmekte olan dünya ancak kendisi-için varlık sayesinde ortaya çıkmış olsa da bir bilincin varlığından söz etmek imkansızdır. Kendisi-için varlık, kendisi sayesinde şeylerin mevcut olduğu bir hiçliktir. Aksine kendinde-varlıkta da bir doluluk ve kendisiyle tam bir özdeşlik vardır. Kendisi-için varlıksa tam bir eksiklik ve yokluktur. Bunun nedeni ise bilincin kendi kendisine görünüşünün onu kendi içinde hem “bilen” hem “bilinen” haline getirmesidir. Çünkü ikilik içindeki bilinç, bir kendi kendisi olmama durumuna sevk edilmiş olur ki bu da bilincin varlığından söz etmeyi imkânsız hale getirir, yani bilincin ancak yokluğundan söz edilebilir (Gürsoy, 1987: 24-28). Bilincin yokluğunu Sartre “Başkasının bilinci, ne değilse odur Benim bilincim, ne ise o değildir,” (Sartre, 2009: 118) şeklinde ifade eder. Yokluğu bu şekilde ortaya konan bilinç karşısında kendisi-için-varlık, bu yokluktan kurtulmaya çalışacaktır, yani var olma çabası içine girecektir. Bu yüzden de daima varlıkla dolu olan kendisinde-varlığa doğru yönelir. Bu durumu insanın kendi benliğini sağlamlığa kavuşturma çabası olarak da nitelendirmek mümkündür. Ancak bu çabada insana, yoklukla tanımlanan bilinç tek başına yardım edemeyeceği gibi; olumsuzlukla, *contingent* olmakla birlikte anılan kendisinde-varlık da yardım edemez. O halde bilinç için geriye kalan tek çıkış yolu; bu iki varlık türünü içinde toparlayan bir “kendisinde kendisi için” olmaktır. Ancak böyle bir sentez, en azından insan için imkânsızlıktır. Böyle bir varlık olsa olsa ancak Tanrı olabilir; ancak yukarıda bahsettiğimiz sentez de yani kendinde-varlıkla, kendisi-için varlığın sentezi de mümkün olmadığına göre Tanrı’nın varlığı yine imkânsızlığa mahkûm olacaktır. Görülmektedir ki Sartre’ın felsefesinde Tanrı, gerçekleşme imkânı bulamayan ideal bir kavramdır. Ayrıca insanın “kendisinde kendisi için” olma çabası, ancak Tanrı’ya layık bir sentez olduğu için, insan aslında Tanrı olmaya yöneliyor demektir. Yani insan bilinç içinde bulunduğu durumun sınırlarla ve imkânsızlıklarla dolu görünümünü aşmaya, kendi eksikliğini tamamlamaya çalışır, bu yüzden Tanrı olmaya yönelir. O halde insan olmak Tanrı olmaya yönelmektir, insan temelde Tanrı olmayı istemektedir (Gürsoy, 1987: 30-33).

Sartre’ın varoluşçu felsefeye mal edilen, “varoluş özden önce gelir” şeklindeki ünlü önermesi zaten, Tanrı’nın varolmadığına kanaat getirildikten sonra oluşmuştur.

Çünkü, Tanrı yoksa, varoluşu özünden önce gelen bir varlık olmalıdır. Bu varlık, bir kavrama göre belirlenmeden önce de vardır ve bu varlık insandır (Sartre, 2010: 39). Camus felsefesinde ise Sartre’da olduğu gibi Tanrı’nın yokluğuna dair mantıksal deliller bulamayız. Zaten Camus’nün felsefe yapma tarzı, Sartre’dan ve diğer tüm varoluşçu filozoflardan oldukça farklıdır. Romanları, öyküleri, oyunları ve denemeleriyle yazın alanında daha ön planda görülen Camus, düşüncelerini didaktik bir şekilde aktarmaz. Bilgi sunmaktan özellikle kaçınır; çözümlemeler ve betimlemeler yapmayı tercih eder. Ancak yaşarken yaptığı bazı açıklamalar ve eserlerinde Tanrı ile ilgili rastladığımız fikirler, onu varoluşçuluğun ateist kanadında görmemize neden olmaktadır. Örneğin o, “Bilinçli insanın metafizik durumu olan uyumsuz Tanrı’ya götürmez,” diye yazmış ve bu cümlesine şöyle bir de dipnot eklemiştir: “Tanrı’ya yer vermez’ demiyorum, bu da onun varlığını doğrulamak olurdu” (Camus, 2013a: 55). Zaten Hristiyan varoluşçuları sert biçimde eleştirmesi onun ateizmine dair bir başka kanıttır. Tanrı ve Tanrı inancından kaynaklanan öteki dünya fikri, Camus için kabul edilemez; çünkü bu, dünyanın anlamsızlığıyla cesurca yüzleşmekten kaçmaktır. Hatta Camus, bu dünyanın ötesinde bir umut arayışına giren Hristiyan varoluşçuların bu tutumunu felsefi intihar olarak nitelendirmektedir. Oysa felsefi intihar ya da umut, akli bir kenara atıp insanı bir ahrete, geleceğe ya da Tanrı’ya bağlamak ister (Gündoğan, 2011b: 132). Camus’nün gözünde felsefi intihar dünyayı reddetme veya ondan vazgeçmedir. Bu da insanın, fideistlerin yaptığı gibi, akli bir tarafa bırakıp ahet inancına dayanarak, bütün çabalarını tinsellik yoluna yöneltmeleri; kurtuluşu dinde ve Tanrı’da arayarak, aklın uyumsuz olarak deneyimlediği dünyayı ortadan kaldırmaya çalışmasıdır (Cevizci, 2002: 296). Yani Tanrı’yı bir kurtuluş reçetesi olarak görmek, bütün ilgisini bu dünyaya çeviren Camus felsefesi için kabul edilemezdir.

Camus’nün *Sisifos Söyleni*’nde “Mantıksal İntihar” başlığı altında incelediği, Dostoyevski’nin *Ecinniler* romanının ilginç karakteri Kirilov’un mantıksal intihar analizi de Tanrı ile ilgili ilginç fikirler içermektedir. Kirilov, “Tanrı yoksa, ben Tanrı’yım,” öncülüyle hareket eder. Kirilov’un “Tanrı yoksa, ben Tanrıyım” sözü aslında şu anlama gelir: Tanrı olmak bu yeryüzünde özgür olmaktır yalnızca, ölümsüz bir varlığa hizmet etmemektir (Camus, 2013a: 124). Camus’nün verdiği ilginç dipnot, onun neden ateist varoluşçular cephesinde yer aldığına çarpıcı bir kanıttır. Dipnot şöyledir: “İnsan sırf kendini öldürmemek için uydurmuştur Tanrı’yı. İşte bugüne kadar

gelen evrensel tarihin özeti” (Camus, 2013a: 124). Bu noktada Camus ile Sartre arasında bir benzerlik görmek mümkündür. Çünkü Tanrı nasıl ki Camus için insanların “mantıksal yaşam”larının –mantıksal bir intihara kalkışmamaları kastedilmektedir- garantörüdür; Sartre için de Tanrı, insan olmanın bir bakıma ölçütüdür. Çünkü Sartre’ın düşüncesinde insan, hep Tanrı olmaya yönelir. Sonuçta bu iki filozof için Tanrı’nın gerçekte var olmaması felsefelerini pekiştiren bir unsur olarak karşımıza çıkar.

Camus felsefesinde özgürlük sorunu da Tanrı sorununa bağlanır. Camus, metafizik özgürlük sorunuyla hiçbir alışverişi olmadığını ve insanın özgür olup olmadığını bilmenin kendisini ilgilendirmediğini, yalnızca kendi özgürlüğünü deneyebileceğini savlamaktadır. Çünkü insanın özgür olup olmadığını bilmek, bir Tanrı’sının, yani efendisinin olup olmayacağını bilinmesini buyurur. Bunun da sonunda kötülük problemi vardır: “Seçeneği biliyoruz: ya özgür değiliz ve kötülükten her gücü elinde tutan Tanrı sorumludur; ya özgür ve sorumluyuz, ama Tanrı her gücü elinde tutmamaktadır” (Camus, 2013a: 69-70). Yani Tanrı tarafından yönetilen bir dünyada mantıken kötülük olmaması gerekir; ancak kötülük vardır.

Sartre felsefesinde, insanın özgürlüğü ve dolayısıyla Tanrı’nın yokluğu ayrıntılı olarak temellendirilmeye çalışılırken; bu iki husus Camus felsefesinde bir olasılıkla sınırlandırılmıştır. Zaten başkaldırı felsefesini, uyumsuzluk üzerine kuran Camus için uyumsuz, Tanrı’nın yokluğunun doğrudan bir sonucudur. Dostoyevski’nin “Tanrı yoksa her şey mubahtır,” sözü belki de karşılığını bu şekilde buluyordur: “Tanrı yoksa her şey uyumsuzdur.” Camus, felsefesine tam da bu noktada başladığı için, Tanrı’nın yokluğunu ayrıntılı olarak kanıtlamayı olasılıkla Sartre’ın aksine gerekli bile görmemiştir. Çünkü Camus Tanrı’nın varlığına inansaydı, bir başkaldırı felsefesi kurmaya gerek bile duymayacaktı. Camus’nün ateizmiyle ilgili söyleyeceklerimizi şu sözlerle noktalayalım: “Tanrı’nın dünyadan yokoluşu ile ortaya çıkan anlamsızlığın (non-sens) taşıdığı bütün sonuçları çıkarmak söz konusudur benim için. Ama, anlamsızın ötesinde bir ahlak olanağını kurmak gerekir” (Foulquie, 1998: 56). Camus’nün bu açıklaması, Dostoyevski’nin “Tanrı yoksa her şey mubahtır,” sözünün başka bir anlamını da olumsuzlar niteliktedir: “Tanrı yoksa aslında her şey mubah değildir.” Tanrı’yı felsefi sisteminden özenle çıkaran Sartre’ın bu konuda söyledikleri de ilginçtir:

Tanrı olsa da olmasa da bir şey değişmez. Çünkü nasıl olsa aynı ilerleme, dürüstlük, insancılık düzgülerini (norme'larını) bulacağız yine Varoluşçuluk şunu düşünür: Tanrının olmaması çok sıkıntılı bir durum yaratır. Tanrı ortadan kaldırılınca, kavradığımız evrendeki değerleri bulmak olanağı da ortadan kalkar: Bizim adımıza iyiyi düşünecek sonsuz ve yeterli bir bilinç (yani Tanrı) var olmadığından “iyi” diye “önsel” bir şey de var olamaz artık; çünkü iyyinin var olduğu ve kişinin dürüst olması, yalan söylememesi gerektiği hiçbir yerde yazılı değildir artık; çünkü biz, ancak insanların var olduğu bir ortamda yaşarız artık. (Sartre, 2010: 60).

Tanrı'nın olmamasının sonucunu, iyyinin de kötünün de ölçütünün artık yalnızca insan olacağı anlamına gelir. Ayrıca bu insan, Tanrı var olmadığı için önceden belirlenmemiştir. Zaten Sartre, “Tanrı yoksa, hiç olmazsa varoluşu özden önce gelen bir varlık olmalıdır” diye düşünür. Varoluş özden önce gelince, elbette verilmiş ve donmuş bir insan doğasından söz edilemez. Böyle donmuş bir insan doğasının açıklaması da yapılamaz zaten (Sartre, 2010: 47). Bu varlık belirlenmeden önce de vardır ve bu varlık insandır. Demek ki insan daha önce tanımlanamaz, belirlenemez. Ancak sonradan bir şey olur ve kendini nasıl yaparsa öyle olur. Çünkü tasarlayan ve kavrayan bir Tanrı yoktur. Dolayısıyla Tanrı'nın yokluğu Sartre felsefesinde, “insan doğası” fikrini de tamamen dışlamış olur (Sartre, 2010: 39). Sartre böylelikle varoluşçuluğun temel ilkesi dediği düşünceye ulaşır:

İnsan var olur önce. Bir geleceğe doğru atılan ve bu atılışın bilincine varan bir varlık olarak ortaya çıkar. Bir yosun, bir karnabakar ya da çürümüş bir nesne değildir o; özne olarak kendini yaşayan bir tasarıdır İnsan nasıl olmayı tasarladıysa öyle olacaktır. Olmak isteyeceği şey değil, tasarlayacağı şey yani. İstemek deyince bilinçli bir kararı anlıyoruz biz Bir partiye girmek, bir kitap yazmak, evlenmek isteyebilirim; ama bütün bunlar irade denen şeyden daha köklü, daha kendiliğinden bir seçmenin belirtisidir (Sartre, 2010: 40).

Varoluş özden önce geliyorsa ve insan tasarladığı şey olacaksa, o zaman insan ne olduğundan sorumludur. Tanrı olmadığına göre insan özgür olmaya mahkûmdur ve insan özgür olmaya mahkûm olduğundan, dünyanın tüm ağırlığını omuzlarında taşır. Yani insan dünyadan varolma tarzı olarak kendi-kendisinden sorumludur (Sartre, 2009: 687). Sartre “insan sorumludur” derken bundan insan sadece kendinden sorumludur demek istemez. İnsan “bütün insanlardan sorumludur” demek ister. Varoluşun derin

anlamı, “insancıl özneliği aşmanın kişiöğlunun elinde olmaması” anlamındaki öznelcilikte yatmaktadır. Varoluşçulukta seçiş özel bir anlam içerir. Sartre’ın, “insan kendi kendini seçer” demesi, her birimizin kendi kendini seçmesidir. Bu seçimde insan kendini seçerken bütün insanları da seçer. Başka bir deyişle, insanın kendini seçmesi diğer tüm insanları da seçmesi demektir. Bu durumda olmak istediğimiz bireyi yaratırken aynı zamanda herkesin nasıl olması gerektiğini de tasarlamış oluruz. Hiçbir edimimiz bizde, olmasını zorunlu saydığımız bir insan tasarımı oluşturmasın. Yine Sartre’a göre, bütün insanları seçerken insan kendini de seçmiş olur. Şöyle ya da böyle olmayı seçmek demek, seçtiğimiz şeyin değerli olduğunu belirtmek demektir. Çünkü insan hiçbir zaman kötüyü seçmez, hep iyiyi ya da iyi diye düşündüğü şeyi seçer (Sartre, 2010: 41). “Diyelim ki evlenmek, çoluk çocuk yetiştirmek istiyorum. Bu evlenme yalnızca benim durumumdan, tutkumdan doğsa bile; bütün insanlığı da tekli-evlenme yoluna sokmaya, bağlamaya çalışmış oluyorum. Seçtiğim belirli bir insan tasarısı kuruyorum, yani kendimi seçerken gerçekte ‘insan’ı seçiyorum” (Sartre, 2010: 42).

Sartre’ın resmettiği şekliyle insan mutlak olarak belirlenmemiştir. Bu yüzden de insanın eylemleri nedenlere sahip olamazlar, fakat belirlenmemiş seçimlerin neticesidirler. İnsan davranışında düzenlilikler vardır, çünkü insan davranışının büyük bir bölümü *Bulantı* romanındaki burjuva kodamanları gibi sanki boylu boyunca koşturmak durumunda olduğumuz önceden belirlenmiş kulvarlarmışçasına ele aldığımız rutinleri ve rolleri yaşayıp gitmekten oluşur. Biz, sanki belirlenmişiz gibi davranırız; seçimlerimizi sanki kaçınılmazlarmış gibi sunarız. Böyle yapmakla hem kendimizi hem de başkalarını aldatmaya çalışırız. Yani içtenliksiz [intentionalite] davranmış oluruz. İçtenliksizliğin karşısına Sartre içtenliksiz olmayan eylem anlamında *acte gratuit* kavramını koyar. Bu kavram herhangi dışsal bir nedene yaslanmadan, başıboş bir şekilde, Sartre’ın anladığı anlamda “özgür” bir şekilde gerçekleştirilen eyleme gönderme yapmaktadır. Örneğin Mathieu, umutsuzca yalnızca kendisinin olabilecek bir edim imkânı peşinde koşar durur. Ancak bunu başarıp başaramadığı romanda belirsiz kalır, aslında bu belirsizlik kavramın kendisinin belirsizliğinin zorunlu bir sonucudur. Çünkü içtenliksizlik bir bakıma insan hayatının zorunlu bir çehresidir. Buradan çıkabilecek tek sonuç ise insan varoluşunun anlamsızlığının tutarlı, anlamlı bir hayatın varlığını dışladığı gerçeğidir. Ancak tam da bu, Sartre’ın kabul edemeyeceği bir şeydir.

Bu yüzden Sartre tüm ahlaki ilkelerin bireyin seçimine dayandığını; ahlakın hiçbir nesnel temeli olmadığını ileri sürer. Bir düşüncenin ikna edici olduğunu düşünmenin nedeni, onu ikna edici seçmiş olmaktan başka bir şey değildir. Bu tür seçimleri yöneten hiçbir ölçüt yoktur ve olamaz. Bu yüzden nesnel ahlak teorilerine inananlar içtenliksizdir çünkü kendilerine ait olan kararların sorumluluğunu başka birine ya da başka bir şeye kaydırmak isterler (MacIntyre, 2001: 40-42). Sartre'ın bu görüşünü daha iyi anlamak için Sartre'ın öğrencilerinden birinin başından geçen bir olayı Sartre'ın ağzından aktaralım:

[...] Öğrencim bir gün yanıma geldi. Düşmanla işbirliğine yanaştığı için anne babasıyla bozuşmuştu. Ağabeyiyse 1940'ta bir Alman saldırısında ölmüştü. Delikanlı biraz ilkel ama soylu bir duyguyla kardeşinin öcünü almak istiyordu. Gelgelelim annesinin ondan başka kimsesi yok. Kocasının yarı ihanetinden ve büyük oğlunun ölümünden dolayı adamakıllı üzgün. Tek tesellisi küçük oğlu, tek dayanağı o şimdi. Genç adam için o anda seçilecek iki yol var: Birincisi, İngiltere'yi geçerek 'Özgür Fransız Kuvvetleri'ne katılmak, yani annesinden ayrılmak; ikincisi, annesinin yanında kalarak onun yaşamasına yardım etmek, yani savaştan kaçmak. İyice biliyor ki annesi ancak kendisine dayanarak yaşamaktadır ve ondan ayrılırsa ya da ölürse kadıncağız derin bir umutsuzluğa kapılacaktır. Yine biliyor ki annesi için yapacağı hareketin somut, belli bir sonu vardır: onun yaşamasını sağlamak. Ama gidip dövüşmek için yapacağı hareketin elle tutulur, belli bir sonu yoktur: Belki de suya düşecektir emekleri, hiçbir işe yaramayacaktır. Nitekim İngiltere'ye gitmek için İspanya'dan geçerken yakalanıp bir toplama kampında süresiz kalabilir. İngiltere'ye ya da Cezayir'e vardığında, orada bir büroda yazıcılıkla görevlendirilebilir, bunun sonucu savaşa katılmayabilir. Bu durumda delikanlı apayrı iki eylemle karşı karşıyadır: Biri somut, araçsız, ancak bir kişiyle ilgili bir eylem; öteki daha geniş bir toplulukla, bir ulusla ilgili, sonu belirsiz, belki de boşa çıkacak bir eylem. Delikanlı iki türlü ahlak arasında bocalayacaktır yani. Bunlardan birisini seçmesi gerekecektir. Ama bunu nasıl yapacaktır? (Sartre, 2010: 49-50).

Yol gösterici bir ahlak yoksa geriye yapacak tek şey kalır: içgüdülere uymak ve onlara göre davranmak. Yukarıda bahsettiğimiz delikanlı da içgüdülerine göre davranır. Duygularına boyun eğmesi gerektiğinin farkındadır çünkü. Demek ki bir duygunun değeri, ancak onu doğrulayan bir edimle gerçekleşir (Sartre, 2010: 50). “Duygunun

değeri edimlerden sonra ortaya çıkar. Bir keşişten öğüt istemek, o keşişi seçmek demektir. Çünkü üç aşağı beş yukarı, o keşişin neler söyleyeceğini önceden kestirebilir insan, vereceği öğütleri önceden tasarlayabilir” (Sartre, 2010: 51-52). O halde dünyada ne genel bir ahlak vardır ne de kişiye yol gösterecek bir işaret İşaretler varsa bile onları seçen yine bizleriz. Yani işareti yorumlamanın sorumluluğu da insana aittir ve bir işaretin anlamı üzerine karar verirken yalnızdır insan. İrademize bağlı olan şeylere güvenmekle yetineceğiz demektir (Sartre, 2010: 51-53). Sartre’ın işaretlerin anlamı üzerine karar vermeyle ilgili genç bir Cizviti anlattığı güzel bir örneği daha vardır:

İlgi çekici bir Cizvit tanımuştum. Papazlar arasına katılması şöyle olmuştu: Bir sürü bahtsızlığa uğramıştı hayatta Tam başarısızlığa uğramıştı, yenilmişti. İşte bu bir işaretti. Ama neyin işareti? Delikanlı enine boyuna bir güzel düşündü, şuna karar verdi: Evet, bir işaretti bu. İşaret de gösteriyordu ki dünya işlerinde zaferler kazanacak bir kimse değildi o, böylesi işler için yaratılmamıştı. Sonunda, Tanrının bir işareti saydı bunu. Kalktı tarikata girdi, Cizvit oldu. Görüldüğü üzere, bir işaretin anlamı üzerine karar verirken tek başınadır insan. Nitekim bunca başarısızlık karşısında delikanlı bir başka karar da verebilirdi: Sözgelimi devrimci ya da doğramacı olmak isteyebilirdi. İstemediğine göre, işareti yorumlamanın bütün sorumluluğu onundur, yalnızca onun omuzlarındadır (Sartre, 2010: 52-53).

Sartre’ın diğer varoluşçular gibi ahlaki öznelliğe bağladığı ve nesnelliği eleştirdiği açıkça görülmektedir. İnsanın ahlaki seçimlerindeki ve değerlendirmelerindeki tek ölçüt bu durumda insanın kendisinden başkası değildir, yani değerlerin kaynağı insandır. Çünkü insan aşağıdaki alıntıda da göreceğimiz gibi kendi özünden kopartılmıştır ve kendi özünün anlamını gerçekleştirmek zorundadır:

Varlığımı oluşturan biricik ve ilk projenin karşısında tek başıma ve iç daralması içinde beliririm, bütün engeller, bütün korkuluklar özgürlüğümün bilinciyle hiçlenmiş bir halde devrilirler: değerleri varlıkta tutanın ben olduğum olgusuna karşı başvurduğum, başvurabileceğim hiçbir değer yoktur; hiçbir şey beni kendi kendime karşı güvenceye alamaz; olduğum bu hiçlik tarafından dünyadan ve özümden kopartılmış bir halde, dünyanın ve kendi özümün anlamını gerçekleştirmek zorundayım: buna doğrulanamaz ve mazeretsiz olarak tek başıma ben karar veririm (Sartre, 2009: 92).

Görülüyor ki Sartre ateizmi, onun etik görüşünün de temelini oluşturmaktadır. Tanrısız kalan insan ahlaki seçimlerinde yalnız başınadır. İyiye veya kötüyü seçmek insanın kendi iradesine aittir. Peki Sartre felsefesi “iyi” değerler üzerine insanların dayanışmasını teşvik eder mi? Camus anlamsızın ötesinde bir ahlak kurmanın gerekliliğini vurgularken hakikaten de başkaldırı felsefesiyle bu amacına ulaşıyor gibidir. Bu bağlamda Sartre felsefesi bizi nereye götürmektedir? İleride bu soruları cevaplamaya çalışacağımızı belirterek Hristiyan varoluşçuları mercek altına alan izliğimize devam edelim.

1.2.2. Hristiyan Varoluşçuluk

Hristiyan varoluşçuluk deyince akla gelen en önemli isimler ise Kierkegaard, Marcel ve Jaspers’tir. Hristiyan varoluşçular, insanın kendini tanıması ve özgürlüğünü en iyi şekilde yaşaması için Tanrı’nın varlığına inanılması ve iman edilmesi gerektiğini düşünürler. İman, insanın hem aşkın varlığın hayatına katılması, hem de aşkın varlığın sonsuzluğu ve ölümsüzlüğü önünde kendi sınırlılığını ve geçiciliğini duymasındır. Aşkın varlığa iman olmadan yaşanan özgürlük, sonunda kendi kendini inkâr eder ve yoklukla biter (Magill, 1992: 22). Bunlar varoluşçuluğun teist kanadının ortak görüşleridir denilebilir. Varoluşçu düşünme biçiminin Tanrı inancıyla nasıl sentezlendiğini daha iyi anlayabilmek ve ateist varoluşçulukla farkı daha iyi kavrayabilmek için, üç önemli Hristiyan filozofun görüşlerini daha yakından incelemek yararlı olabilir. Ayrıca tezimizin asıl araştırma konusu olan Camus cephesinden, Hristiyan varoluşçulara yapılmış eleştiriler olduğu da göz önünde bulundurulursa bu incelemenin gerekliliği daha iyi anlaşılacaktır.

Hristiyan varoluşçuların önde gelen isimlerinden Marcel, Sartre’la birlikte anılmak istemediği, daha da ötesinde herhangi bir “izm”le anılmak istemediği için varoluşçuluk etiketini kabul etmemiştir (Michelman, 2008: 222). Ancak her ne kadar o kendini varoluşçu olarak tanımlamasa da, varoluşçu felsefenin teist kanadının bir üyesidir. Felsefesini “somut (konkre) felsefe” olarak tanımlayan Marcel diğer tüm varoluşçular gibi soyut ve rasyonel açılımları bir kenara bırakmıştır. Felsefe “bilgi” karşısında “varlığın” önceliğini vurgular; her “ben”in kendi anlamını sorgularken “biz duygusunu” fark etmesi ve bağlanma, aşk, sadakat yollarıyla diğer “ben”lere yönelmesi esasına dayanır (Koç, 2014: 131). Bütün varoluş filozofları, felsefelerinin merkezine

insanı ve onun somut yaşantılarını yerleştirir; ancak Marcel'in orijinalliğı, insanın diğer insanlara yönelmesi sonucu yaşadığı “bağlanma” haline vurgu yapmasıdır. Ontik bir gerçeklik olarak değil de, diğer insanlarla etik ilişkisi bağlamında ele alınan insan bir ahlak kişisi olur. Marcel'e göre, bağlandığımız öteki insanlar herhangi bir eşya, nesne yani “o” değildir, “sen”dir. Bunun anlamıysa şudur: öteki insanlar da aslında “ben”dir. Bu durumda “ben”, öteki insanlar, yani “öteki “ben”ler olmaksızın “ben bilinci”ne ulaşamaz (Bayraktar, 2011: 153).

Elbette ki, bu “ben” cisimleşmediği sürece dünyada bulunamayacağı, yani bir “düzen içinde olamayacağı” için, “düzen içinde olmak” bir “beden içinde olmayı” gerektirir. Bu da “dünya” ile “ben” arasındaki ilişkinin “beden” aracılığıyla sağlandığı anlamına gelir. İnsan, bedeni aracılığıyla bu dünyaya katılır. Başka bir ifadeyle, insanın dünyaya katılımı “bedensel varoluş” aracılığıyla olur (Koç, 2014: 14-15). Bu da “ben”in soyut bir özne olmadığını, somut bir durum içinde bulunduğunu göstermektedir. Öznenin bu somut durumu ise “bağlanma” durumudur. İşte, varlığın sırrı da bu “bağlanma” durumunda yatmaktadır. Marcel, bağlanmayla temellenen insanın somut durumunun karşısı olan soyut bir zihin halinden, “ben”in imtiyazlı bir yer, yüksek bir tapınak olan bir tür Ruh Olimposu'na sığınmasından kaçındığını özellikle belirtir (Marcel, 1950: 133).

Marcel felsefesinde insanın temel tutumu, hayatın değerinin ve niyetinin bir tür doğrulanması olan “umut”tur. Umut deneyimi, varlığın sırrına katılabilmek için gerekli olan bir deneyimdir (Michelman, 2008: 182). Demek ki yaşama evet diyen insan, umut ederek varlığın sırrına ulaşacak ve ahlaki bir zemine kavuşacaktır. Elbette intihar etmeyip umutsuz da yaşanabilir. Ancak umutsuz insan yalnız kalır, kendini diğerlerinden izole eder. Oysa umut insanları birbirine ve dünyaya bağlar. Böylece Marcel'in arzuladığı “birlik” durumu da oluşmuş olur. Umutsuzluk ise bir tür tutsaklıktır. Bir bakıma, zamanı fişi çekilmiş gibi düşünmek ve adeta durdurulmuş bir zamanda yaşamaktır. Çünkü umutsuzluğa düşen insan; geleceğin de aynen bugünkü gibi bir tekdüzelik içinde geçeceğini zanneder ve saçmalık, yalnızlık, imkansızlık gibi faktörler tarafından tutsak edilir. Umutsuz kişi aynı zamanda sabırsızdır. Çünkü umutsuz olan, kaçınılmaz gibi görüneni kabul ettiği gibi, korkulan ve kaygı duyulan şeylere karşı da takıntılı bir bekleyiş içine girer. İşte, bu yüzden, sabırsız insan, umutsuzdur aynı zamanda. Oysa umut eden kişi, harekete geçmeye isteklidir ve

karşılaşacağı şeyler için hazırlıklıdır; aktif bir bekleyiş halindedir. Bu da onda “sabır” olarak görünümüne çıkar (Koç, 2014: 115-117). Bu durumda, yaşamaya karar veren insanın, etik bir soru olan “Ne yapmalıyım?”a vermesi gereken cevaplardan biri de “umut etmeliyim”dir. Çünkü umut etmek gibi bir tutum benimsenmediği sürece “ben” kendini hep diğerlerinden izole edecek ve onu varlığın sırrına götürecek olan “bağlanma” edimini hiçbir zaman gerçekleştiremeyecektir.

Marcel’in “umut etmek”le ilgili görüşlerinden çıkaracağımız asıl sonuç; umut etme aracılığıyla öteki “ben”lere bağlanan “ben”in bu şekilde ahlaki bir tavır sergilediği ve ahlaki bir insan olduğudur. Bağlanan insanın, umut eden bu gezgin varlığın, yani *Homo Viator*’un bir diğer ahlaki tavrı da sadakattir. Bu sadakat bağlanmaya, bağlandığımız “sen”lere ve nihayetinde “mutlak sen” olan Tanrı’ya karşı bir sadakattir. Ancak sadakat, boş ve koşulsuz itaat ile karıştırılamamalıdır; çünkü sadakat zaten bağlanmanın doğal bir sonucudur ve bağlanma, sadakatten önce vardır. İtaat ile sadakat arasındaki bu fark, ahlaki kişiliğimizi inşa etmemizin de koşuludur. Çünkü itaat etmek, koşulsuz boyun eğmek, insanı “insanlık”tan çıkarır (Bayraktar, 2011: 173-178). Umut ve sadakat bizi Marcel felsefesinin temel kavramlarından olan güven ve imana götürür. Çünkü zaten umut etmek, “ben” için hazır olan bir şeye karşı olur. Umut edilen, bağlanılan, dolayısıyla sadık olunan olduğuna göre, aynı zamanda güven duyulandır. Zira bağlanmamızın en temelinde bulunan varlık “Tanrı”, bütün değerlerin de garantisidir. O halde ona inanmak, aslında, ona güvenmektir. Bu güvenin en olgun biçimiye imandır. İman, “mutlak sen”e, “Tanrı”ya bağlanmak ve güvenmektir. Bu bağlanma, daha önce de bağlanmayla ilgili olarak altını çizdiğimiz gibi, zorunlulukla değil özgürlükle bağlanmadır. Yani iman özgürlükten ayrılamaz, hatta özgür olmayan bir “ben” için iman da söz konusu olamaz. Bu durumda, tüm değerlerin garantisi olan Tanrı aslında özgürlüğün de garantisidir; özgürlük, ötekine bağlanma ve ötekinde kendini fark etme halidir (Bayraktar, 2011: 182-184).

Söylenenlerden de anlaşılabilceği gibi, Marcel felsefesinin etik dayanağı “Tanrı”dır. Bu, onu doğal olarak varoluşçu felsefenin teist kanadına yerleştirmektedir. Ona bir yakıştırma yapmak gerekirse, o bir umut filozofudur. Onun *Homo Viator*’u bir umut insanıdır. Teknolojinin getirdikleriyle insanı makineleştiren bir çağda önerdiği kurtuluş yolu ise varlığın sırrını umut, sadakat, güven gibi değerlerle tanımaya götüren metafizik bir yoldur (Koç, 2014: 137).

Varoluşçuluğun teist kanadında yer alan bir diğer önemli filozofa, yani Kierkegaard'a gelirse; Hristiyan olmanın ne demek olduğunu göstermenin onun hayatı boyunca, ilahi vazifesi addettiği iş olduğunu (MacIntyre, 2001:7) söyleyerek başlayabiliriz. Çünkü varoluşçu felsefenin kurucusu sayılabilecek Kierkegaard'a göre Hristiyanlık "oluşan" bir şeydir. Onun bu görüşünün temelinde, Hegel ile doruğa ulaşan, kendinden önceki nesnel felsefe geleneğine karşı yaptığı itiraz yatar. Çünkü evrensel bir rasyonalitenin varlığına inanan nesnel felsefe Kierkegaard'a göre bilgi ile uğraşmaktan "varolmayı" unutuluş kısıncasına hapsetmiştir. Ancak Kierkegaard'a göre evrende bilginin kavrayamayacağı şeyler de vardır. Örneğin kendi varoluşuyla, yazgısıyla ilişkisi sonsuza dek süren birey yalnızca bilgiyle kavranamaz. Varolan birey sürekli oluştuğuna göre önünde hep bir ödev vardır. İşte Kierkegaard bu fikri Hristiyanlığa uyarlar (Wahl, 1999: 11-12). Yani nesnel felsefe geleneği ve bilim gibi geleneksel Hristiyanlık da Kierkegaard'ın eleştirisinden nasibini alır.

Öznel hakikatlere dönen Kierkegaard böylelikle, insanı evrensele göre değerlendiren nesnel felsefenin, tekliğinde kişinin değerinin, hakiki varoluş olanağının elinden alınması tehlikesini de bertaraf etmiş olur. Onu varoluşçu bir filozof yapan görüşleri bu noktada daha da belirginleşmektedir. Varoluş, bir kişinin (sonlu olanın) sonsuz olanla öznel deneyimini ifade eder. Sonlu kişi sonsuz olana karşı büyük bir tutku içerisinde. Tutkuyu dışta bırakarak varoluşu düşünmek imkânsızdır, çünkü tutku, varoluşun ayrılmaz bir parçasıdır. Sonsuzluk tutkusuyla yanan bu kişiyi, nesnel olma kaygısı taşıyan sistemci felsefelerin rehberliğinde anlamak mümkün değildir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi nesnel refleksiyon, Sadece nesnel olan hakikat arar; oysa varoluş içindeki kişi soyut ve kavramsal düşünceye dayanılarak kavranamaz. Çünkü varoluş kişinin iç gerçekliğini ve iç yaşantısını nesnel refleksiyona karşı olan Kierkegaard'ın hakikatı, bütünüyle, varoluş gerçekleştirmeye ilişkisi içinde ve yalnızca belirli bir kişinin özneliğiyle, içselliğiyle ilgili olarak ele aldığı açıkça görülmektedir. Bu bağlamda Kierkegaard'ın Hegel felsefesi de dahil olmak üzere, her türlü spekülâtif düşünceye başkaldırdığını söylemek mümkündür. Çünkü varoluşla, öznelikle, içsellikle ilgili olan hakikatin kavramsal ve refleksiyonlu düşünceyle ortaya konması söz konusu değildir. Tüm bu nesnel ve öznel hakikat ayrımı Kierkegaard'ın varoluşu, tekliğinde varolan kişiyi göz önünde bulundurmasının bir sonucudur. Elbette ki başkaldırışı da varoluşu tekliğinde ele almasının bir sonucudur. Spekülâtif, rasyonel, nesnel, sistematik

düşünceye olan başkaldırışı aslında; insanın hakiki varoluşunu ortadan kaldıran Hristiyan geleneğine karşıdır. Öyleyse Kierkegaard'ın varoluştan ne anladığına ve varoluşun gerçekleştirilmesi için ne gibi önerilerde bulunduğuna bakmak gerekmektedir (Türkyılmaz, 2004: 7-11).

Kierkegaard'ın tüm nesnel ve özcü felsefelere karşı durması, etiği varoluş temelinde kurmaya çalışmasının da bir sonucudur. Nesneler söz konusu olduğunda az çok idare eden özcü felsefe insanın incelendiği durumlarda geçerliğini yitirir. Bir bireyin neler sayesinde o birey olduğu sorusunun cevabını özcü felsefe veremez; çünkü bu tür felsefi sistemler “tek”in sistem dışı bırakıldığı soyut bir kavramlar mekanizmasıdır (Piepper, 1999: 231).

Elbette bu, soyut açıklamaların hiçbir şekilde kullanılmaması gerektiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Ancak soyut kavramlar, varoluşu yani en baştaki salt olma halini, hayatın içinde gerçekleştirmeyle ilişkili olarak kullanılır. Kierkegaard'a göre varoluş anlamındaki insan olma, durağan, ontik bir olma değildir; tersine insan olma bir süreçtir, insanın kendisi olmasıdır. Var olmak demek; kayıtsız şartsız bir mutlak olma talebi doğrultusunda eylemek ve kendini bu eylemler sayesinde özgür bir birey olarak kanıtlayabilmektir. Bu özerk ve bağımsız kendi kendini belirleme edimi sürecinde birey, özgürlüğü bir ahlak ilkesi olarak kendisine rehber edinmelidir. Özgürlük Kierkegaard'da ahlaki olanın gerçekleştirilmesinin şartıdır. Özgürlüğü seçen kişi ancak “kendi” olur. İnsan olma; hem dünyayla, başkalarıyla ve Tanrı'yla kurulan ilişkide hem insanın kendisiyle olan ilişkisinde, her defasında yeni baştan özgür bir kendini belirleme edimi içinde yeniden yeniden gerçekleştirilmelidir. Bu anlamda varolmak, neyse o olarak kendini açmak, kişinin etik görevidir. Kendini bir ilişki olarak kuran, kendi olarak davranan ve ediminde verdiği karar uyarınca kendini açan kişi özgür belirlenmesinde ne olmuşsa kendini “o” olarak tanıtan kişidir. Böyle bir kişi davranışlarında gerçekte kimse o olarak gösterir kendisini (Piepper, 1999: 231-233). Yani Kierkegaard felsefesinde varolmak birey olmak anlamına gelir. Yukarıda da değindiğimiz gibi birey daima bir oluş içerisinde, durağan değildir. Birey oluş içinde, geleceğe yönelmesiyle var olur. Onun geleceği ise bilgi bakımından kesinsiz ve belirsizdir. Bu da öznelliğin olduğu yerde kesinsizliğin olduğunu gösterir. Zaten ölüm, ahlak yönünden hayatın kesinsizliğinin ve belirsizliğinin en güçlü delilidir.

Öznel düşünce ölümün gelmesini yakın bir ihtimal olarak algılar. Fakat insan çoğunlukla bu ihtimali örtbas etmenin çarelerini düşünmektedir. Bu nedenle insan, ölüm gerçeğine nesnel bir düşünce ile yaklaşır ve bu tarzda anlaşılan ölüm, bütün yaşama tarzlarını biçimlendiren evrensel ve genel bir olaydır. Öznel düşünceye göre ise ölüm insanın başına hemen geliverebilecek, ben'in özel varlığına ait bir kesinsizliktir. Eğer ölüm bu şekilde ele alınırsa her seçim ölçüye sığmaz bir anlam taşır ve her an, ahlaki hareket için biricik vesile haline gelir. Bu durumda öznel düşünce ahlakı içeren bir düşüncedir (Magill, 1992: 36-39). Kierkegaard'ın varoluş ve dolayısıyla ölümle ilgili düşünceleri bizi dönüp dolaşıp onun ahlâk görüşüne götürmektedir. Hegel felsefesinde ahlaki özneye önem verilmesinin tersine, Kierkegaard felsefesinde ahlaki özne merkezi bir konum teşkil eder. Ahlaki özne seçimlerini kendi gerçek benliğini elde etmek uğruna yapar. İnsanın büyüklüğü öyleyse bir “ya – ya da” ya sahip olmasındandır. Seçimleri bir insanın hayatını bütünüyle değiştirdiğine göre, ahlaka uygun öznenin öneminin ne derece büyük olduğu açıktır (Magill, 1992: 39).

Özetle söylemek gerekirse varoluş bağımsız bir kendi kendini belirleme sürecidir. Yani varoluş durağan statik bir şey değil, gerçekleştirilen bir şeydir. Kierkegaard bu gerçekleştirmenin değişik aşamaları olduğunu düşünür. Varoluşun bu aşamaları kişinin yaşam yolundaki aşamalarıdır. Kierkegaard'a göre yaşam yolunda üç aşama yani üç varoluş alanı vardır: estetik, ahlaksal ve dinsel. Bu aşamalar arasında belirli bir diyalektik vardır; ancak bu diyalektik Hegel sisteminde olduğu gibi bir iç zorunluluğu gerektirmez, yani bir aşamadan daha üst aşamaya geçiş zorunlu değildir. Ayrıca alttaki aşamalar bir üst aşamaya geçiş için aracılık da etmez. Bir aşamadan diğerine geçiş “sıçrama”yla olur, çünkü bu aşamalar arasında bir uçurum vardır (Türkyılmaz, 2004: 11).

Bunlardan ilki olan estetik yaşama biçimi, “kendin için yaşama” ve “dolaysız yaşam” alanıdır. Don Juan, bu tarz yaşama verilebilecek en güzel örnektir. Böylesine bir haz yaşamını sürdürmenin sonucu ise, kişide ortaya çıkan umutsuzluktur. İşte bu umutsuzluk ölümcül hastalıktır. Kişinin içinde bulunduğu bu umutsuzluk durumundan kurtulması ancak bir üst aşamaya geçmesiyle mümkün olacaktır. Bu da, iyi ile kötü arasında seçim yapması, ahlaksal olanı seçmesiyle mümkündür. Bu seçimi yapmak, yani bir üst aşamaya geçmek ise zorunlu değildir. Bu nedenle, Don Juan örneğinde görüldüğü gibi, tüm hayatları boyunca kendi tinsel varlıklarının farkında olmadan

yaşamış, kendisi olamamış insanlar vardır (Gödelek, 2010: 60-61). Kişi olduğu ben'i sahiplenirse bu, umutsuzluğun tam tersidir. Ama eğer kişi kendi olmayı isterse o zaman umutsuz olur (Kierkegaard, 2004: 29).

Kişi bu umutsuzluk durumundan, özgür bir seçimle kendisi olmayı seçerek, ahlaksal yaşama biçimine geçiş yaparak kurtulabilir. Ahlaksal aşamada kişilik artık kendi üzerine döner. Bu varoluş aşamasında birey yalnız kendisi için değil herkes için en iyi olanı düşünerek eyleyebilir. Bu aşamada kişi, evrensel olanı, mutlak olanı, iyiliği ve kötülüğü göz önüne almalıdır, yani birey evrensel olana boyun eğmelidir. Kierkegaard'ın bu aşama için verdiği örnek insanlar, trajik kahraman olarak adlandırdığı Sokrates ve Agamemnon'dur. Trajik kahramanlar, kendisini ve kendisine ait her şeyi evrensel olana kurban eder (Gödelek, 2010: 61-64).

Kierkegaard'ın varoluş aşamalarından sonuncusu ise, dinsel aşamadır. Dinsel yaşama biçiminde insan, bireyselliği bir yana bırakarak Tanrı için yaşamayı seçer. Kierkegaard'a göre insanın, ahlaksal olanla dinsel olan arasında seçim yapması gerekir, çünkü bu iki yaşama biçiminin birbiriyle hiçbir alakası yoktur. Çünkü İbrahim'in biricik oğlu İshak'ı Tanrı için kurban etmesi gibi dinsel bir eylem özünde hiç de ahlaki değildir. Dinsel yaşama biçiminin örnek kişisi olan İbrahim bir iman şövalyesidir. Ahlaksal alanda kişi nasıl ki diğer herkesin iyiliğini kendinden önce koymak zorundaysa, dinsel alanda da Tanrı'yı bütün her şeyin önüne koymalıdır. İbrahim'in yaptığı da budur. İbrahim imanı için akla ve ahlaka aykırı bir eylemi gerçekleştirmeyi göze almıştır. Bu haliyle iman şövalyesi trajik kahramandan çok farklıdır. Çünkü iman şövalyesi risk alır. Risk olmadan iman olmaz. Eğer insanoğlu Tanrı'nın var olduğunu kesin bir şekilde bilseydi imana gerek kalmazdı (Gödelek, 2010: 64-66). Kierkegaard şu cümleleriyle imanın insan aklını aşan o boyutunu göstermeye çalışır: "... imanın ne kadar korkunç bir paradoks olduğunu göstermek istiyorum. Bir cinayeti Tanrı'yı son derece mutlu eden kutsal bir eyleme çevirme yeteneğine sahip bir paradoks, hiçbir düşüncenin kavrayamayacağı, zira imanın düşüncenin bittiği yerde başladığı, İshak'ı İbrahim'e geri verme paradoksudur" (Kierkegaard, 2013: 105). Görüldüğü gibi dinsel inancın doğası akla aykırı oluşudur. İman eden mutlakla ilişkiye girdiği için, evrensel olandan, yani ahlaksal kişiden daha yüksek seviyededir. Dinsel yaşam alanında kişi Tanrı'ya mutlak şekilde boyun eğer. Kierkegaard'ın dinsel bakış açısına göre, Tanrı ile hiç değilse bir şekilde ilişkiye girmemiş herkes umutsuzluk içinde olacaktır, çünkü o

kişi kendi içindeki ölümsüzlüğün farkında değildir (Gödelek, 2010: 65). Kierkegaard'ın iman ve dinsel yaşamla ilgili görüşleri, onun neden varoluşçuluğun teist kanadının önemli bir temsilcisi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Varoluşçuluğun teist kanadında yer alan Jaspers de diğer varoluşçu filozoflar gibi her zaman öznellik üzerine vurgu yapan, varoluşu “aydınlatma”ya çalışan bir filozof olmuştur. Onun felsefi amacı özellikle varoluşun aydınlanması çerçevesinde, insanın ne olduğunu ortaya koymaya çalışmasıdır. Jaspers, felsefi anlayışı gereği, araştırmanın asla bir son bulmadığı bir görüş geliştirmiştir. Böyle bir bakış hiçbir zaman tamamlanamaz ve son bulamaz. Çünkü o felsefeyi “yolda olmak” olarak dile getirir (Jaspers, 2007: 58). Jaspers'in “felsefi inancı”, kendini bağımlı ve yetersiz bulan insanı bir aşkınlığa açar, bu aşkınlık onun varoluşunun temeli ve destekleyicisidir ve onun özgürlüğünü devam ettirmesidir. Bilimler insanı anlamada elbette önemlidir, ama felsefe “her bilimden önce ortaya çıkar.” Felsefede “insana değin yükselen oluşun bütünü, her bilimsel bilgiyi aydınlatan, derinliğine kavrayan gerçeklik söz konusudur” (Jaspers, 2007: 54).

Jaspers bir söyleşisinde “felsefenin ne olduğunu söyleyebilseydim, felsefeyle işim kalmazdı” der (Erdem, 2007: 15). Felsefi düşüncüyü doğrudan doğruya praksisle ilişkili gören Jaspers'e göre, “felsefe bende yaşamda maruz kaldığım sıkıntılardan doğup büyüdü. Felsefi düşünme praksistir, fakat eşi benzeri olmayan praksistir. Felsefe yapmak, tek insanda insanın özünün bütünlüğünde gerçekleştiğini, benim düşünen kökenimin praksisidir” (Jaspers'ten aktaran, Erdem, 2007: 15). Jaspers'in görüşünde felsefenin yaşamın amacına aracılık etmek gibi bir ödevi vardır. “Felsefe asıl varlığın kavranılmasıdır. Varlık araştırılabilir (bir) nesne olarak verilmediği, asıl varlık olarak ele geçirilebilir olduğu için felsefe her türlü nesnelliği aşmak durumundadır.” Asıl varlık, insan söz konusu olduğunda “varoluş”, kendinde varlık söz konusu olduğunda Tanrı'dır (Erdem, 2007: 17).

Jaspers'in 1919'da yayınlanan *Dünya Görüşleri Psikolojisi* adlı yapıtı “modern varoluş felsefesinin ilk kitabı” olarak değerlendirilir. Bu yapıtta Jaspers, Kierkegaard'dan etkilenerek, “varoluş” (Existenz) terimini kullanır ve “insanın kendisi olması”, “kişinin başkalarına karşı açık oluşu” gibi varoluş felsefesinin temel problemleriyle uğraşır (Erdem, 2007: 11). Jaspers'in varoluş felsefesi, varoluştan hareket ederek varoluş hakkında felsefe yapmayı içerir. Bu felsefe, empirik varlığın

aşılıp aşkınlıkta kişinin kendi varlığını aramasının yolu olarak karşımıza çıkmaktadır. Asıl varlık olarak varoluş ise, kişinin içinde bulunduğu tarihselliği içindeki durumundan hareketle aranır. (Erdem, 2007: 11).

Jaspers felsefesinin başlangıcında, tıpkı Heidegger ve Sartre’da da olduğu gibi, varlık sorunu bulunur. Adı geçen filozoflar varlık sorunu ele alınmaksızın felsefeye giriş yapılamayacağını düşünürler. Ama onların varlık sorununa ilişkin düşünceleri ve varlık sorgulamaları birbirinden farklıdır. Jaspers varlığa ilişkin ana soruyu şöyle dile getirir: “Varlık nedir?”, “Niçin hiçbir şey değil de bir şey vardır?”, “Ben kimim?”, “Aslında neyi istiyorum?” Nesnel araştırma zemini sağlayan bilimin, varlığı aramasındaki “başarısızlığı”, kişinin kendine çekilmesine neden olur ve buradan da *felsefe yapmaya* geçilir. Bu yüzden, insan, kendi varlığını bulmak için varlığı aramaktadır. “Dünya”, “varoluş” ve “aşkın varlık” kişinin karşısına çıkan varlık biçimleridir. Hiçbir şekilde nesne olmayan varoluş, insanın asıl kendisiyle ve transendensle ilişkisinde ortaya çıkar. Varoluş, önce “olabilen varlık” olarak “mümkün varoluş” biçiminde vardır. Özgürlük, iletişim, “sınır durumlar” gibi belirli “işaretlerle” varoluş kendini gerçekleştirir. Felsefe yapmanın hareket noktası da ulaşmak istediği hedef de yine varoluşun kendisidir (Erdem, 2007: 12-13).

