

**T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**ALBERT CAMUS FELSEFESİNDE
UYUMSUZLUK VE İNTİHAR**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Ferhat GÜLSÜN

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Şule ÇELİKKAN

2019

KIRIKKALE

KABUL-ONAY

Dr. Öğr. Üyesi Şule ÇELİKKAN danışmanlığında Ferhat GÜLSÜN tarafından hazırlanan “Albert Camus Felsefesinde Uyumsuzluk ve İntihar” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

..../..../2019

(İmza)

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Başkan)

.....

(İmza)

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

.....

(İmza)

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Danışman)

.....

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

..../..../2019

Prof. Dr. İsmail AYDOĞAN

Enstitü Müdürü

KİŞİSEL KABUL

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum "*Albert Camus Felsefesinde Uyumsuzluk ve İntihar*" adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve faydalandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak faydalanılmış olduğunu beyan ederim.

...../...../2019

Ferhat GÜLSÜN



ÖNSÖZ

20. yüzyılın en önemli yazarlarından birisi olan Albert Camus, ele aldığı konularla ve problemlerle, bu problemlere karşı geliştirdiği yaklaşım biçimiyle, eserlerinde kullandığı üslupla ve felsefesini oluştururken birey yaşamına verdiği önemle kendisini çağını anlamaya adanmış bir düşünürdür. Ülkemizde de oldukça tanınmış bir yazar olan Albert Camus'nün düşünceleri ve onun en çok üzerinde durduğu konu olan intihar hakkında ayrı ayrı çalışmalar yapılmasına rağmen, bu iki konunun kapsamlı bir şekilde birlikte değerlendirilmemiş olması bu araştırma konusunu seçmemizde önemli bir etken olmuştur.

Öncelikle bu çalışmamızın seçiminde, planlanmasında ve yürütülmesinde her türlü yardım ve desteği gösteren tez danışmanım Sayın Dr. Öğr. Üyesi Şule ÇELİKKAN'a sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Felsefe eğitimi sürecimde desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen, farklı bakış açıları kazanmamı sağlayan Sayın Doç. Dr. Kamil ŞAHİN'e, Sayın Prof. Dr. Şamil ÖÇAL'a ve Kırıkkale Üniversitesi Felsefe Bölümü'ndeki tüm hocalarıma teşekkür ediyorum.

Her birinin ismini tek tek buraya sığdıramayacağım kadar geniş olan ailemin bütün bireylerine, dostlarıma ve öğrencilerime göstermiş oldukları sabır ve vermiş oldukları desteklerinden ötürü teşekkür ediyorum.

Ayrıca varlıklarını her an yanımda hissettiğim, bana uyumsuz yaşamın iki başkaldırı örneğini sunan dedem Nail ADA ve babaannem Hamdiye GÜLSÜN'e sonsuz minneti borç biliyorum.

Ferhat GÜLSÜN

Kırıkkale, 2019

ÖZET

Gülsün, Ferhat, "Albert Camus Felsefesinde Uyumsuzluk ve İntihar", Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale, 2019.

Bu çalışmamızda, Albert Camus felsefesinde uyumsuzluk ve uyumsuzluğun ortaya çıkardığı intihar sorunu üzerinde inceleme yapılmış olup, intihar tarihsel gelişimiyle birlikte ele alınarak sorunun kapsamlı bir şekilde ifade edilmesi amaçlanmıştır.

Albert Camus eserlerinde "uyumsuzluk", "yabancılaşma", bunlara paralel olarak "intihar" ve "başkaldırı" kavramları oldukça önemlidir. Geleneksel felsefeyi birey yaşamını göz ardı ettiği için eleştiren Albert Camus, modern insanın varoluş problemleri üzerinde durarak bu problemlere yönelik çözüm yolları aramıştır.

Albert Camus felsefesi "uyumsuzluk" ve "başkaldırı" olmak üzere iki aşamadan oluşur. İlk aşamada uyumsuzluğu bütün yönleriyle ele alan Albert Camus'ye göre uyumsuzluğun bilincine varan birey iki seçenekle karşılaşır: felsefi intihar ve fiziksel intihar. Uyumsuzluğun iki temel ögesi olan evreni ve bilinci ortadan kaldırdığı için her iki seçeneği de reddeden Albert Camus, uyumsuzluğa karşı başkaldırı çözümünü önerir. İkinci aşamada bir başkaldırı felsefesi geliştiren Albert Camus, denemelerinde kavramsal olarak ele aldığı konuları, romanlarında günlük yaşam örnekleriyle ilişkilendirerek olumlu ve olumsuz başkaldırı örnekleri sunar.

Anahtar Kelimeler: Albert Camus, Varoluşçuluk, Uyumsuzluk, Yabancılaşma, İntihar, Başkaldırı, Ölüm, Tanrı, Sanat.

ABSTRACT

Gülsün, Ferhat, "Absurd and Suicide In Philosophy of Albert Camus ", Master's Thesis, Kırıkkale, 2019.

In this study, absurd and the problem of suicide caused by absurd in Albert Camus philosophy were examined and it is aimed to express suicide with its historical development in a comprehensive way.

In the works of Albert Camus, “absurd” and “alienation”, parallel to these, the concepts of “suicide” and “rebellion” are very important. Albert Camus, who criticized traditional philosophy for ignoring individual life sought solutions to the problems of existence of modern man by focusing on these problems.

Albert Camus philosophy consists of two stages: “Absurd” and “Rebellion”. According to Albert Camus, who handled all aspects of absurd in the first stage, the individual who reaches the consciousness of absurd encounters two options; philosophical suicide and physical suicide. Albert Camus, who rejected both options because they eliminated the two main elements of absurd, the universe and consciousness suggests rebellion solution against absurd. Albert Camus, who developed a philosophy of rebellion by associating the conceptual issues in his essays with daily life examples in his novels.

Key Words: Albert Camus, Existentialism, Absurd, Alienation, Suicide, Rebellion, Death, God, Art.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
ÖZET	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER	iv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞÇULUK KAVRAMI VE VAROLUŞÇU FELSEFENİN TARİHSEL GELİŞİMİ

1.1.VAROLUŞÇULUK KAVRAMI	5
1.2.VAROLUŞÇU FELSEFENİN TARİHSEL GELİŞİMİ	9
1.3.VAROLUŞÇULUK VE EDEBİYAT	23

İKİNCİ BÖLÜM

BATI FELSEFESİNDE İNTİHAR ALGISININ TARİHSEL GELİŞİMİ

2.1. ANTİK FELSEFEDE İNTİHARIN ANLAM ARAYIŞI	29
2.1.1. Platon ve Aristoteles'te Ruhun Ölümsüzlüğü ve İntiharın Reddi	31
2.1.2. Epiküros ve Stoa Filozoflarının Bireyci Yaklaşımı	37
2.2. ORTA ÇAĞ DİNSEL DÜŞÜNCESİNİN İNTİHAR ALGISINA ETKİSİ	43
2.2.1. İlk Hristiyanlarda İntihar Algısı ve Gönüllü Şehitlik	45
2.2.2. St. Augustinus ve St. Thomas Aquinas; İntiharın Yasaklanması	48
2.3. RÖNESANS: İNTİHARIN KAVRAMLAŞTIRILMASI	53
2.4. ÇAĞDAŞ FELSEFEDE BİLİMSEL İNTİHAR YAKLAŞIMLARI	64
2.4.1. Psikolojik Yaklaşım	65
2.4.2. Sosyolojik Yaklaşım	68

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ALBERT CAMUS ESERLERİNDE
UYUMSUZLUK FELSEFESİ VE İNTİHAR

3.1. VAROLUŞÇULUK EKSENİNDE ALBERT CAMUS FELSEFESİ	71
3.2. UYUMSUZLUK (ABSÜRD) KAVRAMI	75
3.2.1. Tekdüze Yaşam	80
3.2.2. Yabancılaşma	82
3.2.3. Akıp Giden Zaman ve Ölüm Yazgısı	83
3.3. YAŞAMIN ANLAMSIZLIĞI	87
3.4. UYUMSUZLUĞU ORTADAN KALDIRMA: UMUT VE İNTİHAR	92
3.5. İNTİHARI YADSIMA: BAŞKALDIRI	97
3.5.1. Doğaötesi Başkaldırı	101
3.5.2. Tarihsel Başkaldırı ve Devrim Eleştirisi	108
3.6. BAŞKALDIRI VE SANAT	115
3.7. ALBERT CAMUS ROMANLARINDA UYUMSUZ DENEYİM, İNTİHAR VE BAŞKALDIRI	118
3.7.1. Yabancı (L'Etranger).....	120
3.7.2. Veba (La Peste)	124
3.7.3. Düşüş (La Chute).....	132
3.7.4. Mutlu Ölüm (La Mort Heureuse)	138
3.7.5. Caligula	144
SONUÇ	150
KAYNAKÇA	154

GİRİŞ

Doğadaki diğer canlılarda olduğu gibi birçok evrimsel süreçten geçen insan, diğer canlılardan farklı olarak ellerini kullanıp maddeyi şekillendirmiş, tasarımlar yapmış, üretimi sağlamış ve bunların sonucu olarak da kendini bir bütün olarak ifade eden kültürünü oluşturmuştur. Bununla birlikte bir yandan doğayı araştıran insan, diğer yandan da kendi bilgisine doğru adım atmaya başlamıştır. Düşünce tarihi boyunca insanın ne olduğuna ilişkin sorular ve insanın varlığına yüklenen anlamlar, yaşanan çağın koşullarıyla paralel olarak farklılıklar göstermiştir.

İnsanın evrendeki yeri, insanın insana ve Tanrı'ya olan konumu “İnsan nedir?” sorusuna verilen yanıtlarda belirleyici bir rol oynar. Bu sorunun yanıt arayışını yönlendiren düşünceler mitolojik, teolojik ya da bilimsel nitelikte olabilir. Sorunun ele alınışında ortaya çıkan bu farklı biçimler, başka problemlere ve tartışmalara yol açmaktadır. Çünkü her bir bakış açısı insanı bölerek kendinde bulunan nitelikleriyle onu değerlendirir. Dolayısıyla insanın bütünlüğü gözden kaçırılmış olur. Örneğin, birçok din insanı dual bir varlık olarak görür. İnsan bedeni ve arzularıyla kötü bir fani, ruhuyla ise iyi ve ölümsüz bir varlıktır.¹ Oysa insan bir bütün olarak ele alındığında sürekli gelişen bir kendini özgürleştirme sürecidir. Dil, din, sanat ve bilim bu sürecin farklı aşamalarıdır. İnsan bu aşamaların hepsinde kendine özgü yeni bir dünya kurma gücüne sahiptir. Dolayısıyla felsefe temel bir birlik kurmak adına yapmış olduğu araştırmalarından vazgeçmemelidir.²

İnsanın görünene ve görünmeye dair merakıyla başlayan sorular, onun evreni yeniden keşfetmesini sağlamış ve her keşif onu yeni bir soruyla karşı karşıya bırakmıştır. İlkel insandan modern insana yaşanan bu gelişim, insanın evrendeki konumunun da değişmesine neden olmuştur. Varlığını Tanrı'nın ya da iktidarın varlığıyla anlamlandırmaya çalışan insan, özgürleşmeye başladıkça kendi iç dünyasını sorgulamaya başlamış ve iktidar tarafından dayatılan amaçlar yerine kendi yaşam amacının arayışına girmiştir. Felsefe ve din yaşamın amacı üzerine materyalist, mistik ve metafizik ekseninde açıklamalarda bulunmuştur. Ancak

¹ Mustafa Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, Karahan Yayınları, Adana, 2010, s.5.

² Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, s.213.

“Yaşamın amacı nedir?” sorusuna üzerinde uzlaşılan ortak bir cevap vermek mümkün değildir. Çünkü yaşamak bir eylemse yaşam da üzerinde uzlaşılmamış eylemler bütününden başka bir şey değildir. İnsanın asıl özgürlüğü yaşamın amacını bulmak değil, yaşamın amacını sorgulayabilmektir.

Zamana ve ölüme mahkûm bir varlık olan insan, yaşanan devrimler ve savaşlar sonucunda kendi ürettiğine karşı teslim olarak, gelişen teknolojiyle birlikte mekanikleşen gündelik hayatın içinde neyi neden yaptığını sorgulamaya başlamış, toplumun içinde kaybolan kendi gerçekliğinin arayışı içine girmiştir.

Analitik felsefenin yabancılaşma, kaygı, hiçlik, benlik parçalanması, bilinç, ölüm gibi varoluşsal problemlere tatmin edici yanıtlar bulamaması sonucu varoluşçu felsefe ortaya çıkmış ve bu akım toplumsal bunalımların yıkıcı etki yarattığı 20. yüzyılda önemli ölçüde güç kazanmıştır. Birey yaşamını kendine konu edinerek çağın sorunlarına yanıt bulmayı amaçlayan varoluşçuluğa göre, insan var olmadan önce tanımlanamaz ve belirlenemez. İnsan, özünü kendi yaratır.³ Doğuştan getirdiği herhangi bir özü olmayan insan, seçimleri ve eylemleriyle kendini var eder.

Varoluşçuluğun bireyci yaklaşımı sonucu ortaya çıkan seçme özgürlüğü intihar sorununu da beraberinde getirmiştir. Düşünce tarihi boyunca etik ve dini açıdan değerlendirilen intihar kavramı, modern bilimin de gelişmesiyle birlikte daha çok psikolojinin konusu haline gelmiş ancak hem edebiyat dünyasında hem de felsefe dünyasında oldukça yoğun bir biçimde işlenmiştir. Albert Camus de bu isimlerden biridir. Eserlerinde hem edebi hem felsefi yönler bulunan Camus, bu nedenle kimi zaman bir edebiyatçı, kimi zamansa bir filozof ya da bir varoluşçu sıfatı almıştır.

Albert Camus'nün eserlerindeki temel problem, Tanrı inancına dayanmadan bir ahlak oluşturma çabasıdır. Çünkü Camus, varoluşun kutsal bir evren anlayışına dayandırılmasının bir intihar olacağını iddia eder ve bunu felsefi intihar olarak tanımlar. Düşünsel intiharın yanı sıra fiziksel intihara da vurgu yapan Camus, intiharın somut nedenlere indirgenerek basitleştirildiğini ve intiharın düşünce boyutunun göz ardı edildiğini savunur. İntihar sorunu Camus'yü uyumsuzluğa ve

³ Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, 25. bs., Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 39.

kötülük problemine götürür. Camus'ye göre kötülüklerin olduğu bir dünyada Tanrı ya yoktur ya da varsa bile her şeye gücü yetmemektedir. Bunun sonucunda insana düşen görev ise Tanrı'nın yokluğu ya da çaresizliği karşısında hayattan kopmak değil, aksine insan için öngörölmüş olan yazgıya başkaldırmak ve hayata sıkı sıkıya bağlanmak olmalıdır.

Camus'ye göre günümüz insanı, hayatını rutin olayların akışına bırakmış, bulunduğu noktada neden bulunduğunu kendine sormayan bir insandır. Zaman akıp gitmekte, ancak insan zaman durmuş gibi hareket etmektedir. Ölüm ise her an yanı başındadır. Her şey sonunda ölüme, yani bir hiçliğe bağlanacaksa yaşamının anlamı nedir? İşte Camus, böyle bir durumda bulunan insan için bir çıkış yolu bulma çabasındadır. Camus'nün felsefesi aslında uyumsuzluğa rağmen yaşamak için bir yol bulma arayışdır.

Sanatın sanatçıyı evrensel bir gerçekliğe bağladığını savunan Albert Camus, felsefi düşüncelerini dile getirirken edebi bir dil kullanmayı tercih ederek, kendini yaşadığı dünyaya hatta kendine yabancı hisseden insanın, var olan kötü düzene ve yazgısına başkaldırmasının bir yolu olarak sanatı işaret etmektedir.

Albert Camus her ne kadar varoluşçu olduğu düşüncesine karşı çıksa da eserlerinde ele aldığı konu ve kavramlar nedeniyle varoluşçu bir düşünür olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda tezimizin birinci bölümünde varoluşçu felsefenin tarihsel gelişimi genel hatlarıyla değerlendirilerek, varoluşçuluğun önemli temsilcilerinden Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Martin Heidegger ve Jean-Paul Sartre'ın görüşlerine yer verilecektir. Ayrıca bu bölümde felsefi dil ve edebi dil birlikte değerlendirilerek varoluşçuluk ve edebiyat ilişkisi üzerinde durulacaktır.

İkinci bölümde, Camus'nün felsefenin en önemli sorunu olarak gördüğü intiharın tarihsel gelişimi dönemsel olarak incelenerek Antik Yunan'dan günümüze batı felsefesindeki intihar yaklaşımları ele alınacak ve Camus'nün intihar sorununa getirmiş olduğu yaklaşımın farklı yönlerinin vurgulanması sağlanacaktır.

Üçüncü ve son bölümde Camus felsefesinde önemli yer tutan uyumsuzluk ve başkaldırı kavramları bütün yönleriyle değerlendirilerek uyumsuzluk kavramının ne

olduğu, uyumsuzluğu ortaya çıkaran nedenler, uyumsuzluk karşısında intiharla yzleşen bireyin durumu ve intiharın yadsınarak nasıl bir başkaldırı eylemine dñnüşebileceđi üzerinde durulacaktır. Ayrıca düşünürümüzün fikirlerini daha iyi açıklamak adına *Yabancı*, *Veba*, *Düşüş*, *Mutlu Ölüm* adlı romanları ile *Caligula* adlı tiyatro oyunundaki uyumsuz yaşam deneyimleri ve başkaldırı örneklerine yer verilecektir.

Bizlerin bu çalışmadaki amacı Albert Camus'nün eserlerindeki uyumsuzluk felsefesinden hareketle intihar kavramını felsefe tarihindeki gelişimiyle birlikte analiz etmek ve uyumsuzluğun bilincine varan insanın yaşamak için başkaldırı arayışını ortaya çıkarmaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞÇULUK KAVRAMI VE VAROLUŞÇU FELSEFENİN TARİHSEL GELİŞİMİ

1.1. VAROLUŞÇULUK KAVRAMI

Varoluşçuluk kavramını tanımlayabilmek için öncelikle sözcüğün kendisini yapısal olarak incelemek gerekir. Varoluş (*existence*) isminden öncelikle varoluşsal (*existentiel*) ve varoluşla ilgili (*existential*) sıfatları türetilmiş, daha sonra bu sözcüklere *-culuk* son eki getirilerek varoluşçuluk (*existentialism*) sözcüğü meydana getirilmiştir. Burada kullanılan *-culuk* son eki bir öncelliğin tanınıp kabul edilmesini ifade eder. Dolayısıyla varoluşçuluk, “varoluş”un “öz”e oranla öncelliğini kabul eden bir kuram olarak karşımıza çıkar.⁴ O hâlde varoluş ve öz kavramlarının arasındaki bu öncelliğin değerlendirilmesi bizi varoluşçuluk kavramına götürecektir.

Öz, “*bir şeyin ne olduğu, nasıl olduğu olgusu; bir şeyi o şey yapan, öyle oluşunu sağlayan şey; bir varlığın yapısını kuran şey*”⁵ ve “*sürekli nitelikler topluluğu*”⁶ demektir. Öz terimi, ontolojisi ilk olarak varlıkla başlayıp sonrasında töze ve öze doğru ilerleyen Aristoteles’le birlikte felsefeye girmiştir. Öz, “*belirli türden şeyler tarafından paylaşılan ortak doğayı ifade eder.*” Varlıkların bir türe ait olduklarını belirleyen, bu varlıkların bir türün üyesi olmasını sağlayan temel bir özellik olarak öz, onların sahip oldukları geçici özelliklerden ayrılır.⁷ Örneğin, insan özünde, insanın temel nitelikleri yani bu niteliklerin eksikliğinde insanın var

⁴ Paul Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, çev. Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s.9

⁵ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1975, s.135.

⁶ Jean-Paul Sartre, s. 8.

⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, 2011,339-340.

olamayacağını, insandan farklı bir şeyin meydana geleceğini gösteren nitelikler mevcuttur. Öz, kendisini gerçekleştirmek için varlıkların var olmalarına gerek duymaz. Onun varlığı mümkün (olabilir) olmasıdır. Özün olabilirliği varoluşla birlikte gerçeğe ulaşır. Bu durumda özü gerçeğe çıkarıcı şey, varoluştur.⁸

Sözcük olarak, “*Var olan, gerçeğe dayalı olarak var olan, gerçek varlık; özün karşıtı, bir şeyin ne olduğu, nasıl olduğu değil, var olduğu olgusu. Şöyle ya da böyle biçim almış her türlü özelliklerin dışında burada olma, nitelikçe belirlenmemiş salt var olma olgusu*” anlamına gelen varoluş, varoluş felsefesinde, “*Bütün var olanlardan, bütün doğal ya da düşüncel olarak verilmiş varlık düzenlerinden ve varlık bağlarından ayrılarak tek başına kalmayı, Tanrı ya da hiçlik önünde yapayalnız olmayı göze alan insanın varoluşu; bunun yanında hiç bir zaman bir nesne gibi verilmemiş olan, hiç bir zaman olmuş bitmiş bir varlık olarak hazır bulunmayan, tam tersine yalnız özgürce bir kendi kendini gerçekleştirme yoluyla gerçek ve yaşanabilir olan, insan varoluşunun kendi kendisi olma ya da olmama olanağı; kişinin kendi kendisi olarak (kendisi ya da Tanrı önünde) saltık bir sorumluluğun ciddiyetiyle eylemesine ve düşünmesine yol açan kaynak*” olarak tanımlanır.⁹

Ontolojinin önemli bir terimi olan varoluş, bir anlamda gerçekliğin toplamını yani var olan her şeyi ifade ederken, bir diğer anlamıyla varlığın, gerçek olanı kurgusal olandan ayıran ifade edilmesi güç bir özelliğini ifade eder. Ancak gerçekten böyle bir özelliğin olup olmadığı tartışılabilir. Çünkü var olmak, birinci düzey bir yüklem değildir. “Parlamak” ve “düşmek” fiilleri gibi nesnelerin bir özelliğini ifade etmez. Var olmak özelliklerin özelliğini ifade eden ikinci düzey bir yüklemidir. Örneğin, “*Tanrı var.*” belirli bir nesnenin özelliğini belirleyen “*Sirius parlar.*” ile aynı mantıksal biçime sahip değildir.¹⁰

Mümkün olandan gerçeğe geçiş etkinliği olan varoluş, bir durumu değil, bir edimi ifade eder. Var olmak belli bir andaki durumumuzun ötesinde, daha önce mümkün olanın bulunduğu alana geçip yerleşmesi demektir. Ancak bir durumdan

⁸ Paul Foulquie, s.10.

⁹ Bedia Akarsu, s.178.

¹⁰ Ted Honderich, *The Oxford Companion To Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1995, s.257.

diğerine geçmek var olmak için yetmez. Foulquie'ye göre, “Ateşin etkisi ile kızaran demir çubuk bir oluş göstermez. Maddenin değişimi, önceden, nedenlerle bağlı olur; oluş denen taptaze çıkışa, fizik olayında rastlanılmaz. Gerçek oluş ve varoluş özgürlüğü gerektirir. Öyleyse varoluş, insanoğlunun bir ayrıcalığıdır.”¹¹

Genel olarak felsefe tarihine bakıldığında geleneksel felsefe değişmeyen özün arayışı üzerine kurulmuştur. Dünyayı akılla kavramaya çabalayan ve insanı bütünü bir parçası olarak gören geleneksel felsefeye karşılık¹², çağdaş varoluşçu düşünürler varoluşun özden önce geldiği tezini savunmuşlardır. Bu teze göre insan var olur ve kendini nasıl gerçekleştirirse öyle olur. İnsanın daha önceden kendisine verilmiş sabit bir özü yoktur, kendi doğasını sahip olduğu özgürlük ve tarihsel şartlarından hareketle kendisi oluşturur. İnsanı eşyadan ayıran temel özelliklerden biri de budur. Çünkü eşyanın sahip olduğu sabit bir doğası ve özü vardır.¹³ İnsan ise bir eşya değil, kendini yaşayan bir tasarıdır. İnsan var olduktan sonra nasıl olmayı tasarladıysa öyle olur. Bu durum insana ne olduğu konusunda bir sorumluluk yükler. İnsan sadece kendinden değil, aynı zamanda bütün insanlardan sorumludur. Zira insan sadece kendini değil, kendini seçerken bütün insanları da seçer. Olmak istediği kimseyi tasarlarken diğer insanların da nasıl olması gerektiğini tasarlar. Bu tasarı bir “insan” varoluşunu gerçekleştirdiğinden, sadece birey için değil herkes için bir geçerlik ve değer kazanır.¹⁴

Radikal bir felsefi akım olarak kabul edilen varoluşçuluk, Aristoteles'ten 20. yüzyıla uzanan klasik metafiziğe karşı bir başkaldırıdır. Gelişen teknolojiyle birlikte insanı yeryüzünden yok etme aşamasına gelen bilimsel dünya görüşüne meydan okur. Varoluşçuluk, dünyanın aklın ve anlamın egemenliğinde bir yer olduğu düşüncesine de karşı çıkar. Varoluşçuluğa göre dünya tamamen saçmadır ve dünyanın bir anlamı, amacı ve akılsallığı yoktur.¹⁵ Varoluşçuluk herhangi bir ilkeye indirgenmiş bir düşünce okulu değildir. Her ne kadar varoluşçu olarak anılan düşünürler bazı temel noktalarda anlaşamaları da hepsinin ortak özelliği bireyseliği savunmalarıdır. Herhangi bir düşünce okuluna ait olmayı ve herhangi

¹¹ Paul Foulquie, s. 45.

¹² Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul, 1999, s.10.

¹³ William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara, 2016, s.107.

¹⁴ Jean-Paul Sartre, s.40-41.

¹⁵ Ahmet Cevizci, s.442-443.

bir inanç yapısının yeterliliğini reddetmek, özellikle yüzeysel, akademik ve yaşamdan uzak olan geleneksel felsefe sistemleri karşısındaki belirgin memnuniyetsizlik varoluşçuluğun kalbidir.¹⁶

Varoluşçuluk belirli bir sistematik yapı üzerine inşa edilmediğinden, herkesin üzerinde uzlaşabileceği nesnel bir varoluşçuluk tanımı yapmak mümkün değildir. “Weil’e göre varoluşçuluk bir bunalım, Mounier’e göre umutsuzluk, Hamelin’e göre bunaltı, Banfi’ye göre kötümserlik, Wahl’a göre başkaldırı, Marcel’e göre özgürlük, Lukacs’a göre idealizm, Benda’ya göre usdışıcılık, Foulquie’ye göre saçmalık felsefesidir.”¹⁷ Bütün bu karşılıklar varoluşçuluğu tanımlamaktan çok onun belli bir özelliğini ya da belirtisini ortaya koymaktadır.

Genel bir çerçeve içinde ele alındığında, varoluşçu düşünürleri bir araya getiren ortak özellik insan özgürlüğüne yönelik bir ilginin varlığıdır. Seçme özgürlüğünün ne anlama geldiği ve nasıl tanımlanması gerektiği, insanın dünya ile olan ilişkisi bütün varoluşçu düşünürlerin üzerinde durdukları temel konular olmuştur. İnsan özgürlüğünü konu edinmesi, insanı değiştirmeyi ve onu yanılsamalardan kurtararak kendi varoluşuna döndürmeyi hedeflemesi nedeniyle varoluşçuluğun pratik bir felsefe olduğu söylenebilir.¹⁸

Varoluşçu felsefenin ele aldığı sorunlar felsefe için yeni değildir. Ancak çağın koşullarıyla birlikte bu sorunlar daha çok ön plana çıkmıştır. Yaşanan teknolojik gelişmeler, savaşlar ve ekonomik sorunlarla birlikte insanların kendi güvenliklerini sağlamak adına toplumsallaşmaya daha fazla ihtiyaç duyması, merkezleşme ve kitleleşmenin daha çok önem kazanması insanların kişisel özgürlüklerinden vazgeçmesine neden olmuştur. Varoluşçuluk, iki dünya savaşı sonrasındaki bunalım dönemlerinde sunduğu sınırsız öznellik, bireysellik ve özgürlükle 20. yüzyılda güçlü bir etki yaratmıştır.¹⁹

Sartre varoluşçuluğun amacını *Çağımızın Gerçekleri*’nde şöyle ifade etmektedir:

¹⁶ Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, Meridian Books, Inc., New York, 1956, s.11-12.

¹⁷ Jean-Paul Sartre, s.7.

¹⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 2018, s.1141.

¹⁹ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe Akımları*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, s.111-112.

“Toplum nasıl bireyi yapıyorsa birey de toplumu yapar. Geleceği olmayan bir toplum, bir yığın malzemededen başka bir şey değildir; geleceği ise milyonlarca insanın kendi kendileri üzerinde düşünmeleri yaratıyor. İnsan bir haldir, istediği gibi düşünmekte de serbest değildir. Ama bu halin insan hali olabilmesi için yaşanmış, düşünülmüş ve aşılmış olması, bir anlam kazanması gerekir. İnsan eğer halinden başka bir şey olmasaydı haline ne razı olabilir, ne de isyan edebilirdi. Oysaki insan, halinin bilincine varıyor, bu hâlde kalmak ya da kalmamak yollarından birini seçiyor. Harekete geçmediği zaman bile kendinin ve kendi halinde olanların kaderini benimsiyor, insanlığa kendine göre bir değer veriyor. Bizim tasarladığımız insan, kaderini bilen insandır. Bu insan hem tamamen haline bağlı hem de tamamen özgürdür. İşte kurtarmak istediğimiz de bu özgür olması gereken insandır. Kimi hallerde insan ya bu özgürlüğü ya da ölümü seçer. İnsanı, kendi hayatını seçecek hale getirmeliyiz.”²⁰

1.2. VAROLUŞÇU FELSEFENİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Geleneksel felsefenin soyut varlık anlayışına karşılık, varoluşçuluk varlığa somut açıdan yaklaşmanın önceliğini savunmuştur. Geleneksel felsefe, varlığı bütününden ve kişisel özelliklerinden soyutlayarak, türlerin genel ve sürekli nitelikleri olan özleri, kişisel özelliklerden bağımsız kendi başına varlıklar olarak tanımlanmıştır. Geleneksel felsefenin özlere öncelik tanıyan ilk büyük filozofu Platon’dur. İdeler dünyası ve görünür dünya ayrımına giden Platon’a göre, ideler görünür dünya varlıklarının asılları ve özleridir. Düşüncenin dünyası olan ideler dünyası ölümsüzdür. İnsan düşüncesi insanın özüdür. Kişiler ise birer insan bireyleridir. Birey olarak insan görünür dünyada gölge dünyasındadır. Özler en iyi niteliklerin tümünü kendinde toplar ancak bireyler bu niteliklerden bir kısmına sahiptir ve bu kusurludur.²¹ Genel düşünce varoluşun öze gerçek varlığını

²⁰ Jean-Paul Sartre, *Çağımızın Gerçekleri*, çev. Sabahattin Eyupoğlu, Vedat Günyol, Can Yayınları, İstanbul, 1963, s.65.

²¹ Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal, Hareket Yayınları, İstanbul, 1971, s.10-11.

kazandırdığıdır. Platon'a göre ise varoluş gerçeğe çıkardığı özü yoksunlaştırır. Mümkün olan durumdan gerçek duruma geçmek öze değerini kaybettirir.²²

Platon'un özcülüğü Orta Çağ Hristiyanlık dünyasında da devam etmiştir. Bu dönemde insan yaşamının ilkeleri Tanrısal ilkelerle belirlendiğinden insanın somut varlığı ikinci plana atılmıştır. Dini düşüncenin etkisi Rönesans'a kadar devam etmiş ve Rönesans ile birlikte başta fizik olmak üzere bağımsız bilimler felsefeden ayrılarak yeni bir düşünüş biçimi ortaya çıkarmışlardır. Özellikle Descartes ve Bacon Aristoteles ve Tommaso felsefesinin etkisinden kurtulmak amacıyla, Orta Çağ'ın özle ilgili biçimini bırakarak gerçeği açıklamak için şimdiye kadar kullanılan bütün metafizik ilkelere kuşkuyla yaklaşmışlardır. Bütün bunlara rağmen bilim de insanın somut varlığına özlere gösterdiği kadar ilgi gösteremedi. Bilginin araştırma konusu yine nesnenin özü olarak kaldı ve birey hiç önemsenmedi.²³

Geleneksel felsefenin özcü yaklaşımı 20. yüzyıla kadar etkisini sürdürmüştür. Özün varlığını reddetmeyen ancak varoluşun özden önce geldiğini savunan varoluşçuluk asıl etkisini 20. yüzyılda göstermiş olsa da varoluşçu felsefenin tarihsel kökeni, Antik Yunan'da insan felsefesinin başlangıcına kadar dayanır. Düşünce tarihinde ilk defa insanın kendini bilmesi ve tanımasını felsefi bir problem olarak görerek, bu soruna felsefi bir açıklama getirmeye çalışan Sokrates, her ne kadar günümüz anlamında bir varoluşçu filozof olmasa da onun insanı merkeze alan ve insanın nasıl yaşaması gerektiği konusundaki söylemleri felsefe tarihindeki ilk varoluşçu izlerdir. Bununla birlikte varoluşçu felsefede olduğu gibi soyut öğretilerin peşinde koşmak yerine, insan yaşamını düşüncenin nesnesi haline getiren Orta Çağ filozofu Augustinus, bireyin somut varoluşunu ele alan ilk düşünürdür. İyiliğin Tanrı'dan geldiğini savunan Augustinus, soyut felsefi öğretilerin insan yaşamı için rehber olamayacağını²⁴ *İtirafı*'da şöyle ifade eder:

"...birbiriyle kıyasladığımda birçok felsefecinin Manicilerden daha akla yatkın düşünceler ileri sürdüklerini görebiliyordum. Bu yüzden Akademiacıların benimsediği söylenen yoldan gidip her şeyden kuşku duymaya başladım ve şu öğretiyi

²² Paul Foulquie, s. 16.

²³ a.g.e. s.28.

²⁴ Gökhan Gürdal, *Varoluşçuluğun Kökleri*, A.Kadir Çüçen (Ed.), *Varoluş Filozofları*, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2018, s.51-61.

senin bu öğreti benim biraz ortalarda dolandıktan sonra Manicilerden ayrılmaya karar verdim.(...) Yine de ruhumun hastalığının tedavisini İsa'nın kurtarıcı adından bihaber olan o felsefecilere de tamamen bırakmak istemedim."²⁵

Çoğunlukla dinin önemi üzerinde duran Fransız düşünür Pascal'ın Hristiyanlığın Tanrı anlayışını savunan, aklın inanç karşısındaki konumunu ve kötülük problemini konu alan düşünceleri dolaylı bir şekilde varoluşçu felsefeye kaynaklık etmiş düşüncelerdir. 17. yüzyılda rasyonalizmin etkili olduğu bir çağda yaşayan Pascal'a göre akıl, doğa bilimlerinin nesnelere anlayabilmek için doğru bir araç olmasına rağmen insan yaşamındaki anlamsız ve paradoksal durumların anlaşılması için doğru bir araç değildir. İnsanın ne olduğu ve insanın dinin içerisinde Tanrı ile birlikte nasıl yaşaması gerektiği soruları Pascal'ın temel problemleri olmuştur. Öncelikle insanın doğa ve evren karşısındaki konumunu belirlemeye çalışan Pascal, sonsuz uzayın sessizliği ve ürkütücülüğü içerisinde insanın nasıl yaşaması gerektiği sorununa değinerek varoluşçu felsefenin başlangıç noktalarına yaklaşmıştır. Pascal için insan, sonsuz boşlukların arasında yaşamı için anlam arayışında olan bir varlıktır. Varoluşçuluğun önemli kavramları olan "hiçlik" ve "kaygı" kavramlarını Pascal'ın düşüncelerinde de görmek mümkündür.²⁶

*"Sonra, insan kendine dönsün ve var olanlara oranla ne olduğuna baksın ve kendini doğanın ücra bir köşesinde kaybolmuş hâlde görsün. İçinde barındığı o küçük hücrede, yani evrende, yeryüzünü, krallıkları, şehirleri ve şahsını tartıya vursun. Sonsuzluk içinde bir insan nedir ki?"*²⁷

Varoluşçuluğun temsilcileri genel olarak yakın yüzyılda karşımıza çıkar. Önce Almanya ve ardından Fransa'da etkisini gösteren varoluşçuluk, daha sonra Kıta Avrupa'sında ve sonrasında ise tüm dünyada etkili olmuştur. Varoluşçu felsefeyi genel olarak şekillendiren isimlerin başında Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre ve Albert Camus gelmektedir. Bu isimler tanrı tanımaz varoluşçuluğun temsilcileri olarak adlandırılır. Bu isimlerle birlikte Gabriel Marcel, Karl Jaspers ve varoluşçu felsefenin öncüsü olarak kabul edilen Kierkegaard ise dinsel varoluşçuluğun içinde

²⁵ Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010, s.289.

²⁶ Gökhan Gürdal, s.63-65.

²⁷ Pascal, *Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s.28.

yer almaktadırlar. Tarihsel süreç izlendiğinde dinsel varoluşçuluk, tanrıtanımaz varoluşçuluktan önce gelmektedir.²⁸

Varoluş terimini modern anlamda kullanan ilk filozof olan Søren Kierkegaard, soyut düşünceye karşı somut düşünceye yönelmiştir. Ona göre soyut düşünce varoluş kaygısı taşıyan bireyi unutmıştır. Kierkegaard'ın karşı çıktığı ikinci nokta nesnel düşüncedir. Çünkü nesnel düşüncede kişisel duygular ve ilgiler, kısaca içten olan her şey yok sayılmaktadır. En çok karşı çıktığı filozof da soyut düşünür olarak tanımladığı Hegel olmuştur.²⁹ Kierkegaard'a göre Hegel'in felsefesi düşünce ile gerçeklik arasındaki bölgeyi ihmal ederek kendi varlığını dışarıda bırakan bir düşünce sistemi inşa eder. O, kendini içeriği boşaltılmış ifadelerle, evrensel ve zamansız kategorilerle anlamaya çalışır. Böylece somut, bireysel ve zaman içinde gelişen bir varlık olan benliğini kaybeder. Hegel'in nesnel düşüncesinde özne yadsınır ve öznel nitelikli hakikat ortadan kalkar.³⁰ Kierkegaard ise bir bütünün parçası olmayı kabul etmez. Ona göre evrensel düzenin küçük bir parçası olarak sayılmak, insanın "hiç"e indirgenmesidir.³¹

Çıkış noktası bakımından teolojik, biçim bakımından estetik ve etki bakımından etik bir yapıya sahip olan Kierkegaard felsefesi Protestan Hristiyanlığının öğretilerinden derin bir şekilde etkilenmiştir.³² Ancak Kierkegaard'ın etkisi altında kaldığı Hristiyanlık kurgusal olarak benimsenemeyen bir yapı değil, daha çok Hristiyan olmanın birey açısından ne ifade ettiği olmuştur.³³ İnsanın ne olduğu ve ne olması gerektiği konusunda bir ayrım yapmak için insanın varoluşunu ve varoluş hâlini tasarlayan Kierkegaard'a göre, insan için önemli olan kişiliğin geliştirilmesidir. İnsan yaşamında özden varoluşa doğru bir hareket vardır. Hristiyanlığın bu harekete dair geleneksel açıklaması günah kavramıdır. İnsan özünün Tanrı'yla ilişkili olduğunu savunan Kierkegaard'a göre, varoluş insanın özüyle yani sonsuz yüce bir varlıkla yabancılaşmasının sonucudur. Bu sebeple insan yaşamı korku, yılgınlık ve insanın sonlu olmasından dolayı duyduğu sıkıntıyla

²⁸ Paul Foulquie, s. 16.

²⁹ Bedia Akarsu, s.114-115.

³⁰ Frank Magill, s.34.

³¹ Jean Wahl, s.11.

³² Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü Çağdaş Felsefe*, II. Cilt, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000, s.420.

³³ William Barrett, s.154.

doludur. Eğer insanın eylemleri onun Tanrı'dan daha da uzaklaşmasına neden olursa içinde bulunduğu yabancılaşma ve umutsuzluk da artar.³⁴ Kierkegaard'a göre,

*“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 hâlde umutsuzluk içimizdedir ama sadece bir sentez olsaydık umutsuzluğa düşemezdik ve bu sentez doğarken Tanrı'dan kaynağını almamış olsaydı umutsuzluğu yaşayamazdık.”*³⁵

Kierkegaard'a göre, *“Tanrı'nın gücü sadece yaşamı bütünleyen etiğe içkindir.”*³⁶ Rasyonel olarak kanıtlanabilecek dinî ya da ahlaki bir sistemin mümkün olmadığını, ayrıca bu sistemlerin içinde insan yaşamının nasıl olması gerektiğini gösterecek rasyonel kanıtlar olamayacağını öne süren Kierkegaard, dinî ya da ahlaki doğruların kesinliğinin insan özgürlüğünü yok ettiğini savunur. Rasyonel kanıt doğru eylemi nesnel olarak insana gösterse de öznel olarak onu ikna edemez. Belirsizlik, insan yaşamı için seçme özgürlüğünün doğal bir sonucudur.³⁷

*“Öyleyse Tanrı kendisini zayıf bir insana ektiğinde, o kişi yeni biri, yeni bir kap haline gelmezse ne olur? Ama bu değişim aslında ne kadar güçtür ve zor bir doğuma ne kadar da benzer! Ve anlayışın durumu – suçluluğun kaygıları sevginin huzurunu altüst ettiğinde, anlayış, zayıflığı içinde, yanlış anlama sınırına her an ne kadar da yakındır. Ve anlayış durumu – ne kadar müthiş, zira Tanrı'nın sesi dağları titretirken yüzüstü kapaklanmak, onun eşiti olarak yanında oturmak kadar dehşetli değildir; oysa Tanrı'nın tasası tam da böyle oturmaktır.”*³⁸

Kierkegaard, estetik varoluş, etik varoluş ve dinî varoluş olmak üzere üç farklı varoluş aşaması ortaya koyar. Estetik varoluş deney aşamasıdır. Farklı olanakların denendiği ancak hiçbir şeye kuvvetli bir seçimle bağlanılmadığı bu

³⁴ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.509.

³⁵ Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara. Doğubatu Yayınları, 2010, s.24.

³⁶ Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. Nur Beier, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014, s.93.

³⁷ Ahmet Cevizci, s.509.

³⁸ Søren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, s.30.

aşamada düşünce asla hareket hâline geçirilmez. Estetik insan karar vermenin sorumluluğundan kaçır ve özneliğin gerçek anlamı olan içtenlik ve samimiyetten yoksundur. Etik varoluş ise hareket ve teslim olma aşamasıdır. Etik insan kendini kendi kararıyla seçmiş ve içtenlikle var olmaktadır. Estetik insan olanaklarla meşgul olduğundan kişiliği dağılmıştır. Etik insanın kişiliği ise kararlı hareket tarzlarına bağlı bir teslimiyet durumunda olduğundan birleştirilmiştir. Ancak birleşmenin başlangıç noktası ve teslimiyetin son kaynağı dinî varoluşa geçene kadar ortaya çıkmaz. Dini aşamada verilen yeni karar acı çekmekle olur. Bu acıda özneliğin ve içtenliğin en mükemmel ifadesi bulunur. Ancak dinî aşamada çekilen acı diğer aşamalarda acıyla karıştırılmamalıdır. Dini acı içten bir Tanrı bağlılığının ifadesidir. Kierkegaard'a göre öznel problem insanın dinle olan bağlantısına aittir. Temel soru ise "Dinin vadettiği mutluluktan nasıl pay alabilirim?" olmalıdır.³⁹

Kierkegaard varoluşçu felsefecileri derinden etkileyen varoluşçu bir düşünür olmasına rağmen bir felsefi akım olarak varoluşçuluğun kurucusu olarak kabul edilmez. Bunun nedeni eserlerinde varoluşçu noktaları sabit bir öğreti olarak çözümlememiş olmasıdır.⁴⁰

Kierkegaard'ın düşüncelerinden önemli ölçüde etkilenen Alman varoluşçu filozof Karl Jaspers'a göre, "*felsefe, yaşayan düşüncenin gerçekleştirilmesi, bu düşünceler üzerine derinlemesine düşünülmesidir veya eylemek ve üzerine konuşmaktır. Dünyada felsefe olarak karşımıza çıkan şeyleri ancak kendi denememizden hareketle idrak edebiliriz.*"⁴¹ Felsefe ve bilimin özdeş olduğu düşüncesine karşı çıkan Jaspers, felsefi kesinliğin bilimde olduğu gibi her zihin için aynı kesinlik olmadığını ve felsefi kesinliğin ancak bir ikna durumu olabileceğini iddia eder. Bilim herkes tarafından bilinmesi zorunlu olmayan nesnelere tek tek ele alırken, felsefe varlığı bütünü ile aydınlatan hakikati konu alır.⁴² İnsan da evrenin bir parçası olarak doğa bilimlerinin konusudur. Ancak insana yönelik araştırmalarda çeşitli bilgiler sağlanmışsa da bütün olarak insana dair bilgiye erişilememiştir. İnsana iki tarzda erişilebilir: birincisi bir araştırma nesnesi olarak ikincisi ise araştırma

³⁹ Frank Magill, s.40-44.

⁴⁰ Frank Thilly, s.422.

⁴¹ Karl Jaspers, *Felsefe Konuşmaları Felsefeye Giriş*, çev. Abdurrahman Aliy, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018, s.11.

⁴² a.g.e. s.8.

tarafından erişilemeyen özgür varoluşu olarak.⁴³ Varoluş insanın kendisi olmasıdır. İnsan ancak koşulsuz ve özgür bir kararla kendisi olabilir. Jaspers'a göre sadece bilmekle varoluş gerçekleşmez, ancak eylemle gerçekleştirilebilir. Her insan kendi varoluşunun yaratıcı temelini bulmak için dilin sert kabuğundan, törelerin esaretinden ve bilimin sonuçlarından kurtulmak zorundadır.⁴⁴

Hem devletin hem de kilisenin insanların özgürlüğünden çok eşitliğini amaçladığını savunan Jaspers, varoluşunu yaşayamayan insanın başkaları tarafından çizilen sınırlardan kurtulabilmesi için üç zorunlu koşul bulunduğunu öne sürer. Bu koşullar; yalnızlık, cesaret ve savaştır. Toplumsal duygudaşlık içerisinde sevgiyi yitiren insan başkalarını yeniden özlemek için yalnız olabilmelidir. Yalnızlık ve başkasını özleme paradoksunu cesaretle yaşayan insan ölüm, acı çekme ve suçla savaşmak zorunda kalır. Burada ki ölüm bedensel ölüm değil, kendini gerçekleştirme sürecinde hiçbir olanağının kalmadığını gören insanın varoluşsal ölümüdür. Diğer taraftan var olmaya başlayan insan acı çeken insandır. Normal bir insan acıdan kaçıp topluma sığınmaya çalışırken, gerçek bir varoluş düzeyine yükselmeye başlayan insan için acı yaşamına kendisi adına bir içerik katma çabasının sonucudur. Ayrıca başkalarının varoluşunu önlemek suç olduğu gibi başkalarının varoluşu için hiçbir şey yapmamak da suçtur. O hâlde gerçek bir varoluş sorumlu olmakla ilişkilidir. Bütün bu güçlükler karşısında varoluşunu gerçekleştirmek için insanın bilimi aşarak Tanrı'ya gitmesi gerektiğini öne süren Jaspers'a göre varoluşunu bu şekilde kuran insan ahlaksal doğruyu da bulmuş olur.⁴⁵

*“İnsan ne kadar çok özgürse, Tanrı da onun için o kadar çok kesindir. Gerçekten özgür olduğum yerde, kendi sayemde var olmadığımdan emin olurum.”*⁴⁶

Diğer varoluşçularda olduğu gibi Jaspers için de varoluşun özü özgür seçimdir. İnsanın olmak istediği şeyin seçimi herhangi bir nedene ve kanıta bağlanamaz, akılla ilgili değildir. Herkes yapmış olduğu seçimden sorumludur çünkü bu seçim onun kendisidir. Bu yüzden kötü seçim yapmış olma korkusu insana iç sıkıntısı yaşatır. Ayrıca insan sınırsız bir varoluşu istemenin sorumluluğunu da taşır.

⁴³ a.g.e. s.55.

⁴⁴ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1987, S.206.

⁴⁵ Ahmet Cevizci, s.483.

⁴⁶ Karl Jaspers, s.56.

Bu da “Tanrı olmayı istemiş olan bir yaratığın suçluluk duygusunu besleyen ölçüsüzlüktür.”⁴⁷

Varoluşu inkâr ettiği düşüncesiyle idealist geleneğe karşı çıkan Fransız varoluşçu filozof Gabriel Marcel, varoluşçuluğun Hristiyanlığın öğretileriyle uyuşabileceğini öne sürerek gerçek yaşam amacının diğer insanlarla ve Tanrı’yla içtenlikli bir iletişim olduğunu savunmuştur.⁴⁸ Marcel’e göre insan için varoluş kendini de aşarak kendini yaratmasıdır. Fakat insan varoluşunu tek başına gerçekleştiremez. İnsan kendini ancak başkasıyla ilişki içindeyken ve başkasının aracılığıyla bulup çıkarabilir.⁴⁹

“Ben kimim?” sorusu Marcel’in somut felsefesinin temel sorudur. İnsan bu sorunun peşinden giderek modern dünyanın nesnelleştirme eğiliminden kurtularak kendi aracısız deneyine dönebilir. Düşünce bu deneyi yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğu sürece aydınlatabilir. Marcel’e göre iki seviye düşünce vardır. Birincisi çözümleyendir ve varoluşsal deneyin bütünlüğünü bozmaya yöneliktir. İkinci ise gerçekliğe götürür ve birinci düşünce ile birlikte yitirilen bütünlüğü yeniden kazanmaya çalışır. İnsan ancak ikinci düşünce ile kendi benliğine etki edebilir. Beden ikinci düşünce açısından temel fenomenlerden biridir. İkinci düşünce insanın özel, kendi yaşadığı ve bir bedenle birleştirilmiş varlığını görünen bir varlık olarak açığa çıkarır. Varoluş yaşanan biçimiyle insanın kendi bedeninin deneyinde görülür. Birinci düşünce ise insanın bedeniyle arasındaki bağı çözmeye yöneliktir. İnsanı evrensel ve nesnel nitelikli bir beden hâline dönüştürür. Böylece beden ve insanın kendi yaşamı arasındaki birlik bozulur.⁵⁰ Bedensel tecrübesi ve duyuşsal yönüyle beden - ruh birliğini kavrayan insan daha sonra umut, sadakat ve aşkla kendisi olmayan diğer “ben”leri fark edecek ve en sonunda “ben”i aşarak kendini Tanrı’ya açacaktır.⁵¹

Marcel’e göre iman ve özgürlük arasında içten bir ilişki vardır. İman hem diğer insanlarla hem de Tanrı’yla samimi bir bağ kurduğu için başlı başına bir

⁴⁷ Paul Foulquie, s. 107-108.

⁴⁸ Ahmet Cevizci, s.574.

⁴⁹ Paul Foulquie, s. 105.

⁵⁰ Frank Magill, s.107-108.

⁵¹ Fatih Mehmet Elmas, *Gabriel Marcel*, A.Kadir Çüçen (Ed.), *Varoluş Filozofları*, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2018, s.211.

özgürlük hareketidir. İman aklın bir önermenin doğruluğunu onaylamasından çok bir güven duygusu olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla bir şeye inanmakla bir kişiye içten inanmak aynı şeyler değildir. Başka bir insana inanmak ona güven duymaktır. Benzer şekilde Tanrı'ya inanmak da ona güven duymaktır. İnsan güven arzusuyla kurduğu bu ilişkiden vazgeçme konusunda da hürdür. İman ve özgürlük insanda aşkınlık ihtiyacını ortaya çıkarır. Marcel'e göre aşkınlık sonsuz zaman içinde dikey bir öte hareketidir. Aşkınlık deneyimi ancak aşkın varlığın yaşamına katılmakla tamamlanır. Heidegger ve Sartre gibi varoluşçular düşüncelerinde insanın sınırlılığını ortaya koyarken Marcel, insanı ölümsüz ve aşkın bir varlığa ulaştıracak bir kapı açmaya çalışmıştır.⁵²

Her ne kadar tanrıtanımaz varoluşçuluğun bir temsilcisi olarak gösterilse de aslında ne ateist ne de teist bir felsefi yaklaşıma sahip olan Alman filozof Martin Heidegger felsefesiyle Tanrı'nın artık olmadığı bir dünyanın tasvirini yapmaya çalışmıştır.⁵³ *Hümanizm Üzerine* adlı eserinde,

*"Tanrının var olması veya var olmaması, yine aynı şekilde Tanrıların imkânı veya imkânsızlığı hakkında hiçbir karar verilmiş değildir. Bu nedenle insanın özünün, varlığın hakikati ile olan ilişkisinden çıkararak yorumlanmasının ateizm olduğuna ilişkin iddia, sadece aceleci değil, zaten yönteminde de hatalıdır."*⁵⁴ diyerek Tanrı hakkında net olarak şahsi bir görüş ortaya koymayan Heidegger, felsefenin temel problemi olarak varlık sorununu görmüştür. Varlığın varoluştaki araştırılması gerektiğini öne süren Heidegger'e göre varoluş, herhangi bir nesne gibi örneğin bir taş ya da bir ağaç gibi ele alınarak tanımlanamaz. Var olandan varlığa adım atabilen yalnızca insandır. Var olanın sınırını ancak insan aşabilir. Aynı zamanda insan kendini var olan olarak anlayabilendir. Bu nedenle çevresindeki diğer nesnelere de anlayabilir. İnsan varlığını "*Dasein*" kavramıyla ifade eden Heidegger'e göre varoluş insanın varlığı ile bağlantı kurmasıdır.⁵⁵ Heidegger varoluş ve *Dasein* arasındaki ilişkiyi *Varlık ve Zaman*'da şöyle açıklar:

⁵² Frank Magill, s.114-115.

⁵³ William Barrett, s.212.

⁵⁴ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örneç, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2013, s.42-43.

⁵⁵ Bedia Akarsu, s.214-215.

