

Dokuz Eylül Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi

2013/2, Sayı 38, ss. 75-109.



ALBERT CAMUS'NÜN FELSEFESİNDE HAYATIN ANLAMI VE VAROLUŞSAL KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Mustafa ÇAKMAK*

ÖZET

Hayatın anlamı ve kötülük problemi, geçmişte olduğu gibi günümüzde de her zaman çok önemli bir mesele olmuştur. Kötülük problemi, ateizmin teizme karşı kullandığı en önemli argümanlardan biridir. Zira Ateizm dünyadaki kötülüğün varlığının iyi ve kudretli bir Tanrının varlığına izin vermediğini iddia eder. Problemin varoluşsal formunda ise mesele, yalnızca soyut önermeler vasıtasıyla değil; hayatın öznel tecrübeleri üzerinden ele alınır. Bu çalışma ilk olarak, Albert Camus'nün düşünsel kökenlerine inmeyi denemiş ve onun Hıristiyanlık ve Yunan düşüncesi ile ilişkisini irdelemiştir. İkinci olarak, Camus'nün hayatın anlamına dair tespitlerini onun kendi kavramları üzerinden yorumlamıştır. Son olarak ise, kötülük probleminin varoluşsal formunun Camus'nün yapıtlarında nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalışarak, hayatın anlamına ve kötülük probleminin varoluşsal karakterine dair onun ulaştığı sonuçları eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmeyi denemiştir.

Anahtar Kelimeler: Kötülük Problemi, Hayatın Anlamı, Absürt, Albert Camus, Ateizm, Din.

THE MEANING OF LIFE AND EXISTENTIAL FORM OF THE PROBLEM OF EVIL IN ALBERT CAMUS'S PHILOSOPHY

ABSTRACT

The meaning of life and the problem of evil are always very important issue in nowadays as they were in the past. The problem of evil is one of the most important arguments of atheism against theism. Atheism, argues that existence of evil in the world didn't permit the existence of God who is good and powerful. In the existential form of the problem of evil, the issue is handled with subjective experience of life, not with abstract statements. This study, firstly, deals with Albert Camus's intellectual origins and his relationship with Christianity and Greek thought. Secondly, it evaluates Camus's opinion about the meaning of life with his own concepts. Finally, it manifests existential form of the problem of evil in Camus's works, and adds conclusions reached by him about the meaning of life and the existential form of evil.

Key Words: The Problem of Evil, the Meaning of Life, Absurd, Albert Camus, Atheism, Religion.

* Yrd.Doç.Dr., Giresun Ü. İslami İlimler Fakültesi, mustafa.cakmak@giresun.edu.tr, m_cakmak@hotmail.com.

Giriş

İnsanoğlunun hayatın anlamına dair soruları kuşkusuz onun en kadim sorularıdır. Dinsel gelenekler ve felsefi düşünce tarihi aslında bu sorular etrafında şekillenmektedir bile denilebilir. Bu sorular kimileri için dinin öğretilerine teslimiyetle, kimileri içinse felsefi düşünceye referansla cevaplandırılmaya çalışılmaktadır. Fakat bu durum herkes için geçerli değildir. Zira bugünün dünyasında, yaşadığı hayata anlam verme konusunda başarılı olamayan insanların sayısı geçmişte olduğundan çok daha fazladır.

Hayat, bazı insanlara mutluluk açısından cömert davranırken, başka bazıları için ise oldukça cimridir veya böyle algılanmaktadır. Doğrusu, insanların hayatlarındaki hüüzün ve mutluluk anlarının mutlak bir eşitlik içinde paylaştırıldığı iddiasında bulunmanın gerçekçi olduğunu söyleyemeyiz. Kaldı ki eşitlik meselesi söz konusu olduğunda, dünyada mutlak bir eşitliğin nasıl olabileceği sorusu çok daha çetin bir sorudur. Fakat mesele eşitlikten daha öte bir adalet sorunu olarak belirginleşmekte, bu dünyanın gerçekten adil olup olmadığı ve adaletin yalnızca bu dünyada mı yoksa ahirette mi gerçekleşeceği meselesi, tartışmanın seyri açısından da ayrıca önemli gibi görünmektedir.

Birçok insan, hayatının bir döneminde bu hayatın kendisine armağan ettiği sıkıntılarla bir şekilde yüzleşmek zorunda kalmakta veya en azından başkalarının yaşadıkları sıkıntı ve zorluklara şahit olmaktadır. İnsan bu yüzleşme anında veya sonrasında söz konusu sıkıntıların niçini üzerinde düşünmekten kendini alamaz. “Hayatta niçin bu kadar acı yaşanmaktadır? Bazı insanlar hak etmedikleri halde böylesine büyük acılar yaşarken, gerçekten yaptıkları kötü eylemler dolayısıyla bir bedel ödemesi gerekenler niçin bundan kurtulabilmektedir? Ya masum çocuklara ne demeli! Hangi gerekçe onların çektiği sıkıntı ve acıya değerbilir? Böyle bir hayatın gerçekten bir anlamı var mı acaba? Dahası bu anlam, dinlerin önümüze koyduğu sınırları belli bir anlam mı gerçekten?” gibi sorular modern dönem insanının zihnini meşgul etmeyi sürdürmektedir. İnancı konusunda en ufak bir tereddüt yaşamayan insanların hayatlarında dahi anlam vermekte zorlandığı bazı anlardan bahsetmek pekâlâ mümkündür.

Hayatı ve insanı anlama çabası bağlamında yirminci yüzyılda rasyonalizme, pozitivistliğe ve bilimciliğe tepki olarak pek çok felsefi akım ortaya çıkmıştır. Kuşkusuz merkezine insanı alan Varoluşçuluk¹ bu akımlardan en

¹ Varoluşçuluk, felsefeyi doğuş noktasında ele alarak bir temellendirmeden bahsederken, geleneksel felsefeyi bunu ihmal etmekle eleştirir. Varoluşçuluk dendiğinde bazı önemli filozoflardan bahsedilir. Bunlar 19. Asırda Sören Kierkegaard, 20. yüzyılda Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre ve Gabriel Marcel'dir. (Frank Magill, *Egzişansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992, s.9); Ayrıca 1930-1940 arasındaki on yıl boyunca, çok farklı yönelimdeki edebi ve felsefi denemeler için de varoluşsal felsefe terimi kullanılmıştır. Kierkegaard, Dostoyevski, Nietzsche, Kafka ve Camus adları yanı sıra

önemlilerindedir. Bu yüzyılda edebiyatta, sanatta ve özellikle felsefede bu akımın izlerini görmek zor değildir. Birey ve bireysel yaşanmışlıklar söz konusu düşüncenin ana zeminini oluşturmakta ve bu yönüyle geleneksel felsefe yapma biçimlerinden farklılıklar göstermektedir.

Bir düşünürün hareket noktası doğrudan doğruya 'yaşayan insan' olunca, o düşünürün sistemci bir filozof veya klasik anlamda bir filozof olması beklenemez.² Varoluşçu geleneğin içinde değerlendirilen Albert Camus, bu açıdan elbette klasik bir filozof değildir. O, fikirlerini geleneksel felsefe yapma biçimleri içinde sistematik bir şekilde sunmaya çalıştığında daha az başarılı olduğunun farkındadır. Bu durumla ilgili olarak o şöyle bir tespitte bulunur: "Ben bir filozof değilim ve yalnızca deneyimlediklerim hakkında nasıl konuşacağımı bilirim."³ Bu açıdan bakıldığında bir felsefi geleneğe dâhil edilemeyen varoluşçu filozoflar yaklaşımları ile sistemli felsefi gelenekler içindeki filozofların ürettikleri düşünceler elbette farklılaşacak, örneğin, Nietzsche ile Hegel kıyaslaması, belki de bu anlamda doğru bir kıyaslama olmayacaktır.

İnsanların düşünce dünyaları, çevrelerinde meydana gelen sosyo-kültürel değişimler ve bireysel yaşanmışlıklarından bağımsız olarak şekillenmez. Yirminci yüzyıl, hayatın anlamsızlığına dair algıların kökleştiği ve dünyadaki kötülüklerin tahammül sınırlarını aştığı bir dönem olarak yorumlamak yanlış olmasa gerektir. Bu yüzyılın ilk yarısında yaşayan insanlar, iki büyük dünya savaşına tanıklık etmiş, dünyanın daha önce benzerine tanık olmadığı büyük acı, ölüm ve yıkımlara maruz kalmışlardır. Bu açıdan bakıldığında ki dünya savaşını dikkate almadan dönemin düşünsel yapısını anlamaya ve yorumlamaya çalışmanın ne kadar anlamsız bir çaba olacağı aşikârdır.

Yirminci yüzyıl dünyasının içinde bulunduğu durum ve şartlar bizlere varoluşsal bir kriz döneminin işaretlerini vermektedir. Bu nedenle, içlerinde Camus'nün de bulunduğu bu dönemin filozoflarının çoğu, özellikle varoluşçular- geleneksel felsefedeki felsefe yapma tarzından farklı olarak, somut bireysel yaşantıyı ve insan varlığının anlamını söz konusu ettikleri için edebiyat ile iç içe olmuşlardır.⁴ Sistemli felsefi gelenekler üzerinden giderek hayatın anlamını ve kötülüğün niteliğini irdelemeye çalışmak yerine bu anlam ve niteliği

anılmış, N.Berdayef, L.Chestov ve B.Fontane gibi yazarlar, Boemhe'yi, Schelling ve Baader'i de kendilerine katarak, irrasyonalizme hafifçe bulanmış bireyci ve trajik bir düşünce savunusuyla, geleneksel akımların dışında durmuşlardır.(Jacques Colette, *Varoluşçuluk*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi, 2006, s.9.)

² İonna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, İstanbul: Yankı Yayınları, 1967, s.9.

³ Serge Doubrovsky, "The Ethics of Albert Camus", *Camus: A Collection of Critical Essays*, ed. Germaine Brée, Printice-Hall, Inc, Englewood Cliffs,N.J.: A Spectrum Book, 1962, s.72.

⁴ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus: Hayatı, Yapıtları, Felsefesi*, Bursa: MKM Yayıncılık, 2011, s.75.

kişisel yaşanmışlıklar üzerinden ele almayı denemek, bu çalışmanın da temel hedefi olarak kabul edilebilir.

Tarihin şartlarının zorlayıcı etkisinin sonucu olarak Camus, kendi dönemindeki birçok insan gibi ölüm, şiddet ve acımasızlığı en canlı şekilde yaşamış biridir. Özellikle II. Dünya savaşının getirdiği acı ve yıkımlar, ayrıca 1937-1942 yılları arasında geçirdiği hastalık günleri, Camus'nün dünyayı algılama biçimi konusunda çok belirleyici olmuştur.⁵ Tüberküloz olduğunu öğrendiğinde onun ölümle kurduğu ilişki, içinde doğduğu aile ve çevresinin dinle kurduğu ilişkiyle birleştiğinde, Camus'nün yaşamı boyunca Tanrı'ya ve teolojik sorulara dair bu derin ilgisini anlamamızı kolaylaştırmaktadır.⁶

Camus, babasının Marne savaşında⁷ öldüğünde henüz 29 yaşında genç bir adam olduğunu, ancak kendisi 40 yaşındayken babasının mezar taşını (1885-1914) okuduğunda fark edebilmiştir. Mezarda yatan kişinin kendisinden daha genç olduğunu anladığında ise bu durum onu dünyada bir düzenin veya bir uyumun varlığı konusunda şüpheli birine dönüştürmüştür.⁸ Görünen o ki, ölüm gerçeği Camus'nün anlamaya ve üstesinden gelmeye çalıştığı önemli bir meseledir. Dolayısıyla onun ölüm ve kötülük algısı, böyle bir ortamın ürünü olarak hep olumsuz deneyimlerden beslenmiştir. Oysa örneğin William Shakespeare ve Pierre Corneille'ye bakıldığında ölüm aslında övgü ve yüceliğin bir aracı olarak nitelendirilmiştir. Çünkü yaşanan tarih II. Dünya savaşı atmosferinden çok farklıdır.⁹

Hayatın anlamsızlığına ve içinde kötülükler barındırdığına dair bir kanaate sahip olan Camus'nün, hayatın bir anlamı olduğu ve mutlak anlamda bir kötülüğün söz konusu olamayacağını savunan dinlerle ilişkisi irdelenmeye değer görünmektedir. Zira o, hayatın acı dolu yaşanmışlıklarından bir ateizm çıkarmayı denemekte, bu açıdan onun bir ateist olarak özellikle Hıristiyanlıkla ilişkisi ve Antik Yunan felsefesine yaptığı referanslar ilginç denebilecek nitelikler taşımaktadır. Hayatın anlamı ve kötülük meselesine geçmeden önce onun

⁵ Bernard C. Murchland, "Albert Camus: The Dark Night before the Coming of Grace?" *Camus: A Collection of Critical Essays*, ed. Germaine Brée, Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, N.J.: A Spectrum Book, 1962, s.60.

⁶ Stephen Eric Bronner, *Camus: Bir Ahlakçının Portresi*, çev. Tuğba Sağlam, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s.19.

⁷ I.Dünya savaşında (1914) Almanlar ile Fransız-İngiliz ittifakının karşı karşıya geldiği bir muharebedir.

⁸ Albert Camus, *İlk Adam*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 2010, s.35.

⁹ Rachel Bespaloff, "The World of The Man Condemned to Death", *Camus: A Collection of Critical Essays*, ed. Germaine Brée, Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, N.J.: A Spectrum Book, 1962, s.93.

Hıristiyanlıkla kurduğu bu ilişki ve Antik Yunan değerlerine olan ilgisi, onu doğru anlamamız konusunda bize kuşkusuz önemli ipuçları verecektir. .

1. Albert Camus'un Hıristiyanlık ve Antik Yunan Felsefesi ile İlişkisi

1913 yılında Fransız sömürgesi olan Cezayir'de doğmuş Cezayirli bir Fransız olan Camus, henüz bir yaşındayken savaşa çağırılan babasının bu savaşta hayatını kaybetmesiyle yetim kalmış, çocukluğu büyükannesi, annesi, dayısı ve kardeşinden oluşan ilginç bir ailede yokluk içinde geçmiştir. Cezayir'de bir taraftan içine doğduğu yoksulluk, diğer taraftan ise güneş ve deniz onun hayatında önemli bir yer etmiş ve bununla birlikte onları yapıtlarında birer metafor olarak kullanmayı da ihmal etmemiştir.¹⁰ O, yoksulluk ve güneş ile ilgili olarak şöyle der: "Yoksulluk, güneşin altında ve tarihte her şeyin iyi olduğuna inanmamı engelledi; güneş ise bana tarihin her şey demek olmadığını öğretti."¹¹ İçine doğduğu şartlar onun düşünce dünyasının ilk tohumlarını atmıştır. Ailesinin dinle ilişkisi söz konusu olduğunda Camus, ailesinde dinin hiçbir yeri olmadığını, hiç kimsenin ayine gitmediğini, hiç kimsenin Tanrı buyruklarını anmadığını ve yine hiç kimsenin ahiretin ödül ve cezalarına atıfta bulunmadığını açıkça belirtmiştir.¹²

Böyle niteliklere sahip bir aile içinde ve ortamda hayat serüvenine başlayan Camus, 1957 yılından Nobel Edebiyat ödülünü kazandığında ilkokul öğretmeni Louis Germain'i hayırla yad etmeyi ihmal etmemiş, öğretmeni Germain'in kendi okuma ve düşünme serüvenine çok önemli katkıları olduğunu dile getirmiştir. Camus başarılı denebilecek öğrenciliğinin sonunda, "*Plotinos ve Aziz Augustinus'in Yapıtlarında Helenizm ile Hıristiyanlığın İlişkileri*"¹³ isimli bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Daha sonra dile getirdiği düşüncelerinde Antik Yunan'a dönük referanslar dikkate alındığında, bu tezin onun düşünce dünyasında bir hayli etkili olduğunu söylemek mümkündür. Camus'nün söz konusu tezinin aslında üç felsefi amacından söz edilebilir. Bunlardan ilki; Yunan felsefesinin Hıristiyanlığı metafiziğe doğru yönlendirerek doğaya karşıt bir hale getirdiğini iddia etmek, ikincisi; Yeni-Plâtonculuğun Hıristiyanlık için ne kadar önemli olduğunu vurgulamak, üçüncüsü ise; akıl ile vahiy veya pagan ile uygar arasında belirgin ayrımı yeniden değerlendirmeye çağırmaktır. Sonuç olarak,

¹⁰ S.Beynon John, "Image and Symbol in the Work of Albert Camus", *Camus: A Collection of Critical Essays*, ed. Germaine Brée, Printice-Hall, Inc, Englewood Cliffs,N.J.: A Spectrum Book, 1962, s.135.