Akıl ve Varoluş adlı yapıtında Jaspers, akıl ve varoluşu birbirinin karşısına koymaz. Çünkü o, Kantvari bir ifadeyle, “varoluşsuz aklın” genel bilincin entelektüel devinimi ya da tinin diyalektiği olarak kalacağını, “akılsız varoluşun” da bir duygu, yaşantı, keyfiyet ve güdü olarak “kör” kalacağını vurgular. Ona göre, varoluş yalnızca akıl sayesinde aydınlatılır, akılsa varoluş sayesinde içerik kazanır. Aklın, bu eserde işlenen en önemli fonksiyonu, çepeçevre kaplayanın biçimleri olan Varolma (Dasein), genel bilinç, tin ve varoluşu birbirine bağlayan “bağ” olmasıdır. Jaspers’in bu noktadaki sorunu, “ne ile ve hangi yöne doğru yaşamamız gerekir?” biçimindedir. O bir yol olarak nihilizmin adını anar, ama ona alternatif olarak şu yanıtı verir: “vahiy edilmiş inanç doğrultusunda yaşamalıyız” (Jaspers, 2005: 8). Jaspers “ne ile yaşamamız gerektiği” sorusuna bir başka yanıt daha verir: “sağduyuyla ve bilimlerle” Jaspers felsefi inanç kavramını, insanın bilime ve vahiy inancına körü körüne inanmasını eleştirmek için kullanır. Ona göre bilime körü körüne inanç, bilginin mutlaklaştırılması anlamına gelir. Onun eleştirdiği bilim anlayışı “batıl itikat halini almış olan bilimdir” (Jaspers, 2005: 8). Vahiy inancı ise, nihilizmin bir alternatifi olarak ortaya çıkar. Bu iki düşüncenin

karşısında “felsefi inanç” vardır. Bu düşüncesiyle Jaspers, felsefeyi aslında bilimden ve vahiy inancından korumak ister. İnsanın en büyük geleneği olan felsefi düşüncenin ortadan kalkması, aynı zamanda insanın da ortadan kalkması anlamını taşımaktadır. Felsefe yaparak insan felsefi inancın bütün gerçeklik alanlarında yerini alan şu üç içeriğin farkına varmaktadır. “Tanrı vardır”, “Koşulsuz isteme vardır”, “Dünya, Tanrı ve varoluş arasında kaybolan bir varlığa sahiptir.” İlk inanç içeriği aşkın varlık olan transendens (Tanrı) ile ilgilidir (Erdem, 2007: 21-22).

“Felsefi inanç, kendisini de *aydınlatmak* ister” (Jaspers, 2005: 12). Peki, inanç nedir? Jaspers’e göre “inanç, özne ve nesne olarak ikiye ayırdığımız hususların birliğinden oluşur İnançtan söz ettiğimizde, özne ve nesneyi kapsayan hususu kastederiz” (Jaspers, 2005: 13). Demek ki, felsefi inanç, özne ve nesneyi aşan bir anlama sahiptir. “Ne salt özne, ne de salt nesne olan varoluş şekline, yani her iki tarafta da özne/nesne ayırımından oluşan şeye *çevreye dönüklük* diyoruz. Bu çevreye dönüklük, elle tutulur bir şey olmasa bile, felsefe dahilinde sıkça konu edilir” (Jaspers, 2005: 14). Felsefi inancın ana özelliği açıklığıdır. Bu yüzden de mutlaklaştırılan vahiy ve bilim inancına karşı kendini savunabilmektedir.

Jaspers’in felsefi inanç düşüncesinde bir özellik her zaman bulunur: felsefi inanç “bilgiyle ittifak içindedir. Bilinebilir olan her şeyi bilmek ve kendisini anlamak ister” (Jaspers, 2005: 12). Onun görüşünde inanç sağduyuyla tespit edilemeyen, bir “dolaysızlık”tır. “İnanç, bir yaşantıdır. Çevreye dönüklük içindeki bir yaşantıdır ve ben bunu yaşarım ya da yaşamam” (Jaspers, 2005: 14). Bu nedenle bilimlerin sınırlarını bilmelidir, bilmezlerse bilim olmaktan çıkarlar. Jaspers bunları vurgularken asıl üzerinde durduğu sorun, insanın *bilinebilir* bir varlık olarak araştırma nesnesi yapılamayacağıdır. Jaspers’in görüşüne göre “inanç, çevreye dönük olana dayanarak yaşamaktır. Çevreye dönüklüğün güdümüne girmek ve onunla tatmin olmaktır” (Jaspers, 2005: 20). İşte onun varoluş dediği şey de, felsefi inançla yaşayan insan anlamına gelmektedir.

İletişime dayalı “hakikat arayışı” içinde olan Jaspers, bu arayışın insanın özgürlüğünü oluşturduğunu düşünür. Jaspers hakikat sorununu ele alırken, çağın olaylarının da etkisiyle, bir “felsefi mantık” geliştirir. “Mantık” sözcüğü, genel anlamda bilineni ifade etmez. “Felsefi mantık”ın amacı, insanda yeni bir hakikat bilinci geliştirmektir. Bu hakikat bilinci, kişinin kendi mümkün varoluşunu açığa çıkarana

kadar sürer. Bu varlık bilincinin geliştiği yer, “çepeçevre kaplayan”dır. ”Çepeçevre kaplayan”, varlığın bir bütün olarak bilinemeyeceğinden hareketle, insanın (Varolma, genel bilinç, tin ve varoluş olarak insanın), dünyanın ve transendensin sınırlarının belirlendiği yerdir. Onun, felsefesinde göstermeye çalıştığı hakikat “varoluşsal hakikat”tır. Varoluşsal hakikatin özü, insanın akıl sayesinde talep ettiği iletişimdir. Jaspers birbiriyle ilgisi ve farklılığı olan iletişim biçimlerinden söz eder. Bunlardan “varoluşsal iletişim”, asıl iletişim olup, kişinin özgürlüğünü gerçekleştirdiği biçimdir. Varoluşunu gerçekleştiren kişi, bir toplumda yaşamaktadır. Onun varoluşsal özgürlüğün güvencesi olan politik özgürlüğe gereksinimi vardır. Ona göre politika, insanın onurunu koruyan politikadır (Erdem, 2007: 25). Bu da Jaspers’in politik tutumunun etik bir temele dayandığının göstergesidir.

Jaspers felsefesinin temelinde yer alan sorun şudur: insanın unutulmuşluğunun dile getirilmesi ve insanın özgürlüğüne çağrıda bulunulması. Onun felsefesi, diğer varoluşçu filozoflarda olduğu gibi, varlığı ve hakikati bir bütün olarak gören sistem düşüncesine karşıdır. Söz konusu olan varoluş olduğuna göre ve o yaşantıya dayandığına göre, bunun bir sistem içinde, sistem düşüncesiyle açıklanamayacağı açıktır. Jaspers’te insanın ne olduğu ya da ne olabileceği, özgürlük anlayışı çerçevesinde ele alınır. Ona göre insan “sonsuz evrenin bir köşesindeki bir hiçliktir, ama bu darlık içinde bile, dünya varlığının üzerinde ve özellikle de önümde olan, her şeyden etkilenmektedir” (Jaspers, 2005: 47-48). Jaspers insandan, Varolma (Dasein) ve Olabilme (Varoluş) biçiminde söz etmenin olanaklı olduğunu düşünür. Jaspers, “gerçekten insan nedir?” ve “insan bugün hangi koşullar altında bulunuyor?” sorularını sorar. “İnsan nedir?” sorusunda o, insanın en geniş biçimde belirli tasarımlar içinde sınırlandırılmadan, olanaklarını nasıl bileceğimizi ele alır; çünkü ona göre, insanı dile getiren her tasarım onu belirli bir biçimde sınırlandıracaktır. Jaspers insan tasarımından değil, “insan olma yolu”ndan söz etmektedir (Erdem, 2007: 111). İnsan olmanın yolunu ya da yollarını gösteren alan ise etiktir. Dolayısıyla Jaspers’in hem politika hem de insanla ilgili düşüncelerinde etik bir temel olduğunu çok açık bir biçimde söyleyebiliriz.

İnsanın ne olduğuna ilişkin ilk söylenen şey, o “duyu varlığı olarak, hayvanların en yücesidir. Ruh varlığı olarak ise, meleklerin en aşağısıdır. Ama hayvan da değildir, melek de ikinci olarak, insanın varoluşu, suretinden ziyade konumundan anlaşılmıştır. İnsanın içinde bulunduğu insani temel konum, aynı zamanda onun

varlığının işaretidir” (Jaspers, 2005: 49). Üçüncü olarak ise “insanın varoluşu, hem yitikliği, hem de büyüklüğü ile anlaşılmaktadır” (Jaspers, 2005: 50). “Bilinebilir” alanda insanın tüketilmesi söz konusu değildir. “Bize insanı gösteren iki yol vardır. Birincisi, araştırmaya konu olan insan, ikincisi ise, özgürlük olarak insandır.” Fizyoloji biliminde insan, “beden olarak” nesne haline getirilir, psikoloji de ise ruh, toplumbiliminde “toplumsal varlık” olarak ele alınır (Jaspers, 2005: 53). Doğa ve tarihsel olarak insandan söz edilir. Ancak, o doğanın ve tarihin ürünü olarak tükenmeyeceğinin farkına varır. İnsan kendisi hakkında bilinenden daha fazladır” (Jaspers, 2005: 57). Başka bir deyişle insan tamamlanmamıştır ve tamamlanabilir bir varlık da değildir.

Jaspers insanın “nesne olarak” bilinip kavranması ile “özgürlük olanağı” olarak düşünülmesini birbirinden ayırır. “İnsanla ilgili olan bilgiler (...) mutlaklaştırılırsa, insanın özgürlüğü yok olur. ... İnsan başka bir şeyden türetilemez. O, her şeyin dolaysız sebebidir. Bunu idrak etmek, insana özgürlüğünü vermek demektir. Bu özgürlük, başka herhangi bir bütünsel bağımlılık altında, varlığını yitirir ve bir tek bu bütünsel bağımlılık çerçevesinde kendisini bulur” (Jaspers, 2005: 57). Hümanistik bakış ise kişiyi özgürlüğü ve onuruyla düşünmekte olan bir bakıştır. Söylenenlerden de anlaşılacağı gibi Jaspers, insan tasarımını değil, insan olanağı düşüncesini savunur.

Sorunu tek kişi bağlamında ele alan Jaspers, kendi hümanizminin en temel dayanağı olarak insanın onurunu görür. Tek kişinin asıl varlığını kavrayıp “varoluşsal hakikat”i gerçekleştirmesi, iletişimle sağlanabilmektedir. İnsan olma onun görüşünde “iletişim” ve “hakikat” ilişkisinde ortaya çıkan bir “devinim”le mümkündür; çünkü onun felsefesinde “insan olma insan oluşturmaktır” (Erdem, 2007: 113). Varoluşu insanın kendisi ve aşkın varlıkla yani Tanrı’yla ilişkisinde tanımlayan ve felsefi inancın ilk içeriği olarak yine Tanrı’yı gören Jaspers bu görüşleriyle varoluşçuluğun teist kanadının önemli temsilcilerinden biri olarak anılmaktadır.

Hristiyan varoluşçular nihayetinde aşkın idealler vaat ederek, Camus felsefesinin nüvelerini taşıyan uyumsuzluğun bilincindeki bir yaşamdan insanı yoksun bırakırlar. Camus’nün söylediği gibi bir bakıma ondan sıçramasını isterler:

Uyumsuz insan yolunun belli bir noktasında kıskırtılmıştır. Ondan sıçraması istenir. Verebileceği tek yanıt iyi anlamadığı, bunun açık olmadığı. Kişi de yalnızca iyi anlamadığını yapmak ister Ölümsüz yaşamı yitirdiği söylenir, ama bu ona önemsiz görünür. Suçluluğu benimsettirmek istenir ona. O kendini suçsuz bulur Böylece kendi kendinden istediği yalnızca bildiğiyle yaşamak, elindekiyle

yetinmek, araya kesin olmayan hiçbir şey sokmamaktır hiçbir şeye sarılmadan yaşanıp yaşanamayacağını bilmek ister (Camus, 2013a: 67).

Hristiyan varoluşçuların dünyanın uyumsuzluğu karşısında bir umut arayışına girmeleri ve insanları Tanrı inancıyla kurtarmaya çalışmaları Camus felsefesi için kabul edilemezdir. Camus felsefesi uyumsuzluğa rağmen yaşamın imkânını arayan bir felsefedir. Çünkü uyumsuzun, ona boyun eğmeden kabulü, insanın başkaldırı sürecine girmesinin tetikleyici gücüdür. O halde Camus'nün başkaldırı felsefesini anlayabilmek için öncelikle bu harekete geçirici kavramı, uyumsuzluğa mercek altına almak gerekmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

BAŞKALDIRI FELSEFESİNDE BİR HAREKET NOKTASI OLARAK UYUMSUZ

2.1. CAMUS FELSEFESİNİ ANLAMAK

Bir önceki bölümümüzde varoluşçuluğun varoluştan önce gelen bir öz bulunduğunu kabul etmediklerini görmüştük. Varoluşun özden önce geldiğini iddia eden bir yaklaşım ise, insanı doğal olarak özgür biçimde tasarlamalıdır. Camus felsefesi özgür olarak tasarladığı insanın dünyada bırakılmışlığının bir sonucu olan uyumsuzluk duygusunu başlangıç noktası olarak temel alır ve bu temel üzerinden bir başkaldırı felsefesi inşa eder. Uyumsuzla karşılaşan insan, bir seçim yapmalıdır. Tercihinde özgürdür, yaptığı tercihle varoluşunu tasarlayacak olan kendisi olacaktır. İnsan uyumsuzu reddedebilir ancak bu Camus açısından fiziki ya da felsefi intihardır; uyumsuza rağmen yaşamayı da tercih edebilir. Bu ise başkaldırmaya kadar uzanan bir yola girmek demektir. Bu da Camus felsefesine varoluşçu gelenek içinde özgün bir konum kazandırmaktadır. O halde Camus'nün uyumsuzluk duygusundan hareketle girdiği bu serüvende nasıl bir yol izlediğini incelemeye çalışalım.

2.1.1. Camus Felsefesinin Amacı: Anlamsızlığa Başkaldırma

Bu bölümde ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz gibi Camus felsefesini başkaldırı sürecine kadar götüren kilit kavram uyumsuzdur. Uyumsuz, insanla dünyanın karşılaşması sonucu ortaya çıkar. Camus felsefesinde diğer ateist varoluşçularda olduğu gibi Tanrı'nın varlığı kabul edilmediğinden, insan kendini bırakılmışlık ve anlamsızlık içinde bulur. Bunun sonucu ise uyumsuzlukla karşılaşmadır. Çoğu insan bu durumdan kurtulmak için, yani hayatına bir anlam bulmak için Tanrı ve ahiret inancına sarılır. Bu ise Camus açısından kabul edilemez. Bu anlamsızlıktan kurtulmanın bir diğer yolu da intihardır, ama bu ihtimal de Camus felsefesinden dışlanmaktadır. Camus felsefesinin itici gücü anlamsızlığa boyun eğmek değil, ona rağmen yaşamaktır. Çünkü insan kendi gerçeklerinden kaçamaz. Bu gerçek de insanın umutsuzluğunun bilincine varmasından sonra, ayrılmazcasına umutsuzluğuna ve onun farklı bir vechesi olan uyumsuzluğuna

bağlanmasıdır. Zaten Camus “uyumsuzluk, anlaşıldığı andan sonra bir tutkudur, tutkuların en can alıcısıdır. Ama tutkularımızla yaşayabilecek miyiz, yaşayamayacak mıyız, yüreğimizi bir yandan coştururken, bir yandan da yakacak olan derin yasalarını benimseyecek miyiz, benimsemeyecek miyiz, işte tüm sorun bu,” (Camus, 2013a: 39) derken felsefesinin nüvelerini de verir gibidir. İnsan felsefi ya da fiziki intihara mı kalkışacaktır? Yoksa tutkuların en can alıcısı olan uyumsuzlukla mı yaşayacaktır? İşte bu karar nirengi noktasıdır.

Camus için cesaret gerektiren asıl davranış intihar etmek değil, yaşamın sonunun ölüm olduğunu bilerek, nihai gerçeğin farkında olarak, buna rağmen yaşamaktır. Camus felsefesinin etik temeli ise daha yaşamı kabullenmek kararının verildiği anda kendisini gösterir. Uyumsuzluğun farkına varış bir tür aydınlanmayı da beraberinde getirir. Bu aydınlanma, etik bağlamı olan bir direnişin habercisidir. Bu tür bir direniş Camus felsefesinde “başkaldırma” olarak karşımıza çıkar. O halde diyebiliriz ki Camus felsefesinin amacı uyumsuz karşısında savunmasız kalan insanın çaresizliğine bir çözüm olarak getirdiği başkaldırıcıyı etik bağlamda temellendirmektir. Çünkü uyumsuzdan intihara ve öldürmeye geçilmeyecekse başkaldırıcıya geçilecek demektir. Öldürmenin yadsınması ise kötülüğün ve adaletsizliğin de yadsınması anlamına gelir. O halde başkaldırıyla bunların yerine iyiliği, adaleti, hukuku yerleştirerek uyumsuz aşılmaya çalışılır. Demek ki başkaldırıyla bir değer oluşturulmaktadır (Gündoğan, 2011b: 184). Çünkü Camus’ye göre “başkaldırı, düşünce düzeyinde cogito’nun gördüğü işi görür ve Descartes’in *cogito*’su ‘Düşünüyorum, öyleyse varım’dan, ‘Başkaldırıyorum, öyleyse varız’a evrilir. Böylelikle Camus ilk değeri bütün insanlar üzerine kurar. Böylelikle birey yalnızlığından kurtulmuş olur (Camus, 2010: 33). Bu ilk değerın temeli başkaldırının ta kendisidir. İnsanların birbirlerine bağlılığı başkaldırı edimine dayanır. Camus’nün ifadesiyle “öyleyse bu bağlılığı yadsımaya ya da yıkmaya kalkan bir başkaldırının aynı anda başkaldırı adını yitirdiğini, gerçekte öldürücü bir boyun eğişle birleştiğini söylemek hakkımızdır. Başkaldırmış düşüncenin gerçek dramı şudur ki, insan var olmak için başkaldırmak zorundadır” (Camus, 2010: 32). İşte bu dram, başkaldırının ve başkaldırı felsefesinin etik bağlamını oluşturur. Buna paralel olarak Camus felsefesinde “intihar”, başkaldırının önünde bir engel oluşturduğuna göre, incelenmesi gereken asıl sorunlardan biri olmalıdır.

2.1.2. Camus Felsefesinin İçeriği: Önemli Olan Tek Felsefe Sorunu, İntihar

Camus *Sisifos Söyleni* adlı denemesine şu cümleyle başlar: “gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır, intihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediği konusunda bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir“ (Camus, 2013a: 21). Camus felsefesinin *Başkaldıran İnsan*’la birlikte belkemiğini oluşturan bu denemeye böyle bir cümleyle başlaması Camus’nün felsefi niyetini de az çok gözler önüne sermektedir. Anlaşılmaktadır ki Camus’nün asıl derdi “insan”ı temel alan bir tarzda felsefe yapmaktır. Zaten kitabın daha ikinci paragrafında, önemli bir bilimsel gerçeğe vardığı halde yaşamını tehlikeye sokmaktan korktuğu için savunduğu fikirlerden dönen Galilei’yi örnek vererek felsefe tarihi boyunca filozofların ilgilendiği birçok sorunun değersiz olduğunu şu cümlelerle vurgular:

Hiç kimsenin varlıkbilimsel bir kanıt uğruna öldüğünü görmedim. Önemli bir bilimsel gerçeğe varmış olan Galilei, bu gerçek yaşamını tehlikeye sokar sokmaz, büyük bir rahatlıkla dönüverdi ondan. Bir bakıma iyi de etti. Uğrunda yakılıp ölmeye değmezdi bu gerçek. Dünya mı güneşin çevresinde döner, güneş mi dünyanın çevresinde, hiç mi hiç önemi yok bunun. Kısacası, değersiz bir sorun bu. Buna karşılık, yaşamın yaşanmaya değmediği düşüncesine vardıkları için ölen nice insanlar görüyorum (Camus, 2013a: 21-22).

Camus böylelikle denemesinin daha en başında eski tarz felsefe yapma geleneğine karşı tavrını dile getirmiş ve kendisinin “insanı ve insanın gerçek yaşamını” dışlayan düşünme biçimleriyle ilgilenmediğini açık etmiştir. Bu, onun, felsefesinin merkezine insanı yerleştiren varoluşçu geleneğe yakın bir duruş sergilediğinin de göstergesidir aynı zamanda. Çünkü İki dünya savaşının ve yeni toplumsal değişmelerin tetiklediği kaos ortamında çiçeklenen varoluşçu felsefe, bu umutsuzluk yıllarında insanın kendini yalnız ve yabancı hissetmesi durumuna odaklanmıştır. Varoluşçu düşüncenin bu ilgisinin doğal uzantılarından biri de hiç kuşkusuz intihar olacaktır. Bu anlamda Camus’yü varoluşçu düşüncenin bir filozofu olarak ele almak yanlış bir tavır değildir. Zaten Camus’nün intihar üzerine yaptığı şu saptamalar varoluşçu bir düşünme tarzının kaygılarını götüğünü açık biçimde gözler önüne sermektedir:

Kendini öldürmek, bir anlamda, melodramlarda olduğu gibi içindekini söylemektir. Yaşamın bizi aştığını ya da yaşamı anlamadığımızı söylemektir Yalnızca ‘çabalamaya değmez’ demektir kendini öldürmek. Yaşamak, hiçbir

zaman kolay değildir kuşkusuz. Birçok nedenlerden dolayı yaşamın buyurduklarını yapar dururuz, bu nedenlerden birincisi de alışkanlıktır. İsteyerek ölmek, bu alışkanlığın gülünçlüğüne yaşamak için hiçbir derin neden bulunmadığının, her gün yinelenen bu çırpınmanın anlamsızlığının, acı çekmenin yararsızlığının içgüdüyle de olsa benimsenmiş olmasını gerektirir (Camus, 2013a: 23-24).

Peki, Camus felsefesinin asıl konusunu oluşturan bu intihar nasıl bir intihardır? Camus, *Sisifos Söyleni*'nde bir intiharın pek çok nedeni olabileceğinden bahseder ancak, onun ilgilendiği intihar türü farklıdır. Camus'nün odak noktasındaki intihar, uyumsuzla bağlı olan intihardır. Camus intihar türünün boyutlarını şu cümlelerle ortaya koyar:

İnsanla yaşamı, oyuncuyla dekoru arasındaki bu kopma, uyumsuzluk duygusunun ta kendisidir. Sağlam insanlar arasında bile kendi intiharını düşünmemiş bir kimseye rastlanmayacağına göre, bu duyguyla hiçliği istemek arasında dolaysız bir bağ bulunduğu fazla açıklama yapılmadan da benimsenebilir. İşte bu denemenin konusu, uyumsuz ile intihar arasındaki bu bağlantı, intiharın uyumsuz için tam olarak hangi ölçüde bir çözüm olduğudur (Camus, 2013a: 24).

Görülmektedir ki Camus, gerçekten önemli olan tek felsefe sorunu olarak ele aldığı intiharı, uyumsuz ile ilişkisinde inceleyeceğini belirtmiştir. Aslında tam da bu noktada Camus'yü anlamak açısından başka bir ayrıntının daha dikkati çektiğini belirtelim. İntiharın uyumsuz için hangi ölçüde bir çözüm olacağını araştırmaya yönelen Camus'nün zihnini kurcalayan asıl soru uyumsuz ile nasıl baş edilebileceğidir. Bu sorunun cevabını verebilmek için öncelikle, uyumsuzu analiz ederken Camus'nün kullandığı yöntemi inceleyerek başlayabiliriz.

2.1.3. Camus Felsefesinin Yöntemi: Uyumsuzu Bilmek Değil, Uyumsuzu Çözümlmek

Camus'nün felsefesini geliştirirken kullandığı yöntem, gerçek olan tek felsefe sorunu olarak ele aldığı intihar ve dolayısıyla uyumsuz ile doğrudan ilişkilidir. *Sisifos Söyleni* adlı denemesinde kullandığı yöntemin kesinlikle bir bilgi yöntemi değil, bir çözümleme yöntemi olduğunu dile getirirken Camus, uyumsuz duygusunun gerçek bir bilgi beklentisiyle anlaşılamayacağının altını çizmektedir aslında. Aynı denemenin henüz ilk sayfalarında intiharı toplumsal boyutuyla değil, bireysel açıdan inceleyeceğini açıklayan filozof kullanacağı yöntemin nüvesini de vermektedir böylece. Beş yıl önce

kızını kaybedip intihar eden emlak yöneticisi örneğini verir okura. İçin için yer kendini talihsiz baba. “Düşünmeye başlamak, için için yenmeye başlamaktır. Bu başlangıçlarda toplumun fazla bir etkisi yoktur. Kurt insanın yüreğindedir. Yürekte aramak gerekir onu. Yaşam karşısında uyanıklıktan ışık dışına kaçışa götüren bu ölümcül oyunu izlemek ve anlamak gerekir” (Camus, 2013a: 22-23).

O halde bireysel bir deneyim olarak ele aldığı intihar ve uyumsuz felsefesinin merkezine yerleştiren Camus’nün kullandığı yöntemin de bu bireyselliğe paralel olması kaçınılmazdır. Camus yöntemini şu şekilde tarif eder:

Bir insanın bizim için her zaman bilinmez kaldığı, bizi aşan, indirgenmez bir yanı bulunduğu belki de doğrudur. Ama kılışal olarak insanları tanırım, davranışlarından, edimlerinin bütününden, geçmişlerinin yaşamda yarattığı sonuçlardan bilirim onları.... Bu sözlerle bir yöntemi tanımladığım iyice anlaşılıyor. Ama bu yöntemin bilgi yöntemi değil, çözümleme yöntemi olduğu da anlaşılıyor.... Böylece bu kitabın son sayfaları daha ilk sayfalarındadır.... Burada tanımlanan yöntem, her türlü gerçek bilginin olanaksız olduğu duygusunu açığa vuruyor. Yalnızca görüşlerin dökümü yapılabilir, yalnızca iklim duyurulabilir.... Uyumsuzluk iklimi başlangıçtadır. Son ise, uyumsuz evrendir, ayrıcalıklı ve amansız yüzünü parıldatmak üzere dünyayı kendine özgü bir ışıkla aydınlatan şu düşünce tutumudur (Camus, 2013a: 29-30).

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşıldığı üzere bireysel bir deneyim olan uyumsuz anlamamızı sağlayacak herhangi bir bilgi yöntemi yoktur. Camus’nün yine aynı eserde altını çizdiği gibi “.... bu denemede izlenen usamlama, bilgili yüzyılımızda en yaygın olan tinsel tutumu: her şeyin usa dayandığı ilkesiyle temellenen, dünyanın bir açıklamasını vermek amacını güden tutumu, tümüyle bir yana bırakıyor” (Camus, 2013a: 57). O halde bilgiyi ve rasyonel açıklamaları rafa kaldıran Camus felsefesinde uyumsuz ancak bireyin edimleriyle görünüşe çıkabilen bir duygudur. Bu noktada Camus’nün ele aldığı konular açısından olduğu gibi, kullandığı yöntem açısından da felsefe tarihindeki büyük sistem filozoflarından ayrılan yönlerini görmekteyiz. Camus’nün yöntemsel farklılığının da incelediği konuların soyut, sırf kavramsal konular olmamasından, aksine insanı ve onun görünüşte somut olan yapıp etmelerini temel alan konular olmasından kaynaklandığını belirtmek gerekir.

Uyumsuzu anlamak için, Camus'nün ifadesiyle uyumsuz iklimin duyurulur olabilmesi için bireyin edimlerine, yapıp etmelerine bakmak gerektiğine göre, Camus'nün dünyaca ses getiren *Yabancı* adlı romanındaki kahraman Meursault'e değinmekte fayda var. İkinci bölümün başında da ifade ettiğimiz üzere, Camus felsefesini daha iyi anlayabilmek açısından aynı zamanda edebiyatçı olan filozofun edebi eserlerini de kendimize rehber edineceğiz. Bu güzergahı takip ederek Meursault'u, uyumsuz iklimi duyurulur kılan eylemleriyle ya da belki eylemsizlikleriyle ele alalım.

2.1.3.1. Meursault: Uyumsuzluğun Sanço Pança'sı*

Uyumsuz duygusu içinde yaşayan Meursault'u bu şekilde tarif etmemize neden olan edimlerinin başında annesinin cenazesinde sergilediği tavırlar gelmektedir. “Kendisi memurluk yapan, annesi huzur evinde yaşayan Meursault, annesinin öldüğüne ilişkin telgrafi aldıktan sonra, cenaze törenine katılmak üzere huzur evine gelir. Meursault'un, farklı birisi olduğu daha cenaze töreninden önceki davranışlarından belli olmaya başlar” (Gündoğan, 2011: 36). Huzur evinde annesinin tabutunun bulunduğu odaya giren Meursault'e kapıcı, annesini göstermek için tabutunu açmayı teklif eder ancak o kabul etmez. Hatta kapıcının niçin görmek istemediğini sorması üzerine verdiği yanıt da ilgi çekicidir: “Bilmiyorum.” Bir süre sonra kapıcının yaptığı sütlü kahve teklifini de geri çevirmez ve annesinin tabutunun karşısında oturup kahve ve sigara içer (Camus, 2002b: 14-16). Dahası cenaze töreni başlamadan evvel, gün iyice ağardığında Marengo'yu denizden ayıran tepeler üstündeki kıpkızıl gökyüzünü izler. Tepelerin üzerinden aşan rüzgarın getirdiği tuz kokuları Meursault'e güzel bir günün başlayacağını haber verir. İşte o zaman uzun süredir kırlara çıkmadığını anımsar ve çarpıcı bir biçimde “anam ölmeseydi, kim bilir ne güzel gezip eğlenirdim,” (Camus, 2002b: 19) diye düşünür. Camus'nün bu ilgi çekici kahramanı, annesinin ölümünü gündelik zevklerine gölge düşüren basit bir olay olarak algılamaktadır. İşte uyumsuzun dışavurumunun, iklimini duyurmasının ilk örneklerinden biri de budur. Meursault annesinin ölümüne adeta kayıtsız kalmış, tabutunun karşısında oturup kahve ve sigara içmiş, cenaze günü doğanın güzelliğini doyasıya yaşama fırsatının elinden alınmış

* Sartre “Yabancı'nın Açıklanması” adlı denemesinde, Meursault'ü Sanço Pança'ya benzetir. Çünkü Sartre'a göre Meursault de Sanço Pança gibi oradadır, varolmaktadır, ama biz onu bütünüyle ne anlayabilir, ne de yargılayabiliriz; yaşamaktadır işte, ve onu doğrulayacak tek şey romansal yoğunluğudur.

olmasına hayıflanmıştır. İşte tüm bunlar ancak uyumsuz duygusunu yaşayan bir insanın sergileyeceği tavırlardır. Camus bu romanında kendi deyimiyle söyleyecek olursak, görüşlerin bir dökümünü yaparak çözümleme yöntemini kullanmıştır aslında. Meursault'un uyumsuzu yansıtan davranışları bununla da kalmaz. Cenazenin ertesi günü deniz banyosuna gider ve orada rastladığı Marie Cardona ile flört edip ardından onunla beraber sinemada film izler. Annesinin cenazesinin hemen ertesinde hiçbir şey olmamış gibi deniz banyosu yapmak, bir kızla flört etmek ve eğlenceli bir film izlemek bir nevi Camus'nün bu sıradışı kahramanının işleyeceği cinayetin uyumsuzluğunun da ipuçlarını vermektedir.

Meursault güneşli bir pazar günü sevgilisi Marie ve arkadaşı Raymond'la, Raymond'un arkadaşı Masson'un sahil kenarındaki evine ziyarete gider. Henüz yola çıktıkları anda Raymond'un bir kadın meselesinden dolayı belalı olduğu Araplar üçünü takibe başlarlar. Niyetleri Raymond'la aralarındaki hesaplaşmaya son noktayı koymaktır. Nitekim Masson'un evinin bulunduğu sahile kadar onları takip etmişlerdir. Meursault, Raymond ve Masson yemek sonrası sahilde yürüyüşe çıktıklarında Raymond'un belalı Araplarla karşılaşır ve aralarında kavga çıkar, Meursault bu kavgaya pek karışmaz, kavgada Raymond yaralanır. Pazarlarını, sahilde geçiren bir doktora Raymond'un yaralarını sardırırlar ancak Raymond'un hıncı geçmemiştir. Meursault hava almak bahanesiyle tekrar sahile çıkan Raymond'u yalnız bırakmaz, arkasından gider. Sahilde Arapları öylece kumlara uzanmış şekilde bulan Raymond bu işi kapatmaya pek de niyetli değildir. Adamlarla kavga etmeye giderken, Meursault onu tabancasını bırakıp erkekçe dövüşmesi konusunda uyarır ve Raymond da tabancayı Meursault'e verir (Camus, 2002b: 51-59). Romanın en ilgi çekici kısmı da bu şekilde başlar. Tabancayı eline aldıktan sonra Meursault'un aklından geçenler ilginçtir:

Raymond verirken tabanca güneşte parıldayıverdi. Ama biz yine kımıldamadık, sanki dört bir yanımız kapanmıştı. Gözlerimizi kıpırdatmadan birbirimize bakıyorduk. Burada her şey, denizle kum ve güneşin, kamışla suyun çifte sessizliği arasında duraklıyordu. O anda içimden, insan ateş eder de edemez de bence ikisi de bir diye geçirdim (Camus, 2002b: 59).

Ateş etmek ya da etmemek arasında fark görmeyen Meursault Raymond ile yeni bir kavgaya karışmadan Masson'un evine kadar geri yürür. Kapının önünde oturan Meursault eve girmek ve girmemek arasında kalakalır ve yine onun için ikisi de birdir.

Ateş etmek ya da etmemek arasında bile fark görmeyen Meursault'den beklenmeyecek bir tavır değildir bu. Eve girmek ya da kumsala yürümek, ikisi de bir olduğuna göre bunlardan herhangi birini seçmenin çok da önemi yoktur. Ve Meursault tek başına kumsala yürümeyi seçer, aslında buna gerçek bir seçim demek bile doğru değildir. Hava çok sıcaktır ve kumsalda gezinirken Raymond'un belalısı olan Arapla tekrar karşılaşır. Adam kumların üzerinde sırtüstü yatmaktadır. Meursault adamın yarı açık gözkapakları arasından arada bir ona baktığını hisseder. Güneşin parıltısı hep Meursault'un peşinde gibidir. Hatta güneş ışığından belki de, Arap ona kara bir leke gibi görünmeye başlar. Oldukça uzakta olmasına rağmen Arap Meursault'e gülüyormuş gibi gelir (Camus, 2002b: 61). Bundan sonra, bu uyumsuz cinayete bir adım kala Meursault'un iç konuşmaları şöyledir:

Bekledim. Güneşin ateşi yanaklarıma yayılıyordu. Kaşlarımda ter taneleri biriktiğini hissettim. Güneş tıpkı, anacığımı topraklara verdiğim günkü güneşti. O zamanki gibi alnım ağrıdan neredeyse çatlıyor, derimin altında damarlarım hep birden atıyordu. Artık bu yanmaya dayanamadım, ileriye doğru davrandım. Bunun aptallık olduğunu, bir adım atmakla güneşten kurtulamayacağımı biliyordum. Ama bir adım, ileriye doğru yalnız bir tek adım attım. Bu kez de, fellah yerinden kalkmadan bıçağını çekti ve güneşte bana gösterdi. Işık, çeliğe vurup parıltıyla sıçradı: alnıma sanki uzun, ışık saçan bir bıçak demiri değdi. Aynı anda, kaşlarımda biriken ter damlaları, birden akıp ılık ve kalın bir perdeyle gözkapaklarımı örttü. Gözlerim bu yaş ve tuz perdesi altında görmez olmuştu. Artık güneşin beynimde çıkardığı zil seslerinden başka bir şey duymuyor, belli belirsiz, hep karşımda duran bıçağın kılıç gibi fışkırttığı parıltıdan başka bir şey görmüyordum. Bu yakıcı kılıç kirpiklerimi kesiyor, acıyan gözlerimi oyuyordu. İşte, o sırada her şey sallandı. Denizden kalın ve kızgın bir soluk geldi. Sanki gökkubbe ateş yağdırmak için boydan boya yarılıyordu. Bütün vücudum gerildi, elim tabancam üzerinde kasıldı. Tetik oynadı, avucum kabzanın cilalı karnına dokundu. İşte, her şey o kuru, o sağır edici ses içinde başladı. Üzerimden ter ve güneşi silkip attım. Günün dengesini, üzerinde mutlu olduğum kumsalın o olağanüstü sessizliğini altüst ettiğimi anladım. O zaman yerde cansız yatan cesede dört el daha ateş ettim. Kurşunlar, görülmeden saplanıyordu. Yıkımın kapısını kesik kesik dört kez çalmıştım sanki (Camus, 2002b: 61-62).

Camus'nün yöntemini kendimize rehber edinecek olursak, Meursault'un cinayetinin uyumsuzluğunu çözümlmek için onun cinayet esnasındaki davranışlarına bakmak gerekir, böylelikle Meursault'un içinde bulunduğu uyumsuz iklimini duyurulur kılabiliriz. Romandan yaptığımız alıntıda da gördüğümüz üzere Meursault'un öldürdüğü Arap'la kişisel hiçbir problemi yoktur, daha sonra yargılaması esnasında da söylediği gibi Arap'ı öldürmeye niyeti de yoktur, zaten Arap gerçekte Raymond'un belalıdır. Herhangi bir konuda seçim yapmaya bir anlam yüklemeyen Meursault için bu cinayet de bilinçli bir seçimin sonucu olmamıştır. Hatta kızgınlık ve öfke sonucu işlenmiş bir cinayet de değildir, nefsi müdafaa olarak da nitelendirilemez. Bu cinayet tam anlamıyla uyumsuz bir iklim içinde gerçekleşmiştir. Mantıklı ya da duygusal hiçbir nedenle açıklanamayacak olan cinayete bir kılıf uydurmak gerekirse söylenebilecek tek şey, Arap'ın bıçağının üzerinden parıldayan kızgın Cezayir güneşinin Meursault'un gözlerini aldığı ve bir anda ne olup bittiğini bile anlamadan Arap'ın yere yığıldığıdır. Burada “anlamadan” derken kastedilen yalnızca okur değil aynı zamanda kahramanın ta kendisidir. Cinayeti işleyen Meursault'un kendisi bile ne olup bittiğini tam olarak anlayamamıştır. Zaten yargılanması esnasında cinayeti neden işlediği sorulduğunda verdiği yanıt şaşırtıcıdır: “Buna güneş neden oldu” (Camus, 2002b: 98). Yerde vurulmuş olarak uzanan adama dört el daha ateş ettiğinde bile ne olup bittiğini anlamış değildir. Ama şunun farkındadır artık, üzerinde mutlu olduğu kumsalın sessizliğini altüst etmiştir. Çünkü bu, yalnızca uyumsuz olarak nitelendirilebilecek bir cinayettir, peki uyumsuz nedir?

2.2. UYUMSUZUN ARKEOLOJİSİ

Dünyada karşımıza çıkan hiçlik ve saçmalık bütün varoluşçuların ortak ilgi alanıdır. Onlar her ne kadar bu saçmalığı öylece kabul eder görünseler de bunun üzerine tefekkür etmekten de geri kalmamışlardır. Örneğin Sartre dünyanın tek alternatifi olarak hiçliği görür. Sartre'ın ünlü roman kahramanı Roquentin bir parkta otururken varoluşu tüm çıplaklığıyla gördüğünü düşünür; hatta iç konuşmaları dünyanın saçmalığını sorgulamayı bile gerekli görmeyecek cinstendir: “Şaşırmış değilim, bunun dünya olduğunu iyice biliyordum; kendini birdenbire çırılçıplak gösteren dünya. Bu saçma sapan koca varlığın karşısında öfkeden bayılacaktım. Bütün bunların nereden çıktığını, nasıl olup da hiçlik yerine bu dünyanın bulunduğunu soramıyordu insan” (Sartre, 2012a: 200). Bu dünyanın gerçekten de kendisini aşan bir anlamı olsaydı belki de böyle

düşünmeyecekti. Bu anlam yoksunluğu varoluşçuların dünyayı kaypak bir zeminde görmelerine neden olur. Camus ise bir anlam arayışına girmeyi bile gerekli görmemektedir. Nitekim “Bu dünyanın kendisini aşan bir anlamı var mı, bilmiyorum. Ama bu anlamı bilmediğimi, öğrenmenin de benim için şimdilik olanaksız olduğunu biliyorum. Kendi koşulumun dışında olan bir anlamın benim için anlamı ne? Ben ancak insan ölçüleriyle anlayabilirim” (Camus, 2013a: 65) diye yazarken o da Sartre gibi bu saçmalığı sorgulamayı gerekli bulmaz. Heidegger ise iç sıkıntısının hiç’i ortaya çıkardığını söyler. Öyle bir derin iç sıkıntısıdır ki bu, varolmanın uçurumlarında sessiz bir sis gibi oradan oraya salınır (Heidegger, 2009: 33). Varoluşçuların dünyanın saçmalığıyla ilgili fikirleri, konunun önemini ortaya koyar niteliktedir. O halde “uyumsuz” çeşitli boyutlarıyla incelenmeyi hak ediyor. İncelememize kelimenin farklı kullanımlarını ele alarak başlayabiliriz.

2.2.1. Uyumsuz

Absurde kavramı Türkçe’ye saçma, abes ve uyumsuz gibi çeşitli şekillerde çevrilmiştir. Absurde sözcüğü akıl dışı, anlamdan yoksun, anlamsız, akıl almaz gibi anlamlara gelmektedir. Latincesi olan *absurdus* sağır, dilsiz anlamlarına gelen *surdus*’tan türemiştir. *Felsefe Sözlüğü*’nde de *absurde*, “akıl ve sağduyunun kanunlarına zıt olan“ (Gündoğan, 2011b: 99) olarak tanımlanır. Bir başka görüşe göre varoluşçular *absurde* kavramını dünyanın ve yaşamın anlamsızlığını vurgulamak için kullanırlar. Kierkegaard ve Heidegger gibi varoluşçuluğun öncülerine göre *absurde*, insanın bu dünyadaki yabancılığıken, Sartre bu kavramla daha çok evrenin anlamdan yoksunluğunu dile getirir. Camus’ye göre ise dünya ve insan birbirleri için *absurde* yani birbirleriyle çelişiktirler (Hançerlioğlu, 1979: 7). Michelman ise *absurde*’den ilk olarak Kierkegaard tarafından Hristiyanlıkla ilişkisi bağlamında ortaya atılan; daha sonra Heidegger ve Sartre tarafından geliştirilen ve nihayetinde Camus’nün, üzerine kitap yazdığı bir kavram olarak bahseder. Edebi anlamda ilk olarak Sartre’ın *Bulantı* adlı romanında kullanılan kavram belki de en kapsamlı ifadesini Camus’nün *Sisifos Söyleni* adlı denemesinde bulmuştur (Michelman, 2008: 27). *Sisifos Söyleni* *absurde* kavramı üzerine yazılmıştır denilse yeridir. Bu eserde “dünya uçsuz bucaksız bir usa aykırılıktan başka bir şey değil,” (Camus, 2013a: 44) derken aslında *absurde*’ün kısa bir açıklamasını yapar gibidir Camus. Yani bu dünya akla aykırı bir yer olduğu için, *absurde*’tür.

Elbette *absurde* kavramı geniş anlamda, felsefî bir terim olarak ele alınırsa “anlamı olmayan her şey” *absurde* kabul edileceği için dünya gibi insan da *absurde*’den nasibini alır. Bu anlamda ele alınınca *absurde* oluş, bizzat varlığın kendisinden kaynaklanmakta, *absurde*’lüğünü kendi dışındaki bir bilince borçlu olmamaktadır. Yani *absurde*’ün ontolojik bir temeli de vardır. O halde dünyanın ve insanın *absurde* olma nedeni, bizzat kendileri olmalarıdır. Dar anlamda ele alındığındaysa *absurde* ne yalnızca dünyanın kendisidir ne de insanın, dar anlamında *absurde* dünyayla insanı bağlayan bir ilişkidir. Hatta daha doğrusu, *absurde* insan bilinci ile dünya arasındaki ilişkiden ziyade ilişkisizlik ya da ilişkinin kopuşu, yani dünya ile bilinç arasındaki uyumsuzluktur. Kelimenin bu anlamıyla *absurde* uyumsuz olarak karşılanabilir (Gündoğan, 2011b: 100). Bu tezde *absurde* kavramını karşılamak için uyumsuz sözcüğü kullanılmaktadır. Uyumsuzun bir ilişki olma özelliğine daha sonra tekrar döneceğimizi belirterek öncelikle uyumsuz iklimi anlamaya çalışalım.

2.2.2. Uyumsuz İklim: Monotonluk, Yabancılık ve Zamanın Tiranlığı/Ölüm Gerçeği

Heidegger insanın, onun tabiriyle *Dasein*’ın herkesin içindeki gündelik hayatıyla, doğum ile ölüm arasında bir varlık olduğunu anlatır. Yani insan var olduğu müddetçe hep henüz daha var olmamış olarak var olur veya olamaz; onda hep noksan bir şeyler vardır. O, şunu veya bunu olabilir Onda noksan olan bir şey de kendisini bekleyen son yani, ölümdür. Dünya içinde olmanın sonu ölümdür. Kendini tasarlayan olarak insan hep kendi varlığı uğruna varolur; ta ki ölümüne değin. Heidegger’in insanı doğum ile ölüm arasında tamamlanmamış bir varlık olarak tanımlamasına sanırsanız ki Camus de katılacaktır. Ve yine Heidegger’in insanda noksan bir şey olarak ölümü görmesi hem Sartre’in hem Camus’nün felsefî düşüncelerine yakın bir görüştür. Ateist varoluşçular, Tanrı ve öteki dünya ideallerine sarılmadıkları için yaşam onlar için “burada ve şimdi”yle sınırlıdır. Doğum ile ölüm arasında sıkışıp kalan bir insanlık durumu söz konusudur. Bu durumun insandaki dışavurumu kaygı, bulantı, iç sıkıntısı gibi haleti-ruhiyeler şeklinde tezahür eder. Tüm bu dışavurumlar uyumsuz bir iklim içinde belirir. Bu uyumsuz iklimin olmazsa olmaz bileşenleri ise monotonluk, yabancılık ve zamanın insanın üzerindeki faşizan baskısıdır. Uyumsuz iklimi anlamak için bu bileşenleri daha yakından incelemenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

2.2.2.1. Monotonluk

Tüm büyük eylemlerin, tüm büyük düşüncelerin önemsiz bir başlangıcı vardır. Büyük yapıtlar çoğu kez bir sokağın dönemecinde ya da bir lokantanın kapısında doğar. Uyumsuzlukta da böyle. Özellikle uyumsuz dünya soyluluğunu bu zavallı doğuştan alır. Kimi durumlarda neler düşündüğü konusunda bir soruya kişinin “hiç” yanıtını vermesi bir yapmacık olabilir. Sevilen yaratıklar bunu iyi bilirler. Ama bu yanıt içtense, boşluğun çok şeyler anlattığı, günlük devinimler zincirinin koptuğu, yüreğin kendisini yeniden düğümleyecek halkayı arayıp da bir türlü bulamadığı şu garip tinsel durumu belirtiyorsa, o zaman uyumsuzluğun ilk belirtisi gibidir. Dekorların yıkıldığı olur. Yataktan kalkma, tramvay, dört saat çalışma, yemek, uyku ve aynı uyum içinde salı çarşamba perşembe cuma cumartesi; çoğu kez kolaylıkla izlenir bu yol. Yalnız bir gün “neden?” yükselir ve her şey bu şaşkınlık kokan bıkkınlık içinde başlar. “Başlar”, işte bu önemli. Bıkkınlık, makinemsi bir yaşamın edimlerinin sonundadır, ama aynı zamanda bilincin devinimini başlatır. Onu uyandırır, gerisine yol açar. Gerisi, bilinçsiz olarak yeniden zincire dönüş ya da kesin uyanıştır. Uyanışın ardından da sonuç gelir zamanla; intihar ya da iyileşme. Tek başına ele alınınca, bıkkınlıkta tiksindirici bir şey vardır. Burada, iyi bir şey olduğu sonucunu çıkarmam gerekiyor. Çünkü her şey bilinçle başlar, her şey ancak onunla bir değer taşıyabilir. Bu saptamaların hiç de yeni bir yanı yok. Ama açık olmaları önemli; bir zaman için uyumsuzun kaynaklarında ufak bir inceleme için yeterlidir bu kadarı. Basit “kaygı” her şeyin başlangıcındadır (Camus, 2013a: 31).

Camus'nün cümlelerinde de görüldüğü üzere uyumsuzun kaynaklarından biri monotonluktur. Gündelik hayatın işleyişindeki rutinliği bir kez olsun fark edip “Ben ne yapıyorum? Tüm bunların anlamı ne? Ve bunları neden yapıyorum?” diye sorarsa insan, aslında uyumsuz duyguya da kapıyı aralamış olur. Ve bu aralıktan sızan uyumsuz duygu, artık kendisiyle mücadele edilmesi gereken bir rakibe dönüşmekte hiç de zorluk çekmez. Çünkü insanda hep uyutulan, gizil olarak barındığı halde sanki yokmuş gibi davranılan uyumsuz duygu aslında insan olmanın asli bir göstergesidir. Yanardağ bir kez patladığında ise yapılacak çok az şey vardır: lavlardan kaçmak ya da kendini lavların kızgın varoluşuna bırakmak. Camus'nün ifadesiyle intihar ya da iyileşme. Demek ki insanı intihara da iyileşmeye de götüren uyumsuzluk duygusudur.

