T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

ALBERT CAMUS'NÜN ETİK ANLAYIŞI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Zeynep Büşra ANNAÇ

BURSA 2024

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

ALBERT CAMUS'NÜN ETİK ANLAYIŞI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Zeynep Büşra ANNAÇ

DANIŞMAN:

Prof. Dr. İsmail ÇETİN

BURSA-2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı'nda 702221041 numaralı Zeynep Büşra ANNAÇ'ın hazırladığı "ALBERT CAMUS'NÜN ETİK ANLAYIŞI" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, ……. günü …… - ……..saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının ……..….. (başarılı/başarısız) olduğuna …… (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye
Prof. Dr. İsmail ÇETİN
BUludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Zikri YAVUZ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Ergin ÖGCEM
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

03/05/2024

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih:17/04/2024

Tez Başlığı / Konusu: "ALBERT CAMUS'NÜN ETİK ANLAYIŞI"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 80 sayfalık kısmına ilişkin, 17/04/2024 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin) aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %4"dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kaynakça hariç
2- Alıntılar dahil
3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

17/04/2024

Adı Soyadı:	Zeynep Büşra ANNAÇ
Öğrenci No:	702221041
Anabilim Dalı:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı:	Din Felsefesi
Statüsü:	☒Y.Lisans ☐ Doktora

Danışman
Prof. Dr. İsmail ÇETİN
17/04/2024

YEMİN METNİ

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum "**ALBERT CAMUS'NÜN ETİK ANLAYIŞI**" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza:

Adı Soyadı	**:** Zeynep Büşra ANNAÇ
Öğrenci No	**:** 702221041
Ana Bilim Dalı	**:** Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	**:** Din Felsefesi
Statüsü	**:** Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Zeynep Büşra ANNAÇ
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Din Felsefesi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Tez Danışmanı : Prof. Dr. İsmail ÇETİN

ALBERT CAMUS'NÜN ETİK ANLAYIŞI

Tezimizde Albert Camus'nün eserlerinden ve hayat anlayışından faydalanarak etik görüşünü incelemeye çalıştık. Yaşamın anlamsızlığı, saçma kavramı, başkaldırı ve isyanı onun etik görüşünü de etkilemektedir. Camus'de başkaldırının dünyanın saçmalığı ile yaşayan insan için etik bir kurtuluş olduğunu göstermek tezin amaçlarındandır.

Bu amaçla Albert Camus'nün hayatı, yaşadığı dönem, arkadaşlık kurduğu kişiler, evlilikleri, çocukları onun etik görüşlerinin şekillenmesinde bizlere yardımcı olmuştur. Albert Camus'nün eserlerini inceleyip ana karakterler üzerinde durarak etik görüşünü ortaya koymaya çalıştık. Yazdığı eserlerde fikirlerini açıkça belirten Camus'nün görüşlerini titizlikle analiz ettik. Yaşadığı bunalımlar nedeniyle etik görüşünün zaman zaman farklılaştığını tezimizde konu edindik.

ANAHTAR SÖZCÜKLER: Etik, Varoluş, Başkaldırı, Saçma

ABSTRACT

Name and Surname : Zeynep Büşra ANNAÇ
University : Bursa Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Study of Religion and Philosophy
Branch : Philosophy of Religion
Degree Awarded : Master
Supervisor : Prof. Dr. İsmail Çetin

ALBERT CAMUS'S UNDERSTANDING OF ETHICS

In my thesis, I aim to examine Albert Camus ' ethical perspective through his works and line of vision. His perspective is also influenced by the meaninglessness of life, the concept of "absurdity" and his rebelliousness.

Thus Camus' lifetime, friendships, marriages, children and the period of time he lived in helps us to comprehend how his vision is shaped. I initially intend to set forth Albert Camus' ethical view through the analyses of his works stating his sentiments openly and the main characters in them. The changes in his perspective in places due to the depression he experienced is mentioned in this thesis as well.

Keywords: , Ethics, Existence, Rebellion, Nonsense,

ÖN SÖZ

Yaşamın anlamını sorgulayan varoluşçu Albert Camus gibi her insanın kendi varoluşunu sorgulaması ve arayış içerisinde olması çok doğal bir süreçtir. Fakat bu sorunun cevabı insandan insana farklılıklar göstermektedir. Farklılıklar olsa da insan yaşamı sevmeli ve ona sıkı sıkı bağlanması gerektiği kanaatindeyim. Bu kapsamda tezimizde insan için çok önemli değerler olan etik, ahlak gibi kavramları tanımladım. Bu çalışmayı sunarken Albert Camus'nün görüşlerini, yaşamın karanlık yönlerini ve güzelliklerini onun perspektifinden yararlanarak farklı bir bakış açısıyla anlatmaya çalıştım. Bu tezimi ise lisans döneminden de oldukça ilgili olduğum felsefe dalıyla gerçekleştirdim. Amacım ise literatüre katkı sağlamaktır.

Yüksek lisans eğitimim boyunca bana desteğini esirgemeyen, hoşgörüsü ve nezaketi ile bilgi birikimi ışığında hep yardımcı olan yol gösteren bana olan güveninden dolayı çok kıymetli hocam tez danışmanım Prof. Dr. İsmail Çetin'e teşekkürü bir borç bilir minnet ve şükranlarımı sunarım. Bu süreçte beni motive eden maddi manevi yardımlarını esirgemeyen, bana güç veren değerli eşime ve anneme sonsuz teşekkür ederim. Son olarak da bu süreçte ders dönemimdeki anlayışlarından dolayı Uludağ Üniversitesindeki hocalarıma çok teşekkür ederim.

Zeynep Büşra ANNAÇ

BURSA 2024

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **ii**
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iii**
YEMİN METNİ ..... **iv**
ÖZET ..... **v**
ABSTRACT ..... **vi**
ÖN SÖZ ..... **vii**
İÇİNDEKİLER ..... **viii**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

ALBERT CAMUS

1. ALBERT CAMUS'NÜN HAYATI 2
2. ALBERT CAMUS'NÜN ESERLERİ 6
   2.1. Veba 6
   2.2. Başkaldıran İnsan 8
   2.3. Yabancı 10
   2.4. Sisifos Söyleni 12
   2.5. Düşüş 15

İKİNCİ BÖLÜM

ETİK, ERDEM, FENOMENOLOJİ, VAROLUŞÇULUK

1. ETİK 18
   1.1. Etik ve Ahlak 19
   1.2. Etik ve Ahlak İkilemi 20
   1.3. Normatif Etik 21
2. ERDEM 22
   2.1. Erdem Etiği ve Deontoloji 22
3. FENOMONOLOJİ 23
   3.1. Erdem Etiğinden Fenomonolojik Etiğe Giriş 23
   3.2. Modern Politik Toplumun Çöküşü ve Fenomonolojik Etiğe Giriş 28
   3.3. Fenomonolojik Etikten Erdem Etiğine 31
4. EGSİZTANSİYALİZM (VAROLUŞÇULUK) 33
   4.1. Camus'nün Varoluşçuluk Felsefesi 35

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALBERT CAMUS'NÜN ETİK GÖRÜŞÜ

1. CAMUS'NÜN ERDEM ETİĞİNİN BAŞLANGICI 40
2. CAMUS'NÜN ERDEM ETİĞİNDEN FENOMONOLOJİK ETİĞE GEÇİŞİ 47
3. CAMUS'NÜN "FENOMONOLOJİK ETİK"İ 48

4. FENOMONOLOJİK ETİKTEN YENİ ERDEM ETİĞİNE 53
5. CAMUS'NÜN YENİ ERDEM ETİĞİ 54
6. CAMUS'NÜN MODERASYON ETİĞİ 57
SONUÇ 65
KAYNAKÇA 71

GİRİŞ

Camus, inanmanın rahatlatıcı yanılsamalarından sıyrıldığında hayatın tamamen anlamdan yoksun görünebileceğini belirtir. Bu farkındalığın, hayatın yaşanmaya değer olmadığı anlamına gelip gelmediğini sorar. Tezimiz bu soruyu cevaplama girişiminde olacaktır. İlk bölümde Camus'nün hayatı, eserlerindeki ana karakterler üzerinde durularak onun etiği hakkında analizler yapılacaktır.

İkinci bölümde ise etik, erdem, varoluşçuluk gibi kavramlar üzerinde durularak Camus'nün görüşü hakkında bilgi verilecektir. Camus, insanın çaresizce etrafındaki dünyanın anlamını ve netliğini talep ettiğini, ancak kendisini irrasyonel ve anlamsız bir evrenle karşı karşıya bulduğunu savunur. İnsan ruhunun temel taleplerinin bu şekilde yadsınması karşısında, bu umutsuz mücadelede harcanan çaba Sisifos'un kayasını dağın yamacına yuvarlamasına benzese de Camus'ye göre alınması gereken duruş meydan okuma ve isyandır. Camus, bu umutsuzluğa rağmen, insanın hayatı olabildiğince dolu ve tutkulu yaşamasını sağlayan şeyin, anlamsız bir dünya karşısında gösterdiği bu isyan ve başkaldırı olduğunu savunur. Bu sonucu en paradoksal haliyle belirten Camus kolaylıkla intihar nedeni sanılabilecek şeyin(hayatın) hiçbir anlamı olmadığının farkına varmanın aslında hayatı dolu dolu yaşamanın temeli olduğunu savunmuştur. Özetle, insanın başkaldırısı, isyanı ve yaşamındaki erdemli davranışları, dinsel görüşü Camus'nün başkaldırı ana fikri üzerinde şekillenmiştir. *Sisifos Söyleni'*nde birkaç kez Camus, "felsefi intihar"dan başka bir şey olarak nitelendirmediği varoluşsal konum olarak gördüğü şeye karşı çıktığını açıkça belirtir. Varoluşçuluğa bu açık kınaması, yorumcular tarafından genellikle gözden kaçmıştır. Camus, absürt döneminde, yukarıda gösterildiği gibi, varoluşçuluğu açıkça reddetmiştir. Camus, İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra yayınladığı eserlerde geliştirdiği yeni ve daha olgun felsefi konumla, varoluşçu düşünceye karşı oldukça eleştirel olmaya devam etmiştir fakat onu bir konuma koymak gerekirse fikirlerinden dolayı varoluşçuluğun ataist kanadında yer almaktadır.

Son bölümde ise etik görüşü dönemlere ayrılarak detaylı bir şekilde incelenmiştir. Zaman zaman etik görüşlerinin değişmesi onun ikinci dünya savasından etkilenmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ALBERT CAMUS

1. ALBERT CAMUS'NÜN HAYATI

Albert Camus 7 Kasım 1913'te Cezayir'de fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Kısa sürede Jean Paris Sol-Bank gibi figürlerle entelektüel çevresinde hareket eden Paul Sartre, Simone de Beauvoir, André Malraux ve Maurice Merleau-Ponty gibi yirminci yüzyılın frankfon halkının en ünlülerinden biri haline dönüşmüştür.

Nazilerin Paris'i işgal ettiği, sıralarda Combat dergisinde editör olarak çalıştı ve Fransa'nın yeraltı direnişine katkıda bulundu. Arkadaşları arasında "Trafik kazasında ölmekten daha saçma bir şey olmadığını" söylemesiyle tanınmıştır.[1] Fakat 4 Ocak 1960 günü trafik kazası sonucu hayata veda etmiştir. Ayrıca Camus'un paltosunun cebinden kullanılmamış bir tren bileti çıkması, onun son anda karar değiştirerek arabayla yolculuk yapmayı tercih ettiği yönünde bir fikir oluşturmuş. Bu konuda öne atılan en yaygın görüş, arkadaşı ve yayımcısı Michel Gallimard'ın Albert Camus'a birlikte gitmeleri için ısrar etmesi ve Camus'un Michel'in arabasına binmesidir. Sonuçta; Facel Vega marka otomobilin sürücü de Albert Camus da Villeblevin isimli küçük bir Fransız kasabasında Le Grand Fossard'da hayata veda etmişlerdir.

Ölüm karşısında yaşamın anlamı sorgulayan, kişinin yaşama ve eylemlerine yabancılaştırıldığı için başkaldırmak gerektiğini söyleyen saçmanın babası Camus, kendisinden hiç beklenilmeyen bir anda saçmanın sınırlarını zorlayan bir trafik kazası ile henüz 47 yaşındayken hayatını kaybetmiştir. Ölümün, rastlantısal olarak seçilmiş bir köyde hazırlıksız olarak beklediğini bilmeden sakin bir ölüm töreni ile uğurlanmıştır. Kaza mahallinde bulunan Albert Camus'nün otobiyografi niteliğindeki notları, kızı Catherine tarafından 1995'de Le Premier Homme (İlk Adam) ismiyle yayınlanmıştır. Ayrıca bundan daha önce 1970 yılında Mutlu Ölüm isimli eseri yayınlanmıştır.

[1] Oliver Todd, *Bir Hayat*, çev: J.O'Brien (Londra: Penguen Yayınları,2000),413.

Sartre 70 yaşındaki bir röportajı sırasında geriye dönüp baktığında, Camus hakkında şöyle düşündüğünü söyledi: "Cezayirli küçük sert adama benzeyen bir yanı vardı. Çok holigan, çok komikti. O muhtemelen sahip olduğum son iyi arkadaştı."[2]

1934 yılında Albert Camus'un hayatında iki önemli gelişme yaşanmıştır. Bir tanesi Simone Hie ile yaptığı evliliği, diğeri ise Fransız Komünist Partisi'ne katılması olmuştur. Ancak her iki birlikteliği de kısa süre sonra ayrılıkla sonuçlanmıştır. Önce ilk evliliğini yaptığı Simone Hie ile beraberliği kısa süre sonra bitmiştir. Çünkü Simone hem bir morfin bağımlısı hem de eşine sadakat göstermemiştir. Evliliğini yaptığı yıl katıldığı Fransız Komünist Partisi'nden Cezayir Komünist Partisi'ne geçmiştir. Ancak Marx ve Engels'den ziyade Malraux ve Andre Gide'nin düşüncelerine yakınlık duymuş ve Stalinist komünizm ona uzak geldiğinden dolayı Troçkist suçlamalarıyla partiden ihraç edilmiştir. Camus hayatının en yalnız zamanlarını yaşamaktadır. Bu dönemi zor yıllar diye tanımlamıştır.

Yazarlığın yanı sıra tiyatroyla da ilgilenen Camus, 1935 yılında İşçinin Tiyatrosu adıyla bir tiyatro kurmuş ancak dört yıl sonra kapanmıştır. İlk tiyatro eseri 1938 yılında kaleme aldığı Caligula olan Albert Camus, tiyatronun sahibi olduğu yıllarda sahnede rol almış, yönetmiş ve oyunlar yazmıştır. İşte bu dönemde, cinnet geçiren bir Roma imparatorunun dramını konu etmesi nedeniyle absürdizm savunucusu olarak nitelendirilmiştir. Ancak belirli tanımlarla sınırlandırılmış düşünce kalıplarından hoşlanmadığı için bu düşünceyi kabul etmemiştir.

1939'da orduya katılmak istemesene rağmen hastalığı dolayısıyla savaşta yer alamamıştır. Bir yıl sonra bir piyanist ve matematikçi olan Francine Faure ile ikinci evliliğini yapmış ve 1945'te bu evlilikten Catherine ve Jean adını verdikleri ikiz çocukları olmuştur. Yeni baba olan Albert Camus, tam da bu dönemde Paris-Soir isimli dergi için çalışmaya başlamıştır.

II. Dünya Savaşı'nın resmi olarak başlamadığı ilk zamanlar pasifist (barışçıl) kimliğiyle dikkat çekmiş, ancak daha sonra yaşadıkları onun bu barışçıl tutumunu değiştirmiştir. Pasifist düşüncelerinden vazgeçmesinde etkili olan şeyler; Paris'in Almanlar tarafından

[2] Jean Paul Sartre vd., *Filozofun 70 Yaşındaki Otoportresi*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,1994), 52.

işgal edilmesi ve 1941 yılında komünist bir gazeteci olan Gabriel Peri'nin idamına tanıklık etmesi olmuştur.

Albert Camus'yü bir gün gazete çıkarma isteği ile bir arkadaşı ziyaret etmiştir. Cezayir çalkantılı bir süreç içindedir ve dönem gazete çıkarmak için çok uygundur. Kendisiyle aynı fikirleri paylaşan arkadaşı Pascal Pia ile 'alger republicain' adlı gazeteyi yayımlamaya, muhabirlik ve köşe yazarlığı yapmaya başlamıştır. Makaleleri Cezayir basınından oldukça farklı bir çizgidedir ve köşesinde yazdıkları sanki ileride çıkacak olan Cezayir ayaklanmasına işarettir. Zamanla bu muhalif tavrı daha çok dikkat çeker ve bu kentten uzaklaştırılmasına neden olur. Bu Albert Camus için sert bir darbe olur çünkü Cezayir'deki arkadaşlarından başka kimseyi tanımamaktadır, hiç parası yoktur ve Francine Faure ile ikinci evliliğini yapmıştır. Yeni bir başlangıç yapacak durumda değildir. İkinci dünya savaşının en yoğun olduğu sırada arkadaşı Pascal Pia'nın önerisi ve desteği ile Fransa'ya gitmiştir. Burada yaşadığı 3 aydan sonra tekrar Cezayir'e eşinin ailesinin yaşadığı oran şehrine yerleşmiştir. İkiz çocuklarının sevincini bile yaşayamamakta ve omuzlarındaki sorumluluk da artmaktadır. Zor ve sürgün günler yaşamaktadır.

Yeniden Paris'e koyulmuştur. Her şeye rağmen yalnızlığı ve yoksulluğu ona kafasında oluşmaya başlayan eserlerini bitirmesi için güç vermiştir. İki yıl önce, denemelerinden oluşan iki ciltlik '*Tersi ve Yüzü'* '*Düğünler'* adlı eserleri Cezayir'de yayınlanmıştır. 1941'de ise '*Yabancı*' ve '*Sisifos Söyleni'* adlı yapıtlarını yazmıştır. Bu arada gençliğinden beri olan tiyatro tutkusunu kalemiyle birleştirerek oyunlar yazmaya başlamıştır. Dostoyevski 'nin '*Ecinnile*ri'ni büyük bir ustalıkla tiyatroya uyarlamıştır.

1942 yılında yayınlanan '*Yabancı*' eseri Fransa'da büyük bir heyecan yaratmıştır. Camus'nün '*Yabancı*'da kullandığı üslup artık onun olgunluğunu ve ustalığını gösteren bir filozof olduğunu kanıtlamıştır. Ayrıca bu eseri Camus'un varoluşçu olduğu düşüncesini doğurmuştur. İlk başta Paris'i Alman işgalinden kurtaran Amerika'yı tebrik edecek, daha sonra ise Amerika'yı Nagazaki ve Hiroşima'ya atılan atom bombaları yüzünden eleştirecektir. O dönemler tanıştığı Jean-Paul Sartre ile arkadaşlık etmeye ve Sartre'ın yanı sıra Beauvoir gibi kişilerin buluştuğu yerlere gitmeye başlamıştır. Ancak Sartre ile olan arkadaşlığı, Camus komünizm karşıtı olduğu için fazla uzun sürmemiştir.

1950'de kendini insan haklarına adayan Albert Camus, 1952 yılında Birleşmiş Milletler, Francisco Franco diktatörlüğündeki İspanya'yı üyeliği kabul etiği için UNESCO için yaptığı çalışmalarına son vermiştir. İsyanları bastırmak için şiddete başvuran Sovyetleri eleştirmesinin yanı sıra idam cezasının kaldırılması yönündeki mücadelesini sürdürmüştür. 1951 yılında "*Başkaldıran İnsan"* (sol görüşe sahip arkadaşları tarafından hoş karşılanmamış ve kitabın yayımlanmasından sonra Sartre ile ilişkisini tamamen bitirmiş) isimli denemesini, 1956'da ise hayattayken okurlarıyla buluşan son eserini, "*Düşüş"* isimli romanını yayınlamıştır. Tüm bunlara ek olarak; 1955 ve 1956 yıllarında Fransız "*L'Express"* dergisinde yazmıştır.

1956'da *"Düşüş"* romanını yayınlanmasının ardından 1957 yılında Nobel Edebiyat Ödülü'ne layık görülen ikinci en genç yazar olan Albert Camus, 20. yüzyıl dünya edebiyatının en önemli isimlerinden biri haline gelmiştir. Ödülün veriliş nedeni içinse; Camus'nün insan vicdanının sorunlarını aydınlatan ileri görüşlü samimi önemli eserleri olduğu açıklaması yapılmıştır. Son yıllarında Macaristan'ın işgaline, Franco rejimine, Cezayir'de süren baskı ve rejime karşı çıkmıştır.

Camus akademik anlamda felsefeci sayılmaz fakat felsefe tarihinde Nietsche gibi örnekleri olan ve yaşam sorunlarıyla doğrudan uğraşma anlamında felsefe yapan düşünürler arasındadır. İçerik olarak ilk eseri "*Tersi ve Yüzü'nden"* itibaren başlayan, sonraki eserleriyle birbirini tamamlayan ölüm, yaşamın değeri, dünyanın saçmalığı ve başkaldırma gibi temalar onun felsefi duruşunu göstermiştir. Çoğu kişiye göre Camus'nün düşünsel gelişimi iki önemli kavramla temellenir; saçma ve başkaldırma.

Camus'nün "*Sisifos Efsanesi ile Başkaldıran İnsan*" eserleri, edebi olmaktan ziyade felsefi eser statüsündedir. Diğer eserleri ise, özellikle varoluşçu temaların çok sıkça işlendiği eserler konumundadır. Nitekim "üzerine yazdığı temalar nedeniyle Fransa'da varoluşçuluk bağlamında adı sık sık geçmektedir." Ne var ki Camus ne varoluşçu olduğunu ne de filozof olduğunu kabul etmiştir. Hatta bir makalesinde Sisifos'u varoluşçulara karşı yazdığını ifade etmiştir. Camus'nün eserleri kısaca incelendiğinde onun felsefesini anlamak daha kolay olacaktır. Camus'nün edebi karakterlerinin, bunalmış bir modern bilincin varoluşsal cazibelerini yansıtan saflaştırılmış fenomonolojik portreler olduğu ve etik-politik eserlerin, ahlaki olarak kendini adamış bir bilincin, ahlaki olanı iyileştiremeyen modern bir dünyayla başa çıkma çabalarını

yansıttığı ileri sürülmüştür. Camus'ye göre 'sosyal hayat çöktüğünde erdem etiğinden geriye kalan tek şey olan fenomonolojik bir etiktir.'[3]

Tezimizin bu bölümünde Albert Camus'nün eserlerini inceleyip onun eserlerindeki ana karakterlerin etiği üzerinde duracağız.

2. ALBERT CAMUS'NÜN ESERLERİ

2.1. Veba

Eser Cezayir'in Oran kentinde sakin bir hayat süren halkın veba salgınına karşı mücadelesi ile başlar. Lağımlardan çıkıp sokaklara dökülen farelerin ölmesi ile salgın her yere yayılır. İnsanlarda ilk olarak yüksek ateş sonrasında garip hastalıklar ortaya çıkar. Hastalık bölge doktorlarının vebanın ortaya çıkış sürecini araştırmasına yol açar. Bölgede sürekli ölümler görülür. Hükümet nihayet devreye girer ve bölgeyi karantina altına alır. Şehir artık yaşanmaz hale gelir.

> "Seli andıran kısa yağmurlar kentin üzerine indi; bu beklenmedik su baskınlarını fırtınalı bir sıcak izliyordu. Deniz bile derin mavi rengini yitirmiş, puslu göğün altında, gözü acıtan gümüş ya da demir rengi parıltılara bürünüyordu. Bu ilkbaharın rutubetli sıcağı yaz mevsiminin bunaltıcı sıcağını özletiyordu. Bir düzlük üzerinde salyangoz biçiminde kurulmuş, çok az bölümü denize açılan kentte iç karartıcı Veba bir uyuşukluk egemendi. Kentin sıvalı, uzun duvarları boyunca, tozlu vitrinli sokaklar arasında, kirli sarı renkteki tramvaylarda insan kendini biraz göğün kölesi gibi hissediyordu."[4]

Camus'ye ait eserde yer alan bu ifadeler şehrin yaşanmaz bir duruma geldiğini göstermektedir. Karantina süresince birçok önlem alınmaktadır. Bütün önemlere rağmen vebanın yayılması engellenemese de bölge halkı mücadeleden vazgeçmemektedir. Ayrıca veba ile birlikte insanların dış görünüşünde değişimler meydana gelmektedir.

> "Akşam gazetesi satan sokak satıcıları fare istilasının durduğunu bildiriyorlardı. Ancak Rieux, hastasını, beline kadar yatağından sarkmış, bir eh karnında, öteki eli boynunun çevresinde, bir çöp kovasına öğüre öğüre pembemsi bir safra kusarken buldu. Kapıcı uzun çabalardan sonra soluğu kesilmiş bir durumda yeniden yattı.

[3] David Sherman, *Camus* (New York: Wiley-Blackwell, 2009), Arka kapak.
[4] Albert Camus, *Veba*, çev. Nedret Tanyolaç Öztokat (İstanbul: Can Yayınları, 2013),27.

> Ateşi otuz dokuzdu; boyundaki yumrular ve elleriyle ayakları şişmişti, böğründe iki büyük siyah leke genişliyordu. Şimdi içindeki bir acıdan söz ediyordu.*"*[5]

Roman, kitabın son bölümüne kadar kimliğini gizli tutan Dr. Rieux'nün her zaman ölçülü sesiyle mücadeleyi anlatmaktadır. Rieux'nün vebaya yaklaşımı çoğunlukla pragmatisttir: Acıyı hafifletmek ve mümkün olduğu kadar çok hayatı kurtarmak amacıyla hemen harekete geçer. Rieux'un mücadelesine birkaç karakter daha katılır: Rambert ve Tarrou, Oran karantinadayken sevgilisinden ayrılmak zorunda kalan Fransız gazeteci Rambert, romanın büyük bölümünü sevgilisine dönebilmek için şehirden kaçmaya çalışarak geçirir. Rambert kaçış planını tamamlar, ancak Tarrou ona Rieux'nün de aynı şekilde karısından ayrıldığını söyleyince Rambert kaçmaktan utanır. Geride kalmayı ve salgınla savaşmayı seçer. Bu sırada Rieux ve Tarrou birlikte vebaya karşı mücadele etmektedir. Halk, kendi acılarının sıradan ıstıraplara kıyasla benzersiz olduğuna inanarak bencilce kişisel sıkıntıya kapılmıştır. Karakterlerden rahip Paneloux, vebanın Oran'ın günahları için Tanrı'nın cezası olduğunu ilan eden sert bir vaaz verir.

> "Uzun zamandır, dünya kötülükle uzlaştı, uzun zamandır Tanrı'nın bağışlayıcılığına güvendi. Biraz pişmanlık yetiyordu, her şeye izin vardı. Ve pişmanlık konusunda herkes kendini güçlü hissediyordu. Zamanı gelince nasılsa pişmanlık duyulacaktı. O zamana kadar, en kolayı kendini sıkıntıya sokmamaktı, gerisini Tanrı'nın bağışlayıcılığı hallederdi nasılsa. Ama işte, bu böyle süremeyecekti. Uzun süredir bu kent halkına acıyan bakışını çevirmiş olan Tanrı beklemekten bıkarak, sonsuz umudunun boşa çıkmasıyla hayal kırıklığına uğrayarak, bakışını başka yana çevirdi. İşte şimdi, Tanrı'nın ışığından yoksun bir halde vebanın cehenneminde uzun süre kalacağız!"[6]

Doktor Rieux ise rahip ile aynı görüşte değildir. *"*Paneloux bir incelemeci. Yeterince ölüm görmemiş ve bu nedenle bir gerçek adına konuşuyor. Çevre kilisesine bağlı dindarları yöneten ve ölen bir insanın son nefesini duyan en basit bir köy papazı bile benim gibi düşünür. Sefaletin ne yetkin bir şey olduğunu kanıtlamaya girişmeden önce, onu iyileştirmeye çalışır.*"*[7] Rahip Paneloux masum bir çocuğun da hastalığa yakalanıp acı içinde kıvranmasına şahit olunca düşüncelerini değiştirir. Doktor Rieux'un ise en nihayetinde varılacak hakikatin ölüm olduğunu bilmesine rağmen gösterdiği çırpınış

[5] Camus, *Veba*,20.
[6] Camus, *Veba*,72.
[7] Camus, *Veba*,95.