“Dasein kendini daima kendi varoluşundan hareketle anlar; yani kendinin bir olanağı olan kendi gibi olma ya da olmayışla. Dasein bu olanakları ya bizzat seçmiştir ya da bunların içine düşmüştür veya onlar içinde büyümüştür. Varoluş, olanakları yakalama ya da ihmal etme minvalleri üzerinden yalnızca ilgili Dasein’in kendisince kararlaştırılır. Varoluş sorusu yalnızca var olmak suretiyle halledilebilecek bir sorudur. Burada kılavuzluk eden, kendimize ilişkin anlayışımıza varoluşa dair anlayış diyoruz. Varoluş sorusu Dasein’in ontik bir meselesidir.”⁵⁶

Dasein’in analizinde fenomenolojik metodu kullanan Heidegger, Husserl’in aşkın fenomenolojisini benimsemiştir. Heidegger’e göre bu yöntemle birlikte soyut formüller ve yetersiz kavramlar bertaraf edilerek bunların ilk ortaya çıktıkları biçimiyle açıklanması mümkün olacaktır.⁵⁷ Heidegger’in fenomenolojisinin görevi Dasein’in temel yapısını açıklamaktır. Dasein *olay özelliği, varoluşçu özellik ve eksilme* olmak üzere üç temel özelliğe sahiptir. Olay özelliği, insanın terk edilmişliği ya da atılmışlığıdır. Dünya içinde kendini tanımaya başlayan insan dünyaya atılmış olduğunu görür ve kendini olaylar içinde bir olay ve kendi yaratmadığı koşullar tarafından kuşatılmış bir kişi olarak görür. Olay özelliği Dasein’in kaderidir, geçmişi ifade eder. İkinci özellik olan varoluşçu özellik, insanın kendine ait bir tasarıyla belirmesidir. Dünyaya atılan insan kendine yeni bir biçim vermek için özgürlük ve sorumluluk denemelerinde bulunur ve ilgileriyle kendini yeniden inşa eder. Dasein imkânları doğrultusunda seçimler yaparak geleceğe yönelik bir tasarı oluşturur. Olay özelliğinin geçmişe dönük olmasına karşılık varoluşçu özellik geleceğe uzanır. Üçüncü özellik eksilme ise insanın günlük hayatın içinde kaybolmasıdır. Eksik insan geçmişten ve gelecekte koparak yalnızca bugünü yaşayan benliğinin dışına çıkan kişidir. İmkânlarından uzaklaşarak günlük hayat ilgileriyle zihnini oyalayan kişinin benliği zayıflar. Eksilme, şimdiki zamanı ifade eder.⁵⁸

Heidegger’e göre varoluş kaygı yüklüdür. Sonlu olduğu için tamamen kaygının egemenliğindedir. Çünkü insan ölümlüdür ve bunun bilincinde olan tek varlık da insandır. İnsanın temel özelliği sınırlı, sonlu ve ölümlü olmasıdır.⁵⁹ Ölüm hakkında düşünmek korkutucudur, genel toplumsal kanı budur. Hatta ölümden kaygı

⁵⁶ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s.34-35.

⁵⁷ Frank Magill, s.49.

⁵⁸ a.g.e. s.55-57.

⁵⁹ Jean Wahl, s.43.

duyma cesaretinin gösterilmesi bile engellenir. Ölüm karşısında nasıl bir tavır gösterileceği önceden belirlenmiş ve korkuya dönüştürülen kaygı bir zayıflık olarak gösterilmiştir. Ölüm karşısında kaygı duyan Dasein'in kendisiyle yüzleşmek yerine herkesin uygun gördüğü şekilde kayıtsız bir huzur içinde olması aslında onu kendine yabancılaştırmaktadır.⁶⁰

Kaygıyı insanı hiçlikle yüz yüze getiren bir deneyim olarak gören Heidegger'e göre insan var olan her şeyin yok olup gittiği kaygıda hiçliği duyumsar.⁶¹ *"Hiçlik insan varlığına, var olanın olduğu gibi görünmesi imkânıdır. Hiçlik kavramı, var olanın zıddı olan bir kavram değildir, belki bizzat varlığın özüne aittir. Var olanın varlığında hiçliğin hiçlenmesi meydana gelir."*⁶² Hiçlik karşısında duyulan kaygının farklı görünüşleri vardır. Bazen sarsıcıdır bazen yaratıcı, bazen telaşlıdır bazen yıkıcı; ancak aynı nefes gibi insandan hiçbir zaman ayrılmaz. Çünkü kaygı insanın varoluşundan başka bir şey değildir. İnsan kaygı da hem vardır hem de yok. İnsanın asıl kaygısı da budur.⁶³

Husserl ve Heidegger'in fenomenolojik yönteminden etkilenen ve felsefesini oluştururken edebiyatı da etkili biçimde kullanan varoluşçuluğun en önemli temsilci Fransız filozof Jean-Paul Sartre'ın felsefesinin temel çıkış noktası insan ve nesne varlığı arasındaki farklılıkları araştırmak olmuştur. Varoluşçuluğun tanrıtanıyıcı kanadını temsil eden Sartre'a göre insan doğası, insanın ürettiği nesnelere açıkladığımız biçimde tanımlanamaz.⁶⁴ İnsan tarafından üretilen bir nesne, örneğin bir masayı ele aldığımızda, bu nesne masa kavramına, diğer yandan da üretilebilmesi için bir tekniğe ve bir yapılaş tarzına sahiptir. Böylece masa hem belli bir biçim verilerek yapılmış bir nesneyi hem de belli bir iş için kullanılan bir eşyayı ifade eder. Ne işe yaradığı bilinmeden masa yapmaya çalışan bir kişi tasarlanamaz. O hâlde masanın özü onun var olmasından önce gelir. Genel düşünce insanın masayı tasarladığı gibi Tanrı'nın da insanı tasarladığı ve neyi yarattığını çok bildiğidir. Yani insanın varlığı tanrısal akılda var olan belirli bir kavramı gerçekleştirir. Ancak

⁶⁰ Martin Heidegger, s.380-381.

⁶¹ Jean Wahl, s.18.

⁶² Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu, Suut Kemal Yetkin, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2017, s.47.

⁶³ William Barrett, s.229.

⁶⁴ Ahmet Cevizci, s.751.

Sartre'in daha tutarlı olduğunu düşündüğü tanrıtanımaz varoluşçuluğa göre Tanrı'nın olmadığı bir evren tasarımında varoluşu özden önce gelen bir varlık olmalıdır. Sartre'a göre bu varlık insandır. Önce insan vardır, var olur ve sonra tanımlanıp belirlenerek özünü oluşturur. Önceden tanımlanamayan insan sonrasında kendisini nasıl tasarladıysa öyle olur.⁶⁵ Sartre bu durumu *Sinekler* isimli tiyatro oyununda şöyle ifade eder:

*“Kendi kendime yabancıyım, biliyorum. Doğanın dışındayım, doğaya karşıyım, bağışlatıcı bir nedenim yok, kendimden başka hiç kimseden en ufak bir yardım bekleyemem. Ama senin yasana dönmeyeceğim; kendi yasamdan başka yasa tanımamaya yargılıyım. Doğana dönmeyeceğim; sana gelen binlerce yol var üzerinde, ama ben yalnız kendi yolumdan gidebilirim. Çünkü ben insanım Jüpiter, her insan kendi yolunu kendi düşünüp bulmalı.”*⁶⁶

Varlığı kendinde varlık ve kendisi için varlık olmak üzere ikiye ayıran Sartre'a göre *“Varlık vardır. Varlık, kendinde olandır. Varlık, ne ise odur.”*⁶⁷ Nesnelerin dünyasına karşılık gelen kendinde varlık kendisiyle aynı olup değişmezken insan bilincine karşılık gelen kendisi için varlık eksik ve belirsizdir. Kendinde varlık öncedir. Kendisi için varlık bir hiçlik hareketiyle kendinde varlıktan türetilmiş ve hiçlik insan bilinciyle birlikte dünyaya girmiştir.⁶⁸ İnsan varlığı asla kendisiyle aynı olamaz. İnsanın kendisiyle aynı olabilmesi için nesnenin sahip olduğu kendinde varlık formuna inmesi gerekir. Bu da ancak insanın bilincinden kopmasıyla mümkün olur. İnsan varoluş olarak her zaman kendisinin ötesinde ve imkânlarının gerisindedir. İnsanın temel endişesinin de sebebi budur. Varoluşunu daha güvenli hâle getirmek için onu sabitlemeye çalışır fakat bilinç sahibi olduğu sürece bunu gerçekleştiremez. Zira bunu gerçekleştirebilse bile o zaman insan değil, nesne olur. Sartre'a göre insanın varoluşu yabancıysa olduğu evrende bir saçmalaktır. İnsan ancak hiçliğinden hareketle yaptığı özgür eylemler aracılığıyla kendisine bir anlam verebilir.⁶⁹ Ancak insan varoluşunun özgürlüğü onun kendi kendisinin temeli olduğu

⁶⁵ Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, s.37-39.

⁶⁶ Jean-Paul Sartre, *Sinekler*, çev. Tahsin Yücel, Kuzey Yayınları, Ankara, 1985, s.75.

⁶⁷ Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014, s.41.

⁶⁸ Frank Magill, s.84.

⁶⁹ William Barrett, s.246-249.

anlamına gelmez. Eğer öyle olsaydı özgürlüğün kendi varoluşuna da karar vermesi gerekirdi. Özgürlük insan varlığının eksikliğidir. İnsan özgür olmayı seçemez ama aynı zaman da özgür olmaya da mahkûmdur.⁷⁰ Sartre *Akıl Çağı*'nda özgürlüğü şöyle betimler:

“O özgürdü, her şeyi yapmakta özgürdü, bir hayvan ya da ruhsuz bir makine olup çıkmakta, boyun eğmekte özgürdü, isyan etmekte özgürdü, kararsız olmakta özgürdü; evlenmek, silkinip çıkıvermek ya da yıllarca bu yükü ayaklarıyla gittiği yere sürüklemek; nasıl isterse öyle hareket edebilirdi, ona kimse öğüt veremezdi, kendi hükümleriyle yaratacağı ‘iyi’ ve ‘kötü’den öte iyi ve kötü yoktu onun için. Çevresinde her şey toplanmış ona bakıyor, tek bir hareket yapmadan onu bekliyordu. Korkunç bir sessizliğin ortasında yapayalnızdı, özgür ve yapayalnız, yardımdan ve aftan yoksun, hiçbir yardım umudu olmadan karar vermeye mahkûmdu, ölünceye dek özgür olmaya mahkûmdu.”⁷¹

İnsanın başkasıyla olan ilişkisini *bakış* fenomeninde inceleyen Sartre’a göre kendi dünyasının merkezinde olan insan başkasını öncelikle bir nesne olarak algılar. Ancak başkasının kendine *bakışıyla* birlikte insan başkasının merkezi için bir nesne durumuna düşer. Böylece kendisini tek merkez noktası olarak gören insan nesnel dünyanın bir parçası hâline gelir. İnsan kendini başkasından kurtarmak isterken başkası da kendini ondan kurtarmak istememektedir. Aynı zamanda başkasını kendine bağlamak isterken başkası da onu kendine bağlamak ister. Bu durum insan ve başkası arasında bir çatışmaya neden olur. Dolayısıyla insanın başkasıyla birlikte var olmasının ilk anlamı çatışmadır. Her ne kadar insanlar birbirine ihtiyaç duyarak sevgi bakışını kullansa da sevginin içinde de çatışma saklıdır. Çünkü gerçek sevginin sürekli olması gerekir. Ancak özgürlük ve süreklilik birbiriyle uyumsuzdur. Dolayısıyla gerçek sevgi yoktur. İnsanın başkasına sarılmasının tek nedeni onunla çatışmak zorunda kalmamak istemesidir.⁷²

Sartre gibi yazmış olduğu edebi eserlerle varoluşçuluğa önemli katkıda bulunan bir diğer Fransız düşünür ise Albert Camus’dür. Daha sonraki bölümlerde

⁷⁰ Jean-Paul Sartre, s.578-579.

⁷¹ Jean-Paul Sartre, *Akıl Çağı (Özgürlük Yolları 1)*, çev. Gülseren Devrim, Can Yayınları, İstanbul, 2011, s.354.

⁷² Bedia Akarsu, s.230-232.

felsefesini ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz Camus, felsefi problemlere teorik anlamda ilgi göstermemiş olsa da uyumsuzluğun tehdidi altındaki insan yaşamına anlam katmak için önemli bir mücadele vermiştir. Geçmişten gelen hiçbir felsefi sistemin insan hayatı için rehber olamayacağını savunan Camus'nün felsefesinin çıkış noktası insan ve ona karşı kayıtsız olan evren arasındaki uyumsuzluk olmuştur.⁷³ Ancak Camus diğer çağdaşları gibi uyumsuzluğa karamsarlık ekseninde bakmaz. Dünya tamamen anlamsızlıktan ibaret değildir. Dünyanın anlamı insandır çünkü bir anlam ifade ettiğini düşünen tek varlık insandır. Her ne kadar uyumsuzluğun içinde olsa da insan yaşadığı uyumsuzluğu kabul ederek yaşamını anlamlandırabilir. İnsanın sonlu bir varlık olması hem uyumsuzluğu hem de yaşamı anlamlı kılmaktadır.⁷⁴

Genel hatlarıyla değerlendirildiğinde varoluşçuluk varlığı rasyonelleştirme girişimlerini reddeden bir kabullenme felsefesidir. İnsan ve dünya arasındaki kopuş varoluşçuluğun temel problemidir. İnsan kaderini tanır, ondan farklıdır ve onunla uzlaşmak zorundadır. Ancak varoluşçuluğa göre uzlaşma ile bu kopuşu ortadan kaldırmak bireysel varoluşu ortadan kaldırmak demektir. İnsan kendini nasıl yaparsa öyledir, içinde bir öz olmaksızın yaptığının da ötesindedir. İnsanın kendisi ve dünya ile yaşadığı kopuşun ortaya çıkardığı soru kendi varlığının ve nesnel dünya varlığının ne olduğu sorusudur. Bu soru teorik olmayıp varoluşsal bir sorudur. Dolayısıyla varoluşçuluk insan olmanın anlamını bulmaları ve dogmatik felsefi sistemlerden kurtulmaları için insanlığın tümüne yönelir. Varoluşçuluğun görevi insanı tüm sorular karşısında nesnel cevaplar aramaktan vazgeçirerek varoluşuyla birlikte deneyim kazanmasına yardımcı olmaktır.⁷⁵

⁷³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.1169-1170.

⁷⁴ Haluk Erdem, *Albert Camus*, A.Kadir Çüçen (Ed.), *Varoluş Filozofları*, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2018, s.185.

⁷⁵ H.J. Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005, S.152-154.

1.3. VAROLUŞÇULUK VE EDEBİYAT

Sözlük anlamıyla edebiyat, “*düşünce, duygu ve hayallerin yazı veya sözle, dil vasıtasıyla güzel şekilde ifade edilmesi sanatı*”⁷⁶ felsefe ise; “*bir bütün olarak varlığın doğası, bilgi ve hayatın yaşanma tarzıyla ilgili, özü itibarıyla akla dayanan, önemli ölçüde sistematik ve eleştirel düşünüş*”⁷⁷ olarak tanımlanmıştır. Her iki tanımda da hem edebiyatın hem de felsefenin özünde düşünce olduğu görülmektedir.

Antik Çağ’dan itibaren düşünce tarihinin gelişimine baktığımızda, düşünce dilin etkin kullanımına sebep olmuş, dil edebiyatı doğurmuş, edebiyat da felsefenin ortaya çıkmasına yol açmıştır. İlk Çağ filozoflarının yazmış oldukları şiirler, Platon, Schopenhauer, Nietzsche’nin aynı zamanda iyi birer edebiyatçı olmaları, Russel, Camus ve Sartre’nin almış oldukları Nobel ödülleri, birçok filozofun eserlerini ortaya çıkarırken edebi bir tarz kullandıklarını göstermektedir.⁷⁸ Felsefe ve edebiyat arasındaki ilişkiyi açıklamak için öncelikle felsefi alanla edebi alanın özelliklerini ele almak gerekir. Her ne kadar felsefe ve edebiyat anlatım aracı olarak sözcükleri kullansa da her ikisinin de kullanmış oldukları dil farklılıklar gösterir. Bir edebi eserde estetik ön planda olduğu için kullanılan dilin, imgelerin hâkim olduğu görkemli bir dil olması gerekirken felsefi bir eserde kavramların hâkim olduğu açık ve anlaşılır bir dil kullanılmalıdır. Dil edebiyat için bir araç iken, dilin kendisi başlı başına felsefenin bir konusudur. Varlığa ve nesneye yönelik sorularını kavramlarla ve matematiksel bir dil ile açıklayan felsefe, ana konusu olan insanı açıklamak için kendisini edebiyat ile ilişkilendirerek anlatım alanını genişletebilmektedir. Çünkü insan yalnızca bir nesne ya da salt düşünce değil aynı zamanda duygu sahibidir.⁷⁹ Heidegger’e göre,

“Sanat eserinde hakikat görevdedir, hakikat burada gerçekleşir. Varlık burada bütünlük olarak açıklığa kavuşur. Kendisini gizleyen varlık, hakikatin kendisini eserde etkili kılmasıyla veya kendisini esere koymasıyla aydınlanır. Aydınlanma

⁷⁶ D.Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2005, s.358.

⁷⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.176.

⁷⁸ Ali Osman Gündoğan, *Edebiyat ile Felsefe İlişkisi Üzerine*, Mustafa Günay ve Ali Osman Gündoğan (Ed.), *Felsefe ve Edebiyat*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2014, s.51-52.

⁷⁹ a.g.e. s.54-55.

görünümini esere kor. Esere konulan görünüm güzel olandır. Güzellik ise hakikatin açıklık olarak var olma biçimlerinden birisidir."⁸⁰

Edebiyat ve felsefe arasındaki ilişki en yoğun biçimde varoluşçu felsefede ortaya çıkar. Varoluşçuluğun temelinde insanın varoluşu, yaşamı ve eylemleri vardır. Bireysel varoluşa yönelik teorik bir analizin yapılması mümkün olmadığından, varoluşçu felsefeciler başta roman ve tiyatro olmak üzere edebiyatı etkin olarak kullanmışlardır. Özellikle varoluşçuluğun ele aldığı bulantı, kaygı, saçma, uyumsuzluk, umutsuzluk, ölüm gibi konuların kavramsal çözümlerinin zorluğu varoluşçu felsefeyi edebiyata yaklaştırmıştır.⁸¹ Varoluşçuluğu edebiyat ve diğer sanat dallarıyla aynı noktada birleştiren insanın varoluş problemi. Kierkegaard'ın düşüncelerini felsefi bir dilden çok edebi nitelikli bir dil kullanarak ifade etmesi, Sartre ve Camus'nün düşüncelerini roman ve tiyatro aracılığıyla geliştirmesi varoluşçuluğun edebiyata duyduğu yakınlığın örnekleri olarak gösterilebilir.⁸² Gerek yazmış olduğu denemelerle, gerekse kaleme aldığı romanları ve tiyatro eserleriyle varoluş problemini gündelik yaşamın içinde çözmeye çalışan Camus'ye göre,

*"Tıpkı düşünür gibi sanatçı da yolunu seçer ve yapıtı içinde oluşur. Bu geçişme estetik sorunların en önemlisini çıkarır karşımıza. Üstelik düşüncenin amaç birliğine inanan bir kimse için, yöntemlere ve nesnelere göre yapılan bu ayırmadan daha boş bir şey yoktur. İnsanın anlamak ve sevmek için seçtiği dallar arasında sınır yoktur. İç içe girer, aynı bunalımda birbirlerine karışırlar."*⁸³

Ancak felsefe ve edebiyat arasındaki ilişkiyi belirlerken felsefenin edebiyata indirgenmesi ya da edebiyatın bir iletişim aracı olarak felsefenin hizmetine sunulması her iki alanın da kendine yabancılaşması sorununu ortaya çıkaracaktır. Edebiyatın temelinde kendine özgü bir estetik zevk vardır. Onu kendi dışına çıkarmak özünü yadsımak anlamına gelir. Benzer şekilde kendisine rasyonel bir yapı arayan felsefenin de duygunun daha fazla ön planda olduğu bir anlatım biçimini

⁸⁰ Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşı, De Ki Basım Yayın, Ankara, 2011, s.109.

⁸¹ Ali Osman Gündoğan, s.70.

⁸² Taşdelen, Vefa, "Edebiyattaki Felsefe Felsefedeki Edebiyat", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:21, s. 103-123, Van, 2011, s.121.

⁸³ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul,2011, s.114.

seçmesi felsefenin özü itibariyle isabetli olmayacaktır.⁸⁴ Çağımızın en önemli filozof ve yazarlarından biri olan Sartre bu problemi *Bulantı* isimli romanında şöyle ifade eder:

*“Cümleler yaratmak zorunda değilim. Belli durumları açığa çıkarmak için yazıyorum ben. Edebiyattan kaçınmalıyım.”*⁸⁵

Sartre’ın bu probleme dair yansıttığı ilk görüş edebiyatın daha geniş kitlelere ulaşmak amacıyla bir propaganda aracı olarak kullanılmasıdır. Bu durumda edebiyat “güdümlü” bir edebiyat olarak karşımıza çıkar. Öncelikle şiir ve düzyazı arasında bir ayırım yapan Sartre’a göre şiir, resim ve müzik gibi dilin dışındadır. Sözcükler nesne durumundadır ve şairin bilinçaltına, içsel dünyasına bağlıdır. Bu durum mecazi bir anlatımı gerekli kılar. Şiir bir anlamda gerçeklerden kaçış imkânıdır.⁸⁶ Şiirin sahip olduğu özelliklerin tam aksine,

*“Düzyazı sanatı söz üzerine kurulmuştur, kullandığı gereç ister istemez imlemlidir, bir şey anlatır: Yani sözcükler birer nesne değil, nesnelere belirtilmesidir. Burada sorun, sözcüklerin kendi başlarına hoş gidici ya da gitmeyici oluşları değil, dünyadaki nesnelere birini ya da bir kavramı doğrulukla belirtip belirtmedikleri, gösterip göstermedikleridir.”*⁸⁷

Sartre’ın düşüncelerinde ilk olarak edebiyatın bir araç olduğu izlenimi uyansa da aslında onun dile getirdiği “güdümlü” edebiyat değil “bağımlı” edebiyat yani kendi bilincine varmış bir edebiyattır. Ona göre edebiyat ancak sınıfsız bir toplumda kendi bilincine varabilir. Böylelikle somut bir evrensel varlığı başka bir somut evrensel varlığa anlatma görevini gerçekleştirerek insan özgürlüğüne katkıda bulunur.⁸⁸ Edebiyat felsefi teori için bir anlatım imkânı sağlaması yanında felsefeyle bir bütünlük de sağlar. Edebi olanın felsefi olanı da kapsayan kendine has bir değeri vardır.⁸⁹ Iris Murdoch’un da ifade ettiği gibi,

⁸⁴ Kenan Gürsoy, *Felsefe ve Edebiyat*, Mustafa Günay ve Ali Osman Gündoğan (Ed.), *Felsefe ve Edebiyat*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2014, s.43.

⁸⁵ Jean-Paul Sartre, *Bulantı*, çev. Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul, 2011, s.91.

⁸⁶ Kenan Gürsoy, s.44.

⁸⁷ Jean-Paul Sartre, *Edebiyat Nedir*, çev. Bertan Onaran, Can Yayınları, İstanbul, 2011, s.29.

⁸⁸ Ülker Öktem, “Felsefe-Edebiyat Etkileşimi: Felsefi Roman”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C.50, s.1-17, Ankara, 2010, s.8.

⁸⁹ Kenan Gürsoy, s.45.

“Sartre, düzyazı edebiyatının doğal olarak ve yapısı gereği bir ‘bağımlı’ edebiyat olduğunu ileri sürebilmek için, dili, genellikle bir çeşit araç ve bir bildirme olanağı olarak görür. Ama bağımlılığın ne olduğunu açıklamaya kalktığında, çok farklı bir tez ileri sürer. Bu teze göre, düzyazı yazarının asıl etkinliği, okurunun benliğinden sıyrılarak verdiği özgür bir cevabı sağlayabilmek ve özgürlük davasını bütün insanlara duyurabilmektir. Bunu gerçekleştirebilmek için, dili, günlük kullanılışından (dil günlük kullanılışında bir araç gibi ele alınmıştır) ve propaganda aracı olarak kullanılışından farklı ve dikkatli bir biçimde kullanmak gerekir.”⁹⁰

Felsefenin içinde edebi olanın karşımıza çıktığı gibi edebiyatın içinde de felsefi olan karşımıza çıkar. Örneğin dünya edebiyatının en önemli isimlerinden biri olan Rus yazar Fyodor Mihayloviç Dostoyevski eserlerinde ele almış olduğu insan yaşamına dair sorunlar ve bu sorunlara getirmeye çalışmış olduğu çözümlerle birçok varoluşçu düşünürü etkilemiştir. Özellikle *Yeraltından Notlar* isimli eseri varoluşçu problemleri dile getirmesi bakımından varoluşçu felsefe için önemli bir yapıttır. Yeraltından, “Ne ben kimseye benziyordum ne de herhangi biri bana. Tek başınayım ama onlar hep birlik.”⁹¹ diye seslenen Dostoyevski notlarında kendini gerçek dünyadan soyutlamış bir insanın iç yaşamını ve kaygılarını konu alır. *Yeraltından Notlar*’da yaşam karşısında kendini çaresiz hissededen bir insanın hayata tutunma, iç çatışmalarından ve sıkıntılarından kurtulma, varoluşunu ispat etme mücadelesi görülür. Dostoyevski’ye göre kendini ortaya koymaya çalışan insanın bu mücadelesi ve insanın kendisiyle böylesine ilgilenmesi yeni bir ses, yeni bir haykırıdır.⁹²

Dostoyevski’nin eserlerinde tüm kahramanlar hayatın anlamını sorgular. Romanlarında uyumsuz yargıları konu alır ve düşüncenin insan yaşamında nasıl sonuçlar doğurabileceğini inceler. Dostoyevski’yi varoluşçu bir romancı olarak tanımlayan Camus *Sisifos Söyleni*’nde onun hakkındaki düşüncelerini şöyle ifade eder:

“Ama bu ateşten ve buzdan varlıkları bize öylesine yakın gösteren bu yaratım ne şaşırtıcı bir yaratım! Yüreklerinde homurdanan tutkulu ilgisizlik dünyası hiç de öyle

⁹⁰ Iris Murdoch, *Sartre’in Yazarlığı ve Felsefesi*, çev. Selahattin Hilav, Yazko Yayınları, İstanbul, 1981, s.126.

⁹¹ Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, çev. Nihal Yalaza Taluy, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s.49.

⁹² Walter Kaufmann, s.13.

*aykırı, hiç de öyle tüyler ürpertici gelmez bize. Orada günlük bunalımlarımızı buluruz. Uyumsuz dünyaya böylesine yakın, böylesine kıvrandırıcı etkiler vermesini de hiç kimse Dostoyevski kadar başaramamıştır kuşkusuz.”*⁹³

Varoluşçu edebiyatın en önemli isimlerinden bir diğeri de Franz Kafka’dır. Yazmış olduğu roman ve hikâyelerle varoluşçu felsefenin gelişimine önemli katkılarda bulunan Kafka’nın *Dönüşüm* adlı romanı varoluşçu izlerin en net görüldüğü eseridir. Kafka *Dönüşüm*’de böceğe dönüşen bir insanın hikâyesini üç bölümde anlatır. Birinci bölümde estetik duyarlılık ön planda olup zamanın bölünerek hesaplandığı bir çağda insanın dönüşümü betimlenir. Sonraki bölümde insanın başkalarıyla birlikte yaşama çabası sergilenir. Son bölümde ise içinde bulunulan durumun kabullenilmesi ya da bu durumdan kaçınmak için çözüm olabilecek kararlara yer verilir.⁹⁴

Kafka’nın dönüşümü olağan yaşamın akışını bozan uyumsuz bir tecrübedir. Kendine ve topluma yabancılaşan insan, sistemin bir parçası olmaktan çıkınca ya da başka bir deyişle başkasının sorumluluğunu yüklenmeyerek kendisine biçilen rolleri yerine getirmediğinde değersizleşmektedir. Monoton bir hayatın ve parçalanmış zamanın içinde bir köle durumunda olan insanı konu alan *Dönüşüm*, aynı zamanda insan yaşamını göz ardı eden modern çağa yönelik bir eleştiridir. Ele aldığı yabancılaşma, uyumsuzluk ve kaygı gibi konularla birlikte, insan yaşamını varoluşçu bir bakış açısıyla sorgulayan Kafka, varoluşçu edebiyatın önemli simgelerinden biri olmuştur.

Genel bir çerçevede ele alındığında yazmış oldukları eserlerle edebiyat dünyasında önemli izler bırakan felsefeciler ve bir filozof olarak anılmamasına rağmen eserlerinde ele aldıkları felsefi problemler nedeniyle felsefenin gelişimine katkıda bulunan edebiyatçılar mevcuttur. Bu durum her iki disiplinin merkezinde insan ve insan yaşamı olmasının doğal sonucudur. Edebiyat bir anlamda soyut felsefi düşünceyi somut eyleme dönüştüren bir araç olarak kendi felsefi romanını yaratmıştır. Varoluşçuluk açısından bakıldığında, geleneksel felsefenin getirmiş olduğu kuramsal çözümlerin insan yaşamı için bir rehber olamayacağı tezi,

⁹³ Albert Camus, s.126.

⁹⁴ Metin Bal, *Varoluşçuluk ve Franz Kafka’nın Dönüşüm’ü*, Mustafa Günay ve Ali Osman Gündoğan (Ed.), *Felsefe ve Edebiyat*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2014, s.367.

varoluşçuluğun varoluş problemine ilişkin kavramsal çözümlerinin yanı sıra gündelik dile daha yakın olan edebi dili kullanmasını gerekli kılmıştır.



İKİNCİ BÖLÜM

BATI FELSEFESİNDE İNTİHAR ALGISININ TARİHSEL GELİŞİMİ

2.1. ANTİK FELSEFEDE İNTİHARIN ANLAM ARAYIŞI

Antik felsefe, Yunan ve Roma dünyası düşünürlerinin felsefi faaliyetleri için, Avrupa'da ve İngilizce konuşulan akademilerde kullanılan geleneksel bir başlıktır. M.Ö. ilk bin yılın ortasından M.S. ilk bin yılın ortasına kadar bin yıllık süre boyunca Thales ve erken Presokratik dönemden başlayıp Yeni-Platonculuk ve Simbilyus, Philoponus gibi Aristoteles yorumcularına kadar faaliyet gösteren filozofları içerir.⁹⁵

Bu bin yıllık Yunan-Roma felsefesi daha sonraki düşünürler için belli başlı konuları miras bırakmıştır. Sayı, Tanrı gibi soyut ögelerin ontolojik özellikleri, akıl yürütme biçimlerini analiz etme ve değerlendirme, iyi bir yaşam arayışının önemi, insan doğasını anlama ihtiyacı, siyasetin tanımlanmasında adalet kavramının önemi gibi birçok konu antik felsefenin temel konuları olmuştur. Antik filozoflar ontoloji, epistemoloji, mantık, ahlak ve siyaset felsefesi alanlarında sonraki felsefi çalışmalar için zemin oluşturmuşlardır. Ayrıca felsefi yöntemin özelliklerini belirleyerek akıl yürütme ve tartışma yoluyla rasyonel gelişimi sağlamışlardır.⁹⁶

Antik felsefe doğal olayların mitoloji ya da çok tanrılı dinle değil yine doğal nedenlerle açıklanması gerektiği inancıyla başlamıştır. En önemli temsilcileri arasında Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi filozofların olduğu bu dönemde başlangıçta doğa felsefesi ön plandayken daha sonra pratik felsefe ağırlık

⁹⁵ Ted Honderich, s.32.

⁹⁶ *a.g.e.* s.34.

kazanmıştır.⁹⁷ Özellikle Pythagoras'la birlikte doğayı anlamaya yönelik problemlerin yanında insanın evrenle olan ilişkisini anlayabilmek için iyi bir yaşam, ölüm ve ölüm sonrası gibi konular da felsefenin konusu hâline gelmiştir.

Pythagoras ve takipçileri için felsefenin en önemli bölümü insanı, insan ruhunun doğasını, bunların diğer yaşam formlarıyla ve evrenle ilişkisini öğreten kısmı olmuştur.⁹⁸ Pythagorasçılara göre evren bir, ebedi ve tanrısaldır. İnsanlar ölümlüdür ancak insan ruhu ölümlü değildir. Ruhun ölümsüzlüğü Tanrısal ruhun küçük bir parçası olmasından kaynaklanır ve ruh bu evrensel ruhtan ayrılarak bir bedene hapsedilmiştir. İnsanın amacı ruhu yetiştirmek, hapis olduğu bedeninin lekesinden kurtulmak ve bireysel ruhunu parçası olduğu Tanrısal ruha kavuşturmak olmalıdır. Ruh göçü döngüsünün içinde oldukça yani başka bir bedene girmek zorunda kaldığı sürece ruh saf değildir. Bireysel ruh en iyi ve en yüce yaşamı sürdürdüğü takdirde bedenden kurtulabilir ve yeniden doğuş döngüsünden çıkarak evrensel ruhun içinde kendini yitirir.⁹⁹

Pythagoras'ın intihara dair görüşleri daha çok ruhun ölümsüzlüğü ve insanın Tanrı'ya karşı sorumlulukları düşüncesine dayanmaktadır. İnsanın Tanrı'ya karşı olan bu görevlerini yerine getirerek ruhuna özgürlüğünü vermesini beklemek yerine intiharı seçmesi Tanrı'nın isteklerine bir başkaldırıdır.¹⁰⁰ Pythagorasçılar iki sebeple intiharı reddederler. Bunlardan birincisi, ilk günahla birlikte bedene hapsolan ruh bunun bedelini ödemelidir. İkincisi ise ruh ve beden birliği sayısal oranla sağlanır ve intihar bu uyumu bozabilir.¹⁰¹

Pythagoras insan yaşamını fiziksel yaşam değil ruhani yaşam olarak algılamaktadır. Ona göre fiziksel yaşam tanrısal ruhun geçici bir şekilde yaşadığı yer olarak bir anlama sahiptir. İntihar bedeni ortadan kaldırarak ruhani dengeyi bozmaktadır. Bedenin ani ölümüyle başka bir ruhun yerine geçmeye hazır olmadığı bir boşluk meydana getirilmektedir. Tanrı vardır ve insanın temel görevi daima

⁹⁷ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s.60.

⁹⁸ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça, Kabalı Yayınları, İstanbul, 2011, s.193.

⁹⁹ a.g.e. s.212-213.

¹⁰⁰ Sibel İnceoğlu, *Ölme Hakkı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s.18.

¹⁰¹ Georges Minois, *İntiharın Tarihi*, çev. Nermin Acar, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008, s.58.

Tanrı'nın emirlerine itaat etmektir. Dolayısıyla emirlere itaat insanın fiziksel yaşamını zamanından önce terk etmesini yasaklamaktadır.¹⁰²

2.1.1. Platon ve Aristoteles'te Ruhun Ölümsüzlüğü ve İntiharın Reddi

Pythagoras'ın düşüncelerinin önemi felsefe tarihinin en önemli düşünürlerinden biri olan Platon'un üzerinde bıraktığı etkiden kaynaklanmaktadır. Özellikle ruhun ölümsüzlüğü öğretisinin Platon felsefesi için önemi büyüktür.

Platon gençlik dönemi diyaloglarından *Sokrates'in Savunması*'nda ölümü iki şekilde tanımlamıştır: “*Bence ölüm, ya tamamen yok olmadır yani hiçbir şeyin bilincinde olunmamasıdır ya da ruhun çok ciddi bir değişim geçirmesi ve başka bir yere gitmesidir.*”¹⁰³ Aynı diyalogda bu iki durumdan hangisinin doğru olduğunun bilinemeyeceğini şöyle ifade eder: “*Artık gitme zamanı! Ben ölüme gidiyorum, siz yaşamaya gidiyorsunuz. Hangisinin daha iyi olduğunu tanrı dışında kimse bilemez.*”¹⁰⁴

Ölüm karşısında önce bilinemezci bir tutum izleyen Platon'un geçiş dönemi diyaloglarından biri olan *Menon* diyalogunda Pythagoras'ın ruhun ölümsüzlüğü öğretisi karşımıza çıkar.

“*Ruh hiçbir zaman yok olmaz. İşte bu bilgiyle insanların yaşamlarını doğru bir temele oturtması gerekir. Çünkü Persephone'nin eski suçlarından dolayı ceza verdiği insanların ruhları dokuzuncu senede gökyüzüne yükselir. Bu ruhlardan güçlü krallar, güçlü insanlar ve büyük bilgeler doğar. Daha sonra da bu insanlar kahramanlar olarak isimlendirilir ve tanrılaştırılırlar. Ruh ölümsüz olduğu için birçok defa doğmuş ve hem burada hem diğer yaşamda her şeyi görüp öğrenmiştir.*”¹⁰⁵

Platon'a göre ölüm sonrasında ruh bedenden ayrılacak ve kendisiyle kalacaktır. İnsan yaşarken zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak dışında bedenden

¹⁰² Sibel İnceoğlu, s.18.

¹⁰³ Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2016 s.87.

¹⁰⁴ a.g.e. s.89.

¹⁰⁵ Platon, *Menon*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s.51.

uzaklaştığı, bedenini onu aldatmasına izin vermediği ve Tanrı'nın onu bedenden kurtarmasını beklediği sürece hakikate ulaşacaktır.¹⁰⁶

Pythagoras ruhun ölümsüzlüğü öğretisini dogmatik kabullere dayandırırken Platon rasyonel yöntemlerle ruhu açıklamaya çalışmıştır.

“Bilmek daha önceden öğrendiklerimizi hatırlamaktan başka bir şey değildir. Eğer söylediklerin doğruysa, bu düşünce buna da bir ispat oluyor. Ruhumuz bedenle birleşmeden önce başka bir yerde var olmamış olsaydı böyle bir şey olamazdı. Buradan ruhun ölümsüzlüğü sonucu çıkar.”¹⁰⁷

Platon felsefesindeki Pythagoras izleri intihar konusunda da etkisini göstermiştir. Platon da Pythagoras gibi intiharı reddeden bir tutum izlemiştir. *Phaidon* diyalogunda insanın Tanrı'nın malı olduğu düşüncesinden hareketle köle benzetmesi yaparak akıllı hiçbir kölenin iyi bir efendiden kaçmayacağını, akıllı bir insanın kendinden daha akıllı olanın yanında kalmasının mantıklı olacağını savunur ve bir insanın kendini öldürmesinin nasıl karşılanması gerektiğini şöyle ifade eder:

“Kölelerinden biri senin emrin olmadan kendini öldürse, ona kızıp mümkün olsa onu cezalandırmaz mısın?”¹⁰⁸

Platon her ne kadar intihar karşısında yasaklayıcı bir tavır gösterse de ona göre intiharın bazı istisnaları vardır. İlk olarak *Devlet*'te iyileşme umudu olmayan bir hastanın içinde bulunduğu durumu ifade ederken ölümün böylesi bir durumda yaşamaktan daha iyi bir seçenek olduğu sonucu varmıştır.

“İçini hastalık sarmış olan bedenleri kan alma, kusturma, içini temizleme gibi yollarla iyi edeceğim diye, kötü bir hayatı uzatmaya uğraşamazdı. Böylelerinin kendilerine benzeyecek çocuklar yapmalarını doğru bulamazdı. Tabiatın verdiği ömrü yaşamaya gücü yetmeyen adamı iyileştirmenin, ne o adama ne de topluma fayda vereceğine inanıyordu.”¹⁰⁹

¹⁰⁶ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s.56.

¹⁰⁷ a.g.e. s.65.

¹⁰⁸ a.g.e. s.49-50.

¹⁰⁹ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu, M.Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s.101.

Devlet'te acı veren ve iyileşmesi mümkün olmayan hastalık durumunu istisna olarak gören Platon, *Yasalar*'da bu istisnai durumları biraz daha genişleterek intiharın ancak mahkûmiyet durumundaki çaresizlik ya da sefil bir yaşamın sonucunda hissedilen utanç durumunda kabul edilebilir olduğunu ifade etmiştir.

“Kendini öldüren den söz ediyorum: kaderini talihin yazgısından zorla koparıp alan insan, devletin aldığı bir kararla ya da çok acı veren, kaçınılmaz bir talihsizlikle zorlanmadığı hâlde, payına çaresiz ve dayanılmaz bir utanç düşmediği hâlde, korkakça ve alçakça kendisine haksız bir ceza veren insan. Bu insan için arındırma ve gömülme konusunda hangi törenlerin gerekli olduğunu tanrı bilir, ölenin en yakın akrabası bunları yorumcular ve bu konudaki yasalara danışarak, onların buyruklarına göre yerine getirmelidir; her şeyden önce bu şekilde ölenlerin mezarları ayrı bir yerde olacak, yanına da başkası gömülmeyecektir; sonra devlet toprağının on iki bölümünün sınırında, ıssız ve adı olmayan yerlerde törensiz gömülecekler, mezarlar mezar taşı ve ad yazılarak belirtilmeyecektir.”¹¹⁰

Yaşanılan çaresizlik durumunda zorunlu intiharı bir seçenek olarak gören Platon, istisnai durumlar dışında kendini öldüren insanların ölü bedenlerinin nasıl cezalandırılması gerektiğini de belirtmiştir. Yine *Yasalar*'ın başka bir bölümünde tapınak soyguncularını ele alarak insanı suç eylemine yönlendiren kötü niyet karşısında şunu önerir:

“Aklına böyle bir düşünce geldiği zaman, arındırma törenlerine git, kötülüğü kovan tanrıların tapınaklarına gidip yalvar, sizde erdemli bilinen insanların arasına katıl, onların her insanın güzeli ve doğruyu onurlandırması gerekir şeklindeki sözlerini hem dinle, hem kendin de söylemeye çalış; arkana bakmadan kötülerin arkadaşlığından kaç. Eğer bunları yaparsan, bu illetin biraz geçer; yoksa ölümü tercih ederek -çünkü bunun yanında ölüm daha güzel- bu yaşamdan ayrıl.”¹¹¹

Burada intihar bilinçli bir tercih ya da çaresizlik durumunda kaçınılmaz bir son olarak değil, insanın sahip olduğu kötülük yapma arzusuyla baş edememesi durumunda bu eylemi gerçekleştirmektense bireyi ortadan kaldıran bir ceza olarak ele alınmıştır.

¹¹⁰ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s.368-369.

¹¹¹ a.g.e. s.342.

Özet olarak intiharı reddeden Platon bazı durumlarda bunu mümkün kılarak yasakçı tutumunu yumuşatmaya çalışmıştır. Burada felsefesinden büyük ölçüde etkilendiği Sokrates'in yaşadığı mahkûmiyet karşısında hissettiği çaresizliğin de etkisi vardır. Platon bir yandan insan ruhunun tanrısal ruha kavuşması için yaşamın gerekliliğini savunurken diğer yandan da ölümü kutsamıştır.

“İnsan tüm yaşamı boyunca ölümü bekleyip, ölüm anı geldiğinde bundan rahatsız olursa, saçma bir durum yaşanmış olur.”¹¹²

Aristoteles, Pythagorasçıların ve Platon'un ruh anlayışını iki temel noktada eleştirmiştir. Birincisi ruhun birlik olarak anlaşılması gerektiğinin kavranamamasıdır. Platon'a göre ruh farklı parçalardan meydana gelmiştir. Aristoteles'e göre ise bu parçalar ifadesinin yerini yetiler ya da güçler almalıdır. Eleştirinin ikinci temel noktası ruhun bedenle ilişkisinin anlaşılabilmesidir. Aristoteles'e göre ruh bedenden ayrılamaz ve kendi başına bir yaşam süremez. Ruh bedeniyle bir birlik oluşturur. Dolayısıyla ruhun başka bedenlere girdiğini savunan ruh göçü düşüncesi doğru değildir. Ruh tanım gereği bedenle aynı şey değildir ancak beden ruhun kendini dile getirdiği bir araçtır.¹¹³ Aristoteles'e göre,

“Görünen o ki ruh hallerinin çoğunda beden olmadan ne etkide bulunulur ne de etkiye maruz kalınır, örneğin öfkelenmek, cesaretlenmek, iştah duymak, genel olarak duyumsamak. Ama en çok ruha özgü gibi görünen hal akletmek. Gene de eğer bu da hayalin bir çeşidiyse ya da hayal gücü olmadan gerçekleşmiyorsa, o zaman akletme bile bedensiz olamaz demektir. O hâlde eğer ruhun yaptığı işlerden ya da maruz kaldığı hallerden birisi bile ruha özgüyse, o zaman ruh müstakil olabilir; yok eğer hiçbiri ruha özgü değilse, o zaman ruh müstakil olamaz.”¹¹⁴

Aristoteles ilk dönem yazmış olduğu Platoncu eserlerinin aksine kendi felsefesini oluşturan asıl metinlerinde Platoncu anlamda ruhun ölümsüzlüğünün imkansız olduğunu düşünmüştür. Ona göre insanın imkânsız şeyleri tercih etmesi

¹¹² Platon, *Phaidon*, s.52.

¹¹³ W.K.C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevzici, Gündoğdu Yayınları, Ankara, 1999, s.143-144.

¹¹⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y.Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul,2018, s.35.

mümkün değildir, imkânsız şeyler sadece istenebilir. Ölümsüzlük de imkânsız bir şey olarak tercih edilemez ancak istenebilir.¹¹⁵

“Yine tercih ve isteme yakın şeylermiş gibi görünseler de aynı şey değillerdir. Örneğin imkânsız bir şey tercih edilmez, bir insan kalkıp imkânsızı tercih ediyorum derse garipsenir, fakat ölümsüzlük gibi imkânsız bir şeyi isteyebilirsiniz.”¹¹⁶

Aristoteles’e göre insan akla uygun bir hayat sürmelidir. Şöhret ya da haz peşinde koşmamalı, insan olmaya uygun bir hayatı tercih etmelidir. İnsanın kendini ölümsüzleştireceği alan da burasıdır. Aristoteles insan için ölümden sonra kazanılacak bir ödül vaat etmez, insanın kendine özgü bir hayatı yaşamasını tavsiye eder. Çünkü insan ölüm sonrası elde edeceği ödül ya da cezalara bakmadan sadece insan olmasının gerektirdiği eylemlerde bulunmalıdır. Dolayısıyla insanın hayatın getirdiği acılardan, yoksulluktan ya da herhangi bir nedenden dolayı intihar etmesini cesurca bir eylem olarak değil, korkaklık olarak görür.¹¹⁷

Aristoteles intihar problemine Platon kadar ilgi göstermemiştir. Ancak konu ile ilgili tartışmalara *Nikomakhos’a Etik* eserinde kısa ve öz katkıda bulunmuştur. Aristoteles intihara koşulsuz bir şekilde karşıdır. Aristoteles’e göre intihar eden kişinin kınanmasının nedeni sadece kendine zarar vermesi değil, devlete karşı verimli ve üretken olma görevini ihmal etmesi ve yerine getirmemesidir.¹¹⁸

“İnsanın intihar etmesi ya da buna benzer bir yaklaşımda bulunması yasaktır. Yine yasanın dışına çıkıp karşısındaki insana hangi yolla zarar verdiğini bilen insan da bilerek haksızlık yapıyor demektir. Öte yandan kızıp kendisini öldüren insan hem yasaya uygun olmayan bir şey yapar, hem de aklın dışına çıkar. Peki, bu insan bir haksızlık yaptıysa bu haksızlık kime yöneliktir? Kendisine mi yoksa ülkesine mi? İsteyerek acı çekiyor ama aslında hiç kimse isteyerek acı çekmez. Evet, bu aynı

¹¹⁵ Ali Han Babuçu, *Aristoteles’te Ölüm ve Ölümsüzlük*, A.Kadir Çüçen (Ed.), *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2017, s.106.

¹¹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s.60.

¹¹⁷ Ali Han Babuçu, s.114.

¹¹⁸ Paul Carrick, *Medical Ethics in The Ancient World*, Georgetown University Press, Washington.D.C., 2001, s.160.

zamanda kente de bir haksızlık olduğu için kent bu insanı cezalandırır, onu onurlarından mahrum eder.”¹¹⁹

Aristoteles intiharı değerlendirirken insanın sosyal yönüne ağırlık vererek kişisel durumların üzerinde durmamıştır. İnsanı yalnızca devlete olan görevi üzerinden ele alarak intiharı bireysel değil toplumsal boyutta incelemiştir. Hangi koşulda olursa olsun intiharı reddeden Aristoteles sakat çocukların yaşam hakkıyla ilgili düşüncelerini *Politika*’da şöyle ifade etmiştir:

“Bir bebeğin ölüme mi bırakılacağı, yoksa büyütilüp yetiştirileceği mi konusunda karar vermeye gelince, sakat çocukların yaşatılmaması yasal olmalıdır. Fakat görenekler salt nüfusun azaltılması amacıyla bebeklerin ölmeye bırakılmasını yasakladığı için, çocuk yapmanın bir sınırı olmalıdır. Fakat bu düzenlemelere aykırı bir çiftleşme yapılır da, kadın çocuğa kalırsa, o zaman cenin daha can ve duyum edinmeden önce düşürülmesi sağlanmalıdır; burada doğru ile yanlışın ayrımı, can ve duyumun olup olmamasına bağlıdır.”¹²⁰

Bu düşüncesiyle intihara olan devletçi bakışını sürdüren Aristoteles, infantisidi savunmasına rağmen hastalık ya da sakatlık nedeniyle üretkenliğini kaybeden insanların intiharına karşıdır. Ona göre insanın acı veren bir şeyden kaçmak istemesi korkaklıktır. Bu durum her ne kadar Aristoteles’in intihara olan devletçi bakışına ahlaki bir bakış açısı katıyor gibi görünse de Aristoteles’in hastaların intiharını reddetmesinin sebebi ahlaki bir durum değil, bireyin kendisi üzerinde egemenlik kurup devletin birey üzerindeki egemenliğini yitirmesine neden olmasıdır.¹²¹

Platon ve Aristoteles’in intihar düşünceleri birlikte değerlendirildiğinde her iki düşünür de insan yaşamını bir görev olarak görmektedir. Platon’un düşüncesinde otoriter güç Tanrı iken, Aristoteles için bu otorite devlet olmuştur. Platon’da tanrısal ruha kavuşabilmek için bireysel ruhu bedeninin lekesinden arındırmak bir görevdir. Aristoteles’te ise devletin devamı ve gücü için sağlıklı bir yaşam sürdürmek insanın görevidir.

¹¹⁹ Aristoteles, s.126-127.

¹²⁰ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975, s.228.

¹²¹ Sibel İnceoğlu, s.23.

2.1.2. Epiküros ve Stoa Filozoflarının Bireyci Yaklaşımı

Pythagoras, Platon ve Aristoteles'in intihar karşıtlığının yanı sıra bireyin üstün değerini kabul eden, özgürlüğü, insanın yaşamı ve ölümüne karar verebilme hakkına sahip olduğunu savunan Kyreneciler, Kynikler, Epikürosçular ve Stoacıların düşünceleri antik felsefede intihar konusundaki fikir çeşitliğini göstermektedir. Bu bireyci düşünce yapısına göre yaşam ancak iyiye, akla ve insan onuruna uygunsay, üzüntüden çok mutluluk getiriyorsa sürdürülebilir. Aksi hâlde yaşamı sürdürmek saçmalaktır.¹²²

Sokrates'in farklı görüşleri sonucu ortaya çıkan Kyrene Okulu ve Kynikler Okulu, Epikürosçuluğun ve Stoacılığın öncüleridir. Her iki okul da bireyi temel olarak insanı kendi kendine dayandırsalar da ayrıldıkları nokta yaşamın anlamının ne olduğunun belirlenmesi noktasıdır. Kyrenecilere göre hazzı istemek ve aramak insan için doğal bir duygudur. İstencin tek amacı hazzdır, haz iyinin kendisidir ve yaşamaktan haz alan kişi bilge kişidir. Kynikler için ise yaşamın tek anlamı ve amacı erdemdir. Bilge insan erdemli, kendine yeten insandır. İnsanın ihtiyacı ne kadar az olursa o kadar mutlu olur. Erdemin en önemli özelliği insanı bağımsız yapmasıdır. İnsan toplum yapısına ve yasalara bağlanmamalı, doğaya dönüp doğal yaşamalıdır.¹²³ Yaşamın merkezine hazzı ve erdemi koyan bu özgürlükçü ve bireyci iki düşünce akımına göre yaşamak için iyi bir neden yoksa intihar da insan için bir seçenek olmalıdır. İyi bir yaşam çabası yoksa yaşamın bir nedeni de yoktur. Erdemli bir hayat sürdürülemiyorsa yaşamdan tümüyle vazgeçmek gerekir ya da mutluluktan uzak acı dolu bir yaşamı sürdürmeye çalışmak deliliktir.¹²⁴

Epikürcüler ve Stoacılar yaşamın nihai amacını belirlemede farklı düşünceler de ölüm ve ölüm korkusu konusunda benzer düşüncelere sahiptirler. Özellikle Epiküros ölüm korkusu için hiçbir neden görmez. Ona göre atomlardan oluşan ruh

¹²² Georges Minois, s.57.

¹²³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s.48,50.

¹²⁴ Georges Minois, s.57.

ölüm anında dağılır ve böylece geriye deneyim sahibi olabilecek hiçbir şey kalmaz.¹²⁵

Ölümsüz ve mutlu bir Tanrı varlığına inanan Epiküros, *Menoikeus'a Mektup*'unda ölüm hakkındaki düşüncelerini şöyle ifade eder:

“Bundan başka, ölümün bizim için bir hiç olduğu düşüncesine de kendini alıştır. Bütün iyi ve kötü şeyler sadece duygularımıza dayanır; ölümse duyguların ortadan kalkmasıdır. Bu sebeple asıl ölümün bir hiç olduğunu bilmek bu geçici hayatımızı tatlılaştırır. Tabii bu bilgi varlığımızın zaman sınırlarını ortadan kaldırmaz, ama ölümsüzlük özlemimizi giderir; çünkü yaşamayışın korkunç bir şey olmadığını göreni hayatta artık hiçbir şey korkutamaz.”¹²⁶

Epiküros'a göre güzel geçen bir hayat aynı zamanda güzel bir ölümün hazırlığıdır. Güzel ve mutlu bir hayatın başı ve sonu da hazdır. İnsana tercihlerini gösteren odur. Epiküros'un hazla ifade etmek istediği her şeyin tadını çıkarmak değil, bedensel anlamda acı çekmemek, ruhsal anlamda huzursuz olmamaktır. *“Akıllı, namuslu ve doğru yaşamadıkça mutlu olmanın, mutlu olmadıkça akıllı, namuslu ve doğru yaşamamanın imkânsız olduğunu da bize o öğretir.”¹²⁷*

Epiküros metafizik üzerinde tartışmanın işe yaramadığına, ölümden sonra yaşayan bir ruhun olmadığına, insanların evrim yoluyla mevcut durumlarına ulaştığına ve insanların özgür iradeye sahip olduğuna inanıyordu. Epikürosçular her ne kadar özellikle hastalık durumunda yaşamın acılarından kurtulmak için intiharı bir kaçış olarak kabul etseler de insanın kendini yok etmesinin birincil amaç olan mutlu yaşam sürme amacıyla bağdaşmadığı için intihara ölçülü yaklaşmışlardır. İntihar ancak mutluluk arayışı sonunda bir haz elde edilemezse bir anlam ifade eder.¹²⁸

“Haz sağlamayan güzelden seve seve vazgeçerim ve ona tapan budaları hor görürüm.”¹²⁹

¹²⁵ Richard W. Momeyer, *Western Philosophical Thought, In Encyclopedia of Bioethics*, vol.2, Ed. Stephen G. Post, 573-578, Newyork, Macmillan Reference, 2004, s,573.