¹¹ Doubrousky, "The Ethics of Albert Camus", s.81.

¹² Albert Camus, *İlk Adam*, s.156.

¹³ Camus'nün tezi, Joseph Mc Bride tarafından *Albert Camus: Philosophier and Litterateur* (New York, 1992) ismiyle yeniden yayınlanmıştır.

Camus bu tezde, Helenizm'in Hıristiyanlığı ele geçirdiği temel tezine karşı çıkararak aslında Hıristiyanlığın Helenizm'i bünyesine kattığını iddia etmiştir.¹⁴

Camus'nün düşünsel altyapısında Antik Yunan felsefesinin kayda değer etkisinden bahsetmek mümkünken, yaşadığı hastalık süreci ve II. Dünya savaşının sebep olduğu yıldırıcı etki onun coşkulu Epikürçülüğünün¹⁵ üzerine adeta çökmüştür. 10 Mayıs 1951'de ' *Nouvelles Littéraires*'de Helenistik değerleri Hıristiyan değerlerine tercih ettiğini şöyle dile getirir: "Kendimi Hıristiyanlığa oranla Antik Yunan değerlerine daha yakın hissediyorum. Fakat ne yazık ki üyesi olmak için Delphi'ye¹⁶ gitmem mümkün değil."¹⁷ Antik Yunan'da akıl, Camus'ye göre mantık ve tutarlı söylem gibi anlamlara gelmekle birlikte aynı zamanda doğanın da ruhudur. Oysa Aydınlanma dönemi ile ortaya çıkan akıl, neden-sonuç ilişkisi kuran bir akıl yürütmeden başka bir anlam ifade etmez. Hıristiyan değerlerini de kısmen içeren Avrupa değerlerine mesafeli duran Camus'nün Antik Yunan'a karşı bir sempatisi olduğu aşîkârdır. Ona göre bilgisizliğin ve bağınazlığın yadsınması, dünyanın ve insanın sınırları, dahası güzellik gibi konular Antik Yunanla buluşabileceğimiz zemini bize verebilir.¹⁸ Daha açık bir ifadeyle, Camus kendisinin bir Hıristiyan olmadığını, fakat yoksul olarak mutlu bir gökyüzünün altında bir Yunan kalbine sahip olduğunu ve kayıp Yunan erdemlerini özlediğini itiraf etmektedir.¹⁹

Ortaçağda Antik Yunan felsefesi ile Yahudi kavramlarının ortaklığı, Camus açısından Hıristiyanlığın ve hatta bugünün Batı medeniyetinin temellerini atmıştır. Fakat zaman içinde Hıristiyanlık içindeki Helenistik unsurların dengeleyici özelliği ortadan kalktığında Yahudi unsurları Batı yaşamında daha belirleyici bir figür olmaya başlamıştır.²⁰ Camus'nün böyle bir kaniya sahip oluşunun, hazırladığı yüksek lisans tezi ile yakından ilişkili olduğunu söylemek zor olmamakla birlikte, onun Hıristiyanlığın ve hatta Batı

¹⁴ Bronner, *Camus: Bir Ahlakçının Portresi*, s.23.

¹⁵ Ana düşüncesinin mutluluk olduğu Epikürçülük, Epikür'ün şu meşhur ifadesiyle en yalın olarak ifade edilebilir: "Ölümden korkmak anlamsızdır, çünkü yaşadığımız sürece ölüm yoktur, ölüm geldiğinde ise artık biz yokuz." (Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, s.99)

¹⁶ Antik bir Yunan şehridir.

¹⁷ Henri Peyre, "Camus the Pagan", *Camus: A Collection of Critical Essays, Camus: A Collection of Critical Essays*, ed. Germaine Brée, Printice-Hall, Inc, Englewood Cliffs,N.J.: A Spectrum Book, 1962, s.67.

¹⁸ Albert Camus, *Yaz*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 2002, s.72.

¹⁹ John, "Image and Symbol in the Work of Albert Camus", s.132.

²⁰ Thomas L. Hanna, "Albert Camus and the Christian Faith", *Camus: A Collection of Critical Essays, Camus: A Collection of Critical Essays*, ed. Germaine Brée, Printice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, N.J.: A Spectrum Book, 1962, s.53.

medeniyetinin oluşumundaki Antik Yunan etkisinin azalmasından pek hoşnut olmadığı açıktır.

Camus bir ateist olmasına rağmen dinle olan ilişkisi farklı şekillerde yorumlanabilmiştir. Onun yapıtları incelendiğinde din ve onun figürleriyle arasının çok iyi olmadığı hemen fark edilebilir. Örneğin, 'Yabancı' adlı romanında başkahramanı Mersault'un annesinin cenazesinde papazla diyalogları hiç de sıcak değildir. Dahası cezaevine girdiğinde papazla konuşma teklifine. "Cezaevi papazıyla görüşmeyi üçüncü defa reddettim. Ona söyleyecek bir şeyim de yok, konuşmak istemiyorum, onu nasıl olsa eninde sonunda göreceğim"²¹ şeklinde verdiği yanıt ilginçtir, Keza 'Veba' adlı romanında başkahramanı Dr. Rieux ile Rahip Paneloux'un diyalogları din ile ilgili olumsuz tutumu için önemli ipuçlarıdır. Yalnız bu ilişki biçiminde dikkat çekici olan nokta, onun dini temsil eden figürlere karşı saldırgan bir tavırdan ziyade mesafeli durmak gibi yöntemi tercih etmiş olmasıdır.

Her ne kadar ateist olarak nitelendirilebilecek düşüncelere sahip olsa da Camus'nün bazı beyanları bu durumun çok da net olmadığını ima etmektedir. Örneğin Le Monde'a verdiği 31 Ağustos 1956 tarihli bir söyleşide çelişkili gibi görünen ifadeler kullanır: "Tanrıya inanmıyorum, orası doğru, ama o kadar da tanıtanırmaz değilim." Bu ifade belki de kendini ateist olmaktan daha çok agnostik olarak tanımlamanın da bir biçimi olarak da yorumlanmıştır.²² Camus'nün inançsızlıkla ilgili olarak "Çağdaş inançsızlık son yüzyılda yapıldığı üzere bilim üzerinden temellenen bir inançsızlık değildir. O, hem dini hem de bilimi reddeder. Artık mucizenin varlığında bir şüphecilik söz konusudur. Bu inançsızlık tutkulu bir inançsızlıktır."²³ Şeklinde dile getirdiği ifadeleri ise oldukça dikkat çekicidir. Görünen o ki; Camus'nün bilimsel materyalizmin çıkış noktasını takip ederek ulaştığı bir ateizmden söz etmek çok mümkün görünmemektedir. O, daha sonra üzerinde durulacağı gibi hayatın yaşanmışlıklarının insanı götürdüğünü düşündüğü bir varoluşçu ateizm, belki de bir agnostisizmi işaret etmektedir. Nitekim Camus, yaşamının sonlarında din olmadan yaşanmadığını fakat yine de inançlı olamadığını dile getirerek gençliğinde etkili olan bir ikileme de dikkat çekmeyi ihmal etmemiştir.

Camus, din algısına kaynaklık etmesi açısından Aziz Augustinus'e ait 'Confessions' adlı eserinin altını çizer. Bireysel yaşanmışlıkların edebi ve felsefi düşünceye olan etkisiyle ilgili olarak önemli bir kaynak olan bu eserde, temel olarak her insanın Tanrı'ya yönelik doğal bir sezgisi, eğilimi ya da arzusu olduğu varsayılmaktadır. Camus, ateist olsa bile bu fikirden faydalanmaktan

²¹ Albert Camus, *Yabancı*, çev., Samih Tiryakioğlu, İstanbul: Can Yayınları, 2012, s.98.

²² Pierre-Louis Rey, *Camus: Başkaldıran İnsan*, çev. Elif Gökteke, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, s.82.

²³ Peyre, "Camus the Pagan", s.70.

kaçınmamıştır. Stephen E. Bronner'e göre Tanrının yokluğu, bir kurtuluşa ve yalnızca onun gösterebileceği bir anlamlılığa olan özlemle birleşmiş, bu çelişkili durum Camus'nün gelecekteki tüm çalışmalarını derinden etkilemiştir. Bu bakış açısı, Camus'nün varoluşun absürt olarak adlandırdığı karakterine kaynaklık etmiş, yoğun tartışmalara neden olan ve çoğu zaman yanlış anlaşılabilen dinsel sorununa da çözüm sunmuştur.²⁴

Stephen E. Bronner, Camus'yü ne bir Katolik Hıristiyan ne de Voltaire gibi kendini dinden soyutlamış bir düşünür olarak nitelendirir. Ona göre, Camus'nün dinden bağımsız bakış açısı, karşı çıktığı din inancıyla belirlenmekte ve bu açıdan çoğunlukla '*dinsel ateizm*' olarak bilinen genel bir felsefi akımı temsil etmektedir. Bu akımın Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger ve Karl Jaspers gibi felsefi savunucularının her biri radikal bireyciler ve sofistike entelektüellerdir. Onlar, herhangi bir kiliseye mensup olmamış, herhangi bir dini dogmayı benimsememiş ve herhangi bir kitle hareketine de temel oluşturmamışlardır. Bu filozofların her biri, bireyin kaderinin şekillenmesinde kişisel deneyimin ve sorumlulukların sahip olduğu role vurgu yapmış, ayrıca idealizm ve materyalizm gibi felsefi akımların yetersizliklerine karşı çıkmayı temel hedef olarak belirlemiştir. Dinsel ateizmin çoğu önemli temsilcileri ateist ya da agnostik olsalar da Tanrı, bu akımın felsefi referansı haline gelmiştir.²⁵

Hıristiyanlık, ahlakla birlikte Camus'nün romanları, denemeleri ve oyunları incelendiğinde ilk göze çarpan temalardandır. Bu durumun onun eserlerinin gücü ve çekiciliğini artırdığını söyleyebiliriz. Thomas Hanna'ya göre, Camus'yü din ve ahlak filozofu olarak tanımladığımızda bunun kaynağı doğaya yönelik sorgulaması, insanın anlamı, onun umut ve amaçları, onun kaderi ile ilgili derinlemesine düşünmüş olmasıdır. Bu bağlamda onun, aslında pozitif bir hümanizm ve hatta '*yeni hümanizm*' olarak isimlendirilen bir din felsefesi kurmayı denediği bile söylenebilir. Eğer böyle bir şey mümkünse bunun Batı'daki dini geleneklerden soyutlanarak oluşması mümkün değildir.²⁶

Camus'nün Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerini doğru ve dikkatli değerlendirmek gerektiğini düşünen Hanna'ya göre bu eleştiriler, Hıristiyanlığın temel inanç ilkelerine yönelik değil Hıristiyan imanının ahlâki sonuçlarına yöneliktir. Birçok çağdaş felsefecinin açık bir şekilde Hıristiyan inanç ilkelerinin akıldışı veya bir illüzyondan ibaret olduğu yönündeki eleştirileri Camus'de görmek pek mümkün değildir.²⁷ Bu durum, onun düşünce yapısının varoluşçu karakterinden kaynaklanmaktadır.

²⁴ Bronner, *Camus: Bir Ahlakçının Portresi*, s.24.

²⁵ Bronner, *Camus: Bir Ahlakçının Portresi*, s.25.

²⁶ Hanna, "Albert Camus and the Christian Faith", s.48.

²⁷ Hanna, "Albert Camus and the Christian Faith", s.51.

Hanna'ya göre Hıristiyanlık dünyadaki kötülük ve ölüm karşısında teslim olunacak bir Yüce Tanrıdan bahsederken bu Tanrının kendi sevgisiyle dünyadaki gerçekliği birleştirdiğini ifade etmektedir. Tanrıya iman, dünyada var olana karşılık var olması gerekene vurgu yapmakta ve ahlâki açıdan da bu durum, Hıristiyan imanının temel doktrinini ifade etmektedir.²⁸ Camus, aslında tam da böyle bir anlayışa karşı çıkmaktadır. Onun açısından dikkate alınacak olan şey, var olması gereken değil var olanın kendisidir. Çünkü var olması gerekenin ne olduğu konusunda bir konsensüs sağlanması mümkün görünmezken, var olan üzerinden değerlendirmeler yapmak pekâla mümkündür.

Hıristiyanlıktan pek de vazgeçtiği söylenemeyen Camus, kendisiyle yapılan bir söyleşide, Hıristiyan inancı ile ilgili şu ifadeleri kullanır. “Ben Hıristiyan inancının bir boyun eğme olduğunu dile getirmeden önce iki kez düşünürüm. Herhangi biri bu ifadeyi Aziz Augustinus ya da Pascal için kullanabilir mi? Dürüstlük bir doktrin en alt değil en yüksek derecedeki temsiliyle değerlendirilmesini gerektirir. Sonuç olarak ifade etmek istediğim şey şudur: Bu inanç çok fazla barış değil trajik bir umut vaat ediyor.” Camus, en iyi zamanlarında Hıristiyanlığın iyiliğin ve güzelliğin geliştirilmesinde aktif olmasına rağmen ölüm ve kötülüğün kabullenildiği bir trajik umudun sürdürülmesine de kaynaklık ettiğini düşünür.²⁹ Örneğin *Veba*' adlı romanında da Hıristiyan inancının temsilcisi konumundaki Rahip Paneloux şöyle der: “Şayet veba insanların günahlarının bir cezası değilse, en azından Tanrının planının bir parçası olabilir. Bu gizeme inanmalı ve sonuç olarak sevilmelidir.”³⁰

Camus, gelecek algısı açısından Hıristiyanlık ile Marksizm arasında çok ciddi paralellikler kurmaktadır. Zira Marksizmin bir ütopya olduğunu düşünen Camus, bu ütopya geleceğin, Tanrının yerine geçtiğini ve tek değer bu geleceğe hizmet etmek olarak tanımlandığını düşünmektedir. Camus'nün Hıristiyanlık tarihini anlamının Marksizmi anlamak demek olduğuna ilişkin ısrarı tam da bu sebeptir.³¹ Anlaşılan o ki, Camus Hıristiyan inancı ve Marksizmi³² birbirine benzetmektedir. Her ikisinde de dünyadaki kötülük, adaletsizlik ve ölümleri görmezden gelip mükemmel bir son hayal edilmektedir. Marksizm, sınıfsız bir toplumda bunların olmayacağını umut ederken,

²⁸ Hanna, “Albert Camus and the Christian Faith”, s.52.