Albert Camus'nün sahip olduğu fenomonolojik etik düşüncelerinin izlerini yansıtmaktadır.

2.2. Başkaldıran İnsan

Başkaldıran insan eseri Camus'nün komünizm ve devrimci hareketlerden kopuşunu temsil eder. Eserde Camus, Marquis de Sade'dan Nietzsche'ye, gerçeküstücülükten Marx'a ve Dostoyevski'den gerçek hayattaki Rus devrimcilerine kadar çeşitli kişi ve hareketler üzerine bir dizi meditasyon ve deneme aracılığıyla modern devrimci düşüncenin kökenlerini araştırır. Bu eserde ilk olarak, Camus başkaldırı kavramını ortaya koyar. "Metafizik İsyan" başlıklı bir sonraki bölümde Camus, "insanın kendi durumuna ve tüm yaradılışa karşı protesto hareketi" olarak adlandırdığı şeyi tartışır. Sonraki bölüm, "Tarihsel Başkaldırı" da ise son birkaç yüzyıla ait çeşitli devrimci hareketleri tartışır ve çoğunlukla Fransız ve Rus figürlerine odaklanır. [8] "Başkaldırı ve Sanat'ta" Camus, estetik yaratıcılığın isyanla olan bağlantılarını tartışıyor ve "Metafizik Düşünce", nasıl ilerleneceğine dair önerilerle birlikte isyanın tehlikelerini ve olası faydalarını özetleyerek "*Başkaldıran İnsan*"ı bitiriyor. Başlıca endişesi, mevcut baskıcı durumun reddi ile karakterize edilen isyan hareketlerinin nedensiz şiddete başvurması veya bir baskıcı rejimi başka bir rejimle değiştirmeye karar vermesi ve böylece geçmişteki isyanı devrime itmesidir.

Albert Camus, kitabında başkaldırıyı iki farklı boyutta ele alır. İlki başkaldırı dürtüsünün insanın özünde var olduğunu, bunun insanın "dünyanın anlamsızlığına" başkaldırmayı içerdiğini, diğerininse belirli bir tarihsel koşullarda insanın o tarihsel duruma değiştirmek maksadı ile eyleme geçmesi ve onu değiştirmeye çalışmasını içerdiğini savunur. Ancak Camus başkaldırının sonucunda elde edilen verili durumun kendini eninde sonunda bir zorbalık yönetimine taşıdığını ve bunun yeniden bir başkaldırının zeminini oluşturduğunu savunur.

Bu tez, *Başkaldıran İnsan* da iki ana noktaya odaklanacaktır. İlki Camus ile ilgili. "Başkaldırıyorum, öyleyse varız."[9] Camus bu göndermeyi şöyle açıklıyor: "Başkaldırı ilk kanıttır. Bu terim bireyi yalnızlığından çeker ve etkisini tüm insan ırkı üzerinde bulur."[10]

[8] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları, 2013),129.
[9] Camus, *Başkaldıran İnsan*,33.
[10] Camus, *Başkaldıran İnsan*,128.

Burada Camus, tasavvur ettiği şekliyle başkaldırının, bireyin varlığının ötesinde bir değere sahip topluluğun varlığının bireye bir kanıt olduğunu savunmaktadır. Bu noktaya bağlı olarak, *Başkaldıran İnsan'*da dikkat edilmesi gereken ikinci önemli şey, Camus'nun insan doğasına ilişkin minimalist bir görüşü savunmasıdır. "Başkaldırının analizi, en azından, çağdaş düşüncenin varsayımlarının aksine, Yunanlıların inandığı gibi bir insan doğasının var olduğu şüphesine götürür. Kişinin içinde korumaya değer kalıcı bir şey yoksa neden isyan etsin?

Camus'nün "doğaötesi başkaldırı" olarak tanımladığı ve dünyanın anlamsızlığına isyan şeklinde tezahür eden başkaldırı; insanın kendisine verilen koşula başkaldırıdır. Başkaldırmış kişi bir yandan ölümlü koşulunu yadsırken, bir yandan da kendini bu koşul içinde yaşatan gücü (Tanrı'yı) yadsır. Öyleyse doğaötesi başkaldırı tanrısız değildir ama ister istemez kutsalı suçlu bulan bir anlayıştır. Ne var ki, Tanrı'yı ölümün ve en büyük aykırılığın babası olarak gösterirken, her şeyden önce düzen adına kutsala saygısızlık eder. Ancak, "başkaldıran kişi" (Tanrı'yı) yok saymaktan çok ona karşı gelmektedir. Hiç değilse başlangıçta Tanrı'yı silmez, yalnızca eşit eşite konuşur onunla. Ama kibar bir söyleşim değil, yenme isteğinden hız alan bir tartışma söz konusudur…Tanrı'nın tahtı yıkıldıktan sonra, ayaklanmış kişi kendi koşulu içinde boşu boşuna arayıp durduğu adaleti, düzeni, birliği kendi elleriyle yaratmanın, böylece Tanrı'nın düşüşünü doğrulamanın boynuna borç olduğunu kabul edecektir. O zaman, gecikince cinayete de başvurmak pahasına, insan egemenliğini kurtarmak için umutsuz bir çaba başlayacaktır.

> "İnsanın gökyüzü ile savaşı sonucunda tanrısal sistemden yoksun olduğuna göre, birlikten ve amaçtan da yoksundur öyleyse hiçbir şey doğru değil her şeye izin vardır Tanrının tahtı yıkıldıktan sonra, ayaklanmış kişi kendi koşulu içinde boşu boşuna arayıp durduğu adaleti, düzeni, birliği kendi elleriyle yaratmanın, böylece tanrının düşüşünü doğrulamanın boynuna borç olduğunu kabul edecektir. O zaman, gerekince cinayete de başvurmak pahasına, insan egemenliğini kurtarmak için umutsuz bir çaba başlayacaktır"[11]

Kabil'in oğulları diyerek dinsel başkaldırının tarihsel serüvenini bireyler bazında ele alan Camus Hıristiyan ve batı düşüncesinin çıkmazlarında suçu hep tanrıda bulabilme meşgalesiyle yorulur.

[11] Camus, *Başkaldıran İnsan*,39.

"Dostoyevski'ye Nietzche'ye dek, başkaldırı yalnızca yeryüzündekilere acımayan ve istediğini yapan bir Tanrıya, hiçbir inandırıcı neden bulunmadan Habilin kurban edilmesini Kabilinkine yeğ tutan, böylelikle de ilk cinayete neden olan Tanrıya yönelir. Dostoyevski düşte Nietzche ise gerçekte, başkaldırı düşüncesinin alanını ölçüsüzce genişletecekler, sevgi tanrısından da hesap soracaklardır. Nietzche çağdaşlarının ruhunda tanrıyı ölmüş sayacaktır."[12]

2.3. Yabancı

Yabancı romanı, Camus'nün anavatanı olan Cezayir'de geçen ve ana karakteri Meursault'nun tutum ve eylemlerini inceleyen felsefi bir romandır. Roman, Fransız sömürgeciliği, yabancılaşma ve absürt felsefe temalarıyla doludur. *Yabancı* iki bölüme ayrılmıştır. İlk bölüm, annesinin ölümünden etkilenmeyen ve eski bir meslektaşı olan Marie ile romantik bir birliktelik içinde olan Fransız-Cezayirli bir şirket çalışanı olan Meursault ile ilgilidir. İkinci bölüm, Meursault'nun bir kişiyi öldürmekten tutuklanması ve mahkumiyetine ve ölüm cezasına kayıtsız kalması etrafında dönmektedir.

Meursault, kararlarının, düşüncelerinin ve eylemlerinin insan yaşamı üzerinde önemli bir etkisinin olmadığını keşfettikçe bir amaç eksikliği yaşar. Müdahale edici bir sosyal kusuru vardır. Kendisinden beklenen temel duygu ve tepkilerden yoksun görünür. Toplumla bütünleşmeden bir yabancılaşır ve hayatın, ölümün ve aşkın gerçekliğini dışarıdan deneyimler. Meursault'nun Marie'nin aşkına kayıtsız kalması ve annesinin ölümü ya da bir Arap'ın öldürülmesi karşısında soğukkanlı davranması hayata karşı yabancılaştığının kanıtı niteliğindedir.

Camus, temelde Meursault'nun karakterinin özünü incelemek için varoluşçu teori kullanılır. Otuzlu yaşlarında bir kâtip olan Meursault, anlamlı ve mutlu bir hayat ister ancak eğitimini bırakmak zorunda kaldığı için bu arzusu kırılır ve daha sonra hırsın anlamsız olduğunu fark eder.

İş yerindeki faaliyetlerin tekrarlayan rutininde ve pazar günlerini sadece insanları gözlemleyerek geçirdiğinde, hayatı hayatın saçmalığını anladığında özünün tamamen önemsiz olduğuna inanır. İnsanlar, insan kaderini yöneten ilahi bir aracı düşünmekte ve buna inanmakta başarısız olduklarında, saçmalık ve hüsranla karşılaşırlar. Meursault her

[12] James Purdue Zachary, *Albert Camus and the Phenomenon of Solidarıty* (England: Kent State University, Social Sciences Institute, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 14.

gün için belirli bir program uygular: geceleri uyur, öğle yemeğini aynı restoranda yer ve sigara içer ve tüm öğleden sonra terasında insanları izler. Dikkatle gözlemlese de başkalarıyla etkileşimi yoktur.

Aşk, keder, hırs ve sadakat kavramları, fiziksel deneyime engel olmadıkları için onun anlayışının ötesindedir. Meursault'nun ontolojik ıstırabı, amaçsızca mücadelesini sürdürürken kendini gösterir. Bununla birlikte, Camus'ye göre şimdiki yaşamı eleştirmek, bugünü alay etmek anlamına geldiğinden haklı değildir. Aynı şekilde Meursault da gelecek zamanları dört gözle beklemez ve sadece şimdiki zamanla ilişkilendirilir. Meursault, öğrenciyken pek çok hırsı olduğu halde eğitimini feda etmek zorunda kaldığı için dünyanın arzularının üzerine yüklediği yüklerle karşılaşır. Bu nedenle, o hedeflerin anlamsız olduğuna inanır ve geleceği düşünmeden anlık yaşar.

McCarthy'nin *Yabancı*'nın etkisi hakkında yorumladığı gibi;

> "Bu, roman modern bireyciliğin temel özelliklerini yakalama, güvensizlik, otoritenin çok ve çeşitli biçimlerine güvensizlik, kendi deneyimi, yüce varlığın yokluğuyla yüzleşme ve bu hayattan zevk alma girişimi ve en basit şeyleri söylemek için bile dili kullanmanın zor olduğunu kabul etme gibi varoluşsal problemleri ele almaktadır." Ona göre rasyonel düşünme anlamsız ve tamamen yararsızdır. Kötü inancı ve kayıtsızlığı nedeniyle Meursault, mantıklı argümanlara göre değil, algılanabilir görünüşlere göre yaşamayı tercih eden bir varoluşçu olarak kabul edilir. Herhangi bir mantıktan izole edilmiş, kişinin neden var olduğuna dair kolay bir açıklaması olmayan, bazılarının varoluşsal kaygı"[13] dediği şey vardır.

Mersault'u kötü niyetli bir örnek yapan herhangi bir bireysel değeri kabul etmeyi reddetmesidir. Sherman'ın "Camus" ve "Absurd" eserlerinde bahsettiği gibi, Meursault'nun 'genel politika taahhüdü' olarak adlandırdığı, tefekkürsüz var olmak anlamına gelen anlamsız dünyada hiçbir şeyin fark yaratmadığına dair inancı, 'metafiziksel intihar'ın bir türü olarak değerlendirilebilir.

Camus "*Sisifos Söyleni*" adlı çalışmasında, insanın acılardan kaçmak için bir inanç sıçramasına girdiğini açıklamak için atıfta bulunulur. Meursault'nun hayatındaki iki büyük olay, onun doğayı suçladığı kötü niyetini ortaya koyar. Dipsiz güneş kendi yıkımına yol

[13] Patrick McCarthy, *Camus-Yabancı* (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 2004),23.

açar. Meursault, ilk başta etrafındaki insanların varlığından şüphe eder ve güneşten, ısısı, ışığı ve rahatsız eden yanından en sarsıcı bir şekilde söz eder.

Karakterimiz Meursault gerçeklikten absürt bir şekilde uzaklaşmıştır ve güneşin adaletsizliği yüzünden düşünemez ve doğru şekilde davranamaz olmuştur. Saçma bir dünyada, insanlar sebepsiz yere suç işleyebilir. Camus romanında bu konular üzerinde sıklıkla durmuştur.

Meursault, Arap'ı öldürdüğü için hapse atılır, ancak hiçbir vicdan azabı ve pişmanlık duymaz, çünkü yargıç soru sorduğunda, "Yaptığın şey için üzgün müydün? Bunu bir dakika düşündüm, sonra üzgün olmaktan çok rahatsız olduğumu söyledim"[14]

Sonuç olarak, Mersault sadece sosyal standartlara uymayı reddetmekle kalmaz, aynı zamanda toplum tarafından kabul edilebilir olma cazibesine kapılmayı da reddeder. Camus, Mersualt karakteri aracılığıyla okurlarına hayatın geçiciliğine ve ölümün kaçınılmazlığına, varoluşun anlamsızlığının kabulüne dair görüşlerini sunar. Bireylerin ölümden sonraki yaşam umuduyla şimdiki zamanlarında verdikleri tavizleri ve insan hayatını amaçsız bir ritüele indirgeyen gündelik hayatın rutinlerini sorgular ve insanlardan kendilerine göre davranmaları beklenen alışılagelmiş toplumsal yapının baskısını kınar. Mersault'nun normal insani duyguları paylaşma belirtisi göstermeyen ve hayatın apaçık anlaşılmazlığını yaşamın ne kadar keyfi ve yüzeysel olduğunu tasvir eden herkesi temsil ettiği söylenebilir.

2.4. Sisifos Söyleni

Korint'in ilk kralı Sisifos, belki de tüm hükümdarların en kurnazı olarak bilinir. Ayrıca, Zeus'un koruması altında kutsal sayılan xenia geleneği (Yunanistan'ın yabancı ziyaretçileri koruma geleneği) tarafından korunan insanları öldürmekten büyük zevk alan bir gaddar olarak kabul edilir. Nihayetinde, ilahi yasayı hor görmesi ve kendini tanrılardan üstün gördüğü kibrinden dolayı, sonsuz cezaya mahkûm edilir; bir kayayı tepeye taşımak zorunda kalır, ancak kaya her seferinde taşıdığı yere tekrar düşer.

"Ceza, Sisifos'u sonsuz bir anlamsızlığa zorlayarak ona eziyet etmeyi amaçlıyordu" [15] Hikâyenin Camuscu yorumu benzersizdir. Camus, Sisifos'u "saçma kahraman" dediği şey olarak görür. Uyumsuz kahraman hem fiziksel hem de metafiziksel tezahürlerinde

[14] Albert Camus, *Yabancı*, çev. Semih Tiryakioğlu (İstanbul: Can Yayınları, 2016), 92.
[15] Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları,1997),127.

intiharı reddeden ve varoluşun nesnel anlamsızlığını kabul eden, ancak görünürdeki beyhudeliğe isyan eden ve kendi anlamlarını yaratan kişidir. Camus, Sisifos için en dolambaçlı anın, ebedi kaderinin gerçekten bilincine vardığı an olduğunu savunur, yine de Camus, Sisifos'un absürt durumunun bilinci ortaya çıktığında bile, bu durumla savaşmasında ona nihayetinde yardımcı olabilecek bilinçli bir başkaldırının geliştirilebileceğini savunur. "Küçümsemeyle aşılmayacak kader yoktur"[16]sözü aşma, anlamı hiçlikten sentezleme ve kişinin kendi varoluş biçimini o anda fark edilemeyecek bir şeye yeniden tanımlama isteğni oluşturur. Yine de bu hiçlikten ortaya çıkamaz, daha ziyade irade, onun bilincinin ürünüdür, kendi durumunun kendini anlamasıdır. Dolayısıyla absürt bir durumun yolunda bile absürt kahraman yine de yoluna devam eder. Sisifos'u tanrıların kendisine bağladığı bağlardan kurtaran, bilincin kendisidir, yaşamın anlamsız olduğunun kavranmasıdır. Kaderini kabul etmesi, sınırlarının ötesine geçmesine, onu aşmasına ve böylece kendisini tamamen yeniden tanımlamasına izin verir, böylece Camus, Sisifos hakkında şu sonuca varır:

> "Sisifos'u dağın eteğinde bırakıyorum! kişi yükünü eninde sonunda bulur. Ama Sisifos, tanrıları yadsıyan ve kayaları kaldıran üstün sadıklığı öğretir. O da her şeyin iyi olduğu yargısına varır. Bundan böyle efendisiz olan bu evren ona ne kısır görünür ne de değersiz. Bu taşın ufacık parçalarının her biri, bu karanlık dağın her madensel parıltısı, tek başına bir dünya oluşturur. Tepelere doğru tek başına didinmek bile bir insan yüreğini doldurmaya yeter. Sisifos'u mutlu hayal etmek gerekir."[17]

Sisifos miti, insanlığın mevcut koşullarına sembolik bir figür uygulamanın analojik bir yoludur. Gerçekten de Sisifos, hiç bitmeyen görevini bitirememek ve durumunun ve kusurlarının tamamen farkında olmaktan daha büyük bir acı göremezdi. "Bir nedenden ötürü, boş ve umutsuz çabadan daha korkunç bir ceza olmadığını düşünmüşlerdi"[18] Aynı şey, emeklerinin karşılığını göremeyen ve günlük kaygılara dalan insanlar için de geçerlidir.

Bununla birlikte, bu durum geleceği bitirmek veya örtmek için bir bahane değildir. Camus'nün Sisifos'u iyimser niteliklerin vücut bulmuş halidir. Sisifos'un iyimserliği ölüme terk edilmeyle yüzleşir ve tanrılar ya da doğa gibi her şeye gücü yeten bir varlıkla

[16] Camus, *Sisifos Söyleni*, 130.
[17] Camus, *Sisifos Söyleni*, 130.
[18] Camus, *Sisifos Söyleni*, 127.

gerçek bir ilişkisi olmaksızın şiddetle yaşamdan yanadır: "O (Sisifos), işkencesi kadar tutkularıyla da öyledir. Tanrıları hor görmesi, ölümden nefret etmesi ve yaşama tutkusu ona, tüm varlığın hiçbir şey yapmamaya çalıştığı o tarif edilemez cezayı kazandırdı." [19]

Bu analizde, insanoğlunun dümdüz hareket etme, kendi kendini canlandırma yeteneğinin altı çizilmiştir. Olası başarısızlığın ne kadar farkında olsak da bu sürekli aktiviteyi durdurmak imkansızdır (kayayı yuvarlamak, teknikle ilerlemek). Posthümanizmin suçlandığı iyimserlik, bizi mutlu bir Sisifos figürüne götürür.

> "Uyumsuz adam evet der ve çabası bundan böyle kesintisiz olacaktır. Kişisel bir kader varsa, daha yüksek bir kader yoktur ya da en azından, kaçınılmaz ve aşağılık olduğu sonucuna vardığı bir kader vardır. Geri kalanı için, günlerinin efendisi olduğunu bilir."[20]

Bu benzetmede Sisifos, gelecekle olan ilişkisine, gelecek vizyonuna açık olan insanoğlunu somutlaştırır. Tavrında samimi ve dürüsttür. Kendini aşma iradenin ve bilincin kendisidir. Sisifos, bu aşkınlığın paradigmatiğidir. Tanrılara karşı isyanı ile akıl/beden, canlı/cansız ve insan/toprak ikilikleri ortadan kalkar. Asi aşma arzusu önce mevcut olmalıdır, bir kez işlendikten sonra birey özneyi özne/ nesne ayrımının ötesinde bir şeye dönüştürür. Sisifos, Camus'un onu gördüğü şekliyle, yaratıcıları, tanrılar için tamamen tanınmaz bir şey haline gelir, son derece mutludur, post- insandır.

Buradaki durum Sisifos'un kendisini içinde bulduğu dünyayı tamamen ayrı, dışsal ve bu durumda kendi varlığına zıt bir şey olarak açıkça ayırır. Sisifos mitinin bu kısmını tek önemli kısım olarak alırsak, o zaman Sisifos, varlığı dünyaya zıt olan hümanist bir ikondan başka bir şey değildir; tanrılar, dağ ve taş, en iyi ihtimalle önemsiz olan ve dikkate alınmayan veya en kötü ihtimalle onun için var olmayan benzersiz fenomonolojilerdir. Bununla birlikte, etrafındaki dünyanın bir zamanlar cansız ve önemsiz yönleri canlanır ve kendilerini onun için, onu da kendileri için temel parçalar olarak konumlandırır. Sisifos'un bilinçli uyanışı, aşma isteği, dünya karşılaşmasıyla iç içe geçmişliğini anlamasını sağlar, kayasından memnundur. Taşı, bileşimini anlamaya çalışmaz, onu aletlerle aşmaz, daha ziyade kayanın ötesine geçerek kendini aşmaktan geçer, ancak bunu yaparken ona yaklaşır,

[19] Camus, *Sisifos Söyleni*, 128.
[20] Camus, *Sisifos Söyleni*, 130.

> "Sisifos'un tüm sessiz sevinci buradadır: Yazgısı kendisinindir. Kayası kendi nesnesidir. Aynı biçimde, uyumsuz insan da sıkıntısı üzerinde gözleme başladığı zaman, tüm putları susturur. Birdenbire sessizliğine bırakılmış evrende, yeryüzünün binlerce hafif, hayran sesi yükselir"[21]

Yeni dünyası, kayası ve o dağla kurduğu bu yeni bağlantı, Sisifos'u basitçe insandan ziyade insan sonrası yapan şeydir. İnsanlığın ve doğanın birbirine bağlılığı tezahür ettirilirken, dünyadaki varlığına dair yeni bir anlayış kazanır ve meşgul olur.

2.5. Düşüş

Düşüş eserinin karmaşıklığı sadece içeriğinde değil, biçiminde de kendini gösterir. *Düşüş* kolay tanımlamaya meydan okumaktadır. Hatta bazıları *Düşüş*'e roman demekten çekinmektedir. *Düşüş'*teki ana karakter ve anlatıcı Jean-Baptiste Clamence'dir. Kitap, bölüm numarası içermeyen bir dizi bölüm halinde yapılandırılmıştır. Geleneksel bir 'olay örgüsü' yok denecek kadar azdır. Beş günlük bir süre boyunca Clamence, Mexico City'deki bir Amsterdam barında tanımadığı bir muhatapla konuşur. Muhatap hiç konuşmaz ama hep yanındadır. Kitapta muhattapların eylemleri ve sözleri, ne kadar az olursa olsun, her zaman sadece Clamence tarafından ima edilir. Clamence anlatısında kendi başarıları ve eksiklikleri üzerine düşünür ve ayrıca çok çeşitli felsefi temalar hakkında açıklamalarda bulunur. Paris'te avukat olarak çalıştığını, ancak şimdi Hollanda'nın başkentinde yaşadığını ve kendisini 'tövbekâr yargıç' olarak tanımlamaya başladığını öğreniyoruz. Şu anda orta yaşlı, arkasında uzun bir muzaffer davalar ve kişisel fetihler geçmişi var.

Clamence'in isimsiz, görünmeyen bar refakatçisiyle olan söylemi, ontolojik, etik, politik ve estetik konuları ele alarak farklı bir felsefi alanı kat ediyor. Hakikat ve adalet, sahtekârlık ve aldatma, suç ve ceza, statü ve hiyerarşiler, özgürlük ve kölelik, hafıza ve unutkanlık, nezaket, çekicilik, aşk, dostluk, ölüm, inanç, suçluluk ve yargılama gibi diğer şeylerden bahseder. Kadınlarla ve diğer profesyoneller ve entelektüellerle olan ilişkilerini anlatıyor. Mesleğinin dışında başkaları adına yaptığı bazı eylemlerin ana hatlarını çiziyor. Sevdiği ve hoşlanmadığı şeylerden, heva ve tutkularından, başkalarından üstün olduğundan uzun uzun bahseder. Bu terimlerle anlatıldığında, kitap tutarlılıktan ve yapıdan yoksunmuş gibi görünebilir; sanki sadece sarhoş bir rantmış gibi. Fakat öyle

[21] Camus, *Sisifos Söyleni*, 130.

değildir. Clamence'in konuşma tarzı görünüşte kendiliğindendir, ancak kendi kendine konuşmasında şaşırtıcı bir kasıtlılık da vardır. Gerçekten de puslu, alkollü sırılsıklam olması beklenebilecek bir ortamda aklı başında konuşmaları vardır. Anlatımının içeriğinde, hiçbir şekilde yapmacık veya mekanik görünmeksizin, ilerleyici bir mantık vardır ve monolog şeklinde gelişir. Clamence kendisinin ve geçmişinin farklı katmanlarını anlatırken okuyucu ile arasında bağ kurdurur. Diyalogdaki görünmez ortak noktalar okuyucuyu kitaba yaklaştıkça yaklaştırılır.

Başrol karakterin, başlangıçtaki kibar ama isimsiz "mösyö" den "hemşerim" e ve son olarak "dostuma" geçerek art arda daha samimi olması muhatap ile arasındaki mesafeyi bu şekilde azaltmaktadır. Buradaki nihai muhatap okuyucudur. Davet edilen, Clamence ile özdeşleşmeyip onu daha anlayışlı, belki de daha bağışlayıcı hale gelen biz okurlarız. Clamence biziz: evrensel bir "tipi" temsil etme anlamında değil, çok farklı şekillerde olsa bile herkes tarafından paylaşılan bir tür kırılganlığı sergileme anlamında biziz. Clamence, kendi hesabına göre ve Camus'nün ustaca betimlediği şekliyle, bir 'öz'e sahip değildir.

Clamence, hatalarının çoğunu itiraf eder, ancak bazı hatalarını da gizler ve itiraf etme eylemi aracılığıyla belirli erdemler gösterir. Kendi itirafı ve davranışlarını anlattığında aldatıcı ve manipülatör bir adam olduğunu ortaya koyar. Bencil, ikiyüzlü, samimiyetsiz ve yine de bazı güzel özelliklerden yoksun değildir. Kibar, çekici, açık sözlüdür. O, insanlık durumunun keskin bir gözlemcisidir.

Mesleğinde çok başarılı olmuştur. Başkalarını eleştirirken acımasız olduğu kadar kendini eleştirirken de acımasızdır. Kısacası Clamence, okuyucusu ondan ne anlayacağından emin olamıyor. Bununla birlikte, diğer her şeyi etkileyen çok önemli bir olay vardır. Bu olayın sonuçları, bir sonraki bölümün de göstereceği gibi, kitabın son bölümünde daha da netleşir.

Romanın sonuna doğru, Clamence, daha önceki kibri ve kendine güveni büyük ölçüde bir kenara itilmiş bir tükenmişlik örneği sergiler. Bu özgüven açığı, romanın başlarında tamamen gizlenmemiştir. Okuyucular, kitabın ortalarında, Clamence'ın geçmişinden bir olayın ona musallat olduğunu öğrenirler.