Uyumsuzluk duygusu, monotonluk ve alışkanlıkların hayata emredici biçimde yön verşi gibi durumlarla kol kola gider (Gündoğan, 2011b: 106).

Monotonluk aynı zamanda, Heidegger'in "herkes"iñ içine saçılan, bırakılan *Dasein*'inin durumunu anımsatır: "[...] herkes gibi keyif alıp eğlenir dururuz. Herkes gibi sanat ve edebiyat okur, izler ve görüş beyan eder oluruz Herkesin rezil dediğine biz de rezil diyor oluruz" (Heidegger, 2008: 134). Herkes gibi olmak, herkes gibi davranmak monotonluğun bir başka yüzü gibidir. Heidegger'in herkes içine saçılmış olan *Dasein*'ı henüz kendini bulamamıştır. Bu haliyle *Dasein* öncelikle herkeştir ve çoğunlukla da öyle kalır. Herkes içindeki *Dasein* kendisi değildir, hep bir başkasıdır. Camus açısından durum farklı değildir. Herkesle birlikte yaşanan gündelik hayatta insan monotonlaşır ve bunun sonucunda kendine yabancılaşmaya başlar. Yabancılık, uyumsuz iklimin bir başka yüzünü oluşturur. İnsanın içinde yaşadığı doğaya ve kendine yabancılaşması insanın bireysel anlamda öncelikle kendine yönelmesini, kendini anlamasını zorunlu kılar. Çünkü böylesi bir toplumda insan artık yalıtılmıştır; kendi yaşantılarına ve yalnızca kendisine gömüldükçe hiçliğe doğru uzanmaya başlar. İnsani olmaktan uzak olan hayatı adeta nesneleşmiştir (Lukacs, 2012: 241). *Mutlu Ölüm*'ün Mersault'una "Bir pazar daha geçti," (Camus, 2012a: 40) dedirten, insanı hiçliğe doğru uzatan bir monotonluk olsa gerektir. Sartre'ın *Bulantı* romanının kahramanı Roquentin de monotonluğu yoğun şekilde hissedenlerdendir:

Korkmuyorlar; kendi yurtlarında olduklarını duyuyorlar. Musluklardan akan evcil kent suyundan, düğme çevrilince ampullerden yayılan ışıktan, dayanaklarla desteklenmiş melez ağaçlardan başka şey bilmezler. Her şeyin bir mekanizmaya uyarak ortaya çıktığını, dünyanın belli ve değişmez yasalara göre işlediğini günde yüz kez görürler: Boşlukta, bütün nesneler aynı hızla düşer; park yazın her gün saat altıda, kışın da dörtte kapanır; kurşun 335 derecede erir; son tramvay Hotel de Ville'den on biri beş geçe kalkar. Durgun, biraz asık suratlı kimselerdir. Yarın'ı, yani bugünün bir tekrarını düşünürler; kentlerde her sabah yeniden ortaya çıkan tek bir gün vardır. Pazarları, bu tek günü az buçuk süslerler. Avanaklar! (Sartre, 2012a: 232).

2.2.2.2. Yabancılık

Uyumsuzun kaynaklarından bir diğeri de Camus'ye göre, zamanı öldürücü bir tehdit gibi algılatan duygunun bir alt basamağında yer alan yabancılıktır. Yabancılığı şöyle anlatır Camus:

Bir basamak daha aşağı inildi mi, yabancılık başlayıverir: dünyanın “yoğun” olduğunu ayırımsamak, bir taşın ne denli yabancı, bizce kavranılmaz olduğunu, doğanın bir görünümünün bizi ne büyük bir güçle yok sayabileceğini sezinlemek. Her güzelliğin dibinde insandışı bir şey yatar.... Yüzyıllar boyunca onda yalnızca kendisine önceden verdiğimiz biçimleri ve çizgileri anlamış olduğumuza göre, bir saniye için onu anlamaz oluruz. Yeniden kendi kendisi olduğuna göre, dünya bizce anlaşılmaz olur. Alışkanlıkla maskelenmiş bu dekorlar ne iseler gene o olurlar. Uzaklaşırılar bizden (Camus, 2013a: 32).

Camus'nün cümlelerinden anlıyoruz ki, alışkanlıklarımızın perdelediği gerçekleri gördüğümüz zaman dünya bizce anlaşılmaz bir yer olur. Yani başka bir şekilde ifade edecek olursak hayatın monotonluğundan kafamızı kaldırıp etrafımıza baktığımızda dünyada gizli olan insandışı tarafı fark ederiz. İşte bu farkına varış insanın aslında bu dünyaya ne kadar yabancı olduğunu anlamasının da yolunu açar. Yine Camus'nün kendi cümlelerine başvuracak olursak: “Bu dünya gerçekte usa uygun değil, onun hakkında tüm söyleyebileceğimiz bu. Ama uyumsuz olan, bu usa aykırı ile çağrısı insanın en derin yerinde çınlayan bu çılgın açıklık isteğinin karşı karşıya gelmesidir. Uyumsuz, dünyaya bağlı olduğu kadar da insana bağlı” (Camus, 2013a: 39). Camus bu dünyanın akla uygun bir yer olmadığını *Yanlışlık* adlı oyununda da söyler. Bu oyun, *Yabancı* adlı romanda Meursault'ün hapiste her gün okuduğu bir gazete haberinden yola çıkar. Otel işleten bir anne ile kızı zengin müşterilerini öldürerek paralarına konmayı adet edinmiştir. Ancak bir gün büyük bir yanlışlık yaparlar. Öldürdükleri son müşteri annenin oğlu, kızın abisidir. Durumu fark ettiklerinde ise iş işten geçmiştir. Bu yanlış cinayetten sonra anne ile kız konuşurlarken kız, yani Martha, annesine bu yeryüzünün akla yakın bir yer olmadığını hatırlatır (Camus, 1960: 40). Değil mi ki böylesine uyumsuz bir cinayet, ancak uyumsuz bir dünyada gerçekleşebilir. Şöyle özetleyebiliriz ki uyumsuzla karşılaşan insan, aslında bu dünyanın insandışı ve insan aklına aykırı bir yer olduğunu fark eder ve bu dünyaya yabancılaşır. Sonuçta insan her ne yaparsa yapsın özünde bu dünyaya yabancı kalacaktır. İnsanın yaşadığı yabancılık yalnızca dünyaya

karşı yabancılık değildir. İnsan dünyanın yanı sıra kendine ve başka insanlara karşı da yabancılık hisseder. Örneğin Jean-Baptiste Clamence kendine karşı yabancıdır. Zaten Camus de *Sisifos Söyleni* adlı denemesinde insanın kendine karşı yabancı oluşunun bir tasvirini yapmaktadır (Gündoğan, 2011b: 113-114).

Camus'nün uyumsuz duyguyu yoğun bir biçimde yaşayan kahramanı Meursault, bu duygunun bir sonucu olan bu dünyaya ve insanlara yabancı olma durumuna çok güzel bir örnektir. Her gün işe gidip geldiği, pazarları balkonundan insanları izlediği, ara sıra sevgililer edinip onlarla vakit geçirdiği monoton hayatının ve zamanın ezici tiranlığının hayata yabancılaştırdığı Meursault, içinde bulunduğu durumu uyumsuz olarak nitelendiren, haleti ruhiyesini kavramsallaştırmaya çalışan bir kahraman değildir elbette, ama şu kesindir ki onu saran iklim kesinlikle uyumsuz bir iklimdir, o yalnızca uyumsuz duyguyu yaşamaktadır. Sahilde beş el ateş edip bir Arap'ı öldürmesinden sonra yargılanan ve idam cezası almasının ihtimal dahilinde olduğunu öğrenen Meursault'un aklından geçen şu düşünceler, içinde savrulduğu uyumsuz atmosferi açıkça ortaya koyar:

Ne yapalım,” diyordum, “ölmem kaçınılmazmış!” Başkalarından önce ölecektim, su götürür yanı yoktu bunun. Ama herkes bilir ki, başka erkekler de, başka kadınlar da yaşayacaklardı, hem de binlerce yıl. Sözün kısası, hiçbir şey böylesine açık değildi. Şimdi de olsa, yirmi yıl sonra da olsa yine bendim ölecek olan. Şu anda beni bu düşüncemde üzen şey, yirmi yıl daha yaşamayı düşünürken, yüreğimin korkunç derecede hoplamasıydı. Ama onu bastırmak için, yirmi yıl sonra yine o gün gelip çattığı zaman, düşüncelerimin ne olacağını hayal etmek yetiyordu. Değil mi ki insan ölecekti, öyleyse bunun ne zaman ve nasıl olacağı pek önemli değildi (Camus, 2002b: 108).

Sartre'a göre Camus uyumsuzluk duygusu ile kavramını birbirinden ayırmaktadır. Uyumsuzluk duygusu uyumsuzluk kavramının ta kendisi değildir; yalnızca onun temelini oluşturur. Ama onda özetlenmez. *Sisifos Söyleni* uyumsuzluk kavramını vermeyi amaçlarken *Yabancı* romanı uyumsuzluk duygusunu uyandırmaya çalışır. İki yapıtın yayımlanış sırası da bu varsayımı doğrular gibidir. İlk yayımlanan *Yabancı* okuru yorumsuz uyumsuz atmosfere sokarken; sonradan gelen *Sisifos Söyleni* görünümü aydınlatır. Uyumsuz kopma ve ayrılımadır. Dolayısıyla *Yabancı* kopmanın, ayrılmanın, yabancılaşmanın romanı olacaktır (Sartre, 1984: 91-92). Tekrar belirtmek

gerekirse Meursault, kendini uyumsuz bir atmosferde bulan ve bu atmosferi kavramlara dökmeyen sessiz bir yabancıdır.

2.2.2.3. Zamanın Tiranlığı/Ölüm Gerçeği

Uyumsuzun en yoğun hissedildiği durumun, zamanın akıp gitmekte olduğu gerçeğiyle yüzleşildiğinde yaşandığını söyleyebiliriz. Uyumsuzun en önemli kaynaklarından birinin monotonluk olduğunu yukarıda söylemiştik. Monotonluk en çok da zamanın akıp gittiği ve biz insanların aslında zamanın malı olduğu gerçeğinde kendisini gösterir. Camus bu gerçeği şöyle dile getirmektedir:

Geleceğe dayanarak yaşarız: “yarın”, “ileride”, “iyi bir işim olunca”, “yaşlandıkça anlarsın”. Bu tutarsızlıklara hayran kalmamak elde değil, çünkü ne de olsa ölmek var işin içinde. Gene bir gün gelir, insan otuz yaşında olduğunu görür ya da söyler. Gençliğini belirtir böylece. Aynı zamanda, zamana göre yerini de belirtir. Zamanın içinde yerini alır. Geçmesi gerektiğini söylediği bir eğrinin belirli bir anındadır. Zamanın malıdır, içinde ürpertiyle dolması üzerine, en kötü düşmanı olarak görür onu. Yarını istiyordu hep, tüm benliğinin bundan kaçınması gerekirken, yarının gelmesini diliyordu. Etin bu başkaldırışı, uyumsuz budur işte (Camus, 2013a: 31-32).

Camus’nün burada anlatmak istediği, monoton hayatımızda pek çok olanağı içinde barındıran gelecek planları yaparak nihai gerçeğimizi unuttuğumuzdur. Çünkü hep planlar yaparız ve gelecekle ilgili kurduğumuz hayallere ulaşabilmek için zamanın çabucak geçmesini isteriz. Ancak zamanın çabucak geçmesi bizi asli gerçeğimize, yani ölüme daha çok yaklaştırır. Camus bir denemesinde de çocuğunun büyüüp adam olmasını dileyen anneyi anlatırken zamanın insan üzerindeki baskısına vurgu yapmaktadır yine:

Annesi yerinden sıçradı. Korktu. Ona böyle bakarken budalaca bir görünüşü var çocuğun. Gidip ödevlerini yapsın. Çocuk ödevlerini yaptı. Şimdi pis bir kahvede. Şimdi bir adam. Önemli olan da bu değil mi? Yok, inanmamalı buna, öyle ya, ödevlerini yapmak ve bir adam olmayı kabul etmek, yalnızca yaşlı olmaya götürür insanı (Camus, 2013b: 43).

Yani aslında yarını istemek bir bakıma ölümü istemektir. Burada uyumsuz bir durum vardır. Çünkü insanlar aksini iddia etseler de aslında hep ölümsüz olmak isterler. Ancak yarına daha çabuk ulaşmak istekleri onları ölüme yaklaştırmaktadır; bu durumda

ironik bir biçimde sanki ölümü istiyordur insan, arzusu tam tersi olduğu halde. Camus'nün roman kahramanlarından biri olan Jean-Baptiste Clamence eski hayatını anlatırken pek çoklarının yaşadığı ölümsüzlük arzusunu şöyle anlatır:

Bir anlamda ben, hiçbir zaman ölümsüz olmak isteğinden vazgeçmemekle, hep sefahat içinde yaşamıştım. Yaratılışının temeli ve aynı zamanda kendime karşı duyduğum, size de sözünü ettiğim büyük aşkın bir sonucu değil miydi bu? Evet, ölümsüz olma isteğiyle yanıyordum ben. Aşkımın değerli nesnesinin hiçbir zaman kaybolmamasını arzu etmeyecek kadar çok seviyordum kendimi (Camus, 2002a: 70).

Yine bir öyküsünde Camus, ölümsüzlük isteğinin ölüm korkusu olarak nasıl belirdiğini, Janine'e fısıldatır: “bu korkuyu yenseydim, mutlu olurdu...” (Camus, 2012b: 29). Janine kocasının işleri için beraber gittikleri Arap kentinde bir an için bir ölümsüzlük çölü hayali kurar: “o zaman dünyanın akışı durmuş ve bu andan sonra hiç kimse yaşlanmayacakmış gibi geldi ona. Bundan böyle, yaşam her yerde aynı anda duruvermişti, içinde bir insanın acıdan ve hayranlıktan ağlamakta olduğu yürek bir yana bırakılacak olursa” (Camus, 2012b: 26).

2.2.3. Bir İlişki Biçimi Olarak Uyumsuz

Buraya kadar uyumsuzun kaynaklarının monotonluk, insanın kendini zamanın malı olarak görmesi dolayısıyla kendisini bekleyen nihai gerçeğin ölüm olduğunu fark etmesi ve bunların sonucunda dünyayı akla aykırı bir yer olarak görüp dünyaya yabancılaşması olduğunu görmüş olduk. Peki uyumsuz bu durumda, aslında insandan mı kaynaklanmaktadır yoksa dünyadan mı? Camus bu sorunun cevabını şöyle verir:

Uyumsuz evlenmeler vardır, uyumsuz meydan okumalar, kinler, susuşlar, savaşlar, hatta barışlar vardır. Bunların hepsinde de uyumsuz bir karşılaştırmadan doğar. Öyleyse uyumsuzluk duygusunun bir olay ya da bir izlenimin basit incelemesinden doğmadığını, bir durumla belirli bir gerçek arasındaki, bir eylemle onu aşan dünya arasındaki karşılaştırmadan fıskırdığını söyleyebilirim. Uyumsuz her şeyden önce bir kopuştur. Karşılaştırılan öğelerin ne birinde ne de öbüründedir. Karşılaştırılmalarından doğar. Öyleyse, us düzleminde, uyumsuzun insanda da (böyle bir eğretilen anlamı varsa) dünyada da olmadığını, ortak varlıklarında bulunduğunu söyleyebilirim. Uyumsuz şimdilik onları birleştiren tek bağ Uyumsuz da her şey gibi ölümle

biter böylece. Ama bu dünyanın dışında da uyumsuz olamaz Bir şeyin gerçek olduğu yargısına varmışsam, onu korumam gerekir. Bir soruna çözüm bulmak istiyorsam, hiç değilse bu çözüm aracılığıyla sorunun terimlerinden birini atmamam gerekir. Benim için tek veri uyumsuz. İş buradan nasıl çıkılacağını, bir de intiharın bu uyumsuzdan çıkarılması gereken bir sonuç olup olmadığını bilmek Şimdi onu bir karşılaştırma ve bitmek bilmez bir çarpışma olarak tanımlamış bulunuyorum. Bu uyumsuz mantığı sonuna kadar götürerek bu çarpışmanın tam bir umut yokluğunu (bunun umutsuzlukla hiçbir ilgisi yok), sürekli yadsımayı (bunu vazgeçişle karıştırmamalı) ve bilinçli yetinmezliği (gençlik kaygısına benzetilemez bu) onaylamak zorundayım Uyumsuz ancak kendisine boyun eğilmediği ölçüde bir anlam taşır.... Tümüyle tinsel görünen, açık bir olgu vardır: insanın her zaman kendi gerçeklerinin pençesinde olduğu. Kimi gerçekleri benimsedikten sonra, onlardan bir daha kopamaz insan. Ödemek de gerekir biraz. Uyumsuzun bilincine varmış kişi ayrılmamasıyla bağlanmıştır ona. Umutsuz ve umutsuzluğunun bilincine varmış kişi geleceğin değildir artık (Camus, 2013a: 46-48).

Söylenenlerden de anlaşılacağı gibi, uyumsuz ne yalnızca insandan ne de yalnızca dünyadan kaynaklanmaktadır. Uyumsuz insanla dünyanın karşılaşmasından doğar, taraflardan biri eksik olduğu takdirde uyumsuzdan söz etmek mümkün değildir. Yani uyumsuz, bir ilişki biçimidir, dünya ile insan arasındaki bağıdır. Bu durumda insan öldüğünde uyumsuz da ortadan kalkar. Gündoğan’a göre uyumsuz, bir ilişki olduğuna göre insan ya da dünya uyumsuz olarak nitelendirilemeyecek, sadece “bu bana uyumsuz görünüyor” denilebilecektir ve Camus bu düşüncesiyle bir rölativizme hatta şüpheciliğe eğilim gösterir. Yani insan ile dünya arasındaki ilişki sabit olmadığı için insanın dünya hakkında açık bir görüşe sahip olması mümkün olmayacaktır. Hatta dünya var olan kurulu düzenini sürdürse bile, onunla kurulan ilişki değişken olduğu için mutlak bir gerçekten söz etmek mümkün olmayacaktır (Gündoğan, 2011b: 100).

Camus’nün eserlerinde gördüğümüz kadarıyla uyumsuz karşısında insanın arzulanabileceği tek şey olabildiğince yaşamak ve elden geldikince bu hayatta kalmaktır. Örneğin bir denemesinde “meleklerin mutluluğunda bir anlam bulamıyorum. Yalnızca göğün benden daha fazla süreceğini biliyorum. Ölümümünden sonra sürececek olana değil de neye durasızlık diyeceğim ki!” diyor. Burada da insanın zamanın malı olduğu gerçeğine göndermede bulunuyor yine (Camus, 2011: 45). *Cemile’de Yel* adlı

denemesinde ise *Yabancı*'daki Meursault'ün idama mahkum edilmesi olasılığına karşın yirmi yıl daha yaşamayı düşünürken yüreğini hoplatan o duyguyu yazıyor adeta:

Dünyadan ayrıldığım ölçüde korkuyorum ölümden, süren gökyüzüne bakacak yerde, yaşayan insanların yazgısına bağlandığım ölçüde korkuyorum. Bilinçli ölümler yaratmak, bizi dünyadan ayıran uzaklığı azaltmak ve her zaman için yitirilmiş bir dünyanın coşturucu imgelerinin bilincinde olarak sevinçsizce tamamlanışa girmektir. Ve Cemile tepelerinin kederli şarkısı bu dersin acılığını ruhumun daha derinlerine saphıyor (Camus, 2011: 32).

Elbette Camus'nün uyumsuz ile mücadele için söyleyecekleri yalnızca bu kadar değil, ancak hayatta olabildiğince kalma arzusu, yani bu hayatı kutsamak bize Camus'nün uyumsuzla mücadele için verdiği öneriler içinde bir ipucu niteliğinde. Elbette bunlara geçmeden önce, daha önce de belirttiğimiz gibi Camus'nün uyumsuz ile mücadele gibi bir derdi olduğunu tekrar hatırlamamız gerekecek. Çünkü bir şeyle nasıl başa çıkılacağına dair önerileri öğrenmeden önce, onunla neden başa çıkılması gerektiğini anlamak yararlı olabilir.

2.2.4. Uyumsuz İle Neden Baş Etmeliyim?

Varoluşçuluğun bir bakıma ahlak felsefesi olarak geliştiğini söylemek abartılı olmayacaktır. Bireyin varlığının ifadesi özgürlükle mümkündür ve birey özgürlüğünü tam anlamıyla ahlaki seviyede elde eder. Her an yeni olasılıkların içinde kararlı seçimleriyle geleceğe doğru hareket halindedir. Bu hareket bir somut durumdan bir başka somut duruma geçecek tarzda olur. Birey bu somut durumlar içinde yaptığı özgür seçimleriyle sorumluluk yüklenir. Onun bu sorumluluğu kendi varlığını bütünlüğü ile kurmak amacına bağlıdır. Demek ki insan kendini özgür seçimleriyle nasıl kuruyorsa öyle olmaktadır (Magill, 1992: 17). Camus'nün de varoluşçu bir filozof olduğu düşünülürse, insanı özgür seçimleriyle baş başa bırakmayı tercih edeceği tahmin edilebilir. Özgür insan insanlığa hizmet eden iyi eylemlerde bulunabileceği gibi cinayet, hırsızlık, baskı ve zorlama gibi kötü eylemlerde bulunmayı da tercih edebilir. Dünyanın anlamsızlığıyla başa çıkamayıp intihar etmeyi seçebilir ya da aşkın ideallere bağlanabilir. Kanımızca Camus hayatın anlamsızlığını kabul etmekle birlikte bu durumu, iyi veya kötü tüm eylemleri aynı kefedede değerlendirmek için bir mazeret olarak görmemiştir. Bu kaniya bizzat eserlerinden yola çıkarak varıyoruz. Nitekim başkaldırıyı insanın tarihsel gerçeği olarak gören filozof, insanın değerlerini de onda bulmak

zorunda olduğunu ve başkaldırı yoluyla ilk değerin bütün insanlar üzerinde kurulduğunu yazar (Camus, 2010: 32-33). Bu fikir üzerinden bir başkaldırı felsefesi kuran Camus için uyumsuz, bu bağlamda, başkaldırı sürecine girebilmek için mücadele edilmesi gereken bir durumdur. Bu gereklilik Camus felsefesinin etik bağlamını göstermektedir. Yani insanoğlu uyumsuzla, başkaldırmak için baş etmek zorundadır. Çünkü adaleti temel alan, insanı en yüksek değer olarak gören başkaldırı, insanın tek kurtuluş yoludur.

2.2.4.1. Uyumsuz Duygunun Edimselleşmesi

Camus'ye göre uyumsuzun baş edilmesi gereken bir sorun olarak gündeme gelmesinin nedenlerinin başında uyumsuzun bir duygu olarak yaşanması gelir. Uyumsuzluk duygusu bu dünyaya onu aşan bir anlam bulunamadığında tezahür eder: “Bu dünyanın kendisini aşan bir anlamı var mı, bilmiyorum. Ama bu anlamı bilmediğimi, öğrenmenin de benim için şimdilik olanaksız olduğunu biliyorum. Kendi koşulumun dışında olan bir anlamın benim için anlamı ne? Ben ancak insan ölçüleriyle anlayabilirim” (Camus, 2013a: 65). Uyumsuz, bir kavram olarak ele alınmadan önce bir duygu olarak yaşanır. Ve her zaman da kavramsallaştırılan bir duygu değildir. Örneğin Meursault bu duyguyu yaşar ancak kavramsallaştırmaz (Gündoğan, 2011b: 109). Uyumsuz duygusunun ortaya çıkması içinse herhangi bir çabaya da gerek yoktur. Zaten insanın karşısına ne zaman çıkacağı da bilinemez. Bu haliyle de kavramsallaştırılması zaten mümkün değildir. Ancak her ne kadar bir duygu olarak kaldığı sürece kavranılması güçse de, zamanla insanın düşünce alışkanlıklarında ve bireysel yaşantısında kendisini gösterir (Gündoğan, 2011b: 110).

Yukarıda uyumsuzun ancak duyurulur bir iklim olduğunu, bunun da ancak bireyin edimlerinin bir dökümünü yaparak ortaya çıkarılabileceğini söylemiştik. Meursault'ü yapıp ettikleriyle, eylemleriyle, genel olarak hayat karşısında takındığı tavırla inceleyip; somut hayatından birtakım örnekler vererek yaşadığı uyumsuz duygusunu ortaya çıkarmaya çalışmıştık. Meursault'un, annesinin cenazesinin öncesinde ve sonrasında takındığı tavırlar; işlediği cinayetin herhangi mantıklı ya da duygusal bir nedene bağlanamayışı; yargılanması esnasında ve cezaevinde geçirdiği zaman diliminde üstüne sinen kayıtsızlık, yaşadığı uyumsuz duygusunun dışavurumlarıydı. Bu şekilde davranarak Meursault, diğer tüm insanlardan

farklılaşıyordu. Meursault bu ilginç bireysel yaşantısıyla diğer insanlara, onların alışkanlıklarına ve yaşam tarzlarına ve genel olarak bu dünyaya yabancıydı. Meursault'un hayata karşı yabancı kalışı, onun yaşadığı uyumsuz duygusunun bir yansımasıydı. Elbette yabancılığının farkındaydı ancak bunu yalnızca yaşıyordu Meursault, hem de dolu dolu, ancak kavramsallaştırmaya çalışmıyordu. Camus'nün uyumsuz duygu yaşayan böylesine bir karakter üzerine bir roman yazarak, aslında uyumsuz duygusunu bir sorun olarak ele aldığını söyleyebiliriz. Aksi halde Camus böyle bir roman kahramanı yaratmaya gerek duymazdı. Demek ki Camus için uyumsuz duygu, çözümlenmeye gerek duyulan bir duygudur.

2.2.4.2. Uyumsuzluğun Rasyonel Bir Açıklamasının Yapılamaması

İşte yine ağaçlar, sertliklerini biliyorum, işte su, duyuyorum. Otların ve yıldızların bu kokuları, gece, yüreğin rahata erdiği kimi akşamlar; erkinliğini ve güçlerini duyduğum bu dünyayı nasıl yadsıyabilirim? Gene de bu yeryüzünün tüm bilimi beni bu dünyanın benim olduğuna inandırabilecek hiçbir şey vermeyecek. Onu bana betimliyorsunuz, bana onu betimliyorsunuz, bana onu sınıflandırmayı öğretiyorsunuz Bu dünyayı bana bir imgeyle açıklıyorsunuz. O zaman dönüp dolaşıp şiirine geldiğimizi anlıyorum; hiçbir zaman bilemeyeceğim. Bana her şeyi öğretmesi gereken bilim varsayımla sona eriyor Anlıyorum, bilim yoluyla olguları kavrayıp sayabilirsem de dünyayı kavrayamam Siz de tutmuş, kesin ama hiçbir şey öğretmeyen bir betimlemeyle bilgi vereceğini ileri süren, ama hiç mi hiç kesin olmayan varsayımlar arasında bir seçim yapmamı söylüyorsunuz. Kendi kendime de, dünyaya da yabancıyım, yardım umabileceğim tek şey de bir şeyi kesinlemeye yeltenir yeltenmez kendi kendini yadsıyan bir düşünce (Camus, 2013a: 37-38).

Uyumsuz duygusunun yanı sıra Camus'ye göre, aklın bu dünyayı anlama ve açıklama gayretinin başarısızlığı ve sonucunda rasyonalizme duyulan tepki de uyumsuzu bir sorun olarak ele almanın diğer nedenleridir. Çünkü insan aklı, ne felsefe yoluyla ne de bilim yoluyla bu dünyayı anlayamaz. Bu yüzden Parmenides, Tales gibi filozofların çabaları aslında boşunadır. Bu düşünme tarzı Camus'yü geleneksel felsefedeki rasyonalizmle hesaplaşmaya kadar götürür. O, Hegel ve Descartes gibi dünyayı anlamlı bir bütün olarak gören filozofları eleştirir. Çünkü rasyonalistler dünyayı insan aklıyla kavrayabileceklerini iddia ederler. Oysa Camus'nün bakış

açısından insan ve dünya birbirine yabancıdır (Gündoğan, 2011b: 122-123). Camus usun ilk işinin doğruyu yanlıştan ayırmak olduğunu, yine de düşünce kendi kendisine yönelince, ilk bulduğu şeyin bir çelişki olduğunu söyler. Aristoteles’in tanıtılması ise Camus’ye göre bunun açık bir kanıtıdır. Aristoteles özetle, her şeyin doğru olduğunu söylemekle karşıt kesinlemenin de doğru olduğunu ve böylelikle savımızın yanlış olduğunu söylemektedir (Camus, 2013a: 34).

O halde, şu şekilde yorumlayabiliriz: akla aykırı olan bu dünyanın akıl aracılığıyla bir açıklaması yapılabilseydi belki de bu kadar farklı açıklamalara gerek kalmayacak ve tek bir düşünme biçimi dünyayı açıklamaya yetecekti. Oysa durum bunun tam tersidir. Çünkü düşünce tarihinde onlarca açıklama vardır ve Camus’nün Aristoteles’ten aktardığı üzere bunların hepsi doğru olabileceği gibi hepsi yanlış da olabilir. Öyleyse burada bir sorun var demektir, bu da yalnızca dünyanın ve insanın birbirlerine yabancılığıyla, yani uyumsuzlukla açıklanabilir. O halde bu dünyanın bir açıklamasının yapılamaması, yani uyumsuz oluşu bir sorun olarak ele alınmalıdır. Camus’nün şu sözleri bu sorunu dile getiriyor gibidir:

Ya her şey bana açıklansın istiyorum ya da hiç. Ama yüreğin bu çılgılığı karşısında us güçsüzdür. Ruh bu gereksinimle arıyor, çelişkilerden, saçmalamalardan başka bir şey bulamıyor. Anlamadığının dayandığı bir şey yok. Dünya bu usa aykırılıklarla dolu. Anlamını kavrayamadığım bu dünya gerçekte uçsuz bucaksız bir usa aykırılıktan başka bir şey değil. Bir kez olsun, “işte bu açık” diyebilsek, her şey kurtulmuş olur. Ama bu insanlar birbirleriyle yarışırçasına hiçbir şeyin açık olmadığını, her şeyin kaos olduğunu, insanın ancak kendisini çevreleyen duvarlar konusunda açık görüşlülüğü ve kesin bilgisi bulunduğunu söylüyorlar Usdışı, insanın özlemi ve bunların başbaşa verişinden doğan uyumsuz, işte zorunlu olarak bir yaşamın erişebileceği tüm mantıkla sonuçlanması gereken dramın üç kahramanı (Camus, 2013a: 44).

Dünyanın bir açıklamasının yapılamaması reel bir sorunken, gerçekten bir açıklama yapmaya ihtiyaç duyulup duyulamaması da Camus felsefesinin etik dayanağıdır. Çünkü Camus aslında bu dünyanın bir açıklamasının yapılmasını istemez: “Bana her şeyi açıklayan öğretilerin aynı zamanda beni zayıflatmalarının nedenini şimdi anlıyorum. Kendi yaşamımın ağırlığından kurtarıyorlar beni, oysa onu yalnız başıma taşımam gerek” (Camus, 2013a: 69). Yani dünyanın bir açıklamasının yapılamamasının

zorlukları yanı sıra, bir açıklamaya başvurmak da Camus için istenen bir felsefi tutum değildir. Çünkü bu tutum, uyumsuz karşısında kendini çaresiz hisseden insana kendi kaderinden kaçmaktan başka bir yol göstermez. Bu ise, başkaldırıyı daha baştan engeller. Oysa uyumsuz, bir başlangıç olmalıdır.

2.2.5. Uyumsuz İle Nasıl Baş Ederim?

Camus'nün başkaldırı felsefesinin temelleri asıl, bu sorunun cevabıyla atılmaktadır. Eğer ki uyumsuzluk yadsınamaz bir gerçekse uyumsuz karşısında ne yapmak gerekir? Camus “ yaşama bir anlam vermeyi yadsımanın ister istemez yaşamın yaşama çabasına değmediğini söylemeye götürdüğüne inanılıyormuş gibi davranılması boşuna değil Yaşam yaşanmaya değmediği için insan kendisini öldürür, işte bir gerçek kuşkusuz, ama kısır bir gerçek,” (Camus, 2013a: 26) derken etik zeminde başkaldırıya göz kırpmaktadır. Çünkü akılla açıklanamayan, bu yüzden de uyumsuz ve anlamsız olan hayattan vazgeçmeyi kısır bir düşünce olarak gördüğü açıktır. Camus'nün şu sözleri bu sorunla baş etmeye niyetli olduğunu şu şekilde ortaya koyar: “Uyumsuzluk, anlaşıldığı andan sonra bir tutkudur, tutkuların en can alıcısıdır. Ama tutkularımızla yaşayabilecek miyiz, yaşayamayacak mıyız, yüreğimizi bir yandan coştururken, bir yandan da yakacak olan derin yasalarını benimseyecek miyiz, benimsemeyecek miyiz, işte tüm sorun bu” (Camus, 2013a: 39).

Kendi ifadelerinden de anlaşılacağı gibi Camus, uyumsuzlukla yaşanıp yaşanamayacağını felsefi bir sorun olarak ele alır. Ona göre “tümüyle tinsel görünen, açık bir olgu vardır: insanın her zaman kendi gerçeklerinin pençesinde olduğu. Kimi gerçekleri benimsedikten sonra, onlardan bir daha kopamaz insan. Ödemek de gerekir biraz. Uyumsuzun bilincine varmış kişi ayrılmamasıyla bağlanmıştır ona. Umutsuz ve umutsuzluğunun bilincine varmış kişi geleceğin değildir artık” (Camus, 2013a: 34). Dolayısıyla uyumsuzdan geri dönüş olmadığını anlatmak ister ve uyumsuzlukla yaşanıp yaşanamayacağı sorusuna da cevap vermiş olur: “Evet, uyumsuzlukla yaşanır.” Bu durumda yeni bir soru çıkmaktadır karşımıza: “Peki uyumsuzlukla nasıl yaşanır?” Başka bir şekilde ifade edecek olursak “Uyumsuzlukla nasıl baş edilir?”

Camus nasıl mutlu ölüneceğine, yani bizzat ölümün bile mutlu olacağı ölçüde nasıl yaşayacağına cevap ararken aslında uyumsuzlukla nasıl yaşanacağına cevap

aramaktadır. *Mutlu Ölüm*'ün kahramanı Mersault* kız arkadaşı Marthe'in sakat olan eski sevgilisi Zagreus'u para karşılığı öldürür. Zagreus'ü öldürmek için para veren zengin adam yine Zagreus'un kendisidir. Katil ve maktul arasında anlaşmalı olarak intihar süsü verilen cinayet sonrasında Mersault Zagreus'tan bu cinayet karşılığında aldığı yüklü miktarda para sayesinde zengin bir adam olarak önce Avrupa'da biraz gezinir, sonra da deniz kıyısında bir ev alıp orada ölümü beklemeye başlar. Hayatının son iki yılında neredeyse hiçbir şey yapmamakta, sadece yaşamakta ve ölümü beklemektedir. Camus onun bu durumunu çok güzel bir şekilde tarif eder: “günden güne Mersault, denizde suya bırakır gibi kendini yaşamına bırakıyordu” (Camus, 2012a: 125). Belki de uyumsuzla yaşamının sırrı burada saklıdır, “sadece yaşamak.” Ancak Camus'nün bize sunacağı önerileri bu kadarla sınırlamak, onun başkaldırı felsefesine haksızlık etmek olur. Çünkü Camus'nün tüm kahramanları hiçbir şey yapmadan deniz kenarında bir evde ölümü bekleyen, ya da bir adamı öldürüp öldürmemek arasında fark görmeyecek kadar kayıtsız insanlar değildir. Mesela *Veba*'nın kahramanı Doktor Rieux yaşadığı şehri yok etme seviyesine getiren veba hastalığı karşısında anlamsızlık duygusunu hissetmiş olsa da, onunla son ana kadar mücadele etmekten geri kalmamıştır. Bir bakıma Rieux, vebayla görünür kılınan anlamsızlığa başkaldırmıştır. Ya da *Sıkıyönetim**¹ adlı oyununda Doktor Diego Kadiz halkını tehdit eden Veba'ya karşı isyan bayrağını çekmiştir (Kuçuradi, 1999: 108). Camus'nün olumsuz şekilde başkaldıran kahramanları da olmuştur. Örneğin Caligula oyununun kahramanı, esere adını da veren Roma imparatoru Caligula, uyumsuzluğun bütün eylemleri ahlak bakımından eşit hale getirdiğini; iyiyle kötü arasında bir ayrım bırakmadığını düşünür

* Jean Sarocchi, Camus'nün *Mutlu Ölüm* romanına önsöz olarak yazdığı *Mutlu Ölümün Oluşumu* adlı çalışmasında, *Mutlu Ölüm*'ün kahramanı Mersault ile *Yabancı*'nın kahramanı Meursault'un isim benzerliğine dikkat çeker. Mersault Fransızca'da deniz-güneş anlamına gelirken, Meursault ölüm-güneş anlamına gelir. Zaten *Yabancı*'nın larvasının biçimlendiğini öne sürdüğü *Mutlu Ölüm*, *Yabancı* için bir önhazırlık niteliğindedir ve bir bakıma *Yabancı Mutlu Ölüm*'ün kopyasıdır. Herhangi bir okurun iki roman arasında birtakım benzerlikler bulması hiç de zor değildir. Örneğin iki romanın başlangıcında da kahramanlar bir Pazar sabahı balkonlarına çıkıp etrafı izlerler. Uyumsuzun belirtilerinden biri olan monotonluk, balkondan insanların yaptığı rutin işleri izlerken iyice kendini belli eder gibidir.

* Veba'nın Kadiz halkını ele geçirmesi üzerine halkın tepkilerini irdeleyen oyunda Camus'nün *Veba* adlı romanıyla büyük benzerlikler vardır. *Veba*'daki Oran şehrinde olduğu gibi *Sıkıyönetim*'deki Kadiz şehrinde de kimileri korkar, kimileri kaçır, kimileri mücadele eder. *Veba*'da bilinçli başkaldırıyı temsil eden Doktor Rieux'nun, *Sıkıyönetim*'deki karşılığı Doktor Diego'dur. Ancak bu benzerliklere rağmen Camus, *Sıkıyönetim* adlı oyununun başında bir uyarı yazısı yazmış ve bu oyunun *Veba* romanının oyunlaştırılmış hali olarak görülmemesi gerektiğinin önemle altını çizmiştir.

ve olabildiğince kötülük yaparak bu anlamsızlığa adeta başkaldırır (Gündoğan, 2011b: 27). Camus'nün roman kahramanlarından da görmekteyiz ki onun için cevap bulması gereken sorunlardan birisi de yaşamın yaşanmak için bir anlamı bulunması gerekip gerekmediğidir. Onun şu cümleleri bu soruya bir cevap niteliğindedir:

Burada, tersine, yaşam anlamdan ne kadar yoksun olursa o kadar iyi yaşanacağı çıkıyor ortaya. Bir deneyimi, bir yazgıyı yaşamak onu bütünüyle benimsemektir. Öyleyse, bilinçle gün ışığına çıkardığımız bu uyumsuz, uyumsuz olduğunu bile bile, göz önünden uzaklaştırmamak için elimizden gelen her şeyi yapmazsak, bu yazgıyı yaşamayacağız demektir. Onu yaşatan karşıtlığın öğelerinden birini yadsımak, ondan sıyrılmaktır. Bilinçli başkaldırıcıyı yok etmek sorunu ortadan kaldırmaktır (Camus, 2013a: 67).

Görüleceği gibi Camus, yaşamın anlamdan yoksun olduğunu fark eden insanın bunu yadsımasındansa kabullenmesi ve bu anlamsızlığa körü körüne bağlı kalmadan bilinçli şekilde başkaldırması taraftarıdır. Aksi halde, bu yazgıyı kabullenmemek intiharla sonuçlanacaktır ki bu zaten gizil olarak bir kabul anlamına gelir. Bu yazgıyı kabullenmemenin ikinci sonucu ise bilinçli başkaldırıcıyı da yok etmektir. Çünkü uyumsuz yadsımak, bu dünya için bu dünyayı aşan bir anlam arayışına girmek ve bu dünyaya verilmesi gereken asıl değeri hiçe saymaktır. Bu dünyaya verilmesi gereken asıl değer derken, öteki hayat ya da aşkın ideallere bağlanmadan sadece burada ve şimdi yaşamının hazlarını kastediyoruz. Sonuçta uyumsuz ile baş edebilmenin tek yolu başkaldırmadır diyebiliriz. Camus'nün ifadesiyle “Uyumsuzluk, anlaşıldığı andan sonra bir tutkudur, tutkuların en can alıcısıdır. Ama tutkularımızla yaşayabilecek miyiz, yaşayamayacak mıyız, yüreğimizi bir yandan coştururken, bir yandan da yakacak olan derin yasalarını benimseyecek miyiz, benimsemeyecek miyiz, işte tüm sorun bu” (Camus, 2013a: 39). Aslında bu sözleriyle Camus tüm felsefesini özetlemiş gibidir. Uyumsuzluk tutkumuzu yaşatabilecek miyiz? Ancak Camus'nün niyetinin uyumsuzu yüceltmek olmadığı akılda tutulmalıdır (Michelman, 2008: 87). Camus'nün cümlelerinin satır aralarını okursak, uyumsuzu yaşatmanın aslında başkaldırma olduğunu görebiliriz. Peki, uyumsuzu yaşatmaktan ne anlamalıyız? Uyumsuzluk sürekli bir durum olarak görülürse, dünyanın bir anlamı olmadığı fikrinin yol göstericiliğinde nihilizmle sonuçlanabilir. O halde uyumsuz bir hareket noktası olarak görülmeli, benimsenmeli ancak, sürdürülmemelidir. Çünkü uyumsuz ahlak tek başına nihilizmden

kurtarıcı bir ahlak değildir. İşte Camus, ortaya koyduğu uyumsuzun doğurduğu ahlaki boşluğu başkaldırı ile doldurmaya ve bir yaşama kuralı oluşturmaya çalışır. Uyumsuz özü gereği bir çelişki olduğu için, bu çelişkiyi sürdürmenin hiçbir gereği ve mantığı yoktur. Uyumsuza karşı tek mantıki tutum başkaldırmadır (Gündoğan, 2011b: 182-183).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BAŞKALDIRI FELSEFESİ

3.1. BAŞKALDIRININ DÜŞMANI: İNTİHAR

“Başkaldıran insan yaşamı değil, yaşamın nedenlerini ister. Ölümün getirdiği sonucu yadsır. Hiçbir şey sürekli değilse, hiçbir şey doğrulanamamışsa, ölen anlamdan yoksundur. Ölüme karşı savaşmak, yaşamın anlamını istemek, kural ve birlik için çarpışmak anlamına gelir” (Camus, 2010: 125). Kendi ifadelerinden de anlaşıldığı üzere Camus, ölüme karşı savaşan bir filozoftur. Uyumsuzluk tutkusu hep diri tutulacaksa, insanın bile bile kendini bu hayattan almasının Camus felsefesinde hiçbir dayanağı yoktur. O halde intihar, insanlığın en erdemli kurtuluş yolunun yani, başkaldırının önünde büyük bir engeldir. İnsan insanlığa yakışır biçimde yaşamalıdır, yaşatmalıdır. Ölüm ise bir kurtuluş gibi değil, insanı bu dünyaya bağlayan tek gerçeklik olarak algılanmalıdır. Çünkü ölüm olmasaydı ve herkes ölümsüz olsaydı, yaşama aşkı da ortadan kalkardı (Gündoğan, 2011b: 166). Öyleyse ölüm, Camus felsefesi için asıl gerçeklik olan bu dünyanın değerini anlamak bakımından önemlidir. Fakat asla ulaşılması gereken bir ideal değildir.

Camus’nün bildik anlamda sistem anlayışını benimseyen bir filozof, düşünür olmadığı açıktır. Başka bir deyişle Camus, tek bir kavramdan ya da ilkeden hareketle olan biteni açıklama derdinde değildir. Tam aksine bu tür sistemleri kıyasıya eleştirir. Bütün bunlara rağmen, Camus felsefesini anlamak için nereden başlamak gerekir diye sorulsa, sanırız “başkaldırı” demek uygun olacaktır. Camus’nün kaygısı yaşayan insanın içinde bulunduğu durum olunca; kavramlardan değil, deyim yerimdeyse, yaşamdan, olan bitenden hareket ettiği söylenebilir. İşte insan, yaşamaya evet dediğinde, yani yaşarken ve eylerken, belki de kaçınılmazcasına varlığını başkaldırıya borçludur. Bu durum kişinin uyumsuzla ilişkisinde söz konusudur. Kişinin uyumsuzla ilişkisinde söz konusu olan bir diğer durum intihardır. Bu yüzden intihar sorununa ve onun çeşitlerine bakmamız tezdeki amacımız bakımından zorunlu görünüyor.

3.1.1. Fiziki İntihar

Camus *Sisifos Söyleni*'nde "işte bu denemenin konusu, uyumsuz ile intihar arasındaki bu bağıntı, intiharın uyumsuz için tam olarak hangi ölçüde bir çözüm olduğudur," (Camus, 2013a: 24) diye yazar. O halde başkaldırıya giden yolda uyumsuz ile intihar ilişkisinin bir analizini yapmanın, Camus felsefesini anlamak açısından gerekli olduğu söylenebilir.

Daha her şeyin anlamsızlık olduğunu söylediğimiz anda, anlamı olan bir şeyi dile getiririz. Dünyanın hiçbir anlamı olmadığını kesinlemek, her türlü değer yargısını ortadan kaldırmak anlamına gelir. Ama yaşamak ve örneğin yiyip içmek, kendi başına bir değer yargısıdır. Kendimizi ölüme bırakmadığımız anda sürmeyi seçeriz, o zaman da yaşamın bir değerini, en azından görece bir değerini benimsemiş oluruz (Camus, 2012c: 66).

Camus'nün alıntıda dile getirdiği gibi, dünyanın hiçbir anlamı olmadığına karar verdiğimiz anda bile değerli olan bir şey hala vardır: "yaşamak." Dünyanın anlamsızlığıyla karşılaşan insan için ilk bakışta tek çözüm intihar etmiş gibi görünebilir. Ancak eserlerinde sıklıkla yaşamı kutsayan ve olumlayan Camus için intihar kesinlikle bir çözüm değildir, yalnızca uyumsuzdan bir kaçıştır. İdam cezasına bir eleştiri niteliğinde yazdığı denemesindeki şu sözleri ölümü reddetmenin psikolojik boyutlarını ortaya koyar niteliktedir:

Ölüm korkusu bir gerçekse de, bu korkunun ne denli büyük olursa olsun hiçbir zaman insan ihtiraslarını sindirmeye yetmediği de başka bir gerçektir. Bacon, "Ölüm korkusuna karşı koyup, onu dizginleyemeyecek hiçbir insani ihtiras yoktur" derken son derece haklıydı. İntikam, aşk, şeref, ıstırap veya başka bir korku onu yenmeye muktedirdir (Camus, Koestler, 1972: 24).

Metinden de anlaşılacağı gibi, gerçek olan tek felsefe sorunu olarak intiharın merkeze alındığı Camus felsefesinde, intiharı yadsımanın psikolojik dayanağı hayati ihtirasların ölüm korkusuna baskın gelmesidir. İntiharı yadsımanın etik dayanağı ise Camus için uyumsuzla ve uyumsuza rağmen yaşamaktır. Bunun nedenlerini uyumsuzu niçin bir sorun olarak incelememiz gerektiğini anlatan bölümümüzde zaten ele aldık.

Buraya kadar bahsettiğimiz intihar ise fiziksel, yani insanın bedeneni kendisini ortadan kaldırdığı intihardır. Camus uyumsuzdan kaçmanın yollarından biri olarak görür fiziki intiharı. Uyumsuzluğun bir ilişki biçimi olduğunu daha önce görmüştük. Uyumsuz, ancak insan ile dünyanın karşılaştırılmasından doğan bir ilişkiydi, o halde uyumsuzdan güya kurtulmanın yollarından biri de taraflardan birini ortadan kaldırmaktır, yani intihardır. Camus’ye göre umutsuzluğa mahkum olmuş insan kendini kuşatan kaderden öç almak ister. Öç almak istemesi, insanın köle olmadığını, özgür olduğunu kanıtlamak istemesi anlamına gelir. Bunun yolu da insanın kadere teslim olmadığını göstermek için, kendisini öldürmesidir. Fakat Camus intiharın bir çözüm olmadığını savunur. Uyumsuzu ortadan kaldırmak için bir yol olarak görülse bile çürütmenin yolu olamaz intihar. İntihar uyumsuza başkaldırmanın ya da özgürlüğün göstergesi değildir, aksine ona boyun eğmenin bir göstergesidir. Bu durumda intihar kişinin uyumsuzla başa çıkamadığının, onu kabullenmesinin ve onaylamasının açık bir itirafı gibidir (Camus, 2002: 297). Camus bu görüşlerini şöyle dile getirir:

İntiharın başkaldırıdan sonra geldiği sanılabilir. Ama yanlış olarak. Çünkü intihar başkaldırının mantıksal bir sonucu değildir. İntihar, sıçrama gibi, en son noktasına götürülmüş kabullenmedir. Her şey tükenmiştir, insan temel tarihine geri döner. Geleceğini, biricik ve korkunç geleceğini fark eder ve ona doğru atılır. İntihar uyumsuzu kendince çözer Ama biliyorum ki sürüp gitmek için uyumsuzun çözüme varmaması gerekir. Aynı zamanda hem bilinç, hem de ölümün yadsınması olduğu ölçüde intihardan sıyrılır.... Bu başkaldırı yaşama değerini verir (Camus, 2013a: 68).

