

sisifos

17 Mart 2019 Pazar
19:27

III. Uluslararası Felsefe Kongresi
Third International Philosophy Congress

Gelenek *Tradition*
Demokrasi *Democracy*
ve and
Felsefe *Philosophy*



KONGRE BİLDİRİ KİTABI
CONGRESS' BOOK

Editörler *Editors*

Prof. Dr. A. Kadir Çüçen *Prof. Dr. A. Kadir Çüçen*
(Kongre Düzenleme Kurulu Başkanı) *(Chair of Congress)*
Dişhekimî Gürkan Kaya *Dentist Gürkan Kaya*
(Genel Koordinatör) *(General Coordinator)*
Doç. Dr. Meftin Becermen *Assoc. Prof. Dr. Meftin Becermen*
(Akademik koordinatör) *(Academic Coordinator)*
Arş. Gör. Mehmet Fatih Elmas *Research Assist. Mehmet Fatih Elmas*
(Düzenleme Kurulu Üyesi) *(Member of Organising Board)*
Gönül Kaya *Gönül Kaya*
(Sayfa ve kapak tasarımı) *(Designer)*

<http://philosophy3.uludag.edu.tr/>



III. Uluslararası Felsefe Kongresi
Third International Philosophy Congress

Gelenek *Tradition*
Demokrasi *Democracy*
ve and
Felsefe *Philosophy*

<http://philosophy3.uludag.edu.tr/>



KONGRE BİLDİRİ KİTABI
CONGRESS' BOOK

Editörler *Editors*

Prof. Dr. A. Kadir Çüçen *Prof. Dr. A. Kadir Çüçen*
(Kongre Düzenleme Kurulu Başkanı) *(Chair of Congress)*
Dişhekimî Gürkan Kaya *Dentist Gürkan Kaya*
(Genel Koordinatör) *(General Coordinator)*
Doç. Dr. Metin Becermen *Assoc. Prof. Dr. Metin Becermen*
(Akademik koordinatör) *(Academic Coordinator)*
Arş. Gör. Mehmet Fatih Elmas *Research Assist. Mehmet Fatih Elmas*
(Düzenleme Kurulu Üyesi) *(Member of Organising Board)*
Gönül Kaya *Gönül Kaya*
(Sayfa ve kapak tasarımı) *(Designer)*

<http://philosophy3.uludag.edu.tr/>

Uludağ Üniversitesi *Uludag University*
Fen-Edebiyat Fakültesi *Faculty of Arts and Sciences*
Felsefe Bölümü *Philosophy Department*
23-25 Ekim 2014 *23-25 October 2014*
Bursa - Türkiye *Bursa - Turkey*

İÇİNDEKİLER

<i>Gelecek, Demokrasi ve Felsefe</i> , Recep Altepe	7
Başlarken	8
Preface	9
Kongre Hakkında	10
About Congress	11
<i>Gelecek, Demokrasi ve Felsefe</i> , Gürkan Kaya	12
AÇILIŞ KONUŞMALAR	
<i>İnsan Hakları Işığında Demokrasi Sorunları</i> , Ioanna Kuçuradi	22
<i>Menschenrechte versus Völkerrecht Zum Wandel der Rolle der Menschenrechte in der Völkerrechtsordnung</i> , Norman Paech	26
<i>Halklar Hukukuna Karşı İnsan Hakları Halklar Hukuku Düzeninde İnsan Haklarının Değişen Rolü Üzerine</i> , Norman Paech	33
BİLDİRİ TAM METİNLERİ/ FULL TEXTS	
<i>The Military Intervention as Corrective Regimes is it Always Acceptable, Algeria and Nigeria: Comparative Study</i> , Abdelkader Benhamadi	40
<i>Kazakhstan's Independence, Democracy, Types of Philosophizing</i> , Abdulmalik Nysanbaev	45
<i>Hakikatsiz Bir Felsefe Mümkün mü?</i> , Adnan Esenyel	47
<i>Gerçeklik ve Geleceğin Açılımı Olarak Din ve İnsan</i> , Ahmet Albayrak	54
<i>Tarih Anlayışı Bağlamında Kant'ın Ebedi Barışı</i> , Arzu İbişi Temelli	57
<i>Modern Demokrasiyi Anlamak</i> , Aslihan Akkoç	63
<i>Modern Hayatta Din ve Geleceğe Dair Yeni Okumalar</i> , Ayşe Karaköse	68
<i>Çağdaş Agonistik Demokrasi Modeli Çerçevesinde Feminizm Tartışmaları: Kamusal Özel Alan ve Kimlik Farklılık İkiliği</i> , Ayşe Öztürk	81
<i>Etiğin ve Politikanın Zeminine Dair Bir Sorgulama</i> , Ayşe Gül Çıvgın	93
<i>Türkiye'de Kadın Mücadelesi ve Demokrasi</i> , Ayşem Sezer Şanlı	97
<i>Derrida ve Gelecek Olan Demokrasi</i> , Banu Alan Sümer	105
<i>Geleceği Aşmak İçin De Bir Geleceğe Dayanmak: Gadamer-Habermas Tartışmasına Genel Bir Bakış</i> , Bengül Güngörmez	109
<i>Etik Politikayı Önceler mi? Aristoteles'in Yanıtı ve Günümüzde Politika</i> , Berfin Kart	113
<i>İki Dünyada Yaşam: Cupiditas'ın Caritas'a İnsan</i> , Bergen Coşkun	118
<i>Neden Demokrasi Karşıtı Oldum?</i> , Berrak Coşkun	122
<i>Liberal Demokrasi ve Hukuk Devleti Düşüncesinin Eleştirel Bir İncelemesi</i> , Can Karaböcek	126
<i>Levels of influence to create a culture of democracy</i> , Dakhane Noureddine	131
<i>Ingeborg Maus'un Carl Schmitt ile Hesaplaşması</i> , Doğan Göçmen	139
<i>Halk Egemenliği ile İnsan Haklarının Uzlaşımı: Habermas'ın Hukuk ve Demokrasinin Söylem Kuramı</i> , Elif İstanbullu	149
<i>Sinema, Özgürlük ve Demokrasi</i> , Elif Nuyan	156
<i>Gelecekte Kopuş: Arendt'te Siyaset Felsefesi Üzerine Düşünceler</i> , Elifcan Çakır	161
<i>Demokrasi ve Kriz Deneyimi</i> , Emre Şan	166
<i>Demokrasilerde Hoşgörünün Hukuku</i> , Enes Güran	173
<i>Politik Felsefe Açısından Bourdieu'nün "Politik Alan" Kavramı</i> , Ertan Kardeş	178
<i>Selçuklularda Bilim Adanı-İktidar İlişkileri, (Gazali Örneği)</i> , Fahrettin Korkmaz	187
<i>21. Yüzyıl Türk Demokrasisinin Esas Felsefi Sorunu: Millilik ve Kozmopolitizm</i> , Faiq Elekberov	196
<i>Sisifos'tan Sendikalizme: Albert Camus'nün Varoluşçuluğu ve Demokrasi</i> , Fatma Dore	205
<i>Uzlaşma, Politika ve Demokrasi</i> , Funda Günsoy	212
<i>Remembering The Relationship Between Ethics And Politics Through The Classics</i> , Funda Gençoğlu Onbaşı	216
<i>"Crime and Punishment": a phenomenological explication of father's position and succession</i> , Georgios Vasilakos	219
<i>Post Modern Hukuk Sistemlerinin Sığılı: Doğru ve Adil Hukukun Yozlaşması</i> , Gönül Balkır	223
<i>Demokrasinin Uygulanabilirliği: Ütopik Bir Bilinç Tartışması</i> , Gül Eren	238
<i>Machiavelli Düşüncesinde Disiplinli İktidarın Görünümleri</i> , Halil Çakır	243
<i>Democratic and moral compromise -Towards a pragmatic approach of tackling intractable moral conflicts</i> , Hendrik Kempf	248
<i>Sartre'ci Özgürlük: İnsanın Doğadan Koparılması</i> , Hüseyin Aydoğdu	254