> "…Köprünün ucunda, evimin bulunduğu Saint-Michel doğrultusunda rıhtımlara vurdum yolumu. Bir iki metre kadar yürümüştüm ki, suya düşen bir cismin gürültüsünü duydum. Arkamı dönmeden durdum. Neredeyse aynı anda, birkaç kez

> tekrarlanan, aşağı doğru giden bir çığlık duydum; sonra aniden durdu. Gece aniden dururken, ardından gelen sessizlik bitmek bilmez görünüyordu. Koşmak istedim ama yine de bir santim hareket etmedim. Titriyordum, sanırım soğuktan ve şoktan."[22]

Bu olay kitabın geri kalanına damgasını vuruyor. Clamence, ahlaki uyumsuzluk olarak adlandırılabilecek bir şey yaşar, ancak aleni çekiciliği ve alaycılığının altında, bu olayın doğurduğu, saklayamadığı bir ciddiyet vardır. Kendini umursamaz, uçarı ve vicdansız olarak gösterme çabaları hiçbir zaman tam olarak inandırıcı olmuyor ve kitabın son bölümünde üslubunda ve tavrında belirgin bir değişiklik olduğunu gösteriyor.

Kitabın bu son bölümünde muhatap da daha eksiksiz bir şekilde ortaya çıkıyor. Clamence onu 'zor bir müşteri' olarak görüyor. Kitabın son paragrafında, Clamence nihayet muhatabının kendisi gibi Paris'te avukatlık yapan bir avukat olduğunun farkına varır. "Hepimiz birbirimize benzemiyor muyuz?"[23]

Düşüş, metinle ilgilenenlerde belirli bir tür yansımayı teşvik ederek öğretir. Roman, Brian Fitch'in işaret ettiği gibi okuyucuyu tedirgin etmek -aslında rahatsız etmek- için tasarlanmıştır. Fitch, kişinin okuduktan sonra bırakıp çekip gidebileceği bir kitap olmadığını öne sürüyor; "deneyimden zarar görmeden çıkamayan okuyucusu üzerinde hem ani hem de kalıcı bir etkiye sahiptir."[24]

Camus'nün diğer eserleri: Mutlu Ölüm, Tersi ve Yüzü, Yolculuk Günlükleri, İlk Adam, Yaz, Düğün, Bir Alman Dosta Mektuplar, Sürgün ve Krallık…

Tezimin ikinci bölümünde Albert Camus'nün etik görüşünü daha iyi anlayabilmek için erdem, etik, fenomenoloji, varoluşçuluk gibi terimlerin ne anlama geldiğini detaylıca inceleyelim.

[22] Albert Camus*, Düşüş*, çev. Hüseyin Demirhan (İstanbul: Can Yayınları, 2013), 37
[23] Camus, *Düşüş*, 73.
[24] Brian Fich, *Düşüş: Suçluluk Meselesi* (New York: Twayne Publishers, 1995), 120.

İKİNCİ BÖLÜM

ETİK, ERDEM, FENOMENOLOJİ, VAROLUŞÇULUK

1. ETİK

Yunanca "yaşam biçimi" anlamına gelen "ethos" kelimesinden türetilen etik, insan davranışıyla, daha özel olarak toplumdaki bireylerin davranışlarıyla ilgilenen bir felsefe dalıdır. Etik, ahlaki yargılarımız için rasyonel gerekçelendirmeyi inceler; ahlaki olarak neyin doğru neyin yanlış, neyin adil neyin adaletsiz olduğunu inceler.

> "Etik, toplumlar tarafından ortak kabul görebilecek sosyal kuralların bir davranış ölçüsü olmasının yanı sıra, bir toplumda nasıl yaşanması gerektiğine rehberlik edecek standart ilkeler oluşturmayı amaç edinen ahlak felsefesi olarak da bilinmektedir. Topluluklara mensup bireyler, gelişim süreçlerinde bu standart ilkeleri içselleştirir ve profesyonel davranış haline getirirler. Toplumlarda etik davranışların kabul görme eğiliminin yüksek olması, etik olmayan davranışların ise benimsenmemesi, etik davranışların pekişmesine ve yaygınlaşmasına olanak sağlamaktadır."[25]

Etik, ahlak felsefesi veya ahlak hakkında felsefi düşünce olarak da adlandırılır. Bu ahlak, belirli geleneklerin, grupların veya bireylerin 'iyi' veya 'kötü' ile ilgili eylem ve davranışları olarak daha da detaylandırılmıştır. 'Ahlaki' ve 'etik' terimleri, genellikle 'ahlaksız' ve 'etik olmayanın aksine doğru veya iyiye eşdeğer olarak kullanılır. Ahlaki açıdan doğru veya ahlaki açıdan iyi anlamına gelmez, ancak kesinlikle ahlakla ilgilidir. Etik, bir ahlaki ilkeler sistemi ve bunlardan kaynaklanan davranış kurallarıdır. Etik, doğru veya yanlış davranışı belirleyen bir dizi ahlaki ilkedir. Etik, bir bireyin davranışını yöneten ahlaki inançları veya ilkeleri anlamına gelir. Etik, genel olarak doğru ve yanlışla ve ayrıca kişinin diğer insanlara karşı nasıl davranması gerektiğiyle ilgilenir. Etik, insan ilişkilerinde ve karar verme süreçlerinde önemli bir rol oynayan ahlaki değerleri ve ilkeleri içeren bir disiplindir. Etik, doğru ve yanlış arasında ahlaki bir seçim yapmayı gerektiren durumlarla ilgilenir. Günlük yaşamımızda karşılaştığımız birçok durumda, etik

[25] Mahmut Karatay, "Akademik Etik", Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi 6/1(Şubat 2022), 196.

düşüncenin rehberliğinde hareket etmek, toplumumuzun sürdürülebilirliği ve kişisel mutluluğumuz için kritik öneme sahiptir.

1.1. Etik ve Ahlak

Etik ve ahlak çoğul olarak kullanılır ve genellikle eş anlamlı olarak kabul edilir, ancak nasıl kullanıldıkları konusunda bazı farklılıklar vardır. Etik evrenseldir, ahlak ise toplumsaldır. Ahlak; zamana, mekâna, topluma göre çeşitlenir ve genellikle neyin doğru neyin yanlış olduğuna ilişkin kişinin belirli değer yargılarını kapsar. Etik, genel olarak ahlaki ilkelere atıfta bulunsa da genellikle nispeten dar bir faaliyet alanı içindeki doğru davranış sorularına uygulandığı görülür.

> "Ahlak kuralları "evrensellik" açısından da "objektif ahlak" ve "subjektif ahlak" olmak üzere ikiye ayrılır. Objektif ahlak, bir toplumda herkes tarafından kabul edilebilecek evrensel ahlaki normların olabileceğini savunurken, subjektif ahlak, herkes tarafından kabul edilebilecek evrensel ahlak kurallarının geçerli olamayacağını savunur. ". Ahlak felsefesinde yapılan bir diğer sınıflama ise "mutluluk ahlakı" (eudaimonism) ve "ödev ve sorumluluk ahlakı"dır. Mutluluk ahlakı, insanın mutluluğunu esas alan ve bu yönde ahlaki değer yargıları oluşturmaya çalışan bir ahlak felsefesidir. Ödev ve sorumluluk ahlakı ise insanların sadece kendi mutluluklarının peşinde koşmalarının ahlaki bir davranış olamayacağını, toplumdaki sorunlara karşı da ilgili ve duyarlı olmaları gerektiğini savunmaktadır. Mutluluk ahlakı, bir tür "egoist ahlak"; ödev ve sorumluluk ahlakı ise "alturist ahlak" felsefesidir. Ahlak felsefesi alanında yapılan diğer bir sınıflama ise "dinsel ahlak" ve "laik ahlak" şeklindedir. Dinsel ahlak, ahlak kurallarının kaynağını Tanrı'da ve Tanrı'nın kutsal kitaplarında ararken; laik ahlak, ahlak kurallarının kaynağını insanda ve insan aklında arar. Laik ahlak, aynı zamanda "rasyonalist ahlak"; dinsel ahlak ise "ilahi ahlak" olarak adlandırılmaktadır." [26]

Etik, ahlak felsefesidir ve felsefe tamamen muhakeme ile ilgilidir. Örneğin, çalmanın ahlaki olarak yanlış olduğunu düşünebilirsiniz, ancak bu konuda etik bir bakış açınız varsa, çalmanın neden yanlış olacağına dair düşünceleriniz argümanlara ve analizlere dayanmalıdır. Ahlaklı olmak, tarif edilene (toplum veya din tarafından) bağlı kalmakla ilgilidir. Çalmanın kötü bir şey olduğunu açıklarken size öğretilenle yetinirsiniz. Ancak

[26] Coşkun Can Aktan. "Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş", *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Haziran 2009), 4.

etik olmak için, bazı ilkeleri uygulayarak ve ilgili tüm karmaşıklıkları göz önünde bulundurarak neyin doğru olduğunu kendiniz bulmalısınız. Ahlak, genellikle bir kişinin kendisi için ahlaki standartlarına atıfta bulunmak için kullanılır. Örneğin, İncil veya Kur'an dini metinlerde bulunanlar gibi katı etik kurallara uyan birinin yüksek ahlaki standartlara sahip olduğu söylenebilir. Bu davranış kurallarının çoğu, insanları toplumda düzen ve barışı sağlayacak ve başkalarının haklarını ve güvenliğini koruyacak şekilde davranmaya teşvik eder. Etik ve ahlak arasındaki farkı daha iyi açıklayabilmek için bir analojiye yer verelim: Bir araba sürücüsü ve bir otomobil mühendisinin durumunu ele alalım. Araba sürücüsü araba kullanmayı bilir, ancak motor mekanizmasını veya tasarım ilkelerini bilmeyebilir. Ancak bir otomobil mühendisi, otomobilin nasıl çalıştığı ve içerdiği prensiplerle ilgilenir. Yukarıdaki örneği etik ve ahlakla ilişkilendirirseniz, ahlaka uymanın, motorun çalışma prensibini anlamadan araba kullanmak gibi olduğunu görürsünüz. Ancak etik ilkeleri takip ederseniz, durumu/vakayı daha iyi anlamak için muhakeme ve analiz (yukarıdaki örnekteki otomobil mühendisi gibi) kullanırsınız. Motor sorun çıkarmaya başlarsa, mühendis sorun çözme yaklaşımını da kullanabilir.

1.2. Etik ve Ahlak İkilemi

Ahlak genellikle dine veya kültüre dayanırken, etik mantık ve akla dayanır. Bu, aynı ahlakı paylaşsanız bile farklı etik sistemlere sahip olabileceğiniz anlamına gelir. Ahlak genellikle kişisel davranışla ilgilenirken, etik profesyonel davranışla ilgilenir.

> "Etik ile Ahlak'ın birbiri ile aynı anlamda kullanılmasının, çeşitli anlam karışıklığına yol açacağını belirtir. Bunun önlenmesi için, Etik ile Ahlak arasında, özenle, bazı ayırımlar yapılmaya çalışılmıştır. Bu ayırımlardan birine göre Etik, felsefenin temel alanlarından birisi olarak görülmekte, Ahlak ise, insanı ve onun hayatını her bakımdan içine alan bir fiili durumu olarak, belli zaman ve mekânda ortaya çıkmış gelenek, görenek veya yaşama kurallarının toplamından ibaret olarak değerlendirilmektedir."[27]

Örneğin, bir doktor ötenaziyi ahlaki olarak kabul edilebilir, ancak doktor olarak konumu nedeniyle etik olarak kabul edilemez olarak değerlendirebilir. Ahlak daha çok günlük hayatımızda nasıl davranmamız gerektiğiyle ilgilenirken, etik genel olarak hem iyi hem de kötü tüm eylemlerle ilgilenir. Etik, davranışlarımıza rehberlik eden resmi bir inanç

[27] Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş,* çev. Gönül Sezer, Veysel Atayman (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 36-37.

sistemidir, oysa ahlak daha kişiseldir ve kişiden kişiye değişebilir. Etik genellikle mantıksal muhakemeye ve ortak bir değerler dizisine dayanırken, ahlak genellikle içgüdülere veya dini inançlara dayanır. Etik daha nesnel olma eğilimindeyken, ahlak genellikle özneldir. Etik evrenseldir, ahlak ise genellikle kültüre özgüdür. Etik, insanlardan harekete geçmeden önce ne yaptıkları hakkında düşünmelerini ister; ahlak, insanlardan eylemlerini olaydan sonra incelemelerini ister. Örneğin, birisi evlilik dışı bir ilişki fırsatı yakalamış olabilir, ancak bu yanlış olacağı için değil, etik dışı olacağı için direnebilir. Ya da belki birileri sonsuza dek lanetlenmekten korktukları için değil, yapılacak doğru şeyin bu olduğuna inandıkları için hayır kurumlarına para verebilir. Belirli durumlarda ne yapmamız gerektiğini derinlemesine düşünmek açısından, etik bize nasıl davranmamız gerektiğini söylerken, ahlak bize yalnızca bir şekilde davrandıktan sonra doğru şeyi yapıp yapmadığımızı söyler. Etik, davranışınızın iyi ya da kötü olup olmadığını belirlemenize yardımcı olurken, ahlak, niyetinizin iyi ya da kötü olup olmadığına karar vermenize yardımcı olabilir. Hem etik hem de ahlak, insan uygarlığının şekillenmesinde önemli roller oynar.

1.3. Normatif Etik

Normatif etik, etik davranışın incelenmesidir. İnsan davranışının doğru ve yanlışını ve insan karakterinin iyi ve kötü yönlerini kapsar. Neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü olduğuyla ilgili sorularla ilgilenir. Normatif etik çeşitli durumlarda nasıl davranmamız gerektiğine dair bir çerçeve sunar. Neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirlememize yardımcı olur ve zor durumlarda ne yapacağımız konusunda karar vermemizde bize rehberlik eder. Üç ana normatif etik teori türü vardır: sonuççuluk, deontoloji ve erdem etiği. Her teorinin ahlaki problemlere farklı yaklaşım biçimleri vardır. Sonuççu etik eylemlerin sonuçlarına odaklanır. Bunlardan en bilineni faydacılıktır. Faydacı anlayışa göre eylemin sonucu mutluluk veriyorsa yapılan eylem doğrudur. Deontolojik yaklaşım, sonuççuluğun zıttıdır. Eylemlerin sonucu değil niyet ve görevini yerine getirme önemlidir. Deontoloji, bir eylemi ahlaki yapan şeyin, kişinin eylemi gerçekleştirmeye karar verirken izlediği kurallar olduğunu belirtir. Erdem etiğine göre ise iyi bir karaktere sahip olmak; İyi bir karakter için ise erdemlere sahip olmak önemlidir. Erdem etiği, ahlakın belirli şekillerde düşünme, hissetme ve hareket etme eğilimleri olan erdemli karakter özelliklerine sahip olmaktan kaynaklandığını öne sürer.

2. ERDEM

Erdem, ahlaki açıdan iyi olma niteliğidir. Erdem kelimesi, insan anlamına gelen Latince "vir" kökünden gelmektedir. İlk başta erdem, erkeklik veya yiğitlik anlamına gelmekteyken zamanla ahlaki mükemmellik olarak ifade edilmeye başlanmıştır. Erdem, ahlaki açıdan iyi kabul edilen ve dolayısıyla ilke ve iyi ahlaki varlığın temeli olarak değer verilen bir özellik veya niteliktir. Başka bir deyişle, yüksek ahlaki standartları gösteren bir davranıştır: doğru olanı yapmak ve yanlıştan kaçınmaktır. "Erdem etiğine" göre, mükemmellik ya da ortak iyiye adanmışlık gibi, ulaşmaya çalışmamız gereken ve insanlığımızın tam olarak gelişmesine izin veren belirli idealler vardır. Bu idealler, biz insanlar olarak ne olma potansiyeline sahip olduğumuz üzerine derinlemesine düşünerek keşfedilir. "Erdemler", bu potansiyeli geliştirecek şekilde olmamızı ve hareket etmemizi sağlayan tutumlar, eğilimler veya karakter özellikleridir. Benimsediğimiz ideallerin peşinden gitmemizi sağlarlar. Dürüstlük, cesaret, merhamet, cömertlik, sadakat, bütünlük, adalet, özdenetim ve basiret erdem örnekleridir.

> "Erdem ahlaki anlamda bir kişilik özelliğidir ve davranışlara olsun motivasyonlara olsun dolaylı şekilde yansır. Ahlaken erdemli bir kişi toplumun ortak ahlak değerleri olan çalışkanlık, duygusal akıl, şeref, adalet, yardımseverlik, merhamet gibi değerlere bağlı kişidir. Çoğunlukla erdem ile, "ahlaki erdem"den daha geniş bir kapsam anlaşılır. Çünkü bireysel erdemler çoğu kez yeteneği de kapsar. Özel erdemler arasında sayılan bireysel yetenekler; müzik, resim veya mekanik el becerileri vb. çok daha üst düzeydeki ahlaki erdemden biraz daha farklı anlaşılır."[28]

2.1. Erdem Etiği ve Deontoloji

Erdem etiği, ahlaki davranışın erdemli bir karaktere sahip olmaya dayandığı bir sistemdir. Başka bir deyişle, bireyler, belirli kurallara veya yasalara uymak yerine belirli erdemlere (mükemmel özelliklere) sahiplerse iyidirler. Erdem etiğinin zıttı, ahlakın kişinin kurallara uyma veya yasalara uyma görevini yerine getirmesine bağlı olduğu deontolojidir. Deontologlar, insanların görevlerini yaptıkları için iyi olduklarını düşünürken, erdem ahlakçıları, insanların içsel özelliklerinden dolayı iyi olduğunu düşünürler. Örneğin bir kimsenin kanuni bir yükümlülüğü olmadığı halde, bir hayır kurumuna para vermesi

[28] Hasan Ocak, "Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlk Çağ'dan Orta Çağ'a Evrimi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (Bahar 2011), 81.

erdem ahlakıdır. Deontologlar için ise sonuç geri planda iken sorumluluğu yerine getirmek bir üst değerdir.

3. FENOMONOLOJİ

Fenomonolojinin benzersiz ve nihai bir tanımı, tematik bir odaklanmadan yoksun olduğu için tehlikeli ve hatta belki de paradoksaldır. Aslında bir doktrin ya da felsefi bir okul değil, daha çok bir düşünce tarzı, bir yöntem, açık ve farklı sonuçları olan sürekli yenilenen bir deneyimdir. Fenomonoloji bilinç yapılarının ve bilinç eylemlerinde ortaya çıkan fenomenlerin sistematik olarak düşünülmesi ve incelenmesi ile ilgilidir. Fenomonoloji, dünyayı nesneler, nesneler kümesi ve birbirlerine etki eden ve tepki veren nesneler olarak gören kartezyen analiz yönteminden açıkça ayırt edilebilir. Bilinç ve yargılar, algılar ve duygular gibi bilinçli deneyimlerin içeriğidir. Fenomonoloji bilimsel olmaya çalışsa da bilinci klinik psikoloji veya nöroloji perspektifinden incelemeye çalışmaz. Bunun yerine, deneyimin temel özelliklerini ve yapılarını belirlemek için sistematik yansıma yoluyla arar. Fenomonoloji bir deneyim felsefesidir. Fenomonoloji için tüm anlam ve değerin nihai kaynağı, insanoğlunun yaşanmış deneyimidir. Tüm felsefi sistemler, bilimsel teoriler veya estetik yargılar, yaşanan dünyanın gelgitlerinden soyutlama statüsüne sahiptir. Fenomonolojiye göre filozofun görevi, deneyim yapılarını, özellikle bilinci, hayal gücünü, diğer kişilerle olan ilişkileri ve insanın toplum ve tarih içindeki konumunu betimlemektir. Fenomonolojik edebiyat teorileri, sanat eserlerini yazarın ve okuyucunun bilinçleri arasında aracılar olarak veya insan varlığının ve dünyalarının yönlerini ifşa etme girişimleri olarak görür.

3.1. Erdem Etiğinden Fenomonolojik Etiğe Giriş

Bazıları Camus'nün düşüncesini çağdaş ahlak teorileriyle karşılaştırarak anlamak istemektedir. Camus'nün bir deontolog olup olamayacağını düşünenlerde vardır. Deontologlar sonuçtan bağımsız iyi veya kötü davranır. Örneğin, bir deontolojik teori, yalan söylemek bir hayat kurtaracak olsa bile yalan söylemenin yanlış olduğunu söyleyebilir. Kantçı bir deontolojik teoride, kişi istisnasız görevlerine göre hareket etmelidir. Sherman, "Camus kesinlikle bir deontolog değildir, çünkü zamandan, yerden, kişiden, durumdan ve özellikle sonuçlardan soyutlayan herhangi bir ahlaki teori benimsememiştir."[29] der. Sherman'ın Camus hakkındaki değerlendirmesinin haksız

[29] Sherman, *Camus*, 134.

olduğu söylenemez. Camus'nün bağlamdan soyutlayan bir etik teoriyi, örneğin Kantçı bir deontolojik teori kadar takdir etmesi pek olası değildir. Nazi işgali sırasında Paris'te yaşayan ve yeraltı direniş gazetesi Combat'ta çalışan Camus, gazeteyi çıkarmak ve SS'in onu tutuklamasını önlemek için her gün "yalan söyleme" gibi genel kuralları çiğnemek zorunda kaldı. Bu nedenle Sherman, deontolojiyi Camusçu bir etik için potansiyel adaylar listesinden çıkarmakta haklı olabilir.

Deontolojiyi eledikten sonra Camus'nün bir faydacı olup olamayacağını ele alalım. *Veba* eserinin karakter analizi sırasında Rieux karakterini faydacılığın sembolü olarak görüyoruz. Ancak Sherman, "Aslında, faydacılar 'hesaplayıcıdır'... Camus değil" diyerek faydacılığı da dışlıyor.[30] Faydacılar, çeşitli olası seçeneklerden hangisinin ahlaki açıdan doğru olduğunu belirlemek için toplam faydanın toplamını almaları anlamında hesap yaparlar. Faydacılar, bir karar vermeden önce açık bir şekilde sayılar vermeseler ve tüm olası seçimler için toplam faydayı hesaplamasalar bile, teorileri en azından genel faydanın dengelenmesine dayanır. Bir faydacı, başka bir eylemden daha fazla fayda sağlayacağını söyleyerek belirli bir eyleme karar verebilir. Buradaki faydacı açıkça sayılar vermese ve faydayı toplamasa da muhtemelen maksimum fayda ile sonuçlanacağı için bir şeyin doğru olduğuna karar verir. "En büyük sayı için en büyük iyilik", faydacı matematiği gerçekten yapmasa bile, prensipte hala bir eylemi doğru veya yanlış yapan şeydir. Burada Camus'nün faydacı olmadığını söylemek istiyoruz çünkü Camus karakteri, yöntemin önünde tutuyor. Camus, *Düşüş*'te, "insanın karakteri olmadı mı, bir yöntem bulması gerek."[31] diye yazar. Alıntının tonu alaycı, iyi karakterli bir kişinin belirli bir eylemin ahlaki değerini belirlemek için bir yönteme başvurması gerekmediğini ima ediyor. Başka bir deyişle, bir kişinin belirli bir eylemin ahlaki durumunu anlamak için sayılar ataması ve fayda hesabı yapması gerekmez. Camus, "x, y ve z'yi toplayın, bu size neyin doğru neyin yanlış olduğunu söyleyecektir" diyen bir etiği takdir etmez.

Camus, yöntemi etik sorunları çözmede yetersiz gördüğü için, iyi bir karaktere sahip olmanın onun düşüncesinde daha belirgin bir yeri vardır. Camus'nün düşüncesinin bu yönünü erdem etiğiyle karşılaştıralım, çünkü doğru karakter onun için kritiktir. Camus, Tarrou'nun *Veba*'daki metaforik önemini, yani anlayış taahhüdünü vurgulayarak bunu destekliyor. Camus, *Veba*'nın anlatıcısı Dr. Riux'nun gözünden insanların "az ya da çok

[30] Sherman, *Camus,* 129.
[31] Camus, *Düşüş,* 14.

cahil olduğunu ve biz buna ahlaksızlık ya da erdem dediğimiz şeyi söylerken doğru bilginin önemine işaret eder."[32] Camus, kusurun veya erdemin, geleneksel erdem etiğinde olduğu gibi, uygun bir kavrayış derecesinden kaynaklandığına inanır. Bu, karakterin önemi ile birlikte, kanaatimizce Camus geleneksel erdem etiğine yakın bir konumdadır. Bunu detaylı bir şekilde inceleyelim.

Erdem etiğinin ilk türü, "kişi-temelli"dir. Yani erdemli kişiler erdemli eylemlerden önce var olur ve bir eylem ancak erdemli bir kişi bu eylemi gerçekleştirirse haklı olarak erdemli ilan edilir. Öte yandan, erdemli eylemlerin erdemli kişilerden önce var olduğunu ve bir kişinin, erdemli eylemler gerçekleştirmesi koşuluyla erdemli olduğunu savunan "eylem odaklı" erdem etiği vardır.[33] Fakirler yesin diye zenginden çalmak gibi erdemli bir eylemi gerçekleştiren erdemli irfan sembolü Robin Hood'un durumunu düşünelim. Kişiye dayalı bir erdem etiğine göre, Robin Hood'un erdemli olduğunu söyler ve bu nedenle onun eylemlerini erdemli olarak adlandırırız, çünkü kişiye dayalı erdem etiğinde, bir eylem erdemli bir eylem türüyse kişiye erdemli deriz. Robin Hood erdemli göründüğü için, yaptığı tüm davranışlar erdemli kabul edilir. Yani, kişi odaklı erdem etiği, Robin Hood'u erdemli eylemlerde bulunduğu için erdemli olarak adlandırılır. Çünkü kişi odaklı erdem etiğinde, erdemli eylemlerde bulunan bir kişiye erdemli denir. Robin Hood, erdemli bir davranış olarak kabul edilen fakir insanların yemek yemesini sağladığından, erdemli bir kişi olarak kabul edilir. İlkinde, kişi eylemi erdemli kılar; ikincisinde, eylem kişiyi erdemli kılar. Burada, Camus'nün etiğinin kişi odaklı erdem etiği kalıbına uyduğunu düşünüyoruz çünkü Sherman Camus'un "temelde erdemli veya erdemli olmayan eylemler olduğunu"[34] düşündüğünü söylüyor. Camus, Ivan Karamazov'un tanrının olmadığı varsayımı üzerine "her şeye izin var" sözüne atıfta bulunarak, "bu hiçbir şeyin yasak olmadığı anlamına gelmez" der. [35]

> "Bu nedenle, Camus muhtemelen yasak olduğu için bazı eylemlerin temelde kötü olduğunu düşünüyor. Eğer bir eylemi gerçekleştiren kişinin karakterine bağlamadan erdemli olarak adlandırmak doğruysa, o zaman erdem eyleme dayalı olmalı ve

[32] Camus, *Veba*, 112.
[33] Sherman, *Camus*, 129.
[34] Sherman, *Camus*, 130.
[35] Camus, *Sisifos Söyleni*, 76.