Camus’nün fiziki intiharla ilgili görüşlerinin tekrar altını çizmek gerekirse fiziki intihar, taraflardan biri olan insan ortadan kalkacağı için, insanla dünya arasındaki bir ilişki biçimi olan uyumsuza boyun eğmek anlamına gelmektedir. Bu durumda uyumsuzla yaşamayı salık veren Camus felsefesine göre fiziki intiharı onaylamak mümkün değildir. Buna rağmen Camus *Mutlu Ölüm* romanında ölümün bile mutlu olabileceği bir yaşam olanağını sorgulamaktan da geri kalmamıştır. Romanın kahramanı Mersault’un ölümü bilinçli bir şekilde beklerken aklından geçenler ilginçtir:

Bir hayvan çılgınlığıyla baktığı bu ölümden duyduğu korkunun yaşamdan korkmak anlamına geldiğini anlıyordu. Ölme korkusu, insanın içindeki yaşayan şeye olan sınırsız bağlanmayı açıklıyordu. Yaşamlarını yükseltmek için kararlı davranışlarda

bulunmamış olanlar, korkanlar ve güçsüzlüğü yüceltenler, bütün bunlar, ölümden, içine karışmadıkları bir yaşama onun getirdiği yaptırımdan dolayı korkuyorlardı. Hiçbir zaman yaşamadıkları için yeterince yaşamamışlardı. Ve ölüm, boş yere susuzluğunu gidermeye çalışan bir yolcu, sonsuzluğa dek sudan yoksun bırakma davranışı gibiydi. Ama ötekiler için, silen, yadsıyan, başkaldırıya olduğu kadar minnete de gülümseyen hoş ve kaçınılmaz bir davranıştı (Camus, 2012a: 146).

Mutlu bir ölümü arzulayan Mersault, hastalığı yüzünden ölmüştür ama okurda düşünce gücüyle intihar etmiş gibi bir izlenim uyanır. İntiharın böylesi yani, yaklaşan ölümün sessiz kabulü ve hatta arzulanişı Camus tarafından onaylanıyor mudur, bilmiyoruz. Sonuçta bu, kurmaca bir yapıt; Mersault de kurmaca bir karakterdir. Ancak Camus felsefesinde intihar etmenin farklı yolları da betimlenir. Peki insan başka nasıl intihar edebilir?

3.1.2. Mantıksal İntihar

Dostoyevski'nin *Ecinniler** adlı romanında Kirilov'un şu cümleleri intihar etmenin başka bir biçimini göstermesi bakımından dikkat çekicidir:

Tam bir özgürlük, yaşamakla ölmek arasında bir fark kalmadığı zaman gelecektir. Herkesin amacı budur Hayat acıdır, hayat korkudur ve insanoğlu mutsuzdur Acı ve korku olduğu için insanoğluna hayat verilmiştir. İşte bütün aldanmalarımız da bundan. Şimdi insanoğlu benliğini henüz bulamamıştır. Yeni bir insanoğlu gelecek mutlu ve mağrur. Onlar için yaşamakla ölüm bir fark gözetmeyecektir. Yepyeni bir insanoğlu olacak... Acıya ve korkuya üstün gelen, Tanrı olacaktır. İşte o zaman öbür Tanrı ortadan kalkacaktır Bir taş acı duymaz; ama taşın düşmesinden duyulan korkuda acı vardır. Acı ve korkuya üstün gelen kendisi Tanrı olacaktır. O zaman yeni bir hayat başlayacak, yeni bir insanoğlu doğacak ve her şey yenilenecektir Büyük özgürlüğü özleyen herkes, kendisini öldürme cesaretini göstermelidir Kendisini öldürmeye cesaret eden insanoğlu Tanrıdır. Şimdi herkes Tanrıyı yok edebilir ve her şey de yok olabilir (Dostoyevski, 1996: 129-132).

* Camus, Dostoyevski'nin 1870/71 tarihli *Ecinniler* adlı romanını 1959 yılında yine *Ecinniler* adıyla oyunlaştırmıştır. Her ne kadar uyarlama olsa da bu oyun Camus'nün eserleri arasında özgün bir yere sahiptir. Bu eserde Camus için en önemli felsefi kişi Kirilov'dur.

Camus *Sisifos Söyleni* 'nde "Uyumsuz Yaratım" adlı bölümde de Kirilov'a yer verir (Camus, 1989b: 14). Kirilov'u ve onun umutsuz bir kişi olarak vardığı sonuçları şöyle anlatır:

".... acı çekmek üzere dünyaya getiren bu doğayı suçluyorum, kendimle birlikte yok olmaya mahkûm ediyorum." Bu insan kendini öldürür, çünkü metafizik düzlemde incinmiştir. Belirli bir anlamda, öcünü alır. Bu onun "tutsak edilemeyeceğini" tanıtlama biçimidir. Bu arada aynı konunun en hayranlık verici genişlikle Kirilov'da, Cinler'in gene mantıksal intihar yanlısı kahramanında kişileştiği bilinir. Mühendis Kirilov bir yerde canına kıymak istediğini, çünkü "düşüncesinin bu olduğunu" bildirir. O bir görüş, bir düşünce için hazırlanır ölüme. Üstün intihar denir buna. Kirilov'un maskesinin ağır ağır aydınlandığı sahneler boyunca, kendisine yön veren ölüm düşüncesi gösterilir bize Tanrı'nın gerekli olduğunu, var olması gerektiğini sezer. Ama var olmadığını ve var olamayacağını bilir. "Bunun kendimizi öldürmemiz için yeterli bir neden olduğunu nasıl anlamıyorsun?" diye haykırır. Bu tutum, onda uyumsuz sonuçların bazılarına da yol açar En sonunda edimini başkaldırı ve özgürlükle karışık bir duygu içinde hazırlar. "Boyun eğmezliğimi, yeni ve korkunç özgürlüğümü kesinlemek için öldüreceğim kendimi." Öç değil, başkaldırı söz konusudur artık. Öyleyse Kirilov uyumsuz bir kişidir, ama kendisini öldürmesi gibi temel bir sınırlamayla Gerçekten de olağanüstü bir hırs ekler ölümcül mantığına: Tanrı olmak için kendini öldürmek ister Tanrı yoksa, Kirilov Tanrı'dır. Tanrı yoksa, Kirilov kendini öldürmelidir. Öyleyse Kirilov Tanrı olmak için kendini öldürmelidir. Şu öncülü aydınlatmak demektir bu: "Tanrı yoksa, ben Tanrıyım." Gerçekten de Kirilov bir an, ölen İsa'nın kendini cennette bulmadığını tasarlar. O zaman çektiği işkencenin boşuna olduğunu anlamıştır. "Doğanın yasaları İsa'yı yalanın ortasında yaşattı ve yalan için öldürttü," der mühendis Şimdi Kirilov'un öncülünün "Tanrı yoksa, ben tanrıyım" sözünün anlamı belirginleşiyor artık: Tanrı olmak bu yeryüzünde özgür olmaktır yalnızca, ölümsüz bir varlığa hizmet etmemektir Nietzsche için olduğu gibi, Kirilov için de Tanrı'yı öldürmek, kendisi Tanrı olmaktır. Kutsal Kitap'ın söz ettiği ölümsüz yaşamı bu yeryüzünde gerçekleştirmektir (Camus, 2013a: 122-124).

Camus, Kirilov'un intiharını mantıksal intihar olarak adlandırır. Çünkü Kirilov bir düşünce için hazırlanmaktadır ölüme. Kirilov'u bu yola iten ise var olması gerektiği

halde Tanrı'nın olmamasıdır. Tanrı'nın var olmayışı Kirilov'u uyumsuzluğa itmiştir ve Kirilov bu duruma başkaldırmaktadır. Kadere boyun eğmemek için kendisini öldürür. Ancak Camus, Kirilov'un bu davranışının neyi kanıtladığını sorar. Camus'nün bu sorusu bile intiharı onaylamadığının göstergesidir. Kirilov'un mantıksal intiharı, insanı özgürlüğe kavuşturduğu için kabul edilir ancak; Camus mantıksal intihardan fiziki intihara geçmeyi onaylamaz. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi uyumsuz, ölüme karşı başkaldırmayı, yani yaşamayı gerektirmelidir, oysa intihar, ölüme karşı bir başkaldırma değil, onun kabulüdür (Gündoğan, 2011b: 144). Camus bu düşüncelerini şu şekilde ifade eder: “ama bu metafizik cinayet insanın tamamlanmasına yetiyorsa, ne diye intiharı da eklemeli buna? Neden kendini öldürmeli insan, neden özgürlüğü fethettikten sonra bu dünyayı bırakmalı?” (Camus, 2013a: 124).

Kirilov'un fiziki intiharı, mantıksal intihar sayesinde özgürlüğü fethettikten sonra onu tekrar kaybetmesiyle sonuçlanmıştır. Görülmektedir ki hiçbir intihar türü kadere karşı koyabilmek için yeterli değildir. Peki, üçüncü bir intihar türü olan felsefi intiharın sonuçları nelerdir?

3.1.3. Felsefi İntihar

Uyumsuzdan kurtulmanın bir diğer yolu da felsefi intihardır. Camus'nün gözünde felsefi intihar dünyayı reddetme veya ondan vazgeçmedir. Bu da insanın, fideistlerin yaptığı gibi, akli bir tarafa bırakıp ahiret inancına dayanarak, bütün çabalarını tinsellik yoluna yöneltmeleri; kurtuluşu dinde ve Tanrı'da arayarak, aklın uyumsuz olarak deneyimlediği dünyayı ortadan kaldırmaya çalışmasıdır (Cevizci, 2002: 296). Felsefi intihar uyumsuzluk karşısında kendini çaresiz hisseden insanın umut arayışıdır aslında. Böylelikle insan bilinci irrasyonel gördüğü bu dünyaya umut sayesinde bir anlam yüklemeye çalışır. Bu dünya kendisine anlam yüklenince ortadan kalkacaktır, çünkü onun yerine başka bir dünya koyulmuştur artık. Uyumsuzluk, daha önce ele aldığımız gibi, insanla dünyanın ilişkisiyle tezahür ettiğinden, uyumsuzun unsurlarından biri olan dünya ortadan kalkınca uyumsuzluk da ortadan kalkar. Halbuki Camus felsefesinde insan, uyumsuzluk gerçeğine sıkı sıkıya sarılmalıdır. Oysa felsefi intihar ya da umut, akli bir kenara atıp insanı bir ahirete, geleceğe ya da Tanrı'ya bağlamak ister (Gündoğan, 2011b: 132). Görülmektedir ki fiziki intiharın, uyumsuzun unsurlarından biri olan insanı ortadan kaldırması gibi; felsefi intihar da uyumsuzun

diğer unsuru olan dünyayı ortadan kaldırmaktadır. Bu, gerçeği yadsımak, açıkça bir yanılısamaya düşmektir. Camus'nün şu sözleri intiharın nasıl bir yanılısama olduğunu altını çizerek niteliktedir:

Bilinç ve başkaldırı, bu yadsımlar vazgeçişin karşıtıdır.... Gönüllü olarak değil, uzlaşmamış olarak ölmek söz konusudur. İntihar bir yanılımadır. Uyumsuz insanın tüm yapabileceği, her şeyi tüketmektir, kendi kendini de tüketmektir. Uyumsuz onun son noktasına varmış gerilimi, [...] sürekli olarak sürdürdüğü gerilimdir, çünkü bu bilinçte ve bu günü gününe başkaldırıda biricik gerçeğini ortaya koyduğunu bilir. Bu gerçek de meydan okumadır (Camus, 2013a: 69).

İntiharı bir yanılısama olarak gören Camus'nün yukarıda cümlelerinden birini özellikle vurgulamak gerekir. O da uyumsuz insanın tüm yapabileceğinin her şeyi tüketmek olduğudur. “Her şeyi tüketmek,” fikri bizi nereye götürebilir acaba, daha doğrusu Camus felsefesinde hangi dönemecin kapısını aralar? Bu sorunun cevabını yine Camus'nün kendi cümlelerinde bulabileceğimizi düşünüyoruz. Şöyle söyler Camus:

Bu yaşamın uyumsuzun yüzünden başka yüzü olmadığına inanırsam, tüm dengesinin benim bilinçli başkaldırmamla onun içinde çırpındığı karanlık arasındaki sürekli karşıtlığa dayandığını duyarsam, özgürlüğümün ancak sınırlı yazgısına göre bir anlam taşıdığını kabul edersem, o zaman önemli olanın en iyi yaşama değil, en fazla yaşama olduğunu söylemem gerekir. Kesinlikle söyleyelim, burada olgu yargıları benimsenmiş, değer yargıları bir yana bırakılmıştır En fazla yaşamak; geniş anlamda, bu yaşamın kuralının hiçbir anlamı yok (Camus, 2013a: 73-74).

Uyumsuz insanın tüm yapabileceğinin her şeyi tüketmek olduğunu söyleyen Camus yukarıdaki sözleriyle bu fikri pekiştirir gibidir. Çünkü uyumsuzluğu kabul etmiş insan için önemli olanın en iyi yaşama değil en fazla yaşama olduğunu dile getirir. Uyumsuz insanın en fazla yaşayacak ve her şeyi tüketecek olan insan olması fikri bizi Camus felsefesinde nicelik ahlakına götürür.

3.2. DON JUAN'DAN OYUNCUYA, OYUNCUDAN FATİHE UYUMSUZ BİR YOLCULUK

Camus “hiçbir şeye sığınmadan yaşanabilir mi, yaşanamaz mı,” (Camus, 2013a: 73) sorusuyla ilgilenir. Aslında onun felsefesinin temelini oluşturan ana sorulardan

birisidir bu. Eğer insan fiziki ya da felsefi hiçbir biçimde intihar etmiyorsa, demek ki yaşamayı seçmiştir. Burada “yaşamak”tan kastımız Camus’nün anladığı anlamda uyumsuz bilinçli bir şekilde kabullenmektir. Elbette ki bu bilinçli kabul başkaldırıyı içinde gizil olarak barındırır. Zaten böyle bir kişi ne fiziksel anlamda intihara kalkışır; ne de bu dünyaya aşkın bir anlam peşinde koşar. Onun aşkın bir anlam peşinde koşmayışı felsefi ya da tinsel anlamda da intihara yeltenmediği anlamına gelir. İşte böyle bir insan Camus için uyumsuz insandır.

Böyle bir insan belki de yalnız, Tanrısız ve efendisiz olduğu için günlerin yükünün korkunç geldiği insandır (Camus, 2002a: 90). Peki böyle bir insan için günlerin yükü gerçekten de korkunç mudur? Camus’nün “bana her şeyi açıklayan öğretilerin aynı zamanda beni zayıflatmalarının nedenini şimdi anlıyorum. Kendi yaşamımın ağırlığından kurtarıyorlar beni, oysa onu yalnız başıma taşımam gerek,” (Camus, 2013a: 69) derken anlatmaya çalıştığı ağırlığı mı taşıyordur uyumsuz insan? Yoksa bu dünyanın tüm nimetlerini tüketme peşinde olduğu için, daha uygun bir ifadeyle daha fazla yaşamının peşinde olduğu için kendini kuş gibi hafif mi hissediyordur? Nasıl bir insandır uyumsuz insan? Camus’nün “uyumsuz insan nedir gerçekten? Sonrasızlığı yadsımamakla birlikte, onun için hiçbir şey yapmayan. Böyle bir özlem duymadığı için değil, cesaretini ve usunu buna yeğ tuttuğu için,” (Camus, 2013a: 81) şeklindeki tanımlamasında olduğu gibi cesur birisi midir? Ya da yaşamda her şeye ancak teğet geçen birisi midir? (Camus, 1993: 55). Yoksa tam tersine her şeyi dolu dolu yaşayan biri mi? Veya Nada gibi” Benim felsefem budur! Tanrı dünyayı yadıyor, ben de Tanrı’yı! Varolan tek şey olduğuna göre, yaşasın hiçlik!” (Camus, 1990: 56) diyen birisi midir? Kimdir uyumsuz insan? Bu soruların cevabını bulmamız için Camus’nün uyumsuz olarak nitelediği insan tiplerini incelememiz yerinde olacaktır.

Kimdir uyumsuz insan? Uyumsuz insan, Tanrısız insandır. Bu da onun yarısız ve umutsuz olduğu anlamına gelir. Aynı zamanda o, kendisini suçlu bulacak bir efendisi olmadığı için, yani Tanrısız olduğu için suçsuzdur da. Uyumsuz insan ölümün nihai gerçek olduğunu ve insan için tek gerçek hareket noktasının uyumsuz olduğunu bilen insandır. Bu gerçekleri bilen ve anlayan, ancak kaderine boyun eğmek istemeyen insan uyumsuz insandır (Gündoğan, 2011b: 148). Kendini Don Juan, sanatçı ya da fatih gibi gerçekleştirmeye çalışır. Uyumsuzluğunun bilincindedir, içgüdüsel olarak mutlu olmak ister, hayatının sınırsız olarak sürmesini özler (Gündoğan, 2011b: 149). Camus şöyle

yazar: “insan olduğu biçimiyle yadsır dünyayı ama ondan sıyrılmaya da yanaşmaz Hep onu unutmak istemek şöyle dursun, birer garip dünya yurttaşı, kendi yurtlarında birer sürgün olarak, ona tamamen sahip olamamanın acısını çekerler” (Camus, 2010: 307). Uyumsuz insan belki de eninde sonunda öleceğini bildiğinden, hayata tamamen sahip olamayacağını da farkındadır ve bu yüzden sınırsızca yaşamak ister.

3.2.1. Hiç Olmayı Seçen Bir Adam: Don Juan

Sınırsızca yaşamak isteyenlerdendir Don Juan, bu yüzden çok sayıda kadın sever ve her kadına olan sevgisi de neredeyse eşit şiddettedir. Camus’ye göre onun bu çapkınlıkları aşk yokluğundan değildir, o ne kadar çok severse, uyumsuz o kadar çok sağlamlaşır. Çünkü Camus’nün ifadesiyle “sağlam olan her varlık çoğalmaya yönelir” (Camus, 2013a: 85). Don Juan, çoğalmak ister, “çok” olmak ister, bunun da yolu çok kadınla beraber olmaktır. Camus için Don Juan uyumsuzdur çünkü bilinçlidir, çünkü o sınırlarını bilir. Sınır: bedensel ölümdür. Bu yüzden umut etmez Don Juan ve bu yüzden kederli değildir. Çünkü ancak umut eden insanlar kederlenirler. Uyumsuz insan için önemli olan bu dünyadır, Don Juan için de öyle. Bu dünya Don Juan’a istediklerini verir, bu nedenle bu dünyayı yitirmekten daha kötü bir şey olamaz Don Juan için (Camus, 2013a: 86-87). Bu dünya Don Juan’a istediklerini veriyorsa ve Don Juan çok kadınla ilişki yaşayarak sınırsızca yaşama fırsatını buluyorsa, demek ki onun değer verdiği nitelik değil, niceliktir. Yani Don Juan bir nitelik ahlakına değil, nicelik ahlakına bağlıdır. Camus Don Juan’ın bu durumunu şöyle tarif eder:

Don Juan’ın edim alanına soktuğu şey niteliğe değer veren ermişin ahlakına karşıt bir ahlaktır, bir nicelik ahlakıdır Uyumsuz insan zamandan ayrılmayan insandır. Don Juan kadınların “koleksiyonunu” yapmayı düşünmez. Niceliklerini tüketir, onlarla birlikte de yaşam şanslarını. Koleksiyon yapmak, geçmişle yaşayabilecek durumda olmaktır. Ama o özlemi, umudun bu öteki biçimini yadsır. Resimlere bakmayı bilmez (Camus, 2013a: 88).

Bir nitelik ahlakına değil de nicelik ahlakına bağlı olarak bu hayatın son sınırlarına kadar yaşayan uyumsuz Don Juan’ın, ahlak karşıtı olarak eleştirilmesini Camus kabullenemez. Çünkü “Don Juan hiç olmayı seçmiştir” (Camus, 2013a: 89). Oysa Don Juan’ın cezalandırılmasını isteyenler, ölümsüzlük yanlılarıdır. Don Juan ise tüm taşkınlıklarının ölümle sonlanacağını bilincindedir, belki bu yüzden Tanrı’ya sığınmayı hiç düşünmez. Ölümsüzlük yanlılarının tüm öğretilerini yadsır, düşlere

kapılmaz. Onun tanıma biçimi: sevmek, sahip olmak, fethetmek ve tüketmektir (Camus, 2013a: 90). *Düşüş*'ün kahramanı Clamence gibi, ölümsüzlük tutkusu yüzünden kadınlarla olmaz (Camus, 2002a: 70). Belki de onun hazzı Clamence'ten farklı olarak, sürme isteğinin bir başka biçimi olan sahip olma hazzıyla açıklanabilir (Camus, 2010: 308). Peki başka kim, Don Juan gibi sınırsızca sürmek ister, başka kim olabildiğince yaşamak ister?

3.2.2. Zamanın Yolcusu: Oyuncu

Camus oyuncuların yazgısının uyumsuz olduğunu söyler, çünkü oyuncu oynadığı farklı rollerle, farklı yaşamlara girer ve onları çeşitlilikleri içinde duyar (Camus, 2013a: 93). Oyuncunun uyumsuz yazgısını şöyle anlatır Camus:

Her şeyin günün birinde ölmek zorunda olmasından en iyi sonucu çıkaran odur. Bir oyuncu ya başarır ya başaramaz. Bir yazar, değeri bilinmese bile, bir umut besler. Ne olduğuna yapıtlarının tanıklık edeceğini tasarlar. Oyuncu fazla fazla fotoğrafını bırakacaktır bize Onun için tanınmamış olmak oynamamaktır, oynamamaksa canlandıracağı ya da dirilteceği tüm varlıklarla birlikte yüz kez ölmektir (Camus, 2013a: 94).

Alıntıda da görüldüğü üzere oyuncu da Don Juan gibi ölümsüzlük umudu beslemez. Bu, onun uyumsuz yazgısının en açık belirtisidir. Oyuncunun sanatı yaratımların en geçicisidir. Üç saatin içinde farklı karakterler yaratır, sahneden çıktıktan sonra hiçbir şey değildir artık (Camus, 2013a: 94). Don Juan gibi nitelik ahlakına değil, nicelik ahlakına bağlıdır. Camus, onun nicelik ahlakını şöyle anlatır: “böylece yüzyılları ve tinsel varlıkları dolaşmakla, kendinde insanı olabileceği ve olduğu gibi yansıtmakla, yolcu dediğimiz şu öbür uyumsuz kişiye benzer oyuncu. Onun gibi, bir şeyi tüketir, durmadan dolaşır. Zamanın yolcusudur. Nicelik ahlakı bir besi bulabilseydi, bu eşsiz sahne üzerinde bulurdu.” Rolden role giren oyuncu, bu dünyadaki her şeyi tüketir, yani olabildiğince çok yaşar. Don Juan nasıl çok sayıda kadınla olunca olabildiğince “çok” yaşıyorsa... Camus'nün çok güzel bir biçimde ifade ettiği gibi tüm yüreğiyle hiçbir şey olmamaya ya da birçok olmaya çalışır ve belki bu yüzden kendini yeniden bulmak üzere yitip gitmek denir buna (Camus, 2013a: 95). Ölümsüzlük gibi bir tutkusu yoktur ama olabildiğince yaşamak, geç ölmek ister. Ne kadar geç ölürse, o kadar çok oynar; ne kadar çok oynarsa o kadar kendini bulur. Ama yine de öleceğini bilir Camus'nün

söylediği gibi: Çünkü “bir gün gelir, sahnede ve dünyada ölmek gerekir” (Camus, 2013a: 99).

Uyumsuz insan için olduğu gibi oyuncu için de erken bir ölüm düzeltilemez bir şeydir. Bu erken ölüm olmadıkça, dolaşabileceği yüzler ve yüzyıllar toplamını hiçbir şey karşılayamaz. Ama, ne olursa olsun, ölmek söz konusudur. Çünkü oyuncu kuşkusuz her yeredir, ama zaman onu da sürükler ve etkisini gösterir (Camus, 2013a: 99).

3.2.3. Ölerек Ölümü Aşan Adam: Fatih

Ölmek gerektiğini düşünenlerdendir fatih. Çünkü ölüm insanı tiksindirir ve onun da fethedilmesi gerekir. Fatih, ölümü aşmanın başka bir biçimi olarak ölümü ister (Camus, 2013a: 105-106). Don Juan ve oyuncu gibidir, ama onların aksine belki de çok “uyumsuz” bir biçimde, olabildiğince yaşamak için ölmeyi tercih eder. Camus’nün edebi karakterlerinden biri olan Dora’nın* söylediği gibi zor olan yaşamaktır onlar için (Camus, 1985a: 108). Camus’nün “Ya zaman ile yaşayıp onunla ölmek ya da daha büyük bir yaşam için ondan çekilmek gerek” (Camus, 2013a: 103) diye yazdığı sözlerinde olduğu gibi daha büyük bir yaşam için ondan çekilen midir fatih? Evet, olabilir çünkü Camus’nün şu cümleleri bu fikri destekler niteliktedir: “fatihler eylemin gerçekte yararsız olduğunu bilirler. Bir tek eylem vardır yararlı olan: insanı ve yeryüzünü yeni baştan düzelterek eylem” (Camus, 2013a: 103).

O halde fatihin bir nitelik ahlakına ve başkaldırıya göz kırptığı söylenebilir. Ancak fatihin de Don Juan ve oyuncu gibi uyumsuz olmakla birlikte, bir ahlak önerdiği söylenemez. Fakat şüphesiz, uyumsuzluk başkaldırıya kapı aralamaktadır. Aralıktan sızan uyumsuzluk, başkaldırısında bir nitelik ahlakına kadar bizi taşıyabilir. O halde bunun nasıl bir yolculuk olduğunu, yine Camus’nün eserlerini kendimize rehber edinerek görmeye çalışalım.

* Rus Çarını öldürme planları yapan bir grup örgüt üyesinin anlatıldığı *Doğrular* oyununun karakterlerinden biri.

3.3. UYUMSUZLUĞUN DORUĞUNDA SESSİZ BİR BAŞKALDIRI/KENDİ KAYASI OLAN TRAJİK BİR KAHRAMAN: SİSİFOS

Başkaldırma uyumsuzu yaşatmak demektir. Felsefi ve fiziki intihar uyumsuzu yaşatamayacağı için, uyumsuzu sürdürecektir olan ancak ve ancak başkaldırmadır. Yukarıda incelediğimiz uyumsuz insan tipleri başkaldırmanın doğuşuna hizmet eden kahramanlardır (Gündoğan, 2011b:180). Uyumsuzun geldiği son nokta ve onun en trajik hali ise Sisifos'ta cisimleşir. 'Sisifos'un suçu nedir?' diye sorulacak olursa, Sisifos fazla akıllıdır, aşırı kurnazdır, ömrü onu bunu aldatmakla geçmiştir (Erhat, 2000: 272).

Sisifos, Tanrılar tarafından bir kayayı sürekli olarak bir dağın tepesine çıkarmakla cezalandırılmıştır. Kaya tepeye ulaştığında tekrar düşecek ve Sisifos onu tekrar tepeye çıkaracaktır ve bu sonsuza kadar sürüp gidecektir. Çünkü Tanrılar, kendilerini hafife aldığı için cezalandırdıkları Sisifos'a yararsız ve umutsuz çabadan daha korkunç bir ceza verilemeyeceğini düşünmüşlerdir (Camus, 2013a: 137). Ruhlar ülkesindeki Sisifos, kendisine sadık olmadığını düşündüğü karısını cezalandırmak için Hades'ten izin alıp yeryüzüne çıkar. Ancak Hades'ten kurtulup yeryüzünün nimetleri ve güzellikleriyle tekrar iç içe olan Sisifos, bir daha ruhlar ülkesine dönmek istemez ve daha uzun yıllar dünyanın güzellikleri içinde yaşar gider. İşte bu trajik cezaya da o zaman çarptırılır. Tanrılar Sisifos'u ruhlar ülkesine getirmesi için Hermes'i yollarlar ve kayası da çoktan hazırdır (Camus, 2013a: 138). Camus onun uyumsuzluğunu şöyle dile getirir: "Sisifos'un uyumsuz kahraman olduğu şimdiden anlaşılmıştır. Tutkularıyla olduğu kadar sıkıntısıyla da uyumsuzdur. Tanrıları hor görmesi, ölüme kin duyması, yaşam tutkusu, tüm varlığı hiçbir şeyi bitirmemeye yönelttiği bu anlatılmaz işkenceye mal olur. Yeryüzünün tutkuları için ödenmesi gereken ücrettir bu" (Camus, 2013a: 138).

"Bu söylen "trajik"se, kahraman bilinçli olduğu içindir. Gerçekten de, her adımda başarıma umuduyla desteklenseydi, neden kederli olacaktı?" (Camus, 2013a: 139) diye yazar Camus. Yani Sisifos'un trajedisi bilinçli olmasıyla başlar. Çünkü Sisifos, kayasını tepeye çıkardığında tekrar yuvarlanacağını, tekrar tepeye çıkaracağını ve tekrar aşağıya yuvarlanacağını; bunun böylece sürüp gideceğini bilir. Çünkü "Sisifos'un tüm sessiz sevinci buradadır: yazgısı kendisindir. Kayası kendi

nesnesidir” (Camus, 2013a: 140). Böylelikle o aslında özgür olduğunu anlar (Michelman, 2008: 309). Kuçuradi de Sisifos’un mitosunun yaşamın trajikliğini ele aldığını öne sürer (Kuçuradi, 1999: 56). Camus, Sisifos’un trajedisini çarpıcı bir biçimde anlatır:

Sisifos, kayasına dönerken, kendisince yaratılan, belleğinin bakışı altında birleşen, hemen sonra da ölümüyle kapanan yazgısı olan bu bağısız eylemler dizisini seyreder. Böylece, insansal olan her şeyin tümüyle insan kaynaklı olduğuna inandığını gösterir, görmek isteyen ve karanlığın sonu olmadığını bilen kördür, hep yürümektedir. Kaya hâlâ yuvarlanır durur Kişi yükünü eninde sonunda bulur Tepelere doğru tek başına didinmek bile bir insan yüreğini doldurmaya yeter. Sisifos’u mutlu olarak tasarlamak gerekir (Camus, 2013a: 140-141).

İlginç bir biçimde Sisifos uyumsuz ama mutludur. Genel olarak uyumsuzun ahlaki sonucunun sürekli bir başkaldırma davranışı olduğunun gösterildiği (Gündoğan, 2011b: 180), *Sisifos Söyleni* adlı denemedeki en uyumsuz kişi olan Sisifos’un kendi kayasını taşımaya razı olarak, aslında başkaldırdığı söylenebilir mi? Bizce gözü kara bir karakteri olan Sisifos’un, böylesi bir ceza karşısında bile yılmayışı, kaderine boyun eğme gibi görünürken aslında başkaldırdığı şeklinde yorumlanabilir. Eğer Camus’nün onun mutlu olarak tasarlanması gerektiği yönündeki uyarısına kulak verirsek, nicelik ahlakından ziyade nitelik ahlakına bağlı olduğu şeklinde bir yorum getirebiliriz. Çünkü diğer uyumsuz karakterlerden farklı olarak Sisifos zaten dünya nimetlerinden mahrum bırakılmıştır ve sınırsızca, olabildiğince “çok” yaşama seçeneği yoktur. O, kendi trajik yazgısından mutluluk çıkarmayı bildiğine göre, bir değeri edimselleştirebiliyor demektir. Bu da onu, bir nicelik ahlakından çok nitelik ahlakına bağlı kılar. Elbette ki böyle bir sonucu, Camus’nün onu mutlu tasarlamak yönündeki önerisine kulak vererek çıkardığımızı söyleyelim. Ancak uyumsuz karşısında ne mutlu olan ne de bilinçli bir şekilde başkaldıran, üstüne üstlük dünyanın anlamsızlığını körü körüne kabullenerek yaşayan karakterler de vardır. Roma’nın korkunç ve kanlı hükümdarı Caligula onlardan biridir.

3.4. BAŞKALDIRININ İKİ YÜZÜ

Uyumsuzlukla yaşamamanın, üstesinden gelmenin tek yolunun başkaldırı olduğunu görmüştük. Uyumsuzluk duygusu kendisinden bir eylem kuralı çıkarmaya kalkıldı mı,

cinayeti bile önemsiz kılabilir hatta cinayete olanak sağlayabilir. Hiçbir şeye inanılmıyorsa, hiçbir şeyin anlamı yoksa, her şey olanaklıdır ve her şey önemsizdir. Bu durumda katil de haklı olabilir. Kişi kendini cüzamlıların bakımına da adayabilir; insanları sabuna dönüştürecek toplama kampları da inşa edebilir (Camus, 2010: 15).

Başkaldırı felsefesine ilişkin görüşlerini dile getirirken, aslında Camus'nün başkaldırıyı insanın bir olanağı olarak bize gösterdiğini söyleyebiliriz. İnsan ancak başkaldırdığı zaman vardır, bu dünyada insan olarak yerini alıyordur. Ne var ki her başkaldırı Camus'nün gözünde aynı değerde değildir. Dolayısıyla başkaldırının iki yüzü vardır; bu yüzlerden biri olumlu biri de olumsuzdur. Başkaldırının birbirine karşıt iki yüzü, Camus'nün edebi karakterlerinde de karşımıza çıkar. Örneğin Caligula uyumsuzlukla alabildiğine kötülük yaparak mücadele ederken; Dr. Rieux evrendeki kötülüğe savaş açmış gibidir. Camus insanı en yüksek değer olarak gördüğü için, kanımızca başkaldırının aydınlık yüzüne taraftar olacaktır.

3.4.1. Başkaldırının Karanlık Yüzü: Caligula

Hayatın uyumsuzluğunu anlamış ve buna göre yaşayan Caligula olumsuz bir başkaldırı örneğidir. Roma hükümdarı Caligula kız kardeşi Drusilla'ya aşıktır, ilk uyumsuzluk zaten burada gözümüze çarpar. Drusilla ölünce Roma'yı birbirine katar. Uyumsuz Caligula'da bütün eylemleri ahlak bakımından eşit hale getirmekle iyi-kötü, güzel-çirkin ayrımının ortadan kalkmasına neden olur. Öylesine mutsuzdur ki neden mutsuz olduğunu bile bilmez, bu dünyaya katlanamadığı için, bu dünyadan olmayan her şeye ihtiyaç duyar. Aya, mutluluğa ve ölümsüzlüğe. Demek ki bu dünyada mutluluk ve ölümsüzlük yoktur (Gündoğan, 2011b: 27). Caligula'nın Helicon'a söylediği şu sözler bu dünyadan ne denli tiksindiğini açıkça ortaya koyar: "Böyle bir dünyaya katlanılamaz. Ay'a, mutluluğa, ya da belki ölümsüzlüğe, belki çılgın olan, ama bu dünyadan olmayan bir şeye gereksinme duyuyorum" (Camus, 2006: 15).

Bu dünyaya katlanılmadığına göre "Caligula'ya göre önemli olan hiçbir şey yoktur. Çünkü dünyanın düzenine etki etmek mümkün değildir. Dünyanın düzeni [...] uyumsuz olanın hüküm sürdüğü bir düzendir ve böyle bir düzende anlam ölçütü olan hiçbir değerden söz edilemez. Öyleyse yaşamakla ölmek arasında fark yoktur" (Gündoğan, 2011b: 28). Caligula ile Caesonia'nın diyalogları neden bu dünyada hiçbir değerden söz edilemeyeceğini gözler önüne serer:

CALIGULA: Çektiğimiz acıları azaltmıyor, varlıkları ölümsüz kılmıyor, güneşin doğudan batmasını sağlayamıyor, olayların düzenini değiştiremiyorsam; ne denli sıkı davranırsam davranayım neye yarar bu şaşırtıcı erk? Hayır Caesonia, uyumak ya da uyanık kalmak önemsiz... bu dünyanın düzenine etki edemiyorsam.

CAESONIA: Ama tanrılarla eş olmayı istemek bu! Bundan daha kötü bir çılgınlık tanımıyorum.

CALIGULA: Sen bile beni deli sanıyorsun. Bununla birlikte bir tanrı nedir ki eş olmayı isteyeyim onunla? Bütün gücümle istediğim, tanrılardan üstün olmak... Kralın olanaksız bulunduğu bir krallığı yükleniyorum (Camus, 2006: 24).

Diyalogdan da görüyoruz ki Caligula, Tanrı'ya eş olmayı değil, Tanrı'dan üstün olmayı istiyor. Çünkü Tanrı dünyanın düzenine etki edememektedir. Ondan üstün olursa belki dünyanın düzenine etki edebileceğini düşünür Caligula. Hayatın gerçek yüzünün farkındadır ve onun başkaldırısı olumsuz olarak nitelendirilebilir. Çünkü bu dünyada hiçbir değer yoksa iyiyle kötü arasında fark da yoktur. Fark ortadan kalkınca da Caligula faşist-diktatörler gibi kötülükte sınır tanımaz, o artık öldürerek yaşar ve ancak bu şekilde mutlu ve özgür olacağını düşünür (Gündoğan, 2011b: 29). Camus'nün Nazileri kastederek söylediği şu sözler Caligula'nın durumunu da yansıtıyor gibidir:” [...] bu dünyanın anlamına hiçbir zaman inanmadınız ve bundan her şeyin eşdeğer olduğu, iyilikle kötülüğün nasıl istersek öyle tanımlanacağı düşüncesini çıkardınız. Her türlü insansal ya da tanrısal aktörenin yokluğunda, tek değerlerin hayvansal dünyayı, yani şiddeti ve kurnazlığı yöneten değerler olduğunu varsaydınız” (Camus, 2011: 98).

Nazilerin durumu gibi Caligula da bu dünyanın anlamına inanmaz ve kötülükte sınır tanımaz. Onun aynı zamanda bir tür nicelik ahlakına bağlı olduğu da söylenebilir. Ancak burada niceliğin sınırları Don Juan, oyuncu ve fatihten farklı olarak kötülüğe yönelmiştir. Aynı zamanda Caligula, uyumsuzluğun bilinçli bir şekilde değil de körü körüne farkında olduğu için, olumlu bir değer oluşturacak şekilde değil de olumsuz şekilde başkaldırmış bir anti-kahramandır. O, iyiyle kötüyü eşdeğer gördüğü bu dünyada iyiyi değil kötüyü tercih etmiştir. Ancak, umutsuzluğa kapılmamalı, çünkü Camus'nün tüm kahramanları bu kadar korkunç değildir, iyiler de vardır.

3.4.2. Başkaldırının Aydınlık Yüzü: Fedakâr Doktorlar, Rieux ve Diego

Oran şehrini tehdit eden veba salgını karşısında insanların tutumlarının anlatıldığı Camus'nün *Veba* adlı romanına metafizik bir roman ya da insanlık durumunu anlatan bir roman diyebiliriz. Çünkü burada gerçek sahne bir kent değil, dünyadır ve gerçek kişiler de Oran halkı değil, bütün insanlıktır. Veba hastalığı ise, bilinçli her varlığın üzerine çöken mutlak kötülüktür (Jeanson, 1965: 10-11). Romanın kahramanı Dr. Rieux, olumlu başkaldırının tipik bir örneğidir. Çünkü o, Oran şehrini saran kötülük karşısında yılmamış, son ana kadar mücadele etmiştir. Bir bakıma onun kötülüklerle dolu olduğu için aslında anlamsız olan hayata karşı boyun eğmediğini, başkaldırdığını söyleyebiliriz. Elbette ki o başka türlü davranabilirdi, ancak romandaki diğer kişilerin tutumlarıyla karşılaştırıldığında Dr. Rieux'nün özgür kişiliği açıkça ortaya çıkar. Oran'daki tek doktor o değildir, ancak davranışları onun etik özelliklerini ortaya koymaktadır. Çünkü o bir doktor olarak önce hastalığı tespit etmiş, sonra bu salgınla mücadele etmek için, durmadan dinlenmeden hastalarına koşmuş, tek başına mücadele edemeyeceğini anlayınca da resmi makamlara kadar başvurmuştur (Kuçuradi, 2009: 18).

Vebayla mücadele etmek için canla başla çalışan Dr. Rieux'nün aksine Peder Paneloux, bu felaketin Oran şehrine uğramasından Oran sakinlerini sorumlu tutar ve bu felaketi kabullenmek gerektiğini salık verir. Bu yüzden de o, akli temsil eden Dr. Rieux'nün tam zıddıdır. Peder Paneloux felaket üzerine verdiği ünlü vaazında Oran halkını şu cümleleriyle acımasızca eleştirir:

Dünya, uzun zamanlardan beri kötülüklerle kaynaştı, uzun zamandan beri insanlar Tanrının şefkatine güvenerek yaşadılar. Bir defa bile pişmanlık duymak yeterdi, bununla herşey düzelirdi. Fakat herkes kendisini pişmanlık duymayacak kadar kuvvetli buluyordu Bu şehir insanların üstüne merhametli yüzünü eğmiş olan Tanrı, artık beklemekten usandı, tanrısal umudunu kaybetti, bakışını artık bizden çevirdi. Tanrının ışığından yoksun kalınca, işte vebanın karanlığında uzun bir zaman için yaşamaya mahkum olduk Bu dünyaya ait hiçbir kuvvet, hem şunu iyi bilin ki, yararsız insan bilimleri bile sizi, onun elinden çekip kurtaramaz. Acının kanlı harman yerinde dövüle dövüle siz de samanlar arasına atılacaksınız (Camus, 1985b: 95-96).

Paneloux veba salgınından dolayı Oran halkını suçlamaktadır. Çünkü ona göre Oranlılar dinlerine sahip çıkmamışlardır ve Tanrı onlara karşı artık şefkatini yitirmiştir. Ancak Paneloux'un suçlamaları bununla da kalmaz, Oran'ı Sodome ve Gomore'ye benzetecek kadar ileri gider:

Evet, düşünmek zamanı geldi. Geri kalan günlerde serbest olabilmek için pazarları Tanrıyı bir defa ziyaret etmek yeter sandınız. Birkaç diz çöküşle caniyane kayıtsızlığınızın bedelini ödeyeceğinizi umdunuz. Fakat Tanrının aşkı coşkundur. Bu aralıklı bağlılıklar onun doymak bilmez sevgisine yetişmiyordu. Sizi karşısında daha sık görmek istiyordu. Bu, onun sizleri sevme tarzıdır, doğrusu ya, tek sevme tarzı da budur. Sizi beklemekten artık usandı, sonunda insanlık tarihinin başladığı zamandanberi bütün günahkar şehirleri ziyaret etmiş bir afeti buraya gönderdi. Şimdi Kabil ve oğulları tufandan öncekiler, Sodom'lular ve Gomore'liler, Firavun ve Eyüb, bütün o meş'um kimseler gibi, sizler de şehrin duvarlarını sizi felaketle başbaşa bırakacak şekilde etrafınızı çevirmiş bulduktan sonra eşyalara ve varlıklara yepyeni bir bakışla bakmaya başladınız. Şimdi sizler de esas olan şeye erişmek gerektiğini nihayet anlıyorsunuz (Camus, 1985b: 97).

Panelox böylelikle Oranlıların durumuna bir değer biçmiş olur (Kuçuradi, 2011: 102). Paneloux'un tüm bu boyun eğişine karşın Dr. Rieux'nün şu sözleri başkaldırısını gözler önüne sermektedir: "... mademki dünyanın düzeni ölüm üzerine kurulmuştur, belki de Tanrı'ya inanmamak ve onun susup durduğu gökyüzüne gözlerimizi kaldırmadan ölüme karşı olanca gücümüzle savaşmak Tanrı için daha iyidir" (Camus, 1985b: 128). Onun bu düşünceleri Clamence'in suçluluğu yaratmak ve cezalandırmak için Tanrı'ya ihtiyaç olmadığı yönündeki fikirlerini olumlar niteliktedir (Camus, 2002a: 75). Dr.Rieux hayatın nihai gerçeğinin yani ölümün gayet bilincindedir, bu farkındalık onu bir tür ateizme kadar götürür. Ancak Dr. Rieux'yü bütünüyle uyumsuz bir karakter olarak tasarlayanın doğru olduğunu düşünmüyoruz, çünkü onda Meursault gibi her şeye eşit değer veren bir kayıtsızlık yoktur. Bu yüzden Dr. Rieux hayattaki uyumsuzluğun farkında olmakla birlikte onunla mücadeleye hazır bir tutum sergiler. O, Caligula gibi iyi ve kötüyü aynı değerde görüp, bunlardan kötü olanı da seçmemiştir. Bu, onun bir nitelik ahlakına bağlı olduğunun da göstergesidir.

İşte Camus felsefesinin etik temelleri burada kendini açıkça göstermektedir. Camus, dünyanın uyumsuzluğunun farkına varan insanların, birleşerek bu uyumsuzluğa

olumlu bir şekilde başkaldırmaları taraftarıdır. Zaten bunu açık açık dile getirir: “[...] birey, tek başına, savunmak istediği değerin kendisi değildir. Bu değeri oluşturmak için en azından bütün insanlar gereklidir. Başkaldırıda, insan başkasında kendini aşar” (Camus, 2010: 27).

Demek ki bir değer oluşturulmak isteniyorsa, insanlar birleşmelidir. Nitekim *Veba*’da da öyle olmuştur. İnsanlar vebayla mücadele etmek için tek yürek olmuşlardır, en başta kenti terk etmek isteyenler bile özgür olduklarında Oran’ı bırakmamışlardır. Bu da umutsuzluğun aşılmasıyla mümkün olmuştur. Dr. Rieux’ye göre zaten asıl felaket umutsuzluğa alışmaktır (Camus, 1985b: 181). Gerçi kimilerinin durumunu umutla açıklamak da güçtür, evet, kimileri vebaya alışmıştır. Her ne olursa olsun, veba gerilediğinde bile bütün bu olup bitenlerin bir anlamı bulunup bulunmayışının hiçbir öneminin olmadığını düşünür Dr. Rieux (Camus, 1985b: 303).

Camus’nün bir başka karakteri olan Diego da kendi gücünün farkındadır ve vebaya karşı savaş bayrağını çekmiştir. O, ölüme hayır dediği için bir kahramandır (Kuçuradi, 1999: 108-109). Diego Kadiz’de stajyer bir doktordur. Aynı zamanda yargıç Casado’nun kızı Victoria’yı sevmektedir. Victoria ile Diego nişanlılar ve nişandan birkaç gün sonra Kadiz’e veba bastırır. Kadiz’in dışarıya açılan kapıları kapatılır ve hiç kimse kaçamaz. Herkes vebanın elinde sıkıyönetim altındadır, herkes kaderiyle baş başadır. Diego hastaları için koşturur durur, aynı zamanda vebadan korktuğunun da farkındadır ve sonunda o da vebaya yakalanır. Vebadan korunmak için sığındığı Casado’nun evinden kovulur. Tüm bu paniğin etkisiyle Diego’da bir bilinç oluşur: ilk olarak korkusunu haykırır, ikinci olarak Kadizlilerle aynı kaderi paylaştığını ve vebadan kaçamayacağını görür. Sonuçta vebayla savaşmak zorunda olduğunu anlar (Kuçuradi, 2009: 46-47).

Camus’nün bu iki fedakar doktoru, nitelik ahlakının timsali gibidirler. Onlar, dünyanın tüm kötülüğüne ve anlamsızlığına rağmen bu durumu ne kayıtsızlıkla kabullenmeyi, ne kötülük yanlısı olmayı, ne de bu durumu tamamıyla reddedip aşkın idealler peşinde koşmayı tercih etmemişlerdir. Onlar Camus’nün istediği anlamda başkaldırmışlardır. Demek ki hayatta tüm uyumsuzluğa rağmen, iyi ve doğru şeyler vardır. Camus her şeyi aynı kefeye koyma taraftarı değildir. Nitekim onun *Doğrular* adlı oyununda bunun bir sorgulanması yapılmıştır.

3.5. BAŞKALDIRININ ETİK DAYANAĞI: DOĞRULAR

Camus'nün bu oyunu bir grup örgüt üyesinin kendi aralarındaki tartışmaları etrafında döner. Tartışmanın merkezi Çar'a düzenleyecekleri suikasttır. İlk suikast girişiminde bombayı atmakla görevli olan Kaliyev, Çar'ın arabasında karısı ve çocuk yaştaki yeğenleri olduğu için bombayı atamaz. İkinci girişiminde ise başarılı olur. Başarısız ilk denemesi ise örgüt içinde tartışmalara yol açar. Kaliyev'i en çok eleştiren ise Stepan'dır. Stepan'a göre arabada çocuklar olsa bile Kaliyev bombayı atmalıdır. Kendince doğru olanları söyler, tabii ki Kaliyev de kendince doğru olanları... Peki doğru nedir?

Kaliyev örgütten arkadaşı Dora'ya "...biz, insanların birbirini boğazlamayacağı bir dünya kurabilmek için öldürüyoruz... İşlediğimiz suçsa, bu suçu, yeryüzünden suçu kaldırmak için işliyoruz..." (Camus, 1985a: 31) derken öldürme eylemini kendince haklı kılacak birtakım gerekçeler öne sürmektedir. Onun öldürmeyle olan ilişkisi bu durumda Caligula'dan farklıdır. Çünkü Caligula herhangi bir şeye değer verdiği için öldürmez, oysa ki Kaliyev, daha iyi bir dünya için öldürme eylemini haklı görür. Bu yüzden Dora'ya ölümün en güzel olanının bir ideoloji uğruna ölmek olduğunu söyler. Kaliyev'e göre var olduğumuzu ispatlamanın tek mümkün yolu budur (Camus, 1985a: 33).

Çar'ı öldürmekle görevli olan Kaliyev'i Dora, onun da nihayetinde insan olduğu ve suikast anında göz göze gelirlerse, vazgeçebileceği yönünde uyarır. Kaliyev'in cevabı ilgi çekicidir: "Ben Büyükdük'ü değil, zorbalığı öldürüyorum!" (Camus, 1985a: 36). Belki de Kaliyev'in fikirleri, Camus'nün, erdemin bile kargaşa zamanlarında cinayetle birleştiği şeklindeki iddiasını doğrular niteliktedir (Camus, 2010: 158). Peki zorbalığı öldürmek, çocukları öldürmek pahasına olumlanabilir mi? İşte, Camus'nün oyununun en can alıcı diyalogları, bu soru üzerine gelişmiştir. Bu sorunun cevabı tüm uyumsuzluğuna ve anlamsızlığına rağmen hayatta gerçekten değer verilecek şeylerin olup olmadığıyla da ilgilidir.

