

NIETZSCHE VE CAMUS'DE BAŞKALDIRI

Övgü BİNGÖL CEBİR
181150108

DOKTORA TEZİ

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Doktora Programı

Danışman: Prof. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Lisansüstü Enstitüsü
Eylül, 2022

NIETZSCHE VE CAMUS'DE BAŞKALDIRI

Övgü BİNGÖL CEBİR

181150108

ORCID: 0000-0002-0716-1558

DOKTORA TEZİ

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Doktora Programı

Danışman: Prof. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL

İstanbul
T.C. Maltepe Üniversitesi
Lisansüstü Enstitüsü
Eylül, 2022



JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Bu belge, Yükseköğretim Kurulu tarafından 19.01.2021 tarihli “Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge” ile bildirilen 6689 Sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu kapsamında gizlenmiştir.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

Bu belge, Yükseköğretim Kurulu tarafından 19.01.2021 tarihli “Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge” ile bildirilen 6689 Sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu kapsamında gizlenmiştir.

TEŞEKKÜR

Pandemi koşullarındaki çalışmam boyunca desteklerini esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL'a, Prof. Dr. Harun TEPE'ye, Dr. Öğr. Üyesi Dilek ARLI ÇİL'e, Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN'e, yüksek lisansın ardından "Başkaldırı" üzerine tez yazmam konusunda teşvik eden hocam Doç. Dr. Muttalip ÖZCAN'a, yedi yıl süren lisansüstü eğitimlerimde her zaman yanımda olan eşim Levent CEBİR'e ve geceleri ders çalışan yorgun bir anneye katlandığı için kızım Deniz'e teşekkür ederim.

Övgü BİNGÖL CEBİR

Ekim, 2022

Sahiden, kirlı bir ırmaktır insan. Kirlı bir ırmağı içine alıp da bozulmadan kalmak için, zaten bir deniz olmak gerekir.

Nietzsche

Ebedi bir döngü içindeki yaşamı Dionysosçu bir ruhla sevmesi dileğiyle

kızım Deniz için...

İÇİNDEKİLER

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI	ii
ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZ	vi
ABSTRACT.....	vii
BÖLÜM 1. GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 2. NIETZSCHE’DE İNSAN VE NİHİLİZM.....	7
2.1 Nietzsche’nin İnsan ve Değer Görüşü	7
2.1.1 Sürü insanı ya da boyun eğen	11
2.1.2 Özgür kişi ya da başkaldıran.....	18
2.1. Dekadansın Mantığı Olarak Nihilizm.....	24
2.3 Trajik Kişinin Başkaldırısı: Dionysos ya da Zerdüş Olmak	37
BÖLÜM 3. CAMUS’DE İNSAN VE ABSÜRT	45
3.1 İnsanın Absürt Yaşantısı ve Başkaldırı.....	45
3.2 İnsanın Metafizik ve Tarihsel Durumu Karşısında Başkaldırı	63
3.3 Nihilist Başkaldırı ve Devrim	75
BÖLÜM 4. NİHİLİZMDEN ABSÜRDE NIETZSCHE VE CAMUS’DE BAŞKALDIRI VE İNSANIN DEĞERİ.....	82
4.1 Absürttten Nihilizme Başkaldırıyla Köle ve Efendi Diyalektiğini Aşmak.....	82
4.2 Nietzsche ve Camus’de Başkaldırı Olarak Sanat	91
4.3 Trajik Başkaldırı: Dionysos’la Zerdüş, Sisifos’la Dr. Rieux Olmak.....	99
BÖLÜM 5. SONUÇ VE TARTIŞMA.....	109
KAYNAKÇA.....	115
ÖZGEÇMİŞ	119

ÖZ

NIETZSCHE VE CAMUS'DE BAŞKALDIRI

Övgü Bingöl Cebir
Doktora Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Doktora Programı
Danışman: Prof. Dr. Ahu Tunçel Önkol
T.C. Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022

Geçtiğimiz son iki yüzyılda sanayileşme ve dijitalleşmenin etkisiyle kitlesellenen toplumlarda geleneksel değerler ölçeğini yitiren bireylerin yaşama tutunacak anlam ve değerlerini kaybetmesi anlamında nihilizme sürüklenmesi, çağdaş insanın temel sorunlarından biridir. İnsanın değeri ve değerleri ekonomiye katkısı üzerinden belirlenirken sanat, eğitim, bilim dahil insanın ürettiği değer olarak kültür de metalaşmaya yenilmiş, başta siyasal, ekonomik ilişkiler olmak üzere bireylerin tüm ilişkileri “yararçı” bir değersizleşmeye uğramıştır. Değerlerin değersizleşmesi durumunda insanın nihilizm ve absürt duygusuyla baş başa kalacağını vurgulayan hem Nietzsche hem de Camus'nün görüşleri günümüzün tekno-determinist kitle toplumlarındaki doğasına yabancılaşmış, karamsar, kendini sürgünde ve yurtsuz hisseden bireyleri için de kuşkusuz geçerlidir. İnsanlığı beklemekte olan nihilizm kaynaklı yıkımı haber veren Nietzsche ve dekadansın getirdiği iki dünya savaşının kaos ve şiddetle örülü yıkımını bizzat yaşamış bir düşünür olan Camus, nihilizm ve absürtle mücadelede “başkaldırı”yı çıkış yolu olarak göstermişlerdir. Nietzsche ve Camus'nün insan ve değer görüşlerinden hareketle, insanlık durumundaki krizleri ele alış biçimleri incelenerek başkaldırı felsefelerinin karşılaştırıldığı bu çalışmada, umutsuzluk, karamsarlık, yabancılaşma, boşluk ve anlamsızlık hisleri yaşayan çağdaş insanın başkaldırı olanakları tartışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Başkaldırı, Nihilizm, Absürt, Dekadans, Değer, Dionysos, Sisifos, Sürüleşme, Trajik, Üstinsan