²⁹ Hanna, “Albert Camus and the Christian Faith”, s.52.

³⁰ Albert Camus, *Veba*, çev. Nedret Tanyolaç Öztokat, İstanbul: Can Yayınları, 2012, s.103.

³¹ Hanna, “Albert Camus and the Christian Faith”, s.54.

³² Zira Sosyalist düzen içinde Kominizme yol alırken bu amacı gerçekleştirmek için devlet tarafından alınacak kararların neden olduğu bazı kötülükler görmezden gelinmiştir. Örneğin, Sovyetler Birliği döneminde açılan kamplarda insanların yaşadığı acılar bu bağlamda değerlendirilebilir.

Hıristiyanlık ise Tanrının krallığı geldiğinde bunların ortadan kalkacağı, dolayısıyla o güne yönelik sarsılmaz bir inanca davet etmektedir.

Hıristiyanlık ve Marksizm arasında kurduğu paralellikle Camus şöyle bir yargıya varmaktadır: “Hıristiyan ve komünistler bana kendilerinin geniş bir optimizme sahip olduklarından, diğerlerine üstünlüklerinden, Tanrı ve tarihten bahsedecekler. Benim ise bu konudaki temel yaklaşımım şudur: “Eğer Hıristiyanlık birey açısından pesimist, insanlığın kaderi için optimistse, o zaman diyeceğim ki; ben insanlığın kaderi açısından pesimist olmama rağmen birey açısından optimistim.” Camus’nün düşünce yapısını kavramanın, ancak onun bireyin kendisi için niçin optimist, insan kaderi için niçin pesimist olduğunu doğru anlamakla mümkün olduğunu bilmek gerekir. Zira bir Hıristiyan için evrenin nihai karakteri iyidir, kötü ancak dünyadadır. Oysa Camus, evrenin nihai karakterinin kötü olduğunu çünkü insanoglunun sürekli güvensiz bir durumda ve bir tehdit altında var olduğunu düşünürken, birey için ise umutlu olunabileceği kanaatini taşır.³³

Camus’nün Hıristiyan okurlardan uzak kalmamış düşünceleri ile Hıristiyan okurların algıları arasında tuhaf bir ilişki söz konusudur. Hanna’ya göre bu durum, Camus’nün Hıristiyan inancına dönük söylediklerinin, Hıristiyan okurlar tarafından bütünüyle farkına varılmamış olmasına bağlanabilir. Öyle ki, Hıristiyanlar bir ateist olan Jean-Paul Sartre’in çalışmalarına kesin bir reddediş sergilerken Camus’ü anlamaya çalışmışlardır. Bunun sebebinin Camus’nün verdiği dürüst ve sahici izlenim olduğu söylenebilir.³⁴ Nitekim Hıristiyanlara gayet açık mesajlar veren Camus şöyle der: “Sizinle kötülüğün aynı dehşetini paylaşıyorum. Fakat sizin umudunuzu paylaşmam mümkün değil. Ben içinde çocukların acı çektiği ve öldüğü bu evrenle mücadeleye devam edeceğim.”³⁵

1946’da Dominikken rahiplere seslendiği bir konuşmasında³⁶ Camus, şunları söyler: “Eğer Hıristiyanlık, daha önceden kendisine ait olan başkaldırma erdeminin, kendisinden kesin biçimde koparılıp atılmasına izin verecek olursa Hıristiyanlar yaşayacak ve fakat Hıristiyanlık ölecektir.”³⁷ Devamında sözlerini şöyle sürdürür: “Hıristiyan gerçekliğinin aldatıcı olduğu ilkesinden asla ayrılmayacağım. Fakat sadece bu olgudan ötürü onun bir parçası olamadığımı da

³³ Hanna, “Albert Camus and the Christian Faith”, s.57-58.

³⁴ Hanna, “Albert Camus and the Christian Faith”, s.56.

³⁵ Hanna, “Albert Camus and the Christian Faith”, s.56.

³⁶ Konferans metni daha sonra ‘*Actuelles*’ in birinci cildinde “İnançsız Kişi ve Hıristiyanlar” başlığı altında kısmen yayınlamıştır.

³⁷ Rey, *Camus: Başkaldıran İnsan*, s.54.

söylemeliyim.”³⁸ Bu konferansın sonunda bir dinleyicinin yaptığı, “Sayın Camus! Ben hidayete ermiş biriyim, fakat büyük bir tevazu ile size söylemek isterim ki, siz hidayete ermemişsiniz.” şeklindeki yoruma, Camus, hafif bir tebessümle “Ben sizin dine girmeden önceki haliyle Augustinus’unuzum. Kötülük sorunuyla uğraşmama rağmen işin içinden çıkamıyorum” karşılığını verir.³⁹ Görünen o ki, hayatın kendisinden yola çıktığında Camus, imanın sınırlarına dâhil olamamakta fakat pozitivistin ve materyalizmin yolundan giderek bir ateizm temellendirmesi de yapmayı denememektedir.

Sonuç olarak, Camus'nün hayatın anlamına ve dünyadaki kötülüğün varlığına dair yaklaşımlarını değerlendirirken içinde bulunduğu toplumun büyük çoğunluğunun mensubu olduğu din ile ilişkisi önemlidir. O düşünceleri Hırsitiyanlık eleştirisi ile Antik Yunan erdemlerine yaptığı vurgunun ayrıca dikkate değer görünmektedir. nun üzerindeki etkilerini açıklamalarını anlamsız bulmaktadır. Ayrıca Aydınlanma döneminin neden-sonuç ilişkilerinden müteşekkil akılcılığının da kendisi için tatmin bir çözüm olamayacağını farkındadır. İşte bu nedenle Antik Yunan felsefesine referansla insanın ruhuna dokunan bir takım erdemlerin varlığına özlem duymaktadır.

2. Hayatın Anlamı veya Anlamsızlığı

Albert Camus, hayatın anlamı veya anlamsızlığını, bu anlam veya anlamsızlığa karşı insanın vermesi gereken karşılığı, varoluşsal kötülük problemini yapıtlarında kendi kahramanları üzerinden ve bazı özel kavramlarla tartışmayı denemiştir. “Bu dünyadan nasıl bir anlam çıkarılabilir” sorusu etrafındaki tartışmaların, tiyatro oyunlarını, denemelerini ve romanlarını yazarken onu motive ettiği söylenebilir. Camus açısından hayatın çok güzel olduğunu söylemek kolay değildir. Seçimini yapmadığı, fakat kendisini içinde bulduğu ve yaşamak durumunda kaldığı bu zor hayat, onda kötümser bir bakış açısının yerleşmesine neden olmuştur. O, bu yönüyle hayatı anlama ya da hayatın gerçekten bir anlamı olup olmadığı konusunda oldukça kararsızdır.

Hayata anlam verme çabasının kadim bir çaba olduğunu daha önce dile getirmiştik. Sokrates’in “sorgulanmamış bir hayat yaşanmaya değer” şeklinde dile getirilen anlayışı da bu çabanın en eski ürünlerinden biridir. İnsan, kendi hayatını ve içinde bulunduğu dünyayı anlamaya ve sorgulamaya başladığında dünya karşısında kendi acziyetini ve dünyanın insan isteklerine sağır ve dilsiz kalışını görür. İnsanın istek, arzu ve özlemleri ile dünya arasında yaşanan bu uyumsuzluk, iki tarafın birbirine yabancılaşmasıdır. Bu, insan için bir çaresizlik olarak nitelendirilebilir.⁴⁰ Camus, bu çaresizlik ve anlamsızlığı ‘Yabancı’ adlı romanında ölüm kavramı üzerinden şöyle dile getirir. “Herkes bilir ki hayat,

³⁸ Rey, *Camus: Başkaldıran İnsan*, s.103.

³⁹ Rey, *Camus: Başkaldıran İnsan*, s.103.

⁴⁰ Gündoğan, *Albert Camus: Hayatı, Yapıtları, Felsefesi*, s.116.

yaşamak zahmetine değmeyen bir şeydir. Aslında otuz ya da yetmiş yaşında ölmenin önemli olmadığını bilmez değilim. Nitekim her iki durumda da gayet doğal olarak başka erkeklerle başka kadınlar yaşayacaklar ve bu durum binlerce yıl devam edecektir. İnsan mademki ölecektir, bunun nasıl ve nerede olacağını önemi yoktur.”⁴¹ ‘Mutlu Ölüm’de ise ölüm-mutluluk ilişkisi ile ilgili olarak şu ifadeleri kullanır: “Daha uzun ya da kısa süre mutlu yaşanmaz. Mutlu olunur! Ve ölüm de hiçbir şeyi engellemez. Bu durumda ölüm de bir mutluluk kazasıdır yalnızca.”⁴²

Roman ve denemelerinde belirli temalar⁴³ üzerinde duran Camus için kavramlar çok önemlidir. Düşüncelerini ifade ederken bu kavramları özenle seçer ve kullanır. Dikkate değer olan nokta, bu anahtar kavramların tümüyle çerçevesi çizilmiş kesin bir anlamının söz konusu olmamasıdır. Başka filozoflarda bazı kavramların içeriği belirli duygu ve düşüncelerin karşılığı olarak daha netken, Camus’nün örneğin, özenle seçilmiş olduğu fark edilen ‘Sisifos Söyleni’nde ‘*absürt*’,⁴⁴ ve ‘Başkaldıran İnsan’da ‘*başkaldır*’⁴⁵ gibi kavramlarının içerikleri böyle bir netliğe sahip değildir. Bu durum ancak onun düşüncelerini akıl yürütmeyle değil, bizzat hayatın kendisinden elde ettiği tecrübelerle şekillendirdiği gerçeğiyle açıklanabilir. Nitekim o bu konuda şöyle der: “Ben bir filozof değilim ancak tecrübe ettiğim şeyleri dillendirebilirim.”⁴⁶

Bilindiği üzere Hegel idealizmi açısından insan, hiçbir şeyin kendi aklının isteklerine ve özlemlerine ters düşmediği bir dünyada rahat ve mutlu bir hayat sürme imkânına sahiptir. Yani bu şekilde tasavvur edilen bir evrende, mantıksal ve rasyonel ilişkiler dışında bir ilişki biçimi olmadığı için insan için anlaşılmasız bir durum söz konusu değildir. Fakat bireysel yaşanmışlıklar bu durumun Hegel’in çizdiği resimden farklı olduğunu göstermektedir.⁴⁷ Absürt, bir felsefi arka plâna da işaret eder. Özellikle Hegel’in güvencelerine dayanarak, karşısında akılla kavranabilecek bir dünya beklentisi içinde olan, fakat beklediği dünyanın yerine kendi deneyimleriyle uzlaşmayan, anlamdan yoksun ve kaos halinde bir

⁴¹ Camus, *Yabancı*, s.103.

⁴² Albert Camus, *Mutlu Ölüm*, çev. Ramis Dara, İstanbul: Can Yayınları, 2012, s.132.

⁴³ Gerçi Sartre’a göre Camus’un ortaya koyduğu temalar aslında yeni değildir. Bu temalar klasik kötümserliğin beylik lafları olarak dile getirilmiş 17 yüzyıla kadar geri götürülebilir. Sartre, (Jean Paul Sartre, “An Explication of The Stranger” *Camus: A Collection of Critical Essays*, s.109)

⁴⁴ Fransızcası “*absürte*”, olan bu kavram, Türkçeye “absürt” dışında, “saçma”, “anlamsız”, “aykırı” ve “ıyımsız” olarak da çevrilmektedir. (Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, İstanbul: İz Yayıncılık, .1996, s.4.)

⁴⁵ Fransızcası “*révolte*” olan bu kavram, Türkçeye “*başkaldır*” olarak çevrilmektedir.

⁴⁶ Doubrousky, “The Ethics of Albert Camus”, s.71.

⁴⁷ Gündoğan, *Albert Camus: Hayatı, Yapıtları, Felsefesi*, s.74.

dünyayla karşılaşan insan, 'absürt' fikrine ulaşmaktadır. Çünkü absürt, kendi aklıyla dünyayı bir bütün olarak kavramak ve açıklamak isteyen, fakat aklı ile deneyimlediği dünya arasında bir uçurum ve boşluk olduğunu duyan insanın durumudur.⁴⁸

'Absürt' kavramı, Camus'nün düşünce dünyasında 'başkaldırı' kavramı ile birlikte iki temel kavramdan biridir. Hayatın anlamı ya da anlamsızlığı konusunda bir şeyler söylemek için bu kavramların daha derinden irdelenmesi gerekir. Onun özellikle 'Yabancı' adlı romanı ile 'Sisifos Söyleni' isimli denemesinde kullandığı absürt kavramı, iki farklı anlama sahiptir. Bu kavram, hem durumun ifadesini hem de kişide ortaya çıkan algıyı karşılamaktadır.⁴⁹ Camus, insan ile dünya, insan ruhunun beklentileri ile dünyanın bunları karşılamadaki yetersizliği arasında bulunan aşılabilir uçuruma absürt adını vermiştir. Absürt, ne insanda ne de şeylerde, onlar arasında yabancılıktan başka bir ilişki kurma olanaksızlığındadır. Absürt, insanı ve dünyayı ayrı ayrı düşündüğümüzde ortaya çıkmaz. Absürt, önemsiz bir düşüncenin nesnesi değildir. Kötümser bir ruh halinin ürünüdür. Örneğin, "sabah kalk, saatlerce çalış, yemek ve uyul" absürt işte böyle bir umutsuz ve amaçsız monotonluğun içinde olmaktadır.⁵⁰

"Eğer Tanrı insanoğlunun kendi durumuna ilişkin sorduğu sorulara yanıt verseydi ya da insanoğlu kendine sorular sormasaydı absürt diye bir şey olmazdı" diyen Camus, absürdün hep yanıtız bırakılan, doyuma ulaştırılmayan sorgulamadan doğduğunu düşünmektedir. Absürt, karşılaştırılan öğelerin ne birinde ne de diğesinde. İnsanın çağrısıyla dünyanın akıl ermez suskunluğu arasındaki bu karşılaştırmadan doğar.⁵¹ Anlaşılan o ki, Camus absürdü bir bireyle içinde tipik yaşama alışkanlığının sorgulandığı dünya arasındaki belli bir tür yüzleşme olarak tanımlamaktadır. Bu durumda zayıflık, cahillik, mantıksızlık, geçmişe özlem, doğru ve yanlış ayırmanın imkânsızlığı, kendimizi ve başkalarını doğru tanımaktan acizlik, dünyanın anlaşılması zor gizemi, onun absürt kavramının ana unsurları olarak nitelendirilebilir.⁵²

Camus'nün bohem bir bireyciliğin izlerinin net bir şekilde görüldüğü 'Yabancı' adlı romanının başkahramanı Mersault için "absürt kavramının cisimleşmiş halidir" demek yanlış olmaz.⁵³ Mersault, toplumun dini ve ahlaki değerlerine yabancı, yaşadığı hayata ve eylemlerine anlam verme konusunda

⁴⁸ Gündoğan, *Albert Camus: Hayatı, Yapıtları, Felsefesi*, s.125.