Kaliyev'in Çar'ın arabasında çocuklar olduğu için bombayı atamaması örgüt içinde tartışmalara yol açar. Çoğunluk Kaliyev'in yanındadır, Stepan'ın aksine... Stepan binlerce Rus çocuğu açlıktan ölmesin diye, gerekirse iki çocuğun feda edebileceğini iddia eder. İki çocuğun öldürülmesinin devrim yolundan alıkoymaması

gerektiği fikrindedir. Devrime inanan gerekiyorsa iki çocuğu öldürmelidir. Yoldaşlarını yalnızca içinde bulundukları anı yaşamakla suçlar. Kaliyev ise bu eylemi yaptığı taktirde kendisini adi bir katilden farksız hissedeceğini söyler (Camus, 1985a: 50-51).

Kaliyev ikinci denemesinde bombayı atmaya başarır, bu kez arabada çocuklar yoktur. Polisin tüm ikna çabalarına rağmen konuşmaz ve idama mahkum olduğu ve öleceğini bildiği halde günah çıkarmayı reddeder, çünkü kendisini pişman hissetmez. Çar'ın karısının pişmanlığını itiraf etmesi için yaptığı tüm ısrarlara rağmen, pişman olmaz. O, doğru bildiği uğruna ölüme gitmeyi yüce bir değer sayar. Polis memuru Skuratov, çocukları öldürmediği ilk denemesini ona hatırlatır. Çünkü hangi ideoloji uğruna olursa olsun, ne kadar gözü kara olursa olsun Kaliyev çocukların hayatını korumayı bir değer addetmiştir.

Kaliyev ideolojisi uğruna idama seve seve gitmiştir. Camus'nün *Başkaldıran İnsan*'da da ifade ettiği gibi ölmek, suçu sıfıra indirmiştir (Camus, 2010: 206). Kaliyev'in çocukları öldürmemesi bizi Camus'nün eylemde *sınır tanıma* düşüncesine götürür. Zorbalıkla ve adaletsizlikle özdeşleştirilen Çar'ın, çocuklar yanında olduğu için öldürülmemesi bize bu sınır tanımayı hatırlatır. Gerek *Veba*'da, gerekse *Doğrular*'da yaşamın anlamsızlığına ve kötülüğüne rağmen, hayata ve birbirlerine tutunan insanlar anlatılmıştır. Onlar, uyumsuzluğa beraberce, birlik içinde başkaldırmışlardır. Zaten Camus felsefesinin gelmek istediği nokta da uyumsuzluktan, başkaldırıya, ancak olumlu, yüksek değerler taşıyan, nitelik ahlakına bağlı olan bir başkaldırıya doğru ilerlemektir. O halde Camus'nün bakış açısından, başkaldırının dünya tarihindeki çehrelerini incelemek yerinde olacaktır.

3.6. UYUMSUZLA YAŞAMANIN İKİ YOLU: METAFİZİK, TARİHSEL BAŞKALDIRI

Dünyanın bir üstün anlamı olmadığına bugün de inanıyorum. Ama onda bir şeyin anlamı bulunduğunu biliyorum. Bu da insan; çünkü anlamı bulunmasını zorunlu gören tek varlık o. Bu dünya en azından insanın gerçeğini taşıyor, bizim görevimiz de yazgının kendisine karşı ona ussal gerekçelerini vermek. İnsandan başka gerekçesi de yok Size bütün varlığımla haykırıyorum, insanı kurtarmak onu sakatlamamaktır, ona yalnızca kendisinin tasarlayabildiği adalet şanslarını vermektir (Camus, 2011: 99).

Camus için dünyada yalnızca bir şeyin anlamı vardır: “insan”. Zaten uyumsuzluktan yola çıkan Camus felsefesinin gelmek istediği nokta da olumlu bir başkaldırı aracılığıyla, insana gerçek değerinin verilmesidir. Peki uyumsuzluk karşısında intihar bir çözüm değilse ve tek seçeneğimiz olumlu bir başkaldırıysa Caligula ya da faşist diktatörlerin olumsuz başkaldırısına karşılık, bir başkaldırını olumlu yapan değer nedir?

Camus’ye göre başkaldırının kendisi zaten bir değerdir (Camus, 2010: 32). Çünkü eğer uyumsuzlukta kalınsaydı cinayet bile önemsiz addedilirdi. Camus bu durumu şöyle açıklar:

Uyumsuzluk duygusu, kendisinden bir eylem kuralı çıkarmaya kalktık mı, cinayeti en azından önemsiz kılar, bunun sonucu olarak da olanak sağlar ona. Hiçbir şeye inanılmıyorsa, hiçbir şeyin anlamı yoksa, hiçbir değere “evet” diyemiyorsak, her şey olanaklıdır, her şey önemsizdir. Ne evet kalır ne hayır, katil ne haklıdır, ne haksız. Kişi kendini cüzamlıların bakımına adayabileceği gibi, içinde insanlar yakılacak ateşleri de tutuşturabilir. Kötülük ve erdem de birer rastlantı ya da gelip geçici birer istektir (Camus, 2010: 15).

O yüzden uyumsuzdan başkaldırıya geçiş bile bir değer olmayı hak ediyor. Çünkü uyumsuzlukta kalındığı sürece gelinebilecek son nokta oldukça tehlikelidir. Camus bu tehlikeyi şöyle anlatır:

Hiçbir şey doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü olmadığından, kuralımız en etkin, yani en güçlü biçimde davranmak olur. İnsanlar doğrular ve haksızlar diye değil, efendiler ve köleler diye ayrılır o zaman. Böylece, ne yana dönersek dönelim, yadsımanın ve yoksayıcılığın (nihilisme) göbeğinde, öldürme ayrıcalıklı yerini korur Öyleyse, uyumsuz tutumu benimsemeye kalktık mı kuşkuları birer düş sayıp mantığı bunların üstüne çıkararak öldürmeye hazırlanmamız gerekir (Camus, 2010: 15).

Metinden de anlaşılabileceği gibi uyumsuzu kabullenmenin son noktası cinayeti kabullenmektir. “Karşılaştırma açısından, öldürme ile intihar aynı şeydir, biri benimseniyorsa ötekinin de benimsenmesi, biri yadsınıyorsa ötekinin de yadsınması gerekir” (Camus, 2010: 16). Daha önce Camus’nün intiharı onaylamadığını nedenleriyle birlikte görmüştük. O halde Camus cinayeti de onaylamıyor demektir. Zaten intiharı onaylamaya yandaşların Hitler’in yıkımına kadar götürdüğünü düşünmektedir (Camus,

2010: 16). Ona göre “intihar ve öldürme [...] mutsuz bir us düzeninin iki yüzüdür” (Camus, 2010: 17).

Uyumsuzdan intihara ve öldürmeye geçilmeyecekse başkaldırıya geçilecek demektir. Öldürmek yadsındığına göre kötülük ve adaletsizlik de yadsınır. O halde başkaldırıyla bunların yerine iyiliği, adaleti, hukuku yerleştirerek uyumsuz aşılmaya çalışılır. Öyleyse başkaldırıyla bir değer oluşturulmaktadır. Ancak bu değer yalnızca düşüncede kalmamalıdır. Çünkü yalnızca düşüncede kalırsa bir sonuç elde edilemez. Eyleme geçmek gerekir, bu da haksızlık yapana saldırıda bulunarak olur. Örneğin *Doğrular*’daki Kaliyev, fikirleri uğruna ölmeyi seçmiştir. Demek ki başkaldıran insan, bir değer için ölümü göze alan insandır. Bu durumda başkaldırı, her değeri toptan reddeden nihilizmden ve bilinçsiz bir saldırganlık olan anarşizmden ayrılmaktadır. Bu, bize başkaldırının bir değer oluşturduğunu tekrar göstermektedir. Bu değer başka insanlar tarafından da ortaya konabilir. Bu durumda insan başkalarında kendini bulur. Başkalarında kendini bulan insansa onlarla dayanışmaya girer. Örneğin *Veba*’da Camus bu tür bir dayanışmayı anlatır. Yani uyumsuzu yalnız olarak keşfeden insan, başkaldırı aşamasında insanlarla dayanışma içine girerek bu yalnızlığından kurtulur. Bu da bireysellikten hümanizme doğru bir evrilmedir (Gündoğan, 2011b: 184-189). Camus bu dayanışma ruhunu, Descartes’ın “düşünüyorum öyleyse varım,” sözünü dönüştürerek “başkaldırıyorum, öyleyse varız,” (Camus, 2010: 33) şeklinde ifade eder.

Peki, kimdir başkaldıran insan? Camus, bu sorunun cevabını *Başkaldıran İnsan* adlı denemesinin daha başında verir. Başkaldıran insan hayır diyen biridir. Daha sonra bu “hayır”ın içeriğinin ne olduğunu sorar. Bu “hayır” geçemeyeceğiniz bir sınır var anlamına gelir, yani bir sınırın varlığını kesinler. Bir sınırın varlığı ise “[...] katlanılmaz bulunan bir haksızlığın kesinlikle yadsınmasına, hem de bulanık bir hak inancına, daha doğrusu başkaldırmışın ‘... yapmaya hakkı olduğu’ izlenimine dayanır. Herhangi bir biçimde, herhangi bir yerde bizim de haklı olduğumuz duygusu uyanmadıkça başkaldırı olmaz” (Camus, 2010: 23). Bu durumda başkaldırıda her zaman haksızlığa karşı bir nefret barınır ve bir hak talebi vardır. Bu da yukarıda bahsettiğimiz gibi değeri doğurur. Camus’nün dediği gibi “her değer başkaldırıcıyı getirmez, ama her başkaldırı yönelimi bir değeri çağırır sessizce” (Camus, 2010: 24). Değerlerimizi başkaldırıda bulabileceğimiz için başkaldırı bizim tarihsel gerçeğimizdir (Camus, 2010: 32). Tarihe baktığımızda değerlerin çağlara ve toplumlara göre değiştiğini görürüz. Mutlak değerler yoktur,

mutlak değerler yalnızca kutsala aittir (Gündoğan, 2011b: 197). Zaten kutsalın ve geleneğin hakim olduğu toplumlarda başkaldırı da yoktur (Camus, 2010: 3). Kutsalın ve geleneğin hakim olduğu toplumlarda, toplumsal itaatkarlık görülür ki böyle bir durumda bir başkaldırı ahlakından söz etmek mümkün değildir. “Başkaldırı ahlakı” diyoruz çünkü bu ahlak, bir değer adına başkaldırıdır. “Başkaldırı da, iradenin iyiyi gerçekleştirmek uğruna kendini köleleştiren ve karşısına engeller koyan kuvvetlere karşı giriştiği bir mücadeledir” (Camus, 2011: 196.) Bu mücadelelerden biri de “kutsal”a ilişkindir. Kutsala, yani Tanrı’ya başkaldırmak, Camus’nün başkaldırı felsefesinde, metafizik başkaldırı olarak karşımıza çıkar.

3.6.1. Metafizik Başkaldırı

Camus’nün ifade ettiği gibi “başkaldırı ancak birine karşı düşünülebilir” (Camus, 2010: 43). O halde metafizik başkaldırı yani Tanrı’ya başkaldırma, onun var olduğu gerçeğini de gizil olarak barındırmaktadır. Bu durumda metafizik başkaldırı, Tanrı’ya yok sayan bir başkaldırı değil, onun niteliklerini hor gören bir başkaldırıdır. Bu mantığa göre Tanrı, insana kötülük etmektedir. Çünkü başkaldırı aslında ölüm, adaletsizlik, kötülük gibi olumsuzluklara karşıdır; Tanrı ise tüm bu olumsuzlukların müsebbibidir. Bu da demek oluyor ki metafizik başkaldırının kökeninde ateizm yatmamaktadır, çünkü az önce de söylemiş olduğumuz gibi bu tür başkaldırı özünde Tanrı’nın varlığını gerektirir. Metafizik başkaldırı, dünyadaki kötülöklere engel olmadığı düşünölen Tanrı’nın yargılanmasıdır. Tanrı kötölöklere engel olmadığına göre başkaldıran insan, Tanrı’nın kendi hayatına müdahale etmesini istemez ve bunun doğal bir sonucu olarak onu yerinden etmek ister (Gündoğan, 2011b: 199-202). Camus, Tanrı’ya başkaldıranlar arasında Prometheus’u, Epiküros’u, Lukreitus’u, romantikleri, Nietzsche’yi, Sade’i, Dostoyevski’yi ve sürrealistleri sayar.

Metafizik başkaldırı yukarıda bahsettiğimiz nedenlerden dolayı ateizmle başlamadığına göre, dinle başlar. O halde metafizik başkaldırının köklerini Antik Yunan’a kadar götürmek mümkündür. Çünkü Antik Yunan’da da üç büyük ilahi din gibi olmasa da politeist ve antropomorfik bir Tanrı inancı vardır. Zaten felsefenin ortaya çıkış öyküsü bile bir başkaldırı niteliği taşır. M.Ö. 6. yüzyıl dolaylarında İonia kentlerinde baş gösteren kanlı siyasi çatışmalar, o güne değin mitolojik düşünme geleneğine bağlı olan halkın mitlere ve dolayısıyla Tanrılara olan güvenini sarsmıştı.

Siyasi arenadaki bu hareketlilik, yeni bir düşünme biçimini gerektiriyordu. Antik Yunan'ın ilk düşünürleri bu noktada devreye girmişti. Dinsel tabular sayılan mitlerin gerçekliğini tartışmaya bile gerek görmeden, onları bir yana bırakmış ve özellikle doğa olaylarını farklı bir biçimde açıklamaya gayret göstermişlerdir (Şenel, 1996: 124). Onların Tanrıları yok saymayıp, kötü ya da yetersiz görmeleri, kendi hayatlarıyla ilgili işlerde Tanrıları devre dışı bırakma çabaları bir tür başkaldırı olarak değerlendirilebilir. Camus ise Antik Yunan'da metafizik başkaldırının en çarpıcı örneğini, yine bir mitoloji figüründe bulur: Prometheus.

Prometheus “önceden gören” anlamına gelir, zaten Prometheus bir kahindir. O, Tanrıların egemenliğini devirip yerine insanların egemenliğini getirmek istemiştir. Titanların soyundan gelen Prometheus kendisi de bir Tanrı olmasına rağmen, Olymposlu Tanrıların kralı Zeus'la olan husumetinin etkisiyle de olsa gerek Tanrılardan ziyade insanların yanında olmuştur. Zekası ve kurnazlığıyla Zeus'u aldatmayı başarmış, kutsal ateşi çalıp insanlara götürmüştür. En sonunda Zeus'un gazabına uğramış, ıssız bir kayada sonsuza dek zincire vurulmuş, ölümsüz olduğu için kendini öldürme özgürlüğünden de mahrum bırakılmıştır (Erhat, 2000: 254-256). Aiskhylos bize, daha Antik dönemde bile metafizik başkaldırının mevcut olduğunu göstermektedir. Çünkü oyunun kahramanı Prometheus o dönem için kutsal sayılan Zeus'a kafa tutmuş, onun egemenliğini yerle bir etmek istemiştir. Camus metafizik başkaldırını her ne kadar on sekizinci yüzyıl sonlarından başlatsa da, Prometheus efsanesi sayesinde eskilerin de bu tür başkaldırını tanıdıklarını ifade etmektedir (Camus, 2010: 41).

Antik çağların metafizik başkaldırı öyküsünde Camus'nün ikinci durağı bu kez Helenistik dönem filozofları Epikuros ve takipçisi Lukreitus'tur. Epikuros'un görüşleri, tam da Camus'nün, Tanrı'yı yok saymayan ama onu yargılayan metafizik başkaldırısını yansıtmaktadır. Çünkü hazzı anlayışa bağlı olan Epikuros'a göre dinden kaynaklanan ölüm ve Tanrı korkusu, insanın ruhsal dinginliğini bozar. Ancak Epikuros, Tanrı korkusuyla mücadele etmek için Tanrıları yadsımaz. Ona göre Tanrılar vardır, ama çoğunluğun düşündüğü şekilde değildir. Atomculuğun temsilcisi Demokritos'un etkisindeki Epikuros'a göre, evren atomlardan oluşmuştur, tabii ki ruh da öyle, dolayısıyla Tanrıların insan üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Öyleyse insanların Tanrılardan korkmasına gerek yoktur (Ağaoğulları, 1994: 371-372). Ayrıca onun ölümle ilgili düşünceleri de çok ilginçtir. Şu ünlü sözü, düşüncelerini özetler

niteliktedir: “biz var oldukça ölüm yok, ölüm var oldukça biz yokuz” (Ağaoğulları, 1994: 371). Bu yüzden Epikuros ve öğrencisi Lukreitus ölümü ve Tanrıları yadsıamaz ama uzaklaştırırlar. Epikuros’un “her şeye karşı güvenlik sağlanabilir; ama ölüm konusunda, yıkılmış bir kalenin insanları gibiyiz” söylemini Lukreitus pekiştirir: “bu geniş dünyanın özü ölüme ve yıkılışa adanmıştır”. Antik felsefenin bu iki sıra dışı filozofuna göre öyleyse dünyanın tadını çıkarmalıdır (Camus, 2010: 44).

Camus’nün metafizik başkaldırının asıl başlangıcı saydığı on sekizinci yüzyıla geldiğinde değindiği ilk başkaldıran, hayli ilginç ve tartışmalı bir isim olan Marquis de Sade’dır. Sade Aydınlanmanın değerlerini eleştiren, onları tersyüz eden eserler yazmış bir Fransız düşünürdür. Eserlerinde toplumsal kısıtlamalara karşı bir özgürlük talebinde bulunur. Onun, ahlaka aykırı olduğu gerekçesiyle çoğunluğu basılmamış ve yargılanmış olan eserlerinin değeri Apollinaire ve gerçeküstücüler tarafından anlaşılmıştır (Cevizci, 2000: 812). Camus’ye göre Sade’ın Tanrı konusundaki düşüncesi insanı ezen, cani bir Tanrı düşüncesidir. Eğer Tanrı böylesine kötüyse, insanın da kötü olmasına engel olacak hiçbir güç yok demektir. O halde insanlar da diğer insanları pekala öldürebilir ve doğanın çılgınlığına kulak verebilir. Doğanın çılgınlığı derken Sade, cinsel içgüdüyü kastetmektedir (Camus, 2010: 54). Cinsel içgüdüyü cinayetle harmanlayan Sade’ın düşüncesinde en çok haz en çok yok etmeyle birleşir (Camus, 2010: 61). Ondan geriye kalan onlarca cilt yapıt “her şeyin ve herkesin öldürülmesini ortak intihar biçimine sokan bir boyun eğişi özetler” (Camus, 2010: 63). Sonuçta “başkaldırımı sanat yollarına yönelten Sade’dır, romantizm daha da ileri götürecektir onu” (Camus, 2010: 64). Sade Tanrı’yı “kötü” olarak tasarladığı için, Camus’nün gözünden metafizik başkaldırının on sekizinci yüzyıldaki ilk tetikleyicisi olarak ele alınmıştır. Camus’nün metafizik başkaldırı öyküsünde, başkaldırımı sanata yönelttiği yolda bayrağı Sade’dan devralan romantik züppeler ikinci sırada yer alır.

“Başkaldıran insan, kendini suçsuz bulduğundan, kötülükle savaşmak için iyilikten vazgeçer ve kötülüğü yeniden yaratır,” (Camus, 2010: 65) der Camus. Bu yüzden de romantik kahraman iyilikle kötülüğü birbirine karıştırır ve “olanaksız bir iyiliğin özlemi içinde, kötülük etmek zorunda olduğunu düşünür” (Camus, 2010: 66). Romantik şairlerin şiirlerinde Tanrı şiddeti açıktan açığa suçlanır ve başkaldıran insan bu saldırgan, kötü Tanrı’dan uzaklaşmaya çalışır. Tanrı’nın kötü ve cani olduğu için suçlanması romantiklerin Sade ile ortak yanıdır. Böylesi umutsuz bir evrende ne

kötülük duyulabilir artık ne de iyilik. İyilikle kötülük arasındaki ayrımın kalktığı bu düşünce biçiminde öldürme neredeyse sevimli hale gelmiştir (Camus, 2010: 67). “Öldürme sırf öldürme için öğütlenmez kuşkusuz. Ama romantik kişi için büyük değer olan çılgınlık değeri içinde yeri vardır. Çılgınlık sıkıntının öbür yüzüdür” (Camus, 2010: 68). Nihayetinde “romantizm, tam anlamıyla cinayeti öğütlememekle birlikte, yasadışı adam, iyi yürekli hükümlü, iyiliksever haydut görüntüleri içinde, derin bir hak isteme eylemini canlandırmaya çalışır” (Camus, 2010: 68) Sonuçta romantizmin her şeyden önce geleneğe, Tanrı’nın yasalarına karşı geldiği görülmektedir (Camus, 2010: 69). Romantik başkaldırının en özgün kişileri ise züppelerdir. Züppe ya da *dandy* “sanat sanat içindir,” sloganının ilk savunucularındandır. Bu slogan bir asır sonra sürrealistlerce devralınıp sanatla hayatın bütünleştiği bir düzleme taşınacaktır (Baudelaire, 2011: 25). Romantik başkaldırının en özgün kişisi olan züppenin işi meydan okumaktır, çünkü o meydan okuyuşuyla ayakta kalır. Romantik yazarlar için tek erek Tanrı’ya eşit duruma gelmektir. Romantikler Tanrı’yı yıkmazlar ama ona boyun da eğmezler (Camus, 2010: 70). “Bu dünyada her şeyden cinayet sızıyor, gazeteden, duvardan, insan yüzünden,” (Camus, 2010: 71) diyen Baudelaire meydan okuyan bu şairlerin en ünlülerindendir. Bir fahişeden bile bile frengi kapıldığı için ölen Baudelaire de kendi hayatına cinayeti sızdırmış olabilir. Çünkü sanatı acı çekmekle bir gören bu mutsuz şair zaten hep intiharın eşiğindedir (Baudelaire, 2011: 76-79). O züppeliğin en derin kuramcılarındandır. Romantizm bize başkaldırının züppelikle uzlaştığını kanıtlar (Camus, 2010: 72). Dolayısıyla bireyi ve kötülüğü göklere çıkaran romantikler bu şekilde, kötü olarak tasavvur ettikleri Tanrı’ya başkaldırmaktadırlar.

Metafizik başkaldırıda Camus’nün diğer durağı Dostoyevski’nin ilginç roman karakteri İvan Karamazov’dur. İvan da Sade ve romantikler gibi cani, kötü, katil bir Tanrı’ya başkaldırmaktadır. Kardeşine “Tanrıyı kabul etmiyorum değilim, Alyoşa, sadece bileti ona en saygılı şekilde geri veriyorum,” (Dostoyevski, 1999: 359) dediğinde Alyoşa ağabeyi İvan’a bunun bir isyan olduğunu söyler. İvan her ne kadar “isyan ederek yaşanabilir mi, oysa ben yaşamak istiyorum,” (Dostoyevski, 1999: 360) diye yanıtlasa da kardeşini, onun yaşamak için seçtiği yol aslında başkaldırıdır. Küçük bir çocuğun acısı ve kanı üzerine kurulmuş bir mutlulukla yaşanamayacağını söylerken Camus’nün *Doğrular*’ındaki Kaliayev gibi konuşmaktadır. Çünkü İvan için kötülüğün benimsenmesi, haksızlığa boyun eğilmesini gerektirir (Camus, 2010: 75). İvan’ın

başkaldırısı öldüren, canı bir Tanrı'yadır, başkaldırısından bir öldürme yasası türetir. Her şeye izin varsa babasının öldürülmesine göz yumabilir çünkü (Camus, 2010: 77). “Kötülüğe ve ölüme karşı çıkmak için, ölümsüzlük gibi erdemin de var olmadığını söylemek ve babasının öldürülmesine ses çıkarmamak yolunu seçer” (Camus, 2010: 78). “[...] eylem yeteneğinden yoksun başkaldırmışın solgun yüzünü sunar İvan bize. Bir yandan insan koşulunun görüntüsüdür diye ölüm cezasından nefret eder, bir yandan da cinayete doğru yürür. İnsanlardan yana çıktığı için, payına yalnızlık düşer. Usun başkaldırısı onunla çılgınlıkta son bulur” (Camus, 2010: 81).

Tanrı'yı yargılamanın bir sonraki uğrağı Tanrı'yı öldürmek olacaktır. İşte bu uğrakta Camus bizi Nietzsche ile karşılaştırır. Başkaldırı Nietzsche'de “Tanrı öldü,” sözüyle başlar. Camus'ye göre Nietzsche aslında Tanrı'yı öldürmeyi tasarlamamıştır, zaten onu ölü bulmuştur (Camus, 2010: 88). Nietzsche *Şen Bilim*'de bunu anlatır sanki. Bu hikayede kahraman gündüz olduğu halde elinde bir fenerle dolaşır ve sürekli “Tanrı'yı arıyorum” diye bağırarak bir adamdır. Bu kaçık adam,

“Tanrı nerede? diye sorar, şunu da söyleyeceğim, onu biz öldürdük, -sizlerle ben! Onun katiliyiz hepimiz... Tanrı da çürüdü. Tanrı öldü! Tanrı ölü! Onu öldüren de biziz! Bütün katillerin katili olan biz nasıl avunacağız? Dünyayı şimdiye dek elinde tutan, en kutsal, en güçlü olan bizim bıçaklarımızla kana bulandı. Kim temizleyecek bu kanı bizden? Hangi suyla arıtabiliriz kendimizi? Nasıl bir kefalet töreni düzenlese, hangi kutsal oyunu oynasak? Bu eylemin büyüklüğü bizim için fazla büyük değil mi? Bu ancak eylemi gerçekleştirene yaraşır sayıldığı için bizim tanrı olmamız gerekmiyor mu? Hiçbir zaman daha büyük bir eylem olmadı, şu da var ki, bizden sonra doğacak olan, bu eylem uğruna şimdiye kadarki tarihlerden daha yüksek bir tarihin bir parçası olacak!” Kaçık adam burada susar, dinleyicilere bakar: Onlar da suskun, söylenenleri yadırgamış halde ona bakarlar. Sonunda kaçık adam elindeki feneri atar, fener söner, parçaları çevreye dağılır. Sonra “çok erken geldim, daha zamanı değildi. Bu tekinsiz olagelme daha yolda, yolculuğunu sürdürüyor. O daha hala insanların kulağına ulaşmadı. Şimşegin de gök gürültüsünün de zamanı var. Yıldızların ışığının zamanı var, siz yaptıktan sonra bile, işlerinizin görülmesinin, duyulmasının zamanı var. Bu eylem onlara hala en uzak yıldızlardan bile uzak, ama yine de bunu onlar yaptı!” (Nietzsche, 2003: 130-131).

Bu kaçık adam belki de Nietzsche'den başkası değildir ve zaten dünyaya geldiği çağda Tanrı'yı bulamamıştır, çünkü Tanrı çoktan ölmüştür. Nietzsche insanın bu başkaldırısının bir yöne yöneltilmediği sürece, bir yeniden doğuşa götürülemeyeceğini düşünür. Bu durumda onun felsefesi bir başkaldırı felsefesi değil, başkaldırı üzerine bir felsefedir (Camus, 2010: 89). Hristiyanlık yüzünden öldüğünü düşündüğü Tanrı'ya başkaldıran Nietzsche, büyüklüğü, yüceliği artık Tanrı'da bulamayacağını bildiği için dünyaya yönelir ve insana tek gerçeğinin yeryüzü olduğunu haykırır. Tanrı'ya bel bağlamayan Nietzsche bütün değer yargılarının yerine, bu dünyaya tam ve coşkun bir bağlanmayı önerir (Camus, 2010: 93). Bir Tanrı varsa insanın o Tanrı olmamaya nasıl katlanacağını sorar ve sonuçta bir Tanrı varsa onun ancak dünya olacağına karar verir. O halde dünyaya evet demek, hem dünyayı hem kendini yeniden yaratmaktır, yaratıcı yani büyük sanatçı olmaktır (Camus, 2010: 95).

Bu durumda başkaldırının sanatla yakından ilişkisi olmalıdır. Zaten metafizik başkaldırının öyküsünde Camus'nün, dünyaya defalarca evet diyen Nietzsche'den sonraki durağı romantiklerin bir tür devamı sayılan sürrealist şairlerdir. Camus, bu sıradışı şairlerin sanatla başkaldırımlarının gücünü anlattıktan sonra, metafizik başkaldırıdan tarihsel başkaldırıya geçer.

3.6.2. Tarihsel Başkaldırı

Tarihsel başkaldırının daha en başında, her başkaldırının bir suçsuzluk özlemi olduğunu yazan (Camus, 2010: 131) Camus'ye göre devrim, başkaldırının mantıksal bir sonucudur. Devrimcilik Tanrı'yı reddedip tarihi seçmiştir. Ancak başkaldırıyla devrim farklıdır. La Rochefoucaud'nun 16. Louis'ye söylediği şu söz bile bunu kanıtlar niteliktedir: “Hayır, ekselans, bir başkaldırı değil bu, bir devrim” [...] Devrim bir eylemi düşünceye göre biçimlendirme, dünyayı kuramsal bir çerçeveye uydurma çabasıdır. Bunun için, başkaldırı insanları öldürür, devrimse hem insanları hem ilkeleri yok eder (Camus, 2010: 132). Başkaldırı devrimi önceliyorsa Camus'nün “insanların tarihi, bir anlamda, birbiri ardından gelen başkaldırıların toplamıdır,” (Camus, 2010: 133) sözünün ne anlama geldiğini sezmek hiç de zor olmayacaktır. Camus tarihsel başkaldırının öyküsünde Spartaküs'e, Fransız Devrimi'nin öncüleri Danton, Saint-Just ve Robespierre'e, Hegel'in köle-efendi diyalektiğine, Rus devrimcilerine ve nihayet Marx'a yer verir.

Metafizik başkaldırma, öldürdüğü Tanrı'nın yerine tarih içindeki insanı koyar ve bu kez onu putlaştırır. Yani metafizik başkaldırıdan tarihsel başkaldırıya geçildiğinde artık Tanrı'nın yerine tarih seçilmiş demektir. Tanrı öldüğüne göre onun yeryüzündeki temsilcisi kral da ölmelidir artık, devrimler bu düşüncenin sonucudur. İşte böylelikle metafizik başkaldırıdan tarihsel başkaldırıya geçerek aslında düşünceden eyleme de geçilmiş olur. Ancak düşünceden eyleme geçilince kötülükler de baş gösterir. Kuşkusuz özgürlük temelli olan başkaldırının adaletten yoksun olması düşünülemez. Fakat devrimcilerin adaleti gerçekleştirme adına, haksızlıkların ortadan kaldırılması için yaptıkları eylemler, yeni haksızlıkları ve suçları ortaya çıkartır. Bu, başkaldırını devrimden ayıran en önemli farktır. Hep suçlulukla son bulan 20. Yüzyıl devrimleri tarihi kirletirler (Gündoğan, 2011b: 210-211). İşte bu yüzden, Tanrı ölünce Camus'ye göre, geriye, kötülüğün kaynağı olan tarih kalmıştır:

Tanrı ölünce, insanlar, yani anlaşılması ve kurulması gereken tarih kalır. O zaman, başkaldırının göbeğinde, yaratma gücünü de bastıran yoksayıcılık bu tarihin türlü yollarla kurulabileceğini belirtir. İnsan, bundan böyle üzerinde yalnız olduğunu bildiği yeryüzünde, usdışının cinayetlerine, insanlar imparatorluğuna doğru yol alan usun cinayetlerini de katar. Korkunç erekler tasarlar, başkaldırının ta kendisinin ölümünü de tasarlar bu arada, “Baskaldırıyorum, öyleyse varız”a, “ve yalnızız”ı ekler (Camus, 2010: 128).

“Baskaldırıyorum, öyleyse varız”a “yalnızlık” eklendiyse eğer, bunun nedeni, başkaldırının koruması gereken asıl değer olan “insan”ı, eylemlerin gürültüsünde ve kalabalığında unutmuş olmasıdır. Örneğin, Saint-Just, Rousseau'nun Toplumsal Sözleşme'sinden yola çıkarak 16. Louis'yi öldürtür. Kral, Tanrının yeryüzündeki temsilcisidir, ona dayanarak yönetir ve adalet uygular. Saint-Just, kralı öldürmekle bir ilkeyi öldürmüş olur. Tanrı yasasının yerini doğa yasası alır, kral egemenliğinin yerini ise halk egemenliği (Gündoğan, 2011b: 210-211). Kral gücünü, dinden alarak adeta Tanrı adına adaleti temsil etmektedir. Tanrı eğer ölmüş ise onun temsilcisinin de bu sona ulaşması gerekmektedir. Danton “Kralı mahkum etmek istemiyoruz, öldürmek istiyoruz,” der. Camus'ye göre “gerçekten de Tanrı yadsınıyorsa, kral öldürülmelidir” (Camus, 2010: 140). Kralın öldürülmesi “[...] nedenleri ve sonuçlarıyla yargılanması, çağdaş tarihin dönüm noktasıdır (Camus, 2010: 148). Kralın öldürülmesiyle bir din yıkılır ama yerine yeni bir din ya da dünya görüşü olan akla uygunluk geçer. Saint-Just de, sonunda kendi ilkeleri uğruna ölecektir (Gündoğan, 2011b: 212).

Camus “gerçekten de, bir tek devrim olsaydı, artık tarih olmazdı. Mutlu birlik ve doygun ölüm olurdu yalnız. Bu nedenle, tüm devrimciler sonunda dünya birliğine varma ereğini güder, tarihin bir sona ulaşacağına inanıyormuş gibi davranır” (Camus, 2010: 133) derken, başkaldırma eylemlerinin birlik kurma hedefini ortaya koyar. Tarihin bir sona ulaşacağı fikrinden etkilenen en önemli filozoflardan biri Hegel’dir. Hegel felsefesinde sona ulaşmak, diyalektik yöntemle mümkündür. Hegel diyalektiğine göre, başlangıçta tarihte iki bilinç oluşmuştur. Bunlar köle bilinci ile efendi bilincidir. Kölenin gerçek anlamda özgürlüğünü elde etmesi için uzun ve meşakkatli çabalar dizisi tarihi oluşturmaktadır. Hegel’den etkilenerek tarihin sonunu oluşturmak isteyenler oldu. Bunu da köleliğin yok edilmesi için efendinin yok ederek ve yerine başkalarını köleleştirerek yapmak gerektiğini iddia ettiler. Bu savın sahipleri Hegel’in tarih felsefesini yanlış anlayan solculardır.(Gündoğan, 2011b: 213-214).

Yirminci yüzyıl devrimcileri Hegel’in tarih anlayışını, sürekli bir yadsımayla, güç istemlerinin savaşıyla özetlenen, aşkınlıktan yoksun bir tarih olarak algıladılar. Bunun sonucu olarak biçimsel erdem ilkelerini kesinlikle yıkan silahları Hegel’de buldular (Camus, 2010: 165). Bu yanlış yorumlama köleliği yok etmek için yeni kölelik biçimlerini, nihilizmi, bireysel terörizmi ve devlet terörizmini ortaya çıkarmıştır. Camus’nün bireysel teröristlerden kastı Rus nihilistleri, devlet teröristlerinden kastı da Faşistler ve Marksistler’dir (Gündoğan, 2011b: 214). Camus, bireysel teröristleri, yani liseli genç Rus nihilistleri “kibar katiller” olarak adlandırır. Camus’nün *Doğrular* oyununa da konu olan, Büyükdük Sergey’e düzenlenen suikastın -arabada bulunan çocuklardan dolayı- başarısızlığa uğraması, bu gençlerin amacının sadece insan öldürmek olmadığını bir göstergesidir. Onlar, halkın özgürlüğünü elinden alan kötü düzeni öldürmek isterler. Asıl amaç özgürlüktür ve özgürlük için başkasını öldürürken aynı anda kendini öldürmek. Değer ölmekten daha önemlidir. Kendi varlığını sona erdirmek bir değer gerekliliği için kendini feda etmektir. Bu bakımdan nihilizm aşılar. Bir birey olarak değil bir grup olarak hareket eden Rus gençler dayanışma ruhuyla terörizmde bireyselliği de aşmış olurlar (Gündoğan, 2011b: 214-215).

Bireysellikten koektifliğe geçiş, bireysel terörizmden devlet terörizmine geçişle ortaya çıkar. Bu geçiş, öldürmenin boyutlarını da genişletir. Camus’a göre, 1789 ile başlayan bütün devrimler, devletlerin güçlenmesine neden olmuştur. Camus, devlet terörizmini ikiye ayırmaktadır. Bunlardan birincisi Mussolini ve Hitler’in faşizmidir.

Faşizme göre, dünyanın hiçbir anlamı yoktur. Tarih anlamsızdır ve yalnızca gücün rastlantısından ibarettir. Faşizm ve nazizm hiçbir şeyin anlamı yok fikrinden hareketle devlet kurmuşlardır. İnanılacak bir değer varlığından söz edilemeyeceği anlayışı, faşizmin evrensel bir dünya görüşüne sahip olmamasından kaynaklanmaktadır (Gündoğan, 2011b: 216-217). Camus'nün ifadesiyle “Değer yoktu artık, hem tüm insanların malı, hem de tüm insanların üstünde olan, birbirlerini yargılamalarına olanak veren değer yoktu. Böylece 1933 Almanyası yalnızca birkaç kişinin düşük değerlerini benimsedi, bunları tün uygarlığa benimsetmeye çalıştı” (Camus, 2010: 214). Bunun nedeni belki de en yüksek değer olarak insanı görmemekten kaynaklanıyordu. Bu ise savaşla ve şiddetle sonuçlanıyordu. Camus'nün yakınmasının temeli bu olsa gerekti:

Siz bu dünyanın anlamına hiçbir zaman inanmadınız ve bundan her şeyin eşdeğer olduğu, iyilikle kötülüğün nasıl istersek öyle tanımlanacağı düşüncesini çıkardınız. Her türlü insansal ya da tanrısal aktörenin yokluğunda, tek değerlerin hayvansal dünyayı, yani şiddeti ve kurnazlığı yöneten değerler olduğunu varsaydınız (Camus, 2011: 98).

İkini devlet terörü Camus'ye göre Rusya'da uygulamaya koyulan komünizmdir. Komünizmin ana eksenini bir dünya imparatorluğu fikrine dayanmasıdır. Camus, Marksçılıkta bir iç çelişki görmekte, Marksizm ile toplumsal gelişmelerin birbirine uymadığını belirterek, Marksizmin yol açtığı eylemleri eleştirmektedir. Marx'a göre gerçek, diyalektik bir şekilde gelişen ekonomiden ibarettir. O'na göre, ekonomi, üretimin her safhasında, daha üstün bir üretim düzeyi yaratır, toplumu yıkan karşıtlıklar ortaya çıkarmaktadır. Bu sürecin vardığı nokta ise kapitalizmdir. İnsan gereksinim duyduğu şeyleri üretir, gereksinim duyduğu üretim için üretim araçlarına sahip olması gerekmektedir. Toplumu oluşturan bireylerin hepsinin bu üretim araçlarına sahip olmaması, üretim araçlarına sahip olanlar ile bu üretim araçlarına sahip olmayanlar olarak toplumda iki sınıf meydana gelir. Toplumda sınıf farklılıklarının olması menfaat ve çıkar çatışmalarının kaçınılmaz oluşudur. Marx bu açıdan tarihin, menfaatleri birbiriyle çatışan sınıfların savaşından başka bir şey olmadığını ifade etmektedir. Tarihin başlangıcında mülkiyetin ortak olduğu toplum tipinden yola çıkan insanlık, bireysel mülkiyetin ve eşitsizliğin olduğu kapitalizme gelmiştir. Bu aşamada kapitalist ve proletarya olmak üzere iki sınıf ortaya çıkmıştır. Marx, tarihin gelişmesini diyalektik bir gelişme olarak görmekle, Hegel'le birleşir. Marx'ın belirleyici ekonomi en altta, Hegel'in belirleyicisi olan tın en üstte bulunur. Marx Hegel'in diyalektiğini

tersine çevirmiştir. Marx'ın kehanetine göre, yani proletarya bütün üretim araçlarına sahip olduğunda; karşıtların bulunmadığı bir toplumun gerçekleşecek, proletarya diktatörlüğü ile kurulacak olan cennet, tarihin de sonunu oluşturacaktır. Tanrısız ama insanın içinde tanrılaştırdığı tarihin sonunda kurulacak cennette de ne yazık ki terörizm vardır (Gündoğan, 2011b: 217-219).

Camus, insan varlığını yüceltmek isteyen yanına rağmen Marx'ın düşüncelerini takip edenlerin bu türlü erdemlere sahip olmadıklarını vurgulamaktadır. Marx'ın kehaneti başarısız olmuş ve devlet adına kanlı terör günlerini hazırlamıştır. Camus'ye göre proletarya tüm üretim araçlarına sahip olamamış, ulusal engeller proletaryanın gelişmesine engel olmuş, orta sınıfın öneminin azalması bir yana onun önemi artmış ve sanayi üretiminde yeni bir teknisyenler tabakası gibi toplumsal bir sınıf ortaya çıkarmıştır. Ekonomi faktörünün tek ve zorunlu faktör olmadığı görülmüştür. Ayrıca Marksizm bilimsel değil, bilimcidir. Marx'ın kehanetinin de gerçekleşmediği, yani cennetin gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. Çünkü Camus'ye göre diyalektik varsa tarihin sonu yoktur (Gündoğan, 2011b: 221-222).

Marx'ın tarihin sonunu gerçekleştirme hayali, sanayileşmemiş bir tarım toplumu olan Rusya'da 1917 devrimi ile gerçekleştirilmeye çalışılır. Evrensel cumhuriyeti gerçekleştirme amacıyla daha çok üretim, mutlak iktidar için her türlü özgürlükleri elinden alınmış bir toplum yapısı oluşmuştur. Devlet varlığı bir gün sona erecektir fakat; o güne kadar egemen ve çok güçlü olmak zorunluluğu vardır. Lenin'in önderliğindeki bu süreç dünya imparatorluğu ve köleliği kabul ederek başkaldırmadan vazgeçmek anlamını taşımaktadır. Camus'ye göre yirminci yüzyılın gerçek tutkusu kölelik olmuştur. Camus'ye göre evrensel yurt savı, dünyanın büyük bir kısmını yok sayarak insanın tutku, kuşku, mutluluk, tekil buluş gücünü, kısacası büyüklüğünü göz ardı etmiştir. 1917 devrimi tarihçi anlayıştan uzak ve kötülüğü tarihte gören bir tutum içindedir. Camus'ye göre tarih, her şey değildir, tarih insanı olmaksızın tabiat insanı olmayı tercih etmektedir. 1917 devriminin şiddet politikası uygulaması, insan özgürlüğünü yok sayarak mutlak gücü hak görmesi utançtır. O'na göre bu devrim tarih için kötü bir örnektir. Camus Avrupa tarihindeki bütün devrimleri ve nihilist tutumları kötülük olarak görmektedir (Gündoğan, 2011b: 223-224). Ona göre iyilik doğadadır. Camus stoik bir yaşamın peşindedir, doğa aşığıdır. Eserlerinde doğayı öylesine över, öylesine baş döndürücü bir dil kullanır ki, insana adeta yaşam enerjisi aşılar. Örneğin şu

cümleleri, tarihteki kasvetin aksine doğanın umut verici potansiyelini ortaya koyar niteliktedir:

[...] kumlar üstünde dalgaların kesintisiz açılışı bana altın rengi bir çiçektozunun oynaştığı koca bir uzamın içinden ulaşmaktaydı. Deniz, kır, sessizlik, bu toprağın hoş kokuları, kokulu bir yaşamla doluyor, dünyanın şimdiden altın rengine bürünmüş meyvesini ısıtıyor, keskin ve şekerli suyunun dudaklarım boyunca aktığını duydukça altüst oluyordum (Camus, 2011: 26).

Sonuçta Prometheus ile başlayan başkaldırma, başkaldırmayı yasaklayan ve başkaldırmanı öldüren devrimle sona erer. Camus, bozulmuş başkaldırma şekli olan devrimle gerçek anlamdaki başkaldırmanın farklı olduğunu düşünür (Gündoğan, 2011b: 224). Ona göre devrim başkaldırının mantıksal bir sonucundan başka bir şey değildir (Camus, 2010: 132). Camus, devrimlerin hep suçlulukla son bulmasını ve devrimlerin özgürlüklerini, öldürmeden aldığını ifade etmekte, öldürmektense yeniden doğmanın yollarını arayarak, kendi başkaldırma düşüncesini ortaya koymaktadır. Başkaldırı insanın temel hakkı olan yaşama hakkını savunur. Yaşam hakkı her türlü kötülüğe, işkenceye, öldürmeye karşıtlıktır ve insanın özgürlüklerini ifade etmektedir. İnsanın yaşamını ortadan kaldırmanın kabul edilemeyeceğini, başkaldırının gerçek ilkelerine geri dönülerek bunlara sadık kalınmasının gerekliliğini ifade etmektedir. Camus'nün başkaldırma anlayışı, insanın, adalet ve özgürlüğü bağdaştırmayı başarabilmesidir. Başkaldırı sınırsız bir özgürlüğü, başkasının özgürlüklerini kısıtlamayı, başkasının yaşamsal varlığını ve özgürlüğünü yok etmeyi hiçbir şartta kabul etmez. Başkalarının özgürlüklerini korur, sınırlarını ihlal etmez; yaşam hakkını, insan onurunu gözetir. Sınırları olan tam özgürlük, insanın başkaldırı gücü ve yaratıcı gücüdür. (Gündoğan, 2011b: 231-232). Bu da bize sanatla başkaldırmanın gücünü gösterir. Çünkü Camus için başkaldırının gerekliliği biraz da sanatsal gerekliliktir (Camus, 2010: 301).

Başkaldırma anlayışını sanatsal düzlemde dile getiren sanat türlerinin başında roman gelmektedir. Romanın başkaldırmayla aynı tutkuyu ifade etmesi; insanın bu dünyada yaşadığı sonu belli olmayan hayatı yaşamasının yetmemesi ve bir yazgı gerekliliğidir. İnsanın bu dünyadan başka farklı bir dünyayı hayal etmesidir. Bu insanın “yaşama yaşamda bulunmayan bir biçimi vermek istemesidir.” İnsanın bu istenci ve tutkusunun gerçekleştireceği alan romanda ortaya çıkmaktadır. Camus, başka bir dünyayı hayal etmenin dünyadan kaçış ve yaşadığımız dünyayı yok sayma anlamı gelmediğini, sanattaki başkaldırmanın dünyayı reddetme ve dünyadan kaçış olmadığını

söyler. İnsanların dünyaya başkaldırması, dünyanın isteklerimize uymayan düzenine karşı bir başkaldırma ve dünyayı kendi ilkelerimize uygun olarak yeniden kurma çabalarıdır. İnsan romanla kendi kurguladığı beğenmediği yazgısını, kabul edebileceği veya yaşayabileceği ve bitirebileceği bir alinyazısını hayal etmesidir. Sanat insanlığı başkaldırmanın gerçek kaynağına götürür (Gündoğan, 2011b: 229). Camus'nün ifadesiyle “[...] sanat, sürekli oluş içinde kaçıp giden ama sanatçının önceden sezip tarihten koparmak istediği bir değere biçimini vermeye çalıştığı ölçüde, başkaldırının kaynaklarına götürür bizi” (Camus, 2010: 305).

Nietzsche, “Hiçbir sanatçı gerçeği hoş görmez” der. Sanat yaratmadır. Yaratma hem birlik gerekliliği, hem de dünyanın yadsınmasıdır. Sanat dünyayı kendisinde eksik olan şey adına yadsır bazı da olduğu şey adına. Başkaldırı tarih dışında, arı durumunda, ilk karışıklığı içinde incelenir. Sanat, başkaldırının özü konusunda bir görüş sağlamaktadır (Camus, 2010: 299). Tarih boyunca tüm devrimler sanata düşmanlık beslemektedir. Fransız Devrimi hiçbir sanatçı çıkarmamıştır. Van Gogh, yaşamda da resimde de Tanrı'dan vazgeçebileceğini ama yaratıcılıktan vazgeçemeyeceğini söyler (Camus, 2010: 304). Dünya Tanrı'nın başarısız bir taslağıdır. Sanatçılar ise bu başarısız taslağı yeniden eksikliklerini tamamlayarak ona bir biçim vermeye çalışmaktadırlar. Güzelliği yaratmak için hem gerçeğin yadsınması, hem de onun kimi yanlarının yüceltilmesi gerekir. Sanat gerçeğe karşı çıkabilir ama; gerçekten kaçamaz (Camus, 2010: 305). Yani sanatçı uyumsuzluğu onaylamalı ve bu onayından hareketle de adaletsizliğin yerine adaleti, düzensizliğin yerine düzeni, ölümün yerine yaşamı koymaya çalışmalıdır. Sanatçının bu çalışması, uyumsuza ve onun doğurduğu sonuçlara başkaldırıdır. Sanatçının yeni bir dünya yaratma çabasında özgür olması gerekmektedir. Buna göre, özgürlüğün farkına varıldığı yer, sanattır (Gündoğan, 2011b: 228).

Başkaldırma ile sanatı aynı noktada birleştiren Camus, başkaldırmanın özünün ne olduğu konusunda sanata başvurur ve gerçek başkaldırıcıyı sanatta bulur. Çünkü başkaldırmanın kuralı, sanat yaratımında kendini gösterir. Sanat yaratımı, ölmek ve öldürmek yerine yaşamamız ve yaşatmamız gerektiğini söyler. Yani başkaldırı düşüncesinde muhakkak sınır olmalıdır. Camus'ye göre, devrimci anlayış, başkaldırmanın kaynaklarına bağlı kalan sınır düşüncesinden hareket etmedikçe, sapmış olduğu yanlış yollardan kurtulmayacaktır. Camus'nün bütün insanları içine alabilecek ve sınırları olan bir başkaldırma düşüncesi sendikacılıkta ortaya çıkmaktadır.