ABSTRACT
**REBELLION IN THE PHILOSOPHY OF
NIETZSCHE AND CAMUS**

Övgü Bingöl Cebir
PhD Thesis
Department of Philosophy
Doctorate Programme in Philosophy
Thesis Advisor: Prof. Dr. Ahu Tunçel Önkal
Maltepe University Graduate School, 2022

In the last two centuries losing the meaning of life and their values that help hold on to life and scattering into nihilism are the main problems of individuals who have lost their scale of traditional values by the effect of industrialization and digitalization in the mass societies of modern world. While the value and values of people are determined through their contributions to the economy, culture as the value produced by people, including art, education and science has also been defeated by commodification and all relations of individuals -especially political and economic- have devaluated by utilitarianism. The philosophic views of both Nietzsche and Camus, emphasizing that devaluation of values will leave individuals alone with the feeling of nihilism and absurdity are undoubtedly valid for the people who are alienated from their nature in today's techno-determinist mass societies. Nietzsche, who foretold the nihilism-induced destruction that awaits humanity, and Camus, a thinker who personally experienced the chaos and violence woven destruction of the two world wars brought by decadence, showed "rebellion" as a way out in the fight against nihilism and the absurd. In this study, philosophies of Nietzsche and Camus in rebellion based on their views on human and his values are compared by examining the ways in which they deal with the crises in the human condition and possibilities of revolt of the contemporary people who experience the feelings of hopelessness, pessimism, alienation, emptiness and meaninglessness are discussed.

Keywords: Rebellion, Nihilism, Absurd, Decadence, Values, Dionysus, Sisyphus, Herding, Tragic, Overman

BÖLÜM 1. GİRİŞ

Günümüzün insan ve değer görüşlerinin temellerinin atıldığı modern dönemin felsefe, bilim ve sanatına en sivri eleştiri oklarını yönelten Friedrich Nietzsche ve onun nihilizm kaynaklı olacağını haber verdiği yıkımları 20. yüzyılda yaşayan bir edebiyatçı ve düşünür Albert Camus; iki düşünür de yabancılık, boşluk ve anlamsızlık içinde varolmanın yollarını ararlar. Nietzsche’de “nihilizm”, Camus’de “absürt” kavramlarıyla ifade edilen değer ve anlam yoksunluğu günümüzde de sürmekte, toplumlar kitleleştiğçe ve teknolojiye daha fazla bağımlı oldukça insan tekleri de kalabalıklar içinde sıradanlaşmaktadırlar. Hem Nietzsche’nin hem de Camus’nün başkaldırısı, sıradanlaşan bireylerin sıradan yaşamları içindeki değer yoksunluğunun yıkıcı sonuçlarına karşı bir uyarı niteliği taşır.

Güç İstenci’nin “Önsöz”ünde toplumlara nihilizmin egemen olacağını haber veren Nietzsche, “Benim burada anlatacaklarım, önümüzdeki iki yüzyılın tarihidir. Ben neyin geleceğini, neyin olacağını anlatacağım, başka türlü bir şeyin artık olup bitemeyeceğini: *Nihilizmin Yükselişini*” (Nietzsche, 2002, s. 19) diye yazdığında, henüz iki büyük dünya savaşı yaşanmamıştır; fakat 1880’de Nietzsche’ye göre dünya şöyle bir yerdir:

Dinin suları, arkasında bataklıklar ve bozuk bir su bırakarak çekiliyor; uluslar yine düşmanca birbirlerinden uzaklaşıyor ve biri diğerini parçalamak istiyor. Bilimler, hiçbir kısıtlama olmaksızın yürütülen kör bir *laissez faire* anlayışıyla parçalanıyor ve en katı inançları bile yok ediyor; eğitilmiş sınıflar ve devletler, son derece aşağılayıcı bir para ekonomisiyle sürükleniyor. Dünya hiç bu kadar dünya olmamıştı, sevgi ve iyilikten bu kadar yoksun kalmamıştı (Nietzsche, 2007, s. 148).