> kişinin karakterinden bağımsız olmalıdır. Bunun için her durum benzersizdir ve bazen bir duruma özgü erdemli eylem, ilk bakışta ahlaki açıdan doğru olmayabilir."[36]

Sherman öldürme örneğini kullanır. "Öldürmenin kötü olduğu düşünüldüğünde, bir kişi öldürmekten kaçınırsa erdemlidir"[37] Bununla birlikte, bazen kendini savunma ve başkalarını savunma durumlarında olduğu gibi durumlar öldürmeyi gerektirir ve bu durumlarda öldürmekten kaçınmak ahlaki açıdan erdemli olmaz. Erdem etiği, sonuççu ve deontolojik etik teorilerde olduğu gibi, belirli bir eylemin ahlaki değerini ayırt etmek için kurala, göreve veya hesaplamaya başvurmaz. Eserlerinden de anlayacağımız üzere Camus'nün yönteme ve belirli karar algoritmalarına pek saygısı yoktur, çünkü Camus'ye göre yüksek ahlaki karaktere sahip bir kişinin herhangi bir yönteme başvurmadan doğru ile yanlışı ayırt edebilmesi gerekir. Bununla birlikte, kişinin verilen eylemlerin ahlaki değerini bilmenin yolunu hem akıldan hem de duygulardan yararlanılan bir karar verme süreci olduğunu belirtelim. Bu bir kural ya da hesap değil, daha ziyade erdem etiğinin temellerini ortaya atan Aristoteles'in ifade ettiği gibi bir tür "görme" ya da "algılama" ve bununla birlikte hem aklımızda hem de duygularımızda bir tür karar verme sürecidir." [38] Bir eylemin yanlış olduğu, bir kural üzerinde düşünerek veya net faydayı hesaplayarak anlaşılmaz. Ahlaki değer, bir yönteme gerek duyulmadan, kişinin gördüğü bir şey olmalıdır. Kişi, bazı durumların ahlaki önemini anlamak için açık sosyo-tarihsel rehberlikten yoksun ise, ahlaki ayrımlar yapmak için gerekli olan bu "görme" veya "algılama" yoluyla doğru olana ulaşır. Örneğin çocuk ve seks kavramlarının birlikte kullanıldığı bazı durumlar ahlaksızca nitelendirilir. Bu algılama yeteneği, erdem etiğine sahip kişinin kendisini içinde bulduğu ahlaki durumlarla başa çıkmak için gerekli olan muhakeme yapma işlevine sahip olduğundan çok önemlidir. Örneğin, tıbbi araştırmalarda, deneklere katılımları için aşırı derecede cazip bir teklif sunmanın neden yanlış olduğunu anlamak için oldukça rafine bir karaktere sahip olmak gerekir. Denekler teklifi kolayca kabul etmekten başka gerçekçi seçeneklerinin olmadığı mali bir durumda olabilirler ve bu araştırmayı, deneklerin yeterince özerk kararlar alma yeteneklerini ortadan kaldıracak şekilde yapılandırmak yanlıştır. Ancak bu durumun ne

[36] Sherman, *Camus,* 130.
[37] Sherman, *Camus,* 37.
[38] Sherman, *Camus,* 38.

kadar yanlış olduğu ilk etapta belli olmuyor, bu nedenle bu tür uygulamalar bugüne kadar devam ediyor. Son derece erdemli kişi, ahlaki değeri algılamak için muazzam derecede gelişmiş bir muhakeme yeteneğine sahip olmalıdır çünkü zorlu ahlaki ikilemler, neyin etik olarak uygun olduğunu ayırt etmek için içsel bir göz gerektirir. Sherman'ın dediği gibi, "bu görme veya algılama ihtiyacı, her durumun (yalnızca etik açıdan olumlu nüanslarda bile olsa) farklı olmasından kaynaklanır ve etik kararlar alıp yapılacak doğru şeyi görmek veya algılamak bir yöntem değil, son derece rafine bir karakter gerektirir. Eski zamanlarda bile, erdemliliği ve nihai olarak "iyi"yi neyin oluşturduğuna işaret eden ayrıntılı normlardan oluşan zamanlarda bile, son derece iyi karakterli bir kişi, doğruyu görebilen veya algılayabilen kişiydi."[39] Yukarıdaki alıntıda Sherman, "ayrıntılı bir normlar arka planına" atıfta bulunur. Örneğin, geleneksel erdem etiği, üyelerine etik bilgi aktarmanın toplumun sorumluluğu olduğunu belirtir. Aristoteles, Nikomakhos'a Etik'te şöyle der:

> "Her insan bildiği şeyleri muhakeme edebilir, bu konuda iyi bir yargıçtır. İyi bir yargıç, o alanda eğitim almış kişidir ve genel olarak iyi bir yargıç, çok yönlü bir eğitim almıştır. Bu nedenle genç bir adam siyaset öğrencisi olacak donanıma sahip değildir; çünkü hayatın kendisinden talep ettiği eylemlerde tecrübesi yoktur ve bu eylemler alanının temelini ve konusunu oluşturur."[40]

Bir kişi topluma kazandırılmadan önce yeterince donatılmadır. O halde Aristoteles için konulara, konuya yetkin bir şekilde yaklaşılmalıdır. Deneyimsiz birinin, karakterini yeterince geliştirmediği veya tartışmayı anlayıp katkıda bulunacak kadar deneyim kazanmadığı için, belirli girişimlere, yani siyaset bilimi veya etik derslerine girmesi uygun değildir. Buna göre, insanların erdemleri öğrenmesinin başlıca yollarından biri, bir toplumun doğru gördüğü yasalardır. Siyasi sınıf, halkın ahlaki kuralları edindiği yasaları yaptığı için uygun yasaların seçilmesi ve ahlaki eğitimin de yayılmasından nihai olarak siyasi sınıf sorumludur. "İlk erdem etikçisi olan Aristoteles için, ahlaki eğitim görevi, doğru yasaları ilan ederek topluma etik meseleleri gerektiği gibi öğreten siyasi sınıfa aittir ancak Camus'nün sorunu şu ki, "siyasal sınıf" artık bu görevi yerine getirememektedir."[41]

---

[39] Sherman, *Camus,* 40.
[40] Aritotales, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, drl. Kaan Ökten (İstanbul: Say Yayınları,2007), 15.
[41] Sherman, *Camus,* 137.

3.2. Modern Politik Toplumun Çöküşü ve Fenomonolojik Etiğe Giriş

Erdem etiğinin felsefi bir konu olarak ele alındığı günlerde, halkı doğru ile yanlış arasındaki fark konusunda bilgilendirmeye yardımcı olan ortak normların güvenilir bir arka planı vardı. Aristoteles erdem etiğini ilk kez geliştirmeye başladığında, böyle bir arka plan hazırdı. Etiğini etrafında tasarladığı topluluk Atinalıydı.

Mülk sahibi olan vatandaşlardı. Aristoteles sadece yetişkin erkekleri düşünmüştü, bu yüzden kadınları, genç erkekleri, köleleri ve barbarları değerlendirme dışı bırakıyordu. Zengin, geniş bir tarihin yanı sıra ortak bir kültürü paylaşan adamlarla konuşuyordu. Dolayısıyla, Aristoteles'in konuştuğu Atina vatandaşlarının hepsi aynı etnik kökene, cinsiyete, dine, yaş grubuna, göreli zenginliğe ve kültürel geçmişe sahip olacaktı. O vatandaşlar, neyin doğru neyin yanlış olduğuna dair karmaşık yerleşik inançlar ve paylaşılan değerler sistemine "normlardan oluşan ayrıntılı bir arka plana" zaten sahipti. Beklentilere ve "iyi" kavramına ilişkin oldukça homojen bir görüş oluşacaktı. Bu nedenle Aristoteles, Atinalı arkadaşlarının kabul edeceği ortak değerlere sahip bir topluluk üzerine kurulu bir erdem etiği geliştirmekte çok az sorun yaşadı.

Geleneksel erdem etiği, modern zamanlarda bir sorunla karşılaştı. Eskilerin erdemlerini bildiren çok çeşitli kültürel normları varken, Camus geleneksel olarak bu normlara atfedilen değerlerin önemini yitirdiğini deneyimledi. Camus'ye göre sorun, şehrin (pols/atina) eskisi kadar güvenilir olmaması ve değerlerin artık herkes tarafından paylaşılmamasıdır. 1930'ların başındaki Avrupa, Afrika'daki kolonilerden artan bir göç görecekti. Farklı "iyi" kavramlarına sahip kültürlerin bu şekilde birbirine karışması, topluluğun homojenliğinin ve söylenmemiş görgü bilgisinin kaybına yol açtı. Belki de bu, Hitler'in hedeflediği şeyin bir parçasıydı. Naziler, Yahudileri Almanya'da yaşanan ekonomik krizin günah keçisi ilan edip, Avrupa ve özellikle Ari homojenliğinin kaybını ortadan kaldırmanın peşindeydiler. Naziler, Hitler Almanya'yı ve Avrupa'nın fethedilen bölgelerini demir yumrukla yönetene kadar, Aryan olmayanlardan, eşcinsellerden ve siyasi muhaliflerden kurtulmak için güçlerini aşamalı olarak genişletti. Camus, İkinci Dünya Savaşı'na tanık oldu: Alman hükümeti sistematik olarak milyonlarca Yahudi'yi öldürmekteydi. Fransa ve Almanya, en azından Nazi işgaline kadar oldukça ortak bir Batı tarihine ve değerler sistemine sahipti. Öyleyse soru şu ki, eskiden dost olan ve ortak bir değere sahip bir hükümetin bu kadar korkunç suçlar işlediğini gören biri geçerli bir ahlaki

eğitim kaynağı olarak topluma nasıl güvenebilir? Almanya gibi bir ülkenin komşularını askeri olarak ezmekten ve görülmemiş ölçekte soykırım yapmakta rahat hissetmesi oldukça endişe vericiydi. Hristiyanlığın ortak değerleri sarsılıyor: Hristiyan bir toplum nasıl soykırım uygulayabilir? İyi bir Tanrı, altı milyon Yahudi'nin yok edilmesine nasıl izin verebilir? İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'da nihilizm ve absürdün cazibesi böyledir.

Bize göre, geleneksel erdem etiğini temel alan ortak normlar Camus tarafından yetersiz görülmektedir.

Modern politik toplumun çöküşü, toplumsal değerlerin zayıflaması, bireyler arasındaki iletişim eksikliği, siyasi karmaşa ve ahlaki değerlerin geri plana atılması gibi faktörlerden kaynaklanmaktadır. Bu çöküş, insanların yaşamlarında anlam arayışını tetiklemekte ve etik değerlerin önemini daha da artırmaktadır.

Erdem etiği, paylaşılan normların arka planını kaybettiğinde, erdem etiğinin topluluk yönü ortadan kalkar ve geriye kalan tek şey, bireyin belirli bir durumun ahlaki yönünü "görme" veya "algılama" yeteneğidir.

> "Ahlaki kişi, bir durumun ahlaki değerini keşfetmez veya anlamaya başlamaz, sadece onu görür. İnsan deneyimlerinin çeşitliliği içinde, birey bu deneyimlerden hangisinin özellikle ahlaki deneyimle ilgisi olduğunu görebilir. Örneğin, bir kafede çay fincanını alan, ondan içen ve geri bırakan bir kadının örneğini düşünün. İlk bakışta, bu eylemle ilgili özellikle ahlaki hiçbir şey yoktur. Öte yandan, bir adamın bir bebeğin kafasını duvara çarpması olayını düşünelim. Bu durumun ahlaki yönü hemen göze çarpıyor. Bebeklerin kafalarını duvarlara vurmak yanlış. Birey, böyle bir olayda yer alan ahlakı (veya ahlaksızlığı) basitçe "algılar". Birey, eylemler arasındaki ahlaki ikilemleri muhakeme etme, kıyas yapma ve görme kapasitesine sahiptir. Bu durumda, birinin çay fincanını yudumlamasını izlemek ile birinin bir bebeğin kafasını ezmesini izlemek – İşte bu durum Camus'nün nihilizm ve saçmalık karşısında minimalist bir etiğe tutunmasını sağlar" [42]

Albert Camus, etik konusunda önemli düşüncelere sahip bir filozoftur. Onun eserlerinde, etik değerlerin insanın varoluşsal yolculuğunda merkezi bir role sahip olduğunu görürüz. Camus, insanın anlamsızlık karşısında etik bir duruş sergileyebileceğini savunur ve

[42] Zachary, *Albert Camus and the Phenomenon of Solidarıty*, 40.

toplumsal adaletin önemini vurgular. İnsanın varoluşsal yolculuğunda etik değerler, rehberlik edici bir role sahiptir. Etik değerler, bireyin davranışlarını yönlendirir, ilişkilerini şekillendirir ve anlam arayışında bir pusula görevi görür. Albert Camus'nün etik izleği, insanların kendi içsel deneyimlerine dönerek, empatik ilişkiler kurarak ve etik değerlere bağlı kalarak modern politik toplumun çöküşüne bir cevap verebileceklerini öne sürer.

Fenomonolojik etik, insanın içsel dünyasını anlamaya ve etik değerlerin rehberliğinde anlam arayışını sürdürmeye odaklanır. Camus'nün etik izleği, insanların varoluşsal yolculuklarında etik değerlerin merkezi bir rol oynadığını vurgular. Bireyler, kendi içsel deneyimlerine dönerek, etik değerlere bağlı kalarak ve toplumsal adaleti gözeterek modern politik toplumun çöküşüne yanıt verebilirler.

Fenomonolojik etik olarak bahsedilen şey şudur: "Modern sosyal hayatın (ve buna paralel olarak, erdemliliği betimleyebilecek ortak alışkanlıkların ve uygulamaların arka planının) çöküşüyle birlikte, erdem etiği, bir tür fenomonolojik etiğe indirgenir bu durumda bize tüm çıplaklığı ile içsel görme ve algılama kalır." [43] Burada "fenomonolojik" kullanımının, özellikle Husserl, Heidegger veya Merleau-Ponty gibi felsefi bir teoriye atıfta bulunmadığına, daha çok kelimenin teknik anlamına, basitçe "hissetme" veya "deneyim" kavramlarına atıfta bulunduğuna dikkat edelim.

Etik, ahlakın söz konusu olduğu herhangi bir durum için, o durumun ahlaki değerine ilişkin fenomonolojik bir deneyim olması anlamında fenomonolojiktir. Fenomonolojik etik, insanın içsel deneyimlerine odaklanarak etik değerlerin anlamını ve önemini anlamaya çalışan bir felsefi yaklaşımdır. İnsanın düşünce, duygu ve deneyimlerinin etik kararları nasıl etkilediğini anlamak, bireyin etik değerleriyle daha derin bir bağlantı kurmasını sağlar. Fenomonolojik etik, ahlaki değerlerin nesnelliğini ve kişisel deneyimlerin etik kararlar üzerindeki etkisini anlamamıza yardımcı olur. Bu anlamda, fenomonolojik etik, modern politik toplumun çöküşü karşısında bireylere etik değerlere dayalı bir rehberlik sunabilir.

[43] Sherman, *Camus,*138.

3.3. Fenomonolojik Etikten Erdem Etiğine

Fenomonolojik etik, içsel deneyimlerin değerlerle nasıl buluştuğunu irdeleyen bir yaklaşımdır. İnsanın deneyimleri, etik değerlerin kaynağını anlamada temel bir rol oynar. Erdem etiği ise, erdemli davranışların ve etik değerlerin merkezi bir rol oynadığı bir yaklaşımdır. İyi karakterin ve erdemli davranışların nasıl şekillendiği üzerinde durarak, insanın etik değerlere uygun bir şekilde nasıl hareket ettiğini inceler. Fenomonolojik etikten erdem etiğine geçiş, içsel deneyimlerin değerlerle buluşması ve etik değerlere olan duyarlılığın artmasıyla gerçekleşebilir.

Tezimizdeki iddialara ahlaki düşüncemizi şekillendiren normlar ağının bozulmasından sonra, Camus'nün etiği dünyaya yeniden tanıtmanın bir yoluna ihtiyacı vardır. Camus'nün bunu "Başkaldırıyorum, öyleyse varız" sözleriyle yaptığını düşünüyoruz.[44]

> Camus bize başkaldıran insanın "hayır diyen biri" olduğunu söyler. Camus için, kullanılmayı reddeden kişi başkaldıran anlamına gelir. Örneğin, efendisi tarafından kırbaçlanan bir kölemiz olduğunu varsayalım, ona Al diyelim. Al, efendisinden yediği kırbaç sonrası başkaldırır ve böylece çizgisini çeker. Bir yere kadar başkaları tarafından kullanılmayı kabul edebilir ama daha fazlasını kaldıramaz ve "yeter" der. Başkaldırma eylemi, bir kişinin artık kullanılmayı reddetmeden önce yalnızca çok fazla tahammül edebilmesi anlamında, sınırlarının varlığını ima eder. Başkaldıran insan, "hayır" dediğinde, onu kullananlara, "çizgiyi burada çekiyorum" diyordur.[45]

"Çizgiyi çekmek" olarak ifade edilen bu sınır normatif etkiyi sağlamaz. Bir başkaldıran, "katlanabilme sınırını burada çiziyorum" diyebilir, ancak böyle bir ifade, bireysel anlamda başlayan bu isyanı genişletmekten ve diğerlerini etkilemekten uzaktır. Açıkçası, "artık bana bunu yapmana izin vermeyeceğim" demek, herkesin başkalarını da bu şekilde kullanabilmesinin yasak olduğu anlamına gelmez.

Bu nedenle, kendi içinde bireyci olan başkaldırı eylemi mecburen evrenselliğe başvurur. Bu bizi Camus'nün "baş kaldırıyorum, öyleyse varız" derken ne demek istediğini anlamaya daha da yaklaştırıyor. İnsan, isyan ettiğinde kendisi için bir çizgi/sınır koyar. Camus, *Başkaldıran İnsan'*da bunu birkaç kez açıklar, en açık ifadelerden biri şudur:

[44] Camus, *Başkaldıran İnsan*, 33.
[45] Zachary, *Albert Camus and the Phenomenon of Solidarıty*, 15.

> "Köle, şu ya da bu buyrukla benliğinde yalnız kendisinin olmayan, içinde bütün insanların, hatta kendisini alçaltıp ezenin bile ortaklık hakkı bulunan bir ortak alan olan şeyin yok sayıldığı yargısına vardığı zaman, aynı zamanda tüm varlıklar için ayaklanır."[46]

Camus etiğin yeniden inşası için doğal bir topluluğun varlığını gerekli görüyor. Bu durum, Camus'un öne sürdüğü insan doğasının varlığı ve başkaldırma eylemi analizinde belirginleşir. Bu noktaya şöyle bir açıklık getirelim: "Camus, etik deneyimin köklerinin belirli türden doğal tepkilere dayandığını iddia etmek ister. Aristoteles'in de savunduğu gibi iyi bir polisin sahip olduğu etiğin aslında temelde biyolojik faktörlere dayandığını düşünelim. Birinin kemiklerini kırabilir veya bir bebeğin kafasını duvara çarpabilirseniz o zaman bir canavarsınız ve sosyal çerçeve ne olursa olsun siz artık bir canavarsınız. Bir başka deyişle, bir sosyopatı düşünün: araştırmalar, ahlaki sorularla karşılaştıklarında sosyopatların beyinlerinin diğer insanlar gibi yani olması gerektiği gibi çalışmadığını açıkça gösteriyor; davranışlarını değiştirmeleri gerektiği öğretilse bile. Dolayısıyla Camus, etiği insan doğasına dayandırır sonucunu çıkarabiliriz.

> "İnsanlar, belirli eylemleri gerçekleştirmek için biyolojik etik normları ile programlanmıştır. Sosyopat olmayan insanlar, bir bebeğin kafasını duvara çarpmayı her zaman ahlak dışı olarak göreceklerdir. Öte yandan, sosyopatlar ahlaki muhakeme deneyimleyen normal insanlarla aynı nörolojik süreçlere sahip değiller. Sosyopatlar biyolojik olarak o kadar farklıdır ki, onlarda etik anlayış yoktur. Etiğin temellendirilebileceği biyolojik varlıklar grubunun dışındadırlar fakat bu durum etiğin biyolojik temellendirmesine karşı kanıt olarak durdukları anlamına gelmez. İnsan türünün büyük çoğunluğunun asgari düzeyde fenomonolojik ahlaki "görme"ye sahip olması rastlantıdır. Bu nedenle etik deneyim, sosyopatik olmayan insanlar için genelde biyolojik olarak temellendirilir."[47]

Bu durumda "başkaldırıyorum-öyleyse varız" değeri tarih dışıdır, çünkü sosyopatik olmayan tüm insanlar zaman, yer ve kültür ne olursa olsun bir bebeğin kafasını duvara çarpmayı ahlaki açıdan yanlış olarak deneyimleyecektir. Camus'nün "başkaldırıyorum öyleyse varız" değerinin insan doğasının dokusunda yerleşik olduğuna inandığını öne

[46] Camus, *Başkaldıran İnsan*, 26.
[47] Zachary, *Albert Camus and the Phenomenon of Solidarıty*, 32.

sürer: sosyopatik olmayan tüm insanlar, biyolojik yapılarının bir sonucu olarak ahlakı benzer şekilde yaşayan bir topluluk oluşturma etkisine sahiptir.

Camus'un fenomonolojik etik anlayışı, insanın absürt koşullar altında varoluşunu sorgulayan temaları yansıtır. Ona göre, insanın dünya ile etkileşimindeki deneyimler, anlam arayışını şekillendirir. Ancak, dünya absürt ve anlamsız olabilirken, insanın anlam yaratma ve etik sorumluluklarını yerine getirme yeteneği vardır.

Erdem etiği ise, eylemlerin değerini ve doğruluğunu belirleyen erdemlere odaklanan bir etik yaklaşımdır. Camus, erdem etiğini önemser ve insanın etik sorumluluğunu yerine getirmesinin önemli olduğunu vurgular. Ona göre, insanoğlunun absürt koşullar altında dahi etik değerlere sadık kalması gerekmektedir.

Camus, erdem etiğinin önemli bir unsuru olarak isyanı ele alır. İsyan, anlamsızlığa, absürde ve haksızlığa karşı durmayı, insanın özgürlüğünü savunmayı ve adalet için mücadele etmeyi içerir. İsyan, etik değerlerin korunması ve insanın insanca yaşaması için gereklidir. Camus'a göre, başkaldırma eylemi, üzerine değerlerin kurulabileceği bir topluluğun varlığını onaylar, ancak "zaman, yer, kişi ve sonuçlara" dayalı etiğin radikal biçimde olumsal doğası hakkında hiçbir şey söylemez.

Camus'nün bu erdemlerin yanı sıra erdemlerin değerlendirilmesini tartışmaya açık bıraktığını görüyoruz. Bunu Camus'nün "Başkaldırının bulduğu suç ortaklığı ve anlaşma ancak özgür konuşmada yaşanabilir" sözleriyle kanıtlamaya çalışıyoruz. [48] Bizim için önemli olan, "İsyan ediyorum, öyleyse varız" düşüncesi ile onaylanan topluluğun, tarihsel, uzamsal ve kültürel koşullarına uygun şekilde bir değer sistemi inşa etmesidir. Bir topluluk, yalnızca tartışmayı açık tutarak hem tarih dışı hem de aşırı tarihselleştirilmiş değerlerin tuzaklarından kaçınabilir**.**

4. EGSİZTANSİYALİZM (VAROLUŞÇULUK)

Varoluşçuluk, 20. yüzyıl felsefesinin en etkileyici akımlarından biridir. İnsanın varoluşsal deneyimini merkeze alan bu felsefi yaklaşım, anlam arayışı, özgürlük, sorumluluk ve varoluşsal çelişkiler gibi temel konuları ele alır. Varoluşçuluk, insanın varoluşsal sorunlarını keşfederken bireyselliği, özgünlüğü ve insan deneyiminin karmaşıklığını vurgular. Bu bölümde, varoluşçuluğun köklerini, temel prensiplerini ve çeşitli

[48] Camus, *Başkaldıran İnsan*, 334.

varoluşçuluk akımlarını ele alarak, varoluşçu düşüncenin derinliklerine ineceğiz. Pek çok görüş arasında, zıt nitelikleriyle öne çıkan iki özel felsefi bakış açısı vardır: Varoluşçuluk ve absürdizm.

Varoluşçuluk, insanın varoluşsal sorunlarını anlamak için bir dizi temel prensibe dayanır. Bunlar arasında özgürlük, sorumluluk, anlamsızlık, çelişki ve kaygı yer alır. Varoluşçular, insanın özgür iradesini vurgular ve insanın seçimlerinin kendini tanımlama ve yaşamına anlam katma gücünü taşıdığını savunur. Ancak bu özgürlük, insanın yaşamında karşılaştığı sorumluluklarla birlikte gelir. İnsan, kendi varoluşunu anlamlandırırken sorumluluklarını yerine getirmeli ve bu süreçte çelişkilerle yüzleşmelidir. Varoluşun anlamsızlığı, insanın karşılaştığı evrensel bir gerçeklik olarak kabul edilir ve bu durumda anlam arayışı ve kaygı ortaya çıkar.

Varoluşçuluk, zaman içinde farklı yönler ve akımlar geliştirmiştir. Jean-Paul Sartre, varoluşçunun önde gelen figürlerinden biri olarak kabul edilir. Sartre, özgürlük ve sorumluluk arasındaki ilişkiyi derinlemesine inceler ve "varoluş özden önce gelir" prensibini savunur. Albert Camus ise anlamsızlık ve absürdite konularına odaklanırken, varoluşçu düşüncenin etik boyutunu keşfeder. Diğer önemli varoluşçular arasında Martin Heidegger, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty ve Gabriel Marcel gibi isimler yer alır. Her biri varoluşçuluğa farklı bir bakış açısı getirir ve bu akımın zenginliğini ve çeşitliliğini vurgular. Bu nedenle, kendi varoluş amacını belirlemek bireyin kendisine kalmıştır. Bir kişinin kendi bakış açısını etkileyebilecek farklı insanlardan gelen başka felsefi inançlar olabilir, ancak kişi yine de yaptığı seçimlerden sorumludur.

Genel olarak felsefe tarihine bakıldığında ise, filozofların daha yoğun olarak varoluşa değil öze baktıkları, yani insanın özünü aradıkları söylenebilir.[49] Başka bir ifade ile felsefe tarihi 20. yüzyıla kadar kimi filozofları dışta bırakırsak, varoluşun doğurduğu tedirginliği, acıyı, yalnızlığı, bir bakıma da yabancılaşmayı sorun edinmiştir. Bazı düşünürlerin dediği gibi, felsefe sistemlerinde birey, kişi unutulmuştur. İşte varoluşçuluk unutulan bu bireyi, kişiyi, onun somut varlığını, içsel yaşantılarını ön plana çıkarmış ve kendisine hareket noktası olarak bireyi, kişiyi almış; somut varoluşun taşıyıcısı olan kişiyi ve içsel yaşantılarını ön plana çıkarmıştır. Varoluş ise, şimdi ve burada bulunan, biçimlenmemiş, seçimleri ve eylemleri kendi özünü bulmaya yönelmiş olan kişinin durumu olarak

[49] Jean Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, çev. Bertan Onaran (İstanbul: Payel Yayınevi, 1999), 10.

adlandırılabilir. Varoluşun taşıyıcısı ve gerçekleştiricisi kişinin kendisidir. Çünkü seçen, bilinçli davranan, sorumlu olan ya da sorumluluk taşıyan kişidir. "Bu nedenle insan realite üzerinde sağlam bir bilgiye varmak için kendisinden hareket etmelidir"[50] Platon, Spinoza, Descartes ve Hegel'de karşımıza çıkan geleneksel felsefeye göre ise somut birey unutulmuş, felsefe değişmeyen "öz"ü arayan bir disiplin haline gelmiştir. Geleneksel filozof, bütün zamanlar için geçerli bir gerçek bulmanın peşindedir. Hegel, bu tür filozofların sonuncusudur denilebilir. Varoluşçu felsefenin kurucusu sayılabilecek "Kierkegaard, Hegel'in nesnel felsefesine gerçeğin öznellikte yattığı düşüncesiyle karşı çıkmıştır."[51] Görülmektedir ki Platon'un "idealar" öğretisiyle başlayıp 20. yüzyıla kadar devam eden geleneksel felsefenin soyut düşünme biçimine cephe alan varoluşçu felsefe için yeni bir düşünme biçimi gerekmektedir.