⁴⁹ Sartre, "An Explication of The Stranger", s.108.

⁵⁰ Sartre, "An Explication of The Stranger", s.110.

⁵¹ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 2012, s.44.

⁵² Murchland, "Albert Camus: The Dark Nightbefore the Coming of Grace?", s.60.

⁵³ Albert Camus, "Preface to The Stranger", *Lyricaland Critical Essays*, ed. PhilipThody, New York: Vintage Books Edition, 1970, s.337.

zorlanan bir kişiliğe sahiptir. Bu kişilik üzerinden hayatın anlamını sorgulamayı deneyen Camus, Mersault'un hüküm giydiğini, çünkü onun kendisine gösterilen oyunu oynamadığını, yalan söylemeyi reddettiğini söyler. Buradan yola çıkarak 'Yabancı'yı kahramanlık yapmadan doğrular için ölmeyi kabul eden bir adamın hikâyesi olarak nitelemek mümkündür.

'Yabancı' da Mersault, anlamsız, sebepsiz ve yersiz bir şekilde bir kişiyi(Arabı) öldürür. Ancak bunu niçin yaptığıyla ilgili olarak hiçbir gerekçesi yoktur. Gerçi o yaşamında yaptığı başka birçok şeyin bir gerekçesini bulmakta da aynı şekilde zorlanmaktadır. Mersault, çıkarıldığı mahkemede bu kişiyi neden öldürdüğü sorusunun nesnel bir yanıtının olmadığını göstermek için çok uğraşmıştır. Çünkü bu öldürme eylemi, gerekçesi olmayan keyfi bir harekettir. Camus'nün 'Yabancı'da betimlediği bu anlamsızlık ve sebepsizlik, Dostoyevski, Gide, Malraux ve başka yazarların da içinde olduğu edebi bir geleneğe özgüdür. İşte asıl sonuç burada ortaya çıkmaktadır. "Amaçsız bir hareket aslında anlamsız bir dünyanın yansımasıdır."⁵⁴ Daha yalın bir ifadeyle; bu eylemin bir nedenini aramak anlamsız bir çabadır. Zira dünya zaten anlam yoksunudur. Anlamsız bir dünyada anlamlı bir eylem beklemek de ancak hayalcilik olurdu. 'Sisifos Söyleni'nde Camus, bu anlamsızlıkla ilgili olarak şöyle der: "Bu dünyanın kendisini aşan bir anlamı olup olmadığını bilmiyorum. Fakat bu anlamı bilmediğimi, öğrenmenin de benim için şimdilik olanaksız olduğunu biliyorum."⁵⁵

Yukarıda absürdün, insan bilinci ile akıl dışı dünyanın karşılaşmalarından doğan bir durum olduğunu dile getirmiştik. Peki, ama absürt ortadan kaldırılabılır mi? Ya da en azından yüz yüze kalındığında ona nasıl bir karşılık verilebilir? Hem insan bilincinin hem de akıl dışı dünyanın yok edilmesi çok mümkün görünmediğine göre absürde nasıl bir karşılık verilebilir sorusu üzerinde durmak gerekir. Camus, absürde karşılık olarak umut, intihar ve başkaldırmadan oluşan üç alternatifli bir çözümden bahseder. Şimdi bu alternatiflerin Camus açısından nasıl değerlendirildiğine bakalım. Zira onun felsefesinin başkaldıran niteliği bu kavramların irdelenmesinden doğmaktadır.

Umudun, absürdün oluşmasına neden olan iki taraftan birini yok ettiği kanaatinde olan Camus'ye göre insan, kendi bulduğu gerçeğe, yani kendi gerçeğine sınımsız sarılmalıdır. Oysa umut bizi, bu dünyayı bırakıp aşkın bir geleceğe, yani ahiret ya da Tanrı inancına bağlamak istemektedir. Böyle bir umut anlayışını felsefi anlamda bir intihar olarak değerlendiren Camus, Hıristiyan varoluşçuların da bu hataya düştüklerine inanır. Zira onlar dünyanın akıldışı oluşundan yola çıkıp Tanrıya varırlar. Camus, ne olursa olsun, Kafka'nın,

⁵⁴ Bronner, *Camus: Bir Ablakçının Portresi*, s.46.

⁵⁵ Camus, *Sisifos Söyleni*, s.65.

Kiekegard'ın ya da Chestov'un, kısacası varoluşçu romancılarla filozofların birbirine çok yakın esinlere bağlanan, tümüyle absürde ve onun sonuçlarına yönelmiş yapıtlarının işin sonunda bu uçsuz bucaksız umut çılgınlığıyla sonuçlanmalarını tuhaf bulur. Yine Kafka'dan örnek vererek, onun umutsuz bilgelikten gönüllü körlüğe doğru geçiş yaparak Tanrıya sığındığını dolayısıyla absürttan kaçtığını söyler.⁵⁶ Sonuç olarak absürt karşısında umut, sanıldığı gibi tersine boyun eğmektir. Başka bir deyişle absürdü umutla aşmaya çalışmak, sorunu çözmek değil ondan kaçmak anlamına gelir.⁵⁷ Daha sonra da değinileceği gibi Camus burada şimdinin geleceğe feda edilmemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Eğer umut absürdün çözümüne dair bir alternatif öneri değilse, bu durumda intihar bir çözüm olabilir mi? İntiharın, mutlak bir anlam kaynağına olan ihtiyaçtan ve anlamsız bir dünyanın sessizliğinden kaynaklanan varoluşsal bir ümitsizlik eylemi olduğunu düşünen Camus, intiharın, absürdün iki unsurundan biri olan insanı yok ettiği için absürdü ortadan kaldırıp, hayatı sona erdirdiğini söyler. Kısacası intihar, yaşamın bizi aştığını ya da yaşamı anlamadığımızı söylemek anlamına gelir.⁵⁸ Camus'nün ifadesiyle "İntihar, bir sıvışmadır."⁵⁹ Çabalamaya değmez demektir. İntihar eden, intihar etmekle absürdü ortadan kaldıracığını düşünürken yanılmaktadır. Çünkü intihar, absürde başkaldırdığımızı ve özgür olduğumuzu göstermez, aksine absürde boyun eğdiğimizi gösterir. Bu durumda yapılması gereken şey, absürde boyun eğmek değil, onu yenmek için hayatı coşkuyla yaşamaktır.⁶⁰

Peki insan, umut ve intiharın kendi içinde bulunduğu absürt durum için bir çıkış olmadığının farkına vardığında ne yapmalıdır? Camus'ye göre ölümlü olmak, özgür olmak anlamına gelir. Gelecek diye bir şey olmadığı veya bir anlam taşımadığı için, mevcut anı yaşamak, ancak hayata bağlanmakla mümkün olur. Camus, bu dünyada en saygı duyduğu şeyin, yaşamın hiçbir şeyini yadsımayan bir yaşam isteği olduğunu söyler.⁶¹ Bu durumda, hayat ve absürt birbirlerini reddeden değil, aksine birbirlerinin değerini artıran şeylerdir.

Yaşam anlamdan ne kadar yoksun olursa olsun, yine de iyi yaşanması gerektiğine dikkat çeken Camus, bu yaşamın gerçekliğinin ancak herkesin kendi dramını sonuna kadar yaşamasıyla ortaya çıkabileceği kanaatindedir.⁶² Nitekim

⁵⁶ Camus, *Sisifos Söyleni*, s.156-157.

⁵⁷ Camus, *Düğün ve Yaz*, çev. Ramis Dara, Ankara: Bayraktar Yayınevi, 1983, s.43.

⁵⁸ Bronner, *Camus: Bir Ahlakçının Portresi*, s.53.

⁵⁹ Camus, *Sisifos Söyleni*, s.26

⁶⁰ Camus, *Sisifos Söyleni*, s.23.

⁶¹ Camus, *Düğün ve Yaz*, s.127.

⁶² Albert Camus, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, İstanbul: Say Yayınları, 1994. s.52.

'Yabancı'da Mersault bohem bir tavır içinde olsa da kendini tamamen bırakmış değildir. O şöyle der: "Annem hep insanın tam anlamıyla mutsuz olamayacağını söylerdi. Gökyüzü renklenip de yeni bir gün hücreme sızdığı zaman ona hak veriyordum."⁶³ Camus'ye göre birey, dinin tesellisi ya da önceden belirlenmiş bir tarih ya da varoluş amacı olmadan da yaşamayı öğrenebilmeli ve geleceğin değil, özellikle şimdinin hakkını vermeye çalışarak yaşamayı becerebilmelidir.⁶⁴

Geleceği umut etmeyen insan, aynı zamanda geçmişle de avunmaz. O, şimdiiyi olabildiğince dolu dolu yaşamının derdindedir.⁶⁵ Benzer bir yaklaşımı Dostoyevski'nin 'Karamazov Kardeşler'deki İvan karakterinin ağzından duymak da mümkündür; "Hayata inanmasam, dünyanın gidişine inancım kalmasa, hatta tam tersine, her şeyin karmakarışık, uğursuz, belki de şeytanca bir kaos olduğuna iman etsem ve hatta insanların hayal kırıklığından uğradığı bütün korkulara tutulsam yine de yaşamayı isteyeceğim, hayat kadehini ağzıma götürürce bitirene kadar bırakmayacağım."⁶⁶ Görünen o ki, anı yaşama tutkusu absürtle mücadele açısından son derece önemlidir.

Diğer varoluşçuların aksine Camus için absürdü fark etmek yalnızca bir başlangıçtır. Asıl mesele, bireyin onun hayata dair oluşturduğu pesimist algıya önce cesaret ve gerçeklikle, sonra da dayanışmayla itiraz edip etmeyeceğidir. Yani kısacası birey, acaba hayatın bu absürtlüğüne veya anlamsızlığına karşı bir başkaldırı ortaya koyabilecek bir cesarete sahip olabilecek midir? Camus, bu durumda mücadelenin tarafındadır. Bu mücadele, anlamsızlığa karşı bir mücadeledir. Daha açık bir ifadeyle, Dostoyevski'nin 'Karamazov Kardeşler' adlı romanındaki İvan'ın ağzından dökülen "Tanrı yoksa her şey mübahır" çıkarımının mantığına karşı bir mücadeledir.

Hayatın anlamına dair çözümlenmede ilginç sonuçlara ulaşan İvan'a göre insanlık, tüm olarak Tanrısızlığı kabul ederse kendiliğinden sorun çözülecektir. Eski görüşler, özellikle bütün eski ahlak kuralları yıkılacak, her şey yenilenecek, insanlar hayattan, sadece bu dünyada elde edebilecekleri mutluluk ve zevkleri tatmak için birleşeceklerdir. İnsan ruhu Tanrısal devliğe ulaşmış bir gururla yücecek ve böylece -Nietzsche'nin üstün insanına benzeyen- tanrısal bir insan doğacak. Doğayı her an alabildiğine alt eden insan bu durumdan öyle yüce bir zevk alacak ki, bu ona gökten beklediğini unutturacaktır.⁶⁷ Fakat asıl soru şudur: "Bir gün insanın yüce bir varlığa ihtiyaç duymayacağı bir zaman dilimi gelecek

⁶³ Camus, *Yabancı*, s.102.

⁶⁴ Doubrousky, "The Ethics of Albert Camus", s.78.

⁶⁵ Camus, *Sisifos Söyleni*, s.88.

⁶⁶ Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007, s.304.

⁶⁷ Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, s.864.

midir? Eğer bu mümkünse, mesele ortadan kalkmış, insanlığın hayat sorunu çözülmüş demektir. Fakat insanların kökleşmiş ahmaklığı yüzünden mesele belki daha bin yıl çözülemeyeceğine göre, zamanımızda gerçeğe ulaşan herkes hayatını yeni ilkelere göre düzenlemekte serbesttir.⁶⁸

İvan açısından böyle bir dönem hiç gelmeyecek olsa bile, Tanrı ve ölümsüzlük olmadığına göre yeni insan, bir başına bile kalsa "Tanrısal insan" olabilecek ve yeni sıfatına dayanarak insanın bütün manevi engellerini aşabilecektir. Tanrı için kanun yoktur! Her yer Tanrınınır, ayak bastığı her yer yücedir, yani kısacası "her şey mubahtır."⁶⁹ Camus'ye göre İvan, yaşama inancı kalmasa da, sevilen kadından, evrenin düzeninden kuşku duysa da, her şeyin cehennemsi ve lanetli bir kargaşadan başka bir şey olmadığına inansa da yine de yaşayacağını söylemektedir. İvan için onun temelde şöyle bir sonuca vardığını söylemek mümkündür. "Ölümsüzlük yoksa ne ödül vardır ne ceza, ne iyi vardır ne de kötü. Dolayısıyla ölümsüzlük olmayan yerde erdem yoktur. Eğer erdem yoksa yasa yok demektir. Yani her şeye izin vardır. Her şeye izin varsa insan babasını bile öldürebilir, hiç değilse öldürülmesine göz yumabilir."⁷⁰

Böyle bir sonucu değerlendirirken Camus, usun başkaldırısının İvan'la çilgnlıkta son bulduğunu düşünür.⁷¹ O, doğal olarak bu noktada Dostoyevski'nin İvan karakteri ile ulaştığı sonuca kesinlikle karşıdır. Zira asıl mesele burada başlamaktadır. Camus, "Sisifos Söyleni"nde ortaya konulan absürdün doğurduğu nihilizme kapı açan ahlaki boşluğu -ki "Tanrı yoksa her şey mubahtır" düşüncesi bunun en açık örneğidir- başkaldırma ile doldurmaya ve bir yaşam felsefesi oluşturmaya çalışır. Ona göre bu durumda absürdü tanımak, bilmek ve hissetmek fakat orada sürekli kalmamak, onu aşmak temel bir hedef olmalıdır. Asıl mesele bundan sonra başlamaktadır.

Absürt ile ilgili bu değerlendirilmelerden yola çıkarak Camus'nün şöyle bir sonuca vardığını söylemek mümkündür. Gerçek anlamda yaşamak, absürdü onaylayıp fakat onunla sürekli bir mücadele içinde yaşamakla gerçeklik kazanır. Anlamdan yoksun bir dünyada, düşünce ile dünya arasındaki ilişkinin kopmasının bilincine varışımızla birlikte absürdü hissederiz. Absürdü, Tanrı'ya ya da geleceğe bağlayarak yok etmek, onu ve hayatı ortadan kaldırmak demek olduğuna ve intihar da onaylanan bir yol olmadığına göre, "hayat anlamdan ne kadar yoksunsa o kadar iyi yaşanmalıdır" sonucu çıkar. Bu demektir ki, absürdü yaşatmak gerekir. Absürdü yaşatmak Tanrıyla, umutla ya da absürde sırt

⁶⁸ Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, s.865.

⁶⁹ Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, s.865.

⁷⁰ Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev., Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 2012, s.77.

⁷¹ Camus, *Başkaldıran İnsan*, s.81.