19. yüzyılın sonlarına doğru, iki bin yıldır Avrupa’nın kültürünü belirleyen Hırsityanlığın sunduğu değerler etkisini yitirirken yerini, doğa bilimlerinden aldığı ilhamla insani alanları sayısal verilere tabi kılmaya hevesli bilim insanları, yüksek karlılık üzerine kurulu ekonomik yönetimler ve giderek uyanan milliyetçiliğin etkisiyle parçalanan bir siyaset anlayışı alır. Nietzsche’nin çağında, insanın neliğinin toplum içindeki ekonomik

rolü, bilme yetileri ve sanayileşmenin etkisiyle nesnelere kurduğu haz ve yarar ilişkisi üzerinden açıklandığı bir kültürel, siyasal ve ekonomik dünya kurulmaktadır; tam da bu nedenle düşünürüne göre daha önce “dünya hiç bu kadar dünya” olmamıştır. Artık Hristiyan değerlerini reddederek cennetten koparılan bu dünyada oluşan kitle toplumunun üyelerinin anlamlı kılacak değerleri bulmaları belki de hiç olmadığı kadar olanaksızdır; çünkü topluma katkısı ağırlıklı olarak ekonomik değer birimleriyle ölçülen ve sıradanlaşan birey değerlerini yitirmiştir ve yerine yenilerini koyamayacak durumdadır. Nietzsche’ye yukarıdaki alıntıda yer alan satırları yazdıran da işte bu modern -ve çağdaş- toplumdaki dönüşümün dekadansa (*decadence*, kültürel çöküş) yol açmış olmasıdır. Nietzsche, Avrupa’yı dekadansa götüren bu değersizleşme sorununu ya da yozlaşmayı görmüş ve başta Hristiyan ahlak ve değerleri olmak üzere, çağının kültürünü çöküşe götüren sebepleri insanı ve değerlerini merkeze alarak araştırma konusu yapmıştır.

Nietzsche’nin çağdaşı olan düşünürlerden farkı belki de onun felsefesi, sanatı ve bilimiyle kültürel çöküşte olan toplumları büyük yıkımların beklediğini yalnızca haber vermiş değil, aynı zamanda başkaldırmasıdır. Nietzsche’nin yukarıdaki alıntıda aktarılan sözleri büyük savaşların yaklaşmakta olduğuna ilişkin bir öngörüyle bildirmekle birlikte Avrupa’nın kültürünü yüzyıllar boyunca şekillendiren Hristiyanlığın etkisini yitirirken yerine benzer bir anlayışın yerleşmekte olduğuna dikkat çekmektedir. Bu çalışmada inceleneceği üzere Nietzsche’nin başkaldırısına konu olan eleştirileri, 19. yüzyıl Avrupa moralinin iki kutbundan biri Hristiyanlığın değerlendirme tarzıyla diğeri onun karşı kutbuna yerleşen fakat aynı zamanda mantıksal bir sonucu olan bilimci, pozitivist, demokrat ve sosyalist değerlendirme tarzıdır; bir başka ifadeyle Tanrı’nın yerine modern toplumu koyan yaklaşımlardır (Kuçuradi, 2016, s. 93). Belki de bu nedenle Camus’ye göre başkaldırıya “Tanrı öldü” ile başlayan Nietzsche’nin felsefesi bir başkaldırma felsefesi değil, başkaldırma üzerine bir felsefedir; çünkü “Nietzsche Tanrı’yı öldürmeyi tasarlamamıştır. Çağının ruhunda ölü bulmuştur onu” (Camus, 2018, s. 88-89).

Nietzsche’nin Tanrı’yı çağının ruhunda ölü buluşu, insana özgü değerlerden yoksun kalan kitlelerin nihilizme savruluşlarını ifade etmektedir; çünkü Nietzsche’ye göre nihilizm, “en üst değerlerin değersizleşmesi”dir (Nietzsche, 2002, s. 23). Nietzsche’nin düşüncesinde nihilist insan, erdemlerini ve değerlerini yitirmiş, yerine de yenilerini

koyamayan sıradan bir bireydir, daha önce tutunmakta olduğu din temelli ahlak ve değer anlayışını reddetmiş, kaçınılmaz olarak bir boşluğa düşmüştür. Bu dünyanın ötesinde bir “gerçeklik” vaadinin boşluğunu fark eden nihilist, artık yeryüzünü yadsımamakta ancak dünyaya katlanmak için de bir değer bulamamaktadır (Nietzsche, 2002, s. 26-28).