Bu yeni felsefenin mottosu bundan sonra, geleneksel felsefeye dil çıkarırcasına "varoluş özden önce gelir," olacaktır.[52]

Öyleyse varoluşçuluk, varoluşun önceliğini benimseyen bir kuramdır.Varoluşçuluk tanımları ise kişilere göre farklılıklar gösterir.

> "Weil'e göre varoluşçuluk bir bunalım, Mounier'ye göre umutsuzluk, Hameline'e göre bunaltı, Banfi'ye göre kötümserlik, Wahl'a göre başkaldırış, Marcel'e göre özgürlük, Lukacs'ya göre idealizm, Benda'ya göre usdışıcılık, Foulquie'ye göre saçmalık felsefesidir. Heinamann'a göre varoluşçuluğun gerçek bir tanımı yapılamaz. Çünkü varoluşçuluk sözcüğünü kucaklayan tek bir öz, tek ve değişmez bir felsefe yoktur. Bu sözcük, aralarında derin farklar bulunan çeşitli felsefeleri gösterir."[53]

Sartre da Heinamann gibi varoluşçuluğa ilişkin tek ve belirgin bir tanım yapmaktan kaçınmaktadır.

4.1. Camus'nün Varoluşçuluk Felsefesi

Albert Camus, 20. yüzyılın önemli düşünürleri arasında yer alır ve varoluşçuluk felsefesine önemli katkılarda bulunmuştur. Camus'nün varoluşçuluk felsefesi, insanın

[50] Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal (İstanbul: Dergâh Yayınları,1992), 12.
[51] Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi,* 10-11.
[52] Paul Foulquie, P, *Varoluşçunun Varoluşu*, çev. Yakup Şahan (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları,1998), 9.
[53]Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk,* çev. Asım Bezirci (İstanbul: Say Yayınları, 2010)30.

anlamsızlıkla yüzleşmesini ve bu anlamsızlık karşısında isyan etmesini vurgular. Camus felsefesinde ise Sartre'da olduğu gibi Tanrı'nın yokluğuna dair mantıksal deliller bulamayız. Zaten Camus'nün felsefe yapma tarzı, Sartre'dan ve diğer tüm varoluşçu filozoflardan oldukça farklıdır. Romanları, öyküleri, oyunları ve denemeleriyle yazın alanında daha ön planda görülen Camus, düşüncelerini didaktik bir şekilde aktarmaz. Bilgi sunmaktan özellikle kaçınır; çözümlemeler ve betimlemeler yapmayı tercih eder. Ancak yaşarken yaptığı bazı açıklamalar ve eserlerinde Tanrı ile ilgili rastladığımız fikirler, onu varoluşçuluğun ateist kanadında görmemize neden olmaktadır. Örneğin o, "Bilinçli insanın metafizik durumu onu uyumsuz olan Tanrı'ya götürmez," diye yazmış ve bu cümlesine şöyle bir de dipnot eklemiştir: "Tanrı'ya yer vermez" demiyorum, bu da onun varlığını doğrulamak olurdu."[54] Zaten Hıristiyan varoluşçuları sert biçimde eleştirmesi onun ateizmine dair bir başka kanıttır.

Tanrı ve tanrı inancından kaynaklanan öteki dünya fikri, Camus için kabul edilemez; çünkü bu, dünyanın anlamsızlığıyla cesurca yüzleşmekten kaçmaktır. Hatta Camus, bu dünyanın ötesinde bir umut arayışına giren Hristiyan varoluşçuların bu tutumunu felsefi intihar olarak nitelendirmektedir. "Oysa felsefi intihar ya da umut, aklı bir kenara atıp insanı bir ahirete, geleceğe ya da Tanrı'ya bağlamak ister."[55] Camus'nün gözünde felsefi intihar dünyayı reddetme veya ondan vazgeçmedir. Bu da insanın, "fideistlerin yaptığı gibi, aklı bir tarafa bırakıp ahiret inancına dayanarak, bütün çabalarını tinsellik yoluna yöneltmeleri; kurtuluşu dinde ve Tanrı'da arayarak, aklın uyumsuz olarak deneyimlediği dünyayı ortadan kaldırmaya çalışmasıdır."[56] Yani Tanrı'yı bir kurtuluş reçetesi olarak görmek, bütün ilgisini bu dünyaya çeviren Camus felsefesi için kabul edilemezdir.

Öte yandan Camus'nün varoluşçulukla çelişen felsefi görüşü absürdizmdir. Absürdizm, yaşamda her zaman çatışmaların ve zorlukların olduğu, ancak insan, hayatın zor olduğu gerçeğini basitçe kabul etmesi gerektiğini savunur. Bu felsefe anlayışına göre:

> "İnsanlık, onlara karşı sonsuza kadar düşman veya kayıtsız olan bir dünyada yaşamalıdır" (…) saçmalık hayat, insanın zorluklara ve zorluklara rağmen yaşamaya devam etmesi gerektiği anlamında görülür ve insan, anlamsız olmasına rağmen

[54] Camus, *Düşüş*, 55.
[55] Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus: Hayatı, Yapıtları, Felsefesi* (Bursa: MKM Yayıncılık, 2011), 132.
[56] Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 296.

varlığın anlamını aramaya devam edecektir. Buna bağlı, absürdizm, anlam aramaktan vazgeçmek ve hayatı olduğu gibi kabul etmek gerektiğini açıklar."[57]

Camus'ye göre, insanın yaşamı anlamsızdır ve dünya absürttür. Hayatın kendisi bir anlam taşımaz ve insan, varoluşun anlamsızlığıyla karşı karşıya kalır. Bu anlamsızlık, insanın varoluşsal bir gerçeklik olarak kabul edilir ve insanın hayatı anlamlandırma çabası sorgulanır. Saçma derken, Camus yalnızca varlığımızın ya da varoluşumuzun rasyonel bir açıklaması olmadığını öne sürer, ama daha da önemlisi, bunun ötesinde şöyle yazar: "Saçma, yalnızca ayrılığın bir parçası olarak değerlendirilebilir. Yaşamın bizi aştığını ya da yaşamı anlamadığımızı söylemektir."[58] Bu, varoluşçuluğun ortak görüşü için önemlidir. Camus, insanın anlamsızlık karşısında isyan etmesi gerektiğini savunur.

İsyan, insanın özgür iradesini kullanarak anlamsızlıkla mücadele etme eylemidir. İnsan, absürt dünyada var olurken özgürlüğünü kullanarak anlam arayışına girer ve kendini ifade etme çabası içinde olur. Yine de bir hareket noktası olarak alındığında, varoluşçuların mutlaka akıl tarafından yönetilmeyen bir dünyayla uğraşmaya hazır olduklarını görüyoruz. Camus'nün yazdığı gibi, "Etraftaki her şeyin saçmalığını kabul etmek bir adımdır, gerekli bir deneyimdir: çıkmaz sokak haline gelmemelidir. İnsanı uyandıran bir başkaldırıdır."[59]

Absürt felsefi varoluş görüşü, Albert Camus'nun eserlerinde çok belirgindir. Sisifos Efsanesi, Camus'nün yaşam hakkındaki ideolojisini tartışan bir deneme çalışmasıdır. Çalışmaların çoğu öncelikle hayata dair saçma sapan görüşlerinden oluşur. Camus eserlerinde hayatın doğasının bir anlamının olmadığını ve yaşadığımız dünyanın düşmanca bir yer olduğunu tanımlamıştır. Sonuç olarak Camus hayattaki zorlukların ortadan kaldırılmasının kaçınılmaz olduğu ve bu insanın içinde yaşadığı dünyanın saçmalığından kaynaklandığını öne sürmüştür. Camus, absürt görüşünde intiharla ilgili düşünce ve ideolojilerine de yer vermiştir. Daha önce hayatın hiçbir anlamı olmadığını belirttiği gibi, daha sonra da hayat gerçekten yaşamaya değer olup olmadığını belirlemeye çalıştı. Camus, intihar kavramını ilk olarak hayatı yaşanmaya değmez gören insanların yaptığı bir eylem olarak açıklamıştır. Zorluklar ve meşakkatlerle dolu olan dünya, insanı sürekli yıpratıyor. Camus, "hayat hiçbir zaman kolay değildir" demişti. Daha sonra

[57] Camus, *Başkaldıran İnsan,* 96.
[58] Camus, *Sisifos Söyleni,* 17.
[59] Camus, *Başkaldıran İnsan*, 322.

insanlara hayatta iki seçenek verildiğini belirterek açıkladı: umutla yaşamaya devam eden ve intihara başvuran. Camus'a göre umut yoluyla yaşamayı seçen insanlar, körü körüne yaşıyorlar. Bunun nedeni hayatın bir anlamı olmaması ve sürekli olarak yaşamak için amaç aramanın yanlış olmasıdır. Öte yandan, intiharı seçen insanlar zaten hayatın bittiğine inanır onlar için yaşamın bir amacı yoktur ve yaşanmaya değmeyeceği düşüncesiyle ondan vazgeçerler. Camus bu görüşünü *Sisifos Efsanesi'*nde örneklendirmiştir.

"Tanrılar, Sisifos'u bir kayayı durmamacasına bir dağın tepesine kadar yuvarlayıp çıkarmaya mahkûm etmişlerdi; "Sisifos kayayı tepeye kadar getirecek, kaya tepeye gelince kendi ağırlığıyla yeniden aşağı düşecekti hep.

Yararsız ve umutsuz çabadan daha korkunç bir ceza olmadığını düşünmüşlerdi, o kadar haksız da sayılmazlardı. Sisifos sonsuza dek bu ceza ile lanetlendi."[60] Camus'ye göre bu lanet insan yaşamında da gözlenebilir. Sisifos, kayayı dağın zirvesine ulaştırdığında umudu yaşar ama sonra kayanın geri yuvarlanacağı gerçeğiyle eninde sonunda yüzleşir. Hayat aynı şekilde yaşanır. İnsan iyi sonuçlar ummaya devam eder ama tasavvur ettiği umutlar düşman bir güç olan dünya tarafından sürekli yıkılır. Fakat Sisifos için dağın dibinden kayayı aldığında, sadece hüzün duygusu hissedilmez. Bazı anlarda sevincin de yaşanabileceğini belirtmiştir. Sisifos umutsuzluk hissine kapılsa da bitmeyen emeğin kaçınılmaz kaderi nedeniyle, Tanrılar tarafından kendisine verilen bu kaderi kabul etmeye başlayabilir. Camus, bu sevincin insan kaderinin farkında olduğunda hayatın daha iyiye gitmeyeceğini bilerek tüm umutların bir kenara bıraktığında yaşayabileceğini ifade etmiştir. Camus, eserinde "Sisifos'u mutlu tasavvur etmek gerekir"[61] sonucuna varmıştır ki bu, onun hayatın başka hiçbir yönü insana neşe getiremeyeceği için kaderin kabul edilmesi gerektiği fikrini savunduğunu gösterir. Camus'nün varoluşa ilişkin açıklamasını özetlersek, insan sahip olduğu kaderi kabul etmelidir, aksi takdirde gerçekliğin acımasızlığıyla sürekli olarak incinir. İnsan eninde sonunda kaderini kabul etmeyi öğrendiğinde mutluluk hissedecektir. Absürdist görüşe göre, insanın sefil bir kaderi vardır. O sadece sahip olmaya zorlandığı kaderi kabul ettiğinde sevinir.

Camus'ya göre, varoluşumuzu saçma kılan sadece sisifos ile tekrarlayan günlük programlarımız arasındaki benzerlikler değildir. Camus, sisifos'un durumunun insanın

[60] Camus, *Sisifos Söyleni,* 127.
[61] Camus, *Sisifos Söyleni,* 131.

entelektüel ve felsefi çabasının tamamını mükemmel bir şekilde özetlediğini düşünür. Camus, insan deneyiminin temelinde bir paradoks yattığını savunur. Başka bir deyişle, varoluş için nihai bir açıklamaya duyduğumuz özleme rağmen, Camus'ye göre böyle bir açıklama her zaman kavrayışımızın ötesinde olacaktır ve absürt olarak adlandırdığı şey, derin sorular sorma dürtümüz ile bu sorulara cevap verme yetersizliğimiz arasında işgal ettiğimiz bu umutsuz alandır. Sisifos imgesi de buradan gelir: teoriler kurarız, kaçınılmaz olarak yıkılırlar ve mecburen yeniden başlarız. Camus'ya göre bu saçma özlem alanını işgal ettiğimizi ama asla bulamadığımızı kabul edersek neredeyse tüm endişelerimizin önemsiz olduğu söylenebilir çünkü bu görüşe göre dünyaya yönelik tüm inançlarımız, düşüncelerimiz ve eylemlerimiz önemsiz ve anlamsız hale gelir. Aslında hepimiz Sisifos'uz, anlamsızca kayalarımızı yuvarlıyoruz. Aslında Sisifos olmak kötü değildir. Camus, Sisifos'un "ezici bir kaderin kesinliğiyle, ona eşlik etmesi gereken boyun eğme olmaksızın" yaşayabileceğimiz gerçeğini gösterdiğini savunur. Sisifos bize saçmalık karşısında güç ve dayanıklılık gösterir: "kendini günlerinin efendisi olarak bilir". Dağın yamacından aşağı inerken, içinde bulunduğu sefil durumun tüm boyutlarını fark eder, ancak "sisifos'un tüm sessiz neşesi burada saklıdır. Kaderi ona aittir, kayası onun şeyidir." Hepimizin irili ufaklı kayası var ve her gün onu tepeye çıkarmaya çalışıyoruz. Sürekli çıkarıyoruz ve o da iniyor. Mecburen yeniden çıkarmaya çalışıyoruz. Bu bir rutin haline gelmiş vaziyette ve ne olacağının sonucu belli, dolayısıyla anlamsız. Fakat anlamlı olan bir şey var, o bize ait. Bizim bir kayamız var ve kimse ona el süremez. Hayatın kaçınılmaz sıkıntı ve acılarıyla başa çıkmak için kendimizi akılsız eğlencelerle uyuşturabiliriz. Ancak bu tür bir kaçışla asla gerçek mutluluğa ya da amaca ulaşamayız. Bunun yerine, eğer Camus'nün Sisifos'u hayal ettiği gibi kendi hayatlarımızın sahipliğini ve sorumluluğunu üstlenirsek, yanlış çözümlerden kaçınır ve durumumuzu kabul edersek, saçmalık karşısında bir amaç- hatta mutluluk- oluşturabiliriz.

Tezimizin bundan sonraki bölümünde Camus'nün etik anlayışını daha detaylı bir şekilde inceleyeceğiz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALBERT CAMUS'NÜN ETİK GÖRÜŞÜ

Tezimizde Albert Camus'nün etik görüşünü kanıtlamaya çalıştığımız altı ilgi odağı vardır. Birincisi, Camus'nün başlangıçta geleneksel bir erdem etiğini onayladığını kanıtlamaya çalıştığı zaman üzerine. İkincisi, Camus'nün zamanında, geleneksel erdem etiğinin bilgilendirici normlar ve paylaşılan değerler arka planından sıyrıldığını ve geriye kalanın, bireyin belirli bir olayı ahlaki veya ahlak dışı olarak görme veya algılama yeteneği olduğunu iddia etmesi üzerine. Üçüncüsü, Camus'nün bu olayları ahlaki olarak görme becerisini "fenomonolojik bir etik" olarak adlandırması üzerine. Dördüncüsü Camus, bu "fenomonolojik etik"i temel alarak yeni bir etik inşa etmesi üzerine. Beşincisi bu yeni etiği geleneksel olmasa da bir erdem etiği olarak adlandırması üzerine ve son olarak da kendi etiğini geliştirdiği moderasyon etiği üzerine… Bu iddialardan savunulabilir bulduğumuz şey ikinci iddiamızdır. Her iddiayı sırasıyla değerlendirelim.

1. CAMUS'NÜN ERDEM ETİĞİNİN BAŞLANGICI

Fenomonolojik etiğe geçişten önce Camus'nün bir erdem ahlakçısı olduğuna dair öngörümüz bulunuyor. *Veba*'daki karakterlerden "karakteristik" bir analiz yapmaya çalıştığımızda *Veba*'daki üç karakterin romandaki önemlerinin üç "erdem" etrafında döndüğünü görüyoruz. Yani mutluluğa bağlılık (Rambert), anlayış (Tarrou) ve insan acısının azaltılması (Rieux). Analizimize göre olay örgüsü belirli karakterler etrafında bağlantılı bir şekilde oluşturuluyor. *Veba*'nın birçok bölümünde ana karakter Doktor Rieux insanların acısını dindirme eğilimindedir. Aynı şekilde eski devrimci Tarrou anlayış ve gazeteci Rambert ise mutluluğun peşindedir. Ancak bu karakterlerden hiçbirisi hedefledikleri çözüme ulaşamamıştır. Her biri vebanın saçmalığıyla karşı karşıyadır: veba ayrım gözetmeden hedef alır, belirsiz bir süre sürer ve rastgele öldürür. Bu anlaşılmaz kötülüğü ahlak teorisiyle bağdaştırmak zordur. Karakterlerin her biri, genellikle az önce bahsedilen erdemler aracılığıyla, kendi tarzında yanıtlar arar. Bununla birlikte, bu erdemler etrafında vebaya uygun bir yanıt verilemez, yani bu erdemler karakterlere pek fayda sağlamaz. Dahası Tanrı'ya olan inancın simgesi olan Peder Paneloux ve radikal kişisel çıkarın simgesi olan Cottard'ı görmezden gelir.

Rieux, insanın çektiği acıyı azaltmaya çalışır ve çabaları hiçbir zaman tam olarak etkili olmaz. Vebaya karşı mücadele eder, hıyarcıklara iğne saplar, serum verir, vs. ama vebanın neden kaynaklandığını asla bilemez. Tüm müdahalelerinin yalnızca şans eseri başarılı olması ve hastaların iyileşmesinde nedensel bir faktör olmaması söz konusu olabilir. Ayrıca romanın başında Rieux'un eşi, bir sanatoryuma gitmek için Oran kentinden ayrılır. Roman boyunca Rieux, vebaya karşı mücadelesinin daha etkili olabilmesi için karısına olan özlemini sürekli olarak bastırır savaşacaksa zihnini açık tutması gerekir. Romanın sonunda Rieux, aylarca verdiği mücadelenin ardından, veba bitmeye başladığında karısına dönebileceğini düşünür. Fakat karısı ölmüştür. Burada saçmalık kendini gösterir, çünkü iyi insanların başına hiçbir sebep olmaksızın kötü şeyler gelir.

> "Tarrou kendini insanları anlamaya adamıştır çünkü hem aşırı hem de yetersiz rasyonalizasyondan endişe duyar ve ister vebaya karşı ister totaliterliğe karşı mücadelelerinde yarardan çok zarar vermekten kaçınmak ister. Bununla birlikte, veba hakkında anlaşılacak bir şey yoktur veya daha spesifik olarak, insanları anlamaz vebaya karşı bir çözüm getirmez. Çünkü veba rastgele gelir, rastgele vurur ve rastgele biter. Bu nedenle veba saçma için çok uygun bir metafordur. Yaşanılan süreç saçmadır ve hiçbir zekâ sorunu çözemez. Bu nedenle, Tarrou'nun iddia edilen anlayış erdemi, vebaya karşı neredeyse hiçbir şey yapamaz, çünkü doğası gereği veba anlaşılabilir değildir. Sonunda Tarrou vebadan ölür, bu nedenle vebaya verdiği tepkinin sonunda ona çok iyi geldiğini söylemek zor olacaktır."[62]

Son olarak, Rambert karakterini ele alalım. Rambert karakteri, mutluluğa olan bağlılığı temsil etmektedir. Rambert, tesadüfen Oran'da ve ironik bir şekilde, vebanın başlamasına neden olan sağlık koşulları hakkında rapor vermek için oraya gönderilmiştir. Dolayısıyla Oran'la geçmişteki herhangi bir ilişkisi onu bu kadere mahkûm etmemiştir. Vebanın başlangıcında orada mahsur kalır ve romanın çoğunu, sevgilisinin kollarında mutluluğu kovalayabilmek için kasabadan kaçmaya çalışarak geçirir. Mutluluk taahhüdünü somutlaştırarak erdem sergilemesi gereken bir karakterin sonunda arzusuna kavuşacağı düşünülebilir. Ancak Rambert, sonunda Oran'dan ayrılma ve karısına dönme fırsatı bulduğunda, ayrılmamayı seçer. Mutluluğa bağlılık Camus'nün erdemlerinden biriyse ve Rambert bu erdemin tezahürüyse, o zaman neden kritik anda mutluluğa karşı seçim yapıyor? Camus, izleyicilerinin insanların kendilerini mutluluğa adamaları gerektiğini

[62] Zachary, *Albert Camus and the Phenomenon of Solidarıty*, 45.

düşünmelerini istiyorsa, muhtemelen Rambert'in mutluluğu seçmesini sağlamalıdır. O zaman da kişinin kendini neyin mutluluğuna adaması gerektiği sorusu akıllarda kalır ve bu konuda hiçbir yanıt veremeyiz.

Daha önce dediğimiz gibi, rahip Paneloux'nun çevresinde inanca olan tematik bağlılık vardır. Başkaları vebayı kötülük sorunu yoluyla Tanrı'nın çürütülmesi için bir paradigma vakası olarak görürken, Paneloux bunu inanca nihai çağrı olarak görüyor. İnanca olan bağlılığı, "Diz çöküp her şeyi terk etmek gerektiğini söyleyen şu ahlakçılara kulak asmamak gerekiyordu. Karanlığın içinde, biraz da körlemesine, ileriye doğru yürümeye başlamak ve iyilik etmeye çalışmak gerekiyordu yalnızca. Bunun dışında sakin olmak ve kişisel bir yardım aramadan, çocuk ölümlerinde bile Tanrı'ya güvenmek gerekiyordu."[63] şeklinde ifade ediyor. Paneloux iddiasında, bir rahibin Tanrı'ya mutlak inancından dolayı, hastalık da Tanrı'dan geldiği için hastalığa müdahale etmesi için doktor çağırmaması gerektiğini öne sürmektedir. Paneloux, iddiasına uygun olarak vebaya yakalandığında, şaşırtıcı olmayan bir şekilde ölümüne yol açan tedaviyi kabul etmeyi reddeder. Buradaki karakter analizi, ilahi bir bağlılığa işaret ediyor.

Veba ve erdem etiğiyle ilgili açıklamalarımızı yaptıktan sonra, analizimizi Camus'nün isyan evresindeki oyunlardan biri olan *Sıkıyönetim*'e yöneltelim. Camus bu oyunu *Veba*'nın yayınlanmasından ve ardından vebanın insan kötülüğü için bir metafor olarak uygun olmadığına yönelik eleştirilerden sonra yazdı. Camus, bu eleştirileri kabul etmek yerine, "*Sıkıyönetim*'in ana hasımını "*Veba*" olarak adlandırır. Camus, *Caligula* ve Diğer *Üç Oyun'*a yazdığı önsözde bu seçimin önemini inkâr ediyormuş gibi görünür: "*Sıkıyönetim*" hiçbir şekilde benim "*Veba"* adlı romanımın bir uyarlaması değildir. Elbette karakterlerimden birine o sembolik ismi verdim. Çünkü o bir diktatör olduğu için, bu şekilde bir adlandırma da bir sakınca yoktur."[64]

Sıkıyönetim'in *Veba*'nın bir uyarlaması olmadığı doğru olsa da düşmana "*Veba*" adını vermenin tarihsel önemi, *Sıkıyönetim*'i en azından kısmen *Veba* üzerine bir yorum haline getiriyor. Bu karar en azından Camus'nün kendisini eleştirenlere burun kıvırdığını gösteriyor.

[63] Camus, *Veba*, 167.
[64] Zachary, *Albert Camus and the Phenomenon of Solidarıty*, 60.

Sherman, Camus'nün buradaki isim seçiminin, romanın mesajını irdelediği yönündeki eleştirileri reddetme anlamı taşıdığını iddia ediyor: "Camus'nün veba metaforuna dönüşü, eleştirmenlerinin yapmak istediği ayrım türlerine itibar etmeyi kasıtlı olarak reddetmek olarak görülmelidir, çünkü bu tür ayrımlar genellikle açıklığa kavuşturmaktan çok karartmak için kullanılabilir."[65]

Bizim düşüncemiz de bu yöndedir. Bu, Camus'nün sözde anlama çabası ışığında önemlidir. Tarrou'nun kötü eylemleri haklı çıkaran güçlü argümanlardan korkması özellikle önemlidir. Bunun anlamı, vebanın metaforik yatkınlığına yönelik eleştirinin, Camus'nün *Veba*'daki hedeflerinin önemini, özellikle de faydacılar tarafından kullanılan "daha büyük iyilik" argümanları gibi aldatıcı derecede zarif zihin jimnastiğine başvurmadan boyun eğdirmeyi haklı çıkarmak için iyilik yapmaya çalışmanın önemini gizlemesidir. Kanatimizce Tarrou, *Sıkıyönetim* ile alakalıdır, çünkü *Sıkıyönetim*'in ana kahramanı Diego, şiddeti kategorik olarak reddetmemesi anlamında, Tarrou'nun öldürmeye karşı toptan tedbir kararına karşı bir tavır alır. Diego için şiddet karşıtlığı temelde geçerlidir. Bu erdem etiği açısından önemlidir, çünkü öldürmenin etik açıdan doğru olduğu bazı durumlar vardır. Tarrou'nun ideolojisi, öldürmek doğru eylem olsa bile onu öldürmeyi seçmekten alıkoyuyor. Bu da Tarrou'nun erdem etiği perspektifine göre ahlaki açıdan kötü bir şekilde davranmaktan başka bir şey yapamayacağı durumlar olacağı anlamına gelir. Diego, Tarrou'nun emrini yerine getirmez ve bu nedenle öldürmenin gerekli olduğu durumlarda öldürmeyi reddederek ahlaki açıdan kötü eylemlerde bulunmaz. Bu şekilde Diego, Tarrou karakterinde bir gelişmeyi temsil ediyor, ancak sonunda Diego da başarısız oluyor.

Kadınlar, *Sıkıyönetim*'de koro haldedir ve özellikle Victoria karakteri önemli bir role sahiptir. Buna göre, Diego, Tarrou'nun anlama çabasının bir adım ilerisini, Victoria da mutluluk kavramında ilerlemeyi temsil ediyor. *Veba*'da Rambert'in mutluluğa olan bağlılığı teşvik edilir, ancak asla buna göre hareket edilmez, bu nedenle mutluluğun önemi açıklanmamıştır. Burada Victoria ve Diego'nun *Veba*'ya karşı mücadeleyi sürdürmek için ihtiyaç duyduğu desteği sağlayarak kurgulandığını iddia ediyoruz.

Bir nebze mutluluk olmadan, kişinin erdemli kararlar alması biraz zor olacaktır. Bu durum, Tarrou'nun *Veba*'daki retorik sorusunu akıllara getirir: "Tabii ki insan kurbanlar

[65] Sherman, *Camus*, 132.

için mücadele etmeli. Ama başka hiçbir şeyden hoşlanmaz hale gelmişse, ne işe yarar mücadelesi"[66] Camus'nün bir başka karakteri olan Diego da kendi gücünün farkındadır ve vebaya karşı savaş bayrağını çekmiştir. O, ölüme hayır dediği için bir kahramandır.