Sendikacılık sınırları olan bir başkaldırma düşüncesidir. Başkaldırıya en iyi örnek dayanışma biçimi ‘sendikacılıktır.’ Sendikacılığın hareket noktası dayanışma içine girecek olan insanların mesleği olurken, devrimde başkaldırın noktası teoridir. Camus’nün sendikacılığı, sosyalizm düşüncesine çok yakındır. Birey ve toplum arasında birbirini ortadan kaldırmayan bir denge kurulmuştur. Camus’ye göre sendikacılık, sadece bir hayır’ın yararına değildir ama; hayatta mevcut mutlulukta bir evet’in yararına, özgürce birleşen çeşitli bilinçlerin bir zaferidir. Böylece bireysellelikle kolektivizm arasında bir denge bulunmuş olur Bireylerin birbirlerinin özgürlük sınırlarına karşı olan dayanışması, mutlak gücü ele geçirme isteğinin yadsınarak, insanlık tarihinde başkaldırıya teoride en iyi uyan dayanışma biçimini ifade etmektedir. Teoriden kasıt, bu dayanışma içinde olanların, özgürlüğün sınırlarını ihlal etme düşüncesini ifade etmektedir. İnsan yapısında karşıtlıklar bulunur. İnsanın varlık yapısı, akıl, içgüdü, ruh-beden gibi ikilikler, değişik kavramlarla ifade edilmektedir. İnsan yapısı gereği bu ikilikler arasında sürekli gerilim yaşayan ve bu gerilimi denge ile ortadan kaldırmaya çabalayan varlıktır. Zıt güçler arasındaki gerilimde kopmayı önleyen ve yeni değerler yaratmaya imkan tanıyan ölçü “başkaldırma”dır. Ölçü, içimizdeki ölçsüzlüğü, insanlar arasına salıvermeyi engelleyendir. Kaynağında ölçü bulunan başkaldırma, aşktır ve asalettir. Kaliayev örneğinde olduğu gibi, insanın başkaları için kendini feda etmesidir ama; kurtuluş, başkalarının yok olmasındaysa, o kurtuluşu da istememelidir (Gündoğan, 2011b: 234-236). Özetle Camus’nün ifade ettiği başkaldırma düşüncesi, herkesi kapsayan, ölçülü, sınırlı, özgürlüğe dayalı, ölüm ve öldürmeye karşı mücadele eden, bütün insanlar için iyilik ve adaleti isteyen bir düşüncedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

VAROLUŞÇULUK IŞIĞINDA CAMUS FELSEFESİNİ DEĞERLENDİRMEK

4.1. BİR VAROLUŞÇU OLARAK ALBERT CAMUS

Çoğu varoluşçu filozof gibi Camus de kendisini bir varoluşçu olarak adlandırmaz. Ancak, romanlarında ve denemelerinde işlediği dünyanın saçmalığı, insanın yabancılaşması, ölüm gerçeği, intihar gibi temalar onu varoluşçu gelenek içine sokmuştur. Aynı zamanda Nietzsche'ye olan ilgisi bazı yazarlarca onu nihilizme yakın göstermiş olsa da onun başkaldırı felsefesi başlı başına zaten nihilizmin aşılması girişimidir. Bu yüzden Camus'yü nihilizmden ziyade varoluşçuluğa yakın görmek daha doğru bir yaklaşım gibi görünüyor. Varoluşçu filozofların paylaştıkları ortak fikirlerin bir kısmına Camus'de de rastlarız. Daha önce ele aldığımız gibi, bu ortaklıklardan ilki hareket noktalarının yaşantıya dayanıyor oluşlarıdır. Örneğin Jaspers'te "varlığın incinebilirliğinin algısı", Heidegger'de "ölüme gidiş", Sartre'da "bulantı" gibi kavramlar bir yaşantıya işaret eder. Camus felsefesinin kilit noktalarından biri olan "uyumsuz" kavramının da diğer varoluşçu filozoflarda olduğu gibi yaşantı temelli olduğunu söylemek hiç de yanlış olmayacaktır. Çünkü uyumsuz, insanla dünyanın karşılaşmasından doğar, taraflardan biri eksik olduğu takdirde uyumsuzdan söz etmek mümkün değildir. Yani uyumsuz, bir ilişki biçimidir, dünya ile insan arasındaki bağıdır ve ancak insan öldüğünde uyumsuz ortadan kalkacaktır. Uyumsuzun dünyayla insan arasındaki bir bağ olması ve yalnızca insan yaşıyorken kendisinden söz edilebilmesi, uyumsuzun yaşantı temelli olduğunun göstergesidir. Camus'ye göre

Uyumsuz evlenmeler vardır, uyumsuz meydan okumalar, kinler, susuşlar, savaşlar, hatta barışlar vardır. Bunların hepsinde de uyumsuz bir karşılaştırmadan doğar. Öyleyse uyumsuzluk duygusunun bir olay ya da bir izlenimin basit incelemesinden doğmadığını, bir durumla belirli bir gerçek arasındaki, bir eylemle onu aşan dünya arasındaki karşılaştırmadan fıskırdığını söyleyebilirim. Uyumsuz her şeyden önce bir kopuştur. Karşılaştırılan öğelerin ne birinde ne de

öbüründedir. Karşılaştırılmalarından doğar. Öyleyse, us düzleminde, uyumsuzun insanda da (böyle bir eğretileninin anlamı varsa) dünyada da olmadığını, ortak varlıklarında bulunduğunu söyleyebilirim. Uyumsuz şimdilik onları birleştiren tek bağ Uyumsuz da her şey gibi ölümle biter böylece. Ama bu dünyanın dışında da uyumsuz olamaz (Camus, 2013a: 46-47).

Tekrar altını çizmek gerekirse, bu dünyanın dışında uyumsuz olamayacağı ve uyumsuz yalnızca insanla dünyanın karşılaşmasından kaynaklandığı için, uyumsuz, yaşantı temelli bir deneyimdir. Bu da Camus'yü diğer varoluşçu filozoflarla ortaklaştıran bir noktadır. Bunun yanı sıra varoluşçu filozofları ortak bir paydada buluşturan, varoluşçu felsefenin mottosu haline gelmiş “varoluş özden önce gelir” sözünü Camus felsefesine uyarlırsak, varoluşçularla Camus arasında yine bir ortaklık kurmamız mümkün olacaktır. Uyumsuzu bir başlangıç noktası olarak alan, yani uyumsuza rağmen nasıl yaşanacağına dair bir yol haritası çizen ve çözümü başkaldırıda gören Camus felsefesi, insanın varoluşundan önce onu belirleyen bir öz anlayışını kabul edemez. Çünkü onun uyumsuz ve başkaldırı kavramları insanın ancak özgür olarak tasarlanmasıyla anlaşılabilir. Uyumsuzla karşılaşan insan, bir seçim yapmalıdır. Ya uyumsuzu reddedecektir –bu seçimin sonucu intihar veya umut olacaktır- ; ya da uyumsuza rağmen yaşamayı tercih edecektir ki bu, başkaldırmaya kadar uzanan bir yola girmek anlamına gelir. Tercihinde özgürdür, yaptığı tercihle kendisini, varoluşunu tasarlayacak olan kendisi olacaktır. Ancak onun bu özgürlüğü etik bağlamda özgürlüktür; çünkü başkaldırmayı tercih eden insan, “insan”ı en yüksek değer olarak görür ve başkaldırma yolunu seçerek kendi benliğine “kişi” olarak değer yükler.

Varoluşçu gelenekte, varoluşun özden önce gelmesi anlayışı, varoluşçuluğun diğer etik görüşlerde olduğu gibi özgürlüğe dayalı bir etik olarak gelişmesine vesile olmuştur. Varoluşçuluğun etik anlayışına göre bireyin varlığının ifadesi özgürlükle mümkündür ve birey özgürlüğünü tam anlamıyla ahlaki seviyede elde eder. Her an yeni olasılıkların içinde kararlı seçimleriyle geleceğe doğru hareket halindedir. Bu hareket bir somut durumdan bir başka somut duruma geçecek tarzda olur. Birey bu somut durumlar içinde yaptığı özgür seçimleriyle sorumluluk yüklenir. Onun bu sorumluluğu kendi varlığını bütünlüğü ile kurmak amacına bağlıdır. O halde insan kendini özgür seçimleriyle nasıl kuruyorsa öyle olmaktadır (Magill, 1992: 17). Camus'ye göre de

insan, diğer varoluşçularda olduğu gibi, kendi özgür seçimleriyle kendisini kurmaktadır. İşte bu nokta da Camus'yü varoluşçu olarak görmemize neden olan bir niteliğe sahiptir.

Hatırlayacak olursak; varoluşçu filozofların ortak özelliklerinden biri de insanın, yetkin olmayan, açık bir gerçeklik olması sonucu, özü gereği, dünyaya ve özellikle de öteki insanlara bağlılığıdır. Varoluşçu filozoflar insanlar arasında bir bağlantı, varoluşun kendisine özgü varlığını kuran bir bağlantı görürler. Örneğin bu, Heidegger'de “mitsein”, Jaspers'te “kominikasyon”, Marcel'de “toi”dir. Camus'ye gelindiğinde ise, “başkaldırma, düşünce düzeyinde “*cogito*”nun gördüğü işi görür” ve Descartes'ın *cogito*'su “Düşünüyorum, öyleyse varım”dan, “Başkaldırıyorum, öyleyse varız”a evrilir. Böylelikle Camus ilk değeri bütün insanlar üzerine kurarak, bireyi yalnızlığından kurtarmıştır (Camus, 2010: 33). Yinelersen, bu ilk değerın temeli başkaldırının ta kendisidir. İnsanların birbirlerine bağılılığı başkaldırı edimine dayanır. Camus'nün ifadesiyle “öyleyse bu bağılılığı yadsımaya ya da yıkmaya kalkan bir başkaldırının aynı anda başkaldırı adını yitirdiğini, gerçekte öldürücü bir boyun eğişle birleştiğini söylemek hakkımızdır. Başkaldırmış düşüncenin gerçek dramı şudur ki, insan var olmak için başkaldırmak zorundadır” (Camus, 2010: 32). İnsan var olmak için başkaldırmak zorunda olduğu gibi diğer insanlarla da bağlantı içinde olmalıdır. Başkaldırı bu bağlantının tutkalıdır. Marcel ve Jaspers örneklerine baktığımızda insanın kendi başına yeterli olmadığını ve bu yüzden birlikte bulunduğunu görürüz. Varoluşçu filozoflarda rastladığımız, insanların birlikte bulunması durumu, ben'in kendini garantiye alma çabasının bir sonucudur. Birlikte olmak, ben'in kendi kendine yetememesi sonucunda, kendi varlığının keşfedilmesi amacını güden bir davranıştır. Burada bir yarar söz konusudur. İnsanların birlikte olması, aralarında bir bağlantı olması durumu tüm varoluşçu filozoflarca dile getirilmiştir. Başkaldırmak ve insanı en yüksek değer olarak kurmak için insanlar arası birlikteliğe, bağlantıya gereksinim duyan hatta bu birlikteliği zorunlu gören Camus ile varoluşçular arasında bu bakımdan bir ortaklık görebiliriz. Ancak Camus, birlikteliği bir yarar gibi görmemesiyle diğer varoluşçulardan ayrılmaktadır. Çünkü insanlar arası bağlantı Camus'ye göre dayanışma düzeyinde olmalıdır. Dayanışmanın kaynağında yarar yoktur. Dayanışma, biz duygusuna sahip insanların ortak bir değer adına, ortak davranışlarının adıdır (Gündoğan, 2011a: 48-49).

Varoluşçu filozofların bir diğer ortak özelliği de özne ile nesne arasındaki ayrıma karşı çıkmaları; gerçek bilginin akılla değil, duyumsamakla elde edileceğini

düşünmeleridir. Özne-nesne ayırımına karşı çıkmak, geleneksel felsefe yapma tarzına karşı çıkmaktır aslında. Çünkü Platon’la başlayıp, Hegel’le doruğa ulaşan geleneksel felsefe, esasında bir öz arayışıdır. Öz arayışı ise, varoluşun özden önce geldiğini düşünen varoluşçu felsefe için zaten gereksizdir. Bunun yanı sıra geleneksel felsefe, ilgisini nesneye yöneltmiş ve varoluşçuluk için asıl ilgi konusu olan özneliliği yeterince dikkate almamış; 20. yüzyıla değin, kimi filozofları dışta bırakırsak, varoluşun doğurduğu tedirginliği, acıyı, yalnızlığı, bir bakıma da yabancılaşmayı sorun edinmemiştir. Yine kimi düşünürlerin dediği gibi, felsefe sistemlerinde birey, kişi unutulmuştur (Wahl, 1999: 10). İşte varoluşçuluk unutilan bu bireyi, kişiyi, onun somut varlığını, içsel yaşantılarını ön plana çıkarmış ve kendisine hareket noktası olarak bireyi, kişiyi almıştır. Artık felsefe problemlerine ve insana varlıktan, nesneden hareketle değil de, bizzat insandan, öznenen hareketle yönelinecektir. Böyle bir felsefe olan varoluşçuluk, bireyi, kişiyi merkeze alarak somut varoluşun taşıyıcısı olan kişiyi ve içsel yaşantılarını ön plana çıkarmıştır. Dolayısıyla şimdi ve burada bulunan, biçimlenmemiş, seçimleri ve eylemleri kendi özünü bulmaya yönelmiş olan kişinin durumu ya da tasarısı olan varoluşun taşıyıcısı ve gerçekleştiricisi kişidir yani öznedir artık (Magill, 1992: 12). Camus de varoluşçu geleneğin klasik felsefe eleştirisini paylaşır. Ünlü denemesi *Sisifos Söyleni* bir bakıma geleneksel felsefenin bir taşlamasıyla başlamaktadır:

Gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır, intihar. Yaşamının yaşanmaya değip değmediği konusunda bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir. Gerisi, dünyanın üç boyutlu olup olmadığı, düşüncenin dokuz mu, yoksa on iki ulam mı bulunduğu, sonra gelir Hiç kimsenin varlıkbilimsel bir kanıt uğruna öldüğünü görmedim. Önemli bir bilimsel gerçeğe varmış olan Galilei, bu gerçek yaşamını tehlikeye sokar sokmaz, büyük bir rahatlıkla dönüverdi ondan. Bir bakıma iyi de etti. Uğrunda yakılıp ölmeye değmezdi bu gerçek. Dünya mı güneşin çevresinde döner, güneş mi dünyanın çevresinde, hiç mi hiç önemi yok bunun. Kısacası, değersiz bir sorun bu. Buna karşılık, yaşamın yaşanmaya değmediği düşüncesine vardıkları için ölen nice insanlar görüyorum (Camus, 2013a: 21-22).

Filozoflar Camus’ye göre asıl ilgilenmeleri gereken konuları es geçmişlerdir. Daha sonra göreceğimiz gibi her türlü gerçek bilginin olanaksız olduğunu düşünen Camus, kendi felsefe yapma yönteminden de bilgiyi kovar ve yerine yalnızca uyumsuz

iklimi duyulur kılan çözümleme yöntemini koyar. Hatta bilimi yalnızca şiir gibi göstermeye kadar gider:

İşte yine ağaçlar, sertliklerini biliyorum, işte su, duyuyorum. Otların ve yıldızların bu kokuları, gece, yüreğin rahata erdiği kimi akşamlar; erkinliğini ve güçlerini duyduğum bu dünyayı nasıl yadsıyabilirim? Gene de bu yeryüzünün tüm bilimi beni bu dünyanın benim olduğuna inandırabilecek hiçbir şey vermeyecek. Onu bana betimliyorsunuz, bana onu betimliyorsunuz, bana onu sınıflandırmayı öğretiyorsunuz Bu dünyayı bana bir imgeyle açıklıyorsunuz. O zaman dönüp dolaşıp şiirine geldiğimizi anlıyorum; hiçbir zaman bilemeyeceğim. Bana her şeyi öğretmesi gereken bilim varsayımla sona eriyor Anlıyorum, bilim yoluyla olguları kavrayıp sayabilirsem de dünyayı kavrayamam Siz de tutmuş, kesin ama hiçbir şey öğretmeyen bir betimlemeyle bilgi vereceğini ileri süren, ama hiç mi hiç kesin olmayan varsayımlar arasında bir seçim yapmamı söylüyorsunuz (Camus, 2013a: 37-38).

Camus'nün geleneksel felsefe ve bilim eleştirisi rasyonalizm eleştirisiyle de paraleldir. Ancak o, rasyonalizm eleştirisi üzerine durmayı gerekli bile görmemektedir. Çünkü zaten kendi ifade ettiği gibi “bu dünya gerçekte usa uygun değil, onun hakkında tüm söyleyebileceğimiz bu” (Camus, 2013a: 39). Akla aykırı olan bu dünyanın rasyonel bir açıklamasını yapmak Camus için gereksiz bir girişimdir. Çünkü her şeyin açıklanması isteği karşısında, yüreğin bu çılgılığı karşısında akıl güçsüzdür. Anlamını kavramanın olanaksız olduğu bu dünyada insan “işte bu açık” diyebilseydi zaten her şey kurtulmuş olurdu (Camus, 2013a: 44). Rus varoluşçu filozof Chestov’a *Sisifos Söyleni*’nde geniş yer vermesi ve onun rasyonalizm karşıtı olan kimi görüşlerini olumlu görünmesi de Camus'nün “dünyanın akla uygun bir yer olmadığı” görüşünü destekler niteliktedir. Zaten *Sisifos Söyleni*’nde her şeyin akla dayandığı ilkesiyle temellenen, dünyanın bir açıklamasını vermek amacını güden tutumu bir yana bıraktığını açıkça ortaya koyar. Amacı, dünyanın anlamsızlığı felsefesinden yola çıkıp da sonunda ona bir anlam ve bir derinlik bulan düşüncenin tutumunu aydınlatmaktır. Bu tutumların en dokunaklısı Camus’ye göre akla aykırı olanı işlemesiyle ünlü olan dinsel tutumdur. Ama en çelişkili ve en anlamlı olanı, başlangıçta yönetici ilkesi bulunmayan bir şey diye tasarladığı bir dünyaya bilgiççe akılsal dayanaklar veren tutumdur (Camus, 2013a: 57). Camus bu noktada Husserl’i kastetmektedir. Varoluşçu filozofların bazılarının etkisi altında kaldıkları Husserl de Camus’nün eleştirilerinden nasibini almıştır. Diğer

varoluşçu filozofların aksine Husserl'den etkilenmeyen hatta onu sert biçimde eleştiren Camus, bu bakımdan varoluşçu gelenek içinde ayrıksı bir görüntü çizmektedir. Camus'ye göre Husserl ve fenomenologlar “amaçlama” konusunu bir moda durumuna getirmişlerdir. Bu moda akımda düşünmek birleştirmektir; düşünmek görmeyi yeniden öğrenmektir; bilinci yönetmek, her görüntüyü ayrıcalıklı bir yer durumuna getirmektir. Başka bir deyişle, fenomenoloji dünyayı açıklamaya yanaşmaz, yaşanmışın bir betimi olmak ister yalnızca. Husserl'de her şeyi açıklayan tek bir düşünce yoktur artık, sonsuz sayıda nesneye anlam veren, sonsuz sayıda öz ve tinsel bir varlık olmasa bile yasaları vardır. Camus, Husserl'in ruhbilimsel bir gerçeği akılsal bir kural yapmaya kalktığını düşünür. Çünkü Husserl insan aklının birleştirici gücünü yadsıdıktan sonra, bu dolambaçlı yoldan ölümsüz Akıl'a atlamaktadır (Camus, 2013a: 58-61). Sonuçta Husserl'in soyut Tanrı'sıyla Kierkegaard'ın gözler kamaştıran Tanrı'sı arasındaki uzaklık o kadar da fazla değildir. Yani akıl ve akıl-dışı aslında aynı öğretiye götürmektedir (Camus, 2013a: 62). Husserl eleştirisi Camus'yü Hristiyan varoluşçuların eleştirilmesi noktasına götürmektedir. Çünkü Husserl'in fenomenolojisi Camus için bir avuntu metafiziğidir (Camus, 2013a: 61). Dindar varoluşçuların durumu da Camus için bir tür avuntu felsefesidir. Nasıl ki Kierkegaard akli Tanrı'ya feda ettiyse, Husserl de akli yüceltmesine rağmen onu ideal özlere mahkûm etmiştir. Bu iki filozofta da amaç uyumsuzdan kurtulmaktır, oysa Camus için asıl olan uyumsuzu yaşatmaktır (Gündoğan, 2011b: 135). Asıl derdi uyumsuzu yaşatmak olan bu filozofun, ele aldığı konular, bu konuları işleyiş biçimi, insan tasarısı ve geleneksel felsefeye getirdiği eleştiriler bakımından –özgün farklara rağmen- varoluşçu gelenekle büyük ortaklıklar taşıdığını, bu nedenle de varoluşçu olarak nitelendirilebileceğini tekrar belirtmekte yarar var. Tüm bunlar bir yana Camus'yü çağının bir filozofu ve sanat insanı olarak düşünmek bile onun varoluşçulukla bağlarını görmemize yetecektir. Bir savaş ve yıkım yüzyılında dünyaya gelen Camus'nün sanatçı ve filozof olarak varoluşsal kaygılar gütmemesinden daha doğal ne olabilir ki?

4.2. HİRİSTİYAN VAROLUŞÇULARIN FELSEFİ İNTİHARI

Onu, varoluşçu geleneğe yakın görmemizi sağlayan yukarıdaki ortak görüşlerinin yanı sıra Camus'nün diğer varoluşçulardan pek çok noktada ayrıldığını da söyleyebiliriz. Örneğin yukarıda da ipuçlarını verdiğimiz gibi, Camus Hristiyan varoluşçuları sert biçimde eleştirmektedir. Hristiyan varoluşçuların tutumu ona göre

felsefi intihardır. Felsefi intihar, uyumsuzluk karşısında kendini çaresiz hisseden insanın umut arayışıdır ve insanı bir ahirete, geleceğe ya da Tanrı'ya bağlamak ister. Böylelikle insan bilinci irrasyonel gördüğü bu dünyaya umut sayesinde bir anlam yüklemeye çalışır. Bu dünya kendisine anlam yüklenince ortadan kalkacaktır, çünkü onun yerine başka bir dünya koyulmuştur artık. Uyumsuzluk insanla dünyanın ilişkisiyle tezahür ettiğinden, uyumsuzun unsurlarından biri olan dünya ortadan kalkınca uyumsuzluk da ortadan kalkar. Oysa Camus felsefesinde insan, uyumsuzluk gerçeğine sıkı sıkıya sarılmalıdır (Gündoğan, 2011b: 132). Sonuçta felsefi intihar uyumsuzun unsurlarından biri olan dünyayı ortadan kaldırmaktadır. Bu ise, gerçeği yadsımak, açıkça bir yanılsamaya düşmektir. Fakat açık bir olgu vardır; o da, insanın her zaman kendi gerçeklerinin pençesinde olduğudur. Bu gerçek de insanın umutsuzluğunun bilincine varmasından sonra, ayrılmazcasına umutsuzluğuna ve onun farklı bir veçhesi olan uyumsuzluğuna bağlanmasıdır. Buna rağmen pek çok varlık felsefesi insana kaçışı salık vermekte; kendilerini ezen bu uyumsuzluğu tanrısalılaştırmakta ve ellerini boş bırakan şeyde bir umut nedeni bulmaktadırlar. Bu zorlama umudun özü hepsinde de dinseldir. Dindar varoluşçuların görüşlerinde uyumsuz, Tanrı olur bir anda. Mantık açısından, böyle bir çıkarımı getiren hiçbir şey yoktur aslında. Bu yüzden Camus bu durumu “sıçrama” olarak adlandırır (Camus, 2013a: 48-49).

Sıçrama düşüncesine sahip olan filozoflardan biri Kierkegaard'dır. Çocukluğunda onu ürküten Hristiyanlığın en sert yüzüne yönelir. Bir zamanlar yaşamın anlamından ve derinliğinden umudu kestiren her şey ona gerçeğini ve aydınlığını verir. Uyumsuz, bu dünyanın deneyiminde bir izken, öbür dünyanın ölçütü olur bir anda. Kierkegaard'da ve o, gerçek uyumsuzluk duygusunu oluşturan ilişkiye saygı göstermez. İrrasyonaliteden kurtulamayacağını kesin olarak bildiği için, hiç değilse kendisine kısır görünen umutsuz özleminden kurtulmak ister. Başkaldırı çılgınlığının yerini kendinden geçmiş bir katılma, bağlanma almışsa Kierkegaard, kendisini aydınlatan uyumsuzu bilmemeye, bundan böyle elinde bulunan tek kesinliği, irrasyonaliteyi Tanrılaştırmaya yönelmiş demektir. Ve acılı bir kaçamak yapar Kierkegaard: Tanrı'ya uyumsuzun niteliklerini verir; adaletsiz, tutarsız, anlaşılmaz. Onda akıl, insan yüreğinin derin hak istediğini susturmaya çalışır (Camus, 2013a: 53-54). Camus her ne kadar Kierkegaard'ı uyumsuzu devam ettirmemekle suçluyor olsa da uyumsuzluğun acısını sürekli diri

tutması, onu Camus'nün gözünde diğer varoluşçulardan daha çekici kılmaktadır. Hatta bu durum onu “Bilginin Don Juan'ı” olarak nitelemeye kadar götürecektir:

Belki de hepsinin en çekicisi olan Kierkegaard anlamsız bulmaktan da iyisini yapar. “Sessizliklerin en kesini susmak değil, konuşmaktır,” diye yazan adam, ilkin hiçbir gerçeğin saltık olmadığına, özünde olanaksız bir yaşamı doyurucu kılamayacağına kesinlikle inanır. Bilginin Don Juan'ıdır Yüreğinde duyduğu bu dikenin acısını uyuşturmayı usundan bile geçirmez. Tam tersine uyandırır onu, çarmıha gerilmekten hoşnut bir çarmıha gerilmişin umutsuz sevinci içinde, parçası parçasına bir şeytan ulamı kurar, açık görüşlülük, yadsıma, güldürü. Aynı zamanda hem içli hem alaycı olan bu yüz, arkalarından ruhun derinliğinden kopmuş bir çığlık gelen bu görüş değiştirmeler, kendini aşan bir gerçekle saç saça, baş başa gelmiş uyumsuz düşüncenin ta kendisidir. Kierkegaard'ı sevgili yoldan çıkışlarına götüren tinsel serüven de dekorlarından yoksun kalmış, ilk tutarsızlığına dönmüş bir deneyimin kargaşasında başlar (Camus, 2013a: 42-43).

Hakikaten de Kierkegaard'ın “İbrahim'i Övme Söylevi”ndeki şu cümleleri, uyumsuzluğun ne denli bilincinde olduğunu ispatı gibidir:

Eğer insanda ebedi bir bilinç yoksa eğer her şeyin dibinde yalnızca vahşi bir kargaşa, karanlık tutkularla şekil değiştirerek yüce ya da önemsiz her şeyi üreten bir güç varsa; eğer her şeyin altında akıl sır ermez, doymak bilmez gizli bir boşluk yatıyorsa, yaşam umutsuzluktan başka ne olacaktır? Eğer böyleyse, eğer insanlığı birleştiren kutsal bir bağ yoksa eğer ormanın yaprakları gibi bir nesil diğerinin ardından doğuyorsa, bir nesil ormandaki kuşların şarkıları gibi bir diğerinin yerine geçiyorsa, eğer insan soyu dünyadan, denizden geçen bir gemi ya da çöldeki bir rüzgâr, düşüncesiz ve meyvesiz bir kapris olarak geçiyorsa, eğer ebedi bir unutkanlık; avı için aç bir biçimde pusuya yatmış bekliyorsa ve onun pençelerinden kendisini kurtaracak kadar güçlü hiçbir güç yoksa –o zaman yaşam ne kadar boş ve huzurdan yoksun olacaktır! Ancak böyle olmadığı için, Tanrı erkeği ve kadını yarattığı için, kahramanı ya da şairi ya da hatibi şekillendirdi (Kierkegaard, 2013: 61).

Yaşamın kökeninde vahşi bir kargaşa, doymak bilmez gizli bir boşluk varsa Kierkegaard'a göre yaşam umutsuzluktan başka bir şey olamaz. Yaşamdaki uyumsuzluğu Camus edebiyatına yakın bir dille ifade eden Kierkegaard'ın farkı hemen göze çarpar elbette. Bu ancak, insanlığı birleştiren “kutsal bir bağ” olmaması

durumunda böyledir. Zaten devamında “ancak böyle olmadığı için, Tanrı erkeği ve kadını yarattığı için...” demektedir. Camus onu çekici bulsa da Kierkegaard uyumsuz sonuna kadar götürememiş, Camus’nün ifadesiyle uyumsuz Tanrılaştırmıştır. Kierkegaard’a göre “umutsuzluk uyumsuzluğun değil, kendine yönelen ilişkinin sonucudur” (Kierkegaard, 2004: 9) ve umutsuzluk içimizdedir:

Umutsuzluk, ilişkisi kendine ait olan bir sentezin içsel uyumsuzluğudur. Ama sentez uyumsuzluk değildir, sentez uyumsuzluğun yalnızca bir olasılığıdır veya onu içerir. Yoksa, umutsuzluğun hiçbir izi olmazdı ve umutsuz olmak yalnızca doğamıza özgü olan bir insan özelliği olurdu; yani umutsuzluk var olmazdı, insan için hastalık gibi, ölüm gibi yalnızca bir acı olurdu. O halde umutsuzluk içimizdedir; ama sadece bir sentez olsaydık umutsuzluğa düşemezdik ve bu sentez doğarken Tanrı’dan kaynağını almamış olsaydı umutsuzluğu yaşayamazdık (Kierkegaard, 2009: 24).

İçimizdeki umutsuzluğun kesin panzehiri Kierkegaard’a göre imandadır. Çünkü “Tanrı her an her şeyi yapabilir. Çelişkileri çözen inancın sağlığı budur” (Kierkegaard, 2009: 51). Zaten Kierkegaard’da varoluşu gerçekleştirme aşamalarının en üst seviyesi olan dinsel yaşamda iman şövalyesi yer alır. İlginç biçimde iman şövalyesinin tek kurtarıcısı uyumsuzluktur ve iman şövalyesi bunu imanla kavramaktadır (Kierkegaard, 2013: 97). Camus ile Kierkegaard’ın farklılığı burada da göze çarpar. Kierkegaard’da uyumsuzluk, imanın kurtarıcısıdır ve uyumsuzluğun kavranması da iman sayesinde olur. Bunun nedeni iman etmenin bir paradoks olması ve ilk bölümde değindiğimiz gibi iman eden kişinin risk alması şeklinde yorumlanabilir. Camus’de ise iman tam tersine uyumsuzluğu örtbas etmenin bir yoludur; uyumsuzluğu kavramak için Camus’nün felsefi intihar olarak nitelediği bu yollar derhal terk edilmelidir. Çünkü insan eğer uyumsuzluğun bilincinde olarak yaşamak istiyorsa önünde duran yol başkaldırmadır ve bu yol iman yolunu dışlamaktadır. Kierkegaard’da ise uyumsuzluk bilinciyle yaşam, iman yoluyla yaşamdır ve diğer varoluş aşamalarında bu bilinç eksiktir. İlk bölümden de hatırlanacağı gibi Kierkegaard’ın ortaya koyduğu diğer varoluş aşamaları estetik ve ahlaksal yaşamdır. Estetik yaşam biçiminin örnek kişisi Don Juan’dır. Estetik yaşama biçimi, “kendin için yaşam” ve “dolaysız yaşam” alanıdır. Böylesine bir haz yaşamını sürdürmenin sonucu ise, kişide ortaya çıkan umutsuzluktur. Umutsuzluk ölümcül hastalıktır. Kişinin içinde bulunduğu bu umutsuzluk durumundan kurtulması ancak bir

üst aşamaya geçmesiyle mümkün olacaktır. Bu da, iyi ile kötü arasında seçim yapması, ahlaksal olanı seçmesiyle mümkündür (Gödelek, 2010: 59-61).

Camus'de de Don Juan örneği karşımıza çıkar. İki filozofun Don Juan'ı bazı yönlerden birbirine benzeseler de aslında çok farklıdır. Bu benzerliklerden en belirgin olanı iki Don Juan'ın da haz yaşamı içinde olmalarıdır. Ancak haz yaşamı iki filozofun Don Juan'ı arasındaki önemli bir farkı da beraberinde getirir. Kierkegaard'ın Don Juan'ı haz yaşamının ve tenselliğin sürdürülmesinin sonucu umutsuzluk yaşar. Bu umutsuzluğun nedeni de, kendi tinsel varlığının farkında olmamasıdır. Ölümcul hastalık olan umutsuzluktan kurtulmanın yolu da -zorunlu olmamakla birlikte- estetik kişi olmaktan çıkmak, bir üst basamakta yer alan ahlaksal yaşam biçiminin içinde yer almaktır. Elbette bu da ancak sıçramayla gerçekleşebilir. Camus'nün Don Juan'ı ise Kierkegaard'ın Don Juan'ı gibi umutsuzluğu dert edinmez. Çünkü ancak umut eden insanlar kederlenirler. Bu yüzden Don Juan umut etmez ve bu yüzden kederli değildir. Camus'nün Don Juan'ı Kierkegaard'ın Don Juan'ı gibi bilinçsiz de değildir. Bilinçlidir çünkü uyumsuzdur ve sınırlarını bilir. Sınır: bedensel ölümdür. Uyumsuz insan için önemli olan bu dünyadır, Don Juan için de öyle. Bu dünya Don Juan'a istediklerini verir, bu nedenle onun için bu dünyayı yitirmekten daha kötü bir şey olamaz (Camus, 2013a: 86-87). Hayatın son sınırlarına kadar yaşayan uyumsuz Don Juan'ın, ahlak karşıtı olarak eleştirilmesini Camus kabullenemez. Çünkü "Don Juan hiç olmayı seçmiştir" (Camus, 2013a: 89). Don Juan'ın cezalandırılmasını isteyenler, ölümsüzlük yanlılarıdır. Don Juan ise tüm taşkınlıklarının ölümle sonlanacağını bilincindedir, belki bu yüzden Tanrı'ya sığınmayı hiç düşünmez. Ölümsüzlük yanlılarının tüm öğretilerini yadsır (Camus, 2013a: 90). Camus ile Kierkegaard arasındaki önemli bir fark da budur. Camus Don Juan'ın ahlak karşıtı olarak suçlanmasını kabul edemez. Oysa Kierkegaard Don Juan'ın tensellikle belirlenen haz yaşamının umutsuzlukla sonuçlanacağını düşünmekte, bundan kurtulmanın yolunu da ahlaksal yaşam biçiminde görmektedir. Gerçi bu geçişin zorunlu olmadığını belirtir ancak; yine de Don Juan onun için tinselliğinin farkında olmayan, ahlaksız ve bu yüzden de umutsuz olan bir karakterdir. Camus ise Don Juan yanlısı gibi görünmektedir. Çünkü Camus'ye göre Don Juan en azından dürüştür, sınırlarının yani varoluşunun bu dünyayla sınırlı olduğunu bilincindedir. Bu dünya Camus'nün Don Juan'ına istediği her şeyi vermektedir. Kierkegaard'ın Don Juan'ı ise bu dünyanın ötesini arzular. Don Juan'ların farklılığı,

Camus ile Kierkegaard'ın inanç meselesinden kaynaklanan fikir ayrılıklarının bir sonucudur. Nitekim bir tanesi kurtuluşu Tanrı'da gören bir teist; diğeri bu dünyadan başka kurtuluş yolu görmeyen bir ateisttir.

Ancak bu ayrılıklarına rağmen Kierkegaard ve Camus insana hak ettiği değeri vermek konusunda birleşirler. Geleneksel düşünceyi ve Hristiyanlığı eleştiren Kierkegaard, geleneğin düşünme biçiminin nesnel temellendirmeye dayandığından insan varoluşunu doğru biçimde kavrayamadığı görüşündedir. Çünkü geleneksel düşünme biçimi insanın tek olarak varoluşunu hiç göz önünde bulundurmamış; insanı devlet, kilise gibi toplumsal kurumlarla olan bağına göre değerlendirmiştir. Bu da tek olarak varolan kişinin değerinin görmezden gelinmesi anlamına gelir. Oysa insanın değeri toplum için ne ifade ettiğiyle değil, kişi olarak yaşadıklarıyla ilgilidir. Geleneksel düşünce evrenseli, geneli, nesnel olanı dile getirmek için öznel olanı feda etmiştir (Türkyılmaz, 2004: 30-31). Bu anlamda Kierkegaard'ın felsefe tarihindeki duruşu, geleneğe başkaldıran bir duruştur. Hatırlarsak, Camus'ye göre de geleneğin baskın olduğu toplumlarda başkaldırı yoktur. Başkaldıran insan kutsal sistemin dışında, insansal, yani insan aklına uygun bir sistem isteyen insandır ve en önemlisi de Camus'ye göre, insanlık değerlerini başkaldırıda bulmak zorundadır (Camus, 2010: 31-32). Gerçi tam da bu noktada Camus ile Kierkegaard arasındaki bir fark daha gözümüze çarpar: Kierkegaard insana değerini tekliğinde verir. Camus'de ise ilk değer bütün insanlar üzerine kuruludur, yani bireysel değildir. Çünkü Camus'nün başkaldırı felsefesinde uyumsuz deneyimde, acı çekme bireyseldir, fakat, başkaldırı deviniminden sonra acı çekmenin ortak olduğu bilincine varılır. Bir tek insanın çektiği dert ortak bir salgın haline dönüşür. Başkaldırı bireyi yalnızlığından çekip alır ve ilk değeri bütün insanlar üzerine kurar. Başkaldırıya ve insana verdikleri değer bakımından ortak fikirde oldukları halde Kierkegaard, insanı yalnızlığıyla değerlendirmiş; Camus ise insanı, diğerleriyle başkaldırı temelinde kurduğu ortak ilişkiler bakımından değerlendirmiştir.

Diğer iki önemli Hristiyan varoluşçu filozof Marcel ve Jaspers'in eleştirilerine bir iki cümle dışında *Sisifos Söyleni*'nde Kierkegaard kadar geniş yer verilmez. Varoluşun yalnızca akıl sayesinde aydınlatıldığını, aklın varoluş sayesinde içerik kazandığını, insanın varolan her şeyi idrak edebileceğini düşünen Jaspers'e Camus'nün –bu dünyanın akılla kavranamayacağını iddia ettiği görüşünden dolayı- katılmayacağı açıktır. Varoluşu insanın kendisi ve aşkın varlıkla, Tanrı'yla ilişkisinde tanımlayan ve

felsefi inancın ilk içeriği olarak yine Tanrı'yı gören Jaspers'in görüşlerinin bu bakımlardan da, yani dünyayı aşkın bir varlıkla anlamaya çalışma gayretinden dolayı Camus tarafından kabul görmeyeceğini tahmin etmek hiç de zor olmayacaktır. Marcel'e gelindiğindeyse; Marcel'le Camus arasında varoluşçu akıma dahil oldukları için bazı benzerlikler olmakla birlikte büyük farklar da mevcuttur. Benzerliklerinin en başında ikisinin de insanı soyut bir şekilde değil, somut durumlar içinde ele almaları gelir. Bu, onların varoluşçu geleneğe dahil edilmelerinden kaynaklanan bir benzerliktir aslında. Çünkü varoluşçu felsefe insanı somut yaşantıları içinde ele alır. Marcel ve Camus arasında dikkat çeken bir diğer benzerlik, ikisinin de intiharı bir yanılsama olarak ele almalarıdır. Marcel'e göre bir şans, bir vergi olan bu hayatı sonlandırmak trajik bir yanılsamadır. Çünkü intihar; bağlanmak, umut, güven, sadakat ve imanla örülmüş etik bir yaşantıyı geri çevirmek anlamına gelir. Ancak Camus ve Marcel arasında bir benzerlik gibi ortaya çıkan "intiharın yadsınması", aslında, aralarındaki temel bir farkı da gizil olarak barındırmaktadır.

Marcel için intihar, bir anlamda, umudu ve onun getirdiği güzellikleri geri tepmek anlamına gelirken; Camus'nün intiharı yadsınması Marcel'den çok farklı bir anlam taşımaktadır. Çünkü Camus felsefesi, uyumsuzu kendine rehber edinen bir başkaldırı felsefesidir. Umut, onun felsefesinde, yadsıdığı fiziki intiharın düşünce boyutundaki karşılığı olan felsefi intihardan başka bir şey değildir aslında. "Umut"a ilişkin bakış açıları, Marcel ile Camus arasındaki en büyük karşıtlığı da ortaya koymaktadır. Marcel felsefesinde umut, varlığın sırrını tanımaya götüren metafizik bir kurtuluş yoludur (Koç, 2014: 137). Oysa Camus için umut, ölümcül bir sınışımadır (Camus, 2013a: 26). Çünkü insanla dünyanın karşılaşmasından ortaya çıkan uyumsuzun ve uyumsuzun nedenlerinden biri olan, dünyanın anlamsızlığı karşısında hissedilen umutsuzluğun, başkaldırıya giden yolda bilinçli olarak kabul edilmesi gerekir. Bu kabulün bilinçli olarak nitelendirilmesi, pasif bir boyun eğiş olmadığı anlamına gelir. Hatta tam tersi, umutsuzluk sonrası gelen intihar aslında uyumsuzluğa boyun eğmektir. Uyumsuzluğun bilincine varmış insan intihar etmez, onu sonuna kadar götürür ve nitelik ahlakına uygun biçimde başkaldırdığında da başkaldırısını etik bir zemine oturtmuş olur. Marcel'de de bu etik zeminin oluşması için Camus'ye benzer şekilde yaşamın öncelikle "evet"lenmesi, intiharın yadsınması gerekir. Ancak bu biçimsel benzerliğin sonrasında her iki filozofun nasıl yaşanacağına dair sordukları etik sorunun

cevabı birbirinden çok farklı olacaktır. Umudu, *Homo Viator*'u için bir kurtuluş olarak gören Marcel'in aksine Camus, umutsuzluğu *Homo Absurdus*'u için bir başkaldırı yolu olarak ortaya koyar. Yani Marcel felsefesinin itici gücü olan umut, yukarıda da gördüğümüz gibi Camus felsefesinde kesinlikle kabul edilemez.

Camus ile Marcel felsefesindeki bu derin ayrılığa rağmen bu iki filozof arasında başka bir benzerlik daha bulmak mümkündür. Bir umut filozofu, bir bağlanma filozofu olarak anılan Marcel'in felsefesinde öznelerarası ilişki bir kilit vazifesi görür. Varlık sırrına ulaşmak için "ben" in diğer "ben" lere bağlanmasını biricik özgürlük yolu olarak gören Marcel, "ben" den çok "biz" e dikkat çeker (Bayraktar, 2011: 148). Bu tür bir "biz" vurgusuna Camus felsefesinde de rastlarız. Uyumsuzluktan yola çıkarak nitelikli ve olumlu değerler taşıyan bir başkaldırıya ulaşmayı amaçlayan Camus için başkaldırı, Descartes'ın *Cogito* 'sunun gördüğü işi görür; yani ilk kesinliği ortaya koyar. Bu kesinlik, bireyi yalnızlığından kurtarır ve ilk değer bütün insanlar üzerine kurulur. Bu ilk değer ise "Başkaldırıyorum öyleyse varız" dır (Camus, 2010: 33). Camus ve Marcel; Descartes'ın *cogito* 'sunu yalnızlığından kurtarmışlar, onu bir birliktelik biçimine bürümüşlerdir. Elbette Camus ve Marcel'de birlikteliğin içeriği birbirinden çok farklıdır, ancak her ikisinin de öznelerarası ilişkiye vurgu yapmaları onları ortaklaştıran noktalardan biridir.

İlginç biçimde Camus ve Marcel arasında bulduğumuzu sandığımız her ortaklık bizi başka bir ayrılığa taşır. Bunlardan biri de az önce bahsettiğimiz gibi, ikisinin de "ben" e değil "biz" e vurgu yapmaları. Marcel'de "biz", "ben" lerin bağlanmasıyla ortaya çıkarken; Camus'de "biz", "ben" lerin birlikte başkaldırmasıyla mümkün olur. Marcel felsefesinde insanlar varlık sırrına ulaşmayı umut ederek birbirlerine bağlanırken; Camus felsefesinde, dünyanın anlamsızlığı karşısında kapıldıkları umutsuzluğun itici gücüyle birlikte başkaldırırlar. Örneğin Camus'nün *Veba* romanında veba salgınıyla karşı karşıya olan Oranlılar, salgının başlangıcında belki de hala bir umut taşıdıkları için farklı tepkiler verdikleri halde umutsuzluklarının bilincine vardıklarında salgına karşı birlikte savaş vermişlerdir. Yani Marcel'de umut ve bağlanma "biz" i oluştururken; Camus'de "biz" in kaynağı umutsuzluk ve başkaldırıdır. Buna paralel olarak Camus ve Marcel arasında ötekinin gözardı edilmesi konusunda da bir benzerlik kurabiliriz. Marcel'de, ötekine bağlanma olmazsa, öteki gözardı edilirse şiddetin, öldürmenin ve yok etmenin yolu açılır (Bayraktar, 2011: 151). Camus'de de başkaldırı, olumlu

değerler taşıyan bir nitelik ahlakına yönlendirilmezse, yani diğer insanlarla birleşerek anlamsızlıkla mücadele edilmezse öldürmeye ve yok etmeye yol açan olumsuz başkaldırı ortaya çıkar. Olumsuz başkaldırının en güzel örneklerinden biri önceki bölümde değindiğimiz Camus'nün *Caligula*'sıdır. Caligula, hayatın uyumsuzluğu karşısında iyi veya kötü bütün eylemleri ahlak bakımından eşit olarak algılama hatasına düşmüştür. Böyle bir algının sonucuysa, yaşamakla ölmek arasında bir fark görmemektir. Nihayetinde, bu anlamsızlıkla mücadele edeceği bir birlik kurmayan -ya da kuramayan- Caligula, eşit gördüğü iyilik ve kötülük arasından, kötülüğü seçecektir. Bu da sınırsız öldürme ve vahşeti beraberinde getirir (Gündoğan, 2011: 27-28).

Nasıl ki Camus ve Marcel arasında benzer görünen özelliklerden aslında farklı olan özelliklere ulaşıyorsak, farklı görünen özelliklerden de benzerliklere ulaşmak mümkün görünüyor. Örneğin, “biz” Marcel’de bağlanma yoluyla, Camus’de ise başkaldırı yoluyla oluşuyordu. Bu elbette büyük bir ayrımdır. Ancak bağlanma ve başkaldırma iki farklı yol olmakla birlikte ortaya çıkış nedenleri açısından bir ortaklıktan söz etmek mümkündür. Çünkü iki yol da aslında dünyanın anlamsızlığı ile mücadele için vardır. Bu da Marcel ve Camus felsefelerinin bir diğer ortak yönünü göz önüne sermektedir: her iki filozof için de bu dünyada bir anlam ve değer kaybı söz konusudur. Bunun nedeni olarak iki dünya savaşını yaşamış ya da en azından etkilerine tanık olmuş olmaları; sanayileşme ve teknolojik gelişmelerin insan yaşamı üzerindeki olumsuz etkilerini gözlemlemiş olmaları gösterilebilir.

Dünyanın içinde bulunduğu bu kaos ortamının, hızlı teknolojik gelişmelerin ve insanın makinemsi, monoton bir hayat yaşamasının sonucunda yabancılaşması da Camus ve Marcel’in felsefelerinde bulabileceğimiz bir diğer benzerliktir. Marcel felsefesinde “sahip olmak” insanın kendine yabancılaşmasının hareket noktasıdır. Çünkü teknolojinin yanlış kullanımıyla, savaşlarla bozulan bu dünyada sahip olmak, var olmaktan daha önemli hale gelir ve bir süre sonra insan sahip olduklarını kendi sanmaya başlar, yani kendine yabancılaşır (Bayraktar, 2011: 155). Camus felsefesinde de monoton hayat koşulları yabancılaşmanın ve dolayısıyla uyumsuzluğun nedenlerinden biridir. Hatırlanacağı gibi Camus bu durumu şöyle ifade eder: “Dekorların yıkıldığı olur. Yataktan kalkma, tramvay, dört saat çalışma, yemek, uyku ve aynı uyum içinde salı çarşamba perşembe cuma cumartesi; çoğu kez kolaylıkla izlenir bu yol. Yalnız bir

gün “neden?” yükselir ve her şey bu şaşkınlık kokan bıkkınlık içinde başlar” (Camus, 2013a: 31).

Bu yabancılaşmanın getirdiği sonuçlar Camus’de “uyumsuzluk”, Marcel’de ise “varlık nostaljisi” olarak karşımıza çıkar. Varlık nostaljisi Marcel’de insanın kendi konumundan kaygı duyması, kendi kendisinden memnun olmaması, kendi yabancılaşmasını sürekli aşma peşinde olması şeklinde tezahür eder. Bunun kaynağındaysa hayatın anlamsızlığı yatmaktadır (Bayraktar, 2011: 193). Az önce de söz ettiğimiz gibi iki filozofta da karşımıza çıkan dünyanın anlamsızlığı, bu anlamsızlıkla nasıl mücadele edileceği türünden bir etik soru karşısında farklı boyutlara taşınır. Camus ve Marcel arasındaki en büyük fark ise bu soruya verilen cevapla ortaya çıkar. Anlamsızlık karşısında eylemin itici gücü olarak umudu kullanan Marcel, tüm bu anlamsızlığın kaynağı olarak sonsuz bir varlığın, yani Tanrı’nın yokmuş gibi algılanmasının yattığını düşünür. Bu durumda Marcel’e göre Tanrı’nın varlığı tüm anlamsızlığı ve onun neden olduğu kaygıyı ortadan kaldırma gücüne sahiptir. İşte böylesine bir yaklaşım Camus için kabul edilemez. Çünkü Camus’ye göre sonsuz bir varlığı tasavvur etmek, düşüncede sıçramadan başka bir şey değildir. Aşkın bir varlığa bel bağlamak Camus için zaten felsefi intihardır. Bu husus, Marcel ile Camus arasındaki en büyük ayrımdır.