sisfos

17 Mart 2019 Pazar

19:29

Fatma Dore

Afyon Kocatepe Üniversitesi

Sisifos'tan Sendikalizme:

Albert Camus'nün Varoluşçuluğu ve Demokrasi

Bu çalışma, Albert Camus'nün erken dönem varoluşçu felsefesinde anlamsız bir evrene karşı bireysel bir yanıt olarak şekillenen başkaldırı kavramını, ileriki zamanlarda da Marksizm ve burjuva liberalizmini hedef alan siyasal çıkarımları ile insanların bir araya gelebileceği en hakiki demokrasi aracı olarak anarko-sendikalizmi öneren görüşlerini içermektedir.

Bu dünyanın gerçekte usa uygun olmadığı önermesinden hareket eden Camus'ye (2014b: 9) göre saçma, hep yanıtız bırakılan, doyuma ulaştırılmayan sorgulamadan doğar (Rey 2012: 39). Filozof bu düşüncesini şöyle gerekçelendirir: "Anlıyorum bilim yoluyla olguları kavrayıp sayabilirsem de dünyayı kavrayamam... Kendi kendime de, dünyaya da yabancıyım, yardım umabileceğim tek şey de bir şeyi kesinlemeye yeltenir yeltenmez kendi kendini yadsıyan bir düşünce... Böylece us da kendi yönteminde bu dünyanın uyumsuz olduğunu söylüyor bana." (2014b: 38-9). Kimi durumlarda neler düşündüğü konusunda bir soruya kişinin, içten "hiç" yanıtını verdiği zaman uyumsuzluk başlamıştır Camus'ye göre (2014b: 31): "Bir gün gelir, insan otuz yaşında olduğunu görür... [g]ençliğini belirtir böylece, aynı zamanda, zamana göre yerini de belirtir... Yarını istiyordu hep, tüm benliğinin bundan kaçınması gerekirken... Etin bu başkaldırışı, uyumsuz budur işte" (2014b: 32).

Düşünürü göre bilinçle gün ışığına çıkardığımız bu uyumsuz (2014b: 67), bir durumla belirli bir gerçek arasındaki, bir eylemle onu aşan dünya arasındaki karşılaştırmadan fıskırır. İnsanın ne istediğini bilmek, dünyanın ona ne sunduğunu bilmek anlamına gelir, o halde uyumsuz bir kopuştur. Karşılaştırılan öğelerin ne birinde, ne de öbüründedir. Camus, karşılaştırmalardan doğan bu uyumsuzluk duygusunun insanla dünyayı birbirine bağlayan tek bağ olduğunu altını çizer (2014b 46). Başkaldırı insanla kendi karanlığının sürekli biçimde karşılaştırılmasıdır ve "yaşamak, uyumsuzu yaşatmaktır" (2014b: 67-68). Çünkü bilinç ve başkaldırı yadsımaları, vazgeçişin karşıtıdır. Öyleyse uyumsuz benim tüm ölümsüzlük özgürlük şanslarımı sıfıra indirirken, bana eylem özgürlüğümü verir (Camus 2014b: 69-70). İntiharın başkaldırından sonra geldiğini sananların hatalı olduğunu düşünen Camus, intiharın başkaldırının mantıksal sonucu değil, bilakis içerdiği razı oluş dolaşısıyla onun tam tersi olduğunu belirtir (2014b: 68).