çevirmekle mümkün olamayacağı için gerçek çözüm sadece bilinçli bir başkaldırıyla mümkün olacaktır.⁷²

Camus'nün düşünce dünyasında başkaldırı, absürde anlam verecek ve onun üstesinden gelmek için ortaya konacak çabanın ve eylemin kendisidir. Bu başkaldırı eylemi, insan doğasına gösterilmesi gereken saygıya dikkat çekerken bir yeryüzü kardeşliğinden bahsetmeyi de ihmal etmez. Ayrıca bu başkaldırı, sınırlara saygı gösteren ve dengeyi gözetten bir düşünce çizgisinde kökleşmiş bir ahlaki değer yaratır.⁷³ Bu başkaldırı sınırları tanımayan, onları altüst eden bir isyan çağrısı değildir.

Bu denge gözetten düşünce biçimi 'Akdenizli düşünüş' olarak nitelendirilebilir. Düşüncedeki dogmatizmi yumuşatan 'Akdenizli düşünüş', fiziksel deneyim, mutluluğu ve yaratıcılığı tüm ilerici hareketlerin amaçları olarak görmektedir. Bu, yaşamın absürtlüğüne karşı çıkmanın bir yoludur. Bu düşünüş, intiharı, varoluşun anlamsızlığına yetersiz bir tepki olduğu gerekçesiyle eleştirirken, "Tanrı yoksa her şey mubahtır" önermesini temel alan her tür yaklaşımı da reddetmektedir.⁷⁴ Bu düşünüş, karakterini Akdeniz'in ılımanlığı metaforundan almaktadır. Zira Camus'nün yaşadığı zor hayata rağmen doğayla kurduğu ilişki, örneğin deniz ve güneşin güzelliklerini doyasıya yaşamış olması, onun pesimist düşüncelerin içinde boğulmasını engellemiştir.

Camus'un düşünce çizgisi durağan bir yapıya sahip değildir. Örneğin onun 'Yabancı' ve 'Sisifos Söyleni'nde dile getirdikleri ile 'Veba' ve 'Baskaldıran İnsan'da dile getirdikleri birbirinden farklıdır. Burada düşünsel bir evrimden bahsetmek yanlış olmaz. Camus bu düşüncesinin bu evrimi ilgili olarak şöyle der: "Eğer 'Yabancı'dan 'Veba'ya bir evrim yaşandıysa bu, dayanışma ve ortaklığa doğru bir evrimdir."⁷⁵ Yine örneğin 'Düğün'de "mutlu olmakta utanılacak bir şey yok" diyen Camus, 'Veba'da Rambert karakterinin ağzından her yerde var olan kötülükle ilgili olarak, "Tek başına mutlu olmakta utanılacak bir şey vardır." ifadesini kullanır.⁷⁶ Yine 'Yabancı'nın başkarakterleri Mersault, yaşamı anlamlandırma konusunda başarısız ve bunu değiştirmek için bir güce sahip olmayan biriyken, 'Veba'da başkarakter Dr. Rieux dayanışma bilinci içinde kötülüğe karşı mücadelenin simgesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hayatın anlamsızlığı meselesi ile kötülük problemi birbirinden net çizgilerle ayrılmaz temalardır. Nitekim Camus'nün roman, oyun ve

⁷² Gündoğan, *Albert Camus: Hayatı, Yapıtları, Felsefesi*, s.177-178.

⁷³ Murchland, "Albert Camus: The Dark Night before the Coming of Grace?", s.63.

⁷⁴ Bronner, *Camus: Bir Ablakçının Portresi*, s.96-97.

⁷⁵ Albert Camus, "Letter to Roland Barthes on The Plague", *Lyrical and Critical Essays*, ed. Philip Thody, New York: Vintage Books Edition, 1970. s.338.

⁷⁶ Peyre, "Camus the Pagan", s.68.

denemelerinde bu temaların iç içe geçtiği açık bir şekilde görülebilir. Camus'nün hayatın anlam ya da anlamsızlığına dair yaklaşımlarını absürt kavramı üzerinden değerlendirmeye çalıştıktan sonra kötülük probleminin onun düşünce dünyasında nasıl bir yer işgal ettiğini irdeleyemeye geçebiliriz. Fakat bundan önce, kötülük probleminin Camus'nün yapıtlarında bir sistem dâhilinde ele alınıp, belirli önermeler üzerinden çözümlenmeye çalışılan bir mesele olmadığını bilmemiz gerekir. Zira o, kötülük problemini, düşünsel çizgisinin varoluşsal karakterine paralel olarak hayatın yaşanmışlıkları üzerinden anlamaya ve değerlendirmeye çalışmıştır.

3. Varoluşsal Kötülük Problemi

Dünyadaki kötülükler geçmişten günümüze insanoglunun zihnini meşgul eden önemli bir mesele olmuştur. Ayrıca dünyadaki kötülüğün varlığı problemi ateizmin en temel argümanlarından biridir.⁷⁷ Dinler bu soruna yönelik kendi temel öğretileri çerçevesinde bazı çözümler üretmeye çalışmış olsalar da sorunun bütün berraklığı ile çözülmesini beklemek gereğinden fazla iyimserlik olur. Çünkü sorunun doğasından kaynaklanan belli zorlukları vardır. Hele hele bu konuya dinin çözümlerini karıştırmak istemeyen biri için durum çok daha içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Camus, bu zorluğu kendince çözmeye çalışmış bir varoluşçu düşünür olarak nitelendirilebilir. Fakat bu çözümünün felsefi derinliği, ulaştığı sonuçların ne ölçüde tatmin edici olduğu ve kötülük problemi üzerinden bir ateizmin gerekçelendirilmesi yapıлып yapılamayacağı konusu çok tartışma götürür.

Bu dünya gerçekten kötü müdür? Ya da mesele aslında dünyanın gerçekten kötü oluşuyla mı, yoksa bizim ona bakışımızla mı ilintilidir? İnsan bu dünyayı her zaman aynı şekilde mi hisseder ve yorumlar? Kötülüğün bu dünyadaki varlığının nesnel bir değerlendirmesini yapmak mümkün müdür? Tanrı, dünyada bu kadar kötülüğün varlığına niçin izin vermektedir? Dünyadaki kötülüğün varlığı ile Tanrının kudret, sevgi ve adaleti arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Sonuç olarak kötülük problemi felsefi düşünce açısından niçin bu denli önemlidir? Kuşkusuz bu soruların sayısı artırılabilir. Fakat açık olan şu ki, kötülük problemi ateizm ile çok yakından ilişkili bir meseledir.

David Hume, kötülük probleminin klasik önermesini Epicurus'e atfla şu şekilde formüle etmiştir. "Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu? Öyleyse o güçsüzdür. Önleyebiliyor ama önlemek mi istemiyor? Öyleyse o kötü niyetlidir. Hem önleyebiliyor hem de önlemek istiyor? Öyleyse kötülük nereden geliyor?"⁷⁸ Görüldüğü üzere problem gücünü aslında Tanrının benzersiz şekilde

⁷⁷ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994, s.97-98; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1992, s.147; Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s.10.

⁷⁸ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979, s.165.

iyi oluşu ile sınırsız şekilde kudretli oluşu arasındaki varsayılan açmazdan almaktadır. Acaba gerçekten böyle bir açmaz söz konusu mudur? Bu soru ve etrafındaki tartışmalar çalışmamızın bundan sonraki bölümünün zeminini oluşturmaktadır.

Meseleye Camus açısından baktığımızda problemin basit ifadesi şudur: “Eğer bu dünya masumların acı çektiği bir dünya ise ve söz konusu bu dünya Tanrı tarafından yaratılıp yönetiliyorsa, bu Tanrı adil olamaz.” Yani acı çeken insan ile Tanrının tasarımı arasında açıklanamayacak bir uçurum bulunmaktadır. Bu durum karşısında iki alternatiften bahsedilebilir: Kişi ya boyun eğmeyi ya da isyan etmeyi seçecektir.⁷⁹ Ayrıca Camus’ye göre Tanrı önünde, bir özgürlük sorunundan çok, bir kötülük sorunu vardır. Seçenek açıktır. “Ya özgür değiliz ve kötülükten her gücü elinde tutan Tanrı sorumludur; ya da özgür ve sorumluyuz ama Tanrı bütün gücü elinde tutmamaktadır.”⁸⁰ Bu noktadan bakıldığında, Camus’nün iyi ve kudretli bir Tanrı inancına sahip olmasındaki en büyük engelin kötülük problemi olduğu anlaşılmaktadır.

Dinlerin Tanrı anlayışları ile kötülük problemi arasında yakın bir ilişkiden bahsedilebilir. Teist Tanrı algısında, Tanrının sınırsız bir sevgi ve karşı konulmaz kudrete sahip oluşu onun vazgeçilmez iki temel özelliğidir. Dolayısıyla bazı dinlerin Tanrı algıları diğerlerine kıyasla bu meselede daha esaslı sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Zira kötülük sorununun hem tüm yönleriyle iyi hem de her şeye kadir olan bir Tanrı’nın varlığı konusunda ısrarcı olan dinler için sorun oluşturması elbette çok daha olasıdır.⁸¹

Kötülük probleminin teorik ve varoluşsal olarak nitelendirilebilecek iki boyutundan söz etmek mümkündür. Teorik boyutunda kötülük ile Tanrının mantıksal ve epistemik ilişkisi söz konusudur. Varoluşsal boyutunda ise kötülük problemi, sadece önermelerin soyut analiziyle değil, insanın tümüyle hayata bakışı ve Tanrıya karşı tutumunu da içeren kişisel yaşamışlığıyla ilgilidir.⁸² Kötülük probleminin varoluşsal formu, teizmin bu dünyadaki kötülükler karşısında ahlaki bir protesto, öfke ve hakaret temellerine dayalı olarak sorgulanması veya reddedilmesi üzerine temellenmektedir.⁸³ Yani bir kötülük problemi söz konusu ise bu sonuca belirli önermelerle değil bizzat hayatın

⁷⁹ Hanna, “Albert Camus and the Christian Faith”, s.51.

⁸⁰ Camus, *Sisifos Söyleni*, s.70.

⁸¹ John Hick, *Evil and The God of Love*, London: Macmillan Press, 1985, s.4.

⁸² Michael L. Peterson, “Introduction: The Problem of Evil”, *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. M.L. Peterson, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992, s.3.

⁸³ William Hasker, “On Regretting the Evils of This World”, *The Problem of Evil: Selected Readings*, s.153

tanıklığından elde edilen yaşanmışlıklarla ulaşılmaktadır. Böyle bir tercihin adı varoluşsal kötülük problemidir.

Varoluşsal kötülük problemi Camus'nün düşünce çizgisindeki evrimsel süreçte kendini göstermektedir. Daha önce üzerinde durulduğu üzere Camus açısından absürt kavramı, aslında onun kötülük problemine bakışının temellerini atmıştır. Öyle ki, ona göre bu dünya, anlaşılması mümkün olmayan birçok niteliğe sahiptir. Tanrının varlığı ve hayatın saçmalığı arasındaki varsayılan çelişki Camus için çıkış noktasıdır. Evrimsel süreçten kastımız onun bu absürt ve kötülük karşısında gösterdiği tepkideki farklılıktır. 'Yabancı'da başkahraman Marseult, bohem bir bireyciliğe sarılırken Veba'da dayanışma ruhu ön plana çıkmaktadır. 'Veba' bu açıdan kötülük probleminin niteliği ve çözümü açısından önemli ipuçları vermektedir.

Camus, 'Veba' adlı romanında veba salgını üzerinden yeryüzüne yayılmış kötülüğün niteliği ve bu kötülüğe karşı nasıl bir tavır alınması gerektiği ile ilgili olarak kahramanları üzerinden değerlendirmeler yapar.⁸⁴ Veba için "Evrendeki kötülüklerle karşı verilen savaşın sembolik imgeler üzerinden ele alınışının bir meyvesidir" demek yanlış olmaz. Söz konusu kötülük geçici değildir. Bu kötülüğe karşı mücadelede iki taraftan söz edilir. Bir tarafta Dr.Rieux ve arkadaşları varken diğer tarafta ise Rahip Paneloux bulunur. Dr. Rieux pragmatik, rölativist, şimdi ile ilgili hümanist bir tavır sergilerken, Rahip Paneloux dogmatik, gelecekle ilgili Tanrının motive ettiği bir tavır sergiler.⁸⁵ Veba'nın tek başına isyan tavrından dayanışma ruhu içinde mücadele bilincinin oluşmasına doğru yaşanan geçişi temsil ettiği söylenebilir. Ayrıca Camus'nün Hıristiyanlık eleştirisi, masumların ölmesine izin veren ve dünyadaki insanlığın durumunun koşulsuz bir şekilde kabul edilmesini isteyen bir Tanrıyı sevmeyi reddedişinin en açık ifadesi olarak nitelendirilebilir.⁸⁶

Doktor Rieux ile Rahip Paneloux'un kötülük karşısındaki iki ayrı uçtaki konumlarını irdelemeden önce Hıristiyanlığın kötülük problemine nasıl baktığı ile ilgili bir giriş yapmak faydalı olabilir. Hıristiyanlığın temel öğretisi şöyle özetlenebilir: "Sonsuz olana boyun eğmeyi bilmek gerekir. Zira iman denilen şey, sonsuz olana boyun eğişle başlar. Dahası dünyadaki acı ve ıstırapın Tanrı ile irtibat kurmayı sağladığını ancak bu boyun eğişle anlayabilirsiniz."⁸⁷ Pek çok

⁸⁴ Bu romanın değerlendirmesiyle ilgili olarak Bkz. Gaétan Picon, "Notes on The Plague", *Camus: A Collection of Critical Essays*, ed. Germaine Brée, Printice-Hall, Inc, Englewood Cliffs,N.J.: A Spectrum Book, 1962.

⁸⁵ Lev Braun-Brain Master, *Düşüşün Tanıklığı*, çev., İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000, s.229.

⁸⁶ Bronner, *Camus: Bir Ahlakçının Portresi*, s.49-50.

⁸⁷ Rachel Bespaloff, "The World of The Man Condemned to Death", *Camus: A Collection of Critical Essays*, ed. Germaine Brée, Printice-Hall, Inc, Englewood Cliffs,N.J.: A Spectrum Book, 1962, s.101.

Hıristiyan aslı günah sebebiyle bu dünyadaki acı, sıkıntı ve kötülüğün normal karşılanması gerektiği konusunda pek tereddüt yaşamaz. Bu nedenle sonsuz yaşama dair umut bu algının bir sonucudur. Müslümanlar ise -Hıristiyanlar gibi bir aslı günah inancına sahip olmasalar bile- bu dünyada yaşanan acı ve ıstırapın son kertede ahirette telafi edileceği ümidini taşımakta ve bu da onların ahiret yaşamına dair inançlarını motive edebilmektedir. Fakat Camus böyle aslı bir günah inancını ve buradan bir gelecek umudu inşa edilmesini doğru bulmaz.⁸⁸

Camus, Tolstoy ve Nietzsche'ye referansla İsa Mesih ile ilgili değerlendirmesinde, onun başkaldırmış bir insan olmadığını, öğretisinin özünün boyun eğişle ve kötülük karşısında dirençsizlikle özetlenebileceğini söyler.⁸⁹ En büyük acıyı İsa Mesih çektiğine, hem de isteyerek çektiğine göre, hiçbir acı haksız ve nedensiz değil, bilakis belki de gereklidir. Bir anlamda Hıristiyanlığın acı sezgisi ve insan yüreği konusundaki haklı karamsarlığı, genelleşmiş adaletsizliğin insan için adalet kadar doyurucu oluşundandır. Suçsuzluğun uzun ve evrensel acısını ancak suçsuz bir Tanrının kurbanlığı haklı çıkarabilirdi. Gökyüzünden yeryüzüne kadar her şey acıya terk edilmişse, garip bir mutluluk umudu var demektir.⁹⁰ Yani görünen o ki, dünyada karşılaşılan kötülük karşısında pasif bir duruş Hıristiyanlığın temel yaklaşımıdır. Camus tam da buna karşı çıkmaktadır. Ona göre insan var olan durumu kabullenmemeli, aksine başkaldırmalıdır. Ancak o zaman boş bir hayalden kurtularak gerçek insanlığını keşfedebilir.