Nietzsche'nin eserlerinde kitleleri nihilizme sürükleyen sebepleri ortaya koyup, oldukça sert ifadelerle adeta saldırısında başkaldırısının karakterini görebiliriz. Nietzsche'ye göre insan türü, önce dinin, ardından da siyasetin eliyle hiç olmadığı kadar küçültölüp birbirine eşitlenerek sıradanlaştırılmıştır. “İşte Avrupa'nın yazgısı burada yatıyor- insandan korkuyla birlikte ona olan sevgimizi de yitiriyoruz; ona olan derin saygımızı, umudumuzu, onu istememizi; insanın görünüşü şimdi bize bıkkınlık veriyor (...)” diyen Nietzsche'ye göre Avrupa'ya egemen olan sıradan insan tipi, dolayısıyla kültür ve değer anlayışı tehlikeli bir duruma ulaşmıştır (Nietzsche, 2015a, s. 58). İnsanın küçültölüp, yaşamına sorgusuz sualsiz kabul ettiği değerlerle yön verdiği ölçüde birbirine tıpatıp benzeyen suretler biçiminde yaratılması Nietzsche'nin dilinde “sürü kültürü”dür. Sürü kültürünün egemenliği insanın ruhen köleleşmesidir ki bu insan tipinin çoğunlukta olduğu toplumlarda bilim, sanat ve felsefeyi üretecek yaratıcı insanların ortaya çıkması mümkün değildir. Nietzsche'nin yıkıma yol açacağını söylediği tehlike de budur, çünkü yeni değerler yaratacak ve yeni yaratıcı özgür düşüncelere kapıyı açacak insanların olmadığı toplumlarda -çağımızda da deneyimlediğimiz gibi- geriye sadece üretim ve tüketim döngüsünden oluşan bir yaşam ile hep daha fazlasını elde etmek için yapılan savaşlar kalmaktadır.

19. yüzyıl Avrupa'sını kültürel çöküşe götüren ahlak anlayışıyla hesaplaşan Nietzsche'nin bayrağını 20. yüzyılda Albert Camus'nün devraldığı söylenebilir. Nietzsche'nin yaklaşmakta olduğunu haber verdiği 20. yüzyılın yıkımlarını hem yaşayan hem de edebiyatına ve felsefesine yansıtan Albert Camus'ye göre Nietzsche gelecek tehlikeleri öngörerek insanlığı nihilizm konusunda uarmıştı, çünkü değerleri olmayan bir dünyada insanın sonunda “çirkin ve hesapçı” bir hale dönüşeceğini sezmişti. Camus, başkaldırısına “Tanrı öldü” ile başlayan Nietzsche'nin farkının nihilizmi klinik bir vaka gibi incelemiş olması olarak göstermişti (Camus, 2018, s. 86).

Sisifos Söyleni'ne "gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır; intihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediğinde bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir" (Camus, 1988, s. 11) sözleriyle başlayan Camus'ye göre intiharı kabullenen nihilizm, çağımızda mantıksal öldürmeye kolaylıkla başvurabilir çünkü öldürmeye haklı nedenler bulunabilmesinin sebebi nihilizmin belirtisi olan yaşama ilgisizliktir (Camus, 2018, s. 16-17). Nietzsche'de tutunacak değerden yoksun nihilist bireylerin yaşadıkları boşluk ve anlamdan yoksunluk duygusu, Camus'de yabancılık ve uyumsuzluk anlamındaki "absürt" kavramında ifadesini bulur:

Uyumsuz [absürt], insanın çağrısıyla dünyanın akla uymaz susuşu arasındaki bu karşılaştırmadan doğar. İşte bunu unutmamalı. İşte buna dört elle sarılmalı, çünkü bir yaşamın bütün sonucu bundan doğabilir. Akla aykırı, insanın özlemi ve bunların baş başa verişinden doğan uyumsuz [absürt], işte zorunlu olarak bir yaşamın erişebileceği bütün mantıkla sonuçlanması gereken dramın üç kahramanı (Camus, 1988, s. 29).

Camus'ye göre anlaşılamayan bir dünya karşısında insan kendini yabancı ve sürgünde hisseder, çünkü nedeni açıklanamayan dünya düşlerden, ışıklardan yoksundur; "insanla yaşamı, oyuncuyla dekoru arasındaki bu kopma, uyumsuzluk [absürt] duygusunun ta kendisidir" (Camus,1988, s. 12). Camus'nün yaşamın absürtlüğünü anlattığı denemesi *Sisifos Söyleni*'ne adını verdiği efsaneye göre tanrılar, Sisifos'u bir kayayı dağın tepesine kadar yuvarlayarak çıkarmaya mahkûm etmişlerdi. Sisifos kayayı tepeye çıkardığında kaya ağırlığıyla tekrar aşağıya yuvarlanacak ve Sisifos'un bu boş çabası sonsuza dek sürüp gidecektir. Camus'ye göre tanrılar "yararsız ve umutsuz çabadan daha korkunç bir ceza olmadığını düşünmüşlerdi, o kadar haksız da sayılmazlardı" (Camus, 1988, s. 103). Günümüzde, iş yaşamı, eğlence, eğitim, sanat dahil olmak üzere bireylerin yaşamlarının 19. ve 20. yüzyıllardakinden çok daha fazla mekanikleştiği ve her bir günün bir diğerine benzediği düşünüldüğünde Sisifos'un kayasının yuvarlanmaya devam ettiğini söylemek mümkündür.