> "Diego Kadiz'de stajyer bir doktordur. Aynı zamanda yargıç Casado'nun kızı Victoria'yı sevmektedir. Victoria ile Diego nişanlanırlar ve nişandan birkaç gün sonra Kadiz'e veba bastırır. Kadiz'in dışarıya açılan kapıları kapatılır ve hiç kimse kaçamaz. Herkes vebanın elinde sıkıyönetim altındadır, herkes kaderiyle baş başadır. Diego hastaları için koşturur durur, aynı zamanda vebadan korktuğunun da farkındadır ve sonunda o da vebaya yakalanır. Vebadan korunmak için sığındığı Casado'nun evinden kovulur. Tüm bu paniğin etkisiyle Diego'da bir bilinç oluşur: ilk olarak korkusunu haykırır, ikinci olarak Kadizlilerle aynı kaderi paylaştığını ve vebadan kaçamayacağını görür. Sonuçta vebayla savaşmak zorunda olduğunu anlar."[67]

Buradan çıkarabildiğimiz sonuç, Camus'nün bu iki fedakâr doktoru, nitelik ahlakının timsali gibidirler. Onlar, dünyanın tüm kötülüğüne ve anlamsızlığına rağmen bu durumu ne kayıtsızlıkla kabullenmeyi ne kötülük yanlısı olmayı ne de bu durumu tamamıyla reddedip aşkın idealler peşinde koşmayı tercih etmemişlerdir. Ayrıca diğer çıkarımımız ise Casado'nun bir nebze olsun mutlu olmadığı ve bu nedenle etik kararlar almasına olanak tanıyan bilince sahip olmadığıdır. Casado ciddiye almıyor çünkü ciddiye almak için geçerli bir sebep göremiyor. Diego'nun ölümünün ardından kadınlardan oluşan koro "Diego'ya lanet olsun! Bedenlerimizi terk eden herkese lanetimiz olsun." Çıkarımlarımızdan hareketle Camus'nün etiğinin bedeni takdir etmek üzerine kurulması gerektiğini düşünüyoruz. Kanıt olarak ise Sherman'ın "*Camus*" adlı kitabından "bedeni kaybeden etik fikirler, onları en başta motive eden dürtüye karşı döner."[68]sözü bizlere yol gösteriyor.

Bununla birlikte, *Sıkıyönetim*'i *Veba* eseri ile karşılaştırıp ele alırsak oyunun karakter analizini yaptığımızda, sembolik karakterleri başarısızlığa uğratan daha tematik bağlantılar belirleyebiliriz. Örneğin Diego karakterini ele alalım. Diego *Veba*'daki, Rieux ve Tarrou'daki iki karakterin bir karışımı gibidir. "Diego…kendini elinden geldiğince insanın acısını hafifletme işine adadı ve…'cinayeti ortadan kaldırmak için öldürmemiz

[66] Camus, *Veba*, 187.
[67] İonna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009),46.
[68] Sherman, *Camus*, 134.

ve adaletsizliği önlemek için şiddet uygulamamız gerektiği şeklindeki eski argümanı' da açıkça reddetmekte. *Veba*'da karakterlerin amaçladığı erdemlerden üçünden ikisini birleştirmeyi başaran Diego'nun ilişkilerinde daha iyi olacağından şüphelenilebilir. Ancak sonunda Diego, sevgilisi Victoria'nın hayatını kurtarmak için kendi hayatından vazgeçmek zorunda kalır. Burada Victoria'nın, Rambert tarafından örneklendiği gibi, amaçlanan erdemin somutlaştırılması ve iyileştirilmesi olarak gördüğü "mutluluk anını temsil ettiğini" iddia ediyoruz.

Bu zorlukları göz ardı etsek bile, mutluluk, anlayış, insanın acı çekmesini azaltma ve Paneloux'u düşünürsek inancın neden her şeyden önce erdemler olduğuna dair bir açıklama borçluyuz. Neyin erdem olduğuna dair bir bakış açısı kazanmak için Alasdair MacIntyre'nin açıklamalarına bakmak faydalı olacaktır. MacIntyre şöyle der:

> "Erdemlere ilişkin açıklamam üç aşamadan geçiyor: Birincisi, erdemleri, uygulamalara içsel iyileri elde etmek için gerekli nitelikler olarak ilgilendirir; ikincisi, onları bütün bir yaşamın iyiliğine katkıda bulunan nitelikler olarak gören ve üçüncüsü, onları, yalnızca devam eden bir sosyal gelenek içinde geliştirilip sahip olunabilecek olan, insanlar için bir iyinin peşinde koşmakla ilişkilendirir."[69]

Kısacası, MacIntyre'a göre erdemler uygulamaya bağlıdır ve hem bireysel iyiye hem de sosyal iyiye katkıda bulunur. Örneğin Aristoteles'in erdemlerinden bazıları cesaret, özdenetim, dostluk ve doğruluktur. Diyelim ki özdenetim bu anlamda bir erdemdir. Kişinin aşırı müsamaha göstermesini engelleyerek bireysel iyiliğe katkıda bulunur, bu da kaynakları israf etmeyerek ve antik Atina ile ilgili uygun sosyal normları ve etkileşimleri teşvik ederek sosyal iyiye katkıda bulunur.

Bu bağlamda, Camus'nün "erdemlere" ilişkin açıklamasının, Aristotelesçi veya MacIntyreci anlamda nasıl erdemler anlamına gelebileceğini görmek zordur. Tüm erdemler vebaya iyi bir yanıt vermediği için Camus bunların kazandırılması gerektiğini iddia edemez. Bir önceki bölümde bahsedildiği gibi, Aristoteles için erdemler telkin yoluyla kazanılır. Ancak, bu erdemlerden herhangi biri bireysel veya toplumsal fayda sağlar mı? Kesinlikle Veba bağlamında hayır, çünkü tek bir erdem aslında veba üzerinde bir etkiye sahip değil, toplumları koruyamaz.

[69]Alasdair MacIntyre, *Varoluşçuluk,* çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları,2001) 273.

Hepsi başarısız olduğu için, bu tür belirsiz erdemlerin neden telkin edilmesi gereken özellikler olması gerektiği açık değildir. Erdemlerin hiçbiri olması gereken gibi görünmediğinden, Camus'nün başlangıçta bir erdem etiğine sahip olup olmadığı açık değildir.

Karakter analizinden sonra Camus'nün erdem etiğine daha yakın olduğunu düşünüyoruz. İlk olarak, "Camus'un ortaya çıkan etiğini anlamak için, en azından onu (çağdaş ahlaki) teoriler açısından sınırlandırmalıyız."[70] Ardından, önceki bölümde açıkladığımız gibi deontolojiyi reddedip, Camus'nün neden faydacı olamayacağını da belirttik. Etiğin deontolojik ve faydacı açıklamalarını göz ardı ettikten sonra, üçüncü ve son seçenek olarak erdem etiğini seçmemiz daha doğru olacaktır. Bununla birlikte, erdem etiği dışında, Camus'u diğer iki çağdaş ahlak teorisiyle karşılaştıralım. Erdem etiğinin zaten Camus'ye yakın olduğunu düşünüyoruz çünkü Camus daha önce de belirttiğimiz gibi bir "karakter" savunucusudur. Bununla birlikte, erdemlerin çoğu marjinal olarak önemli olduğu kadar etiktir, karakter de öyle. Immanuel Kant'ın durumunu düşünelim. Kant "*Ahlak Metafiziği*"nde şöyle der:

> "Dünyada ve hatta dünya dışında, iyi niyetten başka koşulsuz iyi sayılabilecek herhangi bir şeyin düşünülmesine imkân yoktur. Cesaret, kararlılık, azim gibi mizaç nitelikleri gibi zekâ, nükte, muhakeme ve kişinin adlandırmak isteyebileceği zihnin yetenekleri birçok açıdan şüphesiz iyi ve arzu edilir şeylerdir. Ancak özel yapısında karakter denilen irade iyi değilse, son derece kötü ve zararlı da olabilirler"[71]

Kant'a göre iyi niyet, "koşulsuz iyi sayılabilecek" tek şey karaktere dayalıdır. Ancak Kant'a erdem ahlakçısı demeyiz. Öyleyse neden Camus'a erdem ahlakçısı diyoruz? En azından Kant için karakterin önemi açıktır. Camus ile birlikte, karakterin önemi *Düşüş* eserinde güvenilmez bir anlatıcı tarafından duyurulur ve (belki) hiçbir karakter vebaya karşı benzer bir zafere yol açmayan *Veba* karakterleri tarafından dolaylı olarak sergilenir. Camus için inanç, mutluluk, anlayış ve insan acısının azaltılmasına yönelik kavramların erdemler olduğunu ve karakterin erdem etiğindeki rolüne anlamlı bir şekilde benzer bir

[70] Sherman, *Camus*, 128.
[71] Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu yayını, 1995) 17.

rol oynadığını varsayarsak, hala Camus'un bunu göstermeyen bir erdem ahlakına sahip olduğunu görmüş oluruz.

Başka bir deyişle, bir filozofun bir noktada erdemlerden ve karakterden bahsetmesi, filozofun mutlaka bir erdem etiğini benimsediği anlamına gelmez. "Erdem etiği" terimi, beraberinde büyük bir felsefi gelenek taşır.

Gerçekçi olarak, Camus'ye sırf düşüncesi erdemli diye yorumlanabildiği için erdem etikçisi dersek, o zaman bu terimi düşünceleri bu şekilde yorumlanabilecek diğer tüm filozoflara uygulamamız gerekir. Aynı şey onun karakter hesabı için de geçerlidir. Bu, her filozofu tanımlıyor gibi görünen, bir şeyi diğerine tercih ettiğini ifade eden tüm filozofları kapsar.

2. CAMUS'NÜN ERDEM ETİĞİNDEN FENOMONOLOJİK ETİĞE GEÇİŞİ

Erdem etiği ve fenomonolojik etik, etik düşüncede farklı yaklaşımları temsil eder. Erdem etiği, davranışları erdemlere göre değerlendirirken fenomonolojik etik ise deneyim ve bilincin etik değerlendirmelerde merkezi bir rol oynadığına dikkat çeker. Erdem etiğinden fenomonolojik etiğe olan bu geçiş, insanın bilinç ve deneyim dünyasının etik değerlendirmelerde daha fazla önem kazandığı bir dönüşümü temsil eder. Bu geçiş, modern dünyanın karmaşasında anlam arayışı ve sorumluluk bilincinin güçlenmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Camus gibi düşünürler, bu geçişi ileriye taşımış ve insanın erdemlerle ilişkisini derinleştirmiştir. Camus, fenomonolojik yaklaşımı kullanarak insanın varoluşsal sıkıntılarını ve etik sorunlarını anlamaya çalışır. O, insanın acı çekme ve anlamsızlıkla yüzleşme deneyimlerini betimlerken, aynı zamanda insanın vicdanını ve sorumluluk duygusunu vurgular. Camus'un etik anlayışı, bireyin içsel deneyimlerine ve bilincine odaklanırken aynı zamanda toplumsal sorumluluğu da önemser. Yani kısaca Camus hem fenomonolojik etiği hem de erdem etiğini benimsemiş diyebiliriz.

Fenomonolojik etik, insanın deneyimlerini, duygularını ve bilincini anlamaya yönelik bir yaklaşım olduğundan, Camus'un eserleriyle uyumlu bir şekilde kullanılabilir. İnsanın varoluşsal kaygıları ve etik sorunları üzerine düşünürken fenomonolojik etik perspektifi, daha derin bir anlayış ve iç görü sağlayabilir. Bu açıdan, Albert Camus'un fenomonolojik etikle ilişkilendirilebilecek düşünceleri, insanın anlamsızlıkla yüzleşmesi, vicdanı ve sorumluluğu gibi temaları kapsayabilir.

Camus'nün bir erdem etiğine sahip olduğunu kabul etsek bile, şimdi bir önceki bölümde onun probleminden uzaklaşıp ve onun erdem etiğinden fenomonolojik etiğe geçişinin mantıklı olup olmadığını sormalıyız. Hatırlayacağınız gibi, Sherman erdem etiğini iki bileşene ayırır: (1) paylaşılan değerler topluluğu ve (2) olayları ahlaki, ahlaksız veya ahlak dışı olarak görme yeteneğine sahip bireyler. O halde çok basit bir anlamda, erdem etiği eksi paylaşılan değerler, olayları ahlaki olarak görme becerisine sahip bireylere eşittir. Bu önerme mantıklı geliyor. Öyle görünüyor ki, eski bir Atinalıyı yaşadığı yerden ve zamandan çekip çıkarabilseydik, birinin bir bebeğin kafasını duvara çarpmasını, ortak değerlerden yoksun bir ahlaksızlık olarak görmeye devam edecekti. Sherman'ın sözleriyle, "Birinin yüzüne bakıp kemiklerini kırabiliyorsanız veya bir bebeğin kafasını duvara çarpabiliyorsanız, o zaman siz bir canavarsınız ve sosyal çerçeve ne olursa olsun bir canavarsınız".[72] Düşünmeden yapılan bu ahlaki değerlendirmenin kültürel ve zamansal bağlamdan çıkarıldığında hayatta kalması da mantıksız değildir.

3. CAMUS'NÜN "FENOMONOLOJİK ETİK"İ

Camus'nün aslında başlangıçta bir tür erdem etiğini benimsediği şeklindeki muhakeme çizgisiyle devam edersek, o zaman erdem etiğinden fenomonolojik etiğe geçiş mantıklıdır. Yani erdem etiği, paylaşılan değerler topluluğu ve verilen olayları ahlaki olarak algılayabilen bireyler açısından anlaşılırsa, ortak değerleri ortadan kaldırmak, geriye yalnızca olayları ahlaki olarak algılayabilen bireyler bırakır. Önemli bir soru, bu şeyleri ahlaki olarak algılama yeteneğini etik olarak adlandırmanın mantıklı olup olmadığıdır.

Olayları ahlaki veya ahlaksız olarak algılama yeteneği bir "etik" oluşturmuyor gibi görünüyor. Ampirik bilim adamlarının, sosyopatik aykırı değerler dışında, genel olarak insanların bir olayı ahlaka aykırı olarak deneyimlediklerini gözlemlediklerini varsayalım. Filozofların bunun gibi ampirik bir sonucu "etik" olarak adlandıracaklarına inanmakta zorlanıyoruz. Çünkü Camus'nün "fenomonolojik etik" dediği şey ile insanların belirli olayları ahlaka aykırı olarak yaşadıklarını söyleyen psikolojik gözlem arasında hiçbir fark yoktur. Ampirik bir gözleme etik diyemeyeceksek, içsel görmeye de etik, fenomonolojik veya başka bir şey dememeliyiz. İnsanların olayları ahlaki olarak algılaması, sadece ahlaki deneyimin mümkün olduğunu gösteriyor.

[72] Sherman, *Camus*, 85.

Birinin bir bebeğin kafasını duvara çarpması olayını (varsayımsal olarak) ahlaki açıdan yanlış olarak deneyimlediğimizde, bu bize bazı olayları ahlaki bir şekilde yaşadığımızı söylüyor demektir. Ahlaki bir deneyimimiz olduğu için, ahlaki anlayış mümkündür. Dünyayı ahlaki bir şekilde deneyimlediklerini iddia eden veya başka türlü kanıtlayan diğer insanlarla olan etkileşimlerimizde ve ahlaki deneyimin mümkün olduğu sonucuna dayanarak, diğerlerinin aslında dünyayı ahlaki bir şekilde deneyimledikleri sonucuna da varmaktayız. Ahlaki deneyimin neredeyse evrenselliğinin kendi başına nasıl bir etik oluşturduğunu anlamak güçtür. Psikoloji bize ahlaki deneyimin neredeyse evrensel olduğunu söyler, ancak bu, psikolojinin bir etik ürettiği anlamına gelmez. Eğer durum buysa, o zaman insanların ahlaki deneyime sahip olduğuna dair felsefi gözlem de bir etik sağlamamalıdır.

Geleneksel felsefede ahlak, yalnızca "deneyim" oluşturmaktan ve etikten daha sistematik bir yaklaşım olmuştur.

Herhangi bir felsefenin etik oluşturup oluşturmadığını tartışırken cevaplanması gereken önemli soru, "etiği oluşturan nedir?" sorusudur. Bu amaçla, Robert Louden'ın çalışması bize yardımcı oluyor. Louden, "*Erdem Etiği ve Anti-Teori*" adlı makalesini, yazdığı sırada, yirminci yüzyılın sonlarında analitik felsefecilerin kendilerini tatmin edecek normatif bir etik teori istedikleri on iki kriteri tanımlar ve ardından bu kriterler üzerinde erdem etiğinin etik bir teoriye dayalı olup olmadığını tartışır. Kriterler şunlardır: problemleri çözmek, inançları test etmek, biçimcilik, açıklık, karar prosedürü, evrensellik, nesnellik, soyutlama, sistematik hiyerarşi, ahlaki ikilemlerin olmaması, hayal edilen en iyi yaşam biçimi ve ahlaki uzmanlık.

Louden, kriterlerini erdem etiğinin geleneksel etik teoriden nasıl ayrıldığını açıklamanın bir yolu olarak kullanır. Örneğin, erdem etiği sorunları çözmede başarısız olur, biçimcilikte ve açıklıkta başarısız olur ve karar prosedürü, nesnelliği veya soyutlaması yoktur. Louden, erdem etiği yaklaşımının "modern etik kuramın daha biçimci tuzaklarını zorunlu olarak reddettiğini... Ancak bu reddi etik teorinin tamamen reddi olarak algılamak yerine, bence bunun etik teoriyi daha gerçekçi olasılıklara kavuşturup kanıtlamaya yönelik daha büyük bir çabanın parçası olduğunu gösteriyor."[73]

[73] Robert L. Louden, "Virtue Ethics and Anti-Theory", *Philosophia* 20/1 (1990), 93.

Erdem etiği, yirminci yüzyıl analitik filozofunun istediği tüm kriterleri karşılamasa da erdem etiğini etik teori olarak yok saymak haksızlık olur. Louden'a göre inançları test edebilir, sistemik hiyerarşiye sahiptir (en azından klasik erdem etiğinde) ve ahlaki uzmanlığın en iyi örneklerinden birini sunar. Ek olarak, Louden'ın okumasına göre erdem etiği, evrenselliği, ahlaki ikilemleri ve hayali en iyi yaşam biçimini marjinal olarak tatmin eder. Erdem etiğinin geleneksel etik teoriden farklılığını göstermedeki amacı, erdem etiğinin kendi başına etik olmadığını söylemek değil, "bir etik teoriyi neyin oluşturduğuna dair bu özel (yirminci yüzyıl analitik) anlayışını tek başına kendi çalışmamız olarak almamalıyız."[74] Başka bir deyişle, etik kuramın yirminci yüzyılın sonlarındaki analitik kavramı, tüm kriterlerini karşılamadığı için erdem etiğini reddedeceği için aşırı derecede kısıtlayıcıdır.

Yine de öyle görünüyor ki, bir etiğin en azından bazı kriterleri, belki de Louden'ın erdem etiğinin en azından marjinal olarak tatmin ettiğini düşündüğü kriterleri karşılaması gerekiyor. Bir etik teori şu inançları test etmelidir: "normatif bir etik teori aynı zamanda, kişinin önceden oluşturulmuş ahlaki inançlarından hangilerinin doğru olduğunu göstermek için kişilerin ahlaki inançları için bir test sağlamayı amaçlar... Ek olarak, bir etik teori, kişilerin ahlaki inançlarını sistematik hale getirebilmeli ve genişletebilmelidir."[75] Bireysel özerkliğin değerli olduğuna dair inancımızı test etmek istersek, Kant'ın bize özerkliğin doğası gereği değerli olduğunu hemen söyleyen kategorik buyruğuna başvurabiliriz. Faydacılık bize bireysel özerkliğin değerli olduğunu çünkü özerkliği olmayan bir toplumun daha düşük bir net faydaya sahip olacağını söyleyecektir. Louden, erdem etiğinin "spoudaios'u (iyi insan, erdem sahibi) ahlaki hakikatin normu olarak belirlendikten sonra geri kalanımızı onu taklit etmeye teşvik edeceğini" söylüyor.[76] Peki, Fenomonolojik etik ne derdi? Fenomonolojik etik bize bireysel özerkliği ahlaki açıdan iyi olarak deneyimlediğimizi söylüyor ancak diğer insanlar buna katılmıyor. Örneğin Guantanamo Körfezi suçlarının faillerini düşündüğümüzde fenomonolojik etik, inançlarımızın sahip olunması gereken doğru inançlar olduğunu, çünkü inançlarımızı sahip olunması gereken uygun inançlar olarak deneyimlediğimizi söyler. İnançları test etme kriteri, eğer fenomonolojik etik için işe yarıyorsa, "yanlış olduğunu düşünüyorsanız,

[74] Louden, "Virtue Ethics and Anti-Theory", 110.
[75] Louden, "Virtue Ethics and Anti-Theory", 95.
[76] Louden, "Virtue Ethics and Anti-Theory", 103.

o zaman yanlıştır" ifadesinden çok daha fazlası değildir. Test, sahip olduğumuz her bir inancı basitçe yeniden onaylıyorsa, inançları test etmenin bir anlamı yoktur. Fenomonolojik etik, rakip inançlar arasında hakemlik yapmanın bir yolunu sunmaz.

Louden'ın erdem etiği için öne sürdüğü bir sonraki kriteri, sistemik hiyerarşiyi ele alalım: "Birlikte etik teoriyi oluşturan kurallar ve ilkeler, tümdengelimli bir sistem olarak görülür. Daha az genel olan, daha genel olandan hiyerarşik bir biçimde türetilebilir. Aynı şekilde, Öklid geometrisinin tüm teoremlerinin izleri orijinal beş aksiyoma kadar izlenebilir. Louden'a göre, Platoncu gelenekteki erdem etiği sistemik bir hiyerarşi sergiler, çünkü "adalet, şehrin sınıfları arasında olduğu kadar ruhun parçaları arasında da uyum sağlayan bir düzenleyici ilke olarak görülür: her parça kendi görevini yerine getirdiğinde, adalet sağlanır."[77] Aristoteles geleneğindeki erdem etiği, pratik bilgeliğin önemi göz önüne alındığında, Louden'a göre sistemik bir hiyerarşi sergiler: Aristoteles'e göre; "bir insan ne pratik bilgelikten yoksunsa ahlaki açıdan iyi olabilir, ne de aynı zamanda değilse pratik bilgeliğe sahip olabilir."[78]

> Louden'a göre "erdemlerin sistematik olarak düzenlenebileceği ve düzenlenmesi gerektiği varsayımı" çağdaş erdem etiğinin de konusudur. Fenomonolojik etikte gerçek kurallar olmadığı için, kurallarının nasıl olup da sistemik bir hiyerarşi oluşturabileceğini görmek zordur. "Yanlış olduğunu düşünüyorsan, o zaman yanlıştır" şeklinde bir kural önerilebilir, hiyerarşinin en üstünde oturabilir, altında fenomonolojik olarak gözlemlenen tüm çeşitli yargılar yer alır, örneğin "Bir bebeğin kafasını duvara çarpmak yanlıştır." Ancak bu sistemde yalnızca iki düzeyde genellik olacaktır ve fenomonolojik etiği bu şekilde tasavvur etmek hiçbir betimleme gücü sağlamaz. Hiyerarşinin tepesinde yer almak için "yanlış olduğunu düşünüyorsan, o zaman yanlıştır" kuralına gerek yoktur. Ama biz onlara sarılır ve "evet, durum gördüğünüz gibi" deriz. "Daha az genel [kuralların] daha genel olandan türetilebileceğinin mantıklı bir anlamı yoktur, tıpkı bir iğne batmasının acısının "acı olarak algıladığımız şeyin acı verici olduğu" gerçeğinden türetilmesi gibi.[79]

Louden'ın erdem etiğinin açıkça tatmin ettiği kriterlerinin sonuncusu ahlaki uzmanlıktır: "Bazı failler doğru ahlaki cevaplara ulaşmada diğerlerinden daha usta olabilir." [80]

[77] Louden, "Virtue Ethics and Anti-Theory", 106.
[78] Aritotales, *Nikomakhos'a Etik*, 78.
[79] Louden, "Virtue Ethics and Anti-Theory", 109.
[80] Louden, "Virtue Ethics and Anti-Theory", 98.

Louden'a göre burada erdem etiği kendini gösteriyor: "Aristoteles'in phronimos [pratik bilgeliğe sahip adam] anlayışı kesinlikle yüksek bir ahlak anlayışına sahiptir"[81]. Fenomonolojik etik açısından, bir kişinin doğru ahlaki cevaplara diğerinden daha fazla ulaşması ne anlama gelir? Bir eylemin ahlaki değerinin yegâne temeli, kişinin o eylemi iyi ya da kötü olarak algılaması olduğundan, çatışma durumunda bir kişinin algısının diğerinin algısından daha iyi olduğundan söz edemeyiz. Daha önce söylendiği gibi, fenomonolojik etik, rakip görüşler arasında hakemlik yapmanın bir yolunu sunmaz. Fenomonolojik etik açısından ahlaki uzmanlıktan bahsetmenin tek yolu, algılama hızıdır: bir kişi bir eylemin ahlaki değerini algılamak için saniyenin sekizde birini alırken, başka bir kişi saniyenin dörtte birini alır... Ancak bu pek bir anlam ifade etmez, çünkü önemsiz bir zaman gecikmesiyle neredeyse anında ortaya çıkan çıplak ahlaki değer algılarından bahsediyoruz.

Erdem etiğinin Louden'a göre en azından marjinal olarak tatmin ettiği kriterleri düşünün: evrensellik, ahlaki ikilemlerin olmaması ve hayal edilen en iyi yaşam tarzı. Evrenselliği tatmin eden bir etik sistemi, "özel uzay/zaman konumlarına bakılmaksızın tüm rasyonel etkenler için bağlayıcıdır." [82] Bir kültürde çalmanın kabul edilebilir olduğunu, diğerinde ise kabul edilmediğini söyleyen etik, evrensel değildir. Fenomonolojik etik evrensel olsaydı, bu, suçu kimin işlediğine, ne zaman işlediğine veya eylemi çevreleyen koşulların ne olduğuna bakılmaksızın, herhangi belirli bir eylem türünün çıplak algısının her zaman aynı ahlaki değerlendirmeyle sonuçlanacağı anlamına gelirdi. Ancak bu, gerçek fenomonolojik deneyimle örtüşmez. Zengin bir kişi yiyecek çaldığında, yaptığı hırsızlık, aç bir kişinin yaptığı aynı eylemden çok daha kötü görünür. Ahlaki davranış örneği sergileyen kişilere bağlı çeşitli ilişkiler ve sorumluluklar, onların eylemlerini farklı şekilde değerlendirmemize neden olur. Sebepsiz bir fiziksel saldırganlık eylemini düşünün. Örneğin: birinin bacağına tekme atmak. Yeni yürümeye başlayan bir çocuk bu eylemi yaptığında, bunu "kötü" olarak algılamayabiliriz. Ancak örneğin bir güvenlik personeli veya polis memuru bunu yaptığında kötü olarak algılarız. Dolayısıyla, fenomonolojik etik evrensellikte başarısız olur. Ahlaki ikilemlerin olmaması konusunda Louden, "bir etik teorinin, yalnızca bazı sorunları değil, tüm sorunları rasyonel bir şekilde

[81] Louden, "Virtue Ethics and Anti-Theory", 109.
[82] Louden, "Virtue Ethics and Anti-Theory", 96.

çözmesini sağlaması gerekir."[83] diyor. İyi veya kötü çıplak algıları nedeniyle aynı fikirde olmayan aktörleri düşünürsek, fenomonolojik etik bize iki değerlendirme arasında karar vermek için hiçbir kaynak bırakmaz. Dolayısıyla, fenomonolojik etik bu kriterde başarısız olur. Ayrıca, tek bir kişinin belirli bir eylemin ahlaki değeri konusunda ikircikli olabileceğini de göz önünde bulunduralım. Uyuşturucu kullanımının yasallaştırılmasıyla ilgili ahlaki bir şey olduğunu biliyor olabilir, ancak çıplak algısı öyle olabilir ki, şu ya da bu şekilde iyi ya da diğer yönde güçlü bir dürtüye sahip olmayabilir. Ahlaki ikilemlerin olmaması etik teori için önemliyse, o zaman fenomonolojik etik bunu kaçırır. Son olarak, hayal edilen en iyi yaşam tarzına ilişkin kriteri düşünün. Louden, "geleneksel olarak, insanlar etik teorinin nasıl yaşamamız gerektiğine dair bir vizyon sunmasını beklediler." diyor.[84]

Ancak fenomonolojik etik, ahlaki sezgilerine göre hareket eden kişinin ötesinde bir şey sunamaz ve o zaman bile ahlaki sezgilerini takip etmede eşit derecede kusursuz olan ancak aynı eylemlerle ilgili sezgilerinde farklılaşan iki kişi arasında çelişkili durumlar olacaktır. Bu nedenle, öyle görünüyor ki fenomonolojik etik, olması beklenen en iyi yaşam biçimini öne sürmüyor.