¹²⁶ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962., s.34.

¹²⁷ a.g.e. s.38.

¹²⁸ Glen Evans, Norman L. Farberow, *The Encyclopedia of Suicide*, 2. Edition, Facts on File Inc, New York, 2003, s.86.

¹²⁹ Epikür, s.70.

Epikürosçularla birlikte Helenistik dönemin iki önemli okulundan biri olan Stoacılar evreni tek bir canlı organizma ve rasyonel bir bütün olarak değerlendirmişlerdir. Bu sebeple evrenin bir parçası olan insanın da bütününe amacına uygun davranması gerekir. Stoacılara göre insan doğaya uygun olarak hareket etmeli ve ruhunu da doğadaki düzene uygun şekilde düzenlemelidir. Hayatın amacı olan mutluluğun kaynağı erdemdir. En önemli erdem ise bilgeliktir. Bilgelik insanın kendisini doğanın bir parçası olarak görmesiyle elde edilebilir.¹³⁰ Doğayla uyumlu olan her şey insanla da uyumludur. Her şey doğadan gelir, doğada vardır ve yine doğaya döner.¹³¹

Stoacılara göre kişilik ölümle birlikte sonra erer. Ölüm insan hayatı için kaçınılmaz ve doğal bir çözümdür.¹³² Stoacı filozof Epiktetos *Düşünceler ve Sohbetler* adlı eserinde insanın evrendeki konumu ve ölüme bakışı şöyle karşımıza çıkar:

“Biliyorum ki her doğan ölür, bu umumî kanundur. O hâlde ölmem lâzımdır. Ben ebediyet değilim. Ben bir insanım; saat günün bir parçası olduğu gibi ben de bütününe bir parçasıyım. Saat gelir ve geçer. Ben gelir ve geçerim. Geçip gitme tarzı mühim değildir. İster sıtma ile ister su ile olsun hepsi müsavidir.”¹³³

Ona göre ölüm değil ölmemek felakettir. Ölümün bilincinde ve farkında olan insan gereksiz korkulara kapılmaz. Epiktetos *“Hades’e hangi yoldan gidildiğinin ne önemi var? Hepsi birbirinin aynı.”¹³⁴* diyerek intiharı da diğer ölüm biçimlerinden ayırmaz. Ancak ona göre intiharın rasyonel gerekçeleri ve aşırı uç koşulları olmalıdır.

Bir diğer Stoacı filozof Marcus Aurelius’a göre ölüm tek başına ne iyidir ne de kötüdür. Hiçbir ayırım gözetmeden hem iyi hem de kötü insanların başına gelir. Ölüm olgusu yalnızca kendi içinde değerlendirilip incelenirse ona dair kaygılar da ortadan kalkar. Ölüm korkusu duyuların yitilmesi ya da duyuların değişmesi

¹³⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.151.

¹³¹ Marcus Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s.34.

¹³² Paul Carrick, s.162.

¹³³ Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak, MEB Yayınları, İstanbul, 1989, s.77.

¹³⁴ Epictetus, *Discourses of Epictetus*, Translate by. George Long, D.Appleton and Company, New York, 1904, s.109.

korkusundan kaynaklanır. Duyularını yitiren insan hiçbir kötülüğü hissedemez, duyuların değişmesi durumunda da başka bir canlı olunur ve yaşam sona ermez. Dolayısıyla ölüm korkusu yersiz ve anlamsızdır. Aurelius'a göre yaşam süresinin önemi yoktur. Çünkü şimdiki zaman herkes için aynıdır ve insan ancak şimdiki zamandan mahrum olabilir.¹³⁵

Kaçınılmaz bir ölümle sonlanan yaşamın her anının anlamlı yaşanması gerektiğini savunan Aurelius, her türlü karamsarlık ve umutsuzluk karşısında insanın felsefeye sığınarak arayışına devam etmesini önerir ancak bütün bu arayışa rağmen insan kendi belirlediği yaşamı sürdüremez duruma gelmişse ve hayat bütün anlamını yitirmişse intiharı seçenek olarak görür.

“Oraya gittiğinde sürdürmeyi umduğun yaşamı, dünyada da yaşayabilirsin. Eğer müsaade etmezlerse yaşamdan çekil, ancak kötü muameleye maruz kalmış biri gibi değil, ‘Burası dumanlı, ben gidiyorum.’ Çok zor sayılmaz değil mi? Fakat böyle bir şey beni dışarı sürmedikçe özgürüm ve hiç kimse yapmak istediklerime mani olamaz. Y yapmak istediklerimse aklın ve toplumsal canlının doğasına uygun olanlardır.”¹³⁶

Platon'un belirli dışsal koşulların dayanılmaz olduğu durumlarda intiharı olumlaması düşüncesinin aksine Stoacılar intiharı içselleştirerek içsel baskının dayanılmaz olduğu durumda intiharın bir seçenek olup olmadığını değil, daha çok intiharın en büyük yüreklilik ve onurla nasıl yapılacağını sorgulamışlardır. Stoacılara göre doğaya uygun yaşam artık mümkün olmadığında doğa gereği yapılması gereken rasyonel seçim ölümdür. Öyle ki Stoa Okulu'nun kurucusu Zenon'un doksan sekiz yaşındayken parmağını kırdığında öfkesinden dolayı intihar ettiği iddia edilir. Benzer şekilde öğrencisi Cleanthes diş eti iltihabının tedavisinin açlık olduğu düşüncesiyle kendini açlıktan öldürmüştür. Stoacılığın önemli temsilcilerinden Seneca da öğrencisi Neron'un şiddetinden kurtulmak için kendini hançerleyerek intihar etmiştir.¹³⁷

Seneca ölüme dair benzer düşünceleri paylaşmakla birlikte ruhun ölümsüzlüğü ve öte dünyanın varlığı konusunda Stoacı görüşten ayrılır.

¹³⁵ Aurelius, s.16-17,88.

¹³⁶ a.g.e. s.50.

¹³⁷ Alvarez, A., *İntihar Kan Dökücü Tanrı*, çev. Zuhul Çil Sarıkaya, Öteki Yayınevi, Ankara, 1992, s.60-61.

“Doğal çözülmeye belli bir sonuca doğru kaymaktan daha iyi bir ölüm biçimi var mı? Bir çırpıda gitmekte, hayattan ansızın ayrılmakta kötü bir yan olmadığı gibi, öbür dünyaya geçmek için bu yol üstelik daha yumuşak!”¹³⁸

Seneca’ya göre yaşam süresince yapılan eylemlerin ya da ortaya konulan sözlerin hiçbir değeri yoktur. İnsanın manevi yöndeki gelişimini ancak ölüm gösterir. Ölümle birlikte ruh eylemlerin ve sözlerin aldatıcılığından arınarak gerçek niyetini ortaya koyar. Ölümün insanı nerede beklediği belirsizdir bu nedenle insan ölümü her an ve her yerde beklemelidir.¹³⁹ Seneca yaşama karşı ne aşırı sevgi ne de aşırı nefret duyulmamasını savunur. Akıl insana ölmeyi söylese bile hiçbir sorgulama yapmadan doludizgin ölüme gidilmemelidir. Yaşamın verdiği bıkkınlığın karşısında hissedilen ölüm tutkusundan kaçınmak gereklidir. Çünkü yaşamdan acı duymakla yaşamı boş ve gereksiz görmek aynı şeyler değildir.¹⁴⁰

Ahlak Mektupları’nda Romalı devlet adamı Cato’nun intiharını örnek olarak veren Seneca zorunlu bir durumda kalınca yani ölmek istemek ve ölmek olasılığı dışında başka bir seçeneği kalmayınca Cato’nun ölüme nasıl meydan okuduğunu şöyle dile getirmiştir:

“Ey kader, onca çabalarımın karşı direndin ve eline bir şey geçmedi. Şimdiye dek kendi özgürlüğüm için değil, yurdumun özgürlüğü için çarpıştım. Böylesine inatla çürpünmem, özgür olmak için değil, özgür insanlar arasında yaşamak içindi; ama madem insanlığın durumu yürekler acısıdır, Cato selamete erişsin artık!”¹⁴¹

Yaşamını yöneticilikle anlamlandıran Cato’nun intiharı yaşadığı yenilgi sonucu hayattan bir kaçış değil geri çekilme olarak nitelendirilebilir.

Seneca’ya göre yaşam başlı başına iyi değildir, iyi olan şey iyi yaşamaktır. Bilge insan için ne kadar yaşayacağı değil nasıl yaşadığı önemli olmalıdır. Ölümün bir intiharla mı yoksa bir başkasının elinden mi olacağı ya da erken mi yoksa geç mi olacağı onun için önemli değildir. Çünkü bilge insan ölümü büyük bir kayıp olarak görmez. Önemli olan iyi ya da kötü ölmektir. Nasıl daha uzun bir yaşam daha iyi bir yaşam değilse daha uzun süren ölüm bir o kadar kötüdür. İnsan ölümden en çok

¹³⁸ Seneca, *Ahlak Mektupları*, çev. Türkan Uzel, Jaguar Kitap, İstanbul, 2018, s.110.

¹³⁹ a.g.e. s.110-111.

¹⁴⁰ a.g.e. s.107.

¹⁴¹ a.g.e. s.102.

yüreğinin sesini dinlemelidir. İnsan yaşamının hesabını başkalarına vermek zorundadır ancak ölümünün hesabını yalnızca kendine verebilir.¹⁴²

İntiharı koşulsuz reddeden düşünürlerin aksine Seneca'ya göre kaçınılmaz bir ölümle karşı karşıya kalan insan için kendi kaderini ve ölümünü belirlemek yine insanın kendi elinde olmalıdır. Böylesi bir intihar insanın mutlak özgürlüğüdür.

“Değişmez yasanın bize sunduğu en iyi şey şu: Hayata bir tek giriş yolu, ama çeşit çeşit çıkış yolları verilmiştir. Ben, işkencelerin arasından sıyrılmak, felaketleri yarıp geçmek elimdeyken, ya hastalığın ya da insanların vahşetini mi bekleyeyim? Hayatta yakınamayacağımız tek şey var: Kimseyi tutmaz hayat. Herkes yalnız kendi hatası yüzünden mutsuz olursa, insanlık iyi bir durumda demektir. Hoşuna mı gidiyor yaşamak? Yaşa! Yok, gitmiyorsa, geldiğin yere gitmek senin elinde! Baş ağrısını dindirmek için çok kez kan aldırırısın, bedenini hafifletmek için bir damarını açtırırısın. Burada koskoca bir yarayla göğsünü delik deşik etmen gerekmiyor ki! Bir neşterler açılır o büyük özgürlüğe giden yol, bir küçük çentikle ulaşılır huzura.”¹⁴³

Genel olarak Epikürcüler ve Stoacılar intiharı ve intiharın koşullarını, Pythagoras, Platon ve Aristoteles gibi dışsal bir otoriteye değil, içsel sebeplere dayandırmışlardır. İnsan yaşamını temel alan bu düşünce akımlarında iyi bir yaşamı sürdürmek en önemli amaçtır. İnsan ancak bu amacını gerçekleştiremeyecek durumdaysa intihar ahlaki bir değer taşıyabilir. İnsan yaşamının nasıl evrensel akıl ve doğayla uyumlu olması gerekiyorsa intiharın koşullarının da akla uygun olması gerekir. İntiharı reddeden görüşler insan yaşamına Tanrı ve devlet gibi güçlerin sorumluluğunu yüklerken Stoacı düşünce insan yaşamını yalnızca kendi değerleriyle değerlendirir. İnsan evrenin bir parçasıdır. İnsanın yaşamı ve ölümü doğanın gereğidir. İnsan kendi yaşamına son verme kararında özgürdür ancak bu seçim evrensel akla uygun olmalıdır.

¹⁴² a.g.e. s.242-243.

¹⁴³ a.g.e. s.110-111.

2.2. ORTA ÇAĞ DİNSEL DÜŞÜNCESİNİN İNTİHAR ALGISINA ETKİSİ

Orta ağ felsefesi, temelleri Antik ağ döneminin sonlarında atılan ve zamanla gelişip yükselen bir düşünce yapısıdır. Dinî kaygılarla atılan bu temeller Orta ağ'da din eksenli bir felsefenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Orta ağ felsefesi Platonizmin etkisinde olan, Hristiyan öğreتيye Antik ağ felsefesi aracılığıyla biçim kazandırmayı ve inancın kavramsal formunu belirlemeyi amaçlayan Patristik felsefe ile ilginin Aristoteles'e yöneldiği, biçimi belirlenen öğretinin temellendirilmesini ve sistematikleştirilmesini amaçlayan Skolastik felsefe olmak üzere iki dönemden oluşur.¹⁴⁴

Orta ağ döneminde insan doğal ve rasyonel bir varlık değil, Tanrı'nın yarattığı ancak tanrısal özünden ayrılmış bir varlıktır. Bu durum yaratıcısından ayrılan insanı kendisine yabancı bir evrende yaşamak durumunda bırakmıştır. İnsan için bir yanda yaratıcı Tanrı, diğer yanda da kendisini her geçen zamanda Tanrı'dan daha da uzaklaştıran özüne yabancı bir varlık alanı bulunmaktadır. Bu nedenle Orta ağ felsefesinin problemi bilimsel bir problem değil tamamen pratik bir problem olmuştur. Orta ağ düşünce yapısının konusu insanın Tanrı'ya bozulmamış ve kirlenmemiş olarak nasıl döneceği problemidir.¹⁴⁵

Antik ağ felsefesinin rasyonel yapısının aksine Orta ağ düşüncesinde felsefe inanca, inanç da vahye dayanmak durumunda kalmıştır. Bu nedenle din, Orta ağ kültüründe felsefe üzerinde oldukça etkili olmuştur. Özellikle Skolastik felsefede vahyin aklın temel yol göstericisi olduğuna inanılmış ve zaman zaman felsefenin bağımsız bir alan olduğu vurgulanmış olsa da bilim dâhil hemen her problemin çözümü teoloji tarafından belirlenmeye çalışılmıştır. Antik ağ felsefesi doğanın dinamik ve matematiksel olarak belirlenebilen yapısıyla ilgilenirken Orta ağ felsefesi yine teleolojik bir bakış açısıyla doğayı Tanrı'nın bir amaca göre

¹⁴⁴ Macit Gökberk, s.125,139.

¹⁴⁵ Ahmet Cevizci, s.176.

yarattığı statik bir sistem olarak değerlendirmiştir. Orta Çağ düşünürlerine göre dünya tanrısal gerçekliğin gölgesinden başka bir şey değildir.¹⁴⁶

İsa'yı merkezine alan Hristiyanlık dininin öğretileri Orta Çağ felsefesinin gerek ahlak anlayışında gerekse yaşam ve ölüm algısında belirleyici olmuştur. Hristiyan inanç esaslarının dayandığı *Yeni Ahit*'te dünyayı ve içindeki her şeyi yaratan, insana hayat, nefes ve her şeyi veren Tanrı'dır.¹⁴⁷ Nasıl insanın düşüncelerini kendi ruhundan başka kimse bilmiyorsa Tanrı'nın düşüncelerini de Tanrı'nın ruhundan başkası bilemez. Bu nedenle Tanrı'nın lütuflarını anlayabilmesi için insan ruhunu bu dünyadan değil, Tanrı'nın ruhundan almıştır.¹⁴⁸ Beden içinde tanrısal ruhu taşıyan bir emanettir, kişiye ait değildir. Bir bedel karşılığında alınmıştır ve Tanrı bedende yüceltilmelidir.¹⁴⁹ Yaşam Tanrı tarafından insana verilen bir görevdir. Herkes kendi yaşamının mimarıdır ve yaşamı süresince yaptıkları işler nedeniyle yargı gününde ödüllendirilecek ya da cezalandırılacaktır.¹⁵⁰

Yeni Ahit'e göre günah insanla birlikte, ölüm de günahla birlikte dünyaya girmiştir. Böylece ölüm yaşam üzerinde egemenlik kurmuş ve ilk günah ölümü tüm insanlara miras bırakmıştır. Ancak İsa'nın gelişi ve kendi canıyla günahın bedelini ödemesiyle insan günahından arınmış ve sonsuz yaşama kavuşmuştur.¹⁵¹ Sonsuz yaşama ulaşmanın tek yolu da İsa'nın yaşam biçimine ve vaazlarına uymaktır. Nasıl bir yaşam sürülmesi gerektiğinin tek yol göstericisinin İsa olduğunu *Yeni Ahit*'te şöyle ifade edilir: "*Dikkatli olun! Mesih'e değil de, insanların geleneğine, dünyanın temel ilkelerine dayanan felsefeyle, boş ve aldatıcı sözlerle kimse sizi tutsak etmesin. Çünkü Tanrılığın bütün doluluğu bedence Mesih'te bulunuyor.*"¹⁵² Ancak İsa'ya inanan ve onun sözünü dinleyenler yaşam sahibi olacaklardır.¹⁵³

Hristiyanlık inancı açısından dünyayla dostluk kurmak Tanrı'yla düşmanlık kurmak anlamına gelir. *Yeni Ahit* insana, Tanrı'ya bağımlı olmayı ve şeytana karşı

¹⁴⁶ a.g.e. s.177.

¹⁴⁷ Elçilerin İşleri, 17/25.

¹⁴⁸ 1.Korintliler, 2/11-13.

¹⁴⁹ 1.Korintliler, 6/19-20.

¹⁵⁰ 1.Korintliler, 3/10-13.

¹⁵¹ Romalılar, 5/12-21.

¹⁵² Koloseliler, 2/8-9.

¹⁵³ Yuhanna, 3/36.

direnmeyi öğütler. İnsan Tanrı önünde kendini ne kadar alçaltırsa O insanı o kadar yüceltecektir.¹⁵⁴

2.2.1. İlk Hristiyanlarda İntihar Algısı ve Gönüllü Şehitlik

İntihar ilk Hristiyanlık döneminin ilgi alanı içinde olmamış ve intiharın suç olarak kabul edilmesini gerektirecek gerçek bir neden bulunamamıştır. Ne *Eski Ahit*'te ne de *Yeni Ahit*'te intiharı açık şekilde yasaklayan ifadeler yer almamaktadır. Aksine intihar eden kişilerden bahsedilmekte ve bu kişiler hakkında olumsuz bir yorum bulunmamaktadır.¹⁵⁵

Eski Ahit, Hâkimler'de zindana düşen Samson, götürüldüğü tapınağın damına çıkarak sütunları çökertmiş ve kendisiyle birlikte kendisini esir alanların da ölümüne sebep olmuştur.¹⁵⁶ Yine *Hâkimler*'de Avimelek, Teves kuşatması sırasında bütün kent halkının sığındığı kuleyi ele geçirmek isterken bir kadının attığı değirmen taşı sonucu başından yaralanmış ve yanındaki uşağına şöyle demiştir: “*Kılıcını çek beni öldür, dedi. ‘Hiç kimse, Avimelek’i bir kadın öldürdü demesin.’ Uşak kılıcını Avimelek’e saplayıp onu öldürdü.*”¹⁵⁷

1.Samuel'de savaş esnasında ağır yaralanan Saul “*Silahını taşıyan adama, ‘Kılıcını çek de bana sapla’ dedi, ‘Yoksa bu sünnetsizler gelip bana kılıç saplayacak ve benimle alay edecekler.’ Ama silah taşıyıcısı büyük bir korkuya kapılarak bunu yapmak istemedi. Bunun üzerine Saul kılıcını çekip kendini üzerine attı. Saul’un öldüğünü görünce, silah taşıyıcısı da kendini kılıcının üzerine attı ve Saul’la birlikte öldü.*”¹⁵⁸ *2.Samuel*'de, “*Ahitofel, verdiği öğüde uyulmadığını görünce, eşeğine palan vurdu; yola koyulup kentine, evine döndü. İşlerini düzene koyduktan sonra kendini astı. Ölüsünü babasının mezarına gömdüler.*”¹⁵⁹

¹⁵⁴ Yakup, 4/4-10.

¹⁵⁵ Sibel İnceoğlu, s.47.

¹⁵⁶ Hâkimler, 16/28-30.

¹⁵⁷ Hâkimler, 9/50-54.

¹⁵⁸ 1.Samuel, 31/4-5.

¹⁵⁹ 2.Samuel, 17/23.

Eski Ahit'teki bu örneklere bakıldığında intihar savaş durumunda esir düşmemek, esir düşülmesi durumunda düşmana zarar vermek, düşman tarafından öldürülme utancını yaşamamak ya da onur kırıcı bir durumu kabullenememek gibi nedenlerle gerçekleştirilen bir eylem olmuştur.

Benzer intihar örnekleri *Yeni Ahit*'te de karşımıza çıkar. *Matta*'da İsa'ya ihanet ederek onun mahkûm olmasına neden olan Yahuda, suçu olmayan birini ele verdiğini düşünerek pişman olmuş ve kendini asarak intihar etmiştir.¹⁶⁰ Yahova'nın intiharının nedeni günah işlemenin verdiği pişmanlık, üzüntü, çaresizlik ve utanç duygusu olmuştur. *Elçilerin İşleri*'nde hapse düşen Pavlus'un zindancısı deprem sonucu açılan kapıları görünce tutukluların kaçtığını düşünerek kendini öldürmeye çalışmıştır. Ancak Pavlus bu girişime engel olarak zindancının iman etmesini sağlamıştır.¹⁶¹

Roma kültürünün etkilerini taşıyan ilk Hristiyanlar, ölüm ve intihar konusunda da benzer tutum sergilemişler ancak bu ortak tavır zamanla dinî öğretilerle yoğrulup çarpılmıştır. Romalıların ölüme karşı kayıtsızlığı ilk Hristiyanlarda da devam etmiştir. Romalılar için ölümün değil, ölüm biçiminin bir önemi vardı. Onlara göre insanın ölüm biçimi yaşadığı hayatın değerinin son ölçüsüydü. Ancak Hristiyan inancına göre yaşam değersizdi ve ölüm günahkâr başlayan yaşamdan kurtuluş anlamına geliyordu. Yaşamın çekilmezliği, yaşadıkça günahın artması ve ölümün insanı sonsuzluğa götüreceği düşüncesi Hristiyan öğretinin intiharı teşvik edici bir hal almasına neden olmuştur.¹⁶²

Hristiyanlığın temel öğretilerinin insanı intihara götüren bir ortam hazırlaması, Hristiyan kaynaklarının intihar konusunda açık ve net ifadeler içermemesi intihar algısında bir tereddüt yaşanmasına sebep olmuştur. Yaşam değersizdir ancak katlanması gerekir, ölüm istenen bir durumdur ancak insan kendisini öldürmemelidir. Hristiyan yaşamın temelindeki bu çelişkili durum uygulamada zorluklar meydana getirmiştir.¹⁶³

¹⁶⁰ Matta, 27/3-5.

¹⁶¹ Elçilerin İşleri, 16/25-28.

¹⁶² Alvarez, s.65-66.

¹⁶³ Georges Minois, s.36.

İlk Hristiyanlar tanrısal mutluluğun yanı sıra şehitlik kavramına da önem vermişlerdir. Şehitlerin isimleri kutsanmış, eşyaları kutsallaştırılmış ve şehitlik cennetin garantisi olarak görülmüştür.¹⁶⁴

Gönüllü şehitlik Roma İmparatoru Neron'un Hristiyanlara uyguladığı zulüm sonucu yaşamın dayanılmaz bir hal alması ve kilisenin sonsuz itibar vaat etmesiyle yaygınlaştırmıştır.¹⁶⁵ Bir bağışlanma aracı olan şehitlik, insanı ilk günahından arındıran vaftiz gibi son günahların aklanması olarak görülmüştür.¹⁶⁶ Hristiyanlık inancına göre ölüm Tanrı'ya bağlılığın delili olmalıdır. İnsan umutsuzluk sebebiyle ya da sadece yaşamının son bulması düşüncesiyle ölümü istememelidir. Dolayısıyla şehitlik sevinçli ölüm, günahkârın ölümü ise acılı ölüm olarak karşılık bulmuştur.¹⁶⁷

Şehitliğin temeli İsa'nın ölümüne dayanır. Onun bilerek ölüme yürümesi ve yargılama sırasında hiçbir şekilde kaçmaya çalışmaması bir intihar olarak da değerlendirilebilmektedir.¹⁶⁸ Nitekim *Yuhanna*'daki "*Canımı kimse benden alamaz; ben onu kendiliğimden veririm.*"¹⁶⁹ ve "*Ben koyunlarımın uğruna canımı veririm.*"¹⁷⁰ ifadeleri İsa'nın ölümünün gönüllü bir ölüm olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. İsa'nın ölümü bir intihar bile olsa diğer intiharlardan farklı olarak bir boyutu ve anlamı vardır.¹⁷¹

Yaşamın değersizliğinin yanı sıra şehitliğin bu kadar yaygınlaşmasının en önemli sebebi insanların İsa'da hayat bulmaları ve sonsuz bir hayata kavuşmak için onun izinden gitme gerekliliğinin kabulü olmuştur. *Yeni Ahit*'e göre *Matta*'daki, "*Canını kurtarmak isteyen onu yitirecek, canını benim uğruma yitiren ise onu kurtaracaktır.*"¹⁷²; *Luka*'daki, "*Biri bana gelip de babasını, annesini, karısını, çocuklarını, kardeşlerini, hatta kendi canını bile gözden çıkarmazsa, öğrencim olamaz.*"¹⁷³; *Yuhanna*'daki, "*Canını seven onu yitirir. Ama bu dünyada canını*

¹⁶⁴ Alvarez, s.66.

¹⁶⁵ Glen Evans, Norman L. Farberow, s.44.

¹⁶⁶ Alvarez, s.66.

¹⁶⁷ Georges Minois, s.36.

¹⁶⁸ a.g.e. s.34.

¹⁶⁹ *Yuhanna*, 10/18.

¹⁷⁰ *Yuhanna*, 10/15.

¹⁷¹ Georges Minois, s.36.

¹⁷² *Matta*, 16/25.

¹⁷³ *Luka*, 14/26.

gözden çıkararak onu sonsuz yaşam için koruyacaktır."¹⁷⁴ ve bunlar gibi birçok metin yaşamın önemsizliğini ve İsa'ya bağlılığın önemi vurgular.¹⁷⁵

Şehitlik konusunda teolojik açıdan uygun akıl yürütmeler yapılmasına rağmen uygulamada deliliğe varan sonuçlarla karşı karşıya kalınmıştır. Özellikle bu dönemde Donatistler yaşama karşı yoğun bir öfke duyarak şehit olmak için can atıyorlardı. Onlara göre şehitlik imana ve sonsuz mutluluğa teslim olmak anlamına geldiği için nasıl ve nerede öldüklerinin hiçbir anlamı yoktu. Bu aşırılık Donatistlerin paganları kışkırtarak kendilerine saldırmaya çalışmalarına, mahkemede yargıçları idam kararına zorlamalarına, insanların yollarını keserek tehditle kendilerini cezalandırmalarını istemelerine neden olmuştur. İstediklerini elde edemediklerinde ise toplu hâlde kendilerini kayalardan atarak dinsel intihar eyleminde bulunmuşlardır. Bütün bunların sonucunda Donatistlerin cinnetle sonlanan aşırı şehitlik tutkusu kilise tarafından sapkınlık olarak nitelendirilmiştir.¹⁷⁶ 348'de Kartalca Konsili intiharın yüceltilmesini yasaklamış ve 381'de Piskopos Timotheos apaçık ortada olan delilik durumları dışındaki istemli ölümlerde ölen için dua edilmemesi kararı almıştır. Hristiyan inancına göre alınan bu kararlar intihar eden kişinin cehenneme gideceği anlamına gelmektedir.¹⁷⁷

2.2.2. St. Augustinus ve St. Thomas Aquinas; İntiharın Yasaklanması

Dördüncü ve beşinci yüzyıllarda Donatistlerin güç kazanması ve gönüllü şehitliğin artık bir yaşam biçimine dönüşmesi St. Augustinus'un intihara karşı daha sert ve katı bir tavır almasına neden olmuştur. Gönüllü şehitlik günahtan arınma ya da günahkâr bir yaşamdan kaçma arzusuyla ortaya çıkmıştır. Hristiyan öğretilerinin mantıksal ikileminin de şehitliğin yüceltilmesinde etkisi olmuştur. Bu ikilemin

¹⁷⁴ Yuhanna, 12/25.

¹⁷⁵ Georges Minois, s.35.

¹⁷⁶ Alvarez, s.67.

¹⁷⁷ Georges Minois, s.38.

farkında olan Augustinus akıl yürütme yoluyla intiharın en büyük günah olduğunu açıklama yoluna gitmiştir.¹⁷⁸

Augustinus'un intihar konusundaki düşüncelerinin çıkış noktası "*Adam öldürmeyeceksin.*"¹⁷⁹ emri olmuştur. Ona göre intihar eden kişi bir insanı öldürmüş olacağı için bu emri yerine getirmemiş olur. Eğer insan günahlarından arınmak için intihar ediyorsa bu durum kilisenin ve devletin işlevini yok saymaktır. İntiharın nedeni günahtan kaçınmak ise kendini öldürerek daha büyük bir günah işlenmiş olur ve kişi tövbe etme olanağını kaybeder.¹⁸⁰

Augustinus'un yaşam düşüncesi Pythagorasçılara ve Platon'a dayanır. Ona göre yaşam Tanrı'nın insana lütfudur ve insanın yazgısındaki acıları değiştirme şansı yoktur. Acılara dayanmak aynı zamanda insanın sahip olduğu ruh güzelliğinin ölçüsüdür. Umutsuzluk ve acılardan kaçmak için intihar etmek Tanrı iradesini yok saymak demektir.¹⁸¹ İntihara karşı gösterilen bu yasakçı tavırda Platonculuğun etkisi olduğu kadar Donatistlere karşı sert bir tepki de vardır. Augustinus'a göre Donatistler birer katildir. Her ne kadar Platon bazı istisnaları kabul etse de özünde intiharı Tanrı'ya karşı bir başkaldırı olarak kabul etmiştir. Augustinus bu düşüncüyü daha da derinleştirir ve yaşamı ancak Tanrı'nın dilediği gibi kullanabileceği bir lütf olarak görür.¹⁸²

Augustinus'a göre intihar hiçbir koşulda kabul edilemez. Tecavüz durumunda beden kirlenmesine rağmen ruh hala temizdir ve insanın kendisini öldürmesinin bir gereği yoktur. Şayet tecavüz sonucu bedensel haz hissedilmişse de tövbe edebilmek için yaşamak gerekir. Daha önce değinmiş olduğumuz Cato'nun intiharı ise Augustinus'a göre acılara, kötülöklere ve felaketlere dayanamayacak kadar korkakça bir davranıştır.¹⁸³

Augustinus'la birlikte ilk Hristiyanların cennetin anahtarı olarak gördükleri istemli ölüm günahların en büyüğü olmuştur. Çünkü intihar yaşamın kaynağı olan

¹⁷⁸ Alvarez, s.67.

¹⁷⁹ Mısır'dan Çıkış, 20/13.

¹⁸⁰ Alvarez, s.68.

¹⁸¹ a.g.e. s.68.

¹⁸² Georges Minois, s.39.

¹⁸³ a.g.e. s.38.

Tanrı'ya karşı işlenmiş en büyük günahdır. Augustinus'a göre intihar aynı zamanda adalete ve merhamete karşı işlenmiş bir günahdır. İntihar doğaya başkaldırmaktır. Onun bu çıkarımları, intihar üzerine akıl yürütürken Hristiyan kaynaklarından daha çok Platon ve Aristoteles'in etkisinde kaldığını göstermektedir.¹⁸⁴

İntihara şiddetle karşı çıkan Augustinus, *Eski Ahit*'te fedakârlık olarak kabul görmüş intihar örneklerine de değinmek zorunda kalmıştır. Augustinus'a göre bu intiharlar kişisel bir kararla değil ilahi otoritenin emri ve çağrısı sonucu gerçekleştirilmiş eylemlerdir.¹⁸⁵

St. Augustinus'a ek olarak kilisenin intihara karşı tutumunun gelişmesine katkıda bulunan kilisenin diğer erken babaları St. Cyprian, St. Ambrose, St. Irenaeus ve St. Athanasius olmuştur. İntiharın ilk Hristiyan yasağı Arles Konsiline atfedilir. Bu yasak sadece hizmetkârların intiharına karşı yönlendirilmiş ve intihar eden kişinin şeytan tarafından ele geçirildiği kabul edilmiştir.¹⁸⁶ Kilise tarafından daha sonra atılan adımları ve getirilen yasakları Alvarez şöyle ifade eder:

*“İS. 533'te Orleans Konsili kendini öldürenleri suçlu sayarken cenaze töreninin yapılmasını da yasakladı. Bu kararı alırken yalnızca, intihar edenin mallarına el koymak için devletin yetkilerini alan Roma yasasını izlemiyorlardı. Bunun yerine intiharı hem kendi içinde bir suç, hem de diğerlerinden daha ağır bir suç olarak değerlendiriyorlardı çünkü o sırada adi suçlular Hristiyan dinine uygun bir törenle gömülüyorlardı. 562'de Braga Konsilinde toplumsal konumu, gerekçesi veya yöntemine bakılmaksızın intihar eden herkesin cenaze töreni yasaklandı. Son adım da intihara girişenlerin bile afroz edilmesine karar veren Toledo Konsili tarafından 693'te atıldı.”*¹⁸⁷

Her ne kadar bir süre sonra kilise tutumunu yumuşatarak intihar eden deliler için dua edilmesine ve bazı ritüellerin gerçekleştirilmesine izin verse de daha sonra intihar edenlerin ölülerinin cezalandırılmasına varacak kadar tutumunu yeniden sertleştirmiştir. Daha önceki dönemlerde intihar eden kişiler sadece dini törenlerden mahrum bırakılırken özellikle 13. yüzyıldan itibaren intihar edenlere mezar hakkı

¹⁸⁴ Alvarez, s.69.

¹⁸⁵ Glen Evans, Norman L. Farberow, s.xxi.

¹⁸⁶ a.g.e. s.xxii.

¹⁸⁷ Alvarez, s.68.

verilmemiş, ölüleri sokaklarda sürüklenmiş, darağacına asılmış ya da ruhunun dolaşmasına engel olmak için kazıklara çakılmıştır.¹⁸⁸

13. yüzyılda St. Thomas Aquinas üç argümanla intihara karşı çıkmış ve intiharı kınamıştır. Birincisi, doğadaki her şey doğal olarak kendini sever ve kendini korur. İntihar insanın doğal eğilimine ve insanın kendisine karşı olan sadakatine aykırıdır. Dolayısıyla intihar doğal yasaya karşı bir günahdır. İkincisi, her parça bir bütüne aittir. Her insan da topluluğun bir parçasıdır ve topluluğa aittir. Kendini öldürerek topluma karşı suç işlemiş olur. Üçüncüsü, hayat insana Tanrı'nın armağanıdır. İnsan kendini öldürerek ederek Tanrı'nın yaşatma ve öldürme gücüne karşı başkaldırmış olur.¹⁸⁹

Aquinas'a göre hiç kimse kendini yargılayarak ölüme mahkûm edemez. Bu yasalara aykırıdır. Kişinin kendini yargılama hakkını elinde bulundurması başkasını da yargılama hakkını doğurur ki bu durum yasal otoriteye uygun değildir.¹⁹⁰

Aquinas intihar yasağına karşı yapılan itirazlara karşılık *Summa Theologica*'da intiharın neden suç ve günah olması gerektiğini gerekçelendirmeye çalışmıştır. İtirazlardan birisi cinayetin ancak adalete aykırı olduğunda günah sayılabileceği, insanın kendisine adaletsiz davranamayacağından hareketle intiharın bir cinayet kabul edilemeyeceği ve günah olamayacağı yönündedir. Aquinas'a göre cinayet sadece adalete aykırı olduğu için değil, insanın kendisine karşı olması gereken sorumluluğuna aykırı olduğu için de günahdır. Cinayet öncelikle insanın kendisine karşı haksızlık yapmasıdır. İntihar Tanrı'nın ve toplumun adaletine karşı işlenmiş bir suçtur ve günahdır.¹⁹¹

Bir diğer itiraz bir insanın herhangi bir organı ya da uzvu zarar gördüğünde ve işlevini yitirdiğinde zararın tüm vücuda yayılmaması için nasıl o uzuv kesiliyorsa ya da organ alınıyorsa insan daha büyük bir tehlikeden, kötülükten, mutsuz hayattan ya da günah utancından kaçmak için intihar edebilmelidir. Aquinas'ın göre ise insan özgür iradesiyle kendini iyileştirir ve geliştirebilir, kendi hayatına ilişkin konularda

¹⁸⁸ Glen Evans, Norman L. Farberow, s.xxii.

¹⁸⁹ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Translate by Fathers of English Dominican Province, Benziger Bross Edition, 1947.s.3330.

¹⁹⁰ a.g.e. s.3331.

¹⁹¹ a.g.e. s.3330.

iyiliği için yasal eylemde bulunabilir. Ancak bu dünyadan başka bir mutlu dünyaya geçiş insanın özgür iradesine değil, Tanrı'nın iradesine tabidir. İnsanın acılardan ve kötülüklerden kaçmak için kendini öldürmek istemesi daha büyük bir kötülüğü benimsemektir. İnsanın bir günah işlediği için intihar etmesi onu tövbe etmesi için gerekli zamandan mahrum bırakır. Tecavüz ya da zina durumunda intihar yasal değildir çünkü kirlenen ruh değil bedendir. Cinayet zinaya göre daha ağır bir suçtur. Zina işleyen biri tövbe ederek utancından ve günahından arınabilir ancak kendini öldürürse daha büyük bir günah işler ve işlediği günahından arınamaz. Çünkü insanı günahından insan değil ancak Tanrı kurtarabilir. Aquinas *Eski Ahit*'teki Samson'un intiharına ilişkin Augustinus'la aynı düşünceleri paylaşır. Ona göre de Samson umutsuzluk, korku ya da utanç nedeniyle değil ilahi bir çağrı üzerine ölümü seçmiştir.¹⁹²

St. Augustinus'la başlayıp St. Aquinas'la devam eden süreçte intihar konusunda gerek intihar mağdurunun cesedine gerekse ailesine karşı giderek sertleşen bir tutum izlenmiştir.¹⁹³ Orta Çağ'ın intihar karşısındaki bu sert tavrı çağın önemli ozanı Dante'nin *İlahi Komedya*'sında da karşımıza çıkar. "*Kısa yanıt vereceğim size. Kötü bir ruh kendi kendine kendi bedenini terk ettiğinde, Minos onu yedinci çukura yollar.*"¹⁹⁴ Dante'nin cehenneminde kendini öldürenlerin ruhu önce toprağa savrulur, sonra kök salar ve kopan her yaprakta, kırılan her dalda canı yanan, acılı ve yas tutan ağaca dönüşür. İntihar eden bir insanın pişmanlığını şöyle ifade eder Dante: "*Ruhum büyük bir üzüntüye kapıldı, bu aşağılık duruma ölümün çare olacağını sandı, haklıydım, haksız kıldı beni.*"¹⁹⁵

Özet olarak Hıristiyanlığın ilk dört yüzyılındaki tereddütlü dönemden sonra beşinci yüzyıl itibarıyla intihar karşıtlığı hâkim olmuştur. Bu dönemde insanın Tanrı'yla olan ilişkisi kölelerin sahipleriyle olan ilişkisine benzer şekilde değişmiş ve gelişmiştir. Köle ve sahip arasındaki bağımlılık arttıkça Tanrı'nın insan yaşamı üzerindeki hâkimiyeti de artmıştır. Gerek dini otorite gerekse sivil otorite intihara karşı aynı tavrı göstermiş, aynı yaptırım yöntemleriyle intihara karşı önlem almaya çalışmıştır. Bütün varlığını kilise yararına, kıtlık ve salgın nedeniyle giderek

¹⁹² a.g.e. s.3331.

¹⁹³ Glen Evans, Norman L. Farberow, s.xxii.

¹⁹⁴ Dante Alighieri, *İlahi Komedya*, çev. Rekin Teksoy, Oğlak Yayınları, İstanbul, 1998, s.122.

¹⁹⁵ a.g.e. s.121.

tehlikeye düşen toplum yaşamını korumaya adanmış insan, kendi varlığını kendi iradesiyle kullanma özgürlüğünü kaybetmiştir.¹⁹⁶

2.3. RÖNESANS: İNTİHARIN KAVRAMLAŞTIRILMASI

Orta Çağ'da Hıristiyanlık tek mutlak doğru olarak kabul edildiğinden felsefe ve sanat da din eksenli bir düşünce etrafında şekillenmiştir. Ancak insan hak ve özgürlüklerinin giderek gerilemesi, yaşanan savaşlar ve salgınlar sonucu kilisenin bireysel ve toplumsal yaşam sorunlarının çözümünde yetersiz kalması ve insanın kendi varlığının farkına varması düşüncenin yeniden bireye yönelmesine neden olmuştur.

Cevizci, Orta Çağ felsefesi ve Rönesans felsefesi arasındaki ilişkiyi *Felsefe Tarihi*'nde şöyle ifade eder: “İşte bu dönemde geliştirilen ve Orta Çağ ile modern Yeniçağ felsefesi arasında bir tür köprü görevi üstlenen felsefeye Rönesans felsefesi adı verilmektedir. Bu felsefenin bir geçiş dönemi felsefesi olmasının en temel nedeni, onun hem Orta Çağ felsefesiyle süreklilik arz etmesi hem de felsefede ‘yeniden doğuşu’ temsil etmesidir.”¹⁹⁷

Rönesans etkisiyle Hıristiyan öğretilerinin sorgulanması ve dinsel düşüncenin evrensel gücünü yitirmeye başlamasına rağmen devlet otoritesi ve kilise ekonomik ya da dini sebeplerle intihar karşıtı politikaya devam etmişlerdir. Rönesans'ın getirdiği yeni anlayış hukuk alanında 18. yüzyıla kadar kendini hissettirmemiştir.¹⁹⁸

16. yüzyılda iki akım kilisenin intihar karşıtı düşüncesini etkilemiştir. Bunlardan birincisi Katolik anlayışa göre daha esnek bir yaklaşımla intihara değişen koşullarına uygun olarak yaklaşan Cizvitler, ikincisi ise insanın seçme özgürlüğünü ön planda tutan Luther olmuştur.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Georges Minois, s.42.

¹⁹⁷ Ahmet Cevizci, s.375.

¹⁹⁸ Sibel İnceoğlu, s.57.

¹⁹⁹ a.g.e. s.85.

Özellikle Luther'in yaklaşımı Rönesans'ın Antik Çağ felsefesini yeniden gündeme getiren ve Stoacıların intiharın mantıksal olarak olanaklı olduğu anlayışıyla uyum sağlamıştır. Rönesans'la birlikte Antik Çağ'ın idealleri yeniden ortaya çıkmış ve insan yeniden kendi yaşamının ve kaderinin belirleyicisi olmuştur. Bu dönemde intihar karşıtı yaklaşımlar devam etse de, bu karşıtlık dinsel düşüncenin günah korkusu ya da önyargısıyla değil ahlaki ve rasyonel gerekçelerle açıklanmaya çalışılmıştır.²⁰⁰

Antik Çağ kavramlarının yeniden gündeme gelişi ve düşüncenin yeniden bireye yönelmesi intiharı Orta Çağ'ın lanetinden uzaklaştırmış ve gerek felsefede gerekse edebiyatta intihar yeniden önyargısız bir yaklaşımla ele alınmaya başlamıştır. Bu geçiş döneminde ilk olarak Thomas More *Ütopya*'da belli koşullarda intiharın hem bireysel hem de toplumsal anlamda önerilebileceğini savunmuştur. More'a göre,

“Hem kendilerine hem de çevredekilere yük olmaya başladıklarında ve uzun bir ömrün sonuna geldiklerinde, bu kadar sefil bir hayat sürmeyi göze alamadıklarından ölmeyi yeğliyorlar; bu yolla işkenceden kurtulmak, bunun için de başkasının yardımını diliyorlar; amaç ölümden sonra mutlu olmak. Böyle hareket edecek hayatın zevklerinden değil, baskılarından kurtulmaktadırlar. Sadece mantıklı davrandıklarını düşünmekle kalmıyorlar; bu davranış onlara göre dinle, dindarlıkla uyuşan bir şey; rahiplerin, Tanrı'nın iradesini açıklayıcı öğütlerini dinlerler. Bu telkinler işe yaramazsa, ya kendi seçimleriyle açlık rejimine başlıyorlar ya da esrar alıp, acısız, ölüm yolculuğuna çıkıyorlar. Ancak kimse zorlanmıyor bunun için; bunu yapmaya ikna edilemezlerse, gene de kendi hallerine bırakılmazlar, gördükleri ihtimam devam eder; ne var ki, yetkililerin tavsiyesiyle olduğundan, gönüllü ölüme gitme onurlu bir eylem gibi görülüyor.”²⁰¹

Burada amaç yaşamın kendisinden değil acılarından ve baskısından kurtulmaktır. More'a göre iyileşmesi mümkün olmayan bir hastalık halinde ya da çaresi olmayan bir işkence halinin yaşanması durumunda insanın ölmeyi istemesi dini ve ahlaki açıdan sakıncalı değildir.

²⁰⁰ a.g.e. s.85.

²⁰¹ Thomas More, *Utopia*, çev. Ender Gürol, Cem Yayınevi, İstanbul, 2004, s.100.

More intiharı kişinin kendisinin alabileceği bir karar olarak görmez. Bu çaresizlik durumunda dahi kişi ölüm kararını ancak kilisenin ve devlet otoritesinin tavsiyesiyle alabilir. *Ütopya*'da intiharın koşulları bireysel olarak değil rahipler ve senato tarafından belirlenmiştir. More'a göre bu koşullar dışındaki istemli ölümler cezalandırılmalıdır.

*“Öte yandan, bir kimsenin rahipler ve senato tarafından onaylanmadan kendi canını alması durumunda ona cenaze töreni yapılmıyor, ceset, pis kokulu bir bataklığa atılıveriyor.”*²⁰²

Ölüm ve intiharı akılcı bir yaklaşımla ele alarak konuya katkıda bulunan bir başka düşünür de Rönesans döneminin en önemli yazarlarından biri olan Montaigne'dir. *Denemeler*'de Montaigne üzerindeki Stoacı felsefenin etkileri açık şekilde görülmektedir. Montaigne'e göre ölüm yaratılışın bir koşuludur ve doğmak kadar ölüm de doğal bir durumdur. Dolayısıyla ölüm korkusu ya da ölüm karşısında hissedilen kaygı anlamsızdır. İnsanın ölümden kaçması kendi gerçekliğinden kaçması anlamına gelir. Çünkü insan yaşadığı sürece aynı zamanda ölümün de içindedir. Yaşam sona erince artık ölüm de sona erecektir. Ölüm insana ne yaşarken ne de ölüyken kötülük yapamaz. Yaşarken yapamaz çünkü insan hayattadır, ölüyken de yapamaz çünkü insan artık hayatta değildir. Montaigne'e göre ölüm korkusunun nedeni cenaze törenlerinde ölenin ardından geride kalanların yüzlerine taktıkları acılı maskelerdir.²⁰³

Montaigne *Denemeler*'de intihar konusunu tek taraflı bir bakış açısıyla değil, intihara karşı geliştirilen bireysel, toplumsal ve dinsel tutumları nedenleriyle birlikte değerlendirerek işlemiştir. İnsanın ölme özgürlüğüne sahip olmasının rasyonel gerekçeleri olduğu kadar intihar karşıtlığının da rasyonel nedenleri vardır. Montaigne Antik Çağ ve Orta Çağ'da intihar algısının yaşadığı gelişim sürecindeki hiçbir düşünceyi göz ardı etmeden intihar hakkında bir yargı oluşturmayı değil, intihara mantıksal olarak bir açıklama getirmeyi amaçlamıştır. Antik Çağ'daki intiharı anlamlandırma çabası Orta Çağ'da gelişen yasakçı tutumla kesintiye uğramış ve intihar bütün belirsizliğiyle Rönesans döneminde yeniden anlam bulmaya çalışmıştır.

²⁰² a.g.e. s.85.

²⁰³ Montaigne, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyuboğlu, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997, s.146-153.

Birey açısından bakıldığında insanın yaşama hakkı kadar ölme hakkı da vardır. Montaigne'e göre,

“Hayata ha biz son vermişiz, ha kendi son bulmuş, hepsi bir; ha eceline koşmuş insan, ha beklemiş onu; nerden gelirse gelse, kendi ecelidir gelecek olan. İplik nerde koparsa ordadır ecel, orasıdır yumağın ucu. En gönüllü olanıdır ölümlerin en güzeli. Yaşamak başkasının istemine bağlıdır, ölmek yalnız bizimkine. En çok ölümden kendi huyumuza suyumuza göre davranmalıyız. Başkalarının ne diyeceği düşünülmez bu işte, çılgınlık olur düşünmek de. Yaşamak kölelik olur, ölmek özgürlüğümüz olmazsa.”²⁰⁴

Ancak bu ölme özgürlüğü yaşamın değeriyle birlikte değerlendirilmelidir. Bu değer kimilerine göre erdem, kimilerine göre haz, kimilerine göre doğaya uyumdur. Kimi bilimde görür bu değeri, kimi acıda.²⁰⁵ Hangi koşulda olursa olsun yaşam çabasının önemini de vurgular Montaigne:

“Ben insanın iş görmesini, yaşama çabasını uzatmasını isterim. Ölüm, lahanalarımı dikerken bulmalı beni; ama ölüm korkusu, hele kusurlu bahçemi yitirme korkusu içinde değil.”²⁰⁶

Montaigne intihar karşıtlığına dinsel sebep olarak Tanrı buyruğunu gösterir. Tanrı buyruğuyla dünyaya gelen insan ancak Tanrı buyruğuyla dünyadan ayrılabilir. Tanrı insanı sadece kendi varlığı için değil, Tanrı'ya ve diğer insanlara da hizmet etmesi için göndermiştir. Toplumsal sebep ise yasalardır. İnsan bir ülke üzerinde doğmuştur ve o ülkenin yasalarına tabidir. Öldürme hakkı yasanıdır ve intihar yaşamdan olduğu kadar toplumsal görevden de kaçmak demektir.²⁰⁷

Bütün bu değerlendirmelerin sonucunda Montaigne'e göre de intihar ancak çaresiz bir fiziksel acı ya da işkenceli bir ölümden kaçınmak adına haklı bir gerekçeye sahip olabilir.

“Hastalıkların iyileştirilmesi çoğu kez yaşamı kısıtlamakla olmuyor mu zaten? Etimizi yarıyorlar, dağlıyorlar, elimizi ayağımızı kesiyorlar, yemekten kesip kanımızı

²⁰⁴ a.g.e. s.211-212.

²⁰⁵ a.g.e. s.303.

²⁰⁶ a.g.e. s.260.

²⁰⁷ a.g.e. s.358.

alıyorlar: Bir adım daha atıversek öteye, toptan kurtulmuş oluruz. Şahdamarımız neden kara kan damarımız kadar buyruğumuzda olmasın?''²⁰⁸

17. yüzyılda Robert Burton intiharı melankoliyle açıklayarak intihar olgusunu dinden bağımsız bir yaklaşımla değerlendirmiştir. İntiharın nedeni olarak ahlaki bir kavram olan ve günah kabul edilen umutsuzluğu değil psikolojik bir kavram olan melankoliyi görmüştür. İntihar eğilimini bir günah olarak değil, bir hastalık olarak gören bu yaklaşım intihar algısının gelişiminde bir dönüm noktası olmuştur. Burton'a göre melankoli zihinsel bir bozukluk ve evrensel uyum problemidir. Melankoli dengeli bir yaşam yoluyla tedavi edilebilir ancak ağırlaşan karamsar düşünceler insanı ölüm arayışına götürebilir. İnsanı bu arayışa iten yoksulluk, iftira, hastalık, çok sevilen birinin kaybedilmesi, tutsaklık gibi pek çok etken olabilir. Burton'a göre bu etkenlerden ikisi çok tehlikelidir. Birisi aşkın getirdiği kıskançlık, diğeri de dini kaygılar. Birincisinde insan önce kıskançlığa neden olan nesneyi sonra da kendini öldürmeyi ister. İkincisinde ise ruhunu kurtaramayacağını düşündüğü için intihar eder. Burton dinsel umutsuzluğa etken olarak aşırıya kaçan dini baskıları görür. Korkutucu cehennem tasvirleri ve ne yaparsa yapsın insanın kaderini değiştiremeyeceği düşüncesi insanların kaygı yaşamasına neden olur. Dolayısıyla toplumsal, bireysel ve dinsel etkenlerle bozulan zihin dengesi sonucu gerçekleştirilen bir eylemin kınanması ya da cezalandırılması anlamsızdır.²⁰⁹

İntiharı zihinsel bir bozuklukla ilişkilendiren Burton, intiharı olumlayan yaklaşımları kabul etmez. İntihar ne rasyonel ne de soylu bir davranıştır. Yaşam insanlar için çekilmez bir hale gelir ve insanlar kendini öldürerek Tanrı'nın merhametine sığınır. Bunun yargısını da ancak Tanrı verebilir, insanlar değil.²¹⁰

17. yüzyılın aydın çevrelerince üzerinde çokça durulan intihar konusu 18. yüzyılla birlikte artık toplumsal bir tartışma halini almıştır. İntihar üzerine yapılan bu tartışmalar devlet otoritesinin tüm baskısına rağmen sessiz tartışma ortamlarından

²⁰⁸ a.g.e. s.212.

²⁰⁹ Georges Minois, s.118-120.

²¹⁰ Alvarez, s.147.