Felsefenin günümüzde, "hatta, katili yargıç yapmaya dönüştürmek" dâhil her şeyde kullanıldığını (2014a: 13) ileri süren Camus, felsefe tarihinin bugüne dek öne sürdüğü konular içinden intiharı, yaşamın yaşamaya değip değmediğini sorgulama bağlamında tek ciddi sorun olarak ele alır (2014b: 21). Bilinen anlamıyla intiharı "gizli kederler" ya da "iyileşmez hastalıklar" gibi geçerli açıklamalarla, umutsuz kişiler tarafından gerçekleştirilen eylemler (2014b: 23) olarak gören Camus'ye göre, bunların nedeni hiçbir zaman tam belli değildir, çünkü "kurt insanın yüreğindedir...bir akşam tetiğe basar ya da kendini sulara bırakır" (2014b: 22). Filozof, çağrıştırdığı ilk anlamla intiharı "yaşamın yaşanmaya değmediği" düşüncesine vardıkları için ölen insanlar şeklinde betimledikten sonra (2014b: 21-22), ikinci tür bir intihardan söz eder. Bunları, düşünceler ya da düşler uğrunda ölüme giden insanlar olarak tanımlayan Camus (2014b: 22), bu intihar türünü "kendini tümüyle vermek ve

kendi şansını unutmak” şeklinde değerlendirir (2014b: 88).

Kendini öldürmenin, içindeki “çabalamaya değmez”i haykırmak demek olduğu için intiharı hiçbir şekilde insan onuruna yakıştırmaz. Yaşamı boyunca kendisini hiç bırakmadığını belirttiği “doymaz coşkunluk” duygusunu, “en kötü ve en iyi yanıyla yaşam” şeklinde niteler (1992: 26). Gerçek çabanın, burada elden geldiğince fazla kalmak olması gerektiğine inanan Camus’ye göre isteyerek ölmek doğal olarak “günlünç”tür (2014b: 24). Camus, önemli olanın en iyi yaşamak değil, en fazla yaşamak olduğunu vurguladıktan sonra (2014b: 73), başka bir soruna dikkat çeker. Ona göre (2014a: 15) “eyleme yön verecek üstün bir değer bulunmadığından... hiçbir şey doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü olmadığından... yadsımanın ve yok sayıcılığın (nihilizme) göbeğinde, öldürme... mantık adına kurula bağlanabilir.” Böylece insanla yaşamı arasındaki bu kopmayı, uyumsuzluğuyla, onu da, “ölüme kadar süren” böyle bir “mantık” üretebilecek nihilizmle bağlantılandırır (2014b: 25-27). Her türlü bireysel yaşamın derin yararsızlığını sonuna kadar götürüp tüketmek gerektiğine inanır Camus, çünkü geriye kalan şey, tek çıkış yolu ölüm olan bir yazıdır. Dolayısıyla, ölümün bu tek kaçınılmazlığı dışında, tek efendisi insan olan bir dünyada sevinç ya da mutluluk, her şey özgürlüktür (Camus 2014b: 133). Yalnız bilinç yoluyla ölüme çağrı olan şeyi yaşam kuralı biçimine sokarak “intiharı yadsıyorum” der (2014b: 77). Bunun ise, derinliği bulunmayan tükenmez söylemler yoluyla değil, çetin bir bilgeliği, yarınsız bir tutkuyu özetleyen ve yeryüzüne özgü olan devinin ve dram yoluyla gerçekleşecek bir sıçrama ile mümkün olabileceğini ileri sürer (2014b: 133).

Sisifos, Homeros’un *Odyssea*’sinde “Hades’in engin kapılı konağında... korkunç işkenceler” içinde görülen (Homeros 2005: 214-216) bir Antik Yunan mitoloji karakteridir. Efsaneye göre zirvesine vardığı anda gerisin geri yuvarlanan kocaman bir kayayı, bir tepeye doğru kan ter içinde sonsuza dek itip durmaktadır (Homeros, a.y). O yalnızca, kendisi gibi sonsuza dek boşlukta dönmek üzere elleri ve ayakları Hermes tarafından bir tekerleğe bağlanmış Ixion (Smith 1996: 225) ya da yine sonsuza dek susuzluk ve açlıkla cezalandırılmış Tantalos (Smith 1996: 410) gibi, Tanrılar tarafından işlediği günahattan çok daha büyük bir cezaya çarptırılmış karakterlerden biridir. Camus’nün, siyasi tasarısına Sisifos’u temel alması önemlidir, çünkü filozofa göre insanın dünyadaki durumu tam da budur. Homeros’un Sisifos’u “ölmümlülerin en bilgesi” olarak nitelemesine Camus yürekten katılır. Çünkü ona göre Sisifos, “Tanrıları hor görmesi, ölüme kin duyması, yaşam tutkusu –Sisifos’un bu cezaya çarptırılma nedenlerinde biri, onun Ölüm’ü zincire vurması, bir diğeri de, kalesine su vermesi koşuluyla Asopos’a Zeus’un sırrını açık etmesidir- ile daha baştan uyumsuz bir kahraman... Yeryüzünün tutkuları için ödenmesi gereken ücret”i (2014b: 137-138) ödeyerek sıçramayı gerçekleştiren bir bilgedir.