Elbette Louden, geleneksel, özellikle yirminci yüzyıl analitik etik anlayışının çok kısıtlayıcı olduğunu iddia etmek için iyi bir neden sunuyor, ancak bu iddia göz önünde bulundurulduğunda bile, "fenomonolojik etiğin" etik teoriye yaklaştığını söylemek için hiçbir neden yoktur.

4. FENOMONOLOJİK ETİKTEN YENİ ERDEM ETİĞİNE

İkinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa'daki herhangi bir erdem etiği, ortak değerlerdeki temellerini kaybettiği için, yeni bir etiğin inşa edilebileceği bir tür kültürler arası değer oluşturmak önemlidir. Yeni erdem etiği, geleneğin erdem etiğiyle fenomonolojik etiğin birleşimi olarak ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımda, bireyin içsel deneyimleri ve bilinci, erdemli davranışların temelini oluşturur. Bireyin öznel deneyimleri ve değerlendirmeleri, etik değerlendirmelerde önemli bir rol oynar. Yeni erdem etiği, bireyin duyarlılığını, empati yeteneğini ve içsel bilincini vurgular.

[83] Louden, "Virtue Ethics and Anti-Theory", 97.
[84] Louden, "Virtue Ethics and Anti-Theory", 97.

Bu yaklaşımda, erdemler sadece dışsal davranışlar değil, aynı zamanda içsel deneyimler ve düşüncelerle de ilişkilendirilir.

Fenomonolojik etikten yeni erdem etiğine olan geçiş, etik düşüncenin evrimi ve gelişimi açısından önemli bir dönüm noktasıdır. Bu evrim, insanın içsel deneyimlerinin ve bilincinin etik değerlendirmelerde daha fazla önem kazandığı bir yönelimi yansıtır. Yeni erdem etiği, bireyin içsel dünyasına odaklanırken, erdemleri bireyin içsel deneyimleri ve bilinciyle ilişkilendirir. Bu evrim, etik düşüncenin daha kişiselleştirilmiş, bireysel ve içsel bir boyut kazanmasını sağlamıştır.

Bu geçiş, etik düşüncede bir evrimin işaretidir. Geleneksel erdem etiği, belirli erdemlere odaklanırken, fenomonolojik etik ve yeni erdem etiği, insanın içsel dünyasını ve deneyimlerini daha fazla ön plana çıkarır. Bireyin öznel deneyimleri, değerleri ve bilinci, etik değerlendirmelerin temelini oluşturur ve etik davranışların kökenini açıklar. Bu geçiş, etik düşüncenin daha kişiselleştirilmiş, bireysel ve içsel bir boyut kazanmasını sağlar.

Sonuç olarak, fenomonolojik etikten yeni erdem etiğine olan geçiş, etik düşüncenin evriminde önemli bir adımdır. Bu geçiş, bireyin içsel deneyimlerini, bilincini ve değerlerini vurgulayarak etik değerlendirmelerin daha kapsamlı bir şekilde yapılmasını sağlar. Fenomonolojik etik ve yeni erdem etiği, insanın içsel dünyasının ve deneyimlerinin etik değerlendirmelerde merkezi bir rol oynadığını vurgular ve insanın etik davranışlarına daha fazla anlam katar. Bu geçiş, etik düşüncenin gelişimine ve derinleşmesine katkıda bulunur.

5. CAMUS'NÜN YENİ ERDEM ETİĞİ

Camus bir topluluğun varlığından bahsediyorsa, topluluğun yalnızca var olması, topluluk üyelerinin ortak değerlere sahip olduğunu göstermez. Mesela eski bir Spartalıyı, bir İngiliz ahlakçısını, bir etik uzmanını ve Hitler'i alıp bir topluluk içinde yaşamaya zorlamak mümkün olsaydı, yalnızca topluluklarının varlığı gerçeğiyle ortak değerlere sahip olmayacaklardı. Kaynakları dağıtmanın bazı yolları üzerinde anlaştıklarını varsayarsak, başarılı bir şekilde etkileşim kurmak ve topluluğu devam ettirmek için ortak değerlere bile ihtiyaç duymazlar. Doğru, hepsi dağıtım araçlarına değer verebilir. Bununla birlikte, toplumun farklı üyeleri, dağıtım araçlarının özgürlüğü koruyan doğası veya komşularını sömürmenin onlar için en iyi yol olabileceği gerçeği gibi farklı arka plan

değerlerinden dolayı buna değer verebilir. Ayrıca, bazı insanlar dağıtım araçlarına hiç değer vermeyebilir. Kendi değerlerine karşı boyun eğmeye zorlanmaları söz konusu olabilir. Basit bir ifade ile kapitalizme karşı olsak da 21. yüzyıl Amerika'sında yaşamak için kapitalist olmamız gerekiyor. Camus'nün "Başkaldırıyorum, öyleyse varız" sözünün ortak değerler topluluğunu yeniden yaratmayı düşündüğünü hatırlayalım. Topluluğun ortak değerleri olsa bile, bu durum neden zorunlu olarak erdem etiği bağlamında ele alınır? Topluluk üyeleri değerler hakkında konuşmak için bir araya geldiyse ve Kant'ın ya da John Stuart Mill'in değerler ve ahlaki duygularla başa çıkma tarzının mantıklı olduğuna karar verdilerse, o zaman topluluk neden Aristoteles ve MacIntyre'ın yolu yerine deontologların ya da faydacıların yolunu seçemiyor? Sanırım Sherman şunu demeye çalışıyor olabilir:

> "Erdem etiği ve ortak değerlere sahip topluluğu kaybedip ve sonra yeni ve geliştirilmiş ortak değerlere sahip yeni ve farklı bir topluluğu bir şekilde yeniden kurarsak, o zaman erdem etiğinin eski haline dönmüş gibi oluruz. Bu durum en başta hala Camusçu bir erdem etiğinin varlığına bağlı olduğu gerçeğinin tamamen dışında, yeni bir tür paylaşılan değerler topluluğu ekleyebileceğimiz ve yine de bir erdem etiğine sahip olabileceğimiz fikri, şuna benzetilebilir: bir Chevrolet Corvette'in ön kısmını Mack Truck'ınkiyle değiştirirsek, o zaman hala bir Corvette'imiz olur. Elbette, hala bir arabamız olabilir ama arabamız artık eskisi gibi değildir. Camus'nün dayanışma konusundaki görüşlerini etik teoriler açısından anlamakta ısrar edersek, onun fikirlerini söylem etiği, özen etiği, pragmatizm etiği veya tikelcilik gibi diğer deontolojik veya sonuçsalcı etik terimleriyle açıklamak daha mantıklı olabilir."[85]

Camus absürdizminde moda olarak iki uç arasındadır. Dünyayla ilgili olarak akılcılık arzusunun ortaya çıkardığı dış pozisyona sahibiz ve ardından saçma olanı kabul ettiğimiz ve niteliksel bir etikle baş başa kaldığımız için iç pozisyona sahibiz. İçeriye geri adım, absürt bireyin, mutlak, rasyonel anlam elde etme girişiminin beyhudeliğini "dışsal olarak" fark ettikten sonra dünyaya bir dönüşüdür. Niteliksel etiğin "en iyi" yaşama önceliği bireyin nesnel bir gelecekten ve nesnel kurallardan gelen özgürlüğünün bir sonucudur ve dışsal konumun aşkın anlamı reddetmesiyle gerçekleştirilir. Bu nedenle, bu "içeri adım atma"da ilk göründüğünden daha fazlası oluyor.

[85] Zachary, *Albert Camus and the Phenomenon of Solidarıty*, 61.

Uyumsuz birey, metafizik umut olasılığını veya dışsal değerleri reddederse, gerçekten de niteliksel bir etikle baş başa kalır, ama aynı zamanda bir tür erdem etiği olasılığıyla da baş başa kalır. Çok genel olarak, erdem etiği Kantçı deontoloji veya Milli faydacılığın aksine aşkın değerler gerektirmez, yalnızca insan telosunu neyin oluşturduğuna dair bir anlaşma gerektirir.

Burada bir kez daha Camus'nün geleneksel soyut araştırmayı reddetmesini ve içkin, insani, birlik arzusuna yönelişini ele alalım. Camus, niteliksel etiğine zıt olmayan, ancak daha çok niteliksel etiği yumuşatan ve niceliksel olarak ona aracılık eden bir tür erdem etiği ilan eder. Dolayısıyla Camus'nün yaşam tarzlarını (sevgili, aktör, sanatçı ve fatih) dışlamak için bazı kriterleri vardır. Camus *Başkaldıran İnsan* 'da "ahlaki kurallar önermeyin ve hiçbir yargıya yer vermeyin" diyor ve "otantik işkenceciler" gibi ahlaki açıdan daha sorunlu absürt bireyleri reddedebiliyor."[86] Bu adımın gerektirdiği erdem etiğini açıklığa kavuşturmak için dünyevi umut olasılığına ve onun insanlık durumuna ilişkin açıklamasına dönelim.

Camus'nün mantığını izlersek, içkin imkansızlığın, reddettiği metafizik umuda aykırı olduğu açıktır. Dışsal bir ahlaki düzenin yokluğunda bu somuta geri dönüşü yönlendiren şey, insanların kendisidir. Camus, absürtten kaçanlara karşı tartışırken belirli ahlaki nicelemeler yaptığında buna işaret eder. Burada, metafizik ümidin reddinin dünyevi ümidin reddi anlamına gelmediği açık hale gelir.

Camus'nün düşünceleri, geleneksel erdem etiğiyle birlikte yeni bir erdem anlayışının doğmasına yol açmıştır. Yeni erdem etiği, insanın anlamsızlıkla yüzleşmesindeki zorlukları ele alır ve ona yeni bir perspektif sunar. Bu perspektifte, erdemler sadece dışsal davranışlarla sınırlı kalmaz, aynı zamanda insanın içsel dünyasını zenginleştirir. İnsanın anlamsızlıkla yüzleşirken erdemleri benimsemesi, içsel bir direnç ve anlam arayışı sağlar.

Albert Camus'un yeni erdem etiği kavramı, insanın anlamsızlıkla yüzleştiği modern dünyada erdemli bir yaşam sürdürmenin önemini vurgular. Camus, erdemlerin insanın varoluşsal sıkıntılarıyla ilişkili olduğunu ve anlamsızlıkla yüzleşme sürecinde insanın içsel dünyasını zenginleştirdiğini savunur. Bu yeni erdem anlayışı, insanın anlamsızlıkla başa çıkmasında yeni bir perspektif sunar ve ona içsel bir direnç sağlar.

[86] Camus, *Başkaldıran İnsan*, 83.

Camus'nün düşünceleri, insanın erdemli davranışlarla kendini inşa etmesi ve hayatına anlam katması gerektiği fikrine dayanır

Öte yandan, Camus'yü, filozofların geleneksel "etik" olarak adlandırdıkları şeye girmeyen, iyi ve kötü hakkında benzersiz bir düşünme biçimi öneren bir kişi olarak okumak daha sağlıklı olacaktır.

6. CAMUS'NÜN MODERASYON ETİĞİ

Camus fikirlerinde genel olarak "günlük çaba, kendine hâkim olma, gerçeğin, ölçünün ve gücün sınırlarının kesin bir tahmini olarak nitelendirilen dürüstlük, bütünlük, haysiyet ve disiplinden" tekrar tekrar bahseder. Saçma olanı korumak hem dünyadan kaçmayı hem de onu ele geçirmeye ya da fethetmeye çalışmayı kesinlikle reddetmemizi gerektirir. Mutlak rasyonalizasyonu varsayamayız veya mantığı tamamen göz ardı edemeyiz. Bu nedenle, Camus'nün konumu, edep ve insan sınırlamasına dayanan yaklaşık gerçeklerle ilgilenen ılımlı bir konumdur. Bir "içeri adım" hareketi olarak absürt birey, birinci bölümün sonunda sorunlu olarak işaretlenen niceliksel etiği yumuşatabilen bu tür bir erdem etiğini içerir. Ancak, iki endişe hala devam ediyor. İlki erdemlerin toplum tarafından somutlaştırılmasıyla, ikincisi ise Sisifos'un radikal ve bireysel başkaldırısı ve Camus'nün dayanışma ve siyasi eylem fikirlerini engellemesiyle ilgilidir. Bunlar birbiriyle ilişkili kaygılardır ve en iyi şekilde diyalektik olarak yaklaşılır, çünkü birincisinin yanıtı ikincisinin de yanıtlanması olasılığını açar.

Şimdiye kadar, dürüstlüğü ve eylemlerini dışsal bir kriterle daha büyük bir ahlaktan ziyade varoluşsal sınırlara göre ayarlayan absürt bir bireyimiz var. Ancak geriye kalan soru şudur: Bu bütünlük nereden geliyor? Ya da daha spesifik olarak: Camus bu tür kişisel gelişmeyi doğru ve yanlış kavramlarıyla nasıl tutarlı hale getirebilir?

Camus'nün insan doğasına ilişkin açıklaması -bireylere doğuştan özellikler bahşedilmesi anlamında- "doğal" olmaktan çok fenomonolojik olduğundan, Aristoteles'in insan doğasına ilişkin açıklamasına toplum ve erdem arasındaki ilişkiye bakabiliriz. Genel olarak, Aristoteles, telos anlayışının zorunlu olduğunu belirtir. Burada birey telos'unu ancak istikrarlı bir topluluk içinde gerçekleştirebilir ve daha da önemlisi bu topluluk da erdemi yaratır ve sürdürür. Camus için sorun, böylesine iyi inşa edilmiş bir topluluğun çökmüş olmasıdır. Camus "Denemeler" adlı eserinde bu konu hakkında:

> "İyi insan'ın ne anlama gelebileceğini anlamlandırmak için gerekli koşul olan bir toplumsal iyilik kavramının olması gerekir. İnsan telosunun gerçekleşmesi için iyi inşa edilmiş toplulukların çöküşüyle birlikte geriye yalnızca [...] bireylerin kendileri için yararlı veya hoş olanı güvence altına almaya çalıştıkları bir arenadan başka bir şey olmayan bir toplum kalıyor".[87]

Yine de Camus'nün ilk denemelerine bakarsak, basit, ahlaki, doğruların bir eklemesini ve bir erdem etiğinin taslağını buluruz. Bu noktada fikirleri, saçmalıklarla veya iyi inşa edilmiş bir topluluğun amansız çöküşüyle renklenmiyor. Ancak, *Sisifos Söyleni*'nde yazdığı zaman, Camus'nün dünya görüşünün değiştiğini görüyoruz. Bu ilk çalışmada, absürdün bir sonucu olmayan, basitçe öne sürülen, ezici bir yaşam tutkusu buluyoruz. Bu karşıtlığı, Camus'nün "modern projenin çöküşü"nün ortasında bir erdem etiğini somutlaştırma sorununun bir metaforu olarak görmek yararlı olabilir. Dahası, Sisifos'un neden bu kadar yalnız, saçma bir asi olduğunu şimdi daha iyi anlayabiliriz. Camus bu sorunun farkındaydı ve *Başkaldıran İnsan* eserinde bunu açıkça ele alıyor. Ancak *Sisifos Söyleni'*nde Camus:

> "Umudumuzu kaybetmememiz gerektiğini ve ahlak kurallarının yokluğunda bile; Saçma olanı koruyan kendini yaratan bireyler, eylemlerini ve fikirlerini toplumun belirlemesine izin vermez. Uyumsuz bireyler soyut kurumlara şüpheyle yaklaşırlar. İnsanlar yaşamak için acele ediyorlar ve eğer burada bir sanat doğacaksa bu kalıcılık nefretine itaat eder." [88]

Bu düşüncelerinde Camus'nün niceliksel etiğin gösterdiği gibi şimdiki zamana öncelik verdiğini anlıyoruz. Uyumsuz birey, ahlak kurallarına kuşkuyla bakabilir, ama bu kuşkuculukta ılımlı da olabilir. Toplumsal olarak bilgilendirilmiş bir telos'un çöküşüyle bile, uyumsuz birey bir edep, sınır ve başkaldırı erdemine göre hareket edebilir. Bu, ılımlılığın ahlak kurallarını potansiyel olarak iyileştirebilecek diğer erdemlerin varlığı için gerekli olan bir ana erdem olduğunu düşündürmektedir.

Başkaldıran İnsan eserinde, Camus'nün gündelik gerçeklik olarak belirttiği mantıksal suçun ışığında saçma analizin yeniden öne sürülmesiyle başlar. Sırasıyla intihar ve cinayetle ilgili olan olumsuzlama çağı ile ideoloji çağı arasında ayrım yapar.

---

[87] Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, çev. Sebahattin Eyuboğlu -Vedat Günyol (İstanbul: Say Yayınları, 1989), 72.
[88] Camus, *Sisifos Söyleni*, 106.

Camus, absürdün ilk bakışta cinayeti bir kayıtsızlık meselesi olarak ele aldığını kısaca kabul eder. Bu olasılık, doğrudan eylem için tek değer olarak verimliliğin somutlaştırılmasında yatmaktadır. Efsanenin gösterdiği gibi, saçma analizin ilk adımı, öznenin akılcılık arzusunun beyhudeliğine dikkat çeker. Bununla birlikte, çok önemli olan "içeri adım atmak" absürt olanı korurken insan hayatına anlam katar. Camus, *Başkaldıran İnsan* eserinin başında, intihara karşı başkaldırmanın zorunlu olarak cinayetin reddine yol açacağını savunarak, cinayet sorunu ışığında bu sonucu yeniden onaylar.

Burada saçma olanın cinayeti reddettiği açıktır, çünkü insan yaşamının bir değeri, her şeyden önce saçma bilinci mümkün kılan bir tür apriori ilkedir. Dahası, absürt olarak insan yaşamı artık açıkça bir tür insanlık durumu olarak görülüyor. Saçma bireyin deneyiminin tanımı, tüm insan deneyiminin karakterini kapsayacak şekilde genişletilir. İnsan hayatının değeri tartışılmaz. Böylece başkaldıran İnsan, Camus'nün *Sisifos Söyleni*'nde ima ettiği insan yaşamının değerini öne sürer ve bir değer olarak dayanışmaya doğru ilerler. Başkaldırıdaki saçmalığı genişletmesi üzerine düşünen Camus, "tek başına bir başkaldırı tutumundan mücadelesi paylaşılması gereken bir topluluğun tanınmasına geçerek "dayanışma ve katılım yönünde"[89] ilerlediğini savunmuştur. Camus, insan hayatını tartışılmaz bir değer olarak varsaydıktan sonra, bu verinin isyanla simbiyotik bir ilişki içinde ne tür bir dayanışmayı da ima ettiğini araştırıyor.

> "Başkaldıran, isyan eden insan her şeyden önce "hayır" der. Asi insan korkunç bulduğu koşullara boyun eğmeyi kategorik olarak reddeder ve böyle yaparak Bir sınırın varlığını onaylar. Bu sayede belli sınırların ve hakların aşıldığının farkına varılmasıyla isyan doğar. İsyanı başlatan "hayır" katlanılmaz koşulların olumsuzlanması zımnen bir değer öne sürdüğü için çifte bir jesttir. Asi insan bir şey adına isyan etmelidir."[90]

Camus için bu "bir şey" eşitlik ve kendine saygı olarak anlaşılabilir. Aslına bakılırsa, "asi kendine saygıyı her şeyin üstünde tutmaya devam eder ve hayatın kendisine tercih edildiğini ilan eder."[91] Camus'nün bu hep ya da hiç tavrı, başkaldırmanın bireyin tamamen öznel bir varlık olduğu anlayışını baltalaması gerçeğinden kaynaklanır.

[89] Camus, *Başkaldıran İnsan*, 22.
[90] Camus, *Başkaldıran İnsan*, 13.
[91] Camus, *Başkaldıran İnsan*, 14.

Şimdi Camus'nün burada demek istediği, köle başkaldırdığında bunu tüm insanlık için yaptığıdır, çünkü izinsiz girilen "içindeki şey" yalnızca onun sahip olduğu bir şey değildir. Bu bireysel bir hak değil, baskıcı bir efendi tarafından bile sahip olunan tüm insanlığın ortak hakkıdır. Bunun gerekçesini, bir birey kendisi için değerler beyan ettiğinde, gerekçelendirmesinin zorunlu olarak o değer için evrensel bir kapsam ilan etmeyi içerdiği gerçeğine dayanarak anlayabiliriz. Ayrıca, Camus'nün insan yaşamının a priori değerine olan bağlılığı, temel bireysel saygı ve dürüstlük değerlerini destekler. Değerlerin evrensel doğasının burada Platoncu veya Kantçı anlamda anlaşılmaması gerektiğini belirtmek önemlidir.

Camus, ahlaki eylemi yönlendirmek için bütünlüğün korunmasını temel bir ilke olarak kullanmaz. Aksine, karakter ve bağlam sorularına geçmeden önce "ortak başlangıç noktamızı" kabul etmemiz gerektiğinden bu değeri öne sürer. Böylece asi köle, efendisinin hak ettiğine inandığı mutlak özgürlüğün bir sınırını onaylarken, kölenin kendisi de onun farkında olduğu sınıra tabidir. Başka bir deyişle, köle hem zorbalığı hem de köleliği reddeder ve efendiyi efendi ya da potansiyel köle olarak değil, insan olarak reddeder. Açıktır ki başkaldırma, bir sınırın aşıldığı iddiası dayanışmayı hem doğurur hem de haklı çıkarır. Camus, toplumsal olan sorununu açıkça tahmin eder ve bireyi yalnızlıktan kurtarır.

Bu dayanışma hareketini, şimdiye kadar insani telos ve toplumsal olanla ilgili ortaya atılan soruların ışığında ele almalıyız. *Sisifos Söyleni'*nde, Camus'nün bir erdem etiği somutlaştırması, modern projenin çöküşünde sınırlarına ulaşır. Ancak toplumun ahlaki bir telos yönlendiremediği bu sınırda Camus, kendini yaratan bireyin nihilist ve göreli olanı reddetmesi gerektiğini öne sürer. Bu, çıplak bir erdem etiği türüdür ve belki de olumsuzlama çağındaki tek olası konumdur. Camus, ideoloji çağında sorunun mantıksal suça kaydığını belirtir. Bu, zorunlu bir mantık tarafından yönlendirilen kurumsallaşmış siyasi şiddettir ve intihardan farklıdır. İlki başkalarının değerini bilir, yani kendi hayatını inkâr eden, başkalarının hayatı üzerinde hak iddia etmez.

Bununla birlikte, cinayetin meşrulaştırılması, nihai bir amaç için çabalayan mutlak bir yıkımın elde ettiği mutlak olumsuzlamadır. Sosyo-politik kurumlar, şüphe götürmez bir ilke ileri sürdüklerinde ve doktrinin hem doğru hem de gerekli göründüğünü varsaydıklarında bunu meşru olmayan bir şekilde ortaya koyarlar. Bu hamlenin, modern

projenin çöküşünü, ahlaki bir telos'u yönetemeyen bir toplumdan, etik akıl yürütmeyi tartışılmaz bir hale getiren kadar aşırı derecede rasyonalize eden bir topluma kaydırdığı açıktır.

Camus'nün bu etik-politik soruna tepkisini olumsuz biçimiyle dışsal absürdlük konumunda, olumlu biçimini ise "içeri adım"ın mümkün kıldığı dayanışma ve başkaldırı anlayışında buluyoruz. Birincisi, absürt, mutlakları ve metafizik umudu reddeden tarzıyla, bütünleştirici ve mutlak olan sosyo-politik sistemleri zorunlu olarak reddetmelidir. Burada, Camus'nün *Sisifos Söyleni*'ndeki dini ve mutlak aklı reddetmesi ile *Başkaldıran İnsan*'daki tanımlanan politik bağlantıyı görebiliriz. Bu anlamda absürd, Camus'un bizi çıkmaz bir yolda bırakabileceğini kabul ettiği sistematik şüphe gibi davranır. Bununla birlikte, saçmanın korunması, kendine dönerek, yeni bir araştırma alanını açığa çıkarabilir. Burada yaratıcı absürt kahraman, metafiziksel kapalılığı reddederek refleksif olarak hareket eder ve sosyo-politik düzenlemelere sınır ve ılımlılık ruhuyla yaklaşır. İkincisi, Camus'nün "İsyan ediyorum, öyleyse varız" söyleminde yer alan karşılıklı olarak üretilen isyan ve dayanışma kavramları, Camus'nün etik bir dünya inşa etmesine olanak tanır. Bu yeniden yapılanma, modern projenin çöküşünün ortasında bir erdem etiği somutlaştırma sorununa Camus'nün doğrudan yanıtıdır. Yine ılımlılığa, sınıra ve insanın sonluluğuna dayanır ve belirli bir anlamda bir tür Yunan natüralizmidir. Şimdi bu yeniden yapılanmanın gerçek doğasını inceleyelim.

Camus, metafizik isyanla ilgili, modern isyan tarihinin onu kışkırtan dürtüye sadakatsiz olduğunu savunur. Devrimci eylem, çoğu durumda, onu başlangıçta motive eden ilkelerden vazgeçmekle sonuçlandı. Bu olgu, devrim ve başkaldırı arasındaki karşıtlıktan ya da kendinde başkaldırıdan kaynaklanmaz. Aksine, bu tür sonuçlar, başkaldırının göreliliği unutulduğu ve başkaldırının kendisini ya mutlak olumsuzlamaya ya da tam teslimiyete terk ettiği ölçüde ortaya çıkar. İsyan eden ve efendisinin bu noktaya kadar sahip olduğu özgürlüğün bir sınırını onaylayan ama kendisi de bu sınıra tabi olan ve böylece hem tiranlığı hem de köleliği reddeden köleyi yeniden ele alalım. Camus, modern başkaldırının, asi kölenin ikinci hamlesinden yoksun olduğunu savunur.

"İlk aşamalarında metafizik başkaldırı, bize kölenin başkaldırısıyla aynı olumlu içeriği sunar."[92] Bununla birlikte, insanlık durumuna karşı bu protesto, onu motive eden cömert

[92] Camus, *Başkaldıran İnsan*, 91.

dürtüyü unuttuğunda, sınırını aşar ve ilk bakışta her yolu haklı çıkaran alternatif ütopik amaçları körü körüne takip eder.

Daha da önemlisi, Camus, metafizik başkaldırının "gerçek anlamda, tutarlı biçimde ortaya çıkmadığını"[93] belirtir. Camus bu olguyu tarihsel olarak konumlandırır, çünkü metafizik başkaldırı temelde yaratılışa karşı aydınlanmadan ilham alan bir protestodur ve tüm yaratılıştan sorumlu figür olan Yahudi- Hıristiyan Tanrı'ya karşı başkaldırı ile başlar. Yaradılışın tümüne karşı isyan, zorunlu olarak bir sınırı somutlaştırmayı ve böylece köle isyancının sürdürdüğü dayanışmayı korumayı reddetmeye yol açar.