çıkıp açıkça ortaya serilmiştir. Bu dönemde birçok düşünür tarafından gerek intihar lehine gerekse intihar aleyhine daha önce hiç yazılmadığı kadar eser yazılmıştır.²¹¹

Bu düşünürlerden biri de *İran Mektupları*'nda intihar konusuna değinen Montesquieu'dur. Montesquieu, İbben'e mektubuna şöyle başlar:

*“İntihar edenlere karşı Avrupa’da kanunlar pek amansız oluyor. Kendi tatlı canlarına kendi eliyle kıyanları ikinci defa ölüme mahkûm ediyorlar! Nasıl mı? Cesetlerini sokaklarda sürüklemek, namus ve şereflerini çamurlara bulamak, mal ve mülkleri müsadere edilmek suretiyle!”*²¹²

Montesquieu'ye göre acı içindeki bir insanın acılarından kurtulmanın yolu olarak gördüğü intihara yasak koymak haksız ve adaletsiz bir durumdur. Toplum karşılıklı çıkar ilişkilerine göre kurulmuştur ve insanın içinde bulunmak istemediği bir toplumun sorumluluğunu yüklenme zorunluluğu yoktur. İnsan kendini topluma ait hissetmiyorsa ve toplumun varlığını kendi varlığı üzerinde bir yük ve zorluk olarak görüyorsa bulunduğu toplumdaki ayrıma hakkı vardır. Toplumun üyesi olmanın bir faydasını göremeyen insan bulunduğu toplumu sahiplenemez. Mutluluğun paylaşımında adaletsizlik söz konusudur ve mutlu bir yaşam üzüntülü bir yaşamın hakkı üzerinde belirleyici olamaz.²¹³

Montesquieu intiharı dinî bir bakış açısıyla değerlendirirken yaşam hakkı bir lütuf ve iyilik olarak verilmişse bile yaşam artık iyi olma özelliğini kaybedip çekilmez bir hal aldığı anda yaşamın lütuf olma özelliğini yitirdiğini savunur. Dolayısıyla tanrısal özelliğini kaybeden bir yaşamı reddetmek haktır. Ölüm insanın doğal hakkıdır ve intihar insanın bu hakkı kendisinin kullanmasıdır. Geçmişten günümüze insanlar hep doğup ölmüş ve evrenin düzeni hiçbir zaman değişmemiştir. Evrenin işleyişi insanın varlığına bağlı değildir. Bir insanın ölümüyle evren anlamından ve öneminden hiçbir şey kaybetmez. İntihara konulan sert dinî yasağın temelinde de insanın evrende kendisine olduğundan daha fazla anlam biçme çabası vardır. İntiharın kabulü insanın evrendeki değersiz konumunun kabulüdür. Bir başkasının intiharını onaylamak, insanın kendi varlığı ve yaşamı için varsaydığı

²¹¹ Georges Minois, s.242.

²¹² Montesquieu, *İran Mektupları*, çev. Muhiddin Göklü, Hüsniyat Matbaası, İstanbul, 1963, s.241.

²¹³ a.g.e. s.241-242.

anlamı reddetmektir. Montesquieu'ye göre intihar tabiattan ya da Tanrı'dan kaçış değil, insanın kendini ait hissetmediği toplumsal yaşamdan kaçıştır.²¹⁴

Montesquieu için intiharın cezalandırılması anlamsızdır. İnsan yaşadığı sürece kanunlara tabidir ve ölü birinin herhangi bir kanun yükümlülüğünün bulunması mümkün değildir. İntihar eden kişinin cesedine yönelik uygulanan cezalar mantık dışıdır.²¹⁵ Montesquieu bu konuda İtalyan hukukçu ve düşünür Cesare Beccaria ile benzer düşünceleri paylaşır.

“Nasıl bir yontunun (heykelin) kırbaçlatılması hiçbir iz bırakmazsa, cezanın cansız gövdeye uygulandığı bu son durumun da, yaşayan insanlar üzerinde hiçbir etkisi olmayacaktır. Öbür insanlara uygulandığı ilk durumda ise, ceza esasen haksız ve zorbaca olacaktır. Çünkü insanın siyasal özgürlüğünün varlığı, zorunlu olarak cezaların salt kişisel olmalarını gerektirir. Zira ceza kişisel değilse, özgürlük de yoktur.”²¹⁶

Montesquieu son mektubunda intikam için intihar eden Roksan'ın son sözlerine yer vererek intihar anındaki fiziksel ve psikolojik durumu betimler.

“Şüphesiz, böyle bir dille konuşulmasına alışık bir insan değilsin; seni ıstırapların en büyüğüne yuvarladıktan sonra, şimdi de cesarettime hayran olmanı da senden isteyecek kadar budala değilim! Lâkin ne yapalım ki, olan oldu, bir kere; zehir vücuduma iyice yayıldı! Takatim kesiliyor! Kalemim elimden düşüyor! Kin ve intikamıma kadar bütün hislerim eriyor! Ve oh, işte ölüyorum!”²¹⁷

Son mektup da gösteriyor ki Montesquieu intiharı bir ölüm arayışı olarak değil, bir eylem biçimi ve bir davranış olarak değerlendirmiştir. İntiharın koşulları ya da gerekçelerinden çok yapılan eylemin bir hak olup olmadığı ve bu eylemin bir ceza gerektirip gerektirmediği konusunda düşüncelerini ifade etmiştir.

İntihara yönelik cezalarda Montesquieu ile benzer görüşleri savunan Fransız düşünür Voltaire, intihar edenin cesedine ve ailesine uygulanan hukuki ve dini

²¹⁴ a.g.e. s.242-243.

²¹⁵ a.g.e. s.242.

²¹⁶ Cesare Beccaria, *Suçlar ve Cezalar Hakkında*, çev. Sami Selçuk, İmge Kitabevi, Ankara, 2016, s.165

²¹⁷ a.g.e. s.455.

yaptırımları alaycı bir dille eleştirmiştir. Kendisi de başarısız bir intihar girişiminde bulunmasına rağmen yaşamdan yana bir tavır alarak intiharın niteliğiyle ilgilenmiş ve insanları intihara iten nedenleri araştırmıştır.²¹⁸

Bilinçli olarak intihar edenlerin yaşamın saçmalığını eleştirenler değil, aksine yaşamın değerine sıkı sıkıya bağlı olanlar olduğunu savunan Voltaire'e göre en yaygın intihar nedenleri yoksulluk, engellenmiş sevgi ve yaşamdan bıkkınlıktır. Umut ve korku ise doğanın intiharı engelleyen iki aracıdır. İnsanda güçlü bir korunma içgüdüsü vardır ve bu içgüdü karşısında intihar kararı alıp yaşama son vermek olağanüstü bir cesaret gerektirir. Dolayısıyla Voltaire intiharı korkaklık olarak niteleyen düşünceleri reddeder. Delilik kaynaklı intiharlar olduğu gibi önemsiz bir durumun neden olduğu temelde bir hastalık bulunan intiharlar da vardır. Bir diğer önemli etken insanların yaşadığı aylaklık ve boşluktur. Kentlerde intihar eğilimi kırsal kesime göre daha fazladır. Çünkü kırsalda insanlar çalışma yoğunluğu nedeniyle melankoliye zaman bulamazlar.²¹⁹

Voltaire'e göre intihar Tanrı'ya, doğaya ya da topluma zarar vermez. İntihar tamamen bireysel özgürlük problemidir. Ne Eski Ahit'te ne Yeni Ahit'te ne de Roma yasalarında intiharı kesin dille yasaklayan ifadeler yoktur. Voltaire, düşünceleri intihar lehine olmasına rağmen bir intihar savunucusu değildir. İntihara karşı hissettiği sempati değil meraktır. Bu nedenle yaşamına son verenlerin nedenlerini anlamaya çalışmış ve düşüncelerini bu yönde yoğunlaştırmıştır.²²⁰

Dönemin intihar üzerine yazılmış en önemli eserlerinden biri İskoç düşünür David Hume'un *İntihar ve Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine* isimli denemesidir. Hume bu denemesinde intiharın, insanın Tanrı'ya, topluma ve kendisine karşı olan sorumluluklarına aykırı olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır.

Hume'a göre intihar insanın Tanrı'ya karşı olan görevlerinin ihlali anlamına gelmez.

“Hayattan bıkmış, acı ve sefaletten şaşkın, ölüm korkusunu cesaretle yenmiş, bu acımasız dekordan firar eden o adamı, kutsalı koruma sorumluluğuna tecavüz ettiği

²¹⁸ Georges Minois, s.264.

²¹⁹ a.g.e. s.265-266.

²²⁰ a.g.e. s.268-270.

için, evrenin düzenini bozduğu için yaratıcısının öfkesine maruz bırakan o ilkenin anlamı nedir?”²²¹

Hume’a göre Tanrı evreni yönetmek için genel ve değişmeyen yasalar koymuştur. Tanrı tarafından yaratılan her varlığın bir ilkesi vardır. Ayrıca bu varlıklar kendi rahatlığı ya da güvenliği için birbirine müdahale etme ve doğal akışı değiştirme yetisine sahiptir. Tüm canlılar yapmış oldukları her eylemle maddenin ve devinimin genel yasasının öznesi konumundadır. Her eylem bu yasalara bağlıyken insanın kendi yaşamına son vermesinin yasaların işleyişini aksattığını söylemek anlamsızdır. Yaşamın korunması için yapılan eylemle yaşama son veren eylemin yasaların işleyişi açısından bir farkı yoktur. Şayet bir insanın kendini öldürmesi Tanrı’ya ve genel yasaya karşı işlenmiş bir suçsa başına düşmekte olan taşa engel olarak hayatını koruması da o kadar suçtur.²²²

“Eğer gücüm yetseydi Nil ve Tuna Nehri’nin yatağını değiştirmem suç oluşturmazdı, keza birkaç damla kanın aktığı damara müdahale etmem de!”²²³

Hume bütün canlı ve cansız varlıkların eylemlerinin bir Tanrı etkinliği olduğunu kabul eder. Ona göre bu kabul insanın kendini kılıcın üstüne bırakmasıyla gelen ölümün, bir aslandan, bir uçurumdan ya da bir hastalıktan kaynaklanan ölümden farkı olmadığını kanıtıdır. Bir insanın kendi yaşamının sınırlarını belirlemesi ve yaşamına son vermesi Tanrı’ya karşı saygısızlık değildir. Eğer bu eylem bir saygısızlık olarak kabul edilirse ev yapmanın, toprağı ekmenin de saygısızlık olarak kabul edilmesi gerekir. Çünkü bu eylemlerde de insanlar doğanın akışına müdahale etmiş bulunmaktadır.²²⁴

İntihar karşıtlarının evrendeki hiçbir şeyin Tanrı’nın izni ve hükmü olmadan gerçekleşmeyeceği tezine Hume şöyle karşılık verir:

²²¹ David Hume, *İntihar*, çev. Önder Karaçanak, Tefrika Yayınları, İstanbul, 2017, s.17.

²²² a.g.e. s.18-19.

²²³ a.g.e. s.19.

²²⁴ a.g.e. s.19-21.

*“Öyleyse, benim ölümüm de isteğimle gerçekleşse bile onun izni olmadan olamaz ve ne zaman ki acı ve üzüntü sabrımı çok aşır beni hayattan bıktırır, o zaman en açık ve en net ifadelerle görev yerimden geri çağrıldığım sonucunu çıkarabilirim.”*²²⁵

Hume’a göre *“Hayattan emekli olan bir adam, topluma zarar vermez. Sadece, faydalı olmaya bir son verir, etkisi de küçücük bir yara kadardır.”*²²⁶

İnsanın topluma karşı yükümlülüklerinin bazı sınırları vardır ve bu yükümlülükler süreklilik taşımaz. İnsan toplumdan yarar sağladığı sürece toplum yararına sorumluluk üstlenir. Yaş ve hastalık açısından bakıldığında her insan yasalara uygun olarak görevinden istifa edebilir. Bu durum toplum yararına daha iyi görev yapabilecek birinin önünü açmak için alınmış bir karardır. O hâlde bir insanın gücünün artık topluma fayda sağlamaya yetmediği ya da kişinin o toplum için bir yük olmaya başlaması durumunda da yaşamdan vazgeçmek toplum yararına olduğu için övgüye değer olmalıdır. Nasıl ki ölüm cezasına çarptırılan birinin cezasının infazı toplumun faydası içinse kişinin kendi isteğiyle ölümü de acı içindeki zararlı bir bireyden kurtulması açısından topluma o derece faydalıdır.²²⁷

Hume’a göre intihar insanın kendisine karşı olan sorumlulukları ve çıkarlarıyla da uyum içindedir. Yaşamaya değer bir hayattan hiç kimse vazgeçemez.

*“Eğer intihar, sözüm ona suçsa bizi ona sadece korkaklık yöneltebilir. Eğer suç değilse sağduyu ve cesaret, hayat yük haline geldiğinde varoluştan derhal kurtulmaya çekmelidir bizi. Böyle durumlarda topluma faydalı olmanın tek yolu budur. Bir örnek oluşturur ve bu örnek benimsendiğinde, herkese hayatta mutluluğu koruma şansı ve tüm tehlike ve acılardan kurtulma özgürlüğü verir.”*²²⁸

18. yüzyılda intihar, felsefenin konusu olduğu kadar edebiyata da konu olmuştur. Dönemin intiharı konu alan en önemli eseri Alman yazar Goethe’nin *Genç Werther’in Acıları* isimli romanı olmuştur. Karşılıksız bir aşkın üzüntüsüyle intihar eden Werther’in yaşadığı acıları anlatan roman yeni bir evrensel acı çekme biçimini ortaya çıkarmıştır. Etkisi tüm dünyada on yıllarca süren kitap bir intihar salgınının

²²⁵ a.g.e. s.21.

²²⁶ a.g.e. s.22.

²²⁷ a.g.e. s.22-23.

²²⁸ a.g.e. s.24.

oluşmasına neden olmuş ve uzunca bir süre kendini temize çıkarmaya çalışan intihar artık bir moda halini almıştır.²²⁹

Werther'in yarattığı bu etkinin sebebi insanların konu üzerindeki duyarlılıklarını ortaya çıkarmasıdır. Werther'in intiharı bir moda yaratmaktan çok yansımaları olduğu ortama bir biçim vermiştir.²³⁰ İmkânsız bir durum yaşadığının farkında olmasına rağmen aşktan ve acıdan kendini kurtaramayan, kendi varlığını en sevdiğinin yaşamı ve mutluluğu için bir yük olarak gören Werther uzunca bir dönem birçok insanın intihar motivasyonu olmuştur.

“İnsan doğası sınırlıdır. Sevinç, üzüntü, acıya belli bir dereceye kadar katlanabiliyor ve bunun üstüne çıkınca mahvoluyor. Burada sorun birinin zayıf ya da güçlü olması değil, ister psikolojik, ister fiziksel olsun, duyduuu üzüntünün miktarına tahammül edebilmesi ya da edememesi. Bana göre, yüksek ateşten ölen birine korkak demek ne kadar uygunsuzsa, yaşamına son veren biri korkaktır demektir de o kadar tuhaf.”²³¹

Genel olarak Orta Çağ'da tek taraflı yasakçı bir tutumla lanetlenen intihar, Rönesans ve sonrasında toplumsal bir tartışma konusu haline gelmiştir. Diderot, d'Alembert gibi düşünürler intihara karşı tavır gösterirken²³², More, Montaigne, Montesquieu, Voltaire, Hume gibi düşünürler intiharı bir kavram olarak her yönüyle değerlendirecek anlamaya çalışmışlardır. İster intihar lehine olsun ister intihar aleyhine olsun tüm düşünürlerin ortak noktası intiharın cezalandırılmasının anlamsızlığı konusu olmuştur.

Sonuç olarak, özellikle Montesquieu, Voltaire, Hume gibi düşünürlerin konuya katkıları intihar sorununa seküler bir yaklaşımın temelini atmıştır. İntiharın felsefe ve edebiyatta kendine özgür bir tartışma ortamı bulması yasalarda ve toplumun intihara karşı olan duygusal tutumunda zamanla bir değişim meydana getirmiştir.²³³

²²⁹ Alvarez, s.178-179.

²³⁰ Georges Minois, s.305.

²³¹ Goethe, *Genç Werther'in Açıları*, çev. Mahmure Kahraman, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s.46.

²³² Georges Minois, s.270.

²³³ Glen Evans, Norman L. Farberow, s.239.

2.4. ÇAĞDAŞ FELSEFEDE BİLİMSEL İNTİHAR YAKLAŞIMLARI

Orta Çağ'da kutsal kitapların yanı sıra Platon ve Aristoteles'in eserleriyle şekillenen, araştırmacı değil öğretici bir düşünce sistemi oluşturulmuştur. Orta Çağ felsefesinin görevi dönemin dinsel düşüncesini sağlam bir çerçeveye oturtmak ve doğruyu aramak değil, kutsal olanda var olan doğruyu yorumlamaktır. Ancak Rönesans'la birlikte durum değişmiştir. Amerika'nın keşfi ve sömürgeciliğin yayılmasıyla birlikte dünyanın çeşitli yerlerine dağılan Avrupa kültürü, kendi içinde de dağılmaya başlamış ve siyasi bölünmeler yaşanmıştır. Bununla beraber Calvin ve Luther'in meydana getirdiği dinsel değişim kilisenin insan yaşamı üzerindeki etkisini azaltmış ve insan artık sadece dinsel içe kapanışlar için yaratılmış bir varlık değil, aynı zamanda bu dünyada değeri ve görevi olan bir varlık konumunu almıştır. Avrupa'da yaşanan bu siyasi ve kilise bölünmelerinin sonucu olarak kilisenin resmi görüşüne dayanan dinsel dünya görüşü parçalanmış ve yerine bilimsel görüş geçmiştir. Özellikle Copernicus, Galileo ve Newton'un buluşlarıyla önem kazanan doğa bilimleri dünyanın ve insanın evrendeki konumunu değiştirmiş ve insana yaşadığı dünya üzerinde egemenlik kurma imkânı sunmuştur.²³⁴

Bilimsel gelişmelerle birlikte intihar, yorumlanan değil açıklanmaya çalışılan bir kavram olmuştur. İntihar davranışı üzerinden intiharın sınıflandırılmaları yapılmış ve intiharın farklı anlam dünyaları bu sınıflama içerisinde bir açıklama halini almıştır. İntiharın bireysel ve toplumsal verilerden oluşan istatistiksel bir çalışmanın parçası haline gelmesi ahlaki anlamda bir kopuş içine girmesine neden olmuştur. Bilimsel yaklaşımların temel amacı intiharı yorumlamak ya da anlamak değil bireysel ve toplumsal bir sorun olarak görülen intiharın sebeplerini araştırarak karşılaştırmak ve bu değerlendirmeler sonucunda intiharı önleyecek tedavi yöntemlerini belirlemek olmuştur. Bu doğrultuda psikoloji intiharı bireyin normal dışı davranışlarının neden olduğu bir hastalık durumu, sosyoloji ise birey ve içinde bulunduğu toplum arasındaki bağın kopuşu olarak nitelendirmiştir.²³⁵

²³⁴ Bedia Akarsu, s.16-20.

²³⁵ Neslihan Şen, "Batı Düşünce Tarihinde İntiharın Algısal İnşası", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı 11, 2008, s. 199.

2.4.1. Psikolojik Yaklaşım

İntihara yönelik psikolojik yaklaşımların öncüsü olarak kabul edilen modern psikanalizin kurucusu Avusturyalı psikiyatrist Sigmund Freud intihar eylemiyle ilgili olarak öldürme dürtüsünü bireyin kendi içinde yaşadığı bir sorun olarak görmüştür. Yaşam ve ölüm gücü, bilinçsiz olarak bile olsa her insanda çatışma halindedir. Freud'un intihar teorisine göre iki farklı belirgin dürtü vardır. Birincisi yaşam içgüdüğü yani Eros, diğeri ise ölüm içgüdüğü, yıkıcı Thanatos. Bu iki içgüdü arasındaki güç dengesi sürekli olarak değişir. Eros yaşlanır ancak yaşlanmayan Thanatos uzun süre gücünü koruyarak bireyin ölümüyle yaşama karşı zaferini elde eder. İntihar ve cinayet Thanatos'un dürtüsel yıkıcı eyleminin bir sonucudur. Freud'a göre cinayete bir başkasına yönelen saldırganlık intiharla birlikte insanın kendisine yönelir. Dolayısıyla cinayetin onaylanmaması ve engellenmesi gerektiği gibi cinayetten farkı olmayan intihar da onaylanmamalı ve önlenmelidir.²³⁶

İntihar ile ilgili temel düşüncelerine *Yas ve Melankoli* isimli makalesinde yer veren Freud, insanı intihara yönelten içsel çatışmanın kaynağı olarak yas ve melankoli halini göstermiştir. Freud'a göre yas çoğunlukla sevilen birinin kaybedilmesi ya da onun yerine konulan soyut bir bağın yitirilmesine verilen tepkidir. Benzer etkiler bazı insanlarda hastalıklı bir durumun belirtisi olarak melankoliyi doğurur. Yasla birlikte kişinin davranışlarında belirli sapmalar oluşsa bile bu durum geçicidir. Melankolide ise hissedilen derin acı ve üzüntünün yanı sıra dış dünyaya duyulan ilginin ve sevmeye gücünün kaybı, kendini suçlama, aşağılama ve cezalandırılacağına dair bir inanç ortaya çıkar.²³⁷

*“Yasta dünya yoksul ve boş bir hal alır, melankolide ise yoksullaşan ve hale gelen Ben'in ta kendisidir.”*²³⁸

Melankoli halinde ortaya çıkan kişinin kendine yönelik suçlamaları aslında sevgi nesnesine karşı duyulan bir suçlamadır ve buradan kişinin kendi “Ben”ine

²³⁶ Glen Evans, Norman L. Farberow, s.100.

²³⁷ Sigmund Freud, *Yas ve Melankoli*, çev. Aslı Emirsoy, Telos Yayınevi, İstanbul, 2014, s.18-19.

²³⁸ a.g.e. s.22.

aktarılr. Önceden bir sevgi nesnesi seçilmiş ve nesneyle olan ilişki sevilen kişinin neden olduğu bir incinme ve hayal kırıklığıyla birlikte sarsılmıştır.²³⁹

Freud'a göre *“Nesne kaybı bir Ben kaybına, Ben ile sevilen kişi arasındaki çatışma ise, Ben eleştirisi ve özdeşim sonucu değişen Ben arasındaki bir yarığa dönüşmüş olur.”*²⁴⁰ Melankoli halindeki insanlar bu çatışma sonucu ortaya çıkan düşmanlıklarını açıkça göstermemek için kendilerini cezalandırma yoluyla esas nesneden intikam almayı ve sevdiklerine acı çektirmeyi başarırlar.

*“Güdülerin ortaya çıktığı ilksel evrede Ben'in kendine yönelik sevgisinin ne denli görkemli olduğunu ve yaşamsal tehditler karşısında ortaya çıkan korkuyla ne kadar devasa bir narsistik libidonun açığa çıktığını görünce, Ben'in kendine karşı nasıl bu kadar kıyıcı olabildiğini anlayamayız. Uzun zamandır, diğerlerine karşı duyduğu öldürme güdüsünü kendisine yöneltmemiş bir intihar eğilimli nevrotiğin var olmadığını biliyoruz, ancak hangi güçlerin etkileşimiyle böyle bir niyetin eyleme geçtiğini anlayamıyoruz. İşte melankolinin çözümlenmesi bize, Ben'in ancak nesne işgalinin geri dönüşüyle kendine bir nesne gibi davrandığını, yani tek bir nesneye karşı duyulan ve Ben'in dış dünyadaki nesnelere karşı duyduğu ilk tepkiyi temsil eden düşmanlığı kendine yöneltince intiharı gerçekleştirdiğini öğretir.”*²⁴¹

Freudçu psikiyatrist Karl Menninger, Freud'un düşüncelerini biraz daha geliştirerek intiharı oluşturan üç öge olduğunu söylemiştir. Birincisi saldırgan dürtüyü temsil eden öldürme isteği, ikincisi öfkenin kişinin kendine yönelmesini temsil eden öldürölme isteği, üçüncüsü ise ölüm dürtüsünü temsil eden ölme isteğidir.²⁴²

İntiharın bir öç alma hareketi olduğunu savunan Alfred Adler, intiharı bir iletişim aracı olarak görmüştür. Özellikle depresyon içindeki insanlar arasında dertlerden kurtulmanın bir yolu olarak görölen intiharın acı veren bir hastalığa yakalanmak, yüz kızartıcı bir davranışın ortaya çıkardığı korku, ödenemeyen borçlar

²³⁹ a.g.e. s.28.

²⁴⁰ a.g.e. s.29.

²⁴¹ a.g.e. s.33.

²⁴² Alvarez, s.97.

gibi durumsal etkenleri ve toplumsal ilginin zayıflaması sonucu hissedilen değersizlik duygusunun neden olduğu ilişkisel etkenleri de vardır.²⁴³

Bireysel psikolojinin kurucusu olan Adler'e göre intihar eğiliminde çocukluk yaşantısının önemli etkisi vardır. İnsanın çocukluk döneminde başarısızlık karşısında göstermiş olduğu tutum intihar yönelimi konusunda da belirleyici olmaktadır. Genel olarak intihar vakaları değerlendirildiğinde çocukluğunda yenilgiye karşı dayanıklı olmayan, aileye bağımlı, aşırı duyarlı ve alışılmadık duygu incinmesi yaşayan, başkalarına saldırganca tavırda bulunmayan ancak yaşadığı üzüntü ve acılarla başkalarını etkilemeye çalışan kişilerde intihar eğilimi daha fazla görülmektedir. Bununla paralel olarak bu kişilerde hasta olma isteği ve ölme isteği ortaya çıkmaktadır. Adler'e göre dikkat çekmek ya da çevredekileri çaresiz bırakmak için yapılan kendini cezalandırmalar, zaman zaman başkalarına karşı doğrudan veya dolaylı yoldan saldırılara dönüşür ve bu saldırılardan sonra intihar gerçekleşir. Bu değerlendirmeler sonucunda çocukluğunda potansiyel intihar davranışı gösteren bireyleri intihar eğiliminden korumak için bireyin daha bağımsız ve topluma dönük bir hayat tarzını bulması sağlanmalıdır.²⁴⁴

Genel olarak bireyi temel alan psikolojik intihar kuramlarında saldırganlık ve ölüm dürtüsü, çocukluk dönemi problemleri, toplum yaşantısındaki uyumsuzluk ve ruhsal hastalıklar gibi etkenler bireyi intihara yönlendirmektedir. Direnç gösteren güçlü karakter yapısına sahip kişiler bu eğilimin üstesinden gelebilirken yenilgiyle kolay başa çıkamayan zayıf benlik sahibi kişiler olumsuz durumdan kaçış yolu olarak intiharı görmektedirler. Psikolojik yaklaşımlar intiharın sebeplerine bilimsel yöntemlerle açıklama getirerek elde edilen sonuçlar doğrultusunda intiharı önlemek için tıp teknolojisini de kullanarak tedavi yöntemleri geliştirmişlerdir.

²⁴³ Alfred Adler, *Psikolojik Aktivite*, çev. Belkıs Çorakçı, Say Yayınları, İstanbul, 1997, s.267-268.

²⁴⁴ a.g.e. s.270-272.

2.4.2. Sosyolojik Yaklaşım

Psikolojik yaklaşımlar intihar konusunda tamamen kişi ve kişilik üzerine odaklanmışlardır. İntiharı yalnızca kişisel nedenlerle açıklamak yetersiz olacağından psikolojik teorilerin yanı sıra intiharı toplumsal koşullarıyla birlikte ele alan sosyolojik teoriler de ortaya çıkmıştır.

Sosyolojik yaklaşımlar içerisinde intihara en temel açıklamayı getiren Emile Durkheim'in intihar teorisi olmuştur. Durkheim'e göre,

*“Nasıl bir sonuç vereceği bilinen, kurbanın kendisi tarafından gerçekleştirilen, olumlu ya da olumsuz bir edimin, dolaysız ya da dolaylı sonucu olan her ölüm edimine intihar denir. İntihar girişimi de böyle tanımlanan, fakat ölüm sonucu vermeyen edimdir.”*²⁴⁵

Avrupa ülkelerinin sorunları ve intihar oranları arasında karşılaştırma yaparak toplum yaşamının intihar üzerindeki etkisini araştıran Durkheim öncelikle toplumsal olmayan nedenlerle intihar ilişkisi üzerinde durmuştur. Bu doğrultuda sanrıların neden olduğu mani intiharını, duygusal çöküşle gelen melankolik intiharını, ölüm dürtüsünün sebep olduğu saplantı intiharını ve anlık bir itkiyle gelen otomatik intiharı ele alan Durkheim, intihara neden olan bu psikolojik etkenlerin bütün intiharları açıklamada yetersiz olduğunu savunur.²⁴⁶ Durkheim'e göre,

*“Mademki akıl hastalarının intiharı, intiharların tümünü değil de sadece bir bölümünü oluşturuyor, o hâlde akıl hastalığına neden olan psikopatik durumlar, intihara olan ortak eğilimi bütünlüğü içinde açıklamaya yetmez.”*²⁴⁷

Çeşitli toplumlardaki delilik oranı ve intihar oranı arasında karşılaştırma yapan Durkheim, delilik ve intiharın düzenli artışına rağmen deliliğin ender görüldüğü bazı toplumlarda intiharın sık görülmesi ya da bunun tam tersi durumlar

²⁴⁵ Emile Durkheim, *İntihar*, çev. Z.Zühre İlkgenel, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2013, s.5.

²⁴⁶ a.g.e. s.17-30.

²⁴⁷ a.g.e. s.31.

nedeniyle, intihar oranının deliliğe olan eğilimle bir ilişkisi olmadığı sonucuna varır.²⁴⁸

Kalıtımsal nedenlerin intihar üzerindeki etkisine de değinen Durkheim'e göre, her ne kadar aynı ailede ortaya çıkan intihar vakaları mevcutsa da kalıtım bütün intiharların ortak nedeni olamaz. Aynı ailede meydana gelen ve benzer yöntemlerle gerçekleşen intiharların nedeni kalıtım değil, daha önceki intiharların anısının geride kalanları rahatsız etmesi olabilir. Nitekim aynı ailede olmayıp benzer gerekçe ve benzer yöntemlere sahip birçok intihar mevcuttur. Durkheim'e göre kalıtım, intihara yeşil ışık yakar ancak illa ki intihara götürmez.²⁴⁹

Bu değerlendirmeler sonucunda kişilerin ruhsal yapısının ya da dış dünya etkenlerinin intihar eğilimi konusunda belirleyici ortak bir neden ortaya koymadığı sonucuna varan Durkheim, intiharın toplumsal nedenlere bağlı ortak bir neden oluşturması gerektiğini savunur.²⁵⁰ Üç tür intihar vardır: bencil intihar, özgeci intihar ve kuralsız intihar.

Bencil intihar bireyin toplumsal yaşamla bütünleşmemesi ve ölçsüz bir bireyleşme sonucu ortaya çıkan intihardır türüdür. Durkheim'e göre,

“Ortak güç intihara en iyi set çekebilecek engellerden biridir; öyleyse bu güçteki azalma ile orantılı olarak intihar artacaktır.”²⁵¹

Bu konuda dinleri örnek veren Durkheim'e göre bireysel özgürlüğe önem veren Protestanlardaki intihar sayısı, toplumsal yaşam üzerinde etkili olan Katolikler ve Yahudilerdekine göre daha fazladır. Burada dinin etkisi intihar üzerine koyduğu yasaktan değil, toplumsal yaşamda sağladığı bütünleşmeden kaynaklanır. İnsanlar sevdikleri toplumla dayanışma içerisinde oldukları zaman toplumsal çıkarlara ihanet etmemek adına kendi çıkarlarından vazgeçerek yaşama bağlanırlar. Aşırı bireycilik durumunda ise toplumun intihar eğilimi önüne koyduğu engel ortadan kalkar ve birey kendi izini taşıyan özel bir intihar yaratır.²⁵²

²⁴⁸ a.g.e. s.41.

²⁴⁹ a.g.e. s.68-75.

²⁵⁰ a.g.e. s.127.

²⁵¹ a.g.e. s.202.

²⁵² a.g.e. s.159, 203.

Aşırı bireyselleşme insanı intihara götürebildiği gibi yetersiz bireyselleşme de insanı intihara götürebilir. Bireyin toplumla bütünleşmemesi kadar aşırı bütünleşmesi de intihar için önemli bir etkidir. Bu aşırı bütünleşme sonucu bir görev olarak gerçekleştirilen intihar türü özgeci intihardır. Bencil intiharda kişinin yaşamında kendisi dışında bir anlam yoktur. Özgeci intihar da ise tam tersine kişi tüm gerçeklikten tamamen yoksundur. Her iki intihar türü de yaşamdan kopuktur. Bencil intihara umutsuzluk sebep olurken özgeci intiharın sebebi umuttur, yaşamın ötesinde daha güzel şeylerin olacağına dair bir umut.²⁵³

Bencil ve özgeci intiharların yanı sıra toplumun düzenleyici etkisinin neden olduğu kuralsız intiharlar da vardır. Toplumsal düzenlemelere uyum sağlayamayan kişilerde intihar eğilimi daha fazladır. İnsanın istekleriyle toplum içindeki konumunun uyumsuzluğu ve toplumsal kuralların insanın tutkularına koyduğu sınır kişide huzursuzluk yaratır. Özellikle ekonomik faaliyetlerde yapılan toplumsal düzenlemelerle gelen yaşam şartlarındaki değişim ve toplumsal kurallarının insan üzerinde yarattığı baskı ya da aniden zenginleşme, boşanma gibi durumlarda insanın değişen düzene uyum sağlayamaması ve bireysel yaşamını düzenleyecek kurallar bulamaması sonucu intihar bir kaçış olarak görülebilir.²⁵⁴

Farklı oranlarda da olsa bu üç intihar türü her toplumda görülür. *“Çünkü toplumsal yaşam bireyin bir dereceye kadar bütün olduğunu, toplum isterse kişiliğini bırakmaya hazır bulunduğunu, az çok ilerleme düşüncelerine açık olduğunu varsayar. Bu nedenledir ki insanı üç ayrı bazen de zıt yöne çeken bu üç kanı akımının birlikte bulunmadığı topluluk yoktur. Bunların birbirlerinin etkilerini karşılıklı olarak azalttıkları yerde, tinsel etmen bir denge durumundadır; bu denge durumu onu her türlü intihar düşüncesine karşı korur. Fakat birinden biri yeğlilik sınırını, öteki ikisi aleyhine ve anlattığımız nedenlerden ötürü aştı mı, bireyselleşerek intihar yapar hale gelir.”*²⁵⁵

²⁵³ a.g.e. s.204.

²⁵⁴ a.g.e. s.252-256.

²⁵⁵ a.g.e. s.334-335.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALBERT CAMUS ESERLERİNDE

UYUMSUZLUK FELSEFESİ VE İNTİHAR

3.1. VAROLUŞÇULUK EKSENİNDE ALBERT CAMUS FELSEFESİ

Çağımız düşünürleri felsefelerini daha çok yaşadıkları toplum ve çağdan hareketle geliştirmektedirler. Dolayısıyla Fransız bir baba ve İspanyol bir annenin çocuğu olarak 1913 yılında Cezayir’de dünyaya gelen, 20. yüzyılın düşünce ve edebiyat alanındaki önemli ismi Albert Camus’nün felsefesini yaşadığı çağın koşullarıyla birlikte değerlendirmek yerinde olacaktır.²⁵⁶

17. yüzyıl rasyonalizmi, 18. yüzyılın aydınlanma felsefesi, 19. yüzyılın ideoloji eksenli dünya görüşü ve tüm bunların karşısında duran Hristiyan düşünce çağımız üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Descartes’tan bu yana birbirini destekleyen ya da birbirine karşıt biçimde gelişen düşünce sistemleri 20. yüzyılda birçok felsefi akımın ve düşünürün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ancak 20. yüzyıl felsefesi kişisel felsefi sistemler oluşturmaktan çok varoluşçu bir kriz dönemi felsefesi olarak karşımıza çıkmaktadır. 20. yüzyılın insanı hayal kırıklığına uğramış, bu nedenle kendini güvensiz, yalnız hisseden ve bu güvensizliği özgürlüğünü kullanarak aşmaya çalışan insandır. 20. yüzyılda yaşanan ekonomik, siyasi, askeri ve toplumsal sorunlar büyük kitleleri etkilemiş ve önceki yüzyılda sunulan bilimsel ve toplumsal vaatler gerçekleştirilmemiştir. Yaşanan iki dünya savaşı toplu ölümlere ve

²⁵⁶ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2018, s.17.

geride kalanların sefalet içinde yaşamasına neden olmuş ayrıca sosyal adalet hedefiyle ortaya çıkan yönetim biçimleri birçok ülkede toplumsal sorunları tam anlamıyla çözememiştir. 20. yüzyılda yaşanan bu olumsuz etkenler çağın felsefesinin ve edebiyatının şekillenmesinde önemli ölçüde etkili olmuştur. Albert Camus de yaşadığı dönemin koşullarından hareket eden bir 20. yüzyıl filozofu ve edebiyatçısı olarak düşünce tarihinde yerini almıştır.²⁵⁷

Heidegger ve Sartre gibi varoluş problemine kavramsal çözümlenmelerle yanıt bulma yoluna gitmeyen Camus, çözümü rasyonel düşüncede değil duygusal deneyimde aramıştır. Yazmış olduğu deneme ve romanlarda bireyi ve bireyin yaşamını vurgulayan Camus'nün çıkış noktası yabancılaşma ve insanın evrenle yaşadığı uyumsuzluk olmuştur. Eserlerinde iyimser ya da kötümser düşüncenin aşırılığından kaçınan Camus, *Yaz* isimli deneme kitabında kendini şöyle tanımlar:

*“Ben çağımın sokaklarında bulduğum bir düşün üzerinde uslamlamaya girişmekten başka ne yaptım? Bu düşünceyi tüm kuşağımla birlikte beslemişim, bunu söylemeye bile gerek yok. Yalnız, onu ele almak ve mantığı konusunda karara varmak için zorunlu uzaklığa ulaştım. Daha sonra yazdıklarım bunu yeterince gösterir. Ama bir kalıbı kullanmak bir ince ayrımı kullanmaktan daha kolay. Kalıp seçildi: İşte başlangıçtaki gibi uyumsuzun yazarıyım.”*²⁵⁸

Felsefi açıdan gelişimi iki farklı dönemden oluşan Camus, ilk olarak uyumsuzluğu, yaşamın anlamsızlığını ve felsefenin temel problemi olarak gördüğü intihar konusunu ele almıştır. İkinci döneminde ise yaşamın anlamsızlığına karşı başkaldırmanın ve eylemde bulunmanın önemi üzerinde durmuştur. Felsefesi etik bir çizgide gelişen Camus, geleneksel felsefenin ve bilimin insan hayatı için bir rehber olamayacağını,²⁵⁹ *Sisifos Söyleni*'nde şu sözlerle ifade eder:

“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

²⁵⁷ a.g.e. s.42-47.

²⁵⁸ Albert Camus, *Yaz*, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2011, s.65.

²⁵⁹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s.169-170.

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. Uğruna 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.”²⁶⁰

Her ne kadar varoluşçu bir filozof olarak anılsa da Camus, hem filozof hem de varoluşçu olduğu düşüncesini kabul etmez. Ancak ilgisini varlık sorunundan çok ahlaki alana yöneltmiş gibi görünse de ele almış olduğu uyumsuzluk konusu aynı zamanda bir varoluş sorunu ve insanın evrenle olan ilişkisine dair bir problem olarak ortaya çıkar. Camus eserlerinde insanın evrenden kopuşu, kendisine, başkasına ve evrene yabancılaşması, geleneksel etik değerlerin yetersizliği, kötülük problemi ve kaçınılmaz ölüm karşısında insanın varlığı gibi genel itibariyle varoluşçu felsefenin ele aldığı konuların üzerinde durmuştur. Anlatım aracı olarak sanatı tercih eden Camus'nün amacı estetik zevk değil, ele aldığı konuları somutlaştırarak bir yaşam felsefesi sunmaktır. Eserlerini yazarken yaşamdan ve gerçeklikten hareket eden Camus'nün edebi yaklaşımı simgesel anlatıya örnektir.²⁶¹ Çünkü

“Simgesel anlatıda kavramlar değil, kişi tiplerinin, dolayısıyla insanın yapısında var olan şeyler –sorunlar, değer ilişkileri– somut olaylarla, somut örneleştirilmiş kişilerle, kişilerarası ilişkiler ve davranışlarla verilmek istenmektedir. Simgesel anlatının hareket noktası gerçekliktir.”²⁶²

Camus'nün yanıt aradığı temel problem kutsal bir anlayışa dayanmayan bir ahlakın oluşturulup oluşturulamayacağıdır. Sorularıyla dünyada baş başa kalan insanın yanıtlarını insandan başka yerde araması boş bir çabadır. Dolayısıyla Camus'ye göre yanıtlanması gereken ilk soru yaşamın anlamına dairdir. Dünyanın anlamsızlığı, buna karşılık insanın anlamlandırma isteği ve insanın bu çağrısına karşılık dünyanın sessiz kalışı sonucu ortaya çıkan uyumsuz deneyim ve intihar

²⁶⁰ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s.21-22.

²⁶¹ Ali Osman Gündoğan, s.53-54.

²⁶² İoanna Kuçuradi, *Sanata Felsefeyle Bakmak*, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997, s.81.

düşüncesi Camus felsefesinin temelini oluşturur. Yaşamın anlamına dair her soru aynı zamanda değerlere dair bir arayışı da getirir.²⁶³ Camus'ye göre,

*“Yaşamın anlamına inanmak her zaman bir değerler basamağını varsayar, seçmeler ve yeğlemeler varsayar.”*²⁶⁴

Bu durum Camus'yü asıl soruna götürür ve *Sisifos Söyleni*'nde bu sorunu şöyle ifade eder:

*“Hiçbir şeye sığınmadan yaşanabilir mi, yaşanamaz mı, beni ilgilendiren tek şey bu. Bu alandan dışarı çıkmak istemiyorum.”*²⁶⁵

Camus 20. yüzyılın her açıdan karmaşıklaşmış dünyasında tüm insanlık için bir çözüm yolu sunmaya çalışmıştır. Yaşanan kaos ortamıyla birlikte yara almış dünyada insana tekrar güvenebilmenin dayanaklarını bulmaya çalışmış ve bunu toplumsallıktan uzak birey özgürlüğünde aramıştır. Diğer varoluşçular için olduğu gibi Camus için de herkesin dünyası kendine aittir. Özgürlüğü de bu doğrultuda anlamak gereklidir.²⁶⁶ Camus'ye göre,

*“Benim ölçüme göre değil hiçbir şey; ne bu dünyada, ne de öbüründe.”*²⁶⁷

Çağının hem sözcüsü hem de bir belirtisi olan Camus, yaşadığı dönemi kendine has bir yolla anlatırken döneminin düşünsel alışkanlıklarını da yansıtmış ve politik yaşamı dramlaştırarak ahlaki kaygıların temel sebebini ortaya çıkarmıştır. Geleneksel felsefeye karşılık bir yaşam felsefesi sunan Camus aynı zamanda önemli bir yazardır. O insanın en doğal halini ve evrendeki konumunu anlamaya çalışan bir edebiyatçı ve felsefeci olarak üstün bir başarıya ve sanatçılığa ulaşmıştır.²⁶⁸

²⁶³ Mustafa Günay, “Camus'nün İnsan ve Değer Anlayışı”, *Özne 19. Kitap*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2013, s.61.

²⁶⁴ Albert Camus, s.73.

²⁶⁵ a.g.e. s.73.

²⁶⁶ Afşar Timuçin, “Camus'nün Başkaldırmayan İnsanı Ya Da Meursault'un Acıklı Durumu”, *Özne 19. Kitap*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2013, s.14.

²⁶⁷ Albert Camus, *Caligula*, çev. Abdullah Rıza Ergüven, Berfin Yayınları, İstanbul, 1993, s.73.

²⁶⁸ John Cruickshank, *Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı*, çev. Rasih Güran, Zepros Yayınları, İstanbul, 2016, s.283.

3.2. UYUMSUZLUK (ABSÜRD) KAVRAMI

Kelime anlamı olarak sözlükte, “uyumsuz olma hali, tenâsüpsüzlük, âhenksizlik, intibaksızlık; zıtlık, aykırılık”²⁶⁹ anlamına gelen uyumsuzluk, felsefi bir kavram olarak “absürd” ve “saçma” kullanımıyla da karşımıza çıkar.

Ahmet Cevizci felsefe ansiklopedisinde “saçma”yı şöyle ifade eder:

*“Genel olarak, akla açıkça karşı olan, gizli ya da örtük değil de, apaçık bir çelişki sergileyen, mantık yasalarına aykırı olan, sağduyunun apaçık doğrularına ters düşen fikirler, tezler; kendi içinde bir çelişki içeren fikirler; mantık bakımından zorunlu olan bir doğruyla çelişen yargılar için kullanılan sıfat. Daha özel olarak da, varoluş felsefelerinde, yaşamın anlamsızlığı, tutarsızlığı ve amaçsızlığı için kullanılan terim.”*²⁷⁰

Uyumsuzluk felsefesi deyimi daha çok Camus’nün saçmacılığını ifade etmek için kullanılmıştır. Camus’nün felsefesi insan merkezlidir ve onun eserlerindeki temel kavram uyumsuzluk duygusudur. Uyumsuzluk kişisel bir durum ya da salt evrensel bir varlık değil, insan bilinciyle dünya arasındaki uyumsuzluk ilişkisidir.

Camus uyumsuzluğu şöyle tanımlar:

*“İnsanla yaşamı, oyuncuyla dekoru arasındaki bu kopma, uyumsuzluk duygusunun ta kendisidir.”*²⁷¹

Camus’nün uyumsuz insanı, yazmış olduğu ilk deneme kitabı *Tersi ve Yüzü*’nde karşımıza çıkar. Bu ilk eserinde ölüm ve yaşam, yaşlılık ve gençlik, basit ve derin, evet ve hayır gibi ikilemlerle yaşamı sorgulayarak uyumsuzlukla ve yabancılıkla yüzleşmenin önemi üzerinde durmuş, yaşamın basitliği ve bu basitliğin ardındaki gerçek derinliğin altını çizmiştir. Uyumsuzluk hayatın her anında herkes tarafından yaşanabilir ancak Camus’nün asıl vurguladığı konu bu uyumsuzluğun bilincine varmış olan uyumsuz insandır. Camus’ye göre,

²⁶⁹ D.Mehmet Doğan, s. 1322.

²⁷⁰ Ahmet Cevizci, s.743.

²⁷¹ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s.24.

“Uzlaşmıyor mu bütün bunlar? Ne güzel gerçek ya! Sinemaya gitmek için bırakılan bir kadın, artık sözleri dinlenmeye bir yaşlı adam, hiçbir işe yaramayan bir ölüm, sonra, öbür yanda, dünyanın tüm ışığı. Ne çıkar, insan her şeyi kabul ettikten sonra? Birbirine benzeyen, gene de farklı üç yazgı söz konusu. Ölüm herkesin başında, ama herkesin ölümü kendine göre. Olsun, güneş gene de ısıtıyor kemiklerimizi.”²⁷²

Camus'nün *Tersi ve Yüzü*'ndeki denemeleri ele alındığında yaşam ancak ölümle birlikte anlaşılabilir. Çünkü ölümün var olması için sonlanacak bir yaşamın var olması gerekir. Aynı şekilde yaşama dair bütün hükümlere ölümün kesinliği dikkate alınarak varılır. Dolayısıyla yaşam ve ölümü birbirinden ayrı tutmak imkânsızdır. Uyumsuzluk, sonlu ve bilinç sahibi bir varlık olan insanın dünyayı anlama isteği ile başlar ve başarısızlıkla sonuçlanır. Çünkü insan, dünya ile bilinci arasında rasyonel bir ilişki aramasına rağmen bu ilişkiyi kuramamaktadır. Bu sebeple Camus, uyumsuzluğu insanın bilinçli bir varlık olması ve dünyanın akıl yoluyla açıklanamaması sonucu ortaya çıkan bir çatlak olarak görür. Uyumsuzluk yaşam ve ölüm arasında bilinçli insan problemidir. Fakat uyumsuzluğun kaynağı ne insanın ne de dünyanın varlığıdır. Uyumsuzluk insan ile dünya arasındaki ilişkisizliktir. İnsan yaşadığı sürece birçok uyumsuz durum ile karşılaşır ve uyumsuzluk duygusunu deneyimler. İnsan ve dünya var olduğu sürece uyumsuzluk da varlığını sürdürecektir.²⁷³

İnsan yaşamı, yaşamın anlamının olup olmadığı ve yaşamın yaşamaya değip değmediği Camus'nün bir diğer deneme kitabı *Sisifos Söyleni*'nin ana temalarıdır. Camus bu eserinde yaşamın anlamsızlığı ve varoluşun saçmalığından hareketle intiharı bir felsefi sorun olarak ele almıştır. Uyumsuz insanın hayat bulduğu *Yabancı* ve uyumsuz toplumun canlandırıldığı *Veba* romanlarının temelinde *Sisifos Söyleni* vardır. Camus, uyumsuz insanın yaşama nasıl baktığını, ne hissettiğini, nasıl duyumsadığını anlatabilmek için Yunan mitolojisindeki Sisifos'un hikâyesinden faydalanmıştır.

“*Aiolos'un oğlu, Korint kralı Sisifos tanrı-ırmak Asopos'a, kızı Aigina'nın Zeus tarafından kaçırılmış olduğunu söyleyerek Zeus'u ele vermesine karşılık kalesi içinde*

²⁷² Albert Camus, *Tersi ve Yüzü*, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2011, s.38.

²⁷³ Belma Yıldıztaş, *Jean-Paul Sartre'da ve Albert Camus'da Özgürlük Kavramı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010, s.123-124.

bir pınarın akıtılmasını sağlar. Bu hainlik Zeus'un öfkesine neden olur. Zeus ona ölüm meleği Thanatos'u gönderir. Sisifos, Thanatos'u zincire vurur; onu özgürlüğüne kavuşturmak için Zeus müdahale etmek zorunda kalır. İnsanların ölmemelerinin bir kaosa sebep olacağını düşünen Zeus, Hades'e Sisifos'un yakalayacağına dair söz verir. Zeus'un emri ile Hades'e yardım eden Ares Sisifos'u yakalar ve yeraltı dünyasına hapseder. Ölüler Ülkesine götürülen Sisifos kaderine katlanmak istemez. Kendisine cenaze töreni yapmamasını karısından ölmeden önce istemiştir. Törensizliği hoş karşılamayan Hades, karısını cezalandırması için Sisifos'un yeryüzüne dönme önerisini kabul eder. Ama yeryüzüne dönen Sisifos tekrar yeraltına inmeyi reddeder. Sisifos yıllarca yeryüzünde yaşayacaktır. Duruma çok kızan Hades, haberci tanrı Hermes'i Sisifos'u yakalamakla görevlendirir. Kurnaz Sisifos yıllar sonra Hermes tarafından yakalanarak, Hades'e teslim edilir ve Hades tarafından, kocaman bir kayayı elleri ile iterek, yüksek bir dağa çıkarmaya mahkûm edilir. Cezanın en kötü yanı, kayanın dağın tepesine dek geldikten sonra tam zirveye oturacakken aşağıya yuvarlanmasıdır, kaya asla dağın tepesinde durmayacaktır ve bu ceza sonsuza dek devam edecektir. Sisifos bir canlıya verilebilecek en büyük cezayla cezalandırılmış bir insandır."²⁷⁴

Camus'ye göre Sisifos, "Tutkularıyla olduğu kadar, sıkıntısıyla da uyumsuzdur. Tanrıları hor görmesi, ölüme kin duyması, yaşam tutkusu, tüm varlığı hiçbir şeyi bitirmemeye yönelttiği bu anlatılmaz işkenceye malolur."²⁷⁵

Camus'nün asıl önemseydiği durum Sisifos'un bu geliş gidişler sırasında ne hissettiğidir. Her defasında geriye dönen zaman aslında bilincin saatidir. Sisifos umutsuz bir kahraman değil, tanrıların yenemediği, efendisiz ve yazgısı kendisinde insan bir kahramandır. Yazgısının da üstünde kayasından daha güçlüdür artık. Başlangıçta hissettiği acı, akıl ve bilinçle umutsuz bir mutluluğa dönüşmüştür. Günümüz insanının yaşadığı uyumsuzluk da Sisifos'un yazgısından farklı değildir. Her gün aynı işin yapılması, zamanın birbirinin tekrarı olarak ilerlemesi, dış etkenlerin insan yaşamına yüklediği anlamsız yük ve yaşam şartlarının baskısı insanın yazgısı karşısında umutsuzluğa kapılmasına neden olur. İnsan ancak yaşadığı

²⁷⁴ Berk Yüksel, *Mitolojide Sisyphus'un (Sisifos) Hikayesi*, blog.milliyet/Felsefe, Kasım 8, 2010, (Erişim) <http://blog.milliyet.com.tr/mitolojide-sisyphus-un-sisifos--hik-yesi/Blog/?BlogNo=273523>, 29 Ekim 2018, saat: 17:41

²⁷⁵ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s.138.

sıkıntıyı tanıdığı zaman etrafındaki bütün putları susturur. Bu da bilinçle olur. Dayatılan başarı kaygısıyla tepeden tekrar aşağıya yuvarlanan kaya her defasında yenilgidir, kederdir. Tek başına mücadele etmenin bilincinde olan insan için ise yuvarlanmak kayanın yolu, yürümek insanın yoludur, uyumsuzluk ise mutluluktur.

Uyumsuzluğu salt bilgi yöntemiyle değil, düşüncenin eyleme dönüşmesiyle kavrayabiliriz. Akla aykırı duygu ve düşünceleri çözümlmek için yol açtıkları eylemlere ihtiyacımız vardır. Uyumsuzluk insandan ayrı değil, tamamen insan yaşadığı dünya ile olan ilişkisi sonucu ortaya çıkan bir durumdur. Dolayısıyla uyumsuzluk yaşamın içindedir. İnsanın hayatın günlük akışından koparak bir boşluğun içerisinde tüm arayış ve tutunma çabalarına karşılık “hiç” yanıtıyla yüzleşmesi uyumsuzluğun uyanışıdır. Yaşanılan döngünün vermiş olduğu sıkıntı ve bunalım her ne kadar olumsuz bir duygu gibi görünse de bilinç yaşanılan kopuşun farkındadır artık.