Sisifos Söyleni’in başında, ölümsüz yaşamın ardından koşmanın gereksizliğini vurgulayan Camus’ye göre gerçek, ruhun arzuladığı düşümsü anlam bütünlüğünden çok uzakta “olanaklar alanı”ndadır ve onu tüketmek gerekir (2014b: 15). Onun çapkınlık, komedi, fetih ve sanatsal yaratımla saçmanın karşısına dikilen uyumsuz kahramanları yazgıyı “bir insan işi” yapar, dolayısıyla “insanlar arasında sonuçlandırılacak bir işe” dönüştürürler (2014b: 140). Ona göre Sisifos’un tüm “sessiz sevinci” buradadır: “Yazgısı kendisindedir. Kayası kendi nesnesidir” (2014b: 140). Böylece, birdenbire sessizliğe bırakılmış evrende, “yeryüzünün binlerce hafif, hayran sesi yükselir... Gölgesiz güneş yoktur ve geceyi tanımak gerekir” (2014b: 140). Camus, insanın dünyadaki durumunu bu varoluşsal zeminde, görmek isteyen ve karanlığın sonunun olmadığını bilen kör şeklinde betimler (2014b: 141); hep yürür ve kaya yuvarlanıp durur. Ona göre Sisifos “her şeyin iyi olduğu yargısına” varmakla, bize kayayı kaldıran üstün bağlılığı da öğretmiştir. Bundan böyle bu evren ne “kısır” ne de “değersiz”dir. Tepelere doğru tek başına didinmek bile bir insan yüreğini doldurmaya yeter. Öyleyse “Sisifos’u mutlu olarak tasarlamak gerekir” (Camus 2014b: 141). Böylece, kayasını yuvarlamaya mahkûm Sisifos, bitmek bilmeyen başarısızlığından umutsuzluğa kapılmak şöyle dursun, görevini tamamlamanın tatminiyle doldurur kalbini” (Rey 2012: 39). “Camus’ye göre, Sisifos’un kayası, bir anlamda yaşamımızı hesapsız yararsız bir işle etiketlerken, bir anlamda da hayatın ta kendisidir. Yaşamlarımız, ittiğimiz kayalardır. İtmenin son bulması, yaşamın son bulması demektir” (Madigan, 2013: 16) ve ölüm, son gülüşünü saklıyor olabilir, ama yaşadığımız sürece, yüzümüzü [ölüme] dönüp memnuniyetle gülmeyi seçebiliriz. Bu, insanlığın gücü ve Varoluşçuluğun temel mesajıdır: Beyhudeliği ve var olmanın uyumsuzluğunu kabul edip, itmeye devam etme. Çünkü Sisifos’un yüzündeki gülümseme, zincirlediği Ölüm’e yöneliktir ve kayayı ittiği sürece, Ölüm onu henüz ele geçirmemiştir (Madigan 2013: 16-17).

Camus, yararsız ve umutsuz çabadan daha korkunç bir ceza olmadığını düşünmüş olan Tanrıların biçtikleri hüküm gereği, tekrar aşağı yuvarlanmış taşı yeniden tepelere doğru çıkarmak üzere ovaya inen, “düşkün durumunun tüm enginliğini bilen bu adamın sırf bu umutsuzluk bilinci yüzünden “trajik” bir kahraman olduğunu düşünür (2014b: 139). “Tanrıların paryası, güçsüz ve ayaklanmış” Sisifos’u, günlük yaşantı dünyamızla ilişkilendirir filozof: “Bugünün işçisi yaşamının tüm günlerinde aynı işlerde çalışır, bu yazgı da uyumsuzlukta

bundan aşağı kalmaz. Ancak bilinçli olduğu ender anlarda "trajik"tir" (2014b: 139).

Hannah Arendth'e göre, Fransız varoluşçuların eserlerinde "politik düşünce merkezi konumdadır" (Arendt 2005: 437). Bu noktadan bakıldığında, Camus'de Sisifos'un temsil ettiği başkaldırının politik bir boyutunun olması hiç de şaşırtıcı değildir. "Yargıyı işlemez duruma sokan ve "cinayeti suçsuzluk postuna" büründürerek "özgürlük bayrağı altında tutsak kampları, insanlık aşkı ya da üstün insanlık eğilimiyle haklı çıkarılan toplu öldürmeler"e (2014a: 14) dikkat çeken filozof: "Kasıt ve kusursuz cinayet çağında yaşıyoruz" der (2014a: 13). Nitekim Camus, *Başkaldırın İnsan*'in "intihar ve saçma kavramı çevresinde başlayan" bir düşüncenin "cinayet ve başkaldırı karşısında" devam ettiği bir çalışma olduğunu hatırlatır (2014a: 15). Ona göre salt yadsıma intiharla tükenmez, çünkü "intihar ve öldürme" aynı "mutsuz bir us düzeninin iki yüzü"dür (2014a: 17). "Zamanımdan nefret ediyorum" diyen Camus'nün nefret ettiği şey gerçekler değil, içinde debelenip durdukları yalanlardır. SSCB'yi bir esaret ülkesi olarak gören düşünür, toplama kamplarının "bir özgürleştirme aracı" ve "mutlu geleceğin okulu" olarak onaylanmasını asla kabul etmez. Böyle bir anlayışla "umuda değil, gerçeklere ihtiyacımız var" inancıyla sonuna kadar mücadeleye yemin etmiştir (Todd 1999: 301). Camus, "insanların, sefaletin ve çirkinliğin çifte alçaltmasından sıyrılmaları için her şeyi yapmak gerekir" der (1992: 19).

Camus'ye göre başkaldırının başkaldırısı "bencil bir önerme değildir" (Orme 2007: 155), çünkü başkaldırın, bütün insanlığın en azından Batı dünyasındakilerin, ortak tarafı olan "insan doğası" için eylem halindedir.¹ Nitekim Camus için "[B]aşkaldırının, insanlığının aşağılanmasını reddettiği anlamına gelen "hayır"ı, aynı zamanda, kabul edilemez koşullara karşı isyanını onaylaması bakımından aynı zamanda bir "evet"tir. Başkaldırın, insanın özündeki değerleri yeniden keşfederken onun dünyadaki konumunu yeniden kurmaktadır." (a.e).

"İçkin değerler" fikri Camus için önemli, ancak onun genel bakış açısı göz önüne alındığında anlamda karmaşıktır. Camus'ye göre, başkaldırını başkaldırıya bağlayan "evrensel değerler," "(insanlar arasındaki değer eşitliği bağlamında) adalet ve (baskı, zulüm ve tahakkümden) özgürlüktür" (Orme a.y.). Öte yandan bunlar takdire şayan değerler olsa da, hiçbir şekilde itiraz edilemez değildir. Örneğin, Camus'un adalet nosyonu, "biz şu Gerçekler'in açık olduğu görüşündeyiz: bütün İnsanlar eşit yaratılmışlardır" (aktaran Kramnick 1995: 448), ifadesini beyan eden *Amerikan Bağımsızlık Bildirisi*'ni yansıtır. Bununla birlikte, "onları yaratan Tanrı tarafından vazgeçilemez bazı haklar verilmiş" (aktaran Kramnick 1995: 449) olduğu temeline dayanan Amerikan devrimciler için böyle bir sav öne sürmenin mümkün olduğunu gören Camus için bu bir sorundur, nitekim kendisi hiçbir şekilde herhangi bir "Yaratıcı"ya inanmaz. Dolayısıyla Camus'nün insanlar arasında doğal bir "değer eşitliği"ne dair inancının temeli oldukça belirsizdir. Yanısıra, bir kölenin "değer eşitliği" üzerinden yazgısına doğal bir hoşnutsuzluk duyması gibi bir gerekçe, örneğin Aristoteles perspektifinden tartışılabilir. Zira Yunan filozofuna göre "yaşayan bir araç" (Aristotle 1979: 278) olmaktan daha fazla bir şey olmayan bir köle, kuşkusuz özgür bir insandan daha değersizdir (Aristotle 1976: 34) ve özgür kişinin boyunduruğuna girmesi de o derece "doğal"dır (a.e. 52). Bu haldeki isyankâr bir kölenin adil hareket ettiği söylenemez.