Camus, *Veba*'da Hıristiyanlığın bakış açısını Rahip Paneloux karakterinin veba salgını karşısındaki tutumu üzerinden ile betimlemeye çalışır. Rahip Paneloux karakterinin tepkilerinde dikkat çeken nokta, karşılaşılan kötülüğün nedeninin insanın kendisine bağlanmış olmasıdır. Rahip Paneloux bu durumu şöyle dile getirir: "Kardeşlerim felaketin içindediniz, fakat bunu hak ettiniz. Uzun süredir bu kent halkına acıyan bakışını çevirmiş olan Tanrı beklemekten bıktı. Sonsuz umudunun boşa çıkmasıyla hayal kırıklığına uğrayarak, bakışını başka yöne çevirdi. İşte şimdi, Tanrının ışığından yoksun bir halde vebanın cehenneminde uzun süre kalacağız! Evet, düşünme zamanı geldi. Günün ağırlıklarından kurtulmak için pazar günleri Tanrı'yı ziyaret etmek yeterli sandınız. Diz çöküp birkaç yakarma bu kayıtsızlığın bedelini rahatça öder, diye düşündünüz. Ancak Tanrı tutku sever. Bu uzak ilişkiler onun ateşli şefkatine yetmez."⁹¹ Görüldüğü üzere Rahip Paneloux vebayı açıkça insanların Tanrıdan uzaklığına veya ona yeterince yakın olmamasına bağlamaktadır.

⁸⁸ Peyre, "Camus the Pagan", s.69.

⁸⁹ Camus, *Başkaldıran İnsan*, s.89

⁹⁰ Camus, *Başkaldıran İnsan*, s.50.

⁹¹ Camus, *Veba*, s.99-102.

Kötülüğün kaynağının insanın günahları olduğunu kabul etmenin dışında, onun sırrına vakıf olunamayacağı, belki de bizim için çok daha hayırlı şeylere vesile olabileceği ile ilgili çok iyi niyetli çıkarımlar da yapılmıyor değildir. Örneğin Dostoyevski'nin, 'Karamazov Kardeşler' adlı romanında bir papazın kötü bir durum karşısındaki tavrıyla ilgili hikâyeye ilginçtir. Bir papaz, burnu kırılan ve bu nedenle göğsünü yumruklayan kişiye şöyle der: "Oğlum, her şey Yüce Tanrının sırrına eremeyeceğimiz takdirde olur. Gözle görünen bir felaket bazen gizli, ama çok büyük bir fayda sağlar. Acı bir kader sizi burnunuzdan yoksun ettiyse artık ömrünüzün sonuna kadar hiç kimse, "nasıl, burnun kırıldı mı?" diyemeyecektir size! ⁹² Dostoyevski'nin karikatürize ettiği bu tavırda görünen o ki, bir Polyannacılık teklif edilerek, sorgulamadan teslim olmanın zemini oluşturulmaktadır. Fakat "Bu yaklaşım bu kadar karikatürize edilmeyi hak etmekte midir?" sorusuna 'evet' demek güçtür. Zira bardağın dolu tarafını görmek ve bununla teselli olmak zaman zaman bir çıkış yolu veya bir nefes alma biçimi olarak niçin değerlendirilmesin?

Doğrusu yukarıda dile getirilen hikâyede kötülük karşısında şöyle bir teodise⁹³ geliştirildiğini söylemek mümkündür: Kötülük gibi görünen bazı durumlar, yalnızca daha bilinçli ruhların, her acının derininde yatmakta olan sonsuzluğun görkemli ışığını görmesini sağlar. Bu ışık kurtuluşa giden alacakaranlık yolları aydınlatırken ve eksiksiz biçimde kötüyü iyiye dönüştüren ilahi iradeyi açıklar.⁹⁴ Camus, bu yaklaşımları daha önce de dile getirdiğimiz gibi gerçeklerle yüzleşmekten kaçış olarak nitelendirmektedir. Oysa insanın başına gelen sıkıntı ve acılara karşı mücadeleyi öğrenmesi gerekir. Burada Camus, kötülüğe karşı mücadelede eylem ve değer birlikteliğinin altını kalınca çizerek bize savunduğu ontolojinin ipuçlarını vermektedir.⁹⁵

Camus, Dr.Rieux'un ağzından insanlara büyük acılar getiren hastalıklara karşı bu eylem ve değer birlikteliğini şöyle dile getirir: "Bu dünyadaki tüm hastalıklar için doğru olan, veba için de doğrudur. Bazılarının olgunlaşmasına yardımcı olabilir. Fakat bununla birlikte, getirdiği sefalet ve acıyı düşünürsek, vebaya boyun eğmek için kör ya da korkak olmak gerekir."⁹⁶ Dr.Rieux, kendisine yöneltilen "Eğer Tanrı'ya inanmıyorsanız niçin bunca özveride bulunuyorsunuz?" sorusuna ise, "Eğer mutlak güçte bir Tanrıya inansaydım, insanları iyileştirmeyi sürdürmez, bu görevi ona bırakırdım. Ama dünyada hiç kimse, Tanrı'ya inandığını sanan Paneloux bile, böyle bir Tanrı'ya

⁹² Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, s.861.

⁹³ Teodise en genel ifadeyle, her şeye gücü yeten Tanrının sınırsız iyilik ve adaleti ile evrendeki kötülüğün varlığı uzlaştırma girişimidir. (Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s.14.)

⁹⁴ Camus, *Veba*, s.103.

⁹⁵ Doubrousky, "The Ethics of Albert Camus", s.74.

⁹⁶ Camus, *Veba*, s.129.

inanmamaktadır. Çünkü kimse kendini sonuna kadar Tanrı'nın ellerine bırakmaz.” şeklinde karşılık verir.⁹⁷

Bu noktada Camus'nün Dr.Rieux'ün ağzından dile getirdiği yaklaşımın sorunlu olmadığını söylemek zordur. Çünkü Tanrı'ya inanan insanlar onu doğru anladıklarında kendilerine düşen görevleri sonuna kadar eksiksiz yapmanın derdine düşeceklerdir. Camus'nün dile getirip eleştirdiği kötülüğe karşı pasif tutumu, Tanrıya inanan tüm insanlar için kabul etmek hiç de hakkaniyete uygun bir değerlendirme değildir. İnsan, ister inansın isterse inanmasın, kendi yapabileceklerini en iyi biçimde gerçekleştirmekle ve insanlık adına değer üretmekle kendi varoluşunu gerçekleştirebilir. Böyle bir sorumluluk, eylemin ahlakiliğini pekiştirir. Burada işe Tanrıyı karıştırmak elbette gerekli değildir. Ne var ki, Tanrı'yı işe karıştırmamak, sorumluluğu kendi üzerimize alarak eylemde bulunmak, Tanrı'nın yok sayılması için ne gerekli ne de yeterli bir nedendir.⁹⁸

Dr. Rieux, ortaya koyduğu mücadelenin değerine yürekten inanmaktadır. O şöyle der: “Dünyanın düzeni ölümle sağlandığına göre, belki de Tanrı için en iyisi ona inanmamak ve suskun suskun durduğu göğe gözlerimizi çevirmeksizin ölüme karşı tüm gücümüzle savaşmaktır.” Doktorun en yakın dostu Tarrou: “Anlayabiliyorum, ama zafetleriniz hep geçici olacak” dediğinde ise ona şöyle cevap verir. “Her zaman öyle olacak, bunu biliyorum. Fakat bu durum mücadeleden vazgeçmek için bir neden değildir.”⁹⁹ Sonuç olarak, Rahip Paneloux ve çevresindeki pek çok dindarın veba ile mücadelenin bir işe yaramayacağını ve ona diz çökmek gerektiği tezine karşılık, Dr.Rieux ve arkadaşları vebayla savaşmanın bir şekilde yolunu bulmak ve ona boyun eğmemek gerektiğine inanmaktadırlar. Bu, Camus'nün dünyadaki yaşanan kötülük karşısındaki tavrının en açık ifadesidir.

Veba'da Dr.Rieux, en yakınındaki isim Tarrou'nun “Tanrısız bir aziz olunabilir mi?” sorusuna şöyle karşılık verir: “Sanırım yiğitlik ve azizliğe karşı eğilimim yok. Beni ilgilendiren şey gerçek anlamıyla insan olmaktır.”¹⁰⁰ Daha sonra Dr.Rieux, Tarrou hastalandığında aziz olma arzusuna referansla ona şöyle der: “Bir ‘aziz olmak için yaşamak gerek. Savaşmalısın!”¹⁰¹ Görüldüğü üzere Dr.Rieux'un yaklaşım biçiminde hümanist, agnostik ve ateist tavrın iç içe geçmiş olduğu bir yaklaşım biçimi sergilenmektedir. Peşine düşülmesi gereken şey bir azizlik değil, dünyadaki insanlıktır.

⁹⁷ Camus, *Veba*, s.130.

⁹⁸ Gündoğan, *Albert Camus: Hayatı, Yapıtları, Felsefesi*, s.53.

⁹⁹ Camus, *Veba*, s.132.

¹⁰⁰ Camus, *Veba*, s.252.

¹⁰¹ Camus, *Veba*, s.279.

Varoluşsal kötülük meselesinde acı ve ıstırapın kimin başına geldiği önemlidir. Zira Camus, *Veba*'da Dr.Rieux'u şöyle konuşturur: "İyilik ve kötülük kuşkusuz vardır ve genelde onları birbirinden ayıran şeyler kolayca açıklanabilir. Ama sorun kötülükle başlar. Örneğin, görünüşte gerekli olan kötülük ve görünüşte gereksiz olan kötülük vardır. Kuşkusuz cehenneme düşmüş Don Juan¹⁰² ile bir çocuğun ölümü aynı değildir. Çapkının cezalandırılması ne kadar adilse, çocuğun acısını anlamak da o kadar zordur. Ve gerçekte yeryüzünde bir çocuğun acısından, o acının beraberinde getirdiği nefretten ve bunu açıklamak için aranacak nedenlerden daha önemli hiçbir şey yoktur."¹⁰³

Çocukların çektiği sıkıntı ve acılar, kötülük probleminin ve özellikle varoluşsal kötülük probleminin en can alıcı noktasıdır diyebiliriz. Bu konu, birçok açıdan kötülüğün dile getirilen gerekçelerini anlamsız hale getirebilmektedir. Çocukların maruz kaldığı kötülüklerin varlığı açısından Camus, Rahip Paneloux üzerinden dini referanslarla hayatını sürdüren insanlar için iki alternatifin varlığı üzerinde durur. Kötülük ya kabullenilecek ya da inkâr edilecektir. Bu durum aslında Tanrıyı sevmekle nefret etmek arasında bir seçimdir. Peki, kim tanrıdan nefret etmeyi göze alabilir?¹⁰⁴ Bu soruya cevap vermek kolay değildir.

Rahip Paneloux, Dr. Rieux'un veba nedeniyle ölen bir çocuğun durumuna isyanına ve onu anlayamamasına karşılık olarak onu şöyle teselli etmeye çalışır: "Bu durum isyan ettiriyor, çünkü bizim sınırlarımızı aşıyor. Ama belki de anlayamadığımız şeyleri sevmeliyiz."¹⁰⁵ İlginç bir şekilde Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'in deki Rahip Zosima da benzer şeyler söylemektedir. "Zaten duygularımızın, hareketlerimizin bazılarının sırrına bu dünyadayken eremeyiz. Ama buna kanarak, anlamsızlığın seni haklı çıkaracağını sanma! Gerçi Ulu Tanrı senden ancak anlayabildiklerinin hesabını soracaktır; fazlasını değil."¹⁰⁶ Burada aslında birçok dinin en genel tavrından, kötülüğün nedenini her zaman anlayamayabileceğimizden bahsedilmektedir. Fakat Camus, Dr.Rieux'un şahsında anlayamadığı şeyi sevmeyi ve ona teslim olmayı reddetmektedir.

Camus'ye göre, yaşadığı hayatta kötülüklerle yüz yüze gelen ve başkaldıran insan yaşamı değil, yaşamın nedenlerini ister ve ayrıca ölümün getirdiği sonucu kabullenmez. Hiçbir şey doğrulanmamışsa, ölen anlamdan yoksundur. Ölüme karşı savaşmak, yaşamın anlamını istemek, kural ve birlik için çarpışmak anlamına gelir. Başkaldırının temelinde bulunan kötülüğe karşı

¹⁰² Bkz. Camus, *Sisifos Söyleni*, s.85-91.

¹⁰³ Camus, *Veba*, s.222.

¹⁰⁴ Camus, *Veba*, s.226.

¹⁰⁵ Camus, *Veba*, s.217.

¹⁰⁶ Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, s.428.

çıkma bu bakımdan anlamlıdır. Başkaldırmaya iten şey, çocuğun acı çekmesi değil bu acı çekişin doğrulanmamasıdır.¹⁰⁷ Görünen o ki, Camus'nün kabullenemediği nokta çocukların, acı çekmesinden daha öte, böylesine yalın ve apaçık bir gerçeğin anlamsız sebeplerle yadsınması ve bu yadsınmanın da insanların mücadele gücünü ve azmini olumsuz etkilemesidir.

Çocukların maruz kaldığı acılar ve kötülükler, Camus'den daha önce yine varoluşsal çizgide ele alınmış bir meseledir. Bazı insanlar için kötülüğün tecrübesi, dini inançları kabul etmeyi imkânsız kılmaktadır. Ya da en azından onları sorgular hale getirmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Karamazov Kardeşler' de İvan'ın tavrı, teistik dinin varoluşsal reddi için örnek durumdur. Dostoyevski için, “kötülük problemi teolojik bir bilmece değil, duyarlı dindar kişinin ruhuna dokunması gereken bir problemdir.”¹⁰⁸ Nitekim o, Karamazov Kardeşler'de çeşitli karakterleri üzerinden bu konu üzerinde durmuştur. Dolayısıyla Dostoyevski'nin kötülük problemindeki genel tavrının, Camus'nün kötülük probleminin varoluşsal formuyla tümüyle olmasa da ciddi paralellikler taşıdığı açıktır. Bu açıdan irdelenmeye değerdir.