“Gerisi, bilinçsiz olarak yeniden zincire dönüş ya da kesin uyanıştır. Uyanışın ardından da sonuç gelir zamanla; intihar ya da iyileşme.”²⁷⁶

Camus'nün tanımladığı insan mutlu olmayı ister, hayatın sonsuz olarak sürmesini arzular, başka insanlarla ve dış dünya ile ilişki kurmaya gayret eder ancak bu isteklerinin varlığın niteliği yüzünden işe yaramadığını görür. Camus'ye göre bu istekler ve beklentiler sadece insan yaşamı ile doyurulamaz. Bu yüzden insanın bilinçli veya bilinçsiz olarak yaşadığı sıkıntı, hayal kırıklığı, yabancılik duygusu ve ölüm korkusu karşısında ne yapması gerektiğini sorgulamayı amaçlar. Camus uyumsuzlukla bu şekilde karşılaşan bir insanın ilk yapması gereken şeyin, yaşadığı durumla bütün açıklığıyla yüzleşmek ve bu durumun gerektirdiği acı çelişkiyi kabul etmek olduğunu ifade eder. Uyumsuzluk hem insanı akıl üstü bilgidan ayırır hem de dünyanın kendinde var olan bilgisini olanaksız kılar.²⁷⁷ Camus'ye göre akla tam inanma ile aklın tam olarak yok sayılması, insanın dünyadaki yaşamına ihanet etmektir. Camus uyumsuzluğu akılcı veya akıldışı davranışlar ardında saklayacağı yerde onu kabul eden bir yaşama yolu bulmaya çalışır.²⁷⁸

²⁷⁶ Albert Camus, s.31.

²⁷⁷ John Cruickshank, s.72.

²⁷⁸ a.g.e. s.74.

Camus'ye göre ölüm ve ölümlle ilgili düşüncelerimiz uyumsuzluk duygusunun asıl kaynağıdır. Çünkü bu dünyada insanın tek yazgısı vardır, o da ölümdür. İnsanın tek gerçeği ölüm olduğuna göre ölümden başka bir yazgısı da yoktur. Zamanın ve yaşamın insanı götüreceği son nokta olan ölüm, hayatın anlamsızlığını gösterir. Çünkü ölümlle birlikte yaşanan her şey bir gün yok olup gidecektir.²⁷⁹

Özet olarak, Camus felsefesinde uyumsuz kavramı temel bir kavramdır. Camus'ye göre uyumsuzluk, bilinç sahibi bir varlık olan insan ile dünya arasında anlamlı bir ilişkinin kurulamaması, yani bir ilişkisizlik durumu ya da kopuştur. Fakat Camus düşüncelerini ifade ederken uyumsuzluğa hiçbir zaman tamamen olumsuz bir anlam yüklememiş aksine uyumsuzluğu insanı harekete geçiren bir durum ve yaşamın temel dinamiği olarak değerlendirmiştir. Uyumsuzluk yaşamın tüm bu anlamsızlığına rağmen yaşamayı seçmek ve yaşamdan yana durmaktır. O hâlde bilinçle birlikte ortaya çıkan uyumsuzluk duygusunu, uyumsuz olduğunu bile bile kabullenmek gerekir. Uyumsuzluğun farkına varan insan için uyumsuzluk artık bir tutku halini alır. Uyumsuzluğun ortaya çıkmasına neden olan unsurlardan birini yok saymak veya bilinçli başkaldırıdan sakınmak, sorunu ortadan kaldırmak yani ondan kaçmaktır. Oysa uyumsuzluk gerçektir ve bu duyguya karşılık neler yapılabileceği önemlidir. Umut, intihar ve başkaldırı uyumsuz insanın seçeneklerdir.²⁸⁰

Uyumsuzluk duygusunun hissedildiği ya da bu duygunun farkında varılmasına neden olan durumları şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Yaşamın tekdüzeliği ve mekanikliği insan bu monotonluğun içindeki varoluş amacını ve diğer varlıkların anlamını sorgular. Bu uyumsuzluğun ilk belirtisidir. Özellikle gelişen teknoloji ile birlikte oluşan günümüz modern toplumunda yaşayan insan bunun örneğidir.
2. Akıp giden zaman ve geçen bu zamanın insanı ölüme sürüklüyor olması. Zaman üzerinde hâkimiyet kurulamaması nedeniyle hissedilen çaresizlik. İnsanın zorunlu ve kaçınılmaz ölüm yazgısı. Ölümlle birlikte her şeyin sonlanacağını bilincine varılması.

²⁷⁹ Ali Osman Gündoğan, s.77.

²⁸⁰ Emel Koç, "Albert Camus'nün Saçma Felsefesi: Caligula, Yabancı ve Sisifos Söyleni", *Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 6, Mart 2016, s.18

3. İnsanın dünyada yalnız oluşu, kendine, doğaya ve diğer insanlara yabancılaşması.²⁸¹

3.2.1. Tekdüze Yaşam

Camus'ye göre “*Yarın her şey değişecek, yarın. Birdenbire anlar ki yarın da böyle olacaktır, öbür gün de, tüm öteki günler de. Ve bu çaresiz buluş ezer onu. İşte böyle düşünce öldürür insanı.*”²⁸²

Ev ve çalışma hayatı arasında sıkışan yaşam, bu döngünün kendini her gün tekrar ediyor oluşu, insan davranışının mekanikleşmesi, insanın zaman üzerindeki kontrolünü kaybederek zamanın insan eylemlerini kontrol etmesi sonucunda ortaya çıkan bıkkınlık hissi uyumsuzluğun ilk belirtisidir. Camus bu durumu *Sisifos Söyleni*'nde 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.*”²⁸³

Sosyal yaşamda insanın üzerinde hissettiği toplum baskısı sonucu duygularını özgürce yaşayamaması neticesinde nesneleşmesi, dış dünyaya karşı olan sorumlulukların bireyin kendine karşı olan sorumluluklarına göre insan yaşamında daha belirleyici olması, insanın yaşamı üzerinde düzenleme ya da sorgulama yapmasına imkân vermemektedir. Tekdüze bir yaşam insanın arzu ve beklentilerine kayıtsızdır. Kendini güvende hissetmesi adına birey için amaç daha çok yaşanan bu tekdüzeliği ve döngüyü korumaktır. Dolayısıyla insan yaşamıyla ilgili değişim yapma cesaretini gösterememekte ve sınırları kendi iradesi dışında çizilmiş bir yaşamda tekdüzeliğin dayattığı rolünü oynamaktadır. Sabit bir noktaya bakarak dalıp

²⁸¹ Ali Osman Gündoğan, s.71-72.

²⁸² Albert Camus, *Tersi ve Yüzü*, s.35.

²⁸³ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s.31.

giden duygusuz bir yaşam: İnsanların gerçekten yaşamayı arzuladıkları hayat bu mudur? Camus'nün bu soruya yanıtı *Yolculuk Günlükleri*'nde şöyle olmuştur:

*“Bayan D. ile insanların çoğunun yaşamak istedikleri yaşamı yaşayamadıkları ve korkakça davrandıklarını düşünüyoruz”*²⁸⁴

Camus'nün *Caligula* isimli oyununda hayatın anlamsızlığına şöyle isyan eder İmparator Caligula:

*“Çektiğimiz acıları azaltamıyor, varlıkları ölümsüz kılamıyor, güneşin doğudan batmasını sağlayamıyor, olayların düzenini değiştiremiyorsam; ne denli sıkı davranırsam davranayım neye yarar bu şaşkıncı erk? Hayır Caesonia, uyumak ya da uyanık kalmak.. Önemsiz.. Bu dünyanın düzenine etki edemiyorsam.”*²⁸⁵

Bütün sevdiklerini kaybeden ve mutsuzluğun sebebinin ölüm olduğunu düşünerek dünyayı anlamsız ve dayanılmaz gören Caligula mutlu olmak için ölümsüzlüğün simgesi olan ayın peşine düşmüştür. Onun hayatının anlamı aya sahip olmak yani imkânsızı, ölümsüzlüğü elde etmektir. Her ne kadar ayı elde edemeyecek de olsa isyan etmek onun yaşamını anlamlandırmıştır.

Alışkanlıkların insan yaşamına yön vermesi ve her günün aynı döngüyle kendini tekrar etmesi Sartre'nin *Bulantı* romanında da karşımıza çıkar:

“Şu tepenin üstünde, kendimi onlardan ne kadar uzak hissediyorum. Sanki başka bir türdenim ben. Bütün gün çalıştıktan sonra bürolardan çıkıyor, evlere ve meydanlara neşeyle bakıp, bu kentin, kendi kentleri olduğunu, bir ‘güzel burjuva kenti’ niteliği taşıdığını düşünüyorlar. 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 nesnelere 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

²⁸⁴ Albert Camus, *Yolculuk Günlükleri*, çev. Ramis Dara, Can Yayınları, İstanbul, 2009, s.24.

²⁸⁵ Albert Camus, *Caligula*, s.20.

yeniden ortaya çıkan tek bir gün vardır. Pazarları, bu tek günü az buçuk süslerler. Avanaklar!”²⁸⁶

3.2.2. Yabancılaşma

Uyumsuzluk duygusunun ortaya çıkma nedenlerinden biri de yabancılaşma sorunudur. Yabancılaşma, *“bir varlığın, daha doğrusu insanın kendi doğal yapısından, benliğinden veya özünden uzaklaşmasını ifade eder.”²⁸⁷*

Camus’ye göre dünya ne tam anlamıyla rasyonel ne de tam anlamıyla akıl dışıdır. Uyumsuz düşünce için dünya akla uymaz bir şeydir. Dünyanın kendisini aşan bir anlamının olup olmadığını bilmek ya da bu anlamı öğrenmek olanaksızdır. Çünkü insan dünyayı ancak insan ölçüleriyle anlayabilir.²⁸⁸

“Ağaçlar arasında bir ağaç, hayvanlar arasında bir kedi olsaydım, bu yaşamın bir anlamı olurdu, daha doğrusu bu sorunun hiç anlamı olmazdı, çünkü dünyadan bir parça olurum. Bu dünya olurum, oysa şimdi tüm yakınlık gereksinimimle onun karşısındayım.”²⁸⁹

Doğaya verdiği biçimle birlikte onu anlamaya çalışan insan ona yüklediği anlamlardan sıyrılıp onu salt kendisi olarak anlamaya çalıştığında buna gücünün yetmediğini fark eder çünkü doğa insandışıdır. Alışkanlıklarının maskeleydiği gerçekleri gördüğünde dünya anlamsızlaşır, uzaklaşır ve yabancılaşır.

İnsan sadece dünyaya değil, kendine ve bir başkasına da yabancılaşır. Modern toplumda yaşanan teknolojik gelişmelerle birlikte her şeyin makineleşmesi ve bir rutin haline dönmesi, teknolojinin insan gücünün yerini alması ve bu durumun insan hayatında bir boşluk yaratması sonucu sosyal hayatın kesintiye uğraması, derin ekonomik dengesizlikler, farklı coğrafya koşulları ve savaşlar insanın topluma ve başkalarına yabancı olmasına, yalnızlaşmasına neden olur. Yaşadığı toplumun öznesi

²⁸⁶ Jean-Paul Sartre, *Bulantı*, s.232.

²⁸⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.451.

²⁸⁸ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s.65.

²⁸⁹ a.g.e. s.66.

değil nesnesi durumundadır artık insan. Yaşanan kaos ortamına ve karmaşıklaşan toplumsal ilişkilere karşı bir seyirci konumundadır. Ne aynı döngüyle yaşanan toplumsal yaşama ne de kendi yaşamına etki edemez durumdadır.

Camus insanın kendine yabancılığını *Sisifos Söyleni*'nde şöyle ifade eder:

“Tüm bilgim burada duruyor, gerisi kurmaca. Çünkü varlığından kuşku duymadığım ‘ben’i kavramaya çalıştım mı, onu tanımlamaya, özetlemeye çalıştım mı parmaklarım arasından akıp giden bir su oluveriyor. Bürünebildiği bütün yüzleri bir bir çizebilirim, ona verilmiş olan her şeyi, (...) Ama yüzlerin toplamı yapılmaz. Benim olan bu yürek bile hep tanımlanmaz kalacak benim için. Varoluşum konusunda vardığım bu kesinlikle, bu güven vermeye çalıştığım öz arasındaki çukur hiçbir zaman dolmayacak. Kendi kendime yabancı kalacağım hep.”²⁹⁰

Toplumun değer yargılarının insan davranışlarında belirleyici olması insanın kendi özüne ve doğasına uygun davranmasını engeller. Duygu ve düşünceleri kontrol altında olan insan kendi gerçekliğinin ötesinde başka bir gerçeğin oyuncusu durumuna gelir. Gündelik hayatın sorunsuz devam etmesi için gerekli olan toplumsal uyum ölüm bilincinin oluşmasıyla bireysel bir hesaplaşmaya dönüşür. Camus'nün *Yabancı* romanındaki Meursault gibi,

“Başkalarının ölümü, bir ananın sevgisi ne umurundaydı benim? Başkasının Tanrısından bana neydi? Başkalarının seçtiği, kabullendiği hayattan, yazgıdan bana neydi?”²⁹¹

3.2.3. Akıp Giden Zaman ve Ölüm Yazgısı

Yaşamın tekdüzeliği karşısında insanın en büyük beklentisi zamandır. Yaşadığı şimdikiyi değiştirme gücünü kendinde bulamayan insan, yarının gelip yaşamın rutinliğini değiştirmesini bekler. Bugünün umutsuzluğundan yarının

²⁹⁰ Albert Camus, s.36-37.

²⁹¹ Albert Camus, *Yabancı*, çev. Vedat Günyol, Can Yayınları, İstanbul, 2011, s.109.

umuduna kaçıştır bir anlamda bu. Oysa zaman insan yaşamı için çelişkidir, zaman uyumsuzdur. İnsan, hayatının büyük bölümü geleceğe dair planlar yapmakla ve geleceği şekillendirmeye çalışmakla geçirir. Yarın olsun ister hep, güzel günlerin gelmesini diler, zamanın onu yaşamın içinde daha iyi bir yere konumlandırmasını bekler. Oysa zaman insanı doğum ve ölüm arasında çoktan konumlandırmıştır. Önce gençliğiyle övünüp büyümek ve hayallerine kavuşmak ister, sonra gençlik yıllarına özlemle bakan, akıp giden zamanın esiri olmuş bir yetişkin olur ve nihayetinde bir başkasının gençlik yıllarına rahatsızlık veren yaşamı anlamadan ölümü anlamaya çalışan yalnız bir ihtiyar olarak tutunmaya çalışır hızla geçen zamana. İnsan bütün benliğiyle daha güzel bir yarını umut ederken beden zamanla yaşlanır ve ölüme daha da yaklaşır: “*Etin bu başkaldırışı, uyumsuz budur işte!*”²⁹²

İnsanın ne yaşadığı geçmişe ne de gelecek yaşamda bir yer edinmesine etkisi olabilir. Zamanı durduramaz ve onu geri alamaz. Zamanın öldürücü olduğunun bilincine varılması sonucu onu bir düşman olarak algılar ve varlığı için bir tehlike olarak görür. Her ne kadar ölümlü yüzleşmekten kaçınsa da herkes yaşamın bir gün ölümlü sona ereceğinin farkındadır. İnsan ölümsüz olmanın arzusundadır ancak beklediği yarın ona ölümü getirir. Camus bu çelişkiyi *Tersi ve Yüzü*'nde şöyle ifade eder:

“*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.*”²⁹³

Heidegger'e göre insan gündelik yaşamda ölümü herkesin başına gelen bir olay olarak görür. Kendi ölümüne dair deneyimi hiçbir zaman olamayacağı için ölümü başkalarının ölümü üzerinde deneyimler. Günlük yaşamdaki sonlu olmak kaygısının üzerini ölümün –hep başkalarının başına gelen bir başa gelme-düşüncesiyle örter. Ölüme karşı genel yaklaşım ölümün yarattığı bu varoluşsal kaygınının üzerinin örtülmesine yöneliktir. Ancak tüm bu maskeleyemeye rağmen

²⁹² Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s.32.

²⁹³ Albert Camus, *Tersi ve Yüzü*, s.43.

ölüm ne zaman ve nasıl yaşanılacağı bilinmeyen ancak kesin ve bireysel bir deneyimdir. İnsan gündelik yaşamını başkalarıyla paylaşabilir ama kendi ölümünü paylaşamaz.²⁹⁴

Camus de bu yaklaşımı kabul eder. İnsanların ölümü hiç bilmiyormuş gibi yaşamalarının nedenini gerçekte ölüm deneyimlerinin olmamasında görür. “*Ancak yaşanan, bilincinde varılan şey denenmiş olabilir.*”²⁹⁵ Bütün felsefelerde üzerine çokça tartışılan ve yazılan ölüm konusuna dair birçok gerçek açıkça bellidir. Ancak Camus ölümün ne olduğundan çok ölüm bilincinin yaşamımızdaki etkisi üzerinde durur. “*Bu olgular kesin olarak biliniyorsa, hangi sonucu çıkarmalı, hiçbir şeyi atlamamak için nereye kadar gitmeli? İsteyerek ölmeli mi, yoksa ne olursa olsun umut mu etmeli?*”²⁹⁶

Ölüm kesinliktir. Ancak ölümün yok olmak anlamına gelmesi kesin değildir. İnsanın ölümle ilişkisi başkasının ölümünün insan üzerindeki duygusal ve düşüncesele etkisidir. Ancak bu ilişki başkasının ölüm deneyimiyle eşdeğer değildir. Ölümün insanın yaşadığı zamana etkisi, zamanda aniden ortaya çıkışı, ölüm deneyimini yaşamamanın olanaksızlığı ve ölümle yaşam arasındaki kopukluk insanda kaygı ve korku yaratan bir durumdur. Deneyimi olmayan bir ölümün insan üzerinde bıraktığı kaygı ve korku zamanın yapısının yöneldimsel olmadığını, ileriye yönelik ve geriye yönelik öğelerden yani deneyimin tarzlarından oluşmadığını gösterir.²⁹⁷

Zaman insanı ölüme yaklaştırdıkça insan gelecek amaçlarından uzaklaşır ve yaşadığı geçmiş sorgulamaya başlar. Daha önce gündelik hayatın içinde yaşamından uzak tuttuğu ve bir türlü kabullenemediği ölüm düşüncesi insan için kaçınılmaz olur. Ölümle karşılaşmak aynı zamanda yaşamla karşı karşıya gelmek de demektir. İnsanın akıl yoluyla kavrayamadığı ölüm, yaşadığı hayatın değeriyle anlam kazanır. Bir insanın ölüme çok yakın olduğu bir dönemde nasıl bir varoluş kaygısı yaşadığı, geçmiş yaşamını nasıl sorguladığı Rus düşünür ve edebiyatçı Tolstoy’un *İvan İlyiç’in Ölümü* isimli eserinde şöyle karşımıza çıkar:

²⁹⁴ Ezgi Polat, Zehragül Aşkın, “Ölüm Kavramının Heidegger ve Sartre Felsefesindeki Yeri”, *Kilikya Felsefe Dergisi* (1), s. 42-60, 2017, s.49.

²⁹⁵ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s.33.

²⁹⁶ a.g.e. s.34.

²⁹⁷ Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s.13-14.

“İvan İlyiç ürperiyor, kıpırdanıyor, karşı koymak istiyordu. Fakat elinden bir şey gelmediğini biliyordu artık. Gene bakmaktan kendini alamayan ama bir yandan da yorgun düşmüş gözleriyle bakıyor; bekliyordu. ‘Karşı konulmaz’ diyordu. Hiç olmazsa bunun sebebini anlamalı. Bu da olmaz. Gerektiği gibi yaşamış olmasaydı belki açıklayabilirdi. Ama bunu söylemek de doğru değildi asla. İvan İlyiç hayatının ne derece meşru, düzenli, nezih olduğunu hatırlıyor, söylenmeye devam ediyordu. ‘Gereken şekilde yaşamamış olmam kabul edilmez bir şey’ diyor, gülümsüyordu. Sanki birisi bu gülümsemeyi görüp de aldanabilirdi. Açıklanamaz! Acı, ölüm... Niçin?”²⁹⁸

Camus’ye göre, insan uyumsuzun bilincinde olmadan önce hayatını belirli bir düzende ve gelecek amaçlarına ulaşabilme kaygısıyla yaşar. Her şeyin bir anlamı olduğuna inanır ve özgürmüş gibi davranır. Uyumsuzun ortaya çıkmasından sonra her an başına gelebilecek ölümün uyumsuzluğuyla yüzleşir. İnsan ancak ölümsüzse gerçek anlamda özgür olabilir. Çünkü ölüm onun var olma özgürlüğünü elinden alır. Yarını düşünmek özgürlüğü gerektirir, uyumsuz için ise yarın yoktur.²⁹⁹

“Sürekli olarak bilinçli kalan bir ruhun önünde şimdiki zaman ve şimdiki zamanların birbirini kovalaması, uyumsuz insanın ülküsü budur işte.”³⁰⁰

Camus insanın ölüm karşısındaki çaresizliğini ve bu durumun farkındalığından kaçmak yerine bunu kabullenerek yaşaması gerektiği düşüncesini *Yabancı* romanında Meursault karakteriyle dile getirir;

“‘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. Çünkü her iki hâlde de, pek doğal 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 biraz üzen şey, yirmi yıl daha yaşamayı düşünürken, yüreğimin korkunç derecede hoplamasıydı. Ama onu bastırmak için, yirmi yıl sonra yine o gün gelip çattığı zaman,

²⁹⁸ Lev Tolstoy, *İvan İlyiç’in Ölümü*, çev. Nihal Yalaza Taluy, Can Yayınları, İstanbul, 2018, s.78.

²⁹⁹ Albert Camus, s.70-71.

³⁰⁰ a.g.e. s.76.

düşüncelerimin ne olacağını hayal etmek yetiyordu. Değil mi ki insan ölecekti, öyleyse bunun ne zaman ve nasıl olacağı pek önemli değildi.”³⁰¹

Camus’de “bugün”ü anlamlandıran onun uyumsuz kişisidir. “Bugün”de yaşananlar uyumsuzluk duygusu ve yaşantısı açısından değerlendirilebilir. “Bugün” ancak uyumsuzluğu yaşayan kişi bakımından anlam kazanabilir.³⁰²

3.3. YAŞAMIN ANLAMSIZLIĞI

Akıl sahibi olan insan varoluşunu, yaşamı, yaşadığı dünyayı, ölümü ve ölüm sonrası anlamlandırma çabasında olan bir canlıdır. İnsanlık tarihi boyunca gerek mitler ve dinler gerekse felsefe ve psikoloji insan için ortak bir yaşam amacını irdelemiştir. Binlerce yıldır süre gelen bu çabaların sonunda ortaya çıkan tek ortak kesinlik ölüm olmuştur. Amacı ve anlamı ne olursa olsun her yaşam ölümle birlikte noktalanmaktadır. Mutlak sonun bilinirliği insanı yaşamın anlamı arayışından çok ölüm ve ölüm sonrası anlama çabasına zorlamıştır. Yaşam bir insanın çocukluk, gençlik ve yetişkinlik dönemlerinde farklı anlamlar kazanabilir. Bu durum bize yaşamın anlamının zaman ve gelecekle ilişkili olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla yaşamın bir anlama sahip olması ancak ölümün bir anlam ifade etmesiyle mümkündür.

İnsan yaşamın içindeyken yani yaşamı düşünmekle değil yaşamakla meşgulken bu anlam sorgulamasının uzağında kalabilir. Dünya ve diğer insanlarla kendi yaşamı çerçevesinde sağlıklı bir ilişki kuran insan “Yaşamın anlamı nedir?” sorusunu sormaya gerek duymayabilir. Ne zaman ki insanın dış dünya ile ilişkisi kopar ve kendi yaşamına seyirci kalır o zaman yaşamın anlamı sorgulaması başlar.

“Yaşamın anlamı nedir?” sorusu İlk Çağ düşünürlerinden günümüze kadar felsefenin en temel sorunlarından biri olmuştur. İnsanı merkezine alan varoluşçuluğa göre bu sorunun cevabı insanın bu dünyada ne olduğuyla ilişkilidir.

³⁰¹ Albert Camus, *Yabancı*, s.103-104.

³⁰² İsmail Demirdöven, *Felsefe ve Edebiyat*, ed. Mustafa Günay, Ali Osman Gündoğan, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2014, s.336.

Yaşamın anlamına dair düşünceleriyle varoluşçu düşünürleri önemli ölçüde etkileyen Schopenhauer'e göre yaşamı şekillendiren insanın istencidir. İnsanın istekleri onu aldatır, yanlış yönlendirir ve sonunda düşürür. İstekler mutluluktan ziyade ıstırap getirirler. İnsan ancak istemeyi sonlandırırca acıdan kurtulur. İsteme var olduğu sürece hayat kötülüklerle dolu olacaktır.³⁰³

*“Kötülüğün menfi bir şey olduğunu ileri süren birçok metafizik sisteminkinden daha büyük bir saçmalık bilmiyorum, hâlbuki kötülük kesinlikle müspet mahiyete sahip ve kendisini hissettiren bir şeydir. Buna karşılık iyi olan şey, bir başka söyleyişle her türlü tatmin ve mutluluk menfidir, yani bir arzunun safi elenmesi ve acının sona ermesidir.”*³⁰⁴

Schopenhauer'e göre insan yaşamı bir tragedyaya benzer. Hayat düş kırıklığıyla dolu umuttan, boşa çıkmış beklentilerden, suya düşmüş planlardan ve çok geç farkına varılmış yanlışlardan başka bir şey değildir. İnsan var olduğu sürece yanılığdadır. Hayat bir azarlama ve acı bir paylamadan ibarettir. Dolayısıyla insan bir başkasının ölümüne dair üzüntü kendi ölümüne karşı korku ya da kaygı duymamalıdır. Çünkü ölüm bu paylamadan kurtulmaktır. Mutlu hayat imkânsızdır. İnsanın ulaşabileceği en iyi şey tüm insanlığın faydasına olacak bir işte bütün güçlük ve talihsizliklere karşı mücadele eden, sonunda hiçbir ödül elde edemese de bu çabadan galip çıkan birinin yaşadığı gibi kahramanca bir hayattır.³⁰⁵

Schopenhauer'in yaşama dair düşünceleri, eserlerinde çoğu zaman hayatın anlamına dair sorgulamalar yapan Tolstoy'u da etkilemiştir. Bu etkiyi Tolstoy'un şu ifadelerinde açıkça görmekteyiz:

*“Hayat, anlamsız bir belâdır; bu şüphesiz, diyordum. Fakat ben yaşıyordum, hâlâ yaşıyorum ve bütün insanlık yaşadı ve yaşıyor da. Bu nasıl mümkün? Yaşamamak elindeyse, ne diye yaşıyor? Mümkün mü bu, hayatın anlamsızlığını, belâsını anlayacak kadar akıllı bir ben, bir de Schopenhauer mu var?”*³⁰⁶

³⁰³ Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s.12.

³⁰⁴ a.g.e. s.14.

³⁰⁵ a.g.e. s.59-60.

³⁰⁶ L.N. Tolstoy, *İtirafımlarım*, çev. Elanur Bahar, Kum Saati Yayınları, İstanbul, 2003, s. 46.

Yaşamın anlamsızlığını her şeyin yeryüzüne akıllıca yerleştirilmesine rağmen insanın kendini konumlandıramamasında ya da konumunu anlamlandıramamasında bulan Tolstoy, *İtirafımlarım*'da yaşamın anlamını sorgulamaya başlayan bir insanın yaşadığı iç sıkıntısını ve bunalımı şöyle ifade eder:

“Yaşamımdaki hiçbir harekete akıllıca bir mana veremiyordum. Bunu daha baştan kavrayamadığıma şaşıyordum yalnızca. Bütün bunlar bizce artık çoktan malum. Bugün-yarın, hastalık ve ölüm sevdiğim insanları ve beni yakalayacak (zaten yakalamıştı bile) ve geriye pis koku ve kurtçuklardan başka bir şey kalmayacak. Başarılarım nasıl olurlarsa olsunlar, er-geç unutulacak ve ben hayatta olmayacağım. O hâlde bütün bu çaba niye? İnsanoğlu bunu nasıl göremez ve yaşamaya devam eder, şaşılacak şey doğrusu! Ancak hayatın sarhoşluğuna kapılmışsa yaşayabilir insan. Ayılır ayılmaz, bunun yalnızca bir yanılma, hem de aptalca bir yanılma olduğunu görür! Mesele bu ya! Komik ya da esprili bir yanı bile yok; sırf acımasızca ve aptalca.”³⁰⁷

Tolstoy'a göre yaşamın anlamsızlığını akıl yürütmeyeyle ortaya çıkarmak mümkündür. Kendi akıl yürütme biçimiyle intiharın gerekli olduğu sonucuna varan Tolstoy'u asıl rahatsız eden düşünce, diğer insanların yaşamın bu anlamsızlığı karşısında nasıl yaşamaya devam ettiği ve hayatını sonlandırmadığıdır. Tolstoy kendi gözlemleri sonucu insanların bu korkunç durumdan kurtulmak için dört çıkış yolu bulduğunu ifade eder. Birinci yol bilgisizliktir yani hayatın bir saçmalık olduğunu bilmemek ve kavrayamamak. İkinci yol yaşamın umutsuzluğu bilinse de hayatın sunduğu nimetlerden faydalanmaktır. Ahlaki duyarsızlıkları insanların umutsuzluğu unutmamasına neden olur. Üçüncü yol güç ve enerjinin çıkış yoludur yani hayatın dert ve saçmalıktan ibaret olduğunu anlayınca, en iyi şeyin var olmamak olduğunu düşünerek intihar etmek. Dördüncü çıkış yolu ise zayıflıktır. Yaşamın saçmalığının bilinmesine rağmen ümitsizliğe boyun eğmek, intiharla da bir sonuca varılamayacağını bilerek, bir şey bekliyormuş gibi yaşamak.³⁰⁸

Yaşamın anlamsızlığından kurtulmak için tek çare olarak intiharı gören ancak bütün çare yollarını denemeden yaşamına son verme cesaretini de kendinde

³⁰⁷ a.g.e. s.25.

³⁰⁸ a.g.e. s.44-45.

bulamayan Tolstoy yaşamanın anlamını bulmak için sormuş olduğu “*Neden yaşamalıyım, bu sonsuz evrende benim sonlu varoluşumun ne gibi bir anlamı var?*” sorusunu dönüştürerek şu soruyu sormuştur:

*“Benim hayatımın zaman dışı, sebep dışı, mekân dışı anlamı nedir? Ve cevabım şu soruya oluyordu: Hayatımın zamana bağlı, sebebe bağlı, mekâna bağlı anlamı nedir? Uzun, zahmetli bir düşünceden sonra cevabım şu olmuştü: Hiç!”*³⁰⁹

Varoluşuna ilişkin bilginin insanda mevcut olmadığı bilincine varan Tolstoy, anlam arayışını kendi yaşamından diğer insanların yaşamına yönlendirmiştir. Çünkü yaşamın anlamı bu anlamı yitirenlerin ya da yaşamını sonlandıranların hayatlarında değil, yaşamın kendisini oluşturan geçmişin ve günümüzün hayatları arasında aranmalıdır. Çünkü eskiden beri insanlar anlamsızlığın farkında olarak ve buna rağmen yaşama bir anlam yükleyerek insanın varoluşunu bugüne kadar sürdürmüşlerdir. Bilge kişiler yaşamı anlamsızlaştırırken diğerleri yaşamın anlamını akıl dışı bilgiyle algılayabilmişlerdir. Tolstoy’a göre bu bilgi inançtır. İnanç, insan yaşamını daha yaşanılır kılmıştır.

Tolstoy’un yaşamın anlamsızlığının farkına varan insanların çıkış yolları ele alındığında yaşamın saçmalığını kabul eden ancak intiharını da bu saçmalığın içinde görerek onu reddeden dördüncü grup Camus’nün uyumsuzuna en yakın olan gruptur.

Camus’ye göre yaşamak, geleceğe olan ilgisizlikten ve her şeyi tüketmekten başka bir şey değildir. Uyumsuzu inanmak yaşamın niteliğinin yerini niceliğe vermek demektir. Çünkü insan hayatın uyumsuzdan başka bir yüzü olmadığını kabul edip özgürlüğünün ancak sahip olduğu sınırlı yazgıya göre bir anlamı olduğuna inanırsa önemli olanın iyi yaşamak değil fazla yaşamak olduğunun farkına varacaktır. Burada değer yargılarının yerini olgu yargıları almıştır.³¹⁰

Camus bir insanın ahlakının ancak deneyimlerinin çeşitliliğiyle ve niceliğiyle bir anlam kazanabileceğini savunur. Evrensel bir ahlak sisteminin bulunmadığı düşünüldüğünde insan için önemli olan deneyimlerin niteliğinin değil niceliğinin dikkate alınması gerektiğinin bilincinde olup mümkün olduğunca çok yaşamaktır.

³⁰⁹ a.g.e. s.53.

³¹⁰ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s.73-74.

Dolayısıyla uyumsuz insan için nasıl yaşadığı değil, ne kadar süre yaşadığı esastır. Bilinç düzeyleri aynı olan iki insanın yaşadıkları süre ile tecrübeleri de birbirine paralel olmalıdır. Camus için uyumsuz insan yaşadığı dünyanın beklentilerini karşılamadığını fark ettiğinde geleceğe ya da geçmişe bel bağlamadan, başka bir dünya umuduyla yaşadığı gerçeklikten kaçmayan, şimdiki zamanı yaşayan, bir gün her şeyin yok olup gideceğinin bilincinde olarak yaşadığı duruma çözüm yolu arayan insandır.³¹¹ Camus'ye göre fazla yaşamak, insanın yaşamını, başkaldırısını ve özgürlüğünü duymasıdır.

*“Uyumsuz insanın gözünde, hiçbir coşkunluk, hiçbir tutku, hiçbir özveri kırk yıllık bir bilinçli yaşamla altmış yıl üzerine yayılmış bir açık görüşlülüğü eşit kılamaz. Delilikle ölüm, bunlar onun onarılmaz durumlarıdır. İnsan seçmez. Öyleyse uyumsuz ve taşıdığı yaşam fazlalığı insanın istemine bağlı değil, karışıtına yani ölüme bağlıdır. Sözcükleri iyice tartarak konuşursak, yalnız bir şans sorunu söz konusudur. Buna razı olmasını bilmek gerek. Yirmi yıllık yaşamın ve deneyimlerin yeri hiçbir zaman doldurulamayacaktır.”*³¹²

Camus'ye göre ahlak üzerinde mantık yürütmek mümkün değildir. Çok ahlakla olumsuz davranışlar gösteren insanlar vardır, dürüst olmak için herhangi bir kurala ihtiyaç yoktur. Tüm ahlaklar bir davranışın onu doğru ya da yanlış kılan sonuçları bulunduğu görüşü üzerine inşa edilmiştir. Uyumsuz için bu sonuçların ele alınması önemlidir ancak davranışları doğru ya da yanlış diye değerlendirmek mümkün değildir. Bu sonuçlar yalnızca geçmiş deneyimlerden gelecekteki eylemleri düzenlemek konusunda yararlı olabilir. Bir davranış ancak bilinçliliği ele alınarak değerlendirilebilir.

*“Bilinçleri birse, postadaki bir memur adayıyla bir fatih eşittir. Bu bakımdan, tüm deneyimler farksızdır. İnsana yararlı olanları vardır, zararlı olanları vardır. Bilinçliyse, yararlı olur ona. Yoksa bunun hiç önemi yoktur: bir insanın yenilgileri koşulları değil, o insanın kendisini yargılar.”*³¹³

³¹¹ A.Kadir Çüçen, *Felsefe Tarihi III, XX. Yüzyıl Filozofları*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2016, s.284.

³¹² Albert Camus, s.76.

³¹³ a.g.e. s.83.

Özet olarak, “İnsan kendinde başlayıp kendinde biter, Ötesi yoktur.”³¹⁴ Uyumsuz insan zamanla birlikte yürüyen insandır. Sınırlı özgürlüğünden, geleceği olmayan başkaldırısından ve ölüm bilincinden şüphe duymadan yaşar. Uyumsuzluk, anlamsızlığın içinde anlam arayışıdır.

3.4. UYUMSUZLUĞU ORTADAN KALDIRMA: UMUT VE İNTİHAR

Yaşamın anlamsızlığının ve uyumsuzluğun bilincinde olan insanın ilk çözüm yolu yeni bir yaşam arayışıdır. Bu arayış bilincin akıl dışı olarak gördüğü dünyaya anlam yükleyebilecek bir umut arayışıdır. Bu umut insana aşkın olan dine, Tanrı’ya ve başka bir dünyaya duyulan özlemdir. İnsan bu dünyada kalarak uyumsuzluk sorunuyla mücadele etmek yerine umut ederek bu dünyayı aşmak ve ortadan kaldırmak ister. Ancak bu dünyayı ortadan kaldırmak uyumsuzluğu da ortadan kaldırmaktır. Umut her zaman uyumsuzluğun unsurlarından birini ortadan kaldırmaya yöneliktir.³¹⁵ Camus’ye göre,

*“Varlık felsefeleriyle yetinmek gerekirse, ayrıksız olarak hepsinin bana kaçıışı salık verdiklerini görüyorum. Tuhaf bir uslamlamayla, insansalla sınırlı, kapalı bir evrende, usun yıkıntıları üzerinde uyumsuzdan yola çıktıktan sonra, kendilerini ezeni tanrılaştırıyor, ellerini boş bırakan şeyde bir umut nedeni buluyorlar. Bu zorlama umudun özü hepsi de dinsel.”*³¹⁶

İnsanın kendi gerçekliğine bağlı kalması gerektiğini savunan Camus’ye göre umut insanı öteki dünyaya ve Tanrı’ya bağlayarak geleceğe iter. Oysa uyumsuzun bilincine varan insan zamanı ve yaşadığı dünyayı aşana bel bağlamaz, anın ve birbirini takip eden anların içinde yaşar. Camus için yaşama karşı işlenebilecek en

³¹⁴ a.g.e. s.104.

³¹⁵ Ali Osman Gündoğan, s.91.

³¹⁶ Albert Camus, s.48.

büyük günah başka bir yaşamı umut etmektir. “Çünkü umut, inanılanın tersine, boyun eğişle eşdeğerdir. Yaşamaksa boyun eğmemektir.”³¹⁷

Camus uyumsuz ve umut karşılaştırması yapmak için Rus düşünür Leon Chestov’un şu sözünden hareket eder: “‘Tek çıkar yol, insan yargısı için bir çıkış yolu bulunmayan yerdedir,’ der. Böyle olmasa, Tanrı’yi ne yapacaktık? Kişi ancak olanaksız elde etmek için Tanrı’ya yönelir. Olabilene gelince, insanlar yeter onu bulmaya.”³¹⁸ Camus’ye göre Chestov uyumsuz net olarak ifade etmemiş ancak benimsemiştir. Fakat bu benimseyiş dünyayı aşan bir alanda ortaya çıkmakta ve uyumsuz bütün insani karakterini kaybetmektedir. Oysa uyumsuzluk ancak insanın evreninde var olabilir. Chestov uyumsuz evrenin dışına atarak aklı feda eder ve insanın evrenle arasındaki kopuşu Tanrı ile doldurmaya çalışır. Chestov’un aklın ötesinde bulduğu Tanrı’dır. Oysa Camus’ye göre aklın ötesinde hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla Chestov uyumsuz tam olarak anlamış değildir, çünkü insanı kendi dünyasını aşan bir umuda bağlamıştır.³¹⁹

Chestov’da görülen aşkın bir umut arayışı eleştirisini Kierkegaard’a da yönelten Camus’ye göre,

“Kierkegaard da sıçrar. Çocukluğunda o kadar ürktüğü Hristiyanlığın en sert yüzüne yönelir sonunda. Karşıtlık ile çelişki onun için de dinsel ölçütleri olur. Böylece bir zamanlar bu yaşamın anlamından ve derinliğinden umudu kestiren şey ona gerçeğini ve aydınlığını verir. (...) Sıçramanın bu etkisi gariptir, ama bizi şaşırtmamalı artık. Bu dünyanın deneyiminden bir izken öbür dünyanın ölçütü yapar uyumsuz. ‘İnanmış kişi’ başarısızlığında yeniyi bulur.”³²⁰

Kierkegaard’ın arayışı dünyanın akıl dışılığından kurtulamayacağını bilen insanın bu umutsuz beklentiden kurtulma isteğidir. Bu da uyumsuz yadsıyarak akıl dışısını tanrılaştırmak demektir. Oysa tüm anlaşılmazlığıyla Tanrı’da uyumsuzun niteliklerini gösterir. Anlam arayışı içindeki insan anlamsızlığından kurtulmaya çalıştığı yaşamın karşıtı ölümden umut çıkarmaya çalışır. Ancak bu insan ölçüsünü

³¹⁷ Albert Camus, *Düğün – Bir Alman Dosta Mektuplar*, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2018, s.46.

³¹⁸ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s.50.

³¹⁹ Ali Osman Gündoğan, s.93.

³²⁰ Albert Camus, s.53.

aşar. Çünkü ne mantıksal kesinliği ne de deneysel olabilirliği vardır. Camus'nün düşünceleri bir yadsıma değil daha çok anlaşılmazlık üzerine bir şey kurmama isteğidir. Camus'ye göre, “*Doğru olanı aramak isteneni aramak değildir.*”³²¹

Kendi dünya görüşüne yakın bulmasına rağmen aklı yücelten ancak onu ideal özlere mahkûm eden Husserl'ı da eleştiren Camus'ye göre bu filozofların hepsi uyumsuzluğu ortadan kaldırmak istemişlerdir. Ancak asıl olan uyumsuzu yaşatmaktır. Kurtuluş başka bir dünyada değil bu dünyadır. Başka bir dünyada umut arayışı dünyanın gerçekliğinden kaçmak demektir. Uyumsuz evrenden kaçarak Tanrısal alana sığınmak boşuna bir çabadır.³²² Camus böyle bir çabanın bir anlam ifade etmediğini *Doğrular*'da şöyle ifade eder:

“*Tanrı'nın elinden hiçbir şey gelmez. Adalet bizlerin işi.*”³²³

Kendinde başlayan insan yine kendinde biter, bunun ötesi yoktur. İnsan ancak bu yaşamın içinde bir şey olmak istiyorsa olur. Her tür sıçrama, ölümsüz ve tanrısal olana atılma, gündelik yaşamın aldaticılığına kapılma bütün perdeleriyle uyumsuz gizler.³²⁴ Çünkü “*Hak edilmesi' gereken bir başka yaşam umudu ya da yaşamın kendisi için değil de onu aşan büyük bir düşünce için, en yüce olan için yaşayanların hilesi, ona bir anlam verir ve ona 'ihanet eder'.*”³²⁵

Aşkın bir umudun ve insan yaşamını düzenleyen mutlak bir ahlaki sistemin olmayışının insan davranışlarında ortaya çıkardığı ölçsüzlük intihar problemini de beraberinde getirmektedir.³²⁶ Daha önce toplumsal bir olgu olarak ele alındığını düşündüğü intiharın bireysel düşünceyle olan ilişkisi üzerinde duran Camus'ye göre intiharın birçok etkeni vardır. Aklın hangi anda hangi davranışla ölümü tercih ettiğini saptamak zor olsa da intiharın gerektirdiği sonuçları intiharın kendisinden çıkarmak o kadar zor değildir. Çünkü intihar insanın içindeki söylemesidir. Yaşamın onu aştığının ve yaşamı anlamadığının bir ifadesidir. Bazen de herkesin anlam yüklemeye çalıştığı basit bir nedendir.

³²¹ a.g.e. s.54-55.

³²² Ali Osman Gündoğan, s.94.

³²³ Albert Camus, *Doğrular*, çev. Ferit Edgü, Yaba Yayınları, İstanbul, 2003, s.65.

³²⁴ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s.107.

³²⁵ a.g.e. s.26.

³²⁶ Ali Osman Gündoğan, s.101.

“Basitlik sözcüğünün tehlikeli bir niteliği var. Ve ben bu gece yaşamın belirli bir saydamlığı karşısında artık hiçbir şeyin önemi bulunmadığı için ölmek istenebilmesini anlıyorum. Bir insan acı çeker, mutsuzluk üstüne mutsuzluğa uğrar. Katlanır bunlara, yazgısını benimser, iyice yerleşir içine. Saygı görür. Sonra, bir akşam, hiç: bir zamanlar çok sevdiği bir dostuna rastlar. Dostu biraz dalgın konuşur onunla. Evine dönünce, adam kendini öldürür. Sonra gizli dertlerden, bilinmeyen dramdan söz edilir. Hayır. İlle de bir neden gerekirse, dostu kendisiyle dalgın konuştuğu için öldürmüştür adam kendini. Böyle işte, dünyanın derin anlamını duyar gibi olduğum her seferde, onun basitliği şaşırttı hep beni.”³²⁷

Bütün bunlara karşılık yaşamın anlamından şüphe duymayanların da intihar örnekleri çoktur. Hatta yaşamın bir anlamı olduğunu yadsıyan düşünürlerin hiçbiri düşüncelerini yaşamı yadsımaya kadar götürmemişlerdir. Buradaki çelişki yaşamın anlamı konusunda varılan kanı ile ondan vazgeçmek için yapılan davranış arasında bir belirsizlik ortaya çıkarmaktadır. Bu çelişkiyi “sıvışma” olarak adlandıran Camus’ye göre yok oluş karşısında gerileyen beden yargısı aklın yargısı kadar etkilidir.

“Yaşam yaşanmaya değmediği için insan kendisini öldürür, işte gerçek kuşkusuz, ama kısır bir gerçek, çünkü fazlasıyla açık. Ama yaşamaya yöneltilen bu aşağılama, içine daldırıldığı bu yalanlama, hiç anlamı olmamasından mı geliyor? Uyumsuz olması, umut ya da intihar yoluyla kendisinden sıyrılmayı mı gerektiriyor?”³²⁸

Mantıksal intihar ve fiziksel intihar ayırımına giden Camus’ye göre mantıksal intihar ölümsüzlüğe inanmayan insanın uyumsuz doğaya ve metafizik olana karşı bir intikam isteğidir. Mantıksal intihar aynı zamanda insanın tutsak edilmeyeceğinin bir ifadesidir. Dostoyevski’nin kahramanı Kirilov örneği Camus’nün intihar konusundaki değerlendirmeleri açısından oldukça önemlidir. Camus’nün bu örneği seçmesinin sebebi Kirilov’un intiharının kaynağında bireysel bir düşüncenin ve görüşün olmasıdır. Kirilov’un intihar isteğinde kendine yön veren bir ölüm fikri karşımıza çıkar. Kirilov öncelikle Tanrı’nın var olması gerektiğini fark eder ancak Tanrı’nın olmadığını ve hiç var olmayacağını da bilir. Sadece bu nedenin bile insanın kendini

³²⁷ Albert Camus, *Tersi ve Yüzü*, s.45.

³²⁸ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s.26.

öldürmesi için yeterli bir sebep olacağını düşünür. Ancak bu durum başka uyumsuz sonuçlara yol açar ve Kirilov bu düşüncenin hiçbir şeyi değiştirmedigini kabul eder. Başka bir uslamlama yoluna giderek başkaldırı ve özgürlük temelinde Tanrı olmak için kendini öldüreceğini söyler.³²⁹

*“Tanrı yoksa Kirilov Tanrı’dır. Tanrı yoksa Kirilov kendini öldürmelidir. Öyleyse Kirilov Tanrı olmak için kendini öldürmelidir.”*³³⁰

Kirilov’a göre Tanrı’nın en önemli niteliği bağımsız olmasıdır. Dolayısıyla onun “Ben Tanrı’yım.” sözü Tanrı’nın yeryüzündeki özgürlüğünün ve hiçbir ölümsüz varlığa hizmet etmemesinin ifadesidir. *“Nietzsche için olduğu gibi, Kirilov için de Tanrı’yi öldürmek, kendisi Tanrı olmaktır. Kutsal Kitap’ın söz ettiği ölümsüz yaşamı bu yeryüzünde gerçekleştirmektir.”*³³¹ Camus için buraya kadar her şey uyumsuzdur. Akıl yürütmeye işlenen bu metafizik cinayet zaten insanın tamamlanması için yeterlidir. Ancak mantıksal intihara fiziksel intiharın eklenmesi Camus’nün uyumsuz evreni için gereksiz ve çelişkilidir.

Fiziksel intihar, uyumsuzluğu ortaya çıkaran ilişkinin gerekli koşulu olan kişiyi ortadan kaldırarak aynı zamanda uyumsuzluk görüşünü de yok eder. Ancak bu yok oluş uyumsuzluğun herkesin bir deneyi olduğu gerçeğini değiştirmez. Çünkü intihar genel bir tavır değil, kişinin uyumsuzluğa karşı özel bir cevabıdır. Uyumsuzluğu yok eden bir kaçış olsa bile onu çürütmenin bir yolu olamaz. İntihar uyumsuzluğa yenilmek ve onu onaylamak demektir. Oysa bu durum başlangıçta uyumsuzluğu ortaya çıkaran dayanma ve başkaldırı gücü ile çelişir. Dolayısıyla intihar uyumsuzlukla çatışabilir ancak uyumsuzluğun çözümü olamaz. Ölüm uyumsuzluğun yönlerinden biridir. İntihar ise ölüme bilinçli olarak atılan bir adımdır. Oysa uyumsuzluğun insanda ortaya çıkardığı başkaldırı bir açıdan ölüme karşı bir başkaldırıdır. O hâlde insanın isteyerek kendini ölüme itmesi başkaldırı düşüncesiyle uzlaşmaz. Ölüme mahkûm olan insan doğal bir içgüdüyle yaşamı daha yoğun yaşamak ister. Ne olduğunu bilmediği bir suç için ölüm yazgısına mahkûm olan

³²⁹ a.g.e. s.122.

³³⁰ a.g.e. s.123.

³³¹ a.g.e. s.124.

insanın da kendi felaketine neden olması mantıksal değildir.³³² Camus bu çelişkiyi *Sisifos Söyleni*'nde şöyle ifade eder:

“İntiharın başkaldırıdan sonra geldiği sanılabilir. Ama yanlış olarak. Çünkü intihar başkaldırının mantıksal sonucu değildir. İçerdiği boyun eğiş dolayısıyla, onun tam tersidir. (...) İntihar uyumsuzu kendince çözer. Onu da aynı ölüme sürükler. Ama biliyorum ki sürüp gitmek için uyumsuzun çözüme varmaması gerekir. Aynı zamanda hem bilinç hem de ölümün yadsınması olduğu ölçüde intihardan sıyrılır. İdamlığın son düşüncesinin en ucunda, her şeye karşın birkaç metre ötede, baş döndürücü düşüşün kıyısında gördüğü şu kundura bağlıdır. İntihar edenin tam karşıtıdır idamlık.”³³³

Yalnızlık duygusuyla intihar eden kişi, öldürme eylemini bir başkasına değil de kendine yöneltmekle aslında bir değeri de sürdürmektedir. Kendini öldürme kararının ona verdiği özgürlüğü ve gücü bir başkası üzerinde hâkimiyet kurmak için kullanmaması da bunu gösterir. İnsan her şeyi yok ettiğini, kendisiyle birlikte her şeyi götürdüğünü düşünür. Ancak bu ölüm bile yaşamaya değecek bir değer yaratır.³³⁴ Oysa yaşam anlamdan ne kadar yoksun olursa o kadar iyi yaşanabilir. *“Yaşamak uyumsuzu yaşatmaktır.”³³⁵* Uyumsuzu yaşatmak da insanı başkaldırıya götürür.

3.5. İNTİHARI YADSIMA: BAŞKALDIRI

Uyumsuzluğun evrenle insan bilinci arasındaki bir kopuş olduğunu daha önceki bölümlerimizde ifade etmiştik. Uyumsuz deneyimlerle uyumsuzluğun farkına vararak yaşamın anlamsız olduğu sonucuna varan insanın önünde iki seçenek kalır: umut ve intihar. Umut bilinci öldürürken intihar insanı öldürür. Bu iki seçenek uyumsuzluğun unsurlarını ortadan kaldırdığından uyumsuzluğu da yok eder. Oysa uyumsuzluğu ortadan kaldırmak onun çözümü değildir. Kişi ya da bilinç ortadan

³³² John Cruickshank, s.90.

³³³ Albert Camus, s.68.

³³⁴ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2011, s.17.

³³⁵ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, s.67.

kalkar ancak uyumsuz başka kişilerde ve bilinçlerde yaşamaya devam eder. Camus'ye göre geriye tek bir çözüm yolu kalır, o da uyumsuzlukla birlikte yaşamayı öğrenmek ve başkaldırmaktır.

*“Başkaldırı insanla kendi karanlığının sürekli biçimde karşılaştırılmasıdır. Olanaksız bir saydamlık gereksinimidir. Her saniyesinde dünyayı yeniden tartışma konusu eder. Tehlike, insana onu kavramanın yeri doldurulmaz fırsatını verdiği gibi, metafizik ayaklanma da tüm deneyim boyunca bilinci yaşatır. İnsanın kendi kendisi için sürekli biçimde varoluşu, hazır oluşudur. Özlem değildir, umutsuzdur. Yalnızca ezici bir yazgının kesinliğidir, bu başkaldırı kendisine eşlik etmesi beklenen boyun eğişten uzaktır.”*³³⁶

İntihar ve umut dışında insan bilincinin uyumsuz deneyimin iki unsurunu da dikkate alan yeni bir durumu ortaya çıkar. Bu yeni durum insana yabancı olan dünyada, insanın kendinden ve dünyadan ayrılmadan, hem kendi varlığını hem de dünyayı devam ettirme durumudur. Dünya insana ne kadar yabancı olsa da onun istek ve özelemlerine ne kadar ilgisiz kalsa da insan bilincinin devamı için dünyanın varlığını yok saymak mümkün değildir. Hem dünyayı hem de bu dünya içindeki insan varlığını devam ettirecek olan da başkaldırıdır.³³⁷

Camus *Sisifos Söyleni*'nde ele aldığı uyumsuzluk kavramından hareketle ölüme dair düşüncenin ve başkaldırının tarihsel bir değerlendirmesini yaptığı *Başkaldıran İnsan* adlı felsefi denemesinden önce *Caligula* ve *Veba* adlı eserlerinde de başkaldırının üzerinde durmuştur. *Caligula*'da olumsuz ve bireysel başkaldırı örneğini sunarken, *Veba*'da olumlu ve dayanışma içindeki bir başkaldırı örneğini yansıtmıştır. Camus nasıl ki *Yabancı* adlı romanında uyumsuzluğu yaşatıp *Sisifos Söyleni*'nde bu duyguyu sistemleştirmeye çalışmışsa benzer şekilde *Caligula* ve *Veba* eserlerindeki başkaldırını da *Başkaldıran İnsan*'da sistemli bir şekilde incelemeye çalışmıştır.³³⁸

³³⁶ a.g.e. s.68.

³³⁷ Ali Osman Gündoğan, s.133.

³³⁸ a.g.e. s.134.

Başkaldıran İnsan'a öldürme eylemini değerlendirerek başlayan Camus, bu denemesinde uyumsuzluk ve intihar kavramları çerçevesinde başlayan bir düşünceyi cinayet ve başkaldırı karşısında da sürdürmeyi amaçlamıştır.