Ancak bu iki filozofu ortak paydada buluşturan bir benzerlik daha vardır. Bu da her ikisinin dünyaya rasyonel ve bilimsel bir açıklama getirmeye çalışan bilim insanı ve filozoflara getirdikleri eleştirilerdir. Marcel geleneksel felsefeyi sırlarla ilgilenmesi gerekirken problemlerle ilgilendiği için itham eder. Oysa ona göre, felsefenin ve hayatın asıl meselesi var olmaktır (Bayraktar, 2011: 159). Geleneksel felsefe eleştirisinde Marcel’e yakın bir çizgide duran Camus için bu dünya akla uygun bir yer değildir. Bu yüzden dünyanın rasyonel bir açıklaması olamaz. Dünyayı betimleyen, sınıflayan, öğretmeye çalışan bilim Camus için şiirden öte değildir (Camus, 2013a: 37).

Felsefeyi somut insan yaşantılarını irdeleyen bir disiplin olarak ele alan ve bu bakımdan eski tarz felsefe yapma geleneği eleştiren iki filozof, geleneksel felsefeyi eleştirmeleri yönünden benzemektedir. Savaşlarla, teknolojinin olumsuz sonuçlarıyla kirlenen bu dünyayı anlamsız bulmaları ve bu anlamsızlıkla mücadele edilmesi gerektiğini vurgulamaları bakımından da benzerlik gösterirler. Mücadele etme yani, bu dünyayla başa çıkma gerekliliği, iki düşünürün felsefelerinin etik zeminini

oluşturmaktadır. Bu anlamsızlık karşısında intiharı çözüm gibi görmemeleri; dünyanın anlamsızlığı karşısında insanın yabancılaşmasına vurgu yapmaları; bu anlamsızlık karşısında “biz” bilincinin oluşturulmasını tavsiye etmeleri, iki filozofta karşımıza çıkan diğer benzerliklerdir. Tanrı inancı konusundaki ayrılıklarına rağmen, bunca benzerlik göstermeleri ikisinin de varoluşçu geleneğe yer almasıyla anlaşılabilir.

İki filozof arasındaki tüm bu benzerlikler asli farklılıkları da beraberinde getirir. Dünyanın anlamsızlığıyla mücadele etme konusunda izledikleri yollar çok farklıdır. Marcel anlamsızlığa karşı bağlanmayı önerirken, Camus’nün önerisi başkaldırıdır. Marcel’de “ben”in “sen”e bağlanması şeklinde olan varlığa katılmanın ulaştığı son nokta “mutlak sen” olan Tanrı’ya bağlanmaktır. “Mutlak sen”e yani Tanrı’ya bağlanmak Marcel felsefesinde özgürleşmenin de garantisidir. Bu ise Camus için kabul edilemez bir düşüncedir. Tanrı gibi dünyaya aşkın bir varlığa bağlanmak, ondan medet ummak, yani umut beslemek Camus felsefesinde bir düşünce sıçramasından başka bir şey değildir. Teist ve ateist varoluşçuluğun farkı burada kendisini tam anlamıyla gösterir. Marcel’in umudu ahlaki eylemin tetikleyici gücü olarak görmesi de Camus ile etik bağlamdaki en büyük ayrılıklarından biridir. Çünkü Camus’de ahlaki eylemin tetikleyici gücü Marcel’in aksine umut değil, umutsuzluktur. Marcel de felsefi intihara yeltenmiştir.

4.3. UMUDA YER YOK

Hristiyan varoluşçular kurtuluşu başka bir dünyada bulmuşlardır. Elbette bu, onların fikirlerini değersiz kılmaz. İnsanlığın yalnız ve yabancı kaldığı bu anlamsızlık evreninde en azından ne yapılması gerektiğine dair ahlaki önerilerde bulunmuşlardır. Ateist varoluşçuların da bu probleme dair çok önemli önerileri olmuştur. Varoluşçu geleneğin teist ve ateist kanadı bu bakımdan ortak bir paydada buluşur. Nihayetinde her iki cenah için de dünyanın anlamsızlığı karşısında yaşanan aydınlanmayla, insan daha bilinçli olacaktır. Bu bilinçlilik insanı, uyumsuz durum karşısında bir şey yapmaya, belli bir şekilde davranmaya yöneltir. Nasıl eyleneceğine dair tercihler ise teist ve ateist varoluşçuluğun farkını ortaya koyar. Teist, öteki dünya umutlarıyla eyleyecektir. Ateistin eylemlerinin itici gücü, bu dünyada Tanrı tarafından bırakılmış olmaktır. İnsan bırakıldığına göre karar verirken yalnızdır ve sorumluluk kendisine aittir. İyilik veya kötülük, kendi iradesine tabidir. Öteki dünya umudu yoktur, insan şimdi ve buradadır. Sınırları bellidir, bir gün mutlaka ölecektir. Ateist, ölümünü kabullenir, başka bir

dünyada dirileceğine dair umut beslemez. Heidegger'in ifadesiyle “doğduğu andan itibaren ölmeye başlamıştır” (Heidegger, 2008: 261). Heidegger varoluşçu gelenek içinde ölüm gerçeğini en çarpıcı biçimde ortaya koyan filozoftur. Tolstoy'un *İvan İlyiç'in Ölümü* adlı öyküsünden etkilendiği bilinmektedir. Bu öykü ölmekte olan bir insanın ve ölmekte olanın etrafında yaşama devam edenlerin duygularını cesurca ortaya koyması bakımından güzel bir örnektir. Camus'nün uyumsuz iklimi oluşturan bileşenlerden biri olarak ölüme yaptığı vurguyu pekiştirmek bakımından, Heidegger'in ölüme ilişkin görüşlerinden faydalanmak yerinde olabilir.

4.3.1. Ölüm Gerçeği: İvan İlyiç'in Ölümü

Heidegger'in şimdi ve burada olan insanı, Dasein ölüme yönelik bir varlıktır (Heidegger, 2008: 251). Bu yüzden Heidegger'e göre kendi varlığımızın derinliğini anlayabilmemiz için yaşamın ölümle ilişkisini kavramalı, açığa çıkartmalıyız. Çünkü Dasein'in ölümle ilişkisi herhangi başka bir varolanın ölümle ilişkisinden bambaşkadır. Örneğin kediler ve köpekler de ölür ama bu olgu, onların hayatlarına türlerinin kimlikleri dolayısıyla kodlanmıştır. Yiyecek bularak ve düşmanlardan sakınarak ölmemeye çalışırlar, üreyerek türlerinin devamına katkıda bulunurlar. Fakat bütün bunlar bireysel yaratıklar olarak aldıkları kararlar değildir, miras aldıkları davranış kalıplarıdır. Yani bir hayvanın ölümle olan ilişkisiyle Dasein'in ölümle olan ilişkisi arasındaki fark, hayvanın varoluşu ile insanın varoluşu arasındaki fark kadar büyüktür. Dasein'in diğer bütün varolanlardan farkı onun için ölümün bir oluş biçimi olması, bir olay değil ama bir olanak, kendi varlığının bir biçimi olmasıdır (Mulhall, 1998: 163-164). Yani ölüm basit bir olay değildir. Heidegger'in ölümle ilgili görüşlerinde etkilendiği düşünülen Tolstoy'un *İvan İlyiç'in Ölümü* adlı öyküsünde, ölüm döşegindeki İvan İlyiç'in şu duyguları ölümü basit bir “olay” gibi görmenin yanlışlığını ortaya koyar niteliktedir:

Ölmek üzereyken çevresini saran bu yalanlar ne kadar aşağılıktı! Ölüm gibi korkunç, görkemli bir olayı günlük ziyaretler, ev eşyaları, yemek için alınan mersin balığı türünden sıradan şeyler derecesine düşürmeleri İvan İlyiç'e büyük azap veriyordu Korkunç, feci ölüm olayına çevresindekiler herhangi tatsız bir şey, hatta yakışsız bir durum gözüyle bakıyorlardı Ona kimse acımıyordu (Tolstoy, 2000: 78).

İvan İlyiç'in çevresindekilerin ölümüne yakışksız bir durum gözüyle bakmaları aslında ölümü kendilerine yakıştıramamaları, Heidegger'in deyişiyle ölümün atlatılamaz bir imkan oluşunu öteleme istekleri olsa gerektir. Halbuki Dasein var olduğu sürece bu imkana fırlatılmıştır. Aslında Dasein düşkünlüğü içinde var olduğu sürece can verir. Çünkü o, ölümüne fırlatılmıştır. Bu bulunuş Dasein'da ölüm kaygısıyla açığa çıkar. Sonunda herkesin öleceğini biliriz ama hep "şimdilik sıra bizde değil," diyerek ölüm gerçeğini basite indirgemeye çalışırız (Heidegger, 2008: 268). Yine Heidegger'in deyişiyle herkes ölümden kaygı duyma cesaretini göstermemek için elinden geleni ardına koymaz. Herkes içindeki gündelik hayatımız yani hergünlüğümüz ölüm kaygısı imkânımızı tersine çevirir ve ölümü yalnızca kendisinden korkulacak basit bir hadiseye dönüştürür. Oysa kaygı ve korku farklıdır. Korku, dünya içindeki bir varolandan örneğin vahşi bir hayvandan, silahlı bir adamdan kaçma meylidir; kaygı ise bizzat dünya içinde varolmanın, bu dünyaya fırlatılmış olmanın ta kendisidir (Heidegger, 2008: 196-197). Ölümüne yönelik hergünlük varlığı içindeki Dasein düşkünlüğün ayartıcı, uyuşturucu, yabancılaştırıcı bulamacında ölümden sürekli bir kaçış içindedir. Herkesin öleceği gerçeği karşısında Dasein kayıtsız bir huzur içinde bulunur. Ancak her ne kadar ölümün atlatılamazlığına karşı üstün bir kayıtsızlık örneği sunsa da ölümü gündelik dilinde muhakkak söz konusu eder. Yani Dasein ölümün kesinliğini kabul eder ama bu kesinlik içinde var olmaktan kaçınır. "Ölüm bir gün gelecek ama..." der (Heidegger, 2008: 270-271). Belki de bu yüzden İvan İlyiç'in cenazesine katılanların yüzünde hep aynı ifade vardı: "İyi ki ölen ben değilim de o." Tolstoy İvan İlyiç'in ölü yüzünü şöyle tarif eder. "...Bu yüzde, asıl yapılması gereken şeyi, doğruluğuna inanarak yapanların kendinden emin anlatımı vardı. Yüzün duruşunda ayrıca, yaşayanlara bir sitem, bir "anımsatma" isteği okunuyordu" (Tolstoy, 2000: 25). İvan İlyiç ölü bakışlarıyla, ölümü yakınlarına anımsatmayı belki de ölüm kaygısını ödleğe bir korkuya dönüştürdükleri için istiyor olsa gerektir. İvan İlyiç'in cenazesine gelen arkadaşı Piyotr İvanoviç'in hissettikleri Heidegger'in hergünlük düşkünlük içinde Dasein'in ölümü öteleme meylini özetler gibidir:

Üç gün süren korkunç acılar ve ölüm Bu durum her an, hatta hemen şimdi benim de başıma gelebilir düşüncesi içine korku veriyordu. Ama bunun hemen arkasından nasıl olduğunu anlamadan bu olayın kendisinin değil, İvan İlyiç'in başına geldiğini, kendine böyle bir şeyin düşünerek karamsarlığa kapılmanın yersizliğini aklına getirdi. Aklına bunu getirince rahatladı ve ölüm onun kendisiyle

ilgili olmayıp yalnızca İvan İlyiç'i ilgilendiren bir şeymiş gibi, arkadaşının nasıl öldüğünü inceden inceye soruşturmaya başladı (Tolstoy, 2000: 30).

Camus'nün *Yabancı*'sında Meursault annesinin ölümü üzerine “kimseciklerin onun arkasından ağlamaya hakkı yoktu” (Camus, 2002b: 30) derken, Heidegger'in her Dasein'in, kendi canını verişini, hep tek başına omuzlamak zorunda olduğu; ölümün özü gereği hep insanın kendi ölümü olarak var olduğu (Heidegger, 2008: 255) söylemini destekler gibidir. Meursault'un annesi can verişinde yalnızdır; Meursault, öz oğlu bile bu deneyimi onunla paylaşamaz, nasıl ki İvan İlyiç'in ölüm deneyimini kimse paylaşamıyorsa. Meursault'u ölüm üzerine düşünmeye iten ise aslen annesinin ölümü değil, idam cezasına mahkûm oluşudur. Bir süredir infazını bekleyen Meursault ölüm ve yaşam üzerine daha önce hiç olmadığı kadar düşünme fırsatı bulmuştur. Çok yakında ölecek olduğunu bilmesi, ölümün soğuk nefesini ensesinde hissettirir. Ölümün kaçınılmazlığı her şeyi eşit kılar Meursault için. Yirmi yıl önce veya yirmi yıl sonra ölmek artık fark etmez:

“Ne yapalım,” diyordum, “ölmem kaçınılmazmış!” Başkalarından önce ölecektim, su götürür yanı yoktu bunun. Ama herkes bilir ki, hayat yaşamaya değmez. Aslına bakarsanız, insan ha otuzunda ölmüş ha yetmişinde pek önemli değildi. Şimdi de olsa, yirmi yıl sonra da olsa yine bendim ölecek olan. Şu anda beni bu düşüncemde üzen şey, yirmi yıl daha yaşamayı düşünürken, yüreğimin korkunç derecede hoplamasıydı. Ama onu bastırmak için, yirmi yıl sonra yine o gün gelip çattığı zaman, düşüncelerimin ne olacağını hayal etmek yetiyordu. Değil mi ki insan ölecekti, öyleyse bunun ne zaman ve nasıl olacağı pek önemli değildi (Camus, 2002b: 108).

Bu serzenişte Camus felsefesinin dünyaya, yaşama bağlılığı hemen göze çarpar. Meursault yirmi yıl daha yaşayacağını düşündüğünde içi gıdıklanır. Yaşamak tüm anlamsızlığına rağmen güzeldir. Aslında yirmi yıl önce veya sonra ölmek arasında fark vardır. Ölüm deneyimi ise Heidegger'de olduğu gibi Camus'de de kişinin kendi öz deneyimidir. Meursault bu yüzden gençken ya da yaşlıyken ölmek arasında fark görmez. Aslında bu, bir tür infialdir. Çünkü o yaşamak ister.

Sartre'ın *Duvar* adlı öyküsü de Meursault'un durumuna benzer şekilde ölümü, idam mahkûmu Pablo Ibbieta'nın gözünden anlatır. Ertesi gün kurşuna dizileceğini bilen Pablo, son gecesinde ister istemez ölüm ve yaşam üzerine düşünmek zorunda

kalır. Kendisi gibi ölüme mahkûm olan Tom ona “ölümünü yüzünde taşıyormuş” (Sartre, 2012b: 25) gibi gelmektedir. Tom’un yüzünde bir bakıma kendi yüzünü görür Pablo. Ölümü beklerken hissettikleri Meursault’un hislerini andırır: “İnsan ölümsüz olma hayalini yitirince ha birkaç saat, ha birkaç yıl beklemiş, aynı şey. Bir şeye aldırıyordum, bir anlamda sakinim. Ama bu korkunç bir sakinlikti” (Sartre, 2012b: 30). Pablo şans eseri kurtulur. Sartre Pablo’nun ölmesine izin vermeyerek belki de okura, ölüm gerçeğinin farkında olarak yaşamanın verdiği duygu durumunu derinlemesine hissettirmek istemiş olabilir.

Tüm varoluşçuların amacı aslında kişide *farkındalık* yaratmaktır. Ölümün kaçınılmazlığının iliklerine kadar hisseden insan, evrendeki uyumsuzluğu kanıksayacaktır artık. Ölümün, bilinç-açıcı işlevi göze çarpar bu noktada. İnsan eninde sonunda öleceğine göre, yani hayatı şimdi ve burada, doğum ve ölüm arasında sınırlıyken nasıl eylemesi gerektiğini soracaktır. Tesit varoluşçular bilinç açılımından sonra Tanrı’ya yönelirken; ateist varoluşçular kişinin özgür iradesine yöneleceklerdir. Ateist varoluşçular için ölüm bilinci, herhangi bir öte dünya umuduna yer bırakmadan, uyumsuzluğa rağmen yaşamanın yollarını sorgulayacaktır.

4.4. UYUMSUZUN GÖRÜNÜMLERİ: KAYGI, BULANTI

Ölüm gerçeğini kabullenme Camus’de uyumsuzluk olarak karşımıza çıkar. Elbette ölümün yanı sıra monotonluk ve yabancılık olguları da uyumsuzu neden olur. Ancak ölüm bilincinin uyumsuz iklimi oluşturan en etkili bileşen olduğuna kuşku yoktur. Zaten yabancılık hissi de ölüm hakikatini kabullenmenin bir sonucudur. Çünkü insanın ölecek olduğunun farkında olarak yaşaması yabancılık hissini doğuran kaygı ve iç sıkıntısı ile belirir. Ölümün kaygıyla beliren yüzünü en etkili biçimde anlatan varoluşçulardan biri de Heidegger’dir.

4.4.1. Cura’nın Zaferi

Kaygı dünya içinde varolmanın bir biçimidir ve tek nedeni dünya içine fırlatılmış olmaktır. Kendi varlığını kendine mesele edinen Dasein, kaygı sayesinde düşmüş ve fırlatılmış olduğunu anlar. Düşmüş ve fırlatılmış Dasein hep kendi kendisinin ilerisindedir, kendini önceler yani tasarlar. Kendini tasarlamak bir dünya içinde zaten var olarak kendini öncelemedir; düşküncü varolmayı beraberinde saklı tutar (Heidegger, 2008: 202-203). Dasein’in bu üç ontolojik yapısı yani fırlatılmışlık, düşkünlük ve

tasarlanmışlık; tasa, ilgi ya da umursama kavramının içeriğini oluşturmaktadır. Heidegger'in bu kavramla anlatmak istediği, dünya içinde varolan olarak Dasein'in dünyaya ve içindekilere ilgisiz kalamayacağıdır. Dasein'in arzu, dilek, meyil, iştah gibi duyguları tasadan kaynaklanır (Heidegger, 2008: 205). Düşkün Dasein'in, yani hep bir şeylerin peşine takılıp sürüklenen Dasein'in meyli, içinde hep var olduğu dünya tarafından "yaşandırılma" meylidir. Bu meyil hep bir şeyin cazibesine kapılma olarak tecelli eder. Dasein'in gözleri kamaşır, bütün imkânlarını meylinin hizmetine sunar. Bu, öylesine bir dürtüdür ki, Dasein'a kendisini, kendisi olmayan bir varlık tarzı içinde tasarlatıp durur. Bu şekilde dünya içinde varolan olarak Dasein hep tasadır ve hep dünya tarafından yaşandırılır (Heidegger, 2008: 207).

Gördüğümüz üzere dünya içinde varolmanın temel sureti Heidegger'e göre kaygıdır. Kaygı sayesinde insan bu dünyaya düşmüş, fırlatılmış olduğunu anlar. Nasıl ki Camus'nün başkaldırı felsefesinde "uyumsuz" insanı açık bilinçli kılıyor, dünya üzerindeki sınırlı durumunu anlamasına vesile oluyorsa; Heidegger'in fundamental ontolojisinde de "kaygı" insanı açık bilinçli kılar. Kaygı suretinde içimizi daraltıp sıkı, dünyanın ta kendisidir. Çünkü dünya, doğumla ölüm arasında, içinde bulunduğumuz daha doğrusu, içine fırlatıldığımız yerdir. Yani doğmakla birlikte ölmeye başladığımız, ölüme yönelik varlığımızın tutunduğu mekândır. Bu yüzden insan kendisine kucağını açmış olan dünyaya ve içindekilere ilgisiz kalamaz. Bu da karşımıza kaygının ikiz kardeşi diyebileceğimiz tasa kavramını çıkarır. Dünya içinde bulunmak başlı başına kaygının sebebiyken; dünya içinde varolanlara dair ilgi, tasaya neden olur. Tasanın en güzel betimi, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı ünlü yapıtında, Roma mitolojisinden alıntılandığı bir öyküde karşımıza çıkar:

Bir keresinde "Cura" bir ırmağı geçerken killi bir toprak gördü: düşündü taşındı, ondan bir parça aldı ve şekillendirmeye başladı. Yarattığı şey üzerine tefekkür edip dururken, Jüpiter yanaştı ona. "Cura" Jüpiter'e rica ederek şekillendirdiği kil parçasına ruh katmasını diledi. Jüpiter bunu seve seve yaptı. Fakat yarattıkları bu şeye "Cura", kendi adını vermek isteyince Jüpiter bunu yasakladı ve ona Jüpiter adının verilmesini istedi. "Cura" ile Jüpiter hangi adı vereceklerinin münakaşasını yaparken, Toprak [Tellus] da dikeldi ve yaratılan bu şeye kendi adının verilmesi gerektiğini arzuladı, çünkü ona kendi bedeninden bir parça sunmuştu. Münakaşalar sonucu kendilerine hakem olarak Satürn'ü seçtiler. Ve Satürn adil görünen şu hükmü verdi: "Sen Jüpiter, ona ruhunu verdiğinden, o öldüğünde

ruhuna; sen Toprak, bedenini hediye ettiğinden, onun bedenine sahip olacaksın. Fakat bu yaratığı ilk önce “Cura” şekillendirdiği için, yaşamaya devam ettiği müddetçe “ihtimam-göstermeklik” onun sahibi olsun. Fakat onun adıyla ilgili olarak münakaşa ettiğinizden, bundan böyle onun adı “homo” olsun, çünkü o “humus”tan [Toprak] yapıldı (Heidegger, 2008: 209-210).

Roma mitolojisinde toprağa şekil vererek insan yapan bir tanrıça olan “Cura”, Latince ilgi, alaka, özen, tasa gibi anlamlara gelir. Öyküde yaratılan şey; yani homo, insan ya da Dasein “Cura” tarafından şekillendirilmiştir. Dasein’in “Cura” ya da “ilgi, alaka, özen, tasa” tarafından şekillendirilmesi bize tasanın, başka bir ifadesiyle ihtimam göstermekliğin varlığın temelini oluşturduğunu göstermektedir. Yani, Dasein tasanın yarattığı bir şeydir; tasanın içine fırlatılmıştır. Jüpiter’in simgelediği ruh ve toprağın simgelediği dünya ise Dasein’in varlığını oluşturan zorunlu unsurlar olarak; “Cura”nın simgelediği tasa ya da ihtimam-göstermeklik temelinde birleşirler. Bu hikâyeye göstermektedir ki insanın varoluşu bazı unsurlara şartlanmıştır. İnsan varoluşu yani, insanlık durumu insanın kendi benliğine, diğer benliklere ve nesneler dünyasına mahkûmdur. İnsan tüm bunlarla ilgilenmemeyi seçemez. Bu hikâyede dikkat çekici olan bir başka unsur ise “Cura”nın dahi otoritesine boyun eğmek zorunda kaldığı Satürn’dür (Heidegger, 2008: 210). Satürn Roma mitolojisinde tarım ve adaleti simgeler; hasat zamanlarında ortaya çıkar. Belli zaman dilimlerinde ortaya çıkan Satürn’ün bu hikâyede zamanı simgelediği düşünülebilir. Bu durumda insanın varoluşunu belirleyen tasanın da zaman tarafından belirlendiğini söyleyebiliriz. Heidegger’e göre insanın varlık biçiminin temel şartı, tasanın da şartı olan zamandır. Zamanın bu şekilde vurgulanması, insanın ölüm bilincinin ne kadar belirleyici olduğunun bir kez daha altını çizer. Çünkü zaman, insanın burada ve şimdi olan durumunu, ölümlü olduğunu hatırlatan bir simgedir.

Roma mitolojisinden alınan hikâyede insanı Cura’nın şekillendirmesi, insan varoluşunun Heidegger’de kendi benliği dışında diğer benliklere ve nesneler dünyasına mahkûm oluşunu simgeler aslında. Bu yüzden de yalnızca varolmaktan dolayı kaygı duyan insanın durumunu yani, dünyada varolma şartlarını, dünyada bulunanlara dair ilgisi belirler. Bu tür bir ilgi Sartre felsefesinde de karşımıza çıkar ve bu ilginin sonucu “bulantı”dır.

4.4.2. Roquentin, Evrenin Fazlalığı

Bulantı, dünyanın nedensizliği ve saçmalığıyla karşılaşan insanın yaşadığı kızgınlık ve şaşkınlıktır aslında. Kendisinde varlık olumsaldır [contingent], yani saçmadır. Çünkü onu başka bir varlıkla açıklamanın imkânı yoktur. O, mutlak olarak hiçbir şeye dayanmaksızın var olduğu için fazladandır ve bu fazladanlık onun saçmalığını gözler önüne serer. Ona bir neden ve anlam bulacak zorunlu bir varlık, Tanrı yoktur çünkü (Gürsoy, 1987: 19-21). Bulantı Sartre’ın ateizminin kaçınılmaz sonucudur. Dünyaya aşkın bir sebep ve anlam olmayınca insan bir bunalım ve ümitsizliğe sürüklenir (Gürsoy, 1987: 83). *Bulantı* romanı bu duyguyu kesif bir şekilde yaşayan Roquentin’in hikâyesini anlatır. Roquentin varoluşu ağzından, burnundan, gözlerinden içeri dalarcasına yoğun hisseder. “Var olmaya devam etmemiz için hiçbir, ama hiçbir sebep yok,” (Sartre, 2012a: 167) derken varlığının arkasındaki boşluğun ve bunun sonucu olarak dünyanın saçmalığının iliklerine kadar farkına varmıştır. Bir öteki dünyanın varlığına, aşkın bir ideale de bağlanmadığından, her şeyin sona ermek için başladığının bilincindedir. Böylelikle sonu olan ölüme doğru sürüklenmektedir. Geriye dönmek elinde değildir. Çünkü her an, ardından geleni getirmek için ortaya çıkar. Bu yüzden her ana, bütün varlığıyla sarılır. Onun yerine başkasının konulamayacağını, onun başkasına benzemediğini bilir. Ama onu yitip gitmekten alıkoymak için bir şey de yapamaz. Berlin’de ya da Londra’da iki gün önce rastladığı bir kadının koynunda geçirdiği dakikanın da sona ereceğini bilir. Her saniyenin üzerine titrer, her birini emip bitirmek ister. Her şeyi unutulmaz biçimde yerleştirir gönlüne. Ama dakikalar yine de geçip gider. Durduramaz onları. Geçip gitmelerinden hoşlanır. Sonra ansızın bir şey çattadak kırılmış; serüven bitmiş ve zaman gündelik gevşekliğini almıştır. Geçmişin içinde batıp gittiğini görür. Gittikçe ufalır; gömüldükçe dertop olur, başlangıcı sonundan ayıramaz şimdi. Ve ölümlle karşılaşmak, para pul kaybetmek uğruna her şeyi baştanbaşa yeniden yaşamak ister. Ama Roquentin bir serüvenin yeniden başlamadığı gibi uzayıp gitmediğini de bilir (Sartre, 2012a: 65-66). Camus’nün söylediği gibi “uyumsuzluk duygusu, her sokağın dönemecinde, her adamın yüzüne çarpabilir,” (Camus, 2013a: 29). Uyumsuzluk bu kez de Roquentin’in yüzüne çarpmıştır. Hem de bir anda denizde taş kaydırmak isterken, çakıl taşını atarken yüzüne çarpmıştır. Camus’ye göre de evrenin anlamsızlığı karşısındaki bu aydınlanma anıdır. Camus bu ani aydınlanmanın, şaşkınlıkla karışık bir bıkkınlık hissi verdiğini düşünür. Daha önce

de söylendiği gibi, “dekorların yıkıldığı olur. Yataktan kalkma, tramvay, dört saat çalışma, yemek, uyku ve aynı uyum içinde salı, çarşamba, perşembe, cuma, cumartesi; çoğu kez kolaylıkla izlenir bu yol. Yalnız bir gün “neden?” yükselir ve her şey bu şaşkınlık kokan bıkkınlık içinde başlar.” Sartre da Roquentin’e nesnelerin bir dekor gibi göründüklerini söyler. Roquentin devamında varoluşun ne olduğunu sorar kendisine ve “özlerini değişime uğratmadan nesnelere dıştan eklenen boş bir biçim” olduğuna karar verir. Sonra birden ortaya çıkmış belirivermiş; varoluş kendini apaçık açığa vurmuşdur (Sartre, 2012a: 189). Uyumsuzluğun farkına vardırıan bu aydınlanma iki filozofta da ani şekilde zuhur eder. Ancak bu farkındalığa rağmen Camus’nün karakterleri mutluluğa daha yakındır, en azından mutlu değillerse bile mutlu olmak için uğraşırlar, hiç olamasalar da. Ya da mutlu olamayacaklarına eminlerse bunun hıncını kötülük yaparak çıkarırlar. Bazıları da evrendeki tüm uyumsuzluğa ve kötülüğe rağmen mücadele etmekten vazgeçmez. Sonuçta Camus’nün karakterleri anlamsızlığın ve boşluğun verdiği bulantıyı Sartre’ın karakterleri kadar derinleştirmezler. Bu karakterlerin en derinidir Roquentin. Uyumsuzluk gerçeğinin insanın ruhuna zerk ettiği o sıkıntıyı, bulantıyı hissetmiştir. Bulantısı ona, aklına esen her şeyi yapabileceği hissini verir. Ancak onu durduran, yapacağı hareketlerde gereksiz bir olayın ortaya çıkmasına yol açma tedirginliğidir. Çünkü ortaya çıkan her yeni olay bir fazlalık olacaktır. Zaten var olup giden bir yığın şey vardır (Sartre, 2012a: 184). Bulantısı Roquentin’e bir adam görünüşünü de yitirtir. Oturduğu kafeden, ağzına kadar bulantıyla dolmuş bir şekilde bir yengeç gibi kışın kışın dışarı çıkar (Sartre, 2012a: 185).

Meursault ise annesinin ölümüne kayıtsız kalmış, tabutunun karşısında oturup kahve ve sigara içmiş, cenaze günü doğanın güzelliğini doyasıya yaşama fırsatının elinden alınmış olmasına hayıflanmış bir roman kahramanıdır. Roquentin’in Meursault’dan en büyük farkı, uyumsuzluğun bilincinde olması, uyumsuzluğu hücrelerine kadar hissetmesidir. Meursault uyumsuzdur, fakat onun Roquentin gibi kaygıları yoktur; onun için önemli olan biraz daha hayatta kalmak ve bu süreçte canının istediği şeyleri yapmaktır. Kendini Roquentin gibi boğazına kadar varoluşa batmış hissetmez. Elbette bir gün ölecek olduğunun o da farkındadır, fakat bu durumu çok da önemsemediği söylenemez. Yani Roquentin’le kıyaslanınca Meursault kayıtsız, umursamaz bir karaktere sahiptir. Roquentin gibi varoluşun o kaygan zemininden

kaynaklanan bulantının sıkıntısını çekmez. Adeta kafasına göre takılır. Zaten Sartre Camus'nün *Yabancı* romanının açıklayan değil, betimleyen bir kitap olduğunun altını çizer (Sartre, 1984: 86). Bu yüzden *Yabancı* tezli bir roman değildir. Camus tezli bir roman yazmak isteseydi, aile içinde gösteriş yapan, sonra birden saçmalığın farkına varan, çırpınan ve sonunda saçmalığına razı olan bir kamu görevlisini yazardı. Okur da böylelikle roman kişisiyle birlikte inandırılmış olurdu (Sartre, 1984: 88). Oysa Meursault varoluş çırpınmaları yaşamaz. O, erkekçe suskunluğun, sözcüklerle avunmaya razı olmayışın canlı örneğidir ve bu yüzden; saçmalık kuramlarını yakından tanıyan okur için bile karanlık kalır (Sartre, 1984: 88). Meursault ile Roquentin arasındaki fark, onların yaratıcılarının arasındaki fark gibidir. Kuşkusuz her ikisi de evrenin anlamsızlığı, bu hayatın ucunda katıksız ölüm olduğu gerçeğini kabullenmek bakımından benzeşirler. Ancak Sartre felsefesi Camus felsefesiyle karşılaştırılınca biraz daha fazla kötümserlik kokar. Gerçi varoluşçuluğa getirilen eleştirilere bir cevap niteliğinde yazdığı, *Varoluşçuluk Hümanizmadır* adlı eserinde, varoluşçuluğun insanı eylemle açıklamasından dolayı kötümser bir felsefe olmadığıнын altını çizerek vurgulamıştır. Ancak Camus ile karşılaştırıldığında Sartre'ın felsefi yönteminin klasik sistem filozoflarına daha yakın olduğunu görürüz. Bundan dolayı Sartre savunduğu her düşünceyi en ince ayrıntısına kadar temellendirmeye gayret eder. Bu durum onun, Camus ile kıyaslandığında daha karamsar bir tablo çizmesine neden olan akıl yürütmeler yapmasına sebebiyet verir. Örneğin her ikisi de felsefelerini Tanrı'nın yokluğu fikri üzerine kurmuştur. Ancak daha önce de altını çizdiğimiz gibi Camus'nün felsefe yapma tarzı geleneksel felsefenin yöntemlerinden farklı olduğu için, Sartre gibi Tanrı'nın var olmadığını uzun uzadıya ispata girişmemiştir. Ancak Sartre felsefesinde Tanrı'nın var olmayışı, onun felsefesini karamsar bir boyuta taşıyacak çıkarımlarla doludur. Örneğin Sartre felsefesinde bilinç, yoklukla tanımlanır. Bilincin yokluğunu Sartre “Başkasının bilinci, ne değilse odur Benim bilincim, ne ise o değildir,” (Sartre, 2009: 118) şeklinde ifade eder. Yokluğu bu şekilde ortaya konan bilinç karşısında kendisi-için-varlık, bu yokluktan kurtulmaya çalışacaktır, yani var olma çabası içine girecektir. Bu yüzden de daima varlıkla dolu olan kendisinde-varlığa doğru yönelir. Bu durumu insanın kendi benliğini sağlamlığa kavuşturma çabası olarak da nitelendirmek mümkündür. Ancak bu çabada insana, yoklukla tanımlanan bilinç tek başına yardım edemeyeceği gibi; olumsuzlukla anılan kendisinde-varlık da yardım

edemez. O halde bilinç için geriye kalan tek çıkış yolu; bu iki varlık türünü içinde toparlayan bir “kendisinde kendisi için” olmaktır. Ancak böyle bir sentez, en azından insan için imkânsızlıktır. Böyle bir varlık olsa olsa ancak Tanrı olabilir; ancak Sartre felsefesinden Tanrı daha en baştan kovulmuştur. İnsan içinde bulunduğu durumun sınırlarla ve imkânsızlıklarla dolu görünümünü aşmaya, kendi eksikliğini tamamlamaya çalışır, bir bakıma Tanrı olmaya yönelir (Gürsoy, 1987: 30-33). Ancak önüne ideal olarak koyduğu varlık yoktur. Bu yüzden de derin bir ümitsizliğe kapılması kaçınılmazdır. Oysa Camus felsefesi Sartre felsefesinin aksine insanı kapana sıkıştırılmaz. Bu ümitsizlik ve hiçlik batağından kurtulması için insana “başkaldırı” ülküsünü tavsiye eder. Sartre’da böyle bir yönlendirmeye rastlayamayız. Sartre felsefesinde karşımıza çıkan ümitsizlik ve bunun dışavurumu olan bulantı ise doğal olarak kendini bazı eserlerde belli eder. Roquentin bunun en güzel örneğidir. Roquentin’in kimliğinde Sartre adeta hayat karşısındaki kendi bulantısını anlatmıştır. Bu haliyle Roquentin kurmaca bir karakterden çok, gerçek bir karaktere benzer. Oysa Camus’nün Meursault’ü katıksız kurmacadır. Onun gibi birine gerçek hayatta rastlamak küçük bir olasılıktır. Kuşkusuz aldırma, umursamaz insan çoktur; ama bunlar zaten Meursault’ün karakteristik özellikleridir. Onu gerçek dışı kılan kişilik özellikleri değil, içinde bulunduğu durumun garipliğidir. O uyumsuz bir iklimin içinde yaşamaktadır, ancak bunun hiçbir zaman adını koymamıştır. Bir cinayet işlemiş ama bu neden yaptığını kendisi bile anlamamıştır. Oysa Roquentin bu cinayeti işleseydi muhakkak, evreni bir fazlalıktan daha kurtardığı için övünür; ancak bununla birlikte tarifi mümkün olmayan bir acı da duyardı. Çünkü bu eylemine rağmen evrenin fazlalıktan ve anlamsızlıktan kurtulamayacağını bilirdi. Ama Meursault ne bilinçli olarak cinayet işlemiş ne de bundan dolayı belirgin bir acı duymuştur. Onu üzen yalnızca, yaşayacağı tatlı, güzel yılların kendisinden erken alınması olmuştur. Gerçi, ölecek olduktan sonra ha yirmi yıl evvel, ha yirmi yıl sonra ölmenin farklı olmadığını da düşünür ama yine de soluk almaya devam etmenin kendisinde hoş bir duygu durumu oluşturduğunu fark eder. İşte bu küçük ayrıntı Camus felsefesini insanın içini karartan bir felsefe olmaktan kurtarmıştır. Bu durum Camus’nün edebiyatına da yansımıştır. Kimi yapıtlarında baş döndürücü güzellikte bir dil kullanır. Okura tüm anlamsızlığına rağmen yaşamayı sevdirecek kadar etkili bir dildir bu. Sartre ise aksine insanın ümitsizliğini sıklıkla hatırlatır okura. Roquentin neredeyse bir ümitsizlik topu haline gelmiş en yoğun

karakteridir Sartre'ın. O kendi olumsuzluğunun, saçmalığının ve bunun sonucu olan fazlalığının farkındadır. İç konuşmaları ümitsizliğini açıkça gözler önüne serer:

Bir yığın tedirgin, kendinden sıkılmış var olandan başka bir şey değildik. Burada bulunmamız için tek bir neden yoktu, hiçbirimiz böyle bir neden ileri süremezdi. Utanç içinde bulunan ve belirsiz bir tedirginlik duyan her var olan, ötekilerin karşısında kendini fazlalık olarak hissediyordu. Fazlalık Ve ben, (yumuşak, güçsüz, müstehcen, sindirim yapıp duran, kara düşüncelerle salınan) ben de fazlalıktım Ama şu gereksiz varoluşlardan hiç olmazsa birini ortadan kaldırmak için, canıma kıymayı düşünür gibi oluyordum. Ama ölümüm bile fazlalık olacaktı. Cesedim de; şu güleç bahçenin dibinde, çınar ağaçlarının arasında, şu çakıl taşlarının üzerinde, kanım da fazlalık olacak; en sonunda, temizlenmiş, kabuğu çıkarılmış, dişler gibi temiz ve ak pak kemiklerim de fazlalık olarak kalacaktı. Her zaman için fazlalıktım ben (Sartre, 2012a: 191).

Her zaman fazlalık olacağını haykıran Roquentin, her zaman saçmalık olacağını haykırır adeta. Çünkü o, saçma olan bu dünyanın saçma nesneleri arasında yaşamaya mecburdur. Saçmalığın bizzat dünyanın kendisinden kaynaklandığının farkındadır. Ancak bu durum ona eylemlerinden sorumlu olmama lüksünü de vermez. Çünkü Sartre'a göre her insan "yaptığım doğru mu?" diye sormalıdır kendisine, bu soruyu sormayan bulantısını maskeliyordur çünkü. Sorumlulukları olan herkesin bildiği, basit/yalın bir bulantı söz konusudur. Bu bulantı insanı birçok olanakla yüz yüze getirir. Dolayısıyla varoluşçuların sözünü ettiği bu bulantı, ancak sorumlulukla açıklanır ve insanın bağlandığı öbür insanlar karşısında doğruca ortaya çıkan sorumluluğuyla anlaşılır. Yani Sartre'da bulantı, bizi eylemden ayıran bir perde değil, "bizi eylemle birleştiren, harekete geçiren bir olaydır, eylemin bir parçasıdır" (Sartre, 2010: 45).

Görülüyor ki Sartre felsefesinde bulantı insanı harekete geçiren bir işleve sahiptir. Camus'de ise uyumsuzluğun başkaldırıyı tetiklemek bakımından aynı nitelikte bir işlevi olduğunu biliyoruz. Bu tetikleyici durum, uyumsuzluk, insanla dünyanın ilişkisinin sonucu ortaya çıkar. Sartre felsefesinde ise saçmalık bizzat dünyanın kendisindedir. Ancak elbette dünyadaki saçmalığın farkına varış Sartre felsefesinde, yine insanın dünyayla karşılaşmasını gerektirecektir. Sartre saçmalığın farkına varılması için bu iki unsurun yani, insanla dünyanın karşılaşmasının üzerinde pek durmamıştır. Ancak

Camus felsefesinde Sartre'dan farklı olarak, uyumsuzluğun insanı ve dünyayı gerektiren bir ilişki biçimi olduğu vurgusu çok açıktır.

Bu yüzden Camus felsefesinde intihar her bakımdan dışlanmıştır. Taraflardan biri olmadığı sürece uyumsuzluktan bahsedemeyiz. Örneğin fiziki intihar insanı ortadan kaldıracığı için uyumsuzluk da ortadan kalkar. Felsefi intihar ve umut gibi yollar ise dünyayı ortadan kaldırdığı için uyumsuzluk yine ortadan kalkar. Çünkü intihar, uyumsuzluğa boyun eğmek anlamına gelir. Oysa Camus, uyumsuzluğa başkaldırmak taraftarıdır. Yani Camus için intihar etmemenin, yaşamı seçmenin olumlu bir içeriği, anlamı vardır. Sartre felsefesi de intihar yanlısı değildir. Bu bakımdan Camus ve Sartre benzerlik gösterirler. Ancak Sartre intiharın yadsınmasına, Camus gibi bir anlam yüklemeyiz. Sartre'a göre "ölüm hiçbir zaman yaşama anlamını veren şey değildir: tam tersine, ilke olarak yaşamın her türlü imlemini ortadan kaldıran şeydir. Eğer ölmek zorundaysak, yaşamımızın anlamı yoktur, çünkü yaşamın sorunları ölümle hiçbir çözüme kavuşmaz ve çünkü sorunların bizatihi imlemi belirsiz kalır" (Sartre, 2009: 672). Bu durumdan kurtulmak için intihara başvurmak Sartre için beyhude bir girişimdir, yani intihar kurtuluş değildir. Camus için intihar etmemenin anlamı uyumsuzluğa boyun eğmemektir; Sartre'da ise varolan saçmalığın değiştirilemeyeceğinin bilinmesinden kaynaklanır. Yani Sartre'a göre intihar saçmalığı ortadan kaldıramayacağı için saçma bir edim olmaktan öteye gidemez. Ancak Camus'den farklı olarak Sartre'da intihar etmemenin insana getireceği bir şey de yoktur, belki de yaşamın saçmalığına bir saçmalık daha katmamaktan başka:

İntihar, benim özgün temeli olduğum bir son gibi, bir yaşam sonu gibi düşünülemez. Nitekim intihar yaşamımın edimi olduğundan, intiharın kendisi de yalnızca geleceğin verebileceği bir imlem kazanır; ama yaşamımın sonuncu edimi olduğundan, bu geleceği kendi yasaklar; böylece tümüyle belirsiz kalır. Gerçekten de, eğer ölümden kurtulur, ya da "kendimi ıskalarsam", daha sonra intiharımı bir korkaklık olarak yargılamayacak mıyım? Olay, daha başka çözümlerin de mümkün olduklarını bana gösteremez mi? Ama bu çözümler benim kendi projelerimden başka şeyler olmadıklarından, ancak ben yaşarsam ortaya çıkabilirler. İntihar yaşamımı saçma içine gömen bir saçmalaktır (Sartre, 2009: 672).

Sartre’da intihar, yaşamı saçma içine gömen bir saçmalıktan başka bir şey değildir: “.... Daha çalışabilecek durumdayken bir işe yarayabilecek durumdayken ölümü seçersen bu ölümden daha saçma bir şey olamaz.... “ (Sartre, 1964: 88).

Ölümün saçmalığı Sartre’da, yaşamın saçmalığının bir dışavurumudur adeta. Bu yüzden Sartre’da yaşama evet demek de bu saçmalığı ortadan kaldırmayacaktır. Sartre’da saçmalığın farkına varılması için insanla dünyanın karşılaşması gerektiğine az önce değinmiştik. Bu karşılaşma sonucu dünyanın saçmalığını gören insanın farkına vardığı bir gerçek daha vardır ki; o da, bu saçmalık karşısında fazladan ve rastlantısal olan varlığının tüm sorumluluğunu kendi başına sırtlanması gerektiği gerçeğidir. Sonuçta Camus’de de Sartre’da da uyumsuzluk, insanı açık bilinçli kılar. Camus’de bu, başkaldırıya götüren bir durumdur, yani Camus felsefesi uyumsuzlukla mücadele etmek için daha fazla imkan barındırır. Sartre’da ise bunun anlamı şudur: kendisi-için-varlık olarak insan özgür olmaya mahkûmdur.

4.5. ÖZGÜRLÜK HAPİSHANESİ

Sartre’a göre, insan kendini seçer ve ne olmayı seçerse o olur. Varoluş, kendini yaratarak, insanın özünü de kurar, bu özü sürekli yeniden yapar. Ona göre insan, kendinde-varlığı, yani dış dünyayı ve başkası tarafından gözlenmekte olmanın yarattığı tedirginliği ancak özgür eylemleriyle yok edebilir. Eyleyerek ve kendini kurarak da özgür bir seçimi gerçekleştirmiş olur. Yani özgürlük insanın özünü tanımlar. İnsan önce varolup daha sonra özgür olmaz, insanın varlığı ve özgür olması aynı şeydir. Daha doğrusu “varoluşun özden önce geldiği”ni savlayan varoluşçu ilke, bireylerin önceden verilmiş bir özden mutlak bağımsızlıklarını, dolayısıyla da kendi varoluşlarından kesinlikle sorumlu olmalarını gerektirir. Varoluşumuz, kendi değerlerimizi yaratmada özgür olmamız anlamında özümüzü belirler. Kişinin kendisini, gelenek, Tanrı iradesi ya da insan özüne dair görüşlerle sınırlamasını Sartre kötü niyet, yani insanın kendisini aldatması olarak tanımlar. Çünkü özgürlüğün ifa edilmesi zor bir iş olduğu için insanlar eylemlerine kendi dışlarında nedenler bulmayı ve sorumluluktan kaçmayı tercih ederler. (West, 1998: 200). Çok sayıda insan kendini aldatarak yaşar (Sartre, 2009: 103). “Peki kendini aldatmanın hedefi nedir? Ne değilsem o olma kipinde kendimi ne isem o yapmak ya da ne isem o olma kipinde kendimi ne isem o yapmamak” (Sartre, 2009: 123). Sartre bu durumu “aynalar oyunu” olarak tanımlar ve kendini aldatan insan kötü

niyetlidir. Sartre kendini aldatmayı açıklamak için ilginç örnekler de verir. Bunlardan biri de, ilk randevusuna giden genç kadın örneğidir. Genç kadın elini tutmaya çalışan erkeğin elinin içinde elini bırakır, ama bıraktığının farkında olmaz. Farkında olmaz, çünkü tesadüfen o sırada düşüncelere dalmıştır. Kendi hayatından söz eder, kendini, görünüşünün altında, bir bilinç olarak gösterir. Eli kıpırtısız halde erkeğin elleri arasındadır hala. Ne razı olmuştur ne de direnmektedir, bir şey halindedir (Sartre, 2009: 110-111). Gerçi, Sartre için içtenlik de kendini aldatma gibi bir kaçıştır. Çünkü kendini benimsemek ve ne olduğunun sürekli bir dökümünü yapmak da, hiç durmadan kendini yadsımak ve artık hiçbir şey olmadığı, saf ve özgür bir bakıştan başka bir şey olmadığı bir alana sığınmaktır. İçtenliğin hedefi kendini aldatmanın hedefinden farklı değildir. Aynı aynalar oyunu burada da karşımıza çıkar (Sartre, 2009: 122-123). Sartre’ın açıkça ifade ettiği gibi “.... zira eğer bu özgürlük bize ağır gelirse ya da bir mazerete ihtiyaç duyarsak, kendimizi determinizme inanma fikrine sığınmaya her an hazır buluruz. Böylece, kendimizi *başkası* ya da *bir şey* gibi *dışarıdan* kavramaya çalışarak iç daralmasından kaçırız...” (Sartre, 2009: 96). Kendini aldatmayan kişiye Sartre’ın *Sinekler* oyununun kahramanı Oreste’yi örnek verebiliriz.