Camus, *Sisifos Söyleni*'nde insanın önünde intihar seçeneğinin durduğunu belirtmiş olmasına karşın intiharın bir çözüm olmadığı görüşündedir, çünkü intihara yönelebilen nihilizm, mantık cinayetine de kolaylıkla "evet" diyecektir. Camus'ye göre iki dünya savaşında milyonlarca insanın öldüğü, sakat kaldığı, sürüldüğü çağımız, yasalara

uydurulmuş cinayetlerin çağıdır. İyinin kötünün, yanlışın veya doğrunun bulunmadığı bir yerde ölüme kolaylıkla mantıksal bir neden bulunabilir; absürt duygusu hiçbir şey yapmasa dahi cinayeti önemsiz kılmaya yarayabilir. İşte absürt karşısında insanın elinde tek bir gerçek durur: Başkaldırı (Camus, 2018, s. 15-19).

Camus’ye göre haksızlık yapana karşı nefretle birlikte her başkaldırı bir değerden ortaya çıkar (Camus, 2018, s. 24) ve başkaldırı aslında insanın diğerleriyle özdeşleşebileceği sezgisinin doğmasıdır; bu nedenle başkaldıran insan, hem “evet” hem de “hayır” diyen biridir. Başkaldırıda bir haksızlık dışlanırken bir değer onaylanır: “Şimdilik bulanık olan; ama hiç değilse, bütün insanlarla birlikte kendine de özgü olduğunu sezdiği bir değer adına davranmaktadır” (Camus, 2018, s. 26). Başkaldıran insanlar ilk değeri, bütün insanlar üzerine ortak bir noktada kurarlar: “Baskaldırıyorum, öyleyse varız” diyen insanlar absürdün bireyselliğini aşıp aykırılıktan duyduğu acıyı tüm insanlarla paylaşmış olanlardır (Camus, 2018, s. 33).

Nietzsche’nin nihilizmde değerler değersizleştiği için yaşamı yaşanır kılacak anlamların tükendiği son iki yüzyıldır, insanlar sahte değerlere tutunarak yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Yeni değerler yaratma gayretiyle başkaldıranlar ise zaman zaman amaçlarından saparak hem kendilerini hem de diğerlerini yok etmeye kadar varacak eylemlere yönelmişlerdir. Bu çalışmada çözümlenecek temel sorun, insan teklerinin, Nietzsche ve Camus’nün “nihilizm” ve “absürt” kavramlarıyla ifade ettikleri, umutsuzluk, karamsarlık, yabancılaşma, boşluk ve anlamsızlık hislerine karşı verilecek mücadelenin, başkaldırı yoluyla nasıl hayata geçirilebileceğinin tartışılmasıdır. Çalışmanın temel savı, insanları değer yaratmaktan alıkoyarak onları şiddete yönelten sorunların kökeninin bireylerin yaşadıkları toplumlarda kendilerini gerçekleştirecekleri olanaklardan yoksun olmalarında aranması gerektiğidir.

Bu çalışmada Friedrich Nietzsche ve Albert Camus’nün felsefeleri, başkaldırı temel alınarak “nihilizm” ve “absürt” kavramlarının serimlenmesiyle incelenecektir. İkinci bölümde Nietzsche’nin insan ve değer görüşüyle birlikte nihilizm kavramı, üçüncü bölümde Camus’nün absürt kavramı ışığında insan ve değer görüşü açıklanacak, dördüncü bölümde ise nihilizm ve absürt arasındaki bağ ortaya konulmaya çalışılarak

düşünürlerin absürt ve nihilizmden çıkış yolu olarak gösterdikleri “başkaldırı” felsefeleri karşılaştırılacaktır.

BÖLÜM 2. NIETZSCHE'DE İNSAN VE NİHİLİZM

Düşünce tarihinde insanı ana araştırma konusu ve hareket noktası yapan bir filozof olarak Nietzsche, nihilizm sorununun temelini insan ve değerlerinde aramış, çağının eleştirisini de kültürü meydana getiren değerlerin yeniden değerlendirilmesi üzerinden ele almıştır. İoanna Kuçuradi'ye göre Nietzsche'yi diğer filozoflardan ayıran onun tüm insansal sorunları, insanın yaşamla doğrudan bağlantısı içinde değerlendirmiş, insanı bütünüyle, hayatı ve yapıp ettikleriyle ilgili bir değerler problemi olarak incelemiş olmasıdır (Kuçuradi, 2016, s.1-5). Değerler problemiyle ilişkili bir krizin ifadesi olan nihilizm Nietzsche'nin düşüncesinde felsefi akım olmak bir yana, aşılması gereken bir ara ruh durumudur. Bu ara ruh durumunu aşabilmek, dolayısıyla da özgürleşebilmek için Nietzsche, öncelikle Avrupa'da 19. yüzyıl insanını nihilizme sürükleyen sebepleri teşhise yönelir çünkü sorun doğrudan çağın insan ve değer kavrayışıyla ilişkilidir.