*“Tanrı hile yapıyor, onunla birlikte herkes, ben de yapıyorum, öyleyse ölüyorum: intihardı sorun. Bugün, düşüngü yalnız başkalarını yadsıyor, hile yapan yalnız başkaları. O zaman başlıyor öldürme. Her şafakta, şeritli, sırmalı katiller bir hücreye dalıyorlar: artık sorun cinayet.”*³³⁹

Uyumsuzluk duygusunun kendisinden bir ahlaki kural çıkarılmaya çalışıldığında bu duygu cinayeti önemsiz kılar. Çünkü eğer artık hiçbir değere inanılmıyorsa ve hiçbir şeyin anlamı yoksa her şey önemsizdir ve her şey olanaklıdır. Hiçbir doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü bir değer olmadığı durumda kural en güçlü şekilde eylemde bulunmak olur. İnsanlar haklı ve haksız olarak değil efendi ve köle olarak ikiye ayrılır ve bu durumda öldürme eylemi ayrıcalıklı yerini korumuş olur. Uyumsuz çözümlenme her ne kadar başlangıçta cinayeti önemsiz kılarak ona olanak sağlasa da uyumsuz uslamlamanın sonucunda varılan intiharın yadsınması cinayeti kötüler. Çünkü intihara bir tutarlılık tanınmazsa cinayete de tanınmaz. Camus'ye göre cinayet ve intihar aynı şeydir. Biri benimsenirse diğeri de benimsenmeli, biri yadsınırsa diğeri de yadsınmalıdır. Öldürmeyi önemsiz kılan uyumsuz çözümlenme sonrasında kendisini doğrulayamayarak bir çelişki ortaya çıkarmıştır. O hâlde başkaldırı nedenlerini uyumsuzluk duygusundan değil kendi kendisinden çıkarmalıdır.

*“Uyumsuzun bize veremediği eylem kuralı, en azından öldürme hakkı ya da görevi konusunda bir belirti, bir yaratma umudu belki de onun yaptıklarında yer almakta. İnsan, ne ise o olmaya yanaşmayan tek yaratıktır. Bu yadsıma onu başkalarını ve kendi kendini yok etmeye mi götürür yalnız, her başkaldırı evrensel öldürmenin doğrulanmasıyla mı sona ermelidir, yoksa tam tersine, olanaksız bir suçsuzluğu benimsemeye kalkmadan, usa uygun bir suçluluk ilkesi bulabilir mi, sorun budur.”*³⁴⁰

Camus'ye göre başkaldıran insan, “hayır” diyen insandır. “Hayır” demek aynı zamanda içinde değer barındıran bir şeye de “evet” demektir. O hâlde başkaldıran

³³⁹ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, s.14.

³⁴⁰ a.g.e. s.20.

insan bir değeri kabul eden insandır. Her başkaldırıda bir benimseme vardır ve her başkaldırı üstü kapalı bir biçimde bir değeri ileri sürer. Ancak bu “hayır” sadece söz olarak kaldığı takdirde başkaldırının özü yok olur. Çünkü başkaldırı sadece düşünceyi ifade etmemektedir. Başkaldıran insan kendi kaderine yön verebileceği bilincine ulaşmalı ve bu bilinç onu eyleme götürmelidir.³⁴¹

Başkaldırı davranışında birbiriyle ilişki halinde olan üç değer ortaya çıkmaktadır. Birincisi uyumsuzluğa karşı başkaldırı insanın kendi kendini yeniden bulmasıdır. Başkaldırı insana sahip olduğu önemli bir parçayı açıklar ve bu parça ile birlikte özünü tanır. İlk değer insanın bireysel değeridir. Birey olarak insanın değeri onu bir insan varlığı olarak insanlığın bir parçası haline getirir. Böylelikle başkaldırı bireysel yazgısını aştığı gibi genel anlamda insanlığın da niteliğini aşarak ikinci değerini bulur. Bu değer insanı üçüncü değerine götürür, dayanışmaya.³⁴²

“Aykırılığı ele alan bir düşüncenin ilerlemesi bu aykırılığı tüm insanlarla paylaştığını ve insan gerçeğinin, tüm olarak, kendi kendisine ve evrene uzaklığı dolayısıyla acı çektiğini anlamaktır. Bir tek insanın çektiği dert ortak salgın olur. Gündelik acımızda başkaldırı, düşünce düzeyinde, cogito'nun gördüğü işi görür; ilk kesinliktir. Ama bu kesinlik bireyi yalnızlığından çekip alır. İlk değeri bütün insanlar üzerine kuran bir ortak noktadır. Başkaldırıyorum, öyleyse varız.”³⁴³

İnsan için iki evren söz konusudur: Kutsalın evreni ve başkaldırının evreni. Birinin ortaya çıkışı diğersinin silinişidir demektir. Kutsal evrende başkaldırı sorunu yoksa bunun sebebi tüm yanıtların kesin olarak bir kez verilmiş olmasıdır. Metafiziğin yerini efsaneler alır. Soru yoktur, yalnızca cevaplar ve açıklamalar vardır. Oysa başkaldırı insanın tarihsel gerçeğidir ve insan değerini başkaldırı da bulmak zorundadır. Kutsalın ötesinde bir eylem kuralının bulunup bulunamayacağına yanıtını arayan Camus, başkaldırı biçimlerini metafizik başkaldırı ve tarihsel başkaldırı olarak ikiye ayırır.³⁴⁴

³⁴¹ Ali Osman Gündoğan, s.137.

³⁴² John Cruickshank, s.135.

³⁴³ Albert Camus, s.33.

³⁴⁴ a.g.e. s.31-32.

3.5.1. Doğaötesi Başkaldırı

Doğaötesi başkaldırımı “insanın kendi koşulunun ve bütün evrenin karşısına dikilmesi”³⁴⁵ olarak tanımlayan Camus’ye göre doğaötesi başkaldırı insanın ona ölümden başka yazgı sunmayan ve onu dünyada çaresiz bırakan Tanrı’ya karşı başkaldırışıdır. Tanrı’ya ya inanılır ya da inanılmaz. Tanrı’ya inanmayan bir insan için başkaldırı problemi yoktur. Başkaldırı problemi bir Tanrı varlığını gerektirir. O hâlde doğaötesi başkaldırı Tanrı’yı yok sayan değil, onu hor gören bir başkaldırıdır. İnsan bir gerçeklik halinde ortaya çıkarılmamış ya da kendisini ortaya çıkarmamış bir varlığa başkaldıramayacağından doğaötesi başkaldırı Tanrı’yı soyut bir kavram olarak değil bir varlık olarak hor gören, bir gerçekliğe ve bu gerçekliğin ortaya çıkardığı değerlere itirazda bulunan bir başkaldırıdır.³⁴⁶ Dolayısıyla doğaötesi başkaldırı temel anlamda teist bir başkaldırıdır. Bir yandan Tanrı’ya itirazda bulunurken diğer yandan bir Tanrı varlığını itirazsız kabul eder. Ancak başkaldırı zamanla ateist olur. Tanrı’yı insana eşitler ve onu insan yargısına bağlar. Tanrı’nın gücü bir kere elinden alındığında bir süre sonra ölümünün ilanı da kaçınılmaz olur.³⁴⁷

*“Öyleyse doğaötesi başkaldırının tarihi tanrısızlığın tarihiyle birleştirilemez. Hatta bir açıdan, çağdaş dinsel duygu tarihiyle birleşir. Başkaldıran kişi, yoksamaktan çok, meydan okur. Hiç değilse başlangıçta, Tanrı’yı silmez, yalnızca eşit eşite konuşur onunla. Ama kibar bir söyleşim değil, yenme isteğinden hız alan bir tartışma söz konusudur. Köle adalet istemekle başlar, krallık istemekle bitirir işi. Şimdi de kendisi egemen olmalıdır. Koşula karşı ayaklanma, önce tahtından indirildiği, sonra da ölüme yargılandığı bildirilecek bir tutsak kral alıp getirmek üzere, gökyüzüne karşı bir büyük akın olarak düzenlenir. İnsan ayaklanması doğaötesi bir devrim olarak sonuçlanır.”*³⁴⁸

Doğaötesi başkaldırı ile ateizm arasında bir bağ bulunamadığına göre teist düşüncenin olduğu her dönemde bu tür bir başkaldırıyla karşılaşmak mümkündür. Özellikle ilk çağda Prometheus doğaötesi başkaldırının önemli bir örneği olarak

³⁴⁵ a.g.e. s.37.

³⁴⁶ Ali Osman Gündoğan, s.144-145.

³⁴⁷ John Cruickshank, s.136.

³⁴⁸ Albert Camus, s.39.

karşımıza çıkar. Prometheus'un başkaldırısı insanın Tanrı karşısındaki durumuna ve bu duruma sebep olan varlığa karşı bir protestodur. Bu açıdan Prometheus Tanrı'nın hükmü altındaki insan olma konumunu reddettiği için çağdaş insanın başkaldırısının bir simgesi olmuştur.³⁴⁹ Prometheus insanın ölüm yazgısına karşı savaşıyor, mutlu bir gelecek umuduyla insanın sahip olduğu gücün bilincinde olan ve bu gücün önemine inanan bir kahramandır.

“Ama sizlerin asıl öğrenmek istediği şeydi:

Hangi suçumdan ötürü bu cezayı verdi?

Anlatayım: Zeus, baba tahtına oturur oturmaz

Başladı her tanrıya bir şeref payı vermeye,

Devletin katlarını önem sırasına koymaya.

Bu arada zavallı ölümlüleri düşünmek

Aklının ucundan bile geçmedi,

Tersine, soylarını ortadan kaldırmak,

Bambaşka, yeni bir soy yaratmak istiyordu.

Bu tasarıya kimse karşı çıkmadı benden başka,

Bir tek ben göze alabildim bunu

Ve kurtardım insanları, önledim

Hades'in karanlıklarında yok olup gitmelerini.

İşte bunun için çekiyorum bugün

Bu çekilmez, bu görmeye dayanılmaz acıları.

İnsanlara acıdım diye bana acıamaz oldular.

Çarptırıldığım ceza öylesine insafsız ki

Görülmesi şanını artırmayacak Zeus'un.”³⁵⁰

Kendisi de bir yarı-tanrı olan Prometheus'un başkaldırısında iyilik ve kötülük arasında bir çarpışma değil iyiliğe dair bir anlaşmazlık ve özel bir hesaplaşma söz konusudur. Eski Yunan'da bir yanda insanlar bir yanda tanrılar yoktu. Sadece insandan tanrılara basamaklar vardı. Oysa Camus'ye göre “*Başkaldırı ancak birine karşı düşünülebilir. İnsanın karşı çıkışına anlam veren tek şey, her şeyin yaratıcısı,*

³⁴⁹ Ali Osman Gündoğan, s.145.

³⁵⁰ Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, çev. Azra Erhat, Sebahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015, s.10.

dolayısıyla her şeyden sorumlu olan, kişisel tanrı kavramıdır."³⁵¹ Bu açıdan başkaldırı tarihinin Hristiyanlık tarihinden ayrılamayacağını söyleyen Camus'ye göre başkaldırı ilk kez İlk Çağ sonlarında Epikuros ve Lukretius ile birlikte gerçek anlamıyla dile gelmeye başlamıştır. Camus'nün bu görüşü Epikuros ve Lukretius'un da başkaldırırken tanrıları yadsımamaları, onları dünyadan ve yaşamdan uzaklaştırma çabalarından kaynaklanmaktadır. İnsanın ölüm karşısındaki çaresizliğiyle derin bir keder duyan Epikuros ölümün neden olduğu bunalımdan kurtulmak için ölümün hiçbir şey olmadığını kanıtlama yoluna gitmiş ve ölümü varlıktan uzaklaştırmaya çalışmıştır. Epikuros'a göre evrende her şey maddedir. İnsan bu evren düzeninin bir parçası olduğundan o da birleşme ve dağılma süreci içindedir. İnsan yaşadığı süreçte ölüm yoktur, ölüm geldiğinde ise insan yoktur. Bu bakış açısı insanın yaşam ve ölüm karşısındaki duyarlılığını ve tanrıların insan yaşamı üzerindeki etkilerini ortadan kaldırmaktadır. Lukretius da öteki dünya cezalarının vermiş olduğu korkunun yersizliğine değinerek, Epikuros'un savunucu başkaldırısına göre daha saldırgan bir uslamlamayla onun düşüncelerini pekiştirmiştir.

*"Tanrıların, nitelikleri dolayısıyla, en derin huzur içinde, bizim işlerimize yabancı olarak ölümsüzlüğün tadını çıkardıkları yadsınamaz. Öyleyse tanrıları unatalım, hiç düşünmeyelim onları, o zaman ne günün düşünceleri ne de geceki düşleriniz sıkıntı verir size."*³⁵²

Camus'ye göre tarihsel açıdan ilk tutarlı başkaldırı Marquis de Sade'ın saldırısıdır. Çağının ünlü bir yazarı olan Sade bir felsefe kuramamış ancak başkaldırılı sanata yönelten ilk kişi olmuştur.³⁵³ Onun başkaldırısı başkaldırının temel ilkesine göre değil de sınırsız bir özgürlük adına yapıldığından Camus bunu mutlak olumsuzlama olarak nitelendirmiştir. Çünkü Sade başkaldırının savunduğu olumlu bir değere bağlı kalmamıştır. Kötülüğü kabul eden Sade, başkaldırının yalnızca "hayır"ını almış ve bundan doğan kendi "evet"ini tüm doğaya yaymak isteyerek gücü sadece kendinde bulundurmak isteyenlerin simgesi olmuştur.³⁵⁴ Sade'a göre Tanrı'nın insanı öldürme ve yadsıma ayrıcalığının olduğu bir düzende

³⁵¹ Albert Camus, s.43.

³⁵² a.g.e. s.45.

³⁵³ a.g.e. s.52.

³⁵⁴ Ali Osman Gündoğan, s.148.

insanın da başkalarını yadsıması ve öldürmesinin önünde hiçbir engel yoktur. Onun başkaldırısı hem dünya düzenine hem de kendi kendine karşı bir başkaldırıdır.

*“Doğa cinselliktir onun için; mantığı onu biricik efendisi arzusunun ölçsüz gücü olan, yasadız bir evrene götürür. (...) İlkelerin özgürlüğü değil, içgüdülerin özgürlüğüdür onun isteğı.”*³⁵⁵

İnsanın doğal kötülüğünü kurallaştırarak sınırsız güce sahip olan Sade sadece yok etmenin önünü açmıştır, yaratmanın değil. Eğer gerçek olan doğaysa ve doğanın içinde yalnızca insanın sahip olduğı arzu ve yok etme gücü yasalsa yok edilenler çoğalacak ve insan egemenliğı güçler arasında devam ederek evrensel yok oluşa yönelecektir. Dolayısıyla Sade’in güç yasası *“her şeyin ve herkesin öldürülmesini ortak intihar biçimine sokan bir ölüme boyun eğişi özetler.”*³⁵⁶

Sade’ı başkaldırının yalnızca “hayır”ını aldığı için olumsuz bir başkaldırı örneğı olarak ele alan Camus’ye göre benzer şekilde züppelerin başkaldırısı olarak adlandırdığı romantik başkaldırı da başkaldırının olumlu yanını ortadan kaldırmaktadır. Çünkü romantizme göre şayet kötülük varsa onunla savaşılmalıdır. O hâlde onunla savaşılabilmek için iyiliğı bırakıp kötülüğü yeniden inşa etmek gerekir. Yalnızca bireyi ve kötülüğü ön plana çıkararak geriye kalan her şeyi yok sayan ve başkaldırının olumlu niteliğini ortadan kaldıran romantik başkaldırı, Camus’ye göre Sade da olduğı gibi olumsuz bir başkaldırı örneğidir.³⁵⁷ Her ikisi de yok edicidir. Oysa Camus başkaldırıda sadece “hayır”ı değil “evet”i de arar.

“Dostoyevski’ye, Nietzsche’ye dek, başkaldırı yalnızca acımasız ve aklına eseni yapan bir tanrıya, hiçbir inandırıcı neden olmadan, Habil’in kurban edilmesini Kabil’inkine yeğ tutan, böylelikle de ilk cinayete yol açan tanrıya yönelir. Dostoyevski düşte, Nietzsche ise gerçekte, başkaldırmış düşüncenin alanını ölçsüzce genişletecekler, sevgi tanrısından da hesap soracaklardır. Nietzsche, Tanrı’yı çağdaşlarının ruhunda ölmüş sayacaktır. Bundan sonra, öncüsü Stirner gibi, yüzyılın düşüncesinde aktöre görünüşleri altında oyalanan Tanrı görüntüsüne saldıracaktır. Ama onlara gelinceye dek, örneğın inançsız düşünce, İsa’nın tarihini (Sade’in

³⁵⁵ Albert Camus, s.55.

³⁵⁶ a.g.e. s.63.

³⁵⁷ Ali Osman Gündoğan, s.148-149.

deyimiyle, 'bu dümdüz romanı') yadsımak ve yadsımlarında bile korkunç tanrı geleneğini sürdürmekle yetinmiştir"³⁵⁸

Camus'nün başkaldırının temel girişimini başlattığına inandığı ve Dostoyevski'nin İvan karakteriyle örneklendirdiği başkaldırı, değerleri Tanrı'da değil insan için adalet arayışında gören bir başkaldırıdır. İvan daha önceki başkaldırılardan farklı olarak Tanrı'ya değil, ondan daha üstün tuttuğu adalet ilkesine bağlanır. Böylelikle Tanrı'nın yerini adalet almış ve bireyselcilik aşılarak yalnızca bir kişinin değil tüm insanların kurtuluşu amaçlanmıştır.³⁵⁹ O hâlde İvan'ın başkaldırısında Tanrı'nın varlığı büsbütün yadsınmamıştır. Romantik başkaldırının isteği Tanrı'yla eşit konuşmaktır. Oysa İvan'la birlikte artık ses değişmiş ve Tanrı'da yargılanmaya başlanmıştır.

*"Kötülük Tanrı'nın yaratımı için zorunluysa, bu yaratım onaylanamaz. İvan bu anlaşılmaz Tanrı'ya bağlanmayacaktır artık, adına adalet denilen, daha yüce bir ilkeye dayanacaktır. Başkaldırının temel girişimini başlatır: yargılama ülkesinin yerini adalet ülkesine vermek. Böylelikle, Hristiyanlığa karşı da saldırıya girer."*³⁶⁰

Hristiyanlığın acı ve gerçek arasındaki derin bağlılığını da yadsıyan İvan, çocukların yaşadığı acılarından ve ölümden hareketle bu acılar toplamının bir gerçek uğruna değmeyeceğini savunur. Ona göre inanç insanı ölümsüzlüğe götürür. Ancak bu inanç aynı zamanda haksızlığa boyun eğişi de gerektirir. O hâlde çocukların acı çekmesi nedeniyle inanca kavuşamayan insan ölümsüzlüğe de varamayacaktır.

*"Ne Tanrı'ya, ne de ruhların ölümsüzlüğüne inanan her insan için doğanın ahlak yasası en kısa zamanda eski, dinsel yasanın tam tersine dönüşmeli, bencillik insanlar için en kötü biçimiyle serbest olmaktan başka; onun, içinde bulunduğu durumdan kurtulması için en akıllıca, gerekli, hemen hemen soylu çıkar yol sayılmalıdır."*³⁶¹

Bu yol insanı her şeyin serbest olduğu bir yere götürür. Mademki ölümsüzlük yok o hâlde ne ödül vardır ne de ceza, ne iyi olur ne de kötü. Ölümsüzlüğün olmadığı yerde erdem de yoktur. Erdem yoksa yasa da yoktur. Her şeye izin varsa burada

³⁵⁸ Albert Camus, s.49-50.

³⁵⁹ Ali Osman Gündoğan, s.149.

³⁶⁰ Albert Camus, s.75.

³⁶¹ Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, çev. Ergin Altay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s.92.

öldürmenin yasallığı benimsenmiş olur ve insan böyle bir durum da babasını bile öldürebilir. İnsanın ölüme mahkûmiyeti ve ölümsüzlük üzerine derin düşüncesi yalnızca cinayetin doğrulanmasına yol açar.³⁶²

“Tanrı, ölümsüzlük diye bir şey olmasa, yeni insanın ‘Tanrı-insan’ olması -dünyada yalnız bile kalsa- gene de hoş görülür. Yeni kişiliğiyle, yüreğinin tüm hafifliğiyle eski köle-insanın koymuş olduğu ahlak engellerini gerekirse üzerinden atlayarak geçmesi suç sayılamaz. Tanrı için yasa yoktur! Onun ayak bastığı her yer kutsaldır! Benim ayak bastığım yerse o anda, ‘her şeyin serbest’ olduğu yer olur!”³⁶³

Mantıksal başkaldırını seçen İvan’ın bu başkaldırısı ile birlikte insanın egemenliği Tanrı egemenliğinin yerine geçmiş ve kötülük karşısında bir başkaldırı olarak insanın Tanrı olma arzusu gösterilmeye çalışılmıştır. Dostoyevski’nin bu çabası birkaç farklılıkla beraber Camus’nün *Veba*’daki ermiş olma isteğiyle benzerlik gösterir. Ancak bu tür bir doğaötesi başkaldırı bireysel olarak kalmalı ve topluma yönelmemelidir. Çünkü bu başkaldırının topluma yönelmesiyle birlikte başkaldırı politik bir nitelik kazanır. Kendini Tanrı-insan olarak gören kişinin toplumun efendisi olma isteği yeni kötülüklerin ortaya çıkmasına neden olur. Oysa insan yok ettiği Tanrı’nın yerine kendini koymaktansa yine Camus’nün *Veba*’da gösterdiği gibi insanlığın yardımına koşmalıdır. Başkaldırı ancak bu şekilde değer kazanır.³⁶⁴

Camus’nün Tanrı’yı yargılayan Dostoyevski’den sonraki yeni durağı “Tanrı öldü.” diyen Nietzsche olmuştur. Ancak Camus’ye göre, *“Kimi Hristiyan eleştirilenlerin düşündüğünün tersine, Nietzsche Tanrı’yı öldürmeyi tasarlamamıştır. Çağının ruhunda ölü bulmuştur onu.”³⁶⁵* Başkaldırısını bir yöne yöneltmediği takdirde onu yeniden doğuşa götüremeyeceği kararına varan Nietzsche bir başkaldırı felsefesi kurmamış, başkaldırı üzerine bir felsefe oluşturmaya çalışmıştır.³⁶⁶

“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

³⁶² Albert Camus, s.77.

³⁶³ Dostoyevski, s.677.

³⁶⁴ Ali Osman Gündoğan, s.150-151.

³⁶⁵ Albert Camus, s.88.

³⁶⁶ a.g.e. s.89.

aratabiliriz kendimizi? Nasıl bir kefalet törenini 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 yüzünden şimdiye kadarki tarihlerden daha yüksek bir tarihin bir parçası olacak!"³⁶⁷

“Tanrı öldü.” derken Tanrı’nın çürütülmüşlüğünü ifade eden Nietzsche, Hristiyanlığa saldırırken İsa’nın kişiliğine dokunmamış ve İsa’nın söyleleriyle Hristiyanlığın öğretileri arasındaki çelişkiyi ortaya koymaya çalışmıştır. İsa yaratılışla gelen günahların önemsiz olduğunu söylerken Hristiyanlık yaratılışı ve doğayı tamamen bir günah kaynağı olarak göstermiştir. Hristiyanlık yok sayıcılığı önlemek için yaşama yön vermeye çalışırken düşsel anlamlarla onu gerçek anlamından uzaklaştırdığı için aslında kendisi yok sayıcıdır. Nietzsche göre sosyalizm de yozlaştırılmış Hristiyanlıktan farklı değildir. Çünkü sosyalizm de yaşamın gerçek anlamından uzaklaşıp insanları yaşama ve doğaya ters düşen ülküsel anlamlara yönlendirmiştir.

“İster din alanında kalsın, isterse sosyalist söylem olsun, yoksayıcılık üstün denilen değerlerimizin mantıklı sonucudur. Özgür düşünce sırtlarını dayadıkları boş düşleri, varsaydıkları pazarlıkları, aydınlık usun görevini yerine getirmesini, yani edilgen yoksayıcılığı etken yoksayıcılık biçimine sokmasını önlemekle işledikleri suçu ortaya koyarak yıkacaktır bu değerleri.”³⁶⁸

Dostoyevski’nin mantıksal başkaldırısının sonucunda varmış olduğu “yasa yoksa her şeye izin vardır” çıkarımına karşılık Nietzsche yasanın olmadığı yerde özgürlüğün de olmayacağını ifade ederek “yasa yoksa hiçbir şeye izin yoktur” sonucuna varmıştır. Çünkü hiç kimsenin neyin doğru neyin yanlış olduğunu söylemediği bir yerde özgürlük ancak karanlık içinde gönüllü bir tutsaklık olabilir.³⁶⁹ Tanrı’nın olmadığı bir yerde efendisiz kalan insanın hiçbir şeye inanmadan yaşayıp yaşayamayacağı sorunu karşısında Nietzsche, sistemli şüphe yerine sistemli

³⁶⁷ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa, 2003, s.130.

³⁶⁸ Albert Camus, s.90-91.

³⁶⁹ a.g.e. s.92.

yadsımayı tercih etmiş ve bu görüş onu üstün insan ve güç istenci öğretilerine götürmüştür.³⁷⁰

Nietzsche'yi diğer başkaldırı örneklerinden ayıran, olumlu değerler ortaya çıkarmaya yönelmesi olmuştur. Bu insani değerleri kazanmanın yolu da insana ve dünyaya bağlı kalmaktır. Nietzsche'nin nihilizmi olumlu bir çizgi göstermesine rağmen etkileri açısından yıkıcı sonuçlara neden olmuş ve Alman faşizmi onun başkaldırısını yanlış yorumlayarak bir milletin üstünlüğü ilkesini öne sürmüştür. Sade ile başlayıp Dostoyevski ile devam eden ve Nietzsche'de sonlanan doğaötesi başkaldırı Tanrı'nın ölümüyle sonuçlanmıştır. Artık geriye insan ve insanın yaşadığı tarih kalmıştır. Tarih boyunca başkaldırı devrimler yoluyla gerçekleştirilmek istenmiş ve insan da devrimlerle tarihin Tanrı'sı olma yolunu tercih etmiştir.³⁷¹

3.5.2. Tarihsel Başkaldırı ve Devrim Eleştirisi

Doğaötesi başkaldırı başlangıçta kendi varlığını Tanrı karşısında sürdürmek isterken sonrasında asıl kaynaklarını unutup sürekli çoğalan cinayetlerin arasından bir dünya imparatorluğuna doğru yol almıştır. Tanrı ölünce geriye yalnızca insanlar ve tarih kalmıştır. Doğaötesi başkaldırı devrimle birleşince akıldışı özgürlük isteğiyle birlikte insanın sahip olduğu gücü bir silah olarak benimsemiştir. Camus'ye göre artık yeryüzünde yalnız olduğunu bilen insan akıldışının cinayetlerine aklın cinayetlerini de katar ve başkaldırının kendisinin ölümünü de tasarlamaya başlar. *'Baskaldırıyorum, öyleyse varız'a 've yalnızız'ı ekler.'*³⁷²

Baskaldırının mantıksal bir sonucu olan devrim insana zaman içinde egemenlik vermeyi ister ve Tanrı'yı yadsıyarak tarihi seçer. Camus'ye göre başkaldıran ve devrimci arasında fark vardır. Baskaldırı bir öğreti ya da bir neden gerektirmeyen karşı duruşun tarihidir. Devrimse eylemi düşünceye göre şekillendiren

³⁷⁰ John Cruickshank, s.139.

³⁷¹ Ali Osman Gündoğan, s.153.

³⁷² Albert Camus, s.128.

ve kuramsal bir çerçeveye göre dünya tasarlama çabasıdır. Bu nedenle başkaldırı yalnızca insanları öldürürken devrim hem insanları hem de ilkeleri öldürür.

“Özgürlük, ‘sağanakların savaş arabası üzerine yazılmış olan bu korkunç ad’, bütün devrimlerin özündedir. O olmadı mı adalet düşünülmesi olanaksız bir şey gibi gelir ayaklanmışlara. Yine de, bir zaman gelir, adalet özgürlüğün bir süre yasaklanmasını ister. O zaman büyük ya da küçük bir yıldırı gelip devrimi taçlandırır. Her başkaldırı bir suçsuzluk özlemidir, varlığa yönelen bir sesleniştir. Ama bir gün olur, özlem silahları kendi eline alır, tüm suçluluğu, yani öldürmeyi ve şiddeti omuzlarına yüklenir. Böylece, bayağı başkaldırılar, kral öldüren devrimler, bir de yirminci yüzyıl devrimleri, gittikçe daha tam bir kurtuluşu yerleştirmeye kalktıkları oranda büyüyen bir suçluluğu benimsemişlerdir”³⁷³

Devrimi tarihsel bir çıkış olduğu için suç olarak nitelendiren Camus tarihsel başkaldırı incelemesinde Fransız Devrimi’nden Rus Devrimi’ne kadar devam eden bu suçun hikâyesini ele almıştır.³⁷⁴ Kral ve onu meşru kılan ilkelerin öldürülmesi Fransız devrimiyle başlamıştır. Tanrı’nın ölümüyle birlikte kaynağını dinden alan ve Tanrı adına adaleti temsil eden kralın da yaşamasına artık gerek yoktur. Bu noktada Saint-Just örneğini veren Camus’ye göre,

“Gerçekten de, Tanrı yadsınıyorsa, kral öldürülmelidir. Anlaşıldığına göre, Saint-Just öldürtür XVI. Louis’yi, ama ‘Sanığın belki de ölmesini gerektirecek ilkeyi tanımlamak, onu yargılayan toplumu yaşatan ilkeyi tanımlamaktır,’ diye haykırdığı zaman, kralı filozofların öldüreceğini ortaya koyar: Kral toplumsal sözleşme adına ölmelidir.”³⁷⁵

Tanrisal ilkeler yerine yeni ilkelerin gerekliliğini savunan Rousseau’nun toplumsal sözleşmesi Saint-Just’ın XVI. Louis’yi öldürtmesinin kaynağı olmuştur. Toplumsal sözleşmeye göre Tanrı’nın yerine akıl, kralın yerine de halk geçmelidir. Saint-Just’a göre de halk ve kral arasında karşılıklı bir bağlılık yoktur. Krala karşı olan bu başkaldırı önce 1789’da ilkelere bir saldırı olarak başlar ve bu saldırı başkaldırı mantığını 1793’te kralın öldürülmesine kadar götürür. Bir insanın

³⁷³ a.g.e. s.131.

³⁷⁴ John Cruickshank, s.142.

³⁷⁵ Albert Camus, s.140.

öldürülmesi insanlık tarihi açısından önemli bir dönüm noktası değildir. Ancak kutsallığını Tanrı'dan alan ve Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olan kralın öldürülmesi tarihin kutsallıktan çıkarılmasını ifade etmektedir. Kralın ölümüyle birlikte kutsal dünya görüşü yıkılmış ve aklın egemen olduğu yeni bir dünya görüşü onu takip etmiştir.³⁷⁶

19. yüzyılın kral öldürücülerinden sonra 20. yüzyılın başkaldırı mantığını oluşturan ve dünyayı insanın Tanrı olduğu bir ülke haline getirmeye çalışan Tanrı öldürücüler gelir. Akıl Tanrı'dan değil, sadece kendi başarılarından yola çıkar. Böylelikle,

“Tarihin saltanatı başlar ve gerçek başkaldırısına bağlı kalmayan insan yalnızca tarihiyle özdeşleşir, yirminci yüzyılın her türlü aktöreği yadsayan insanoğlunun birliğini tüketici bir suç ve savaş çokluğunda arayan yoksayıcı devrimlerine adar kendini. Birliği gerçekleştirmek üzere erdem dinini kurmaya çalışan Fransız Devrimi'nin yerini insan dinini kurmak üzere dünya birliğini fethetmeye çalışan, sağcı ya da solcu, ama her iki durumda da umursamaz devrimler alacaktır. Bundan sonra, Tanrı'nın hakkı olan her şey Sezar'a verilecektir.”³⁷⁷

Camus'ye göre 20. yüzyılın devrimcileri biçimsel erdem ilkelerini yıkan gücü Hegel'den almışlardır. Gerçek ve akılcı olanı tanımlayan Hegel başkaldırını yeni temellere oturtarak kendisini güce karşı duyulan isteklerin mücadelesiyle sınırlandıran ve aşkın olmayan bir tarih ortaya koymuştur. Hegel her türlü dikey aşkınlığı özellikle de ilkelerin aşkınlığını yıkarak ruhun içkinliğini de dünyaya katmıştır.³⁷⁸ Ruh dünyada vardır da yoktur da. Dünyada oluşur ve dünyada var olur. O hâlde değer de tarihin sonuna bırakılmış ve değer yargısı için artık hiçbir ölçüt kalmamıştır. Yalnızca geleceğe göre yaşamalı ve ona göre davranılmalıdır.³⁷⁹

Hegel'e göre efendi bilinci ve köle bilinci tarihteki tek bilinci ortaya çıkarmıştır. *“Gerçekten de, köle kendi koşuluna bağlı değildir, değiştirmek ister. Efendinin tersine, kendini yetiştirebilir; tarih dediğimiz şey onun gerçek özgürlüğünü*

³⁷⁶ Ali Osman Gündoğan, s.156.

³⁷⁷ Albert Camus, s.162.

³⁷⁸ Morvan Lebesque, *Camus*, çev. Ayla Kurultay, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1984, s.93.

³⁷⁹ Albert Camus, s.175.

elde etme yolunda harcadığı uzun çabalar dizisinden başka bir şey değildir.”³⁸⁰ Hegel’in tarih anlayışına göre geleceği belirleyen tarihin kendisidir. Var olan ahlak geçicidir ve ahlak tarihin diyalektik gelişimiyle ortaya çıkar. İdeal ve değişmez olan tarihin sonunda olduğuna göre amaç tarihin sonunu oluşturmak olmalıdır. Hegel’in düşüncelerinden hareketle köleliğin efendiyi ortadan kaldırarak ya da başkalarını köleleştirerek yok edilebileceğini savunanlar olmuştur. Ancak bu iki tavır da hem bireysel teröre hem de devlet terörüne yol açmıştır. Bireysel terör Rus nihilistlerle, devlet terörü ise faşistler ve Marksistler ile birlikte başlamıştır.³⁸¹

Camus bireysel terör konusunda kibar katiller olarak adlandırdığı ve *Doğrular* adlı oyununa da konu olan Rus teröristleri ele almıştır. Bu dönemde ortaya çıkan gençler en aşırı yadsımlarında bile her türlü değere ve zorbalığa karşı koyarak gerçek kurtuluş için yeni bir erdeme beden vermeye çalışmışlardır. Bu gençlerin birçoğu eylemlerinin bedelini cezayla ödemişlerse de insanların kölelikten kurtulmasına geçici de olsa yardımcı olmuşlardır. Camus’nün bu gençlerin eylemlerine hoşgörüyü yaklaşmasının nedeni, eylemlerinde bir sınırın olmasıdır.³⁸² Bir suikast girişimi sırasında arabada bulunan çocukları fark etmeleriyle Kaliyev’in atmış olduğu geri adım onların eylemlerindeki sınırın net ifadesidir.

“Yanek Büyük Dük’ü öldürmeyi kabul etti, çünkü bunun Rus çocuklarının açlıktan ölmeyecekleri zamanı yakınlaştıracığına inanyor. Bu bile öyle kolay değil. Ama Büyük Dük’ün yeğenlerinin ölümü hiçbir çocuğun açlıktan ölmesine engel olmayacak. Yıkımda bile bir düzen vardır, sınırlar vardır.”³⁸³

Rus teröristlerin asıl amacı özgürlük arzusudur, özgürlük adına bir başkasını öldürmek ve kendini de yok etmek. O hâlde halkın özgürlüğü ölmekten daha önemlidir. Bu noktada Kaliyev ve arkadaşları nihilizmi ve bireyselliği de aşarak bir dayanışma içerisinde kendi yarınları için değil bütün Rus halkı için kendilerini feda etmişlerdir.³⁸⁴

³⁸⁰ a.g.e. s.171.

³⁸¹ Ali Osman Gündoğan, s.157-158.

³⁸² a.g.e. s.158.

³⁸³ Albert Camus, *Doğrular*, s.43.

³⁸⁴ Ali Osman Gündoğan, s.159.

*“Suikast anında ölmek, geride yarım kalmış bir şey bırakıyor. Suikast ile darağacı arasında ise, tersine tüm bir sonsuzluk var. İnsanoğlu için belki de tek sonsuzluk.”*³⁸⁵

Camus’ye göre *“Tüm yeni devrimler devletin güçlenmesiyle sonuçlanmıştır. 1789 Napoléon’u getirir, 1848 Üçüncü Napoléon’u, 1917 Stalin’i, 1920 yıllarında İtalya’da çıkan kargaşalıklar Mussolini’yi, Weimar Cumhuriyeti de Hitler’i.”*³⁸⁶ Marx, Hegel ve Nietzsche’nin düşünceleriyle birlikte Tanrı ülkesi yok edildikten sonra ussal ya da usdışı her iki durumda da yıldırıcı bir devlet ortaya çıkmıştır. Faşist devrimleri devrim olarak nitelendirmeyen Camus’ye göre Mussolini ve Hitler’i diğer devrimcilerden ayıran temel nokta akıl yerine akıldışını tanrılaştırmış olmalarıdır.³⁸⁷

Tüm insanların sahip olduğu ortak bir değer bulunmadığı Nazi Almanya’sında Hitler yalnızca eylemleri ayakta tutmuştur. Onun için var olmak yalnızca eylemde bulunmaktır. Dolayısıyla sürekli devrim için sürekli bir düşmana ve savaşa gereksinimi vardı. Bu dinamizmin amacı ya tamamen yıkım ya da düşmanda düşmana, işgalden işgale giden bir kan ve eylem imparatorluğu kurmaktır. Bu imparatorlukla birlikte hukuk kurallarının yerini askeri kurallar almış ve bütün sorunların askeri sorun durumuna getirildiği tek lider, tek halk ve milyonlarca kölenin olduğu yeni bir düzen oluşturulmuştur. Lider ve halk arasına artık bir uzlaştırma aracı değil, baskı aracı yerleştirilmiştir. Ancak hiçbir zaman evrensel bir imparatorluk kurma düşüncesinde olmayan Hitler eylemini belirsiz bir Alman İmparatorluğu düşüncesine yöneltmiştir. Sonunda Hitler’in yoksayıcı devrimi kendine yönelmiş ve ölçsüz bir şiddetten başka hiçbir şey uyandırmamıştır.

*“Hitler, çılgınlığının doruğunda, tarihi bin yıllığına durduracağını ileri sürmüştü. Tam bunu yapmak üzere olduğuna inandığı, yenilmiş ulusların gerçekçi filozoflarının da bunun bilincine varmaya, bunu onaylamaya hazırlandıkları sırada, İngiltere ve Stalingrad savaşı onu ölüme doğru attı ve tarihi bir kez daha ileri itti. Ama insanın tarihi kadar eski tanrılık savı, Rusya’da kurulmuş biçimiyle, ussal devlet görünüşü altında, daha büyük bir ağırlık, daha büyük bir etkinlikle yeniden ortaya çıktı.”*³⁸⁸

³⁸⁵ Albert Camus, s.29.

³⁸⁶ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, s.212.

³⁸⁷ a.g.e. s.213.

³⁸⁸ a.g.e. s.222.

Başkaldıran İnsan'da usdışı devlet terörünü Faşist devrimler çerçevesinde değerlendiren Camus, ussal devlet terörü olarak da Marksizm ve mirasçılarını incelemiştir. Marksizmde bir iç çelişki gören Camus, Marksizm ve toplumsal gelişmelerin birbirine uymadığını belirterek Marksizmin neden olduğu eylemleri eleştirmiştir. Marx'a göre gerçek, diyalektik olarak gelişen ekonomidir ve ekonomi insan bilincini belirler. İhtiyaç duyduğu şeyleri üreten insanın üretmek için de üretim araçlarına sahip olması gerekir. Herkesin bu araçlara sahip olması mümkün olmadığına göre bu araçlara sahip olanlar ve olmayanlar toplumun iki sınıfını oluşturur. Menfaatleri açısından birbirinden farklı olan bu iki sınıf arasında menfaat çatışması yaşanır. Marx'a göre tarih sınıfların bu çatışmasından başka bir şey değildir. Mülkiyetin ortak olduğu toplumdan bireysel mülkiyetin ve eşitsizliğin olduğu kapitalizme gelen insanlık, kapitalist ve proletarya olmak üzere iki sınıfa ayrılmıştır. Bu iki sınıf arasındaki çatışmanın giderilmesiyle Marx'ın mülkiyetin ortak olduğu sınıfsız toplumu ortaya çıkacaktır.³⁸⁹

Camus bu noktada Marx'ın kehanetlerine değinerek proletaryanın diktatörlüğüyle kurulacak cennetin tarihin sonunu oluşturacağını ifade eder. Tanrısız ancak içinde insanın tanrılaştırıldığı cennetin kurulabilmesi için her yol meşrudur. *"Ne olursa olsun, burjuva sınıfı silinince, proletarya, üretim gelişmesinin mantığına uygun olarak, üretimin doruğunda evrensel insanın saltanatını kurar. Bu iş diktatörlük yoluyla olmuş, şiddet yoluyla olmuş, ne çıkar?"*³⁹⁰

Marx'ı eleştirirken onu harekete geçiren ahlaki nedenlerin olumlu yanlarına da değinen Camus'ye göre,

"Düşüncesinin odağına emeği, onun haksız alçaltılışını, derin onurunu yerleştirdi. Emeğin bir mala, emekçinin bir nesneye indirgenmesine karşı çıktı. Ayrıcalıklılara ayrıcalıklarının tanrısız, mülkün de sürekli olmadığını anımsattı. İçleri rahat olmaya hakkı bulunmayanların içine bir kurt düşürdü ve eşsiz bir derinlikle, suçu iktidarı elinde tutmaktan çok, bu iktidarı gerçek soyluluktan yoksun, bayağı bir toplum yaratmak için kullanmak olan bir sınıfın foyasını ortaya çıkardı. Çağımızın umutsuzluğunu doğuran düşünceyi (ama burada umutsuzluk her türlü umuda

³⁸⁹ Ali Osman Gündoğan, s.161-162.

³⁹⁰ Albert Camus, s.245.

yeğdir), bir düşkünlük, bir alçalış olmuş çalışmanın, bütün yaşamı kaplamakla birlikte, yaşam olmadığı düşüncesini ona borçluyuz.”³⁹¹

Bütün bu doğrularına ve insanı yüceltmek isteyen sosyalist ütopyasına rağmen Marx’ın takipçilerinde bu tür erdemlerin bulunmadığını düşünen Camus’ye göre onun kehanetleri başarısız olmuş ve kanlı devlet terörünün hazırlayıcısı olmuştur.

“Yetkeci sosyalizm, tam tersine, ileride gerçekleşecek olan, ülküsel bir özgürlük adına, bu canlı özgürlüğe el koydu. Bunu yaparken de, ister istemez, fabrika kapitalizminin başlattığı köleleştirme girişimini artırdı.”³⁹²

Gerçekten de yoksulluk ya da yozlaşma Marx’tan önce neyse yine o oldu. Proletarya sınıfı sonsuzca genişleyemedi. Marksizmin desteklemesi gereken sanayi üretimi koşulları orta sınıfın önemini azaltmak yerine arttırdı ve teknisyenler tabakası adıyla yeni bir toplumsal sınıfı ortaya çıkardı. Bilim ve tekniğin karışıp zorlaşmasıyla tek bir insanın hem ilkeleri hem de uygulamaları kavraması olanaksız bir hal aldı. “Her emekçi işini kapsayan genel düzeni bilmeden özel bir iş yapmak zorunda kaldı. Herkesin işini düzenleyenler, görevleri dolayısıyla, toplumsal bakımdan büyük bir önem taşıyan bir tabaka oluştu.”³⁹³

Marx’ın tarihin sonun gerçekleştirme hayali, onun söylediğinin aksine sanayileşmemiş bir tarım toplumu olan Rusya’da 1917 Devrimi’yle gerçekleştirilmek istenmiştir. Evrensel bir cumhuriyet kurmak amacıyla devlet daha çok üretim, daha çok çalışma ve daha çok iktidar gücüne ihtiyaç duymuş ve bunu gerçekleştirmek için de her türlü özgürlüğün yok edildiği bir toplum biçimi ortaya çıkmıştır. Devlet elbet bir gün ortadan kalkacaktır ancak o gün gelene kadar güçlü ve egemen olmak zorundadır.³⁹⁴ Ancak Lenin’le birlikte başlayan Rus Devrimi Camus’ye göre “İmparatorluğu ve köleliği benimsemek üzere başkaldırıdan vazgeçmek anlamına gelir.”³⁹⁵

³⁹¹ a.g.e. s.247.

³⁹² a.g.e. s.257.

³⁹³ a.g.e. s.253-254.

³⁹⁴ Ali Osman Gündoğan, s.165.

³⁹⁵ Albert Camus, s.274.

Camus'ye göre gerek Nietzsche'nin üstün insanının tahtını kurmak isteyen faşizm gerekse Marx'ın tüm insanını gerçekleştirmek isteyen Komünizm kölelik ve yıldırıyla karşılaşp toplama kamplarının evrenine çıkmışlardır.³⁹⁶ Devrimi başkaldırının bozulmuş bir şekli olarak tanımlayan Camus'ye göre başkaldırının isteği birliktir, devriminse tümlük. Başkaldırı "evet"e dayanan "hayır"dan yola çıkarken, devrim yalnızca yadsımadan yola çıkarak tarihin sonuna atılmış bir "evet"i yaratmak için bütün kölelikleri kabullenir. Başkaldırı yaratıcıdır, devrimse yoksayıcı. Biri var olmak için kendini yaratmaya adarken diğeri daha iyi yadsımak için üretmek zorunda kalmıştır.³⁹⁷

*"'Baskaldırıyorum, öyleyse varız,' diyordu köle. Doğaötesi baskaldırı da 'yalnız' diye ekliyordu, bugün hâlâ bununla yaşıyoruz."*³⁹⁸ Doğaötesi baskaldırı insan varlığını ölümsüzlüğe dayandırırken, tarihsel baskaldırı görünüşü varlık yapmaya çalışmıştır. Oysa Camus'ye göre, *"baskaldırı, gittikçe daha yüksek bir sesle, bir gün boyun eğiše indirgenmiş bir dünya önünde var olmak için değil, ayaklanma atılımında sezilen şu bulanık varlık için eyleme geçmesini söylemektedir, daha da söyleyecektir. Bu kural ne biçimseldir ne de tarihe bağlıdır; sanat yaratımında, arı durumda bulunca belirleyebiliriz bunu."*³⁹⁹

3.6. BAŞKALDIRI VE SANAT

Sanatı hem yücelten hem de yadsıyan bir eylem olarak nitelendiren Camus'ye göre *"Sanat bize baskaldırının özü konusunda son bir görüş sağlayacaktır."*⁴⁰⁰ Platon'dan Nietzsche'ye ve Marx'a kadar tüm devrimcilerin sanata karşı duyduğu güvensizliği değerlendiren Camus, sanatın gerçeği yadsıdığı suçlamasına karşı koymuştur. Çünkü Delacroix, Van Gogh gibi ressamlar ve Madame de La Fayette,

³⁹⁶ a.g.e. s.288.

³⁹⁷ a.g.e. s.294.

³⁹⁸ a.g.e. s.293.

³⁹⁹ a.g.e. s.294.

⁴⁰⁰ a.g.e. s.299.

Proust gibi romancılar sanatın aslında gerçeği sorguladığını ve gerçekten kaçmadığını kanıtlamaktadır. Tüm bu suçlamaların aksine sanat, doğayı ve tarihi birleştirerek hiçbir çaba olmaksızın Hegel'in düşlediği tek ile evrenselin uzlaşmasını gerçekleştirir.⁴⁰¹

Sanatsal yaratım birlik gerekliliği olduğu kadar aynı zamanda dünyanın yadsınmasıdır. Ancak bu yadsıma dünyanın tümüyle değil eksiklikleri adına bir yadsımadır. Camus'ye göre sanatçı dünyayı kendi bakış açısıyla yeniden kurar. Başarısız bir taslak olarak gördüğü dünyanın eksikliklerini tamamlayarak ona yeni bir biçim kazandırmaya çalışır. Bu açıdan bakıldığında başkaldırı ve sanatın birleştiren her ikisinin de yaratıcı olmasıdır. *"Başkaldırı gerekliliği biraz da sanatsal bir gerekliliktir."*⁴⁰²

20. yüzyılın yoksayıcı devrimini sanatı da aynı yoksayıcılığa bağladığı için eleştiren Camus'ye göre hiçbir sanat tümünden bir yadsımayla var olamaz. Anlamsızlık düşüncesi bile olsa her düşüncenin bir anlamı olduğundan anlamsızlığın da sanatı olamaz. Sanat yalnızca yeryüzünde gerçekleştirilebilir. İnsan dünyayı tamamen adaletsizlikle suçlayabilir ancak kendi özlemlerine yakın bir adaleti yaratabilir. *"Güzelliği yaratmak için, hem gerçeği yadsınması, hem de onun kimi yanlarını yüceltmesi gerekir. Sanat gerçeğe karşı çıkabilir ama gerçekten kaçamaz."*⁴⁰³

Camus'ye göre sanat aynı zamanda uyumsuzluğun onaylanmasıdır; varoluşun sınırlarına ve ölüm yazgısına karşı bir başkaldırıdır. Uyumsuz dünyada mantıksal bir çözüm bulamayacağını anlayan insan, yaşamın gerçekliğine bu şekilde yaklaşmaktan vazgeçerek sanatla birlikte imgenin olanaklarını bulur. Sanatın en önemli katkısı sonsuzluğa mahkûm edilmiş insan için, içinde bulunduğu tutsaklıktan özgür bir dünya imgesi yaratabilmesidir. Dolayısıyla sanat sadece başkaldırının bir yönü değil aynı zamanda yeni bir evrenin yaratılmasıdır. Sanat uyumsuzluğa karşı başkaldırı eylemine olumlu bir öz katar.⁴⁰⁴

"Elbette sanat tek başına doğruluk ve özgürlük getirecek bir dirilişi sağlayamaz ama sanat olmadıkça bu diriliş biçimini bulamaz, bulamayınca da hiçbir şeye benzemez."

⁴⁰¹ Morvan Lebesque, s.98.

⁴⁰² Albert Camus, s.301.

⁴⁰³ a.g.e. s.305.

⁴⁰⁴ John Cruickshank, s.192-193.

*Kültür ve onun gerektirdiği bağıntılı özgürlüğün bulunmadığı toplum ne kadar düzenli olursa olsun bir vahşi ormandır. Onun için de her gerçek sanat yaratışı yarın için bir muştudur.*⁴⁰⁵

Biçimsel sanatı nihilizme yol açtığı için eleştiren Camus, aynı zamanda gerçekliğe sıkı sıkıya bağlı olan sosyalist gerçekliğin sanatı propaganda aracı olarak kullanmasını da kabul etmez. Çünkü politika ve sanat arasında amaç bakımından farklılıklar vardır.⁴⁰⁶ “*Sanat yapıtı, yalnız varlığı ile ideolojinin utkularını hiçe sayar. Yarının tarihinde görülecek şeylerden biri fatihlerle sanatçılar arasında şimdiden başlamış olan savaştır.*”⁴⁰⁷

Camus’ye göre başkaldırıyla birlikte doğan ve başkaldırıcıyı sanatsal düzlemde dile getiren türlerin başında roman gelir. Eylemin biçimlendiği ve her yaşamın bir yazgı görünüşüne kavuştuğu roman, “*...dünyamızın insanın derin isteğine göre düzeltilmesinden başka bir şey değildir. Çünkü hep aynı dünya söz konusudur. Acı da, yalan da, aşk da aynıdır. Kahramanlar bizim dilimizi konuşur, zayıflıkları bizim zayıflıklarımız, güçleri bizim güçlerimizdir. Evrenleri bizimkinden ne daha güzel ne daha sağlamdır. Ama onlar yazgılarının sonuna dek koşarlar hiç değilse, tutkularının son noktasına dek giden kahramanlar gibi altüst edici kahraman da olamaz.*”⁴⁰⁸

Romanın yaşadığımız dünya dışında başka bir dünya kurma isteği, romanla birlikte sanatın da bu dünyadan bir kaçış olarak görülmesi sorununu beraberinde getirmektedir. Ancak Camus’ye göre romandaki bu başkaldırı dünyanın yok sayılması değil, dünyanın uyumsuz düzenine karşı bir başkaldırıdır.⁴⁰⁹ Roman insanı kendi ilkelerine ve en derin özelemlerine yaklaştıran bir düzeltme çabasıdır. Romanla birlikte eskisinin yerine konulan yeni dünya, yine eski dünyanın sahip olduğu malzemelerle kurulacaktır. Romancı yeni dünyayı yaratırken istediği malzemeyi seçmekte özgürdür. Ne kadar gerçekçi ya da doğacı olursa olsun her sanat bir seçimi gerektirir. Romancı da diğer sanatçılar gibi bu malzemelerden istediklerini atar,

⁴⁰⁵ Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, çev. Selahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol, Say Yayınları, İstanbul, 1998, s.73.

⁴⁰⁶ Ali Osman Gündoğan, s.169.

⁴⁰⁷ Albert Camus, s.48.

⁴⁰⁸ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, s.310.