Camus'nün ilahi buyrukların olmadığı bir evrende içkin adalete olan inancı, muhtemelen, romanı *Veba*'da resmettiği gibi, bir felaket sırasında insanların birbirine yardım etme isteğinin doğallığına olan inancı kadar temelsizdir. Dahası ve kafa karıştıran bir biçimde, özgürlük ve adaletin değerine inanan Camus, aynı zamanda kendisini "uzun zaman ahlak olmaksızın yaşamış" (2004: 207) bir kişi olarak betimleyerek, "biçimsel ya da dogmatik bir ahlak" olmadığını ileri sürer (2004: 217). Bununla beraber, zamanının –daha sonra görüleceği gibi politik ideoloji ile temsil edilen- "öldürücü nihilizm"inin (2004: 206), karşı durulması gereken bir şey olarak duyumsar. Ona göre başkaldırının tek eylemi, yukarıda geçtiği gibi, "nihilizm ve cinayete karşı koymak"tır (2004: 217). Bir başka ifadeyle Camus, ilahi-buyruklarla işleyen bir evrenin varlığına itiraz eder, ancak bir anlamları varsa belki de böyle bir evrene bağlı adalet ve özgürlüğün varlığını onaylar. Oldukça karmaşık bu durumun anlaşılabilmesi için, çalışma buradan itibaren Camus'nün adalet ve özgürlük savlarına dayanan genel bakışına odaklanacaktır. Zira bunlar, anlamda sorgulanmaya açık olmakla birlikte, Camus ve kendilerine karşı durduğu kişiler için temel kavramlardır.

Camus 1951 tarihinde yayımlanan *Başkaldırın İnsan*'da politik yaklaşımını ortaya koyar. Bu kitap, dönemin Avrupa koşullarına bir yanıt olarak düşünülmeyen verilen bir tepki değildir, ancak Mark Orme'nin de belirttiği gibi "önceki yıllardan bu yana [Camus'nün kafasını] meşgul eden tüm düşünce ve fikirleri... birleştirir" (Orme 2007: 153). Camus'nün kendisi, eserinin oluşumunu şöyle açıklar:

1 Orme'nin, Camus'ye göre "başkaldırının" öncelikle Batılı bir fikir" (Orme 2007: 155-6) olduğu düşüncesi Camus'nün *Başkaldırın İnsan*'i 30 ve 31. sayfalarındaki iddialarına dayanır.

Kırklı yıllarda, düşünme tarzını kendime açıklayamadığım ve eylemlerini anlayamadığım insanlarla karşı karşıya kalıp da kendimi bulmasaydım *Başkaldıran İnsan*'ı yazamazdım. Kısaca söylemek gerekirse, insanların birbirleriyle yüzyüze baktığı anda bile işkence yapabileceğini bilmezdim. Elbette benzer suçları okumuş ve ne anlama geldiklerini anlamıştım. Yine de, bunlar bana, bir yerde, hayvani bir öfke ya da çılgınlık biçiminde açıklanabilecek sıradışı davranışlar gibi görünürdü. Ama kırklı yıllarda bizim içimizde cereyan eden bu hikâyeler, günlük rızkıımızdı. Suçun, mücrim bir kimsenin ruhunda doğup ve sırf arzusunu söndürmek için onu yakmasından çok daha farklı bir şey olduğunu, ayrıca kuramsal sistemini bir güç mekanizmasına dönüştürerek ve taraftarlarını dünyanın dört bir tarafına yayarak ve nihayet fethedip yöneterek kendini aklayabileceğini de öğrendim. O halde bu sonucu önlemek için mücadele etmek dışında yapılacak daha başka ne kalmıştı? (2004: 205)

Politik suçların, Soğuk Savaş'ın ideolojik zıt iki kutbundan kaynaklanmasa da, onların nihilist yaklaşımlarından beslendiği şaşırıcı ölçüde açıktır. Camus bu inancını "çağdaş yoksayıcılığın iki ayrı yüzü:... biri burjuva, biri devrimci" (2014: 204) ifadesiyle dile getirir. Toplumsal adalet kavramıyla son derece alakadar olan Camus'nün burjuva toplumunu mahkûm etmesi doğal ve önemsiz bir noktadır ve bu konuya daha sonra değinilecektir. Asıl önemli nokta, Camus'nün hem görünüşte kendi bakış açısına daha yakın olması hem de Jean-Paul Sartre gibi diğer varoluşçu düşünürler tarafından da müdafaa edilen çağının devrimci zihniyetine daha ciddi bir şekilde saldırmasıdır. Zira *Başkaldıran İnsan*'ın "devrimci nihilizmden yara almış, zulüm ve tahakküm yaratmış adalet için tek anlamlı ahlaki bir tepki/yanıt belirlemeyi" arayan bir çalışma olduğuna dikkat çekilmiştir (Orme 2007: 153).