2.1 Nietzsche'nin İnsan ve Değer Görüşü

Eserlerinin çoğunda çağının değer anlayışına yönelik eleştirileri bulunan Nietzsche'nin başkaldırısı öncelikle egemen ahlak ve değer görüşüdür. Avrupa'da toplumları sürüleştiren sebepleri antik dönemden başlayıp modern çağa kadar uzanan, içinde Sokrates ve Platoncu felsefeyle Hristiyanlığı da içeren büyük bir kültürel mirasta arayan Nietzsche'ye göre, iyi-kötü zıtlığına dayanan ahlak anlayışı diğer tüm değerler üzerinde egemenlik kurmuştur. Modern dönemde miras alınan bu metafizik felsefe geleneği bilgi, sanat ve siyaset gelenekleriyle birlikte Avrupa'nın tüm toplumsal kültürünü şekillendirmiştir. Fakat Nietzsche'ye göre iyi-kötü zıtlığından doğan bu ahlak sürüye özgü değer anlayışıdır ve Avrupa'yı dekadansa götüren sebeplerin başında yer alır; çünkü amaç yaratım değil, sadece sürünün yararı yani hayatta kalmasıdır (Nietzsche, 2010a, s. 88).

Ahlak Nietzsche'de çoğunlukla olumsuz anlamlar taşır; herhangi bir çağın değer yargıları ve "iyi-kötü"lerinin şeması gibidir. Zamanla bu ahlak şemasına göre yapılması onaylanan veya onaylanmayan eylemler belirlenir, buradan da değer yargılarına göre değişen normlar türetilir. Bir başka ifadeyle, değerler değil, değerlere yüklenen anlam ve önem

belli bir topluma, gruba ve çağdan çağa değişir (Kuçuradi, 2016, s. 7-8). Nietzsche'ye göre her din ve ahlak öğretisinin merkezinde şu buyruk yer alır: “Şunları yap, bunları yapma, yoksa...” (Nietzsche, 2010b, s. 176). Böylece ahlak, özgürlüğün karşısında yer alarak doğa ve akıl üzerinde tiranlık kurar, “boyun eğmelisin aksi halde kendine olan tüm saygını kaybedersin” der (Nietzsche, 2010a, s. 77-79). Bu nedenle Nietzsche'ye göre, öncelikle ahlak sorununun ne olduğunu görmek birincil amaç olmalıdır (Nietzsche, 1968, s. 151).

Ahlakın Soykütüğü Üstüne adlı eserinin Önsöz'üne “Bilmiyoruz kendimizi, biz bilenler: Bunun da iyi bir sebebi var. Hiç araştırmadık ki- nasıl olacak da bir gün buluvereceğiz kendimizi?” (Nietzsche, 2015a, s. 27) sorusuyla başlayan Nietzsche, sürü ahlakı olarak tanımladığı iyi-kötü zıtlığı üzerine kurulu değer görüşünün temellerini soruşturur. Sürü ahlakının kaynağını, ağırlıklı olarak dini öğretilerden aldığını belirleyen Nietzsche, Delphi tapınağındaki “kendini bil” sözüne atıf yaparak “bilge” olanların da kendilerini bilmediklerini çünkü iyi-kötü değer yargılarının kökenini araştırmadıklarını belirtir. İyi, kötü, yararlı, zararlı gibi değer biçmeler yerine bu değer biçmenin kendisinin sorgulanması gerektiğini ileri süren Nietzsche'ye göre ilahiyatla ilgili yargılarla ahlaksal yargılar birbirinden ayrılmalı, iyinin ve kötünün kaynağı “dünyanın arkasında” aranmamalıdır. Diğer bir deyişle Nietzsche'ye göre değerlerin değerlendirilmesi, ancak yaşayan insanların diğerleriyle ilişkisini incelemekle olanaklı hale gelir; çünkü “(...) değerlerimizi, meyvesini taşıyan, hayırlarımızı, koyduğumuz koşulları, düşüncelerimizi, evetlerimizi bir ağaçtan zorunlulukla devşiririz” (Nietzsche, 2015a, s. 28).

Kendi çağının ahlakını değerlendirirken iyi ve kötü sıfatlarının izini süren Nietzsche'nin insan ve değer görüşünün dayanakları da burada ortaya çıkar. Çok sayıda ahlak anlayışından söz edilebilmesine karşın Nietzsche'ye göre bunları temelde ikiye indirmek mümkündür: “Efendi ahlakı” ve “köle ahlakı”. İnsanlığın her yükselişinin soylu insan tipini yetiştiren aristokratik toplumlar tarafından gerçekleştirildiğini savunan Nietzsche'ye göre efendi ahlakında iyi-kötü zıtlığı “soylu” ile “aşağı” arasındaki zıtlıktır (Nietzsche, 2010a, s. 153-154). Nietzsche'nin etimolojik çözümlemesine göre soylular için kullanılan “iyi” sıfatı ruhsal özellikleri belirtir; yani “ruhça soylu”, “ruhça seçkin”, “ruhça ayrıcalıklı” anlamlarındadır. İyinin karşıtı “kötü” ise köylülüğe, basit ve sıradan