⁴⁰⁹ Ali Osman Gündoğan, s.171.

istediklerine de imgesel bir kalıpla yeni bir düzen verir.⁴¹⁰ Düşsel ama eski dünyanın düzeltilmesiyle yaratılan yeni dünyada insan kendi koşullarında aradığı yatıştırıcı sınırı ve biçimi verir kendisine. *“Roman ölçü üzerine yazgı yapar. Yaratışla yarışır böylece, geçici olarak ölümü yener.”*⁴¹¹

Bir sanat eserinde gerçeğin ağırlığını dengede tutabilmek bir sanatçının en önemli isteğidir. Çünkü sanatın amacı mümkün olabilecek en çok sayıda insanı ortak acı ve sevinçle bir araya getirecek görüntüleri oluşturabilmektir. Sanat hiçbir zaman yargılamayı ve kural koymayı hedeflemez. Sanatın görevi anlamaktır. *“Gerçeklik giz doludur, erişilmezdir ve sürekli yeniden ele geçirilmelidir. Özgürlük genellikle tehlikelidir; onu yaşamak hem zor, hem de coşturucudur. Ama sanat tam da tehlikeyi gözetimi altına alır.”*⁴¹²

Çağımız sanatı aynı devrim gibi yanlış yollara yönelmiş olsa da insanlığı bu yanlış yoldan kurtararak başkaldırının gerçek kaynaklarına götürecektir. Dolayısıyla bundan sonra savaş, sanatçılar ve fatihler arasında ortaya çıkacaktır. Sanatçı doğayı, fatihler ise tarihi ve devrimi simgeler. Fatihler öldürürken sanatçılar yaratır. Camus’ye göre sanatla birlikte güzellik yeniden bulunacak ve anlamsız dünya içinde insan için yeni bir ahlak yolu açılacaktır. *“Sanatın Camus’ü getirdiği eşik, artık gerçek başkaldırma noktasıdır.”*⁴¹³

3.7. ALBERT CAMUS ROMANLARINDA UYUMSUZ DENEYİM, İNTİHAR VE BAŞKALDIRI

Filozof kimliğinin yanı sıra sanatçı kimliğiyle de karşımıza çıkan Camus, sanatçının başkaldırısındaki rolünü gösteren en iyi örnektir. Uyumsuzluğun bilincinde olan bir sanatçı olarak uyumsuz evreni soyut kavramlarla değil eserlerindeki somut yaşam örnekleriyle ve kahramanlarının eylemleriyle anlatmaya çalışmıştır. Gerek

⁴¹⁰ John Cruickshank, s.194.

⁴¹¹ Albert Camus, s.312.

⁴¹² Morvan Lebesque, s.98

⁴¹³ Ali Osman Gündoğan, s.172.

romanlarında gerekse tiyatro oyunlarında hastalık, ölüm gibi insanların ortak acılarına yer verdiği kadar sevgi, dayanışma gibi yaşam güzelliklerine de yer veren Camus, anlamsızlık, çaresizlik, intihar ve ölüm karşısındaki yaşam tutkusunu öne çıkarmıştır.

Camus'ye göre bir romanda biçem sadece biçimsel bir baskınlık değildir. Biçem, yaşam düzensizliğine sanatçı bakışıyla bir düzen verilmesi demektir. Bunu yapabilmek ustalık kadar karakter, zekâ ve derinliği de gerektirir. Bir romanın biçemi düşünceyle yaşamın karşılaşmasından doğar. Bunun en önemli etkisi yeni bir birlik yaratma isteğinde görülür. Bu açıdan biçem gerçek başkaldırının farklı bir işaretidir.⁴¹⁴

*“Biçemleştirme büyütme olduğu, kendi kendini belli ettiği zaman, yapıt saltık bir özlemdir: Fethetmeye çalıştığı bir somuta yabancısıdır. Buna karşılık, gerçek kabaca verildiği, biçemleştirme önemsenmediği zaman, birlikten yoksun olarak sunulmuştur. Büyük sanat, biçem, başkaldırının gerçek yüzü, bu iki sapkınlığın arasındadır.”*⁴¹⁵

Camus denemelerinde insanın dünyadaki yaşamını inceler ve bu yaşamın niteliklerini göstermeye çalışır. Romanlarında ise insan yaşamında daha keskin seçmeler yaparak ideal bir nitelik vermeye çalışır. Camus biçeme önem veren roman kuramıyla birçok çağdaşından ayrılır. Çünkü o bir yandan başkaldırıcıyı veren romanlar yazarken bir yandan da geleneksel sanatın kaynaklarını kullanmayı sürdürür. Camus'nün çağdaş romanda en rahatsız olduğu ve kendi romanlarında mücadele ettiği yönlerden biri de boyutsuz tip yoksunluğudur. Camus'ye göre çağdaşlarının romanlarında insan o kadar genel ve felsefi terimlerle verilir ki sonunda romanlardaki kahramanlar bireyselliklerini ve insani özelliklerini yitirirler.⁴¹⁶

Dünya gerçeğinin akıldışılık ve kötülük olduğunu gördüğü hâlde eserlerinde iyimserliği ve yaşamı seçen Camus, yaşam prensibi olarak kötülüğe, adaletsizliğe, sömürgeciliğe, savaşa, ırkçılığa karşı çıkmış ve kendisini başkaldırı felsefesinin ve edebiyatının somut bir örneği olarak ortaya koymuştur.⁴¹⁷

⁴¹⁴ John Cruickshank, s.195.

⁴¹⁵ Albert Camus, s.320.

⁴¹⁶ John Cruickshank, s.196.

⁴¹⁷ Ali Osman Gündoğan, s.193.

3.7.1. Yabancı (L'Etranger)

Camus'nün 1942 yılında yayımlanan ilk romanı *Yabancı*, onun *Sisifos Söyleni*'nde felsefi incelemesini yapmış olduğu uyumsuz evrenin öyküleştirilmesi olarak karşımıza çıkar. Meursault karakteriyle uyumsuzluk kavramını uyumsuz eyleme dönüştüren Camus, bu romanında yaşamın mekanikliğini ve monotonluğunu, insanın ölüm karşısındaki durumunu, zamanın kayıtsızlığını, din, ahlak ve yasa gibi kavramların insan yaşamına olan etkilerini olaylar zinciri içerisinde basit diyaloglarla dile getirmiştir. Birinci ağızdan kaleme alınan *Yabancı*, öznel anlatımıyla ana karakterin topluma olan yabancılaşmasını da yansıtmaktadır. *Yabancı*, uyumsuzluğa dikkat çekse de uyumsuzluğa karşı evrensel bir tavrı göstermez. Sıradan bir yaşamın içinde hiçbir anlam ve amaç taşımayan eylemlerin sonuçlarındaki önemin sorgulandığı *Yabancı*'da, analiz ya da yorum içermeyen durumlar yaratılarak duygular yerine yaşamın küçük ve karmaşık detaylarının belirtildiği duygusal izlenimler öne çıkarılmıştır. Öyle ki roman henüz ilk cümlesinde duygusal bir umursamazlıkla başlar:

*“Anam ölmüş bugün. Belki de dün, bilmiyorum. Huzurevinden bir telgraf aldım: ‘Anneniz vefat etti. Yarın kaldırılacak. Saygılar.’ Bundan bir şey anlaşılıyor. Belki de dündü.”*⁴¹⁸

Cenaze töreni için huzurevine gittiğinde de aynı kayıtsızlığı sürdüren Meursault'nun umursamaz tavrı huzurevi müdürünün ve kapıcısının da dikkatini çeker. Huzurevi gelenekleri gereği cenaze defin öncesi bir gece beklemek durumundadır. Bu geceyi annesinin tabutunun başında kahve ve sigara içerek geçiren Meursault, kapıcının annesinin yüzünü gösterme teklifine “hayır” diyecek kadar, hatta annesi öldüğü için ağlayan bir kadının sesinden rahatsız olacak kadar kayıtsızdır bu ölüme. Ortada yatan ölü bir kadının bedeni, etrafında sessizce bekleyen insanlar ve bütün bunlara sırtını çevirmiş yüzü yaşama dönük Meursault:

“Yine biraz sütlü kahve içtim. Çok güzeldi. Dışarıya çıktığım zaman gün iyice ağarmıştı. Marengo'yu denizden ayıran tepeler üstünde gökyüzü kıpkızıldı. Tepelerin

⁴¹⁸ Albert Camus, *Yabancı*, s.15.

üzerinden aşan rüzgâr tuz kokuları getiriyordu. Güzel bir gün hazırlanmaktaydı. Ne zamandır kırlara çıkmamıştım, anam ölmeseydi, diye düşünüyordum, kim bilir ne güzel gezip eğlenirdim.”⁴¹⁹

Cenaze töreninde de hiçbir üzüntü belirtisi göstermeyen Meursault, gerek ölüm sonrası davranışlarından gerekse yıllar önce annesini huzurevine bırakmasından dolayı suçlandığının farkındadır. Dolayısıyla Camus'nün kahramanı uyumsuzluğun ve topluma ne kadar yabancılaştığının bilincindedir. *“Bir an gülünç bir duygu kapladı içimi: Sanki buraya beni yargılamak için gelmişlerdi.”⁴²⁰* Ahlaki açıdan bakıldığında annesinin oğlundan başka kimsesi olmadığı için Meursault yaşadığı sürece ona sahip çıkmalıydı. Hiç değilse annesinin ölümü karşısında onu kaybetmenin derin üzüntüsünü duymalıydı. Duygusal yargıları içeren bu ahlaki tavır karşısında Meursault'nun gerekçeleri oldukça basitti: Annesine bakacak maddi gücü yoktu ve annesi kendisini onun yanında yalnız hissetmemek için huzurevine yerleşmeliydi. Meursault'ya göre bütün bunlar önemsizdi, hatta annesinin ölümü bile. Çünkü onun ölümünde Meursault'nun hiçbir suçu yoktu. *“İçimden, bunda benim bir suçum olmadığını söylemek geldi, ama kendimi tuttum. Bunu daha önce patrona söylediğimi anımsadım. Hiçbir anlamı yoktu bunun. İnsan her zaman az buçuk suçludur.”⁴²¹*

Öğretilmiş ahlaki değer ve davranışı değil içinden gelen eylemi ortaya koyar Meursault. Elbette tümüyle ilgisiz değildir annesinin ölümüne. Soyut duygulardan çok yaşananların somut gerçekliğiyle ilgilenir.

“Yine bir pazar daha geçip gitti, anacığım şimdi topraklar altında yatıyor, yine işimin başına döneceğim ve sonunda, her şey eski hamam eski tas, diye düşündüm...”⁴²²

Yaşamında hiçbir kesinliğe, geleceğe, umuda ve duyguya yer vermeyen Meursault günlük yaşamın uyumsuzluğuyla karşı karşıyadır. *“İnsan, hayatını hiç değiştiremez ki. Zaten herkesin hayatı birbirinin aynıdır. Buradaki hayatımı hiç*

⁴¹⁹ a.g.e. s.22.

⁴²⁰ a.g.e. s.20.

⁴²¹ a.g.e. s.28.

⁴²² a.g.e. s.31.

beğenmiyor da değilim"⁴²³ O kendini herkesten soyutlamış bir yabancıdır. Kız arkadaşı Marie'nin evlenme isteğini kabul eder ancak evliliğe ilgisizdir. "*Marie, 'Evlilik ciddi bir şeydir,' dedi. Ben de, 'Değildir,' diye karşılık verdim.*"⁴²⁴ Onun bir kadına olan tutkusu doğal bir duygudur. Onun için sevgi ve aile kavramları da tıpkı ahlaki değerler gibi anlamsız ve önemsizdir.

Patronu, komşuları, kız arkadaşı ve diğer birkaç dostuyla birlikte sıradan bir hayatın içinde yaşamın günlük gereksinimlerini karşılayan Meursault, bir gün yakın dostu Raymond'un içinde bulunduğu belalı bir durum nedeniyle hiçbir kötü niyeti olmadan anlık bir cinayet işler. "*Güneş tıpkı, anacığımı topraklara verdiğim günkü güneşti. O zamanki gibi alnım ağrıdan neredeyse çatlıyor, derimin altında damarlarım hep birden atıyordu.*"⁴²⁵ Burada Meursault'nun işlediği suç dini ayin koşullarına uyan bir güneş cinayeti olarak ortaya çıkmaktadır.⁴²⁶

"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. Güniün 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."⁴²⁷

Cinayetin ardından Meursault'nun tutuklanmasıyla birlikte romanın ikinci bölümü başlar. Cinayet sorgusu ve yargılamanın işlendiği bu bölümde Meursault'nun yaşamındaki tüm boşluklar diğer insanlar tarafından doldurulmaya çalışılır. Herkes yargıçtır artık; polisler, memurlar, savcı, jüri üyeleri ve hatta savunma avukatı. Neden öldürmüştü Meursault? En önemlisi de kimdi? Meursault tam da burada yetersizdir.⁴²⁸ "*Düşüncemi sormadan kaderimi karar altına alıyorlardı.*"⁴²⁹ Bir

⁴²³ a.g.e. s.46.

⁴²⁴ a.g.e. s.46.

⁴²⁵ a.g.e. s.59.

⁴²⁶ Morvan Lebesque, s.36.

⁴²⁷ Albert Camus, s.60.

⁴²⁸ Morvan Lebesque, s.37.

⁴²⁹ Albert Camus, s.91.

katildi Meursault. Annesi öldüğünde gece boyunca tabutunun başında sigara ve kahve içmiş, üstelik cenazesinde hiç ağlamamıştı. Cenazenin ertesi günü sevgilisiyle sinemada bir komedi filmi izlemiş, kumsalda gezintiler yapmıştı. Bütün bunlar onun ne kadar canı, bilinçli ve zeki bir katil olduğunun kanıtıydı. Çünkü *“insanların ruhunu koruyan ahlak ilkelerinden bir teki bile”*⁴³⁰ onun kapısına uğramamıştı. Meursault aslında cinayetten değil, annesinin ölümüne olan ilgisizliğinden yargılanıyordu artık ve idam edilmeliydi.

*“Bana zeki dediklerini duyuyordum. Yalnız şunu anlamıyordum: Herhangi bir kimsedeki erdemler, nasıl oluyordu da bir suçlu aleyhine ezici bir kanıt olabiliyordu.”*⁴³¹

Meursault idam cezasıyla birlikte ölümle yüzleşme imkânı bulmuştur. Bu yüzleşme onun her şeye karşı kayıtsız olan yaşamının son günlerinde iki farkındalık deneyimi yaşamasına neden olur. Birincisi önemli olan tek şeyin kendi ölümü olduğunu fark etmesidir.⁴³² Bu durumu hücrede sevgilisi Marie’yi düşünürken şu ifadelerle dile getirir: *“Ölmüşse artık beni hiç ilgilendirmezdi. Ben öldükten sonra insanların beni unutacaklarını nasıl çok iyi anlıyorsam, bunu da kendim için öyle doğal buluyordum. Ölümümünden sonra insanların artık benimle hiçbir alışverişi kalmıyordu. Hatta bunu düşünmenin bile acı olduğunu söyleyemezdim. Aslında, insanın eninde sonunda alışmayacağı hiçbir düşünce yoktur.”*⁴³³ Meursault ikinci farkındalık deneyimini ise Tanrı’ya inanmadığını söylemesine rağmen, onu taşıdığı günahın ağırlığından kurtarmak için dua etmek istediğini söyleyen rahibe duyduğu öfke patlamasıyla yaşar.⁴³⁴ Her ne kadar rahip inancından ve söylediklerinden emin olsa da Meursault’ya göre aslında rahip bir ölü gibi yaşıyordu ve yaşadığından bile emin değildi. Oysa kendisi ölüme giderken elleri boş gibi dursa da, hem hayatından, hem kendinden, hem de gelecek olan ölümden emindi. *“Hiç değilse bu gerçeğe, onun bana sahip olduğu kadar sahiptim. Daha önce de, bu anda da haklı olan bendim ve her zaman da haklı olmuştum. Şöyle yaşamıştım, böyle yaşayabilirdim. Şunu yapmış, bunu yapmamıştım. Filan şeyi yapmadımsa, falan şeyi yapmıştım. Peki,*

⁴³⁰ a.g.e. s.93.

⁴³¹ a.g.e. s.92.

⁴³² Emel Koç, s.12.

⁴³³ Albert Camus, s.105.

⁴³⁴ Emel Koç, s.12

sonra? Sanki bütün yaşamımda, kendimi haklı çıkarmak için bu dakikayı, şu şafak vaktini beklemiştim. Hiç, hiçbir şeyin önemi yoktu ve bunun niçin böyle olduğunu da biliyordum.”⁴³⁵

Meursault'nun farkındalık deneyimleri onun yaşadığı koşulları daha iyi anlamasına imkân verir. Rahibe olan öfkesi dindiğinde yaşadığı öfkeyle birlikte içindeki bütün kötülüklerden arındığını, umuttan kurtulduğunu ve dünyanın o tatlı kayıtsızlığına yeniden geri döndüğünü fark eder. “*Dünyayı kendime bu kadar eş, bu kadar kardeş bulunca, anladım ki, eskiden mutluluğa ermişim. Hatta hâlâ da mutluydum. Her şey tamam olsun, kendimi pek yalnız hissetmeyeyim diye, benim için artık, idam günümde bir sürü seyirci bulunmasını ve beni nefret çığlıklarıyla karşılamalarını dilemekten başka bir şey kalmıyordu.*”⁴³⁶

3.7.2. Veba (La Peste)

Camus'nün *Veba* adlı romanı Cezayir'in Oran kentinde tarihsel gerçekliği olmayan imgesel bir veba salgını konu alır. *Veba* hem sembolist hem de gerçekçi öğeler içerdiğinden roman-söylence türünün en etkili örneklerinden biridir. Belirli bir coğrafyada özel bir olay anlatılmasına rağmen konu kendi anlamının ötesine geçerek evrensel bir hal alır. Romanda kötülük problemi, acı çekme zorunluluğu ve ölümle karşı karşıya kalan insanlığın evrendeki genel durumu değerlendirilir. Ayrıca Camus *Veba*'da genel olmamakla beraber Nazi askerlerinin Fransa'yı işgaline, insanın evrendeki yalnızlığına ve ölüm cezalarına göndermelerde bulunarak romana ikinci düzey sembolik bir anlam katmaya çalışır. “*Dolayısıyla kitapta birçok sembol bulunmaktadır: Durumlar, tipler ve fiziksel nesnelere bir yandan kendilerini, öte yandan kendilerini aşan başka şeyleri temsil eder.*”⁴³⁷

Yabancı'da uyumsuzluğa karşı insanı temsil etmek için yalnızca Meursault karakterini seçen Camus, *Veba*'da bir şehir kurgulayarak birbirinden farklı

⁴³⁵ Albert Camus, s.109.

⁴³⁶ a.g.e. s.111.

⁴³⁷ John Cruickshank, s.218.

karakterlerle her birinin kendi çözüm arayışını değerlendirir. Bu durum onun çözüm odağını genişlettiğinin kanıtıdır. Başka bir deyişle her karakter Camus'nün uyumsuzlukla yüzleştiği farklı bir yolu temsil eder.⁴³⁸ Doktor Bernard Rieux, Jean Tarrou, Raymond Rambert, Cottard, Joseph Grand, Doktor Richard, Cizvit papazı Rahip Paneloux, Mösyö Othon, Doktor Castel... Romanda her bir karakterin vebaya karşı göstermiş olduğu farklı tutum uyumsuzluğun çeşitli yönlerini ortaya koyar. *Veba*'yla birlikte Camus'nün uyumsuz dünyaya karşı olan isyanı bireyden kolektif topluma doğru evrilir.

Beş bölümden oluşan *Veba*'nın giriş bölümü Oran kent yaşamının salgın öncesi durumunu betimler. "*Oran, kuşukları olmayan bir kenttir; yani tümüyle modern bir kent.*"⁴³⁹ Romanda modern toplumun simgesi olarak gösterilen Oran, aynı zamanda uyumsuz yaşamın bir tasviridir. Sıradan ve alışkanlıklar üzerine kurulu günlük hayatın içinde basit keyiflerden de zevk alan insanlar, sadece zengin olmak amacıyla ticaretle ilgilenerek çok çalışırlar. Özgürlüğün dolaylı olarak sınırlı olduğu Oran'da ticaretin kölesi haline gelen halk yalnızca alışkanlıklarını korumaya çalışır. Öyle ki bu sıradan düzenin ve alışkanlıkların bozulmaması adına hastalık hoş karşılanmaz ve ölüm toplumsal bir rahatsızlığa neden olur. Oran'ın tek düze yaşamı sağlıklı olmayı gerektirir. Ancak bu renksiz ve sıradan şehirde yaşam tüm tek düzeliğiyle devam ederken aniden ortaya çıkan fare ölümlerinin giderek ciddileşmesiyle birlikte daha önce farelerin varlığını bile kabul etmeyen insanlar şimdi onların gerçekliği, acıları ve ölümleriyle yüzleşmek zorunda kalır. Artık tüm caddelerde ve evlerde yaşamın rutin sesleri yerine acı çekişen fare çığlıkları yankılanır. "*Üzerinde evlerimizin dikildiği toprak, şimdiye kadar derinlerinde için için kaynayan çıban ve kanlı irinlerin artık yüzeye çıkmasına göz yumuyordu adeta. Tıpkı sağlığı yerinde bir insanın beynine kan hücum etmesi gibi, o zamana kadar öylesine dingin yaşamış ve birkaç günde allak bullak olan küçük kentimizin geçirdiği o şaşkınlığı düşünün yalnızca.*"⁴⁴⁰

⁴³⁸ Melissa Payne, *Discussion of the Absurd in Albert Camus' Novels Essays and Journals*, University of Tennessee Honors Thesis Projects, 1992. (Erişim) https://trace.tennessee.edu/utk_chanhonoproj/93, 25 Nisan 2019, s.48.

⁴³⁹ Albert Camus, *Veba*, çev. Nedret Tanyolaç Öztokat, Can Yayınları, İstanbul, 2011, s.14.

⁴⁴⁰ a.g.e. s.25.

Fare ölümlerinin ardından romanın ana karakteri ve aynı zamanda anlatıcısı olan Doktor Bernard Rieux'nün kapıcısının ölmesiyle başlayan ölüm haberleri giderek artar ve bir salgına dönüşür. Her ne kadar ilk zamanlarda şehir genelinde panik yaratmamak adına kabul edilmese de hastalığın yayılmasının durdurulamaması ve ölümlerin çoğalmasıyla birlikte salgının veba olduğu kabul edilir ve şehir yönetim tarafından karantina altına alınır. *“İşte böylece, örneğin, insanın sevdiğinden ayrılması gibi bireysel bir duygu birdenbire, ilk haftalardan başlayarak, tüm bir halkın duygusuna dönüştü ve korkunun da etkisiyle, bu uzun sürgün döneminin başlıca acısı oldu.”*⁴⁴¹

Şehrin kapılarının kapanmasıyla birlikte dışarıyla bütün bağlantısı kesilen halk adeta bir tutsaklığı yaşamaya başlar. Küçük grupların şehir nöbetçilerine saldırıları, yer yer duyulan silah sesleri, ilan edilen sokağa çıkma yasakları, uzun süre kesilen elektrik, temel ihtiyaçlarda yaşanan kıtlık, veba şüphesi taşıyan insanların kamplarda tecrit edilmesi tam bir savaş durumunu yansıtır. Oran halkı bedenini esir alan vebanın, acının, ölümün ve derin yalnızlık duygusunun esareti altındadır artık.

*“Ve çok tutarlı bir biçimde, bize dıştan gelen ve tüm bir kenti vuran bu talihsizlik, bizi öfkeye boğabilecek haksız bir acı getirmekle kalmıyordu. Aynı zamanda, kendi kendimize acı çekmemizi sağlıyor ve böylece bizi acıyı kabullenmeye itiyordu. İşte bu da hastalığın dikkati başka yöne çekme ve işleri karıştırma yollarından biriydi. Böylece herkes günü gününe ve gökyüzüne karşı yapayalnız yaşamayı kabul etmek zorunda kaldı. Bu genel terk edilmişlik duygusu uzun vadede kişilikleri sağlamlaştırabilecekken değersiz kılmaya başlamıştı.”*⁴⁴²

Veba insanların yalnızlığını, acılarını, yazgısını ve çaresizlik içindeki durumunu gösteren bir felakettir. Camus'nün veba ile betimlediği uyumsuzluk denilebilir ancak veba doğrudan doğruya uyumsuzluğu temsil etmez. İnsanların yaşadıkları uyumsuzluk duygusunun durumunu yansıtır. Çünkü veba insanı yaşam karşısında geriletir ve yaşama olan bağlılığını koparır.⁴⁴³ Vebanın ortaya çıkışı aynı zamanda uyumsuzluğun ortaya çıkışını sembolize eder. Camus'nün *Sisifos*

⁴⁴¹ a.g.e. s.73.

⁴⁴² a.g.e. s.80.

⁴⁴³ Muzaffer Kaya, Serkan Demirel, “Albert Camus'nün Veba Romanında İşlenen Esaret Duygusunun Algısal Açıdan Analizi”, *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 20, Sayı: 2, 2011,s. 380.

Söyleni'nde üzerinde durduğu gibi yaşamın anlamını korumak için uyumsuzluğa karşı durmak ve uyumsuzluğa rağmen yaşama sarılmak gerekir. Romanda olumlu bir başkaldırı örneği sunan Doktor Rieux da tüm şehri saran salgına karşı mücadele ederken tam da böyle davranır.⁴⁴⁴

“Her şey bir yana...’ diye yineledi doktor ve yine duraksadı. Tarrou’ya dikkatle bakarak, ‘Bunu sizin gibi birisi anlayabilir ancak, değil mi, dünyanın düzeni ölümle sağlandığına göre belki de Tanrı için en iyisi ona inanmamak ve suskun suskun durduğu göğe gözlerimizi çevirmeksizin ölüme karşı tüm gücümüzle savaşmaktır.’

‘Evet,’ diye onayladı Tarrou, ‘anlayabiliyorum. Ama zaferleriniz hep geçici olacak, işte hepsi bu.’

Rieux’nün suratı asılır gibi oldu. ‘Her zaman öyle olacak, bunu biliyorum. Mücadeleden vazgeçmek için bir neden değil bu.’”⁴⁴⁵

Rieux’nün vebaya karşı başlattığı bu mücadele yakın dostu Jean Tarrou, yazar Joseph Grand, gazeteci Raymond Rambert, Doktor Castel ve Doktor Richard’ın da katılımlarıyla bir dayanışmaya dönüşür. Bu dayanışmanın tek amacı vardı o da; *“...ölü sayısını olabildiğince aza indirmek ve ayrılıkların sonsuza dek sürmesini engellemekti. Bunun için de tek bir yol vardı, vebayla savaşmak. Bu gerçek hoş giden bir şey değildi, yalnızca tutarlıydı”⁴⁴⁶*

Bu dayanışma ister Rieux ya da Tarrou, ister Grand ya da Rambert olsun her zaman açık bir şekilde Camus’de gerçekleşir. Camus en az dört aynada kendini yansıtır. Rieux’den gündelik iş telaşına karşı sabırlı olmayı ve isyan edici suskunluğu alır. Tarrou ile yalnızlığa, gururlu bir başıboşluğa duyulan isteği, denizin bıraktığı sevinci ve idam cezasına olan nefreti paylaşır. Grand’ın gizemli dünyasıyla bu dünyayı yazarak cisimleştirme arayışı arasında bir karşıtlık oluşturur. Uğruna mücadele edilecek şeylerin başına sevgiyi ve mutluluğu koyarken de Rambert’in diliyle konuşur:⁴⁴⁷ *“İşte. Ama siz bir düşünce uğruna ölüme göze alabilecek güçtesiniz, bu açıkça görülüyor. Ben kahramanlığa inanmam, bunun kolay olduğunu*

⁴⁴⁴Dilek Başar Başkaya, “Hayatın Anlamı ve Ölüm: Albert Camus’den Yaşam Dersleri”, *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 30, Sayı: 2, 2013, s.22.

⁴⁴⁵ Albert Camus, s.132.

⁴⁴⁶ a.g.e. s.137.

⁴⁴⁷ Morvan Lebesque, s.71.

ve ölümlerle sonuçlandığını bilirim. Beni ilgilendiren insanların yaşamaları ve aşktan ölmesi."⁴⁴⁸

Camus'nün *Yabancı*'daki Meursault karakterine en yakın karakter Cottard olmuştur. Yaşadığı sebepsiz bir intihar girişimiyle romana giren Cottard, işlediği bir suç yüzünden cezalandırılma korkusuyla toplumdaki kendini tamamen soyutlamış "öteki" rolünü üstlenir. Ancak vebanın ortaya çıkmasıyla meydana gelen toplumsal karmaşa Cottard'ın kaygılarından kurtularak kendini daha özgür hissetmesine neden olur. Veba, Oran halkına ölümü getirirken Cottard'a yaşamı sunar. Romadaki tüm karakterlerin dayanışma içerisinde olmasına karşılık Cottard bunun tam tersi yönde davranarak vebayı fırsata çevirir ve insanların yaşadığı çaresizliği de kullanarak karaborsa işiyle zengin olma yolunu seçer. Tek başına tutsak olmaksızın herkesle birlikte tutsak olmanın rahatlığı içindedir Cottard. Ona göre "*İnsanları bir araya getirmenin tek yolu onlara veba yollamaktır.*"⁴⁴⁹ Cottard diğerlerinin de kendisiyle aynı kaderi yaşamalarıyla birlikte daha önce yabancı olduğu insanları sevmeye başlar. Toplumun yaşadıklarını kendisinin daha önce yaşadığını ifade ederken bir zaferden çok mutsuzluğa vurgu yapar. Cottard'a göre tüm bu yaşananlar aslında o kadar da korkunç değildir.

"Vebadan sonra bunu yapacağım, şunu yapacağım... Sakin duracakları yerde varoluşlarını zehirliyorlar. Ve ellerindeki avantajların farkında değiller. Acaba ben, tutuklanmamdan sonra şunu yapacağım, diyebilir miydim? Tutuklanma bir başlangıçtır, bir son değil. Oysa veba... Ne düşündüğümü bilmek ister misiniz? Onlar talihsiz, çünkü kendilerini olayların akışına bırakmıyorlar. Ve ben ne dediğimi biliyorum."⁴⁵⁰

Savaşı vebayla, kötülüğü ise hastalıkla bir tutan Camus tüm bunlara insancıl çareler aramış ve insanların vebaya karşı mücadeleyi seçmesi ile doğru eylemlerin ne olduğunu ortaya çıkarmıştır.⁴⁵¹ Rieux'nün mücadeledeki motivasyonu hastaların yaşamını kurtarmak için kendi yaşamını riske atan bir kahraman olmak değil yalnızca dürüst davranmaktır. Rieux vebanın Tanrı'nın bir cezası olduğunu savunan

⁴⁴⁸ Albert Camus, s.164-165.

⁴⁴⁹ a.g.e. s.195.

⁴⁵⁰ a.g.e. s.197.

⁴⁵¹ John Cruickshank, s.229.

Rahip Paneloux'nün aksine başkaldırıyı ve yaşamsal olanı seçerek rahibin metafiziğine karşılık akli temsil eder.

*“Eğer mutlak güçte bir Tanrı'ya inansaydı, insanları iyileştirmeyi sürdürmez, bu görevi ona bırakırdı. Ama dünyada kimse, hayır kimse, Tanrı'ya inandığını sanan Paneloux bile, böyle bir Tanrı'ya inanmıyordu, çünkü kimse kendini sonuna kadar Tanrı'nın ellerine bırakmıyordu ve bu açıdan Rieux, yaradılışla olduğu gibi mücadele ederek, en azından kendisinin gerçeğin yolunda olduğuna inanıyordu.”*⁴⁵²

Camus kötülük problemini Paneloux'nün yapmış olduğu iki ayinde yoğun olarak ele alır. Vebanın ilk zamanlarında yapılan ilk ayinde Paneloux vebayı tanrısal olarak yorumlar. Veba bir cezadır ve işlenen günahların bedelidir. Paneloux'ye göre ceza olarak kullanılan kötülük aslında bir iyilik aracıdır.⁴⁵³

*“‘Kardeşlerim,’ dedi güçlü bir sesle, ‘bugün sokaklarımızda meydana gelen aynı ölümcül av. Görün onu, şu veba meleğini, Lucifer gibi güzel ve kötülüğün kendisi gibi parlak; çatılarınızın tepesinde dikilmiş, sağ eli başının seviyesinde mızrağı tutuyor, sol eli evlerinizden birini gösteriyor. Belki şu anda parmağı sizin kapınıza yöneliyor, mızrak ahşabın üzerinde tınlıyor ve aynı anda veba evinize giriyor, odanıza gidip oturuyor ve dönmenizi bekliyor. Orada, sabırlı ve dikkatli, sanki dünyanın kendi düzeni gibi kendinden emin. Yeryüzünün hiçbir gücü, hatta şunu iyi bilin, insanlığın işe yaramaz bilimi bile onun size uzattığı o elden kurtulmanızı sağlayamaz. Ve acının kanlı meydanında dövüldükten sonra, samanla birlikte siz de atılıp gideceksiniz.’”*⁴⁵⁴

Nisan ayında yapılan ilk ayin sonrasındaki altı ay süresince ölüm oranı ciddi bir artış gösterdiğinden ekim ayının sonlarında son umut olarak Doktor Castel'in ürettiği serumun Yargıç Mösyö Othon'un çocuğu üzerinde denenmesine karar verilir. Serum verildikten sonraki süreci ve çocuğun can çekişerek ölümünü tüm ayrıntılarıyla anlatan Camus, tedavi esnasında orada bulunan Paneloux'nün çocuğun acı haykırıları karşısındaki tutumuna dikkat çeker. *“Paneloux hastalığın kirlettiği, tüm çağlara ait o çılgınlıkla dolu şu çocuksu ağza baktı. Ve kendini bırakarak dizleri*

⁴⁵² Albert Camus, s.130-131.

⁴⁵³ John Cruickshank, s.231.

⁴⁵⁴ Albert Camus, s.101.

üzerine çöktü; herkes onun biraz boğuk, ama durmak bilmeyen o çoğul yakarışın gerisinde belirgin bir biçimde yükselen bir sesle 'Tanrım, kurtar şu çocuğu!' demesini doğal karşıladı."⁴⁵⁵

Çocuğun ölümü sonrası Rieux kadar kendisinin de başkaldırdığını kabul eden rahip, yalnızca acının son anlamında görüş ayrılıkları yaşadıklarını ifade eder. Paneloux'ye göre insan anlayışını aşan şeyleri sevmek zorundadır. Rieux ise buna öfkeyle karşı çıkar. Çocuklara işkence eden bu düzeni sevmeyi ve kabullenmeyi reddeder. Çocuğun ölümünden hemen sonra ikinci ayinini veren rahibin söylemleri bu kez ilk ayinden farklıdır. Öncelikle ilk ayinde "siz" diye seslenirken ikinci ayinde bunu "biz"e dönüştürür. Kibirli bir dilin hâkim olduğu ilk ayine karşılık ikinci ayinde alçakgönüllü bir söylem kullanır. İyiliğin kötülükten çıktığına olan inancını koruyan rahip, bu inancın akılla değil yalnızca inançla kabul edilebileceğini ifade eder. Cehennem acısı gibi zorunlu acı çekmeyle, vebanın öldürdüğü çocuğun zorunlu olmayan acı çekmesi arasında bir ayırım gözetir. Dünyada çekilen acıların sonsuz bir mutlulukla karşılanacağı düşüncesini basit görür ve bu düşünceyi yadsır.⁴⁵⁶ "Kardeşlerim, o an geldi. Ya her şeye inanmalı ya da her şeyi yadsımalı. Ve aranızda kim her şeyi yadsımayı göze alabilir?"⁴⁵⁷ Böylece kötülük problemi insanın önüne iki seçenek getirir: Tam inanç ya da tam inançsızlık.

*"Tanrı sevgisi zor bir sevgidir. İnsanın kendinden vazgeçmesini ve kendini hor görmesini gerektirir. Ama yalnızca o çocukların acısını ve ölümünü silebilir, yalnızca o bu acıyı gerekli kılabilir, çünkü bunu anlamak olanaksızdır ve insan böyle bir şeyi tabii ki ister. İşte sizinle paylaşmak istediğim zor ders bu. İşte, insanların gözünde zalim, Tanrı'nın gözünde kesin olan imana yaklaşmamız gerek. Bu korkunç imge karşısında hepimiz eşit bir noktaya gelmeliyiz. O doruğun tepesinde her şey birbirine karışacak ve eşitlenecek, görünüşteki adaletsizlikten doğruluk fişkiracak."*⁴⁵⁸

Camus romanın karakterlerini iki gruba ayırır. Bir yanda vebanın insanların suç ve günahlarına karşılık mutlak adaletin bir cezası olduğunu savunan, inancı

⁴⁵⁵ a.g.e. s.215.

⁴⁵⁶ John Cruickshank, s.232-233.

⁴⁵⁷ Albert Camus, s.223.

⁴⁵⁸ a.g.e. s.226-227.

temsil eden Rahip Paneloux ve Yargıç Othon, diğ er yanda mutluluk arayışı gibi daha göreceli kavramlarla ilgilenen Rieux, Tarrou, Grand ve Rambert. Tarrou, Tanrı olmadan nasıl aziz olunur bu sorunun cevabını arar. Grand tek bir kusursuz cümleyle mutluluğ u bulmanın peşindedir. Rambert kaçıp sevgilisine kavuş ararak o mutluluğ u bulacağına inanır. Rieux da kendi mutluluğ unun arayışındadır. Herkes zaferin peşindedir. Ancak romanın sonunda her karakter zafere ulaşamaz. Yenilen karakterler insanın uyumsuzluk karşısındaki başarısızlığ ının sembolüdür. Camus, Paneloux ve Othon’u vebanın adaletiyle ö lümde birleşt irir. Cottard iş lediğ i suçların cezasını ç ekerek. Grand vebaya yakalanır ancak hastalığ ı yener. Onun iyileş mesiyle birlikte salgın gerilemeye baş lar ve yavaş yavaş yok olur.

Vebanın son insan olarak yakaladığ ı Tarrou ö ldüğ ünde Rieux onun son nefesini ç aresizlikle ve kırık bir kalple izlerken *“bu kez, savaşlara son veren ve barışı iyileş me umudu olmayan bir acıya dönüştüren kesin bir yenilginin söz konusu olduğ unu iyi biliyordu. Son olarak doktor, Tarrou’nun huzura kavuş up kavuş madığ ını bilmiyordu; ancak en azından o anda, tıpkı oğ lundan koparılmış bir anne, ya da arkadaşını gömen bir insan için nasıl ateş kes diye bir şey yoksa, kendisi için de artık olanaklı bir huzur bulunmadığ ını biliyordu.”*⁴⁵⁹

Genel olarak Camus’nün *Veba*’daki temel amacı insan yaş amını sorgulamak ve uyumsuzluk karşısında insanın nasıl bir tutum izlemesi gerektiğ ini ortaya ç ıkarmaktır. *Sisifos Söyleni*’nde uyumsuzluğ u felsefi açıdan değ erlendiren Camus, *Yabancı* ile uyumsuz bir yaş am deneyimini ö yküleştirmiş , *Veba*’da ise uyumsuzluğ a karşı bir baş kaldırı ö rneğ i sunmuştur. İnsanlar uyumsuz evrende birç ok seçenikle karşılaş ır. Camus’nün sorusu da buradadır. İ çine dü ştüğ ümüz ç aresiz bir durumda Cottard gibi intiharı mı seçmeliyiz, yoksa Paneloux gibi Tanrı’nın merhametine mi sığınmalıyız? Yoksa Rieux gibi savaşmalı mıyız? Romandaki simgesel vebaya baş kaldıran Rieux Camus’nün ideal karakteridir. Her ne kadar Tarrou’nun dü şlediğ i gibi bir aziz olunamasa da felaketlerin üstesinden gelmek için iş ini dürüştçe yapan bir doktor olmak da yeterlidir. Yaş amın bütün anlamsızlığ ına, kötülüklerine ve ç aresizliğ ine rağ men insanın yazgısına baş kaldırarak yaş am için mücadele etmesi Camus için en doğ ru eylemdir.

⁴⁵⁹ a.g.e. s.285.

3.7.3. Düşüş (La Chute)

Albert Camus'nün 1956 yılında yayımlanan *Düşüş* adlı romanı eski bir avukat olan Jean-Baptiste Clamence'in kendi kişisel düşüşünün öyküsünü konu alır. *Düşüş*'te doğrudan hiçbir aracı diyalog kullanmayarak, Clamence'in Mexico-City adını verdiği bir barda tanıştığı ve kitap boyunca adı hiç açıklanmayan dinleyicisine anlattığı itiraflarından hareket eden Camus, bir monolog şeklinde modern insanın vicdanına ve ahlakına göndermelerde bulunmuştur.

Düşüş'ün biçimsel sunuluşu Camus'nün diğer romanlarına göre daha gelenekseldir. Birey yaşamının birinci kişi ağzıyla anlatılması ve romanın içsel dünya görüşü ile ahlaki hedefleri onu kişisel roman sanatına ve Fransız edebiyatının ahlakçı geleneğine daha yakın kılmaktadır. Biçimsel olarak *Yabancı* ve *Veba*'ya göre daha alışılmış bir biçime sahip olmasına rağmen *Düşüş*'ün içerik olarak yorumlanması daha zordur. Hem *Yabancı* hem de *Veba* mekân olarak Cezayir'in keskin ışık ve gölgelerinde geçerken, *Düşüş*'ün mekânı Amsterdam'ın gri, sisli ve ıslak gökleridir. Bu fiziksel değişim ahlak ortamındaki değişimi de yansıtır. Romana suç, kararsızlık ve şüphe havası hâkimdir. Oysa *Yabancı*'nın kaynağı masumiyet, *Veba*'nın ise inatçı bir başkaldırıdır. Camus'nün diğer iki romanına göre daha karamsar olan *Düşüş*, bu iki romanın ele aldığı konular üzerine daha fazla düşünmenin sonucu gibidir.⁴⁶⁰

Düşüş iki ayrı boyutta ve iki ayrı mekânda gerçekleşir. Birincisi Clamence'in Paris'te avukatlık yaptığı dönemde bir genç kızın intiharına şahit olmadan önceki yaşamıdır. Bu dönem Clamence'in başarı, eğlence ve hazla dolu mutlu günleridir. İkincisi ise vicdan azabının Clamence'ı her geçen gün daha çok huzursuzluğa ve kuşkuya sürüklediği, kendini cezalandırmayla ve günah çıkartmayla geçen Amsterdam günleridir. Clamence'in yaşadığı olayların çoğu Paris'te geçmesine rağmen Amsterdam roman boyunca daha çok ön plana çıkmış ve sembolik bir anlam

⁴⁶⁰ John Cruickshank, s.234-236.

kazanmıştır. Kendisini hem cezalı hem de yargıç olarak tanımlayan Clamence için Amsterdam hem bir sürgün yeri hem de cezasını çektiği cezaevidir.⁴⁶¹

*“Dikkat ettiniz mi, Amsterdam’ın ortak merkezli kanalları cehennemin dairelerine benzer? Elbette kötü düşlerle dolu kentsoylu cehennem. Dışarıdan geldiğiniz zaman, bu daireleri geçtiğiniz ölçüde, yaşam ve dolayısıyla ondaki suçlar daha yoğun, daha karanlık olur. Burada biz son dairedeyiz.”*⁴⁶²

Paris’te tanınmış bir avukat olan Clamence, kendisinin soylu davalar olarak tanımladığı dul ve yetimlerin korunması konusunda uzmandı. Başarı elde ettiği her dava ona daha çok tatmin duygusu yaşıyor, böylelikle yargıçları daha fazla küçümseyebiliyor ve sanıkların ona daha çok minnet duymasını sağlayabiliyordu. Adaletle hizmet ediyordu ve bu onun huzuru için yeterliydi. Meslek kariyerinde mükemmeldi. Hiçbir zaman rüşvet almadı, sahtekârlıklara boyun eğmedi. Üstelik yoksullardan ücret almayacak kadar cömert bir adamdı. Asaletin doruğundaydı Clamence. Gündelik yaşamında bile her zaman diğerlerinden üstün olmayı istedi. İnsan ancak diğerlerinin üzerinde yükseldiği zaman kalabalığın coşkusunu ve alkışını elde edebilirdi. Yerin altı, mağaralar, mahzenler ve çukurlar ona göre değildi. Çünkü bütün bunların altında suç vardı.

*“Vaazların, dinsel söylevlerin, alev mucizelerinin ulaşılabilir yüksekliklerde geçmesini kolayca anlıyordum. Bence mahzenlerde ya da cezaevi hücrelerinde düşünmüyordu insan (meğerki bunlar görüş alanı geniş bir kulede bulunsun); buralarda insan küfleniyordu. Ve ben, tarikata girdikten sonra, hücreyi beklediği gibi geniş bir görünüm yerine bir duvara baktığı için papazlıktan vazgeçen o adamı anlıyordum. Bense küflenmiyordum, inanın buna.”*⁴⁶³

Camus, Clamence’ın Paris günlerini anlatırken onun aracılığıyla yaşamın uyumsuz yönlerine yer vererek birçok konuya eleştirel yaklaşmıştır. Öncelikle kölelik eleştirisi üzerinden insanların sahtekârlığına vurgu yapan Clamence’a göre eskiden insanlar daha samimiydi ve yaşam içindeki oyunlar gizli oynanmıyordu. Bir

⁴⁶¹ Ahmet Göğercin, “Albert Camus’nün 'Düşüş' ve Tahsin Yücel’in 'Vatandaş' Anlatıları Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma”, *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, Sayı: 16, s. 1-22, 2006, s.11.

⁴⁶² Albert Camus, *Düşüş*, çev. Hüseyin Demirhan, Can Yayınları, İstanbul, 2011, s.16.

⁴⁶³ a.g.e. s.23.

insan köle ticareti yaptığını açıkça söyleyebiliyor ve bunu yüreklice kabul edebiliyordu. Ancak modern insan hem köleliğe karşı bir tavır sergileyip hem de evinde ya da işyerinde köleliğe yer vermeye devam ediyordu. Köle edinmekten kendini alıkoyamayan gerçek insan ve vicdanını rahatlatmak adına onun özgür olma mücadelesini savunan sahte kimliğiyle aynı insan.

“Kaldı ki, herkes masaya oturup gerçek işini, kimliğini açıklasaydı, ne halt edeceğimizi bilemezdik! Şöyle kartvizitler düşünün: Dupont, ödleğ filozof ya da Hristiyan mülk sahibi ya da zina eden insansever, istediğınızı seçebilirsiniz. Ama cehennem olurdu bu! Evet, cehennem böyle olmalı: tabelalı caddeler ve düşüncesini anlatma olanaksızlığı. İnsan, kesin olarak sınıflandırılmıştır.”⁴⁶⁴

Clamence’a göre insan egemen olmaktan ya da hizmet görmekten hiçbir zaman vazgeçmeyecektir. Birilerini kumanda etmek nefes almak demektir. Toplumsal tabakanın en altında bulunan kişilerin bile egemenlik kuracağı eşi, çocukları ya da bekârsa en azından bir köpeği vardır. Burada asıl olan karşıdakinin cevap verme hakkı olmadan bir insanın ona kızabilmesidir. Her nedene başka bir neden ileri sürülebileceğinden birinin son sözü mutlaka söylemesi gerekir. Bu noktada Avrupa felsefesine de değinen Clamence, daha önce diyaloglarla ilerleyen felsefenin bildirilerle otoriter bir dil kullanmasını eleştirir. Camus’nün roman boyunca dinleyiciden çok anlatıcının söylemlerini baskın tutması bu eleştiriye yapmış olduğu vurgudan kaynaklanır.

“‘Doğru olan budur!’ diyoruz, ‘Bu doğruyu tartışabilirsiniz derseniz, bu bizi ilgilendirmez. Ama birkaç yıl içinde polis gelip haklı olduğumuzu size gösterecektir.’”⁴⁶⁵

İnsanların dostluk kavramının arkasına sakladıkları ikiyüzlülüğe de değinen Clamence’a göre içtenlik bir dostluğun koşulu olamaz. İnsan en çok zayıf yanını paylaşan kişilere açar kendini. Dolayısıyla kendisini düzeltmeyi ya da iyileştirmeyi istemez. İsteddiği yalnızca kabul görmektir. Böylece içten bir doğrudansa yalan söylemek dostluğun amacına daha çok hizmet eder. İnsan kendini sevmeden kimseyi sevemez. İnsanların yakın dostlarının ölümünün ardından duydukları acının altında

⁴⁶⁴ a.g.e. s.37.

⁴⁶⁵ a.g.e. s.36.

hep bir trajedi gereksinimi vardır. İnsan bir dostu öldüğünde onu daha çok sever ya da ölü dostlarına karşı daha dürüst ve cömerttir çünkü artık onlara karşı bir yükümlüğü yoktur. *“Dostlarımızda sevdiğimiz, taze ölüdür, acılı ölü, heyecanımız, eninde sonunda kendimiz!”*⁴⁶⁶

Kendine özgü kişiliği ve düşünce biçimiyle hayatı anlamlandırmaya çalışan Clamence, kendinden emin ve memnun bir hayat yaşarken, bir akşamüstü Seine Nehri kıyısında suyu izlerken bir kahkaha sesi duyar ancak sesin nerden ve kimden geldiğini bulamaz. Bu kahkaha sesi Clamence’in uyumsuzla karşılaşmasının bir simgesidir.⁴⁶⁷ Bu yüzleşmenin ardından bedensel ve ruhsal sorunlar yaşayan Clamence, her ne yaparsa yapsın hala içinde bir yerde duyduğu o kahkaha nedeniyle eski keyfine bir daha asla kavuşamaz. *“Bana öyle geliyor ki, hiç öğrenmemiş olduğum ama yine de çok iyi bildiğim bir şeyi, yani yaşamayı unutuyordum.”*⁴⁶⁸

Clamence’in duyduğunu sandığı bu esrarengiz kahkaha, aslında iki ya da üç yıl önce yaşadığı bir anının sesidir. Bir kasım gecesi Seine kıyısında yürürken yanından geçen bir kadının köprüden atlayarak intihar etmesine tanıklık eder. Suyun sesini ve kadının çığlıklarını duymasına rağmen yerinden kımıldayamaz. Koşup yardım etme isteği duyar ancak artık çok geç olduğu düşüncesiyle olay yerinden uzaklaşır ve yaşadıklarını kimseye haber vermez. Bu kahkaha sesi yıllar sonra bile olsa Clamence’in bir kadının intiharı karşısında yapmış olduğu ahlaki seçimi ve göstermiş olduğu korkaklığı anılarında canlı tutar. Bu olayla birlikte Clamence başarılı profesyonel bir avukattan tövbekâr bir yargıca dönüşür.

*“Nemli bir cehennem, gerçekten! Yalnız yatay çizgiler var, hiçbir parlaklık yok, uzay renksiz, yaşam ölü. Evrensel silinme, gözlere görünen hiçlik değil mi bu? İnsan yok, özellikle insan yok!”*⁴⁶⁹

Neden kendini öldürür bir insan? Çünkü insanlar başka bir insanın nedenlerine, acılarına ve içtenliğine ancak o öldüğünde inanırlar. İnsan ancak öldüğünde ciddiye alınabilir. Yaşadığı sürece durumu hep kuşkuludur. Kuşkulu olmaktan kurtulmak için tamamen var olmaktan çıkmak gerekir. Oysa insan kendini

⁴⁶⁶ a.g.e. s.28.

⁴⁶⁷ Dilek Başar Başkaya, s.25.

⁴⁶⁸ Albert Camus, s.34.

⁴⁶⁹ a.g.e. s.53.

öldürüp varlığını yitirdikten sonra diğerlerinin ona inanıp inanmamasının ne önemi olabilir ki? *“Bir kız, iki dirhem bir çekirdek giyinmiş oğlanla evlenmesine engel olan babasına, ‘Bunu ödeyeceksin!’ diyordu. Kız kendini öldürdü. Ama babası hiç de bir şey ödemedi. Herif balık avlamayı çok seviyordu. Üç Pazar sonra yeniden ırmağa dönüyordu, ‘Unutmak için,’ diyordu buna. Hesap doğruydu, unuttu.”*⁴⁷⁰

Clarence ölüm düşüncesinin artık bütün gündelik yaşamını kaplamasıyla birlikte yalancılığı ve ikiyüzlülüğüyle yüzleşmeye başlar. Çünkü ona göre bir insan yalanlarını itiraf etmeden ölemez. Yaşamın içinde saklanmış bir yalan, ölümle birlikte kesinleşir ve doğruyu ortadan kaldırır. Yalanla elde ettiği saygınlığın ve bu aldatıcı şöhretin hesabını ödeyemeyeceğinin bilince varan Clarence, bir başkası anlamadan tüm yalanlarını açığa vurmaya ister. Bu noktada bile ikiyüzlü davrandığını fark eder çünkü bu isteğinde de yargıdan kaçınma söz konusudur. Herkesin durumu aynıdır aslında. İnsanlar yargılanmamak için her zaman yargılamayı seçerler. *“Herkes, her ne pahasına olursa olsun, masum olmak dileğinde, hatta bunun için tüm insan soyunu ve Tanrı’yı suçlamak gerekse bile.”*⁴⁷¹ Clarence kendi kendini yargıladığı kişisel duruşmasında yalanın bir varoluş biçimi olduğu gerçeğine vararak insanlığın masumiyetini savunan bütün felsefi ve politik teorileri reddeder. Hiç kimsenin masumluğunu kesinlikle söylenemez ancak herkesin suçlu olduğu kesinlikle söylenebilir. Çünkü herkes bir başkasının suçuna tanıklık eder.

“İnanın bana, dinler ahlak dersi vermeye kalkıştıkları ve bir takım emirler yağdırdıkları andan itibaren yanılırlar. Suçluluğu yaratmak ve cezalandırmak için Tanrı zorunlu değildir.(...) Tutuklunun içinde ayakta durduğu, ama hiç kımıldayamadığı daracık dört duvar. Onu çimentodan kozasına sımsıkı kapatan sağlam kapı çenesinin hizasında durmaktadır. Bu durumda adamın ancak yüzü görülür ve gelip geçen her gardiyan bu yüze ağız dolusu tükürük atar. Hücrede sıkışık kalan tutuklu, gözlerini kapamasına izin varsa da yüzünü silemez. Alın size, azizim, bir insan icadı. Bu küçük şaheser için Tanrı’ya ihtiyaçları olmadı insanların.”

⁴⁷⁰ a.g.e. s.55.

⁴⁷¹ a.g.e. s.59.