Camus, Marksizm'in özünde, işçi sınıfının haklı "özümlenmesi" arzusunu temeline dayandığını bilir (2004: 211). Ancak Marksistler, haklılık amacına ulaşmak adına şiddet ve kıyıma başvurmaya karşı değildir ve bu noktada Camus onlara karşı çıkar. Öyle ki, filozof "insanlık dini de" – bununla kastettiği Marksizm'dir – "gerçekten kurulacaktır ama insanların kanları ve acıları üzerine..." (2014a: 234) iddiasında bulunur. Camus'ye göre Marksist ideoloji, hayali bir geleceğe odaklanmak suretiyle, çağdaş işçi sınıfının içinde bulunduğu koşullara küçümseyici ve merhametten uzak bir tutumla lakayt kalmıştır. Onların bakış açılarını "[G]erçekten de, bütün insanlığın kurtuluşuna yarayacaksa, insanların kurban edilmesinin ne önemi vardır!" (2014a: 242) şeklinde özetler. Başka bir ifadeyle, Marksistlere göre adalet geleceğe ertelenmektedir. Hele, Marksistlerin, artan çaresizliklerini devrime dönüştürerek adil bir sistem yaratabilmeleri için, işçi sınıfının koşullarının daha da kötüleşmesi ya da acımasız bir hal alması gerektiği fikri Camus için oldukça tedirgin edici nihilist bir unsur içerir. Camus'ye göre böyle bir ölümcül Marksist tutumun "mantığı, işçinin yoksulluğunu artırabilecek şeylerin de iyi karşılanmasını gerektirir" (2014a: 244). Kuşkusuz tarihin ilerlemesine -nihai zaferini görmek için artık etrafta olamayacak kimselere hiçbir faydası dokunamayacak bir ilerleme- olan böyle bir inanç, haksızlığın devam edip gitmesine izin verir. Adaletin burada ve şimdi olması gerektiğine inanan Camus şunları söyler:

Geleceğe inanmayan için acı hiç de geçici değildir. Ama yüz birinci yılda cennetin gerçekleşeceğine inanan kişi için, yüz yıllık acı gelip geçicidir. [Marksist] önbili açısından, hiçbir şeyin önemi yoktur (2014a: 245).

Neticede, tarihselcilik "katıksız bir sinizm tutumu"na götürür" (Camus 2004: 215). Tüm bunlarda asıl kötücül olan nokta, adaletin gelecekte de garanti edilememesidir. Bu nedenle Camus, öngörülerinin tümünden yanlış olduğu daha *Başkaldıran İnsan*'ı yazdığı dönemde ortaya çıkan Marksizm'in nihilist bir davranış içeren metafizik intihardan başka bir şey olmadığını beyan eder (2014a: 252). Ancak bu, ona göre, işçi sınıfının çektiği acıları sadece tolere etmekle kalmayıp, insafsızca ve etkin bir şekilde bu ıstırapların artmasını destekleyen metafiziksel bir intihardır.

Marksistler için "aktöre", Camus'nün nazarında Tanrının yerine geçmiş (2014a: 247) geleceğe aittir. Bundan dolayı "biricik değer bu geleceğe hizmet eden şeydir" (2014a: 246). Başka bir ifadeyle, ütopya yaratımı için her şey hoşgörülebilir. "Ezilmişlere gelince, kendilerini temelli kurtarmak söz konusu olduğuna göre, daha da ezilebilirler. Onların yitirdiklerini, geleceğin ezilmişleri kazanacaktır" (Camus, 2014a: 196-7). Bu tarihselcilik, aynı zamanda, Camus'nün "devlet terörizmi" yapmakla nitelediği SSCB'yi (2004: 210), devrimcilerin gözünde meşru kılmaktadır. Devrimcinin psikolojisini incelemekle, bir adalet takipçisinin, sonunda bir baskıcı olup çıkabilmesinin nasıl mümkün olduğunu göstermeye çalışan Camus, "devrimin nihilist çekiciliğinin tehlikesini belirtir. Çünkü "başkaldırı insanı değerlere duyulan güven üstüne kurulur, bir başka deyişle "hayır"dan önceki bir "evet" varsayar, devrim ise mutlak yadsımadan hareket eder ve zamanın ucuna itilmiş bir evet üretmek için bütün köleliklere mahkûm eder kendini" (Rey 2012: 67).

Camus, adaleti, aşım uçlar arasında yüreğe ve akla bütünlük duygusu veren bir "denge" olarak anlar (Rey 2012: 68). Böylece insan psikolojisinin bir parçası olan adaletin, Marksizm ideolojisi tarafından acının kabulü

ve hatta daha da arttırılması şeklinde çarpıtıldığını düşünür. Devrimciler yalnızca mevcut zamanın acılarını hiç umursamamakla kalmayıp, aynı zamanda her şey meşru olduğuna göre şiddet kullanmaya da hazırdır. Ve bunu yaparken olası bir vicdan rahatsızlığını ortadan kaldıracak olan da tarih kavramıdır. Camus devrimcilerin “tarih adına, bu şiddetin zorunlu olmasıyla avunacak, tarihi insanda adaletsizliğe karşı çıkan her şeye uzun ve tek bir saldırı durumuna sokuncaya dek cinayete cinayet ekleyecekler”ini öne sürmektedir (2014a: 204). Marksizm’i, bir işçinin gerçekte neye ihtiyacı olduğunu anlayamamakla da yargılayan Camus şunlara dikkat çeker:

Sanayi sosyalizmi işçi koşulu için köklü hiçbir şey yapmamıştır, çünkü üretim ve işin örgütlenmesi ilkesine dokunmamış, tam tersine, onu göklere çıkarmıştır. Sıkıntı içinde ölen kişiye göksel sevinçler vaat etmek gibi bir doğrulamayla aynı değerde olan bir tarihsel doğrulama sunmuştur emekçiye; ona hiçbir zaman yaratıcının sevincini vermemiştir (2014a: 255-6).