Oreste kendini aldatmaz, çünkü özgürlüğünün farkındadır ve sonuna kadar özgür yaşamaya karardır. Memleketi Argos’tan uzakta, sürgün gibi yaşayan Oreste kendisini yersiz yurtsuz hissetmektedir. Ancak bu yersizlik yurtsuzluk onu özgür de kılar. Oreste’nin özgürlüğünün temelinde yersizlik, yurtsuzluk, bırakılmışlık vardır. Oreste, Tanrı Jupiter’e “dün bir özürüm vardı: varoluşumu bağışlattıracak özürdün, çünkü amaçlarında kullanmak için dünyaya getirmiştin beni Sonra beni bıraktın” (Sartre, 1963: 92), derken Heidegger’in “fırlatılmışlık” kavramını getirir aklımıza. İnsan bu dünyaya fırlatılmış, dünyada yapayalnız bırakılmıştır. Jupiter’in Oreste’ye cevabı ilginçtir: “.... Özgürlüğün seni kemiren bir uyuzdan başka bir şey değil, bir sürgünden başka bir şey değil” (Sartre, 1963: 93). Jupiter’in Oreste’yi kendi yolundan gitmeye ikna etmeye çabaları sonuçsuz kalır. Oreste karardır, sert biçimde yanıtlar Jupiter’i: “[...] ama yalnız kendi yolumdan gidebilirim ben. Çünkü ben insanım, Jupiter, her insan kendi yolunu kendi düşünüp bulmalı” (Sartre, 1963: 94). Oreste bir sürgün olan özgürlüğünü bırakmaz, teslim olmaz, yani, kendini aldatmaz. Çünkü her insan kendi yolunu kendi düşünüp bulmalı, hayatının sorumluluğunu üstlenmelidir. Oreste, Tanrı’yı öldürüp onun yerine geçen Kirilov’a benzer bir bakıma. Jupiter’e, yani

Tanrı'ya riayet etmeyerek onun hükümranlığını reddetmiştir. Bu da Tanrı'yı öldürmek demektir aslında. Tanrı'nın ölümü ise insanı ağır bir yükün altına sokar. İnsan özgürlüğüne ve sorumluluğuna, yani kendine sürgündür artık. Oreste ve Kirilov'dan daha trajik bir özgürlük mahkûmu daha vardır ki o da Sisifos'tur. Tanrılara başkaldıran Sisifos, bir kayayı sonsuzca tepeye çıkarmaya mahkûmdur. Ancak kaya, Sisifos'un kayasıdır; yük, onun yüküdür. Kayayı tepeye çıkarma ve kayanın her düşüşünde onu tekrar tepeye çıkarma sorumluluğu tamamen kendisine aittir. Tanrılar tarafından yapayalnız bırakıldığı hayatında tek bir görevi vardır ve görevini yerine getirmek konusunda alabildiğine özgürdür.

Dolayısıyla yaptıklarından insanın kendi sorumludur. “Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu” der Dostoyevski. Sartre da bu düşünceyi “gerçekten de Tanrı yoksa her şey mubahtır, hiçbir şey yasak değildir” biçiminde dile getirir. Bunun anlamı insanın yaslanabileceği bir Tanrı'nın olmadığı ve insanın kendi başına bırakılmışlığıdır. Önceden Tanrı'nın belirlediği bir doğa yoktur, yani belirlenimcilik, kadercilik yoktur, “kişioğlu özgürdür, insan özgürlüktür” (Sartre, 2010: 47). Bu özgürlük onu aynı zamanda sorumluluğa da mahkûm etmektedir:

Gerçekten de, ben her şeyden sorumluyum, ama bir tek bizihi sorumluluğum dışında; çünkü ben varlığımın temeli değilim. Dolayısıyla her şey sanki sorumlu olmak zorundaymışım gibi cereyan eder. Dünyanın içine bırakılmış durumdayım; ama bu, suyun üzerinde yüzen tahta parçası gibi düşman bir evrenin içinde terk edilmiş ve edilgin olarak kalacağım anlamına gelmez [...] ne yaparsam yapayım, bir an için bile olsa, kendimi bu sorumluluktan kopartamam, çünkü sorumluluklardan kaçma arzumdan bile sorumluyum “Ben neden doğdum?” diye soramam, doğduğum günü lanetleyemem ya da doğmayı istemediğimi bildiremem (Sartre, 2009: 690).

4.5.1. Uyumsuzdan Nereye?

Görülebileceği gibi, Sartre'da özgürlük eylemin temelidir. “Özgürlük içsel olumsuzlama ve bilinç olması ölçüsünde, bilince bir şeyin bilinci olmayı buyuran zorunluluktan pay alır. Ayrıca özgürlük, seçme özgürlüğüdür, ama seçmeme özgürlüğü değildir” (Sartre, 2009: 605). “Özgürlük benim özgürlüğümdür. Ben özgürlüğü eylemlerimle öğrenen bir varolmayım. Özgürlük insanın yüreğinde oldurulan ve insan gerçekliğini olmak yerine kendini yapmaya zorlayan bir hiçliktir; insan gerçekliği için

olmak, kendini seçmektir” (Sartre, 2009: 560) diyen Sartre’a göre insan, dayanağı ve yardımcısı olmadan yaratmaya, meydana getirmeye, keşfetmeye ve yapmaya mahkûmdur (Sartre, 2009: 608).

İnsan özgür olmaya mahkûm olduğu için bırakılmıştır ve insanın bu bırakılmışlığı onu bulantıya sürükler. Tek başına kalan insan kendini kendisi seçmek zorundadır, kaderi kendi elindedir. Bu da Sartre’a göre, varoluşçuluğu sanıldığının aksine bir miskinlik ve eylemsizlik felsefesi olmaktan kurtarmaktadır; çünkü varoluşçuluk insanı eylemle, işle tanımlayan bir felsefedir (Sartre, 2010: 59). *Mezarsız Ölüler*’de Canoris Henri’ye “.... Senin istediğin yaşantına bir anlam vermekse.. Güzel.. Bunun için çalışmalısın. İnsan her şeye rağmen hayatını temize çıkarabilir.... “ (Sartre, 1964: 88) derken eylemin insan varoluşu için önemini vurgulamaktadır aslında. Varoluşçuluk insanı eylemle tanımlıyorsa bu eylemlerin seçiminde belli bir ölçüt var mıdır? Bütün eylemler aynı değerde midir? Yani varoluşçuluk açısından iyimserlik mümkün müdür? Bu sorulara cevap niteliğinde Sartre’ın verdiği bazı örnekler vardır:

Bırakılmışlık bunalıyla birlikte yürür. Umutsuzluk, “irademize bağlı olan şeylere ya da eylemimize yol açan olasılıklara (ihtimallere) güvenmekle yetineceğiz,” demektir. Gerçekten de insan bir şey istemeye görsün, durmadan olasılık öğeleriyle (unsurlarıyla) karşılaşır. Bir dostun bize geleceğine güveniyorum, diyelim. Bu dost ya trenle ya da tramvayla gelecektir. Elbette bunun için trenin tam saatinde varması, tramvayınsa devrilmemesi gerekir. Yani ben, burada olanaklar (imkânlar) alanındayım. Hiçbir Tanrı, hiçbir yazgı (kader) dünyayı ve olanaklarını benim istemime uydurmaz. Descartes, “Dünyadan çok kendinizi yenin!” derken aynı şeyi anlatmak istiyordu: Yani umuda kapılmadan işe girişin! Konuştuğum Marksçılar şöyle karşı çıkıyorlar bana: “Ölümünüzle sınırlanmış olan eyleminizde başkalarının desteğine bel bağlayabilirsiniz. Bu, insanların siz öldükten sonra dahi eyleminizi yürütmek ve giderek devrimi gerçekleştirmek için yapacakları şeye güvenmek demektir.” Onlara ilkin şu karşılığı vereceğim: Bir partinin birliğine ve buyrultusuna güvenmek, tıpkı trenin raydan çıkmayacağına ya da tramvayın tam vaktinde geleceğine güvenmek gibidir. Bu devrim ille de işçilerin zaferini sağlayacaktır, diyemem. Ancak gördüklerimle sınırlandırmak zorundayım kendimi. Ben öldükten sonra, kavga arkadaşlarımın işimi ele alıp en yüksek noktasına ulaştıracaklarını kestiremem, onlara bu konuda şimdiden bel bağlayamam. İnsanlar özgürdür, olur ya bakarsınız ben göçüp

gittikten sonra faşizmi kurmaya bile kalkışılar! Peki, bu böyle diye yan gelip yatmam mı gerek benim? Hiçbir eyleme sarılmam mı gerek? Hayır! Önce bir şeye bağlanmam gerek, sonra da şu eski kurala uymak: “Bir işe atılmak için umutlanmak gerekmez!” “Hiçbir partiye girmemeliyim,” demek değildir bu; “Hayal kurmayacağım, ancak elimden geleni yapacağım,” demektir (Sartre, 2010: 53-56).

Görülüyor ki Sartre’a göre varoluşçuluk eylemsizlik anlamına gelmemekle birlikte umut vaat eden bir felsefe de değildir. Ancak bu umut yoksunluğu, öteki dünyaya bağlanmayı reddeden ateist varoluşçularda tabi karşılanmalıdır diye düşünüyoruz. Nitekim Camus felsefesi için de umut, daha önce bahsettiğimiz gibi felsefi intihar olarak nitelendirilmekte ve bu dünyada karşılaştığımız uyumsuzluğun yadsınması olarak görüldüğü için de reddedilmektedir. Umudu felsefelerinden dışladıkları için Camus ve Sartre’ın bu bakımdan birbirlerine yaklaştıklarını iddia etmek hiç de yanlış olmayacaktır. Her iki filozof da uyumsuza boyun eğmez, aşkın ideallere ve ideolojilere bağlanmayı reddederler. Dünyanın uyumsuzluğu her ikisi için de bütün eylemleri aynı değerde görmeye, kötüyü ve iyiyi aynı kefeye koymaya, elini kolunu bağlayıp oturtan bir eylemsizliğe götürmez. Nitekim *Veba*’yı hatırlarsak Dr. Rieux, bir gün bir yerde mutlaka tekrar ortaya çıkacak bir kötülük olan vebayla mücadele etmekten yılmamıştır. Camus, Dr. Rieux karakteriyle bize, başkaldırı yolunu işaret eder adeta. *Doğrular* oyununda Kaliayev’in Çar’ın arabasında çocuklar varken bombayı atamaması, hayatta bazı değerlerin hala var olduğunu gösterir gibidir. Sonuçta Camus ve Sartre’da eylemlerin etik bir bağlamı olmak zorundadır. Hiçlikten beslenen uyumsuzluktan yeni bir hiçlik çıkmamalıdır. Heidegger’de ise Camus ve Sartre’da olduğu gibi etik bir bağlam bulmak zordur, ancak, uyumsuzluk karşısında hiçbir şey söylemiyor da değildir Heidegger. En azından insanın, Dasein’in otantik varlığını bulması için bir olanak olarak görür bu hiçlik zeminini.

Heidegger’e göre Dasein’in saf kendiliği önünde bazı engeller vardır. Dasein kendi olabilme potansiyeline karşı oluşan baskıları ancak vicdanının sesiyle aşabilir. Vicdanın sesi içerikten yoksundur: hiçbir şey varsaymaz, dünyasal olaylar hakkında herhangi bir bilgi vermez ve hayata ilişkin genel bir planı yoktur. Dasein’i bütün varoluş öğeleriyle, hayata ilişkin yaptığı bütün tercihlerle birlikte, kendi karşısına çağırarak kendi gibi olma kabiliyetinin önünde muhakemesini yapar. Neyi tercih etmesi

gerektiği, ne yapması gerektiği hususunda ona hiçbir şeyi zorla benimsetmeye çalışmaz. Yani vicdan sadece ve daima suskunluk içinde seslenir (Mulhall, 1998: 175-176). Peki, bu suskun ses kime aittir? Elbette Dasein'a. Dasein kendi kendisine seslenmektedir. Ancak seslenen Dasein ile seslenilen Dasein bir ve aynı olamaz. Seslenilen Dasein herkes içinde kaybolmuş olandır; seslenen Dasein ise henüz kaybolmamıştır. Yani vicdanın sesi hem kendi olanın hem olmayanın sesidir. Bu haliyle vicdanın sesi, Dasein'ın zaten fırlatılmış oluşunu, kendisini seçme şansının bulunmadığı bir hal ve şart içinde bulunduğunu; ancak böyle bir noktadan başlayarak kendi hayatını nasıl ve ne şekilde devam ettireceğini seçmesi gerektiğini gösterir gibidir. Çünkü Dasein'ın içinde bulunduğu hal ve şartlar olmuş bitmiş değildir. Bu hal ve şartların hiçbirisi Dasein'la özdeşleşemez. Yani her an her şey olabilir. Bu yüzden Dasein dünya içinde yaşarken kendisini tam anlamıyla yuvasında hissetmez ve herkese sığınıp varoluşsal sorumluluğuna fırlatılmışlıktan kaçmaya çalışır. Ama vicdanın sesi Dasein'a bu gerçeği hatırlatır; bu öyle bir sestir ki, Dasein kendisini kopmuşluğun en derin yerinde bulur. O halde vicdanın sesi, Dasein'ın yuvasında olmamasının sesidir (Mulhall, 1998: 177). Bu ses sayesinde Dasein tüm tasarlanmışlığından soyutlansa da bu dünyada çırılçıplak bir burada-olan olarak var olduğunu fark edebilir. Aslında bu ses tasanın sesidir.

Tasa'nın Dasein'a anlatmak istediği dünyadaki tüm olanaklarının gerisinde, zemininde fırlatılmışlığın bulunduğuudur. Dasein varlığa hiçbir zaman temelden sahip olamamaktadır. Dasein'ın fırlatılmışlığının ve tasarlanmışlığının temelinde bu yüzden hep hiçlik vardır. İnsan varoluşunun zemini hiçliktir ve bu zeminin kendisi de hiçliktir; bu yüzden Dasein suçludur. Vicdan yani tasa Dasein'ı kendi olmaya çağırarak artık suçlu olmayacağı bir varoluş tarzına davet etmektedir. Ancak bu, fırlatılmışlığı aşmaya yönelik bir çağrı değildir; zaten fırlatılmışlık aşılamaz. Bu çağrının asıl amacı tasarımlarımızın sorumluluğunu üstlenmek ve zorunlu olarak suçlu olan varoluşumuzu herkesin değil, kendimizinki haline getirmektir. Yani vicdanın sesi bize suçlu olduğumuzu kabul etmemizi söyler. Vicdanın sesinin beklediği yanıt bir ahlaki doğrular, yanlışlar listesi değil; vicdan sahibi olabilme arzusu ve hevesidir. İnsan ancak böylelikle kendisini seçebilir ve bundan sonraki tasarımlarını herkesi temel alarak değil, suçlu oluşunu temel alarak verir. Vicdanımızın sesini dinleyerek kendimizi suskun olarak tasarlayışımıza Heidegger "azim" der. Bu, aynı zamanda kaygıya hazır olma anlamına da gelir. Ancak şu da iyi bilinmelidir ki bu azim, yani kaygıya hazır

olma azmi bizi Dasein'ın gündelik dünyasından yalıtmaz. Vicdanın sesine sahip olmayı isteme, dünyadan kaçkın bir inzivaya çekilme ya da idealistik bir duruş değildir (Heidegger, 2008: 328). Aksine bu azim Dasein'ı dünyadaki yerine geri döndürmektedir. Böylece Dasein gerçekten sahip olduğu olanakları kendisine mal edecek şekilde kavrayacaktır ve tüm bu olanaklar içinde kendisi için en otantik olanı tasarlayabilecektir. Daha da ötesi ve önemlisi, kendi faaliyetlerinin bağlamını kendisi oluşturabilecektir. Ve tüm bunlar sukut içinde vuku bulacaktır.

Heidegger Dasein'a ahlaki bir kurtuluş reçetesi önermez ama en azından sahip olduğu tüm olanaklar içinde kendisi için en otantik olan tasarlamayı gerçekleştirebileceğinin sinyalini verir. Dünyanın o kaygan zeminine fırlatılan Dasein, hiçliği yalnız başına duyumsar; otantik varlığını ararken de yalnızdır. Elbette bu, Dasein'ın ötekilerle hiç ilişkisi olmadığı anlamına gelmez. Dasein öncelikle kendisi için olandır, yani varlığını kendisi için mesele edinir. Ancak aynı durum ötekiler için de geçerlidir. Aslında Dasein kendisiyle olan ilişkisini kısmen de olsa ötekiler ile olan ilişkileri aracılığıyla kurup sürdürmektedir. Bu bakımdan Dasein yüzünü başkalarına çevirmese, onlara ihtiyacı olmadığını düşünse veya onlardan feragat etse bile, o yine de “birlikte-olma” sureti içinde var olmaktadır (Heidegger, 2008: 130). Ancak buna rağmen Heidegger'de öteki Dasein'larla işbirliği yapma, dayanışma gibi bir olgu biçiminde karşımıza çıkmaz. Oysa Camus için dayanışma önemlidir. “Uyumsuz durumda yalnız olan ve uyumsuzu yalnızlık içerisinde keşfeden insan, başkaldırma aşamasında dayanışma ile yalnızlığından kurtulur”. Böylelikle başlangıçta bireyselmış gibi görünen başkaldırma, bireyi aşarak hümanistik bir doğrultuda insanlık dayanışmasının bir sembolü olur (Gündoğan, 2011b: 188-189). Çünkü başkaldırı sadece kendimize yapılmış bir haksızlığa karşı bir protesto değildir. Eğer öyle olsaydı, başkaldıran kendi benliğinin tutsağı olurdu. Böyle bir başkaldırı da ahlak eylemi olarak nitelendirilemezdi. Çünkü ahlak, bizi kendimize saplanıp kalmaktan kurtarır ve ötekilerin dünyasına bağlar. Kendisi için başkaldıran, sadece kendi sorumluluğunu üstlenirken; başkaldırısında bütün insanların sorumluluğunu üstlenen insan, eyleminde bütün insanlığı kucaklar (Gündoğan, 2011b: 193). Yani başkaldırı eyleminin kaynağında sorumluluk bilinci bulunmaktadır. Sorumluluk insanı özgür kılar. Bu özgür birey kendi vicdanıyla eyleyecektir artık. Başkaldırı eylemi böyle bir iradenin eylemidir. Bu yüzden de başkaldırı etik bir bağlamda anlaşılmalıdır. Çünkü uyumsuzdan

başkaldırıya uzanan süreç, dayanışmacı bir hümanizm oluşturan niteliksel bir ahlakla sonuçlanır (Gündoğan, 2011b: 197).

Camus felsefesinde görüyoruz ki, uyumsuz bizi başkaldırıya kadar götürür. Camus uyumsuzda takılıp kalmaz ve Heidegger'in aksine, Camus felsefesinde insanın tek başına mutlu olması da mümkün değildir. Bütün insanların birlikte dayanışmasının sağlam temellerini Heidegger'de bulmak zordur (Gündoğan, 2011a: 45). "Ötekiler" Heidegger'de bir topluluk benliğine sahip özneler arası veya özneler üstü bir varlık değildir; zeminsiz, zati bir kurgu, ortak bir halüsinasyon türüdür (Mulhall, 1998: 99). Oysa Camus'de başkaldırı süreci, hümanistik çizgide bir dayanışma olgusu üzerinde yükselir. Sartre'da da Heidegger'de olduğu gibi bir tür yalnızlık ve bırakılmışlık söz konusudur. Elbette başkalarıyla ilişkiye gireriz. Ancak bu durumun Sartre'a göre bir sınırı vardır. Kişi örneğin, insanlığın geleceğini düşündüğü için devrimci bir partiye üye olabilir. Ancak kendisi öldükten sonra dava arkadaşlarının faşist olmayacağını garantisi yoktur, çünkü insanlar özgürdür. Yani bu tür kararlar, bir tramvayın raydan çıkması ya da vaktinde gelmesi gibi olasılık dahilindedir (Sartre, 2010: 55). Bu olasılıkların kaynağı ise insanın özgür olmaya mahkum oluşudur. İnsanlar özgür olduğu için onlardan her şeyi bekleyebiliriz. Belki de bu hakikatten dolayı Sartre felsefesi, Camus felsefesi gibi bir başkaldırı sürecini içermez. Camus felsefesinde de insan özgürdür, ama Sartre felsefesiyle karşılaştırdınca bu özgürlüğün değer odaklı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Camus, eserlerinde "insan"ı değer olarak gösterir ve okura "ne yapılması gerektiği"ni, "nasıl eylemesi gerektiği"ni söyler. Camus'nün ilgi odağı "olması gereken" değildir, "gerekeni yapmak"tır. Örneğin *Veba*'da önce durum tespiti yapar, daha sonra ne yapılması gerektiği üzerinden romanı işler. Yani Camus insanın belli bir olanağı üzerinde durur. Oysa Sartre'ın ilgisi iyi ve kötü bütün olanaklara karşıdır. Bu da Sartre felsefesinin, Camus felsefesiyle kıyaslanınca "uyumsuz"u aşmak konusunda biraz daha zayıf kaldığını gösterir. Çünkü Sartre "Nasıl yaşamalıyız?" şeklindeki etik soruyu Camus gibi açıkça sormamaktadır. Varoluşçu olarak, ateist olarak ve edebiyatçı olarak taşıdıkları tüm ortaklıklara rağmen Sartre ve Camus etik bağlamda farklılık gösterirler. Uyumsuzdan kurtulmak için başkaldırı yolunu seçen Camus felsefesi "insan"a en büyük değeri verir ve olumlu, nitelikli bir başkaldırı için insanların dayanışmasına vurgu yapar. Oysa Sartre felsefesinde Camus'de karşımıza çıkan dayanışma olgusuna rastlayamayız. Çünkü Sartre'da bilinçler arası ilişki bir

m¼cadele il¼kisinden ba¼ka bir Şey değildir. Ba¼kası ¼zne olarak yakalanmaya ¼alıřıldıęı anda hemen nesneye d¼n¼Őecektir (G¼ndoęan, 2011a: 47). Sartre'da iki kişi bir biz oluşturamaz. Bu y¼zden ba¼ka bizler de yoktur. “Yalnızca her bir insanın kendisinde olduğu kadar ba¼ka herkese de yabancı olduğu bir lanetliler dayanışması vardır” (Monuier, 1986: 157). Sartre'da g¼r¼l¼yor ki kişi Camus'de olduğu gibi diğerleriyle dayanışma i¼erisinde de değildir. ¼¼nk¼ Sartre'da insanlar karşılıklı olarak birbirlerini kendisi-i¼in-varlık olmaktan ¼ıkartıp, ba¼kası-i¼in-varlık durumuna d¼ř¼r¼rler. Bu durumda insan k¼leleřir. Yani Sartre'a g¼re “cehennem ba¼kalarıdır” (G¼ndoęan, 2011a: 47). Varoluşçu filozoflar i¼erisinde dayanışmayı en iyi değerlendiren Camus'd¼r. ¼¼nk¼ Camus'de birlikte-bulunma, insanın benliğini garantiye almasının bir yolu değildir. Burada bir yarar s¼z konusu değildir. Dayanışma Camus felsefesinde biz duygusuna sahip insanların paylaştığı ortak bir değerdir (G¼ndoęan, 2011a: 49). B¼yle bir dayanışma ¼rneęi Camus'n¼n *Veba* romanında karşımıza ¼ıkar. Bu dayanışma sonucunda veba, yani k¼t¼l¼k mutlak anlamda ortadan kalkmayacaktır belki ama, evrensel insanlık durumuna başkaldırılmış olunacaktır. B¼ylelikle yaşama bir anlam y¼klenmiř olur (G¼ndoęan, 2011a: 50). G¼r¼l¼yor ki Camus felsefesi, diğer varoluř¼uların aksine, uyumsuzdan hareketle insanları dayanışma i¼inde buluşturan bir başkaldırıya doğru ilerlemektedir.

SONUÇ

Bu tezde Albert Camus'nün başkaldırı felsefesi etik bağlamda ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu ise, Camus'nün varoluşçuluk içindeki özgün konumu, diğer varoluşçularla benzeyen ve farklılaşan yönleri gösterilerek yapılmıştır. Bunun için öncelikle varoluşçuluk genel hatlarıyla anlatılmıştır. Zira bir varoluşçu olarak anılan Camus, varoluşçu felsefenin genel özellikleri anlatılmadan anlaşılamazdı. Varoluşçuluk 20.yüzyılın en etkili akımlarından biridir. Varoluşçu diye adlandırılan filozoflar kendi çağlarının trajedilerine tanık olmuş, neredeyse talihsiz olarak nitelendirilebilecek kişilerdi. Onlar, güvenli fildişi kulelerinde oturup soyut fikirler üreten filozoflar değildi. Çünkü 20.yüzyıl, iki dünya savaşının, büyük ekonomik bunalımının (1929), hızlı teknolojik gelişmelerin ve onların olumsuz sonuçlarının yaşandığı bir yıkım yüzyılıydı. Böyle bir ortamda insan, içinde yaşadığı doğaya ve kendine yabancılaşmıştı. Bunun sonucu ise insanın bireysel anlamda öncelikle kendine yönelmesi ve kendini anlamaya çalışması olmuştur.

Varoluşçuluktan önceki felsefe, genel olarak, özneyi nesne gibi ele almış, insanın varoluşunu incelemeyip özünü araştırmaya çalışmıştır. Bu tarz felsefe “bireyi” incelemeyi unutmuştur denilse yeridir (Wahl 1999: 10). Varoluşçuluk unutulmuş bireyi, onun somut varlığını, içsel yaşantılarını ön plana çıkarmış ve deyim yerindeyse *yaşayan insanı* kendisine hareket noktası olarak almıştır. Varoluş, şimdi ve burada bulunan, biçimlenmemiş, seçimleri ve eylemleri kendi özünü bulmaya yönelmiş olan kişinin durumudur ya da bir tasarıdır. Varoluşun taşıyıcısı ve gerçekleştiricisi kişidir. Çünkü seçen, bilinçli davranan, sorumlu olan ya da sorumluluk taşıyan “kişi”dir. Bu nedenle varoluşçuluğun iddiası, “biz realite üzerinde sağlam bir bilgiye varmak için kendimizden hareket etmeliyiz”dir (Magill 1992: 12). Varoluşçuluk denilince ilk akla gelen ve varoluşçuluğun babası olarak gösterilen isim Sören Kierkegaard'dır. Varoluşçuluğun beş klasiği olarak Kierkegaard'ın yanı sıra, Gabriel Marcel, Karl Teodor Jaspers, Martin Heidegger ve Jean Paul Sartre adları sayılmaktadır. Kimi düşünürler bunlara Nietzsche'yi de eklemektedirler. Bunun yanı sıra Nicolas Berdiaev, Leon Chestov, Karl Barth, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau Ponty, Albert Camus

de varoluşçu filozoflar olarak anılır. Edebiyat alanında ise ilk akla gelen isimler Fyodor Dostoyevski, Franz Kafka ve aynı zamanda filozof olan Sartre ve Camus'dür.

Varoluşçu filozofların temel ortaklıkları felsefî düşüncelerinin yaşantıya dayanıyor oluşlarıdır. Birincil araştırma nesneleri varoluş diye adlandırılan şeydir. Burada, sadece insan varoluşa sahiptir ve varoluş özden önce gelir. Varoluş, hiçbir zaman var değildir, ama kendini özgürlük içinde hep yaratır, oluşur. Taslak durumundadır, o bir tasarıdır. İnsan kendini özgür olarak yaratmaktadır, insan kendi özgürlüğüdür. İnsan, yetkin olmayan, açık bir gerçeklik olduğundan, özü gereği, dünyaya ve özellikle de öteki insanlara bağlıdır. İnsanlar arasında bir bağlantı, varoluşun kendisine özgü varlığını kuran bir bağlantı görürler. Özne ile nesne arasındaki ayrımı karşı çıkarlar.

Asıl derdi uyumsuzu yaşatmak olan Camus de, ele aldığı konular, bu konuları işleyiş biçimi, insan tasarısı ve geleneksel felsefeye getirdiği eleştiriler bakımından varoluşçu olarak nitelendirilebilir. Camus felsefesi şu cümlede özetlenir sanki: “gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır, intihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediği konusunda bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir“ (Camus, 2013a: 21). Camus'nün bu ifadeleri, bize felsefî niyetini de az çok gözler önüne sermektedir. Buna dayanarak, Camus'nün asıl derdi “insan”ı temel alan bir tarzda felsefe yapmaktır, diyebiliriz. Camus felsefesinin amacı anlamsızlığa boyun eğmek değil, ona rağmen yaşamaktır. Çünkü insan kendi gerçeklerinden kaçamaz. Camus'nün felsefesini geliştirirken kullandığı yöntem ise, gerçek olan tek felsefe sorunu olarak ele aldığı intihar ve dolayısıyla uyumsuz ile doğrudan ilişkilidir. Ama onun yöntemi kesinlikle bir bilgi yöntemi değil, bir çözümleme yöntemidir. Çünkü Camus, uyumsuz duygusunun gerçek bir bilgi beklentisiyle anlaşılamayacağının altını çizmektedir aslında. O halde bireysel bir deneyim olarak ele aldığı uyumsuzu felsefesinin merkezine yerleştiren Camus'nün kullandığı yöntemin de bu bireyselliğe paralel olması kaçınılmazdır.

Bireysel bir deneyim olan uyumsuzu anlamamızı sağlayacak herhangi bir bilgi yöntemi yoktur. Uyumsuz ancak bireyin edimleriyle görünüşe çıkabilen bir duygudur. Bu noktada Camus'nün ele aldığı konular açısından olduğu gibi, kullandığı yöntem açısından da felsefe tarihindeki büyük sistem filozoflarından ayrılan yönlerini

görmekteyiz. Camus'nün yöntemsel farklılığının da incelediği konuların soyut, kavramsal konular olmamasından aksine; insanı ve onun görünüşte somut olan yapıp etmelerini temel alan konular olmasından kaynaklandığını belirtmek gerekir. Camus “insan”ı, felsefesinin kilit kavramlarından biri olan “uyumsuz” üzerinden inceler. Bunu yaparken de daha önce belirttiğimiz gibi çözümleme yöntemini kullanır.

Bu çözümleme, uyumsuzun kaynakları olan, monotonluk, zamanın tiranlığı ve yabancılığı göstermesi bakımından oldukça yol göstericidir. Uyumsuzun kaynaklarını göstermek uyumsuzun mahiyetini göstermek anlamına gelir. Buna göre uyumsuz, insanla dünyanın karşılaşmasından doğan bir ilişki biçimidir. Ne yalnızca dünyadan ne de yalnızca insandan kaynaklanır. Taraflardan biri ortadan kalktığında uyumsuz da ortadan kalkar. Taraflardan biri olan insanın ortadan kalkması, intihar anlamına gelir ki bu, Camus için kabul edilemezdir. O halde geriye tek seçenek olarak uyumsuzla yaşamak kalır. Uyumsuzla yaşamamanın tek ahlaki yolu Camus için *başkaldırma*'dır. Camus, dünyanın uyumsuzluğunun farkına varan insanların, birleşerek bu uyumsuzluğa olumlu bir şekilde başkaldırmaları taraftarıdır. Zaten bu temennisini açık açık dile getirir: “[...] birey, tek başına, savunmak istediği değerın kendisi değildir. Bu değeri oluşturmak için en azından bütün insanlar gereklidir. Başkaldırıda, insan başkasında kendini aşar” (Camus, 2010: 27). Camus felsefesinin gelmek istediği nokta da uyumsuzluktan, başkaldırıya, ancak olumlu, yüksek değerler taşıyan, nitelik ahlakına bağlı olan bir başkaldırıya doğru ilerlemektir.

Bu nedenle Camus felsefesinde dünyanın uyumsuzluğu karşısında intihar onaylanmaz. Camus, bu dünyayı feda etmeyi göze alamaz çünkü. Uyumsuzluk bilindiği gibi iki taraf, yani insanı ve dünyayı gerektirir. Bu nedenle Camus felsefesinde insanı ortadan kaldıran fiziki intihar ve dünyayı ortadan kaldıran felsefi intihar onaylanmaz. Yaşamak gerekir. Bundan sonra sorulacak soru “nasıl yaşamak gerektiği”dir. Don Juan, oyuncu ve fatih gibi nicelik ahlakına bağlı bir yol tercih edilebilir elbette. Ancak Camus'nün idealindeki yaşam bu değildir. Caligula gibi olabildiğince kötülük yaparak da yaşanabilir kuşkusuz. Ancak “insan”ı en yüksek değer olarak gören Camus'nün bir katilin hayatını olumlaması beklenemez. Örnek gösterilebilecek kişilerden birisi Dr. Rieux'dur. Dr. Rieux hayattaki uyumsuzluğun farkında olmakla birlikte onunla mücadeleye hazır bir tutum sergiler. O, Caligula gibi iyi ve kötüyü aynı değerde görüp, bunlardan kötü olanı da seçmemiştir. Bu, onun bir nitelik ahlakına bağlı olduğunun da

göstergesidir. İşte Camus felsefesinin etik temelleri burada kendini açıkça göstermektedir. Camus, dünyanın uyumsuzluğunun farkına varan insanların, birleşerek bu uyumsuzluğa olumlu bir şekilde başkaldırmaları taraftarıdır. Uyumsuzdan intihara ve öldürmeye geçilmeyecekse başkaldırıya geçilecek demektir. Öldürmek yadsındığına göre kötülük ve adaletsizlik de yadsınır. O halde başkaldırıyla bunların yerine iyiliği, adaleti, hukuku yerleştirerek uyumsuz aşılmaya çalışılır. Öyleyse başkaldırıyla bir değer oluşturulmaktadır. Ancak bu değer yalnızca düşüncede kalmamalıdır. Çünkü yalnızca düşüncede kalırsa bir sonuç elde edilemez. Eyleme geçmek gerekir, bu da haksızlık yapana saldırıda bulunarak olur (Gündoğan, 2011b: 184-185).

Demek ki bir değer oluşturulmak isteniyorsa, insanlar birleşmelidir. Nitekim *Veba*'da da öyle olmuştur. İnsanlar vebayla mücadele etmek için tek yürek olmuşlardır, en başta kenti terk etmek isteyenler bile özgür olduklarında Oran'ı bırakmamışlardır. Başkaldırının etik temellerini göstermek için Camus'nün *Doğrular* adlı oyunu da güzel bir örnektir. Camus bu eserinde “her şey yapılabilir” düşüncesine karşı çıkar ve eylemde *sınır tanıma*'nın önemini gösterir. *Doğrular*'da da *Veba*'daki gibi yaşamın anlamsızlığına ve kötülüğüne rağmen hayata ve birbirlerine tutunan insanlar anlatılmıştır. Onlar, uyumsuzluğa beraberce, birlik içinde başkaldırmışlardır. Zaten Camus felsefesinin gelmek istediği nokta da uyumsuzluktan başkaldırıya, ancak olumlu, yüksek değerler taşıyan, nitelik ahlakına bağlı olan bir başkaldırıya doğru ilerlemektir. Bir başkaldırıyı olumlu yapan değer ise Camus'ye göre başkaldırının kendisinin zaten bir değer olmasıdır (Camus, 2010: 32). Başkaldıran insan Camus'ye göre *hayır* diyen biridir. Daha sonra bu “hayır”ın içeriğinin ne olduğunu sorar. Bu “hayır” geçemeyeceğiniz bir sınır var anlamına gelir, yani bir sınırın varlığını kesinler. Bir sınırın varlığı ise “[...] katlanılmaz bulunan bir haksızlığın kesinlikle yadsınması”nı içerir (Camus, 2010: 23). Camus felsefesinde “sınır” kavramına özellikle vurgu yapmak gerekir. Camus felsefesindeki bu sınır, bir değer adına sınırdır. İnsanlık onuru korunması gereken en önemli değerdir. Eylemlerin sınırı burada başlar ve burada biter. Camus'nün “sınır” düşüncesini Yunan düşüncesinden miras aldığı söylenebilir. Yunanlılar hiçbir şeyi uç noktalara götürmemişlerdir. Yirminci yüzyıl ise aksine bir ölçüsüzlük çağıdır. Bu ölçüsüzlüğü aşmanın yolu, Yunan'daki sınır, denge ve güzellik kavramlarına sığınmak olabilir (Bulunmaz, 2013: 43).

Camus felsefesinin varoluşçuluk içindeki özgünlüğü budur. O Hristiyan varoluşçular gibi bu dünyayı öteki dünyaya yani, gerçek dünyayı inanılan dünya umutlarına feda etmemiş, bu dünyadan vazgeçmemiş ve tek gerçekliğimiz olan bu dünyada nasıl yaşamamız gerektiğini sorgulamıştır. “Camus’nün yanıtını aradığı temel sorun, Tanrı inancına ve kutsal bir evren anlayışına dayanmadan bir ahlakın kurulup kurulamayacağıdır. İnsan bu dünyada sorularıyla baş başadır, bu soruların yanıtını insandan başka bir şeyde aramak boşunadır. İnsan sorularıyla ve onlara aradığı yanıtlarıyla insandır” (Günay, 2000: 24). Zaten Camus bir röportajında “Tanrı’nın dünyadan yokoluşu ile ortaya çıkan anlamsızlığın (non-sens) taşıdığı bütün sonuçları çıkarmak söz konusudur benim için. Ama, anlamsızın ötesinde bir ahlak olanağını kurmak gerekir” der (Foulquie, 1998: 56). Dolayısıyla insan içinde bulunduğu sorunlardan yine kendi çabasıyla kurtulabilir.

“Camus, dünyanın akla uygun olmamasından hareketle bir etik olanağını araştırır” (Günay, 2000: 22). Böylelikle Camus bir anlamda nihilizmi ve olumsuz sonuçlarını aşmaya çalışır. Kendisi gibi ateist olan diğer varoluşçular Heidegger ve Sartre da belki bu dünyayı feda etmemişlerdir, dünyanın saçmalığını kabullenmişlerdir. Ama Camus’nün sorduğu etik soru, “Nasıl yaşamalıyız?” sorusu, onların felsefesinde eksik kalmıştır. Bu sorunun başka bir biçimi de “insan, ne Tanrı’nın ne de akılcı düşüncenin yardımı olmadan, tek başına kendi değerlerini yaratabilir mi?”dir (Günay, 2000: 30). Camus felsefesinde bu sorunun cevabı olumludur. Aslında Sartre felsefesinde de insan kendi değerlerini yaratabilir. Ancak Sartre’da insan özgür olmaya mahkûm olduğu için, her şey olasılıklara açıktır. Yani iyi değerlerin peşinden koşsak bile bizim dışımızda olan nedenlerden dolayı, eylemlerimizin sonuçları her zaman istediğimiz gibi olmayabilir. Bu yüzden de Sartre felsefesinde Camus’de olduğu gibi bir dayanışma olgusu karşımıza çıkmaz. Böyle bir dayanışmanın olanağını Heidegger felsefesinde de bulamayız (Gündoğan, 2011a: 45). Varoluşçu filozoflar içerisinde dayanışmayı en iyi değerlendiren Camus’dür. Çünkü Camus’de birlikte-bulunma, insanın benliğini garantiye almasının bir yolu değildir. Burada bir yarar söz konusu değildir. Dayanışma Camus felsefesinde biz duygusuna sahip insanların paylaştığı temel insani etkinliktir. Açgözlülüğün ve bencilliğin egemen olduğu bir dünyada, dayanışma sayesinde Camus bizlere ‘bencil olmadan da yaşanabilir’in olanağını göstermektedir. Çünkü ona göre “aşılmaz bir duvarın önünde yaşamak köpekçe yaşamaktır” (Camus,

1989: 58). Bu anlamda Camus çağını çok iyi anlamış ve değerlendirmiş bir düşünür, bir filozoftur:

İnsanların geleceğe kapalı yaşamaları ilk kez olmuyor elbet. Ama, insanlar eskiden konuşarak bağrışarak bu duvarı aşarlardı. Kendilerine umut veren başka değerleri yardıma çağırırlardı. Bugün kimse konuşmuyor (eski söylediklerini yineleyenlerden başka), çünkü, dünyayı sürükleyen kör ve sağır güçler, öğütleri, haber vermeleri, yalvarıp yakarmaları dinleyeceğe benzemiyor. Şu son yıllarda gördüklerimiz bizde bir şeyi kırdı. Bu şey, insanın güvenidir; o güven ki, insanlığın dilini konuştuk mu bir başkasından insanca karşılık göreceğimize inandırırdı bizi. Gözlerimizin önünde yalan söylediler, insanı küçülttüler, öldürdüler, sürdüler, işkencelere soktular. Ve hiçbir kez, bunu yapanlar, yaptıklarının kötü olduğuna inandırılmadı. Çünkü, kendilerine güveniyorlardı. Çünkü, soyut bir kafa, yani bir ideolojinin adamı başka bir şeye inandırılmaz Bu korku ile hesaplaşmak için onun ne demek istediğini, neden kaçtığını bilmek gerekir. Onun demek istediği de, kaçtığı da aynı şeydir: öldürmenin haklı görüldüğü, insan yaşamının hiçe sayıldığı bir dünya. İşte, günümüzün başlıca siyasal sorunu budur. Öteki sorunlara geçmezden önce, bunun karşısında tutumumuzu açıklamalıyız. Hiçbir şeyi kurmaya başlamadan önce, şu iki soru üzerinde durmalıyız: Doğrudan doğruya ya da dolayısıyla öldürmek ya da işkence görmek ister misiniz, istemez misiniz? Doğrudan doğruya ya da dolayısıyla başkasını öldürmek ya da işkenceye sokmak ister misiniz, istemez misiniz? Bu sorulara hayır diyenlerin hepsi, ister istemez, davranışlarını değiştirecek bir sürü sonuçlara sürükleneceklerdir (Camus, 1989: 58-59).

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, M. A. (1994) *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları

Alleman B. ve Pöggeler O. (1994), *Heidegger Üzerine İki Yazı*, Çev. Doğan Özlem, Ankara: Gündoğan Yayınları

Bal, M. (2007), “Varoluşçuluk ve Franz Kafka’nın Dönüşümü”, *Evrensel Kültür Dergisi*, İstanbul: Nisan dönemi, sayı:184, ss.30-32

Baudelaire, C. (2011) *Modern Hayatın Ressamı*, Çev. Ali Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları

Bayraktar, F. (2011) “Gabriel Marcel”, *1900’den Günümüze Büyük Düşünürler cilt: IV*, Ed: Veysel, Ç., İstanbul: Etik Yayınları

Blackham, H. J. (2012) *Altı Varoluşçu Düşünür*, Çev. Ekin Uşşaklı, Ankara: Dost Yayınevi

Bulunmaz, A. (2013) “Camus’nün Eserlerinin Yirminci Yüzyıldaki Yeri”, *Özne Dergisi*, Konya: Kasım Dönemi, sayı: 19, ss. 41-47

Camus, A. (1960) *Yanlışlık*, Çev. Ferid Edgü, İstanbul: Ataç Kitabevi

Camus, A. (1965) *Sanatçı ve Çağı*, Çev. Yıldırım Keskin, Ankara: Bilgi Yayınevi

Camus, A.ve Koestler, A. (1972) *İdam*, Çev. Ali Sirmen, İstanbul: Cem Yayınevi

Camus, A. (1985a) *Doğrular*, Çev. Kurtuluş Tezbi, İstanbul: İbda Yayınları

Camus, A. (1985b) *Veba*, Çev. Oktay Akbal, İstanbul: Sabah

Camus, A. (1989a) *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, Çev. S. Eyuboğlu-V. Günyol, İstanbul: Say Yayınları

- Camus, A. (1989b) *Ecinniler*, Çev. Aziz Çalışlar, İstanbul: Can Yayınları
- Camus, A. (1990) *Sıkıyönetim*, Çev. Bertan Onaran, İstanbul: Ara Yayıncılık
- Camus, A. (1993) *Yolculuk Günlükleri*, Çev. Ramis Dara, İstanbul: Can Yayınları
- Camus, A. (2002a) *Düşüş*, Çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul: Can Yayınları
- Camus, A. (2002b) *Yabancı*, Çev. Vedat Günyol, İstanbul: Can Yayınları
- Camus, A. (2006) *Caligula*, Çev. Abdullah Rıza Ergüven, İstanbul: Berfin Yayınları
- Camus, A. (2010) *Başkaldıran İnsan*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları
- Camus, A. (2011) *Düğün-Bir Alman Dosta Mektuplar*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları
- Camus, A. (2012a) *Mutlu Ölüm*, Çev. Ramis Dara, İstanbul: Can Yayınları
- Camus, A. (2012b) *Sürgün ve Krallık*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları
- Camus, A. (2012c) *Yaz*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları
- Camus, A. (2013a) *Sisifos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları
- Camus, A. (2013b) *Tersi ve Yüzü*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları
- Cevizci, A. (2002) *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları
- Cevizci, A. (2000) *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları
- Dostoyevski, F. M. (1996) *Ecinniler I*, Çev. Reha Pınar, Ankara: Öteki Yayınevi
- Dostoyevski, F. M. (1999) *Karamazov Kardeşler I*, Çev. Ayşe Hacıhasanoğlu, Ankara: Öteki Yayınevi
- Erdem, H., (2007) *Karl Jaspers Felsefesinde Hakikat, İletişim ve Siyaset*, Ankara: Ebabil Yayıncılık
- Erhat, A. (2000) *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi
- Foulquie, P. (1998) *Varoluşçunun Varoluşu*, Çev. Yakup Şahan, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları

Gödelek, K. (2010) *Kierkegaard*, İstanbul: Say Yayınları

Günay, Mustafa, (2000) “Etik ve Politik Yönleriyle Camus’nün Felsefesine Bir Yaklaşım”, *Felsefe Tartışmaları*, 26. Kitap

Günay, M. (2000) “Etik ve Politik Yönleriyle Camus’nün Felsefesine Bir Yaklaşım”, *Felsefe Tartışmaları*, 26. Kitap

Gündoğan, A. O. (2011a) *Ahlaktan Siyasete*, Bursa: MKM Yayıncılık

Gündoğan, A. O. (2011b) *Albert Camus Hayatı, Yapıtları, Felsefesi*, Bursa: MKM Yayıncılık

Gürsoy, K. (1987) *J. P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları

Hançerlioğlu, O. (1979) *Felsefe Ansiklopedisi cilt: VI*, İstanbul: Remzi Kitabevi

Nietzsche, F. (2003) *Şen Bilim*, Çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi

Heidegger, M. (2008) *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı

Heidegger, M. (2009) *Metafizik Nedir?*, Çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu

Jaspers, K. (2005) *Felsefi İnanç*, Çev. Akın Kanat, İzmir: İlya Yayınevi

Jaspers, K. (2007) *Felsefe Nedir?*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları

Jeanson, F. (1965) *Sartre-Camus Çatışması*, Çev. Bertan Onaran, İstanbul: İzlem Yayınları

Kaufmann, W. (1965) *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, Çev. Akşit Göktürk, İstanbul: De Yayınevi

Kierkegaard, S. (2004) *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara: Doğubatı Yayınları

Kierkegaard, S. (2013) *Korku ve Titreme*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Araf Yayınları

Koç, E. (2014) *Gabriel Marcel Üstüne*, Ankara: Pegem Akademi

Kuçuradi, İ. (1999) *Sanata Felsefeyle Bakmak*, Ankara: Ayraç Yayınevi

Kuçuradi, İ. (2009) *Uludağ Konuşmaları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu

Kuçuradi, İ. (2011) *Etik*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu

Lukacs, G. (2012) *Avrupa Edebiyatı ve Varoluşçuluk*, Ankara: Epos Yayınları

MacIntyre, A. (2001) *Varoluşçuluk*, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları

Magill, F. (1992) *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, Çev. Vahap Mutal, İstanbul: Dergâh Yayınları

Marcel, G. (1950) *The Mystery of Being Vol. I: Reflection Mystery*, Trans. G. S., Fraser, Great Britain: The Harvill Pres Ltd.

Michelman, S. (2008) *Historical Dictionary of Existentialism*, Maryland: Scarecrow Press

Monuier, E. (1986) *Varoluş Felsefelerine Giriş*, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Alan Yayıncılık

Mulhall, S. (1998) *Heidegger ve "Varlık ve Zaman"*, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Sarmal Yayınevi

Nietzsche, F. (2000) *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. A. Turan Oflazoğlu, İstanbul: Cem Yayınevi

Ökten, K. H. (2010) "Giriş'e Giriş: Varlık ve Zaman'ın "Giriş" Kısmı Hakkında Notlar", *Cogito*, sayı: 64

Özlem, D. (2004) *Etik, Ahlak Felsefesi*, İstanbul: İnkılap Kitabevi

Pieper, A. (1999) *Etiğe Giriş*, Çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Pascal, B. (2000), *Düşünceler*, Çev. Metin Karabaşoğlu, İstanbul: Kaknüs Yayınları

Sartre, J.P. (1963) *Sinekler*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Ataç Kitabevi

Sartre, J.P. (1964) *Mezarsız Ölümler*, Çev. Adalet Ağaoğlu, İstanbul: İzlem Yayınları

Sartre, J.P. (1984) *Yazınsal Denemeler*, Çev. Bartan Onaran, İstanbul: Payel Yayınevi

Sartre, J. P. (2009) *Varlık ve Hiçlik*, Çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları

Sartre, J. P. (2010) *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları

Sartre, J. P. (2012a) *Bulantı*, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Can Yayınları

Sartre, J. P. (2012b) *Duvar*, Çev. Eray Canberk, İstanbul: Can Yayınları

Şenel, A. (1996) *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları

Steiner, G. (1996) *Heidegger*, Çev. Süleyman Kalkan, Ankara: Vadi Yayınları

Tolstoy, L. (2000) *İvan İlyiç'in Ölümü ve Korney Vasilyev*, Çev: Mehmet Özgül, İstanbul: Cumhuriyet Dünya Klasikleri Dizisi:120

Türkyılmaz, Ç. (2004) *19. Yüzyılda Geleneğe Başkaldırma: Kierkegaard, Marx ve Nietzsche*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: H.Ü.

Wahl, J. (1999) *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, Çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınevi

West, D. (1998) *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Burcu AKBULUT
Doğum Yeri ve Tarihi : İstanbul 04/05/1979

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü 2001- 2005
Yüksek Lisans Öğrenimi: A. Menderes Üni. Sos. Bil. Ens. Felsefe A.B.D. 2011-2014
Bildiği Yabancı Diller: İngilizce

İş Deneyimi

Stajlar : İzmir Sıdika Rodop Lisesi ve İzmir Şehit Kamil Endüstri
Meslek Lisesi Felsefe Öğretmeni (2006-2007)

Çalıştığı Kurumlar : Denizli Tavas Anadolu İmam Hatip Lisesi
Felsefe Öğretmeni (2007-2008)
İzmir Kemalpaşa Anadolu İmam Hatip Lisesi
Felsefe Öğretmeni (2008-2014)
TRT Belgesel “Hayatı Resmedenler”, Metin
Danışmanı (2013)
TRT Türk “Sinemanın İlkleri”, Metin Danışmanı
(2013- 2014)
TRT Türk “Ressamın Gözü”, Metin Danışmanı;
“Atina Okulu” ve “Sokrates’in Ölümü” Bölümlerinin
Metin Yazarı (2014)

İletişim

e-posta Adresi : golyatkin@hotmail.com
burcuakbulut1@gmail.com
Tarih : 2014