Clarence'a göre Tanrı'nın tek faydası masumluluğu güvence altına almasıdır. Din daha çok insanın kendini temizleme aracıdır. Çünkü bir yasayı benimseyen kişi, inandığı düzenin yargısından korkmaz. İnsanın en büyük korkusu yasadışı yargılanmaktır. Böylece peygamberler çoğalır ve daha iyi bir yasayla daha kusursuz bir örgütle hedefe varmaya çalışılır. Tanrı ne yeredir artık ne de gökte. İnsanlar Tanrı'yı kalplerindeki zindanda bir mahkeme üzerine koymuş ve onun adına yargılama yapmaktadırlar. Bu noktada bir sır verir Clarence bütün insanlığa: "*Son yargıyı beklemeyin. Her gün içindeyiz onun.*"⁴⁷²

Camus'nün romanın kahramanına Jean-Baptiste ismini vermesi de sembolik bir anlam taşır. Camus burada İsa'nın gelişinin, kurtuluşunun ve bağışlanmanın müjdesini veren, Eski Ahit'te de bahsi geçen son peygamber Jean La Baptiste'e gönderme yapmaktadır. Clarence ilk bakışta kendisine bir aziz ve bir peygamber görüntüsü verirken gerçekte Jean La Baptiste karşıtı olarak karşımıza çıkar. Bir genç kadının ölümü karşısında pasif davranarak hiçbir çaba göstermeyen Clarence, bu tutumuyla insanlığa ihanet ettiği için kendisini bir hain olarak görür. Bu nedenle de Dante'nin cehenneminden bahseder ve kendisini hainlerin bulunduğu cehennemin dokuzuncu katına yerleştirir.⁴⁷³ "*Dante'nin Tanrı ile Şeytan arasındaki kavgada yansız melekler de kabul ettiğini bilirsiniz. Ve onları, bir çeşit cehennem girişi olan, vaftizsiz ölen çocukların konulduğu dehlizlere yerleştirdiğini de. Biz o dehlizdeyiz, aziz dostum.*"⁴⁷⁴

Yabancı'da ikiyüzlü toplum tarafından yanlış anlaşılan Meursault'da olduğu gibi *Düşüş*'ün anlatıcısı Clarence'ın da uyumsuzlukla baş edebilmek için özgürlüğe giden yolu yargı olmuştur. Clarence suçların herkes tarafından paylaşılması gerektiğini savunur. Gerçek demokrasi ancak herkes suçlu olduğu zaman ortaya çıkar. Böylece insan hem işlediği suçlardan dolayı kendi vicdanını rahatlatır hem de yalnızca kendinin değil, herkesin yargıca olur. Meursault ise böyle bir tutuma gereksinim duymaz. O dürüst ve olduğu gibi davranmanın bedelini canıyla öder. Clarence ise yargılandığı toplumla kaynaşarak yaşamını sürdürür.⁴⁷⁵

⁴⁷² a.g.e. s.79.

⁴⁷³ Ahmet Göğercin, s.12.

⁴⁷⁴ Albert Camus, s. 61.

⁴⁷⁵ Dilek Başar Başkaya, s.25-26.

3.7.4. Mutlu Ölüm (La Mort Heureuse)

Camus'nün 1936 ile 1938 yılları arasında taslağını hazırladığı ancak ölümünden sonra 1970 yılında basılan *Mutlu Ölüm*, iki bölümden oluşan yarı otobiyografik bir romandır. Camus romanı yazarken çocukluğunu geçirdiği yoksul mahalleden, bir denizyolu şirketindeki memurluk günlerinden, Orta Avrupa ve İtalya gezilerinden, 1936'da yerleştiği Cezayir'deki “*Dünyanın Karşısındaki Ev*”de yaşadığı anılarından yararlanır. Romanda Camus'nün aşk hayatı ve Simon Hié ile yapmış olduğu evliliğin yansımaları da görülmektedir.⁴⁷⁶

Mutlu Ölüm'ün taslaklarının hazırlanıp kitap olarak basılmaması ve Camus'nün bu hazırlık döneminin ardından *Yabancı*'yı oluşturup yayımlaması *Mutlu Ölüm*'ün *Yabancı* romanı için bir ön hazırlık olduğu izlenimini vermektedir. Gerçekten de her iki romandaki olaylar ve ana karakterler arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir. *Yabancı*'nın uyumsuz karakteri Meursault iken *Mutlu Ölüm*'de bu rolü Patrice Mersault üstlenir. *Mutlu Ölüm*'ün ana taslağı ilk olarak Camus'nün *Defterler*'inde karşımıza çıkar.

“6 öykü:

Parıltılı oyunun öyküsü. Lüks.

Yoksul mahallenin öyküsü. Annenin ölümü.

Dünyanın Karşısındaki Ev'in öyküsü.

Cinsel kıskançlığın öyküsü.

Ölüm mahkûmunun öyküsü.

Güneşe doğru inişin öyküsü.”⁴⁷⁷

Defterler'deki taslağı incelediğimizde hem *Yabancı*'dan hem de *Mutlu Ölüm*'den izler görülmektedir. *Mutlu Ölüm*'ün ilk taslağında ölüm mahkûmunun

⁴⁷⁶ Albert Camus, *Mutlu Ölüm*, çev. Ramis Dara, Can Yayınları, İstanbul, 2011, s.11.

⁴⁷⁷ Albert Camus, *Defterler I*, çev. Ümit Moran Altan, İthaki Yayınları, İstanbul, 2003, s.21.

öyküsü yer alırken, bu konu *Yabancı* romanında ele alınmıştır. İki bölümden oluşan *Mutlu Ölüm*'ün ilk bölümü, *Yabancı* ile benzerlikler taşır. Her ne kadar olaylar arasında benzerlikler olsa da olayların içeriği ve olaylara yönelik tutumlar arasında farklılıklar vardır. *Yabancı*, annenin ölümü karşısında duyarsızlığı dile getirirken, *Mutlu Ölüm* anneyi kaybetmenin hüznünü yansıtır. *Yabancı*'da amaçsız bir cinayet işlenirken, *Mutlu Ölüm*'de cinayet bir amaca ve koşula bağlanır. Her iki roman da Cezayir'deki işçi sınıfının günlük yaşamını detaylandırarak, geleneksel toplumsal yaşamın bireyin yaşamını nasıl sınırlandığı üzerinde durur. Ancak *Mutlu Ölüm*'ün ikinci bölümünde bu geleneksel yaşamın reddi *Yabancı*'ya göre farklı biçimde gerçekleşir.

Camus *Mutlu Ölüm*'de kıskançlık, sevgi, para, zaman, yaşamın farkındalığı, özgürlük, evlilik, mutluluk ve ölüm korkusu gibi birçok varoluşsal soruna vurgu yapar. İlk bölüm “*Doğal Ölüm*” başlığını taşır. Bu bölüm ters bir kronolojik sıra izler. Roman Patrice Mersault'nun Roland Zagreus'u öldürmesiyle başlar ve sonrasında kurgu geçmişe yönelir. Cezayir'de bir denizyolu şirketinde çalışan Mersault, sevgilisi Marthe ile birlikte geçirdiği akşamlar dışında annesinin üç odalı dairesinde sıradan ve sınırlı bir günlük yaşamın tutsaklığı içindedir. Ancak bir gün Marthe'a karşı duyduğu kıskançlık onu bambaşka bir yaşam yolculuğuna sürükler. Kıskançlık duygusunun altında yatan Mersault'nun Marthe'a olan sevgisinden çok ona sahip olmanın verdiği gururdur. Birlikte yaşadıklarını Marthe'ın bir başkasıyla da yaşadığı düşüncesi onu öfkelenendir ve daha önce ilişki yaşadığı bütün erkekleri tanımak ister. Bu istek Mersault'yu Marthe'ın eski sevgilisi Zagreus'a götürür. Her ne kadar başlangıçta öfke duysa da, zamanla Mersault ile Zagreus arasında bir dostluk başlar. Çünkü Mersault'nun bu iki bacağı kesik ve bütün ihtiyaçları bakıcıları tarafından karşılanan sakat adamı kıskanması için hiçbir neden yoktur.

Zengin ama sakat ve yoksul ama bedenen güçlü iki mutsuz adamın diyalogları romanın özünü oluşturur.

*"Hâlâ yanmama izin verdiği için yaşama teşekkür etmeyi düşünürüm yalnızca. (...)Size gelince Mersault, haydi haydi, bu gövdenizle, biricik göreviniz, yaşamak ve mutlu olmaktır."*⁴⁷⁸

Ama Mersault'nun mutlu olmak için boş zamana ve özgürlüğe ihtiyacı vardır. Günde sekiz saat bir büroda çalışarak mutlu olmaya çalışmak ona göre komik bir çabadır. Bütün geleceğini içinde bulunduğu yaşam koşullarıyla ancak bu kadar şekillendirebilmiştir ve geriye dönüp baktığında pişmanlık duyar.

*"Şimdi yine zamanım olsaydı... kendimi oluruna bırakmaktan başka bir şey yapmazdım. (...)Yaşamımı bir deney haline getirmezdim. Kendim, yaşamımın deneyi olurdum..."*⁴⁷⁹

Zagreus'a göre yaşamak için çalışmak ve o sekiz saatlere dayanmak zorunda kalan Mersault'nun mutlu olmak adına tek bir şeye ihtiyacı vardır, o da para. Paranın mutluluk getirmeyeceği düşüncesinin aksine parasız mutlu olunamayacağını savunur Zagreus. Sakattir ama çalışmaya da gereksinimi yoktur. Çünkü genç yaşta büyük bir servet edinmiştir.

*"Ve çoğu kez, para aracılığıyla zaman kazanmak gerekirken, yaşamımızı para kazanarak tüketiyoruz. (...) Paraya sahip olmak, zamana sahip olmaktır"*⁴⁸⁰

Parası vardır, zamanı da; ancak ne parayı ne de zamanı kullanabilecek sağlıklı bir bedene sahip değildir. Mutsuzluğunun tek nedeninin yoksulluk olduğu konusunda Mersault'yu ikna eden Zagreus bir gün odadaki sandığı açarak ona kasayı ve üzerindeki tabanca ile beyaz bir mektubu gösterir.

*"Ortadan kaldırdığım yarım bir adamdan başkası değil. Bana bundan ötürü kızılmamasını dilerim, zaten sandıkta şimdiye dek hizmetimi görenlere borcumu ödemek için gerekenden fazlası bulunmakta. Artanın, idam mahkûmlarının koşullarının iyileştirilmesine ayrılmasını istiyorum. Ama bunun, çok şey istemek olduğunun da bilincindeyim."*⁴⁸¹

⁴⁷⁸ Albert Camus, *Mutlu Ölüm*, S.54.

⁴⁷⁹ a.g.e. s.55, 57.

⁴⁸⁰ a.g.e. s.59.

⁴⁸¹ a.g.e. s.26-27.

Ertesi gün eldivenlerini takar ve Zagreus'u öldürür Mersault; üstelik intihar süsü vererek. Bu ölümün Zagreus'un intihar isteğinden mi yoksa Mersault'nun hırsızlığından mı kaynaklandığı romanda belirsiz gibi görünür. Ancak ikili arasında geçen diyaloglarda Zagreus'un "*Ve onca inandığım bir yaşamı kısaltmak için hiçbir girişimde bulunmayacağım.*"⁴⁸² ifadesi, bunun bir intihar değil de daha çok Mersault için yaratılmış bir fırsat olduğunu göstermektedir. İki yarım adam tek bir mutluluk oyununda birleşmişti artık.

Cinayetin ardından romanın "*Bilinçli Ölüm*" adlı ikinci bölümü başlar. Mersault dinlenme bahanesiyle Cezayir'den ayrılır ve Avrupa'ya gider. Bir süre sonra mektupla Marthe ile olan ilişkisini bitirir. Artık zengin bir adamdır. Ancak bir zengin gibi yaşamaz; ucuz otellerde kalır ve ucuz lokantalarda yemeğini yer. Camus hiçbir zaman Mersault'yu kendini para kazanmaya adanmış bir karakter haline getirmez. Para romanın somutlaşan bir konusu olarak değil, özgürlüğün ve zamanın simgesi olarak kullanılır.

*"...en iyi hazırlanmış yaşamların temelinde saçmanın, bayağının bulunduğunu açık seçik biçimde hissedince, gözlerinin önünde bu odada, kuşku ve belirsizlikten doğan garip bir özgürlüğün utangaç, gizli yüzü yükseliyordu. Çevresinde gevşek, yumuşak saatler ve bütünüyle zaman, çamur gibi çalkalanıyordu."*⁴⁸³

Mersault cinayetin suçluluğunu ya da kaygısını hiçbir zaman hissetmez. Paranın sağlamış olduğu bu özgürlükle nasıl mutlu olabileceğinin arayışındadır sadece. Gezdiği sokaklarda, gördüğü insanlarda yaşamın her ayrıntısına ve belirtisine dikkat ettikçe onu yaşama açan derin çatlakları da fark eder. "*Böyle kendi varlığı karşısında yaşamakla, zaman uzayabildiğince uzuyor ve günün her saati ona içinde bir dünya barındırıyor gibi geliyordu.*"⁴⁸⁴

İlk satılcı belirtileri de özgürlüğüyle baş başa geçirdiği bu yapayalnız Avrupa günlerinde kendini gösterir. Dostlarına ve güneşe olan özlemi nedeniyle yeniden Cezayir'e dönmeye karar veren Mersault, burada dostları Rose, Claire ve Catherine ile birlikte aynı eve yerleşir, "*Dünyanın Karşısındaki Ev*"e. Kadın

⁴⁸² a.g.e. s.54.

⁴⁸³ a.g.e. s.73.

⁴⁸⁴ a.g.e. s.78.

karakterlerin çok net çizilmediği bu bölümde Camus, mutluluğu amaçlayan doğal bir yaşamı yansıtmaya çalışır ve daha çok evlilik konusunu vurgular. Evlilik yalnızca cinsellik midir yoksa kadın ve çocukların olduğu ataerkil bir gerçeklik mi? Camus'nün vardığı sonuç Mersault'yu yalnızca cinsel ihtiyaçlarını karşılamak adına Lucienne ile yaptığı pragmatik bir evliliğe götürür.

“*Dünyanın Karşısındaki Ev*”de sevilme tehlikesini fark eden ve bunun mutluluğuna engel olacağını hisseden Mersault evden ayrılmaya karar verir. Vazgeçme isteğiyle değil yalnızca mutlu olma isteğiyle. “*Dünya her zaman ancak bir şey söyler: Önce hoş gider, daha sonra bıktırır. Ama tekrarlar sayesinde başarıya ulaştığı bir an gelir ve direnmesinin ödülünü alır.*”⁴⁸⁵

Cezayir dışında deniz kenarındaki bir evde münzevi bir yaşama başlayan Mersault, tükenişe kadar kendisiyle baş başaydı artık. “*Şimdi hiç olmazsa, bilinçlilik saatlerinde, zamanın kendisine ait olduğunu ve (...) kendisi için her saniye ölümsüz bir şeyler belirlediğini hissediyordu.*”⁴⁸⁶ Bazen Doktor Bernard’la köy yaşamına karışıyor, bazen de Balıkçı Perez’le kayığa binip “*denizde suya bırakır gibi kendini yaşamına bırakıyordu.*”⁴⁸⁷ Duru bir yaşama kavuşuyordu böylece. “*Düşüncenin düşünceyi yadsıdığı bu noktada, kendi gerçekliğine, onunla da en uç görkemliliğine ve en uç aşkına varıyordu.*”⁴⁸⁸

Mersault mevsim değişip soğuklar başladığında satlıcan nöbetlerinin giderek ağırlaşması nedeniyle ilk kez yatağa düşmüştü. Kendi yazgısının sona yaklaştığını ve artık bütün çabasının kendi korkunç gerçekliğini karşılamak olduğunu biliyordu. Ancak “*Bir hasta gibi ölmek istemiyordu. Hiç olmazsa kendisi için hastalık çok zaman olduğu gibi, bir düşüş, ölüme varan bir geçiş olmasın istiyordu.*”⁴⁸⁹ Ağaran geceyle ve dünyanın uyanışıyla birlikte sevecen bir umut çağrısını duyuyor ve bu çağrıyla “*yaşama nedeni olan şeyde ölme nedeninin de bulunduğuna inandırıyor*”⁴⁹⁰ kendini. Bir bayılma içinde tükenmek istemiyordu. Açıkça yaşamak istiyordu ölümü. Yazgısının onda yarattığı seçimi bilinçle ve yüreklilikle

⁴⁸⁵ a.g.e. s.107.

⁴⁸⁶ a.g.e. s.124.

⁴⁸⁷ a.g.e. s.125.

⁴⁸⁸ a.g.e. s.126.

⁴⁸⁹ a.g.e. s.142.

⁴⁹⁰ a.g.e. s.144.

yapmıştı. Onun yaşam ve ölüm mutluluğunun kaynağı da buydu. Ölüme karşı duyduğu korkunun aslında yaşam korkusu olduğunu anlıyordu. “...soğuktan sığağa uzanan bu yolculukta, ‘yanmasına hâlâ izin verdiği için yaşama’ teşekkür eden Zagreus’u saçan coşkuyu buluyordu. Kendisini çok uzak hissettiği bu adama şiddetli ve kardeşçe bir sevgi duyuyor ve onu öldürmekle, sonsuza dek ikisini birbirine bağlayan düğümü onunla birlikte sona erdirdiğini anlıyordu.”⁴⁹¹

Mutlu olmak için yapması gereken tek görevi de tamamlamıştı Mersault. Uzun bir mutluluk değildi elbette. Ama zamanın ne önemi olabilirdi ki insan mutlu olduğunda? Zaman mutluluğa ancak engel olabilirdi. Mersault da bu engeli yıkmıştı artık. Mutluluk onun için yalnızca olduğu durumdu. “Daha uzun ya da kısa süre mutlu yaşanmaz. Mutlu olunur! Bir nokta! Ve ölüm de hiçbir şeyi engellemez - o da bir mutluluk kazasıdır bu durumda.”⁴⁹²

Mutlu Ölüm’de varoluşçu felsefenin en önemli sorunlarından biri olan “insanın kendi yaşamına seyirci kalması” problemini ele alan Camus, Mersault karakteriyle birlikte uyumsuzluğun bütün boyutlarına da yer vermiştir. Modern toplumda yaşam koşulunun para olması, para karşılığında insanların zamanlarından ödün vermek zorunda kalması, zamansızlığın neden olduğu tekdüze yaşam ve bütün bunların sonucu ortaya çıkan yabancılaşma insanların mutlu olmasını engellemektedir. Yaşamın sonundaki ölüm yazgısının farkındalığı da mutsuzlukla beraber kaygıyı da arttırmaktadır. Camus’ye göre bu kaygının üstesinden gelebilmek için yalnızca ölüm korkusuyla değil aynı zamanda uyumsuzlukla da mücadele edilmelidir. Mersault örneğinin bize göstermiş olduğu gibi yaşamın içine katılarak bilinçle yapılan her seçim ve bilinçle yaşanan her an mutluluğu getirecektir.

⁴⁹¹ a.g.e. s.147.

⁴⁹² a.g.e. s.132.

3.7.5. Caligula

Camus, deneme ve romanlarının yanı sıra yazmış olduğu tiyatro metinleriyle de düşünce dünyasına önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. Modern bir tragedya yaratma amacı güden Camus, oyunlarında da uyumsuz ve başkaldıran karakterlere yer vererek trajik durumların felsefe ile olan ilişkileri üzerinde durur. Kanaatimizce Camus'nün romanlarıyla birlikte onun en önemli oyunlarından biri olan *Caligula*'nın değerlendirmesini yapmak başkaldırı felsefesinin farklı bir boyutunu göstermek açısından yerinde olacaktır.

Caligula, 1938 yılında tamamlanmış ve 1944'te yayımlanmıştır. Camus'nün Suetonius'un *On İki Sezar'ın Yaşamı* adlı kitabından esinlenerek kaleme aldığı *Caligula*, tam anlamıyla tarihi bir oyundur. Caius Caesar Caligula İS 37 yılında 25 yaşındayken iktidara geçmiş ve dört yıllık iktidarının sonunda İS 41 yılında öldürülmüştür.⁴⁹³

İmparator Caligula İS 38 yılında kız kardeşi ve aynı zamanda sevgilisi olan Drusilla'nın ölümüyle birlikte umutsuzluğa düşerek sarayını terk eder ve üç gün boyunca ortadan kaybolur. Soylular bu merhametli ve nazik imparatorun geri dönmemesi nedeniyle tedirgindir. Oyun, endişeli soyluların saray odasında toplanarak Caligula'nın gidişi ve Drusilla'nın ölümü hakkında yapmış oldukları konuşmalarla başlar. Uyumsuzluk oyunun henüz ilk diyaloglarında kendisini gösterir.

“BİRİNCİ SOYLUKİŞİ: Hiçbir şey.

YAŞLI SOYLUKİŞİ: Sabah hiçbir şey, akşam hiçbir şey.

II. SOYLUKİŞİ: Üç gündür hiçbir şey.

...

I. SOYLUKİŞİ: Bereket versin ki üzüntüler her bakımdan sonsuz değil. Bir yılı aşkın acı çekmeye katlanabilir misiniz?

⁴⁹³ John Cruickshank, s.249.

II. SOYLUKİŞİ: *Ben, yoo..*

I. SOYLUKİŞİ: *Kimsenin buna gücü yetmez.*

Y. SOYLUKİŞİ: *Yaşam çekilmez olurdu.*

I. SOYLUKİŞİ: *Görüyorsunuz işte. Bakın, geçen yıl karımı yitirdim. Çok ağladım. Sonra unuttum. Ara sıra üzülürüm. Ama bir şey değil.*

Y. SOYLUKİŞİ: *Doğa, olayları iyi düzenler.*

...

II. SOYLUKİŞİ: *Öyleyse ne?*

HELİCON: *Siz bulun. Ha., unutmayın, evliliğe benzer mutsuzluk. Kişi seçtiğine inanır, ama seçilmiştir. Böyle işte. Kimsenin elinde değil. Caligula'mız mutsuz. Gelgelelim o da bilmiyor nedenini belki! Sıkıştığını anlayınca kaçtı. Biz olsaydık onun yerinde, biz de öyle yapardık. Bakın size söylüyorum, babamı seçmek elimde olsaydı, doğmazdım.*"⁴⁹⁴

Üç günlük sessizliğin ardından Caligula saraya geri döner ve dostu Helicon ile karşılaşır. Yorgundur, üzgündür ancak Drusilla'nın ölümünden hiç bahsetmez. Çünkü Caligula'yı bu kadar derinden yaralayan ve acı veren şey sevgilisinin ölümü değil, ölümün kendisidir. Helicon'dan sadece ayı elde etmesi için ona yardımcı olmasını ister. Yaşamın gerçekliğiyle ve ölümün kaçınılmazlığıyla yüzleşen Caligula uyumsuzluğun bilincine varır. Bu dünya katlanılmazdır, "Ay'a, mutluluğa, ya da ölümsüzlüğe, belki çılgın olan, ama bu dünyadan olmayan bir şeye gereksinme duyuyorum."⁴⁹⁵ der Helicon'a. Artık yaşamın tek bir gerçeği vardır onun için: İnsanlar hiçbir zaman mutlu değildir ve sadece ölürler.

"HELİCON: (Bir an sonra) *Haydi Caius, çok iyi düzenlenen bir gerçek bu. Çevrene bir bak. Onların yemek yemelerine engel olmuyor bu gerçek.*

CALİGULA: (Birden bağırarak) *öyleyse çevremde her şey yalan. Ve ben gerçeğin yaşanmasını istiyorum! Onları gerçekler için- de yaşatabilme araçlarım var. Çünkü*

⁴⁹⁴ Albert Camus, *Caligula*, s.8-10.

⁴⁹⁵ a.g.e. s.13.

eksiklerini biliyorum, Helicon. Bilgisiz bırakılmışlar. Konuştuğu şeyin ne olduğunu bilecek bir eğitimciden yoksunlar.”⁴⁹⁶

Uyumsuzlukla bir arada yaşamayı reddeden Caligula, onun üstesinden gelmeye çalışır. Dünyayı arkasında bırakarak yapar bunu ve bu noktada başlar onun başkaldırısı. Aracı elbette güçtür. Sınırsız güce sahip bu genç imparator gökyüzündeki uyumsuzluğu yeryüzünde yaratarak yanlış bir aklın insanları ele geçirmesine izin vermeyecektir. Adalet, hukuk, sanat, erdem, dostluk... Hiçbir değer yoktur artık. Önemli olan özgürlüğe sahip olmaktır. Ona göre yaşanan dünya hiçbir anlam ifade etmez ve ancak bunu anlayanlar özgürlüğünü kazanır. Ölümü yenmek ve ölümsüzlüğe kavuşmak için ölümsüz Tanrı'nın zorbalığını seçer Caligula. *“Dostoyevski'nin Kirilov'u kendini öldürerek insanların özgürlüğünü kanıtlar. Caligula ise kendi özgürlüğünü ancak başkalarını öldürdüğünde kanıtlayacaktır.*”⁴⁹⁷ Acıları yok etmek ve dünyanın bu katlanılmaz düzenini değiştirmek için Tanrı'yla eş değil, Tanrı'dan daha üstün bir güç yaratmak ister. *“Çağımızda eşitliği yaratacağım. Engeller, güçlükler, yeryüzündeki olanaksızlık da ortadan kalkınca; o zaman belki ben bile değişeceğim, benimle birlikte herkes. İşte o zaman insanlar ölmeyecek, mutlu olacaklar.*”⁴⁹⁸

Önce insanların mal varlığına el koyar, kadınları eşlerinden kaçırap genelevinde çalışmaya zorlar. Ardından insanlara sınırsızca her türlü acıyı çektirerek korkunç bir kana susamışlıkla ardı arkası kesilmeyen cinayetlerine başlar. *“Caligula, 'felsefesini cesetlere dönüştürür'. Bir zamanlar haksever bir kişi olmak istemiştir. Umarsız bir dünyada katıksız biçimde kötü olma yürekliliğini bulur sonunda. Yurttaşlara acımadan eziyet eder.*”⁴⁹⁹ Uyumsuzluğu düzeltmek adına sebepsiz bir şiddet kullanarak kendini bir tirana dönüştürür. Caligula'nın başkaldırısı olumsuz bir başkaldırı örneğidir ve Camus bu türden bir başkaldırılı yadsır. Çünkü Caligula sahip olduğu sınırsız özgürlükle bir başkasının özgürlüğünü imkânsız hale getirir. Onun uyumsuzluğa karşı başkaldırısı yalnızca uyumsuzun yoğunlaşmasına yarar. *“Başkaldırma nedenlerini -bir aydınlık, bir içtenlik, bir bulunan doğrulara*

⁴⁹⁶ a.g.e. s.14.

⁴⁹⁷ Morvan Lebesque, s.45-46.

⁴⁹⁸ Albert Camus, s.21.

⁴⁹⁹ Conor Cruise O'Brien, **Camus**, çev. Fatih Özgüven, Afa Yayınları, İstanbul, 1984, s.28.

göre yaşama özlemi- Camus de kabul eder; ancak başkaldırma yolları büsbütün yanlıştır."⁵⁰⁰

Oyunda Caligula'ya karşı dört farklı tutum geliştirilir. Soylular onu anlamayacak kadar sıradanlaşmıştır. Caesonia onun bütün eylemlerini tedirginlikle de olsa kabul eder ancak anlayamaz. Aslında Caligula'nın mantığını kabul etmekle bir kurban olarak kendi kaderini de çizmiş olur. Sadece Scipion ve Cherea'da bir anlayış belirir. Her ikisi de Caligula'nın davranışlarının insanları düşünmeye zorladığını, onlarda bir güvensizlik yaratarak onların yaşamın tatsız gerçeğiyle yüzleşmelerini sağladığını kabul eder. Cherea, Caligula'nın eylemlerini anlar ancak olduğu gibi reddeder. Scipion da Caligula'nın uyumsuzluğa karşı savaşını anlar ama bu anlayış onu Caligula'yı bir katil olarak görmekten alıkoyamaz.⁵⁰¹

Caligula'nın saygı duyulan bir imparatorun acımasız bir katile dönüşümünü harekete geçiren neden Drusilla'nın ölümü karşısında içine düştüğü hiçlik ve kendisini anlamsız bir dünyanın içinde bulmasıdır. Özgürlüğünü başkalarının ölümünde temellendiren Caligula, yalnızlığını da başkalarını öldürerek aşmaya çalışır.⁵⁰²

*"CALIGULA: Öldürmediğim zaman kendimi yalnız buluyorum. Evreni kaplamaya, can sıkıntısını gidermeye canlılar yetmiyor. Tümünüz ötede oldunuz mu, bana bakmadığım ölçüsüz bir boşluğu duyuruyorsunuz. Ancak ölümlerimin arasında iyiyim"*⁵⁰³

Çok geçmeden soylu Cherea ve şair Scipion ölümün egemen olduğu bu zalimliğe isyan eder. Amaçları kendi canlarını korumak değil, daha iyi bir düzen adına Caligula'nın eylemlerine karşı koymaktır. Cherea yaşamın uyumsuzluğunun farkındadır ve bu uyumsuz yaşamın içinde güvene ihtiyaç duyar.

"CHEREA: Bunu söyledim: Zararlı olduğun kanısındayım. Beğenim yerinde, güvenliğe de gereksinim duyuyorum. Çoğu kişiler benim gibi. En yabansı düşüncenin bir anda gerçeğe dönüşebildiği bir evrende yaşamak yeteneğinden uzak onlar.

⁵⁰⁰ John Cruickshank, s.252.

⁵⁰¹ a.g.e. s.253.

⁵⁰² Ümran Türkyılmaz, "Albert Camus'nün Caligula'sında Yaşam Ölüm Diyalektiği, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 43, 2, 2003, s.114.

⁵⁰³ Albert Camus, s.69.

Çoklukla bu düşünce oraya sızar, yüreğe saplanan bıçak gibi. Ben böyle bir evrende daha çok yaşamak istemem. Kendimi kollamayı yeğ görürüm.”⁵⁰⁴

Cherea Caligula’yı düzen adına reddeder. Scipion ise başka bir neden koyar ortaya. Caligula’nın uyumsuzluğa karşı silah olarak kullandığı ölümün bir yaşam zorunluluğu olduğunu ve onun bu gerçekliği ayaklar altına aldığını bilir. Scipion sadece babasını öldürttüğü için isyan etmez Caligula’ya, hiçbir işe yaramayan bu taşkın cinayetlerle ölümü lekelediği ve onu haklı çıkardığı için başkaldırır.⁵⁰⁵

*“SCİPİON: Yeryüzünü kana buladıktan sonra gökyüzünü kirletiyorsun.”*⁵⁰⁶

Kendisine yönelik bir suikast planının hazırlandığını öğrenen Caligula, hiçbir önlem almayarak üstün bir intiharın hikâyesini yazmaya başlar.⁵⁰⁷ Önce *“Ve sen de suçluydun. Ama öldürmek çözüm değildir.”*⁵⁰⁸ diyerek metresi Caesonia’yı öldürür ve ardından aynanın önüne gider.

“CALİGULA: Caligula! Sen de, sen de suçlusun! Az çok, öyle değil mi? Ama kim göze alabilir beni mahkûm etmeyi, kimsenin suçsuz olmadığı şu yargısız dünyada! (...) Korkuyorum. Başkalarını aşağıladıktan sonra, ne iğrenç, tinde aynı alçaklığı duymak. Ama bir şey değil. Korku da artık sürüp gitmez. Yüreğin yatıştığı yerde yeniden bulacağım bu büyük boşluğu.

HELİCON: Kendini koru, Caius; kendini koru!

Görülmez bir el Helicon'u hançerler. Caligula yeniden kalkar. Küçük bir sandalye alır, soluyarak aynaya yaklaşır. Kendine bakar, yalandan sıçrar, aynadaki ikili devinimin önünde bütün gücüyle sandalyesini fırlatır ve bağırıp çağırır.

CALİGULA: Tarihe Caligula, tarihe.

(Ayna paramparça olur, aynı anda bütün çıkış geçitlerinden silahlı suç ortakları içeri girerler. Çılgın bir gülüşle onlarla karşı karşıya gelir. Yaşlı soylu kişi onun

⁵⁰⁴ a.g.e. s.52.

⁵⁰⁵ Morvan Lebesque, s.48.

⁵⁰⁶ Albert Camus, s.45.

⁵⁰⁷ Şengül Kocaman, “De la Perfection à la Cruauté (Analyse de Caligula de Camus)”, **Çukurova University Faculty of Education Journal**, Vol:43 No: 1, s.108.

⁵⁰⁸ Albert Camus, s.72.

sırtına vurur, Cherea bütün öfkesiyle karşısına dikilir. Caligula'nın gülüşü hıçkırığa çevrilir. Tümünü vurur. Son bir hıçkırıkla Caligula gülüp hırlayarak ulurcasına bağırır):

-Hâlâ yaşıyorum!"⁵⁰⁹

Caligula'ya cesaret veren güç tanrıları yadsımasıysa hatası da insanları yadsımasındadır. Her şeyi yok etmek isteyen insan sonunda kendini de yok etmelidir. Caligula'nın cinayetlerinin ardından kendi mantığına sadık kalarak suikasta karşı hiçbir tedbir almamasının nedeni budur. Bir insanın hiçbir zaman kendisini tek başına kurtaramayacağını anlayan Caligula böylelikle ölüme boyun eğdi. Caligula, bütün yanlışlıkların en insani ve en trajik olanının öyküsüdür.⁵¹⁰

⁵⁰⁹ a.g.e. s.73-74.

⁵¹⁰ John Cruickshank, s.252-253.

SONUÇ

Albert Camus'nün uyumsuzluk ve başkaldırı felsefesinin çıkış noktası olan intihar, üzerinde uzlaşılammış en önemli varoluş problemlerinden biridir. İnsan neden intihar eder? İntihar düşüncesinin kaynağı nedir ya da intihar tek bir nedenin değil de bir nedenler bütünüdür müdür? İntihar özgürlük müdür yoksa bir kaçış mı? Doğarken sahip olmadığımız seçme hakkına, ölümlerinde sahip olmalı mıyız? İntihar bir yardım çığı mıdır yoksa bir intikam yolu mu? Binlerce yıllık düşünce tarihi boyunca intihar konusu üzerine birçok soru ortaya çıkmış, bu soruların bir kısmı içinde bulunulan çağın koşullarıyla yanıtlanmaya çalışılmış, bir kısmı ise ölümün bütün yönleriyle kesinlik içeren bir kavram olmayışından yanıtız kalmıştır. Düşünce tarihinin her döneminde insana yüklenen anlam, intiharın anlamı açısından belirleyici olmuş; insanın anlam arayışına yön veren mitolojik, teolojik ve bilimsel nitelikler, aynı zamanda intiharın kavramsal yolcuğunu da yönlendirmiştir.

İntiharın anlam arayışı ilk olarak Antik Yunan'da karşımıza çıkar. Ahlaki bir değerlendirmenin söz konusu olduğu bu dönemde, intihara yönelik iki farklı tutum geliştirilmiştir. Platon ve Aristoteles'in de içinde bulunduğu, bireyin devlet, Tanrı gibi dışsal bir otoriteye karşı olan sorumlulukları nedeniyle intiharı reddedenler ve intiharın daha çok içsel nedenlerine odaklanarak, bireyin seçme özgürlüğünü savunan ancak bu seçimin evrensel bir akla uygun olması gerektiğini savunan Epikür ve Stoacılar. Stoacıların bireyin özgürlüğüne vurgu yaparak oluşturdukları intihar algısı Camus düşüncesine en yakın yaklaşımdır. Camus'nün evrensel başkaldırı ahlakı, Stoacıların birey yaşamına değerini veren evrensel akılla benzerlikler taşımaktadır. Stoacılarla birlikte özgürlüğüne kavuşan intihar, Hristiyanlığın güçlü etkilerinin görüldüğü Orta Çağ'da, önce Donatistlerin şehitlik çılgınlığına dönüşmüş, ardından kilisenin kaybettiği otoritesini yeniden güçlendirmesi adına Augustinus tarafından dinsel gerekçelerle yasaklanmıştır. Antik Çağ'da özgürlüğün, etiğin ve hukukun konusu olan intihar, Orta Çağ ile birlikte Tanrısal emirlerin yargılama konusu haline gelmiştir.

Orta Çağ'ın sonlarında yaşanan toplumsal ve kültürel değişimler nedeniyle dinsel düşünce insan yaşamı üzerindeki etkisini yitirmeye başlamış ve aklın egemen olduğu yeni bir dönem ortaya çıkmıştır. Bu düşünsel dönüşüm intihar algısının da değişimine neden olmuş ve intihar bu yeni dönemde doğru ya da yanlış bir eylem olarak değil bir kavram olarak değerlendirilmiştir. Rönesans'la birlikte kendisine daha özgür bir tartışma ortamı bulan intihar, modern bilimlerin de ortaya çıkması sonucu yalnızca felsefi yorumların değil sosyolojik ve psikolojik bilimsel açıklamaların da konusu olmuştur. Anlam arayışıyla düşünce tarihinde yerini alan intihar, sonrasında lanetlenmiş; ardından kavramsallaştırılmış ve en sonunda bir istatistik halini almıştır.

İstatistiksel sonuçlar elbette ki intihar sorununa karşı alınacak tedbirler açısından önemlidir. Ancak intiharın kaynağında sadece sosyolojik ve psikolojik etkenler arayıp istatistiksel verilerle soruna çözüm aramak bireyin özne konumunun yok olmasına ve nesneleştirilmesine neden olmaktadır. Bu noktada ortaya çıkan varoluşçu felsefe intihara farklı bir bakış açısı getirir. “Bunalım”, “hiçlik”, “yabancılaşma”, “saçma” gibi kavramlarla birlikte geleneksel düşüncenin nesnel yaklaşımının aksine, bireyin özgürlüğünü ve öznelliğini öne çıkaran varoluşçuluk, intiharın nedenlerini bireyin varoluşunda arar. Yaşamın anlamsızlığı karşısında hissedilen hiçliğin intihara neden olduğunu savunan Kierkegaard, hiçliği yenmek için Tanrı inancını seçer. Nietzsche “Tanrı öldü.” diyerek felsefeyi de öldürür, intihara karşı sığınılacak bütün inanç ve düşünceleri ortadan kaldırır; sanatla var eder kendini. Dostoyevski, Krilov'un intiharıyla kendini özgürleştirerek Tanrı olmayı ister. Varoluşçuluk akımı gerek felsefeyi gerekse edebiyatı kullanarak intiharı en önemli varoluş sorunlarından biri olarak dile getirir. Ancak Camus'ye göre intihar felsefenin en önemli sorunlarından biri değil, en önemli sorunudur.

Camus'ye göre düşünce tarihi boyunca intiharı ahlaki, dinî, hukuki, bilimsel ve varoluşsal boyutlarıyla değerlendiren yaklaşımların en büyük eksikliği, intiharın düşünce boyutuyla ilgilenmemiş olmalarıdır. İnsan tek bir nedenle intihar edebileceği gibi, birçok farklı nedenle de intihar edebilir. Hatta bütün bu nedenler söz konusuken bile nedenlerinden ötürü değil, sadece o an ki can sıkıntısıyla da eylemine karar verebilir. Ayrıca bir insanın intihar nedeni bir başkasının yaşam

nedeni de olabilir. Dolayısıyla genel intihar nedenleri bizi her zaman intiharın asıl kaynağına götürmez.

İntihar sorununu uyumsuzluk felsefesi geliştirerek çözümleyen Camus, intihar düşüncesine neden olan “yaşamın anlamsızlığı” konusunda varoluşçu akımın öncüleriyle aynı düşünceyi paylaşır. Uyumsuzluğu evren ve insan bilinci arasındaki kopuş olarak tanımlayan Camus’ye göre uyumsuzluğu ortaya çıkaran belli başlı faktörler vardır. Modern yaşam koşullarının insanı belli bir döngüde yaşamaya zorlaması, insanın zaman üzerinde hiçbir kontrol edici etkisinin olmayışı, ölüm bilincinin varlığı ve ölüm sonrasında belirsizliği insanın kendisine, topluma ve evrene yabancılaşmasına neden olur. Herkes uyumsuzluğun içindedir ancak yalnızca bu kopuşu gerçekleştirenler uyumsuzluğun farkındadır. Camus’ye göre bu farkındalığın getirmiş olduğu uyumsuzluk bilinci insanı ya umuda götürür ya da intihara. Umudu da bir tür intihar olarak nitelendiren Camus, Kierkegaard gibi intiharın karşısına inanç seçeneğini koyan düşünürleri bu dünyayı ortadan kaldırarak felsefi intihara neden oldukları gerekçesiyle eleştirir. Evren ve insan bilincinin olduğu yerde uyumsuzluk da var olacaktır. Dolayısıyla bir başkasının bilinci var olduğu sürece bireyin uyumsuzluğu ortadan kaldırmak adına kendi varlığını sonlandırması anlamsızdır. İntiharın uyumsuzluğun çözümü olamayacağını savunan Camus, Nietzsche’nin “Tanrı’yı öldüren” başkaldırısının izinden gider.

Camus’ye göre uyumsuz insan, uyumsuzluğu yadsıyarak intihara yönelmek yerine, başkaldırarak intiharı yadsımalıdır. İlk bakışta kötümser bir görüntü çizen uyumsuzluk felsefesinin sonucunda iyimser bir başkaldırı felsefesi geliştiren Camus’ye göre başkaldırı, intihar ve umut gibi bir kaçış yolunu ifade etmez. İnsan başkaldırıyla birlikte uyumsuzluğu kabul eder, kendini ve yaşadığı dünyayı benimser. Başkaldıran insan, kutsalın öncesinde ya da sonrasında yer alan ve bütün cevapların akla uygun olarak belirlendiği evrensel bir düzen ister. Haklarının bilincindedir ve bu bilinç onu yalnızca kendini onaylamaya değil, dayanışmaya ve bir başkasının da varlığını onaylamaya götürür. Böylelikle “Başkaldırıyoruz, öyleyse varız.” bilinci evrensel bir değerler sistemi oluşturur. Cinayete yol açarak yıkıcı nitelik gösteren doğaötesi ve tarihsel başkaldırılı olumsuz başkaldırı biçimleri olarak tanımlayan ve bu iki başkaldırılı reddeden Camus, sanatın yaratıcı özelliği nedeniyle

başkaldırıya olumlu bir öz kazandırabileceğini savunur ve sanatı ideal bir başkaldırı yolu olarak görür.

Yaşamı boyunca felsefe ve edebiyat arasında bir çizgide duran Camus, *Sisifos Söyleni* ve *Başkaldıran İnsan* gibi iki önemli deneme kitabında kavramsal olarak ele aldığı konuları, roman ve tiyatro oyunları ile birlikte yaşamın içine taşır. Meursault uyumsuzu keşfeder, Caligula uyumsuzu saldırır, Clamence intiharın sesini duyar, Patrice Mersault uyumsuzun her ayrıntısını tüm bilinciyle yaşar ve mutlu ölür. Sonuç olarak Camus, intiharı kaçınılmaz kılan yaşamın anlamsızlığı karşısında çözümü başkaldırı ahlakında bulur. Yaşama anlamını veren ahlaki değer, başkaldıran insanın dürüst eylemleridir; tıpkı *Veba*'nın fedakâr doktorları gibi.



KAYNAKÇA

- Adler, Alfred, **Psikolojik Aktivite**, çev. Belkıs Çorakçı, Say Yayınları, İstanbul, 1997.
- Aiskhylos, **Zincire Vurulmuş Prometheus**, çev. Azra Erhat, Sebahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015.
- Akarsu, Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1975.
- Akarsu, Bedia, **Çağdaş Felsefe Akımları**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979.
- Akarsu, Bedia, **Çağdaş Felsefe**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1987.
- Alighieri, Dante, **İlahi Komedyası**, çev. Rekin Teksoy, Oğlak Yayınları, İstanbul, 1998.
- Alvarez, A., **İntihar Kan Dökücü Tanrı**, çev. Zuhâl Çil Sarıkaya, Öteki Yayınevi, Ankara, 1992.
- Aquinas, St. Thomas, **Summa Theologica**, Translate by Fathers of English Dominican Province, Benziger Bross Edition, 1947.
- Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975.
- Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- Aristoteles, **Ruh Üzerine**, çev. Ömer Aygün, Y.Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- Augustinus, **İtirafı**, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Aurelius, Marcus, **Kendime Düşünceler**, çev. Y. Emre Ceren, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018.

Başkaya, Dilek Başar, “Hayatın Anlamı ve Ölüm: Albert Camus’den Yaşam Dersleri”, **Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 30, Sayı: 2, 2013, s.19-28.

Barrett, William, **İrrasyonel İnsan**, çev. Salih Özer, Hece Yayınları, Ankara, 2016.

Beccaria, Cesare, **Suçlar ve Cezalar Hakkında**, çev. Sami Selçuk, İmge Kitabevi, Ankara, 2016.

Blackham, H.J, **Altı Varoluşçu Düşünür**, çev. Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.

Camus, Albert, **Caligula**, çev. Abdullah Rıza Ergüven, Berfin Yayınları, İstanbul, 1993.

Camus, Albert, **Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar**, çev. Selahattin Eyuboğlu, Vedat Günyol, Say Yayınları, İstanbul, 1998.

Camus, Albert, **Defterler 1**, çev. Ümit Moran Altan, İthaki Yayınları, İstanbul, 2003.

Camus, Albert, **Doğrular**, çev. Ferit Edgü, Yaba Yayınları, İstanbul, 2003.

Camus, Albert, **Yolculuk Günlükleri**, çev. Ramis Dara, Can Yayınları, İstanbul, 2009.

Camus, Albert, **Başkaldıran İnsan**, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2011.

Camus, Albert, **Düşüş**, çev. Hüseyin Demirhan, Can Yayınları, İstanbul, 2011.

Camus, Albert, **Mutlu Ölüm**, çev. Ramis Dara, Can Yayınları, İstanbul, 2011.

Camus, Albert, **Sisifos Söyleni**, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2011.

Camus, Albert, **Tersi ve Yüzü**, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2011.

Camus, Albert, **Veba**, çev. Nedret Tanyolaç Öztokat, Can Yayınları, İstanbul, 2011.

Camus, Albert, **Yabancı**, çev. Vedat Günyol, Can Yayınları, İstanbul, 2011.

Camus, Albert, **Yaz**, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2011.

Camus, Albert, **Düğün – Bir Alman Dosta Mektuplar**, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, İstanbul, 2018.

Carrick, Paul, **Medical Ethics in The Ancient World**, Georgetown University Press, Washington.D.C., 2001.

Cassirer, Ernst, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

Cevizci, Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

Cevizci, Ahmet, **Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2018.

Cruickshank, John, **Albert Camus ve Başkaldırma Edebiyatı**, çev. Rasih Güran, Zepros Yayınları, İstanbul, 2016.

Çüçen, A.Kadir, **Felsefe Tarihi III, XX. Yüzyıl Filozofları**, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Çüçen, A. Kadir (Ed.), **Yaşam ve Ölüm Felsefesi**, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2017.

Çüçen, A. Kadir (Ed.), **Varoluş Filozofları**, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2018.

Doğan, D.Mehmet, **Büyük Türkçe Sözlük**, Pınar Yayınları, İstanbul, 2005.

Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç, **Karamazov Kardeşler**, çev. Ergin Altay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç, **Yeraltından Notlar**, çev. Nihal Yalaza Taluy, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.

Durkheim, Emile, **İntihar**, çev. Z.Zühre İlkelen, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2013.

Epictetus, **Discourses of Epictetus**, Translate by. George Long, D.Appleton and Company, New York, 1904.

Epiktetos, **Düşünceler ve Sohbetler**, çev. Burhan Toprak, MEB Yayınları, İstanbul, 1989.

Epikür, **Mektuplar ve Maksimler**, çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962.

Evans, Glen, Norman L. Farberow, **The Encyclopedia of Suicide**, 2. Edition, Facts on File Inc, New York, 2003.

Foulquie, Paul, **Varoluşçunun Varoluşu**, çev. Yakup Şahan, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.

Freud, Sigmund, **Yas ve Melankoli**, çev. Aslı Emirsoy, Telos Yayınevi, İstanbul, 2014.

Goethe, **Genç Werther'in Acıları**, çev. Mahmure Kahraman, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018.

Göğercin, Ahmet, “Albert Camus'nün 'Düşüş' ve Tahsin Yücel'in 'Vatandaş' Anlatıları Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma”, **Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi**, Sayı: 16, s. 1-22, 2006.

Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007.

Guthrie, W.K.C., **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğdu Yayınları, Ankara, 1999.

Guthrie, W.K.C., **Yunan Felsefesi Tarihi, Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar**, çev. Ergün Akça, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.

Günay, Mustafa, **Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu**, Karahan Yayınları, Adana, 2010.

Günay, Mustafa, “Camus'nün İnsan ve Değer Anlayışı”, **Özne 19. Kitap**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2013.

Günay, Mustafa ve Ali Osman Gündoğan (Ed.), **Felsefe ve Edebiyat**, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2014.

Gündoğan, Ali Osman, **Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi**, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2018.

Heidegger, Martin, **Sanat Eserinin Kökeni**, çev. Fatih Tepebaşı, De Ki Basım Yayın, Ankara, 2011.

Heidegger, Martin, **Hümanizm Üzerine**, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2013.

Heidegger, Martin, **Metafizik Nedir?**, çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu, Suut Kemal Yetkin, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2017.

Heidegger, Martin, **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018.

Honderich, Ted, **The Oxford Companion To Philosophy**, Oxford University Press, New York, 1995.

Hume, David, **İntihar**, çev. Önder Karaçanak, Tefrika Yayınları, İstanbul, 2017.

İnceoğlu, Sibel, **Ölme Hakkı**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Jaspers, Karl, **Felsefe Konuşmaları Felsefeye Giriş**, çev. Abdurrahman Aliy, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Kaufmann, Walter, **Existentialism from Dostoevsky to Sartre**, Meridian Books, Inc., New York, 1956.

Kaya, Muzaffer ve Serkan Demirel, “Albert Camus’nün Veba Romanında İşlenen Esaret Duygusunun Algısal Açıdan Analizi”, **Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt:20, Sayı:2, 2011, s.379-388.

Kierkegaard, Søren, **Ölümcül Hastalık Umutsuzluk**, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara. Doğubatı Yayınları, 2010.

Kierkegaard, Søren, **Korku ve Titreme**, çev. Nur Beier, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014.

Kierkegaard, Søren, **Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe**, çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017.

Kocaman, Şengül, “De la Perfection à la Cruauté (Analyse de Caligula de Camus)”, **Çukurova University Faculty of Education Journal**, Vol:43 No: 1 Page: 99-110.

Koç, Emel, “Albert Camus’nün Saçma Felsefesi: Caligula, Yabancı ve Sisifos Söyleni”, **Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 6, Mart 2016.

Kuçuradi, İoanna, **Sanata Felsefeyle Bakmak**, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997.

Kutsal Kitap (Eski ve Yeni Antlaşma), Yeni Yaşam Yayınları, Republic of Korea, 2013.

Lebesque, Morvan, **Camus**, çev. Ayla Kurultay, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1984.

Levinas, Emmanuel, **Ölüm ve Zaman**, çev. Nami Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.

Magill, Frank, **Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği**, çev. Vahap Mutal, Hareket Yayınları, İstanbul, 1971.

Minois, Georges, **İntiharın Tarihi**, çev. Nermin Acar, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2008.

Momeyer, Richard W., **Western Philosophical Thought, In Encyclopedia of Bioethics**, vol.2, Ed. Stephen G. Post, 573-578, Newyork, Macmillan Reference, 2004.

Montaigne, **Denemeler**, çev. Sabahattin Eyuboğlu, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997.

Montesquieu, **İran Mektupları**, çev. Muhiddin Göklü, Hüsnütabiat Matbaası, İstanbul, 1963.

More, Thomas, **Utopia**, çev. Ender Gürol, Cem Yayınevi, İstanbul, 2004.

Murdoch, Iris, **Sartre’nin Yazarlığı ve Felsefesi**, çev. Selahattin Hilav, Yazko Yayınları, İstanbul, 1981.

Nietzsche, Friedrich, **Şen Bilim**, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa, 2003.

O’Brien, Conor Cruise, **Camus**, çev. Fatih Özgüven, Afa Yayınları, İstanbul, 1984.

Öktem, Ülker, “Felsefe-Edebiyat Etkileşimi: Felsefi Roman”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C.50, s.1-17, Ankara, 2010.

Pascal, **Düşünceler**, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018.

Payne, Melissa, **Discussion of the Absurd in Albert Camus' Novels Essays and Journals**, University of Tennessee Honors Thesis Projects, 1992. (Erişim) https://trace.tennessee.edu/utk_chanhonoproj/93, 25 Nisan 2019.

Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.

Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüpoğlu, M.Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012.

Platon, **Menon**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013.

Platon, **Sokrates'in Savunması**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2016.

Platon, **Phaidon**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017.

Polat, Ezgi ve Zehragül Aşkın, “Ölüm Kavramının Heidegger ve Sartre Felsefesindeki Yeri”, **Kilikya Felsefe Dergisi (1)**, s. 42-60, 2017.

Sartre, Jean-Paul, **Çağımızın Gerçekleri**, çev. Sabahattin Eyupoğlu, Vedat Günyol, Can Yayınları, İstanbul, 1963.

Sartre, Jean-Paul, **Sinekler**, çev. Tahsin Yücel, Kuzey Yayınları, Ankara, 1985.

Sartre, Jean-Paul, **Akıl Çağı (Özgürlük Yolları 1)**, çev. Gülseren Devrim, Can Yayınları, İstanbul, 2011.

Sartre, Jean-Paul, **Bulantı**, çev. Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul, 2011.

Sartre, Jean-Paul, **Edebiyat Nedir**, çev. Bertan Onaran, Can Yayınları, İstanbul, 2011.

Sartre, Jean-Paul, **Varlık ve Hiçlik**, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014.

- Sartre, Jean-Paul, **Varoluşçuluk**, çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- Schopenhauer, Arthur, **Hayatın Anlamı**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- Seneca, **Ahlak Mektupları**, çev. Türkan Uzel, Jaguar Kitap, İstanbul, 2018.
- Şen, Neslihan, “Batı Düşünce Tarihinde İntiharın Algısal İnşası”, **Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, Sayı 11, 2008, s. 191-203.
- Taşdelen, Vefa, “Edebiyattaki Felsefe Felsefedeki Edebiyat”, **Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı:21, s. 103-123, Van, 2011.
- Thilly, Frank, **Felsefenin Öyküsü Çağdaş Felsefe**, II. Cilt, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000.
- Timuçin, Afşar, “Camus’nün Başkaldırmayan İnsanı Ya Da Mersault’nun Acıklı Durumu”, **Özne 19. Kitap**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2013.
- Tolstoy, L.N., **İtirafımlarım**, çev. Elanur Bahar, Kum Saati Yayınları, İstanbul, 2003.
- Tolstoy, Lev, **İvan İlyiç’in Ölümü**, çev. Nihal Yalaza Taluy, Can Yayınları, İstanbul, 2018.
- Türkyılmaz, Ümran, “Albert Camus’nün Caligula’sında Yaşam Ölüm Diyalektiği”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi**, 43, 2, 2003, s.109-118.
- Wahl, Jean, **Varoluşçuluğun Tarihçesi**, çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul, 1999.
- Yıldıztaş, Belma, **Jean-Paul Sartre’da ve Albert Camus’de Özgürlük Kavramı**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.
- Yüksel Berk, **Mitolojide Sisiphus’un (Sisifos) Hikayesi**, blog.milliyet/felsefe, Kasım 8, 2010, (Erişim) <http://blog.milliyet.com.tr/mitolojide-sisiphus-un-sisifos--hik-yesi/Blog/?BlogNo=273523>, 29 Ekim 2018.