Kendisini ideolojik olarak bölünmüş bir Avrupa’da bulan Camus, yirminci yüzyılda bu nihilist tutumu sergileyenlerin sadece Marksistler olmadığını belirtir. “İnsanın ilgi duyabileceği bir iş, yaratıcı bir iş, karşılığı iyi ödenmesi bile, yaşamı alçaltmaz” (2014: 255) diyen Camus’ye göre bu büyük bir adaletsizliktir. Dolayısıyla Marksist adalet kavramına olduğu kadar, burjuva toplumunun özgürlük fikrine de değer vermez. Camus, “bayağı ve açgözlü” (2014a: 238) bulduğu burjuva toplumlarında geçerli özgürlüğü, Emile Zola’nın büyük romanı *Germinal*’de geçen “kadınlarla erkeklerin, aynı iple birbirine bağlı durumda, yarı çıplak, maden ocaklarına indikleri bir toplumsal koşula dayanıyor; aktöre de, işçilerin alçaltılışı üzerinde göneniyordu” ifadelerinin yansıttığı bir duyguyla küçümser (2014a: 238).

“Açgözlü, sınırsız, bencil [ve] kayıtsız basiretsizlik” nitelikleri taşıyan burjuvazinin, Batı ülkelerinde “hak etmediği önemli bir rol” ile öncülük vasfını eleştiren Camus (2004: 211), Jeffrey C. Isaac’ın da haklı olarak vurguladığı gibi, Soğuk Savaş’ın sonunda ortaya çıkan burjuva demokrasisinin zaferini de onaylamayacaktı (Issac 2004: 253). Dolayısıyla, Camus’nün savunacağı şey taşıdığı ideolojik ad ne olursa olsun, zulmedenin karşısında olmak olacaktı. Böylece, Soğuk Savaş’ın her iki tarafının da utanmazca kendini arıtmak için diğerinin işlediği suçları göstermesine imkân sağlayan “alaycı diyalektik”e karşı yazdı:

Her ne zaman birisi, sömürgelerdeki köleleri ortaya getirip adaletten söz ettiğinde, kendisine Rus toplama kamplarındaki mahkûmlar hatırlatılır ya da tam tersi yapılırdı. Bunun gibi, Prag’da muhalif tarihçi Kalandra’nın suikaste kurban gitmesi protesto edildiğinde, iki-üç Amerikan Zencisi yüzüne vurulurdu. Bu gibi tiksindirici daha artırma teşebbüslerinde değişmeyen tek şey kurbanın kendisiydi (aktaran Isaac 2004: 253).

Aslında Camus’ye göre, Marksizm ve burjuva demokrasisi felsefi bir sorundur. Çünkü kendileriyle ilişkilendirilen değerler -ilkiyle adalet, ikincisiyle de özgürlük- aynı zamanda başkaldırıyla bağdaşan olumlu değerlerdir, ancak Marksizm ve burjuva liberalizmdeki sınırsız doğaları, bu değerlerin birbirini, en nihayetinde de kendi kendini çürütmesine zemin hazırlar. Birbiriyle çelişkili değerler olan adalet ve özgürlüğün birlikte varolması imkânsızdır. Sonuçta, Camus’nün Marksizm ve burjuva liberalizmiyle ilişkilendirdiği bu nihilist durumlara (2004: 209) düşmemek için, başkaldırının, özgürlük ve adalet değerlerini mutlak olarak almaması, aksine bunlara “ötekinin yararına kendinden feragati gerektiren” (*Def.* 216) bir “sınır” takdir etmesi lazımdır. Çünkü “başkaldırı, ne mutlak bir özgürlük ne de tarihsel gerekliliğin yüceltilmesi”dir (Camus 2004: 216). Camus’ye göre yukarıda işaret edilen yaklaşımların temeli olan “nihilizm”, “[aralarındaki] gerilimi yoketmek için [bu iki] kavramdan birini çürütmeye dayalı gözükara teşebbüs (ve cazibe)”den kaynaklanır. Böylece, Marksizm adalet adına özgürlüğü, burjuva liberalizmi ise özgürlük adına adaleti hükümsüz kıldığı için nihilizmin içine gömülürler.

Sonuç olarak, “tezatlar” olarak kalması gereken (Camus 2004: 218) bu iki değer arasında “kavramsal bir sentez ya da tamamen mantıksal bir uzlaşma” oluşturmaya girişilmemelidir. Zira bu değerlerin tezat olarak kabul edilmesi, insanlığa, birinin diğerini gölgede bırakmasına izin vermeme çabası politik bağlamda en büyük umudu verir. “Yıkıcı bir hareket”in, “kendini sorgulamaktan kaçınması”nın “ölümcül” bir şey olduğunu düşünen Camus’ye göre devrim için hem eşitliği temin eden adalet hem de ancak kendisiyle devrimin mümkün olduğu özgürlük gereklidir. Aksi takdirde yine ancak özgürlük sayesinde varolan “başkaldırı ruhunun kesintisiz kontrolü” olmayan bir devrim, “terörle sonuçlanan nihilizm”e maruz kalır (2004: 210). Ona göre, insanlık için en iyi siyasal koşul, ne Marksizm’den ne de burjuva demokrasiden gelir. Bulunacak yol, adalet ve özgürlüğün birbirini dışarda bırakmasına değil, tersine aralarındaki kaçınılmaz gerilimin azami kapsamda gelişmesine olanak vermelidir. Camus, böyle bir yol bulduğunu düşünür ve bu saptamayı, “Fransa ve İspanya’daki özgürlükçü halk hareketleri” ile de bağdaştırılabilecek bir “anarko-sendikalizm emek ve başarısı” şeklinde ifade eder (2004: 212). Isaac, *Başkaldıran İnsan*’ın aynı zamanda “Akdenizli anarşi hareketleri ve totaliterliğe

direnış deneyimini örnek alan bir tür deneysel köktenci bir siyaset çağrısı olduğunu vurgular (Isaac 2004: 254). Bu bağlamda, bu yazıyı tamamlamadan önce, anarko-sendikalizm olarak da bilinen bu anarşik harekete kısa bir bakış aydınlatıcı olacaktır. Öne sürüldüğüne göre:

Anarko-sendikacılar, -daha iyi ücret ve çalışma koşulları için direnmede- geleneksel sendikacılık işlevlerini yeterli olmadığını iddia eder. Sendikalar... fabrika ve kamu hizmet birimlerini, işçilerin idaresine verilmek üzere ele geçirmelidir (Campbell 2010: 183).