insana karşılık gelir (Nietzsche, 2017d, s. 12-14). Diğer bir ifadeyle, iyi ve kötü sıfatları antik dönemde kişilerin eylemleri için kullanılmıştır; bu nedenle Nietzsche'ye göre "(...) 'iyi' olanlar, kendi başlarına iyiydi, yani soylu, güçlü, yüksek konumlu, yüksek ruhlydular; kendilerini öyle duyuyorlar ve öyle ortaya koyuyorlardı; eylemleri iyi, yani birinci sınıftı tüm alçak ruhlu, bayağı ve köylü olanın zıddına (...)" (Nietzsche, 2015a, s. 39-41).

Nietzsche'nin efendi ahlakı ve köle ahlakı ayrımında altı çizilmesi gereken nokta, soylu kişilerin üstünlüğünün fiziksel değil, ruhsal güçlerinden kaynaklanması yani yapısal bir farklılığı göstermesidir (Nietzsche, 2010a, s. 151-152). Kuçuradi'ye göre Nietzsche'de insanlar arasındaki ayrılığın ahlaki bakımdan bir farklılığı göstermemesinin nedeni "Bir insanın diğer insandan farkı, kendi zamanına, çevresine ve 'tarihe yön vermiş olan ve yön veren' değerler ve değerlendirmelerle hesaplaşmasında veya hesaplaşmamasında, hatta onları kullanmasında ortaya" çıkmasıdır (Kuçuradi, 2016, s. 13). Nietzsche'nin insan ve değer görüşü temelinde insanlar arasındaki farktan söz edildiğindeyse kişilerin içinde yaşadıkları ahlakı iyi ve kötü değer tablolarına göre değerlendirenlerle bu ahlakın ötesine geçebilenler arasındaki fark vurgulanır. Nietzsche değerlerin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini söylerken, çağının değer görüşlerini aşabilenlerin etik ölçütlerini şöyle ortaya koyar:

(...) İnsan hangi koşullar altında iyi ve kötü değer yargılarını ortaya atıyordu ve onların kendi değerleri neydi? Şimdiye dek insanın ilerlemesini engellemiş miydi? Bir tehlikenin, yoksullaşmanın, bir insan yaşamının soysuzlaşmasının işareti miydiler? Ya da tersine bir doluluk, bir kuvvet, yaşama istemi, yüreklilik, iyimserlik, gelecek mi görünüyordu onlarda? (Nietzsche, 2015a, s. 30).

Nietzsche'ye göre herhangi bir değeri sorgularken, "İnsanlığın ilerlemesini sağlamış mı sağlamamış mı?", "Bu dünyaya evet mi diyor hayır mı diyor?" ve "İnsan yaşamını zenginleştiriyor mu fakirleştiriyor mu?" sorularını sormak gerekir. Öyleyse Nietzsche'ye göre sorun, değerlerin değerinde değil ahlakın kendisindedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Nietzsche iyi-kötü, yararlı-yararsız ayrımlarından türetilen ahlakın aşılması, yani "iyinin ve kötünün ötesi"ne geçilmesi gerektiğini söylerken, verili değer yargılarının dışına çıkabilmeyi kastetmektedir.

Sokrates'ten beri Batı dünyasının değer anlayışını inceleyen Nietzsche'ye göre Avrupa bir yarar ahlakına teslim olmuştur. Bunun da ötesinde Nietzsche'ye göre çağının Avrupası'nda ahlak, "sürü hayvanı ahlakıdır" (Nietzsche, 2010a, s. 90). Efendilerin yerine bağlı tinli ve boyun eğen sürü insanının ahlakı geçmiş, egemen görüşlerin dışına çıkabilen özgür, yaratıcı insan tipinin hkimiyeti ya da toplumlara siyasal, kültürel, sanatsal anlamda liderlik edebilme nitelikleri neredeyse yok olmuştur.