Camus bunu, iki asi örnek olan Kabil ve Prometheus'u yan yana getirerek kanıtlar;

> "Birincisi hem Tanrı'yı hem de Dünya'yı (tüm yaradılışı) nihilistçe reddeder ikincisi ise insani değerler adına Zeus'a başkaldırır. Prometheus örnek bir asidir. En mükemmel başkaldıran zekâ mitidir. Modern isyan ve Yunan isyanının bir dizi özelliğini paylaşır; ölüm, mesihçilik ve hayırseverliğe karşı mücade… Buna göre Prometheus, tüm yaradılışa değil, "pek çok tanrı arasında hiçbir zaman tek tanrıdan fazlası olmayan ve kendisi de ölümlü olan" Zeus'a isyan eder. Prometheus'un kendisi bir yarı tanrıdır." [94]

Yunanlılar için tanrılar ve insanlar taban tabana zıt değildir. Bunun yerine ilahi ve insani arasında bir süreklilik vardır. Sonuç olarak, tanrılara isyan etmek gökleri gasp etmek değildir. İsyan, zaten orada olan tanrılarla var olmayı gerektiren bir terfi meselesi haline gelir. Dolayısıyla, modern isyan iyiyle kötü arasındaki evrensel bir mücadeleyle ilgilenirken, Yunan isyanı belirli bir hesap verme, neyin iyi olduğuna dair bir tartışma meselesidir. Camus, Yunanlıların esasen doğayla ilgilendiklerini ve doğaya başkaldırmanın kendine başkaldırmak olduğunu belirtir. Modern isyan ile Yunan isyanı arasındaki farkın, öncelikle suç ve hatalar arasındaki fark olduğunu görebiliriz. İnsan doğası ve değerleri adına tüm yaradılışa ve birçok tanrıdan birine başkaldırı vardır. Camus, modern isyanın onu motive eden dürtüyü reddetmesinin ve her türlü yolu haklı çıkaracak amaçlar peşinde koşmasının Eski Ahit'in bir ürünü olarak anlaşılabileceğini iddia eder.

[93] Camus, *Başkaldıran İnsan*, 102.
[94] Camus, *Başkaldıran İnsan*, 25.

> Bu figürlerin her biri, insan durumuna ve yaratılışına karşı protesto ederek başlar ve "seçtikleri ilkelerin egemen olacağı, tamamen karasal bir krallık inşa etmeyi"[95]amaçlar. Bununla birlikte, bu orijinal dürtü her durumda bir kenara atılır ve isyanın ima ettiği gerginlik, sonunda ya tiranlık ya da kölelik tarafından kontrol altına alınır.

Sonuç olarak, insanlar kaçınılmaz bir tarihsel sürecin yalnızca bir parçasıdır: Ahlak, zaman süreciyle birlikte değişir ve değerler kılavuz olmaktan çok amaçlar haline gelir. Burada, tarihsel anın onayladığı değere alternatif bir değer koyan bir kişi, geleceğin iyiliği adına haklı olarak idam edilebilir.

Camus'nün başkaldırısı hem aşkın ilahi Tanrı'ya hem de adaletsiz olarak gördüğü siyasi rejime "Hayır" der. Ancak bu olumsuzlama, aynı zamanda başkaldırının kendisi aracılığıyla keşfedilen bir sınırın olumlamasıdır. Bu, insan yaşamının değerini koruyan ve insan dayanışmasını ifşa eden bir sınırdır. Camus'nün eleştirdiği modern başkaldırı, başkaldıranın "Hayır"ında yer alan ikili jesti yok eder ve bunun yerine insanlıktan çıkaran bir devrimi çağrıştırır. Bu fenomen, adalet ve özgürlük taleplerinin, iki değerin uyumsuz göründüğü noktaya kadar çatıştığı modern isyanın paradoksunu açığa çıkarır. Burada özgürlük ve adalet adına Tanrı'ya metafizik başkaldırmanın, cinayeti meşrulaştıran kutsal bir insanlığı somutlaştıran bir devrime yol açtığını görürüz.

Otantik başkaldırı ancak hem özgürlüğü hem de adaleti göreli değerler olarak tasavvur etmekle başarılabilir. Mutlakların bu reddi, Camus'nün bir değer olarak öne sürdüğü yaşamın korunması ve dayanışma ile karşılıklı olarak gelişen bir ilişki içinde var olur. Ölçülü olma erdeminin gerekli bir sonucudur. "İsyan eden insan adaletsizliği ebedi bir adalet fikriyle çeliştiği için değil, ezeni ezilenden ayıran sessiz düşmanlığı devam ettirdiği için reddeder. İnsanların karşılıklı anlayışıyla bu dünyada gerçekleştirilebilecek varoluşun küçük parçasını öldürür."[96] Bu nedenle, gerçek asi daha fazla adalet, daha fazla özgürlük ve daha fazla mutluluk hedefler, ancak mutlak adalet, mutlak özgürlük veya tam mutluluğu değildir. Bu, Camus'nün eylemdeki sınırlar felsefesidir ve en açık ifadesini neoklasik ölçü veya ılımlılık kavramında bulur. Camus'nün etik dünyayı yeniden inşası hem insani sınırlamaları hem de dünyanın bize koyduğu kısıtlamaları kabul etme anlamında, natüralizme ve hayata dönüş çağrısıdır.

[95] Camus, *Başkaldıran İnsan*, 105.
[96] Camus, *Başkaldıran İnsan*, 18.

Bu hem inançlı teolojiyi hem de mutlak rasyonalizmi reddetme ve mutlak insani anlamın beyhudeliği tarafından ortaya çıkarılan 'orta yolu' seçme ihtiyacında belirgindir. Bu farkındalık, varoluşsal sınırlara ve ölçülülüğe dayalı, kısmi doğrulara karşı sürekli tetikte olan ve eylemlerini buna göre ayarlayan bir etiği ortaya çıkarır. Erdem etiğini özgürlük ve adalet gibi tözsel erdemlerin ortaya çıkması için gerekli olan bir üst erdem olarak anlayabiliriz. Dolayısıyla erdem etiği bazı aşkın veya dışsal kriterlere değil, insan doğasında gizli olan rasyonalite, edep ve haysiyet sınırlarına dayanır.

Camus'nün erdem etiği, toplumsal olarak bilgilendirilmiş bir telos'un çöküşü tarafından ortaya atılan ahlaki soruya bir cevap sağlar. Camus, olumsuzlama çağında kişinin edep ve sınıra uygun hareket etmesi gerektiğini öne sürdüğü gibi, ideoloji çağında da ılımlılığın yaşanması gereken tek ahlaki kural olduğunu öne sürer. Erdem etiği toplumsal veya bireysel bir telos gerektirmez, daha çok haysiyetin ve yaşamın korunmasına dayanır. Ancak bu erdeme başvurarak ve göreli adalet ve göreli özgürlük için çabalayarak tözsel erdemler ortaya çıkabilir ve olumlu değişim meydana gelebilir. Dolayısıyla Camus'nün erdem etiği faydacılığı, deontolojiyi ve teleolojik Aristotelesçi metafiziği reddeder. Yaşamak için eski, Sokrates öncesi bir hükme başvurmasına rağmen, erdem etiğinin reddettiği etik, teorilerden hem daha kapsamlı hem de yeni bir kavram olduğu açıktır. Erdem etiğini ister olumsuzlama çağında yaşayalım ister ideoloji çağında yaşayalım, bizi ölçülü ve ahlaki davranmaya teşvik eder. Camus'nün düşüncesinin derinliği ve devam eden geçerliliği burada yatar.

SONUÇ

Bu çalışmamızda Camus'nün bir etiği olup olmadığı araştırdığımızda özellikle *Sisifos Söyleni*'ndeki absürt hakkındaki ilk düşünceleri onun etiği hakkında bizlere bilgi vermektedir. Sisifos'un onu tek başına çalıştığı yere koyan tanrılara burun kıvırarak değer yaratabileceği bizlere de mantıklı gelmiştir. Asıl mesele, tanrılara yönelik bu küçümsemenin solipsist nihilizmin sorunlarını çözüp çözemeyeceğidir. Ancak absürt varoluşun tekbenciliğinden en azından bir kez sıyrıldığımızda, "Neden bir şey yapmalıyız? Neden acı yerine zevk alalım ve neden birbirimizi öldürmeyelim? Gibi sorular aklımıza gelmektedir. Bu soruların cevabı onun etik ahlakında saklıdır.

Camus'nün bireysel isyanın var olan bir topluluk temelinde yapıldığı eserlerinde kendini ele verir. Örneğin *Başkaldıran İnsan'*da gerçekten de birey kendi başkaldırı devinimi içinde ölmeyi kabul ediyorsa, öldüğü de oluyorsa, bununla kendi yazgısını aştığını düşündüğü bir değer uğrunda kendini kurban ettiğini gösteriyor demektir.

*Başkaldıran İnsan'*da Camus, kendisini doğal bir topluluk temelinde kurulan kolektif değerlerin ayrıntılarını çözen biri olarak görmüştür. Bu topluluk, daha önceki açıklamamıza ilişkin analizde belirtildiği gibi, herhangi bir kölenin bir isyan eyleminde başvurduğu şeydir. Başkaldırı herhangi bir isyan eyleminden önce var olan bir insan topluluğu temelinde kendini savunur. Başkaldırma eyleminin kendisi Camus için önemlidir çünkü onun başkaldırma eylemiyle ilgili analizi, doğal topluluğun varlığının ilk kez ön plana çıkmasını sağlar. Camus'ye göre bu analiz tamamlandıktan sonra birey, isyan eyleminde yalnız olmadığını, bir topluluğun varlığını onayladığını ve tüm saygı taleplerinin, o topluluktaki herkesin temel bir saygıyı hak ettiği gerçeğine dayandığını görmelidir. Camus'nün "*Başkaldıran İnsan*"daki açıklaması birkaç nedenden dolayı tatmin edici değildir. İlk olarak, metafizik saçmalığın imalarını ciddiye almıyor gibi görünür.Bireysel bir eylemi zorunlu olarak kolektif bir olumlamaya bağlayan herhangi bir fikir, evren saçma olduğuna göre, herhangi bir zorunluluk hatta mantıksal gereklilik iddiasının hiçbir anlamı veya değeri olmadığı sorununu göz ardı eder. İlgili ikinci bir konu, Camus'nün bir insan doğasını olumlaması ile ilgilidir: İsyan analizi, en azından, çağdaş düşüncenin varsayımlarının aksine, Yunanlıların inandığı gibi, bir insan doğasının var olduğu şüphesine götürür. Metafizik saçmalığı ciddiye alıyorsak, o zaman insan doğasının nesnel varlığını, var olsa bile olumlamamızın hiçbir yolu olmadığını kabul

etmeliyiz. Bu, Camus'nün "sonuca götürür" yerine "şüpheye yol açar" ifadesini kullanmasını açıklayabilir.

Bununla birlikte, Camus'nün buradaki dikkatli kelime seçimi, insan doğasının varlığı üzerine absürt bir felsefe kurmanın doğasında var olan zorlukları örtmek için çok az şey yapar. Buradaki hamlesi, özden çok retoriktir. Dahası, retorik sorusu, "Kendinde korumaya değer kalıcı bir şey yoksa neden isyan ediyorsun?" projesini, metafizik saçmalığın kolektif veya herhangi bir değer tesis etmek için gündeme getirdiği bir meseleye işaret ettiği kadar, metafizik saçmalıktan öteye götürmez. Bu mesele, insanlar arasında birliği sağlamanın bir yolu olmadığı için (evrensel olarak ortak özelliklerin, hakların vb. varlığı yoluyla), topluluk için temel hakları onaylamanın nesnel bir nedeni olmadığı endişesinden kaynaklanmaktadır.

Dolayısıyla retorik soru, bir insan doğasının varlığına işaret etmez, ancak en başta insan doğası olmadığını varsayarak kolektif değerlerin nasıl kurulabileceği sorusunu gündeme getirir. Bunun gibi muhakeme hataları, *Başkaldıran İnsan* eserinde bulunamamıştır. *Veba*, eseri metafizik saçmalığın etiğe yönelttiği meydan okumalara çok daha umut verici bir yanıttır. İçinde, ezici bir çoğunlukla saçma sapan bir rakibe karşı birlikte savaşan insanlar vardır. Veba salgını Oran'a rastgele gelmiştir ve rastgele kurbanlar almıştır. Herhangi bir özel nedenden dolayı bunu yapmıyor gibi görünüyordu. Her karakterin veba salgını ile ilişki kurma ve ona tepki verme konusunda özel bir yaklaşımı vardı ve karakterlerin kuralları diğer karakterlerinkinden daha etkili görünmüyordu. Veba salgını ile mücadelenin anlamsızlığına ve yenilginin zaman zaman kaçınılmaz görünmesine rağmen, Oran halkı salgınla mücadeleyi bırakmamıştır.

Veba'dan aldığımız ders şudur: Tüm insan mücadelelerinin doğası gereği çabaları olması, kesin yenilgiye, yani ölümlerimize karşı birlikte çalışsak bile, onlara karşı birlikte çalışamayacağımız anlamına gelmez. Tüm bu saçmalığın anlamı *Veba* bağlamında, herhangi bir yaklaşımı diğerine tercih etmek için hiçbir sebep olmamasıydı. Paylaşmamız gereken saçma bir açmazda, yaşamlarımıza ve kolektif mücadelelerimize burada ve şimdi anlam vermek için yeterli bulduğumuz nedenlerle yetinmek, bu nedenler ve anlamlar metafizik saçmalığa dayanamasa bile yeterli olabilirdi fakat öyle olmadı. Rahatsız edici olan, Sherman'ın kitabında Camus'nün etiğinin, yanıltıcı bir şekilde ima ettiği gibi

fenomonolojik bir etikte sona ermemesinden ziyade, *Başkaldıran İnsan*'ın yardımıyla, sonunda yeni bir tür erdem etiğine dönüşmesiydi.

Daha önce *The Cambridge Dictionary of Philosophy'de* bulunan tanıma atıfta bulunularak belirtildiği gibi, "etik" kelimesinin bazen "ahlak" ile eşanlamlı olarak genelde "etiğin konusuna" atıfta bulunmak için kullanıldığı kabul edilmiştir. Etik ve ahlak, bireylerin ve toplumun sürdürülebilir gelişimi için büyük önem taşır. Etik değerler, insanların birlikte yaşama yeteneğini güçlendirir ve toplumsal düzeni sağlar. Ahlak, insanların birbirleriyle sağlıklı ilişkiler kurmalarını ve karşılıklı güveni geliştirmelerini destekler. Etik ve ahlak, insanların daha adil, dürüst ve sorumlu bir şekilde hareket etmelerini teşvik ederek toplumun refahını artırır.

Fenomonolojik etik terimi ilk okunduğunda, içgüdüsel olarak etik deneyimin temel yapısına olan herhangi bir inancın fenomonolojik parantez içine alınmasıyla ortadan kaldırılması gerektiğini söylemek gibi bir açıklama getirebiliriz. Fenomonolojik araştırmanın başlangıcında herhangi bir kavramsal şemayı parantez içine almamız gerekiyorsa, o zaman en başta etik deneyimi varsayan şemaları parantez içine almalıyız.

Camus'ye erdem ahlakçısı denilecekse ve Camus'nün sistematik felsefeye kesinlikle karşı olduğu konusunda ortak fikir sağlanıyorsa, erdem ahlakının sistematik olmadığı sonucuna varılır. Bu, yirminci yüzyılın sonlarındaki analitik filozofların görüşü olsa da Louden'ın "*Erdem Etiği ve Anti Teori*" adlı denemesinin ortaya koyduğu gibi, durum kesinlikle böyle değildir. Dolayısıyla, Camus'nün bir erdem ahlakçısı olmadığı sonucuna varılabilir, çünkü erdem etiği yaklaşımı Camus'nün pozisyonuyla dalga geçemeyecek kadar sistematiktir

Camus'nün bir etiğe sahip olup olmadığı sorusunu yanıtlamadan önce Louden'ın çalışmasına atıfta bulunarak ortaya atılan soruya dönmeliyiz: "etik nedir?" Bir yandan Louden, çağdaşlarının neyin etik bir teori oluşturduğu konusunda çok katı bir standart benimsediğinden şikâyet etmekte haklı gibi görünüyor. Öte yandan, etik teorisi için bir standardın olması gerektiği görülüyor. Herhangi bir değer iddiasına etik teorisi diyemeyiz çünkü basitçe tercihleri belirtmek teori inşa etmek değildir. Bir teori olabilmesi için, diğerlerinden ziyade bu tercihlerin bir kafiye oluşturması veya bir neden üzerine inşa edilmesi gerekir. Kesinlikle, Louden'ın eleştirdiği son derece dar yirminci yüzyıl analitik görüşü ile iyi ve kötü hakkındaki herhangi bir ifadeyi bir etik olarak karakterize eden

korkunç derecede geniş bir etik görüşü arasında daha dengeli bir etik görüşü olmalıdır. Etik olarak adlandırmak istediğimiz fikirlerin çoğunu diğerlerini haksız yere dışlamadan yakalayacak tek bir tanım muhtemelen yoktur. Bununla birlikte, etik dediğimiz şeyden bir yere kadar sağlamlık ve bütünlük beklemek yanlış olmaz. Louden'in tanımına benzer bir yaklaşımı benimsemek muhtemelen en mantıklısı olacaktır.

Camus'nün külliyatından Louden'ın kriterlerinden birkaçını marjinal olarak veya tamamen karşılayan bir şey çıkarabileceğimizi iddia edebilirsek, Camus'nün bir etiği olduğunu iddia etmek biraz zor olacaktır. Louden'ın kriterlerini yeterince karşılamak için, Camus'nün projesini destekleyen bazı sistematik yaklaşımların olması gerekir, en azından düşüncesine bir bütünlük getirmeye ve düşüncesinden karar prosedürleri, inanç testi, problem çözme vb. şeyler çıkarabilmesine yetecek kadar.

Camus'nün böyle şeylere karşı çıkacağını düşünüyoruz. Bu noktada Camus, bir etik üretmek için düşüncesini sistematize etmeye karşı olacağını düşündüren felsefe karşıtı eğilimini ortaya koyuyor. Bu tezde daha önce de bahsettiğimiz gibi Camus sistematik düşünceye güvenmiyor. Dahası, Camus'nün metafizik saçmalık kavramı, herhangi bir sistemi temelsiz kılmakta. Camus bazı kişisel değerler önerirken, tercihleri için rasyonel sistematik gerekçeler sunmaya çalışmıyor. Öyle olsa bile, Camus metafizik saçmalık anlayışına sadıksa, bunun gibi bir gerekçelendirme mümkün değildir. Görünüşe göre Camus'nün amacı, insanların rasyonel sistemleştirmeye veya tanrılara başvurmadan etkileşime girebilecekleri bir alan sağlamak. Camus'nün bu görevi yerine getirmek için sağlam bir etiğin gerekli olduğunu düşünmesi pek olası değildir, özellikle de böyle bir etik oluşturmak için tipik olarak gerekli olduğunu düşündüğümüz türden bir sistematizasyona kesinlikle karşı olduğu için. Daha önce de söylediğimiz gibi, neredeyse evrensel insan ahlaki eğilimlerini gözlemleyen ampirik psikolojiden elde edilen bir sonuca etik diyemeyiz. Bununla birlikte, böyle bir sonucun etik sistemler için çıkarımları olacağını kabul edeceğiz. Örneğin, böyle bir ampirik sonuç, tüm insanlarda ortak olan temel inançlar hakkındaki iddiaları desteklemek için kullanılabilir. Aynı şekilde, Camus'nün öne sürdüğü pek çok şeyin etik sistemler için çıkarımlar olduğunu öne sürmek tamamen mantıklıdır. Bu çıkarımlar arasında belki de en bariz olanı, onun sistemleştirme eleştirisi, Kant'ın veya Mill'in etik teorileri gibi, ağırlıklı olarak sistemleştirmeye dayanan herhangi bir etiğin, muhtemelen rasyonaliteye fazla odaklandığını ve insan ahlaki deneyiminin inceliklerine yeterince odaklanmadığını öne sürdüğündendir.

Camus'nün bu ve önceki bölümde tartışılan karaktere yaptığı vurgu, karakterin daha az rol oynadığı çeşitli teorilerin üzerinde erdem etiği teorisine değer vermemiz için bize iyi bir neden verir. Bu yine de Camus'nün bir erdem etikçisi olduğu anlamına gelmez, ancak Camus'u karakterin önemini öne sürmeye iten ahlaki eğilimlerin onu sonuççuluktan çok erdem etiğini benimsediği anlamına gelir.

Bu konuda değinilmesi gereken bir diğer önemli konu da Dostoyevski'ye atfedilen "Tanrı yoksa her şey mübahtır" sözüdür. Camus, *Başkaldıran İnsan'*da, "Çağdaş yoksayıcılığın (nihilizm) tarihini bu 'her şeye izin vardır' sözü ile gerçekten başlatır. Bu alıntıda Camus'nün gerçek kaygısını görmeye başlıyoruz. Sorun şu ki hakikat yok, daha doğrusu "nihilistler" hakikatin yokluğunu kötü eylemlere yönelme olarak yorumluyor. Ölümsüz yasa özgürlük değilse, yasa yokluğu hiç değildir. Hiçbir şey gerçek değilse, dünya kuralsızsa, hiçbir şey yasak değildir; öyle ya, bir eylemi yasaklamak için bir değer ve bir erek gerekir. Ama hiçbir şeye de izin yoktur aynı zamanda; bir başka eylem seçmek için de değer ve erek gereklidir. Yasanın saltık egemenliği özgürlük değildir ama her şeyi yapabilmek de özgürlük değildir. Bütün olabilirlerin toplamı özgürlüğü vermez ama olanaksızlık köleliktir. Kargaşa da bir köleliktir. Özgürlük hem "olası"nın, hem "olanaksız"ın tanımladığı bir dünyada bulunabilir ancak. Yasa yoksa, özgürlük de yoktur. Üstün bir değerle yazgıya yön verilmiyorsa, rastlantı kralsa, karanlıklar içinde yürüyüştür söz konusu olan, körün korkunç özgürlüğüdür. Bu dünyada bir tek şeyin yasak olduğunu yadsımak bile yasaya uygun olandan vazgeçmek anlamına gelir.

Camus, "her şeye izin var" sözüne gelince, madalyonun diğer yüzüne de işaret etmek istiyor. Ahlaki yargılarımızı dayandırabileceğimiz bir Tanrı veya hakikat yoksa, belirli bir eylemi nesnel olarak kötü veya yanlış diye reddedemeyiz. Öte yandan, belirli bir eylemin herhangi bir nesnel anlamda iyi veya teşvik etmeye değer olduğunu söyleyebileceğimiz hiçbir temel yoktur. Mesele şu ki, eğer Tanrı ya da Hakikat yoksa, eski "her şeye izin var" ifadesi kapıdan çıkar. Ivan Karamazov'un ikileminin aksine, mantıklı ve cani olmanın savunması söz konusu değildir, daha ziyade mantık artık belirli bir eylemi nesnel olarak reddedemez veya savunamaz. Bu bağlamların dışında, *Başkaldıran İnsan'*da "her şeye izin verilir" ifadesi üç kez daha görünür. Camus her seferinde tarihi ve mutlak değerleri tanımlayan Rus devrimci hareketlerini eleştirir. Camus'nün bu bölümlerde anlatmak istediği şey, bu devrimci hareketlerin Tanrı'nın ve hakikatin yokluğundan insan hayatını yok etme hakkını çıkarsayarak hatalı olduklarıdır.

Bu, etik hakkında ve çeşitli etik teorilerin eleştirisinde anlamlı şeyler söyleyen Camus'nün harika bir örneğidir. Camus kendi etik teorisini sunmasa da ondan öğrenilecek çok ders vardır. Dayanışma için muhtemelen kendi insani arzumuzun dışında hiçbir nesnel sebep yoktur. Metafizik saçmalık sorunu, iyi ya da kötü olmamızın kozmik şemada hiçbir fark yaratmadığı gerçeğine indirgenir. Ancak, şimdi ve burada bizim için bir fark yaratabilir. Dünya kozmik olarak saçma olsa ve bir anlamı olmasa da, kendi aramızda bir anlam yaratabiliriz. Yirmi üç yaşında yazılmış bir defter girişinde, Camus'yü büyük bir entelektüel olarak ve ahlaki sezgilerini ifade ederken zaten görüyoruz: "Biri bana ahlak üzerine bir kitap yazmamı söylese, bu kitap yüz sayfadan oluşurdu ve doksan dokuzu boş olurdu. Son sayfaya ise şunu yazardım: 'Tek bir hakikat biliyorum, o da sevmek."

Uyumsuzluğun dehşeti, durumlar karşısında iyilik ya da kötülük yapmamız arasında hiçbir fark olmadığının bilincine varmak olsa da bu durum mantıksal anlamda iyi olarak algıladığımız şeyi yapmamayı seçeceğimiz anlamına gelmez. Camus bize saçmalıklar karşısında bile birbirimizi sevmeyi seçebileceğimizi öğretiyor. Bunu yapmak için bir etiğe ihtiyacımız yok değil mi?

KAYNAKÇA

Aritotales, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür. İstanbul: Say Yayınları,2007.

Aktan, Coşkun Can. "Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş". *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2009),38-59

Camus, Albert. *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*. çev. Sebahattin Eyuboğlu-Vedat Günyol. İstanbul: Say Yayınları, 1989.

Camus, Albert. *Sıkıyönetim*. çev. Bertan Onaran. İstanbul: Ara Yayıncılık,1990.

Camus, Albert. *Caligula*. çev.Abdullah Rıza Ergüven. İstanbul: Berfin Yayınları, 1993.

Camus, Albert. *Sisifos Söyleni*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları,1997.

Camus, Albert. *Düşüş*. çev. Hüseyin Demirhan. İstanbul: Can Yayınları, 2013.

Camus, Albert. *Veba*. çev. Nedret Tanyolaç Öztokat. İstanbul: Can Yayınları, 2013.

Camus, Albert. *Başkaldıran İnsan*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 2013.

Camus, Albert. *Yabancı*. çev. Semih Tiryakioğlu. İstanbul: Can Yayınları,2016.

Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Fich, Brian. *Düşüş: Suçluluk Meselesi*. New York: Twayne Publishers,1995.

Foulquie, Paul. *Varoluşçunun Varoluşu*, çev. Yakup Şahan. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları,1998.

Gündoğan, Ali Osman. *Albert Camus: Hayatı, Yapıtları, Felsefesi*. Bursa: MKM Yayıncılık, 2011.

Karatay, Mahmut. "Akademik Etik". *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2022), 196-214. https://doi.org/10.47525/ulasbid.1054488

Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İoanna Kuçuradi. Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları,1995.

Kuçuradi, İonna. *Uludağ Konuşmaları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.

Louden, Robert L. "Virtue Ethics and Anti-Theory". *Philosophia* 20/1 (1990), 93-110.

Magill, Frank *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*. çev. Vahap Mutal. İstanbul: Dergâh Yayınları,1992.

MacIntyre, Alasdair. *Varoluşçuluk*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları,2001.

Ocak, Hasan. "Bir Ahlak Felsefesi Problemi Olarak Erdem Kavramına Yüklenen Anlamın İlk Çağ'dan Orta Çağ'a Evrimi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (2011), 81-106.

Oliver Todd, Oliver. *Bir Hayat*. çev: J.O'Brien. Londra: Penguen Yayınları,2000.

Pieper, Annemarie. *Etiğe Giriş*. çev. Gönül Sezer, Veysel Atayman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.

Sartre, Jean Paul *Varoluşçuluk,* çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Sartre, Jean Paul vd. *Filozofun 70 Yaşındaki Otoportresi*. çev: Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,1994.

Sherman, David. *Camus*. New York: Wiley-Blackwell, 2009.

Wahl, Jean. *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, çev. Bertan Onaran. İstanbul: Payel Yayınevi, 1999.

Zachary, James Purdue. *Albert Camus and the Phenomenon of Solidarıty*. England: Kent State University, Social Sciences Institute, Yüksek Lisans Tezi, 2011.