Bu nedenle, öteki sol hareketlerde olduğu gibi "saygınlığını yitirmiş aydınlar"a (Campbell 2010: 187) itaat etmek yerine, sendika üyeleri arasında demokratik bir form olan serbest eşitlik fikrini desteklediler. Ayrıca, bu fabrika ve kamu sektörleri, Marksizmin savunduğu devletin sıkı merkezileştirme politikası olmadan birbirleriyle işbirliği halinde olacaktır. Böylece, bu "işbirlikçi topluluklar", birbirleriyle kurdukları "serbest ilişki" ile işleyecekti (Beevor 2006: 11). "Özellikle Fransa, İspanya ve İtalya'da güçlü olmuş" bu hareketin, Akdenizli görüşüne düşkün Camus'ye çekici gelmesi pek şaşırtıcı değil (Campbell 2010: 153). Bunun nedeni, "anarşizm ve sendikalizmin en eksiksiz ve en başarılı uzlaştırılmasının İspanya'da olması", hatta "[savunucularına göre] İç Savaş'ın çoğu ilk aylarında İspanya'nın doğusunu fiilen kontrol" etmiş olmasıdır (Campbell 185, 187). Orada gerçekleşenler, Camus'ü adalet ve özgürlük arzusu açısından cezbetmiştir. Durum şuydu:

Katalonya'da, fabrikalar ve demiryolları işçi komiteleri tarafından ele geçirilmiş... ve Katalonya, Levante ve Endülüs'teki yüzlerce köyde köylüler tarafından topraklara el konulup özgürlükçü komünler kurulmuş... paranın kurum içi kullanımı yasaklanmış, toprak ortak sürülmüş ve köy ürünleri, her ailenin gıda ve diğer ihtiyaçlarda adil bir pay alabileceği şekilde genel olarak toplum adına satılmış veya takas edilmişti... Kritik gözlemcilerin raporları, bu komünlerin en azından bazılarının etkili bir şekilde çalıştığını ve önceye nazaran köylerde tarımsal açıdan daha verimli olduğunu ileri sürmüştür (Campbell 188).

Anarko-sendikalizmin Camus'ye olumlu görünmesi, özellikle Marksizm ve burjuva liberalizmi arasındaki mücadelede aldığı karşı pozisyonda anlaşılabilir. Anarko-sendikalist fikirler, yalnızca İkinci Dünya Savaşı öncesinde değil, savaş sonrası dönemde de, "seçkin güc yapıları ile hem kapitalist hem de komünist modern sanayi toplumlarının materyalist değerlerine karşı genel bir eleştiri"yi kucaklamış ve taraftarları da, "mevcut siyasal yapıları olduğu kadar solun geleneksel partilerini de şiddetle reddetmiştir" (Campbell 195). Diğer bir deyişle, Camus gibi onlar da, baskın ideolojilerin hiçbiri ile uyumlayan bir yaklaşım tercih etmişlerdir. Aynı şekilde onların da, "insanın genel dayanışma haklarını -aynı eşit dayatma ile- bireyin özgürlük talepleriyle uzlaştırması" gerekiyordu ve tıpkı Camus gibi bunun oldukça "zor" olduğunu gördüler (Campbell 181). Bu bağlamda, anarşik sendikalizmin, en azından ideal olarak, aralarında bir miktar gerginlik olsa da belli bir yere kadar içinde adalet ve özgürlüğü barındıran demokrasinin bir biçimi olduğu görülebilir. Ayrıca, Marksizm ya da burjuva demokrasisini savunan devletlere egemen nihilist mutlakiyetçi siyasetlerden kurtulmanın bir yolu olarak Camus'ye neden bu kadar çekici geldiği anlaşılabilir.

Kaynakça

- ARENDR, Hannah (2005) *Essays in Understanding*, Ed. Jerome Kohn, New York: Schocken Books.
- ARISTOTLE (1979) *The Ethics*. Ed. Hugh Tredennick and Jonathan Barnes, Trans. J. A. K. Thompson, Middlesex: Penguin Books.
- ARISTOTLE (1976) *The Politics*. Ed. & Trans. T. A. Sinclair. Middlesex: Penguin Books.
- BEEVOR, Antony (2006) *The Battle for Spain*. London: Penguin Books.
- CAMUS, Albert (2004) "In Defense of The Rebel". *Sartre and Camus A Historic Confrontation*. Ed. & Trans. David A. Sprintzen and Adrian van den Howen. New York: Humanity Books.
- CAMUS, Albert (2014a) *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları.
- CAMUS, Albert (2014b) *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları.
- CAMUS, Albert (1992) *Tersi ve Yüzü*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları.
- CAMPBELL, Heather M. (2010) Ed. *The Britannica Guide to Political and Social Movements that Changed the Modern World*. New York: Britannica Educational Publishing.

- HOMEROS (2005) *Odyseia*, çev. Azra Erhat – A. Kadir, İstanbul: Can Yayınları.
- ISAAC, Jeffrey C. (2004) "The Camus-Sartre Controversy Revisited". *Sartre and Camus A Historic Confrontation*. Ed. & Trans. David A. Sprintzen and Adrian van den Howen. New York: Humanity Books.
- KRAMNICK, Isaac (1995) Ed. *The Portable Enlightenment Reader*, Middlesex: Penguin Books.
- MADIGAN, Tim (2013) "Sisyphus Rocks!", *Philosophy Now*, Issue 98, London: Anja Publications Ltd.
- ORME, Mark (2007) *The Development of Albert Camus's Concern for Social and Political Justice*, Cranbury NJ: Rosemont Publishing & Printing Corp.
- REY, Pierre-Louis (2012) *Camus: Başkaldıran İnsan*, çev. Elif Gökteke, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- SMITH, William (1996). *The Wordsworth Classical Dictionary*, London: Wordsworth Reference.
- TODD, Olivier (1999) *Albert Camus: A Life*, (Translated by) Benjamin Ivry, New York: Alfred A. Knopf, Inc.