İvan, kardeşi Aleksey ile diyaloglarında çocuğuna kızan ve onu kışın en soğuk gecelerinde bir tuvalete kapatan bir anneden bahseder. “Bu ana, kızının pis tuvalette inlediğini duyarken yatağında rahat uyuyabilmekteydi! Düşün, başına geleni kavrayamayacak küçük çocuk, karanlık, soğuk yerde, ufacık eliyle sızlayan göğsünü yumruklayarak gözyaşları dökmekte Tanrıcığına onu koruması için yalvarmaktaydı. Dindar rahip adayı kardeşim Aleksey! sen bu saçmalığa akıl erdirebiliyor musun? Bu saçmalığın ne gereği var, dünyada varlığının nedeni ne? Bu olmazsa, insan iyilikle kötülüğü ayırt edemeyeceği için yaşayamazmış derler. Bu kadar pahalıya patlayan iyilikle kötülüğün canı cehenneme! Bir yavrunun “Tanrıcığına döktüğü gözyaşları dünyanın bütün bilgisine bedeldir. O iğrenç yerde öcü alınmamış gözyaşları döküp göğsünü yumruklayarak, Tanrıcığına yalvaran yavrunun tek gözyaşına değmez bu üstün ahenk! Değmez, çünkü çocuğun gözyaşlarının hesabı sorulmadan kalıyor. Karşılık olmalı, yoksa kutsal ahengin anlamını kavramak mümkün değil. Bir öç mü sadece? Öcü ne yapayım ben, canavarlar cehenneme gidecekmiş; cehennem, yaptıkları kötülüğü, mahvettikleri hayatı geri getirebilir mi?”¹⁰⁹ Görüldüğü üzere İvan konunun kalbine yönelik can alıcı sorular sormaktadır.

İvan kardeşi Aleksey'e şöyle bir soru daha yöneltir: “Diyelim ki sen sonunda bütün insanları mutlu edecek, onları barış ve huzura kavuşturacak bir

¹⁰⁷ Camus, *Başkaldıran İnsan*, s.125.

¹⁰⁸ Michael L. Peterson, “Introduction: The Problem of Evil”, *The Problem of Evil: Selected Readings*, ss. 2-7.

¹⁰⁹ Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, s.322-325.

keder yapısının inşaatını üzerine almışsın. Ancak temeli atarken bir kurban ihtiyacın olacak. Bu durumda küçük göğsünü yumruklayan yavruya kıymak gerekiyor. Öcü alınamayacak gözyaşlarını temele akıtarak bu binanın mimarı olmaya razı olur muydun?” Aleksey, İvan'ın bu sorusuna “hayır” cevabını verir. İvan, sorusuna şöyle devam eder: “Yapıyı kendileri için hazırladığın insanların da mutluluklarını küçük kurbanın haksızca dökülen kanı pahasına kabul edip temelli mutlu kalabileceklerini düşünebilir misin?”¹¹⁰ “Yok, eğer ölümsüz ahengi sağlamak için acı çekmemiz gerekiyorsa, çocukların bununla ne ilgisi var? Lütfen söyler misin bunu bana? Onların hayatta acı tatmak, ıstırap çekmek pahasına ahenk satın almalarına ne gerek var? İnsanların arasındaki günah ceza konularındaki dayanışmayı anlıyorum, ama bu çocuklara uygulanamaz. Yok, eğer babalarının günahlarında bunların payı varsa bu, dünyamızın dışında bir gerçek olur, bu kadarını aklıma sığdıramam.”¹¹¹ Sonuç olarak çocukların acısı, gerçeğe ulaşmak için zorunlu acılar toplamını tamamlamaya yarıyorsa, İvan, bu gerçeğin bu pahaya değmeyeceğini düşünmektedir.¹¹²

Dostoyevski, kötülük-adalet ikilemini Aleksey Karamazov'un hissettikleri üzerinden irdeler. Nitekim Aleksey, çok sevdiği Rahip Zosima'nın öldükten sonra bedeninin hastalara şifa verecek yerde etrafa yaydığı koku ve birilerinin bu durumu suiistimal edişine çok içerlemiştir. Çünkü onun açısından Rahip Zosima çok değerli biridir ve bu nedenle onun bedeni sıradan insanlar gibi bir sonla karşılaşmamalıdır. Aslında onun beklediği şey, yalnızca mucize değil, adaletin ve hakkın tecellisini görmektir. Yüce saydığı birisinin şanı, şerefi çiğnenmiştir. “Bu neden olmuştur?, Kim niye izin vermiştir buna?” Bunlar Aleksey'in zihnini ve daha çok da kalbini hırpalayan sorulardır. Kutsalların kutsalı bir varlığın, ondan çok daha değersiz bir kitlenin eğlencesi oluşuna incinmemesi, hatta hiddet duymaması mümkün değildir. “Tanrısal güç nerededir? Neden en önemli anda kendini çekerek kör, dilsiz ve acımasız doğa yasalarına boyun eğmeye razı olmuştur?”¹¹³

Burada dikkat çekici olan nokta, Dostoyevski'nin İvan karakteri üzerinden açık bir şekilde adaletin varlığını sorgularken, Aleksey'in hisleri üzerinden de aslında birçok insanın adalete olan inancında şüpheler bulunduğu, zira bir rahip adayının bile bundan kurtulamadığının altını çizmiş olmasıdır. İvan'ın tavrı açık bir isyan ve bir karşı çıkışken, Aleksey'in tavrında bir anlayamama ve gönül koyma söz konusudur.

Camus, benzer şekilde insanın kötülük karşısında benliğinin en derinlerinden adalet diye haykırdığını, fakat Hıristiyan geleneğinin kötülüğe

¹¹⁰ Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, s.326-327.

¹¹¹ Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, s.325.

¹¹² Camus, *Başkaldıran İnsan*, s.76.

¹¹³ Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, s.453.

dönük bu karşı çıkışa yalnızca ölümsüz yaşam vaadiyle karşılık verdiğini söyler. Ona göre acı ve ıstırap, umudu da inancı da yıpratmaktadır. Bu nedenle acı çekmekten bıkmış birçok insan ve özellikle işçi toplulukları tanrısız yığınlardır.¹¹⁴ Daha önce de dile getirdiğimiz gibi geleceğin değil, şimdinin peşinde olan Camus, bir adalet varsa onu bu dünyada görmek istediğini açık bir şekilde ifade eder. Aynı şekilde Dostoyevski de, İvan karakteri'ni şöyle konuşturur: “Ben, eden bulur! karşılığı peşindeyim, bulamazsam kendimi yok etmem lazım. Hem bu karşılık ileride, sonsuzlukta değil, hemen burada, yeryüzünde olmalı; bunu gözlerimle görmeliyim.”¹¹⁵ Hem Camus hem de Dostoyevski tarafından karşı çıkan ve mücadele edilen düşünce çizgisi Van Gogh'un ağzından şöyle ifade edilir: “Tanrıyı bu dünyaya bakarak yargılamamak gerektiğine gittikçe daha çok inanıyorum.”¹¹⁶

Aslında mesele dönüp dolaşıp adalet meselesine gelmektedir. Acaba bazı insanların işledikleri kötülükler nedeniyle içinde çocuklarında olduğu bir toplumun tümünün ‘ibret’ olsun diye cezalandırılması veya ben halime şükredeyim diye başkasının perişan edilmesi acaba ne kadar anlamlıdır?¹¹⁷ Suçlunun yanında suçsuzun da etkilendiği bu tür ayırım gözetilmeyen, kapsamlı cezalarda, suçsuzların çektiği acılar adalet ilkesiyle nasıl uzlaşacaktır? Buna belki onların da suça dolaylı iştirakleri ya da ahirette işleyecek olan mutlak adalet mekanizması inancıyla bir ölçüde cevap verilebilir. Bu durumda aynı günahı işleyen, hatta çok daha fazlasını işleyen başka topluluklar dururken, onlar değil de neden bu topluluğun cezalandırıldığı sorusu gün yüzüne çıkmaktadır.¹¹⁸

Daha önce ifade edildiği üzere dünyada bir düzen değil bir kargaşa olduğunu düşünen Camus, absürdün çıkış noktasının tam da bu kargaşa olduğunu söyler. Nitekim o, bu kargaşanın kötülüğün altyapısını oluşturduğunu ve onu beslediğini, bu nedenle de kötülüğe karşı mücadelede birbirlerine yabancı olan insanların dayanışma içine girmelerini gerektiğini ve ancak bu şekilde başarılı olabileceklerini düşünmektedir. Sonuç olarak Camus, yalnızca bu dünyaya bakarak Tanrı hakkında bir yargıda bulunmuştur. Ve bunu yaparken seçtiği örneklerle dikkat edildiğinde onun mantığı ile kozmolojik delilin mantığı arasında önemli ölçüde paralellik kurulabilir.¹¹⁹ Kozmolojik delilde bu dünyadan yola çıkılarak bir tanrı kanıtlanması yapılmak istenirken, kötülük probleminde ise dünyadaki kötülüklerin varlığından bir ateizm çıkarılmak

¹¹⁴ Camus, *Başkaldıran İnsan*, s.356.

¹¹⁵ Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, s.324.

¹¹⁶ Camus, *Başkaldıran İnsan*, s.302.

¹¹⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s.152.

¹¹⁸ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s.131.

¹¹⁹ Gündoğan, *Albert Camus: Hayatı, Yapıtları, Felsefesi*, s.141.

istenmektedir. Dolayısıyla Camus'nün kötülük karşısında dile getirdiği düşüncelerin başarı şansı, ancak kozmolojik delilin Tanrının kanıtlanması konusundaki başarısı ile kıyaslanabilir. Onun kötülük probleminden ilham alan varoluşçu öğelerle örülü ateizminin, sistemli felsefi bir temele sahip olduğunu söylemek zordur. Bununla birlikte, onun ortaya koyduğu bu ateizmin doğası gereği böyle bir felsefi temele sahip olma ihtimali de zaten gereksiz bir beklenti olacaktır.

Sonuç ve Değerlendirme

Görülen o ki, Albert Camus'nün en temel meselesi olan hayatı anlamlandırma çabası 'absürt' ve 'başkaldırı' kavramlarıyla temellenmektedir. Ancak öncelikle altı çizilmesi gereken şey, onun hayatın anlamına dönük pesimist bakış açısının boşvermişlikle sonuçlanan bir duruma dönüşmediğidir. Onun açısından bu dünya tüm anlamsızlığına rağmen yaşanmaya değerdir. Özellikle romanlarında deniz, güneş, kumsal ve gökyüzü tasvirleri hayatı dolu dolu yaşama konusunda ne kadar kararlı olduğuna bir işaret olarak yorumlanabilir. Camus hayata anlam katan tek şeyin din olduğu iddiasına karşıdır. Ya da daha doğru bir ifadeyle o, hayata anlam katmak için dine ihtiyacı olmadığını düşünmektedir. Bu açıdan hayatı anlamlı kılmak adına dinlerin gelecek vaatlerine karşı mesafelidir. Çünkü mutlu olmayı geleceğe erteleyen bu algı onun tam da karşısında durduğu yaklaşımı ifade eder. O, ânu yani şimdikiyi dolu dolu yaşamayı geleceğe dair umut içinde olmaya yeğlemektedir. Netice itibariyle anlamsızlığa karşı başkaldırarak bir anlam dünyası oluşturmaya çalışmak Camus'nün hayat felsefesi olarak değerlendirilebilir.

Hayatın anlamsızlığı ile motive olan kötülük problemi ise geçmişten günümüze tartışma biçimi ve dozu değişmiş olsa da önemli ve fakat çözümü hiç de kolay olmayan bir mesele olmuştur. Bu meselenin zorluğu, Tanrının varlığı ile ilgili esaslı soruları gündeme getirmesinden kaynaklanır. Hem teorik hem de varoluşsal kötülük problemi ateizmi besleyen temel unsurlardandır. Zira Tanrının iyiliği, merhameti, kudreti ve adaletinin dünyanın bir anlamdan yoksun oluşu ve dünyadaki kötülüğün varlığı ile ciddi bir çatışma içinde olduğu varsayılmaktadır.

Camus, kötülük sorunuyla klasik anlamda bir filozof vasfıyla ilgilenmiş değildir. İçine doğduğu aile, sosyal çevre ve zaman dilimi, onun kötülük meselesine bakışını oldukça derinden etkilemiştir. Eğer o bir ateistse, onun bu ateistliğini çeşitli önermelerden değil bizzat yaşamın öznel deneyimlerinden çıkardığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Bu nedenle onun kötülüğe bakışı ve ondan çıkarsadığı ateizmi bu varoluşsal karakteri önemli ölçüde yansıtır. Camus, hayatın anlamsızlığı ve kötülük problemini, ağır felsefi metinlerle ele almak yerine denemeleri ve özellikle romanlarındaki karakterleri üzerinden tartışmayı denemiştir. Dolayısıyla konuya felsefi bir derinlik katarken, onun edebi yönünü de ihmal etmemiştir.

Hayata anlam verme konusunda ciddi zorluklar yaşamış olan Camus için hayat, gerçekten büyük bir karmaşa içindedir. Kötülük ise tam da bu karmaşanın ürünüdür. Camus, söz konusu bu karmaşayı 'absürt' kavramıyla ifade eder. Ona göre absürt, insanın bu dünyaya anlam verme çabası sürecinde içine düştüğü durumun adıdır. Absürt olarak nitelendirdiği bu durumdan kurtulup ve sonrasında ise kötülüğü yenmenin bir yolunu bulmak isteyen Camus, bu durumla ilgili olarak daha önce getirilen çözüm denemelerini tatmin edici bulmaz. Nitekim ona göre bu denemelerinden ne umut ne de intihar gerçek çözümler değildir. O, dinlerin var olan anlamsızlık ve kötülüğü öldükten sonraki hayata, yani ahirette verilecek karşılığa bağlanan umuda bırakmasını gerçeklerden kaçmak olarak nitelerken, bir sıvışma olarak nitelendirdiği intiharı ise zorluklar karşısında kolay bir vazgeçiş olarak yorumlamaktadır.

Bu, aslında Camus'nün hayata ve zamana bakışıyla doğrudan ilintili bir durumdur. Onu, ahiret hayatını değil bu dünyayı önemseyen biri, ya da geleceğin değil şimdinin adamı olarak tanımlamak yanlış olmaz. Ona göre bir şey olacaksa şimdi olmalı, bir şey yaşanacaksa şimdi yaşanmalıdır. Dolayısıyla kötülüğün bir karşılığı olacaksa ve bir adaletten söz edilecekse, onun bu dünyada gerçekleşmesinin beklenmesi gayet doğaldır. Fakat dinlerin iddia ettiği üzere bu dünyada bir adaletin varlığını kabul etmek, Camus açısından mümkün değildir. Ona göre var olduğu iddia edilen Tanrı iyi, kudretli ve adaletli ise kötülükler için vermemelidir. Ve fakat dünyadaki kötülüğün reel varlığı inkâr edilemeyeceğine göre, Tanrıya yüklenen sıfatlar ve daha da önemlisi bizzat Tanrının varlığı anlamını yitirmektedir.

Camus, hayatın absürt oluşundan ve kötülüğün yadsınamaz gerçekliğinden Tanrının anlamsızlığına ulaşırken buradan bir yılgınlık değil bir başkaldırı çıkarır. Bu başkaldırı, onun her şeye yeniden anlam vermek için sarıldığı bir kavram olmuştur. Ona göre Tanrı, kötülüğün varlığı nedeniyle anlamını yitirdiğinde, Dostoyevski'nin Karamazov Kardeşler'deki İvan karakterinin ifade ettiği aksine "her şey mübah" olmaz. Başkaldırı, isyanın ve mücadelenin karşılığı olan bir kavramdır. Peki, kime ve niçin başkaldırılacaktır? Camus, sanki Tanrının keskin bir biçimde inkârından daha çok onun dünyadaki kötülüğe izin vermesinin anlamsızlığının yarattığı isyanın içindeki ruh haliyle konuşmuş ve yazmıştır.

Tanrının varlığı ve ahiret inancı ile kötülük sorununun çözülmediği, yalnızca insanların gerçeklerden koparıldığı kanaatini taşıyan Camus, dolayısıyla inanan insanların kötülükle mücadele gereği duymadığını ve ona farklı anlamlar yükleyebildiklerini düşünmektedir. Örneğin Veba'da Rahip Paneloux böyle bir inancı insanlara empoze etmenin derindedir. Kötülük Tanrı'dan geldiğine ve sebebi bizim tarafımızdan tam olarak algılanamayacağına göre onunla

cedelleşmenin de bir anlamı olmayacaktır. Söz konusu algı “anlayamadığımız şeyleri sevmek gerekir” şeklinde formüle edilebilir.

Camus'nün rahip üzerinden yaptığı bu değerlendirme ciddi sorunlar içermektedir. Zira kötülüğü tam olarak idrak edemeyebileceğimizi kabul etmekle birlikte bu algının niçin kötülükle mücadeleye engel olduğunu anlamak güçtür. Örneğin Tanrı'ya inanan bir Müslüman, dünyada karşılaştığı ve müdahil olabileceği bir kötülükle savaşmak zorundadır. Bu onun imanının açık gereğidir. Fakat kötülükle mücadele eden bu Müslümanın kendisinin müdahil olamayacağı bir kötülükle karşı karşıya kaldığında Tanrı'ya sığınması niçin gerçeklerden kaçmak veya korkaklık olarak nitelendirilsin? Örneğin tatmin edici hiçbir gerekçesi yokken tüm ailesinin ölümüne şahitlik etmek zorunda kalan bir babanın Tanrı'ya isyan etmeyi değil teslim olmayı seçmesi, korkaklıktan öte hayatta güçlü kalmak için bir çıkış yolu bulma çabası olarak niçin değerlendirilmesin?

Kötülük karşısında bir inanırın nasıl tepki vermesi gerektiğine ilişkin dinlerin genel tavrı ateistler ya da agnostikler açısından şöyle özetlenebilir. “Aslında din bize kötülüğe dair gerçek hikâyeyi bırakıp kendimizi daha iyi hissedeceğimiz hikâyeler sunmaktadır. Yani dinin işlevi, kötülüğün gerçek varlığını görmemek ve onunla yaşamayı becermek için kabul edilebilir hikâyeler uydurmaktır.”¹²⁰ Dinlerle ilgili bu değerlendirmenin kısmen doğru olduğunu kabul etmekle birlikte içinde pek çok yanlış da barındırdığını ifade etmek gerekir. Dinlerin, insanlara kötülükler karşısında kendilerini daha iyi hissettirecek ve onları teselli edecek bir takım inançları vaaz ediyor oluşu inkâr edilecek bir durum değildir. Fakat bu durum, söz konusu inançların gerçeklerden tamamen kopuk hikâyeler olduğunu göstermez. Zaten dinlerin inanç öğretileri bazı insanları bir şekilde teselli edebildiği için kötülük karşısında bir çözüm alternatifi olabilmektedir.

¹²⁰ Bu tavrın betimlendiği bir örnekten bahsedilebilir. Yönetmenliğini Ang Lee'nin yaptığı 2012 yapımı “*Life of Pi*” (Pi'nin Yaşamı) adlı filmin hikâyesi bir insanın maruz kaldığı acı ve kötülüklerle nasıl başa çıkabileceği ile ilintilidir. Okyanusun ortasında gemileri batan bir çocuk, babası ve abisini burada kaybeder. Gemiden sadece kendisi ve annesi bir filikada başka iki kişi ile kalır. Fakat sonrasında yaşadığı anlar çok acıdır. Kendisi sağ kurtulmasına rağmen annesinin ölümüne şahitlik etmiş ve buna sebep olanın cezasını vermek durumunda kalmıştır. Fakat bu durum ona o kadar ağır gelmiştir ki onu hazmetmek adına zihninde bir kaplanın başrolde olduğu fantastik öğeler içeren kendince daha kabul edilebilir bir hikâye uydurmuştur. Ortada iki hikâye vardır. Aslında ikisi de geminin niçin battığını anlatmamaktadır. Doğrusunun hangisi olduğunun bir ispatı söz konusu değildir. İki hikâyede de gemi batmakta, ailesi ölmekte ve çocuk acı çekmektedir. Peki, bunlardan hangisi tercih edilir? Elbette gerçeklerden uzak kaplanlı olan hikâye! Film, “İşte bu tavrı Tanrı ve dinler için aynen böyledir” final cümlesiyle sona erer. Yani dinler bize kötülüğün gerçek varlığını görmezden gelip farklı ve kabul edilebilir hikâyeler bulup ona inanmayı teklif etmektedir. Fakat gerçek bu anlatılardan çok daha acı ve acımasızdır.

Aslına bakılırsa, doğru bir değerlendirme için toptancı bir bakış açısından kurtulmayı başarabilmek gerekir. Fakat Camus, dindar insanların kötülük karşısındaki tavırlarını yeknesak görerek bu toptancı bakış açısından kurtulamamaktadır. Örneğin AIDS hastalığının ortaya çıkardığı acı ve ıstırap karşısında tüm inananların tavrı gerçekten aynı mıdır? Camus, bir dindarın ortaya çıkan bu bulaşıcı hastalık karşısında onunla mücadelede etmenin anlamsızlığına inanacağını ve onu yalnızca Tanrı'ya havale ederek sorumluluktan kaçacağını düşünmektedir. Bazı inananların ortaya koyduğu yığın tavrı açısından Camus'nün haklılığı yadsınamaz. Fakat gerçek bir inanır Tanrı'yı yadsımadan ve ona isyan etmeden de hastalığın sebep olduğu kötülüğe karşı mücadele edebilir. Yine örneğin, ülkesi işgal edilmiş ve pek çok ölüm, acı ve ıstırap verici durumu yaşamak zorunda kalmış bazı inanırlar, bu kötü durumla mücadeleyi seçerken, bazıları ise bu mücadelenin içinde olmamışlar, durumu Tanrıya havale ettiklerini söyleyerek garip bir korkaklık örneği gösterebilmişlerdir. Bu gerçeği kabul etmekle birlikte, inanan insanlardan bazılarının tavırlarının yanlışlığı üzerinden bir mahkûmiyet çıkarmak çok adil değildir. Çünkü dünyada var olan kötülük karşısında her zaman mücadelenin içinde olmuş birçok samimi inanır mevcuttur. Sonuç olarak, kötülük karşısında alınacak tavırlar açısından dinler arasında, hatta bir dinin içinde bile farklılıklar olabileceğini kabul etmek gerekir.

Fakat insanın kötülük karşısındaki mücadelesinden bahsederken, bu mücadelenin her şeyi hallettiğini ve sorunu çözdüğünü elbette iddia edemeyiz. Mücadelenin pek de bir anlam ifade etmeyeceği ve Tanrı'ya teslim olmanın gerekebileceği durumlarla karşılaşmak her zaman mümkündür. Örneğin tümüyle insan iradesinin dışında gerçekleşen bir trafik kazası sonucu, çocuklarının ve eşinin ölümüne şahitlik etmek zorunda kalmış inanan birinin, hayata tutunabilmek adına bu durumu Tanrı'ya havale etmesi ve ona teslim olmayı seçmesi anlaşılabilir bir tavidir. Mesele, Tanrı'ya isyan etmekle, yılgınlık içinde kalmak şeklindeki iki uç tavrı arasında doğru bir konum belirleyebilmektir. Bu durum, insanoğlunun hayata ve onun anlamına dair sınırlılığını kabul edip etmemekle doğrudan ilintilidir.

Konuyla ilgili bir başka mesele ise insanın eylemleriyle başlarına gelen olaylar arasında bir sebep-sonuç ilişkisi kurulmasıdır. Bu tavrın dindar insanlar arasında yaygın olduğunu kabul etmek gerekir. Örneğin Kur'an'da zikredilen bazı kavimlerin işledikleri kötü eylemler nedeniyle Allah tarafından helak edildiği açıkça dile getirilmiştir.¹²¹ Bazı toplulukların bu şekilde helâke maruz kalması görmezden gelinemez kuşkusuz. Hatta bu gerçekten hareketle, insanların başına gelen her felaket kimi çevrelerce dünyadaki kötü fiillerin cezası şeklinde yorumlanabilmiştir. Fakat insanoğlunun başına gelen her felaketin

¹²¹ Furkan Suresi, 25/37-39.

nedeni işlenen günahlar mıdır acaba?” Buna ‘evet’ demek hiç de kolay değildir. Olaya tersinden baktığımızda ise geçmişte veya bugün milyonlarca insanın ölümüne neden olan bazı insanların durumlarının pek de helâk olmuş kavimlere benzemediği açıktır. Şimdi bu gözlemden hareketle bu insanların henüz helâk olmayı hak edecek derecede bir kötülüğe bulaşmadıkları sonucunu mu çıkaracağız?! Dolayısıyla Kur’an bu dünyada kötülük-ceza arasında zorunlu bir ilişkiden hareketle onu evrensel bir ilke ve teodise haline getirip, başa gelen her felaketin, acının ve ıstırabın açıklayıcı nedeni olarak kabul etmez.

Peki, geçmişten bugüne dünyada büyük acı ve kötülüklere maruz kalan, toplu olarak katledilen, tecavüze uğrayan, yetim veya öksüz kalan insanların bu durumlarına her şeye gücü yeten ve merhamet sahibi Tanrı nasıl izin vermektedir? Buna cevap dünyadaki diğer insanlardan bazılarının iradelerinin kötüye kullanmaları şeklinde verilse de, açlıktan ölen çocukların niçin Avrupa ve Amerika değil de hep Afrika’da olduğu, dünyadaki sellerin, depremlerin veya tsunamilerin sebep olduğu büyük acıların Ahmed’i değil de niçin Mehmed’i bulduğu soruları henüz cevapsız sorulardır. Bu nedenle birçok masum insan, doğal veya ahlâki kötülüklere maruz kalırken bu kötülükleri onların günahlarına yormak hiç de hakkaniyete uygun değildir. Dolayısıyla bu felaketlerden bir ateizm çıkartmak ne kadar doğru ise insan kaynaklı olsun ya da olmasın böyle felaketleri insanın kötü eylemlerine veya günahlarına yormak ancak o kadar doğrudur.

Aslında meselenin en can alıcı noktası, adaletten ne anlaşılması gerektiği ile ilgilidir. Zira kötülük karşısında bir adaletten bahsedilecekse bu adaletin nerede ve ne şekilde gerçekleşeceği meselesi hayati bir meseledir. Camus’nün bizim açımızdan en büyük çıkmazı tam da burada ortaya çıkmaktadır. Bu çıkmaz, onun ahiretin varlığını yadsıması ve adalet adına her şeyi bu dünyada halletmenin bir yolunu bulmaya çalışmış olmasıdır. Oysa öldükten sonra yeni bir hayata inanmak, adaletin gerçekleşmesi açısından insana önemli bir çözüm olanağı sunmaktadır. Çünkü iyinin ve kötünün karşılığının yalnızca bu dünyada değil, ahiret hayatında da gerçekleşebileceği umudunu taşımak, her ne kadar Camus açısından gerçeklerden kaçmak olarak nitelendirilse de, inanan biri için bu umut, önemli bir güç olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, bir taraftan dünyadaki kötülükleri görmezden gelip onunla mücadeleden kaçmayı tercih etmeden, fakat diğer taraftan da bu kötülüklerden bir ateizm çıkarmanın derdine düşmeden, zaman zaman Tanrının gizemine inanmayı ve ona teslim olmayı seçmenin hiç de kolaylık olarak nitelendirilmemesi gerekir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.
- Bespaloff, Rachel, "The World of The Man Condemned to Death", *Camus: A Collection of Critical Essays*, ed. Germaine Brée, Printice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J.:A Spectrum Book, 1962.
- Braun, Lev -Brain Master, *Düşüşün Tanıklığı*, çev. İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000.
- Bronner, Stephen Eric, *Camus: Bir Ahlakçının Portresi*, çev. Tuğba Sağlam, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Camus, Albert, *İlk Adam*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 2010.
- _____, *Yabancı*, çev., Samih Tiryakioğlu, İstanbul: Can Yayınları, 2012.
- _____, *Yaz*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 2002.
- _____, *Veba*, çev. Nedret Tanyolaç Öztokat, İstanbul: Can Yayınları, 2012.
- _____, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 2012.
- _____, *Düşün ve Yaz*, çev. Ramis Dara, Ankara: Bayraktar Yayınevi, 1983.
- _____, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 2012.
- _____, *Mutlu Ölüm*, çev. Ramis Dara, İstanbul: Can Yayınları, 2012.
- _____, *Denemeler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, İstanbul: Say Yayınları, 1994.
- _____, "Letter to Roland Barthes on The Plague", *Lyricaland Critical Essays*, ed.PhilipThody, New York:Vintage Books Edition, 1970.
- _____, "Preface to The Stranger", *Lyricaland Critical Essays*, ed.PhilipThody, New York: Vintage Books Edition, 1970.
- Colette, Jacques, *Varoluşçuluk*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi, 2006.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul: İz Yayıncılık, .1996.
- Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç, *Karamazov Kardeşler*, çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Doubrousky, Serge, "The Ethics of Albert Camus", *Camus: A Collection of Critical Essays*, ed. Germaine Brée, , Printice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J.:A Spectrum Book, 1962.
- Gündoğan, Ali Osman, *Albert Camus: Hayatı, Yapıtları, Felsefesi*, Bursa: MKM Yayıncılık, 2011.

- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Hanna, Thomas L. "Albert Camus and the Christian Faith", *Camus: A Collection of Critical Essays*, ed. Germaine Brée, Printice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J.; A Spectrum Book, 1962.
- Hasker, William, "On Regretting the Evils of This World", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. M.L. Peterson, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992.
- Hume, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Hick, John, *Evil and The God of Love*, London: Macmillan Press, 1985.
- John, S.Beynon, "Image and Symbol in the Work of Albert Camus", *Camus: A Collection of Critical Essays*, ed. Germaine Brée, , Printice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J.: A Spectrum Book, 1962.
- Kuçuradi, İonna, *Nietzsche ve İnsan*, İstanbul: Yankı Yayınları, 1967.
- Magill, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, çev. Vahap Mutal, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Murchland, Bernard C., "Albert Camus: The Dark Night before the Coming of Grace?" *Camus: A collection of Critical Essays*, ed. Germaine Brée, , Printice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J.: A Spectrum Book, 1962.
- Peyre, Henri "Camus the Pagan", *Camus: A Collection of Critical Essays*, ed. Germaine Brée, Printice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J.: A Spectrum Book, 1962.
- Peterson, Michael L., "Introduction: The Problem of Evil", *The Problem of Evil: Selected Readings*, ed. M.L.Peterson, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992.
- Picon, Gaétan, "Notes on The Plague", *Camus: A Collection of Critical Essays*, ed. Germaine Brée, , Printice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J.: A Spectrum Book, 1962.
- Rey, Pierre-Louis, *Camus: Başkaldıran İnsan*, çev. Elif Gökteke, İstanbul: YKY yayınları, 2010.
- Sartre, Jean Paul, "An Explication of The Stranger", *Camus: A Collection of Critical Essays*, ed. Germaine Brée, Printice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J.: A Spectrum Book, 1962.
- Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.