Nietzsche'nin bu ahlaka yönelik başkaldırısını inceleyebilmek için öncelikle insan görüşünü açıklamak yerinde olacaktır. Nietzsche'ye göre kendi çağına dek filozofların baş yanılışı insanın neliği konusundaki görüşleridir. Tüm düşünürler, kendi zamanlarını çıkış noktası olarak alarak insanı anlamaya ve açıklamaya çalıştıkları için görüşleri sınırlı bir zaman diliminin insanı hakkındaki tanıklıklarını kapsamıştır, dolayısıyla bu çalışmalarda tarihsellik eksiktir. Nietzsche'ye göre insan dahil her şey oluşum ürünüdür, mutlak hakikatler yoktur: "Bu yüzden şu andan itibaren, tarihsel felsefe yapmak ve onunla birlikte mütevazileşme erdemi gereklidir" (Nietzsche, 2003a, s. 24-25). İnsan, tamamlanmamış bir resim gibidir, fakat "filozoflar yaşam ve deneyim karşısında - görünüş dünyası dedikleri şey karşısında- hiç kaldırılmamak üzere asılmış ve değişmez bir sabitlikte hep aynı olayı gösteren bir resmin karşısındaymış gibi dururlar (...)" (Nietzsche, 2003a, s. 36). Oysa Nietzsche'ye göre "insanın özü" ya da Platon ve Descartes'ta olduğu gibi "insan idesi" diyebileceğimiz sabit ve değişmez bir hakikat yoktur. Bununla birlikte, Nietzsche'nin tarihsel bakışını temel alarak değerlendirdiğimizde insanlığın bugüne kadar ortaya koyduklarına dayanarak "insan şöyle bir varlıktır" diyebiliriz çünkü "her büyük insan geçmişe doğru çeken bir kuvvet uygular: Onun sayesinde tüm tarih yeniden dengelenir, geçmişin bin bir izi saklandıkları yerlerden sürünerek çıkarlar gün ışığına" (Nietzsche, 2017b, s. 51-52).

Böyle Söyledi Zerdüşt eserinde Nietzsche, Zerdüşt'e şunları söyler: "Solucandan insana dek yol aldınız. Ve hala pek çok solucanlık var içinizde. Bir zamanlar maymundunuz ve şimdi bile insan daha fazla maymundur herhangi bir maymundan" (Nietzsche, 2017a, s. 13). Zerdüşt'ün sözlerinden insanın kendi özünü kendisinin yaratması gerektiği sonucu çıkar ki insanın tarihselliği de bu anlama gelir; insan bir değer yarattığında diğer hayvan türlerinden ayırt edici bir özelliği olacak, yaratmadığında ise maymundan daha maymun

bir varlığa dönüşecektir. Kısaca Nietzsche, insanın değişmez öze ve doğaya sahip bir varlık olmadığını, değerleriyle birlikte sürekli kendini yarattığını söyler.

Nietzsche'nin efendi ahlakı ve köle ahlakı ayrımıyla bakıldığında düşünürün insanı yapı bakımından da ikiye ayırdığı görülebilir: Bir tarafta boyun eğen sürü-yığın, öbür tarafta başkaldıran özgür kişi, yaratıcı insan veya trajik insan dediği insan tipleri. Bu insan tiplerinin özellikleri ise Nietzsche'yi nihilizm sorununun nedenlerine götüren insan ve değer görüşünü yansıtır.

2.1.1 Sürü insanı ya da boyun eğen

Nietzsche'ye göre insanın var olduğu tüm zamanlarda insan sürüleri de var olmuştur; aile, topluluklar, kabileler, halklar, devletler, kiliseler... Bunların her biri insan sürülerine örnektir. Buyuran soylu insan tipi her zaman azınlıkta, boyun eğenlerin sayısı ise hep çoğunluk olmuştur (Nietzsche, 2015b, s. 110). “Buyuran” ve “boyun eğenler” tanımlamaları insanlar arasındaki değer ve değerlendirme biçimlerindeki farklılıktan kaynaklanır ve Nietzsche'nin insan görüşünün temel dayanağını oluşturur.

Nietzsche'ye göre, farklı çağlardaki farklı toplumlarda ortaya çıkan “buyuran” ve “boyun eğen” olmak üzere birbirine zıt bu iki insan tipi, iki farklı ahlak ve değerlendirme biçimini doğurmuş, dolayısıyla iki ayrı kültür meydana gelmiştir: Buyuranların yarattığı aristokratik kültür ve bunun karşıtı olarak 19. yüzyıldan sonra dekadansa neden olan boyun eğenlerin ya da kölelerin kültürü (Özcan, 2013, s. 145). Aristokratik toplum ve değerlerinin çöküşüyle birlikte, soylu değerlerin yerini Nietzsche'nin deyimiyle sürü içgüdüsünden kaynaklanan dini öğretiler almıştır. Bu öğretilerde değerler ters yüz edilerek aristokratik değer eşitliği olan iyi, soylu, güçlü, güzel, mutlu ve Tanrı'nın sevgilisi arasında kurulan denklik yerini “yalnızca sefiller iyidir, yoksullar güçsüzler, yoksunlar, hastalar; acı çekenler, bunun dışındakiler, soylular, güçlüler, ebediyen zalim, iç karartıcı, hırslı, doyumsuz, tanrısız (...)”dır önermesine bırakmıştır (Nietzsche, 2015a, s. 47-48). Köle kültüründe, sıralanma düzeninin en aşağı tabakası yani itaat eden, yoksul ve güçsüzler, en üstteki buyuran, zengin ve güçlülere hınç ve öfke duymaktadır (Özcan, 2013, s. 145). Nietzsche'ye göre değerlerin bu değişimi insanlığın sürüleşmesine, sürü kültürünün ya da sıradan insanın ahlakının egemen olmasına yol açmıştır, sonuç olarak “Efendiler ortadan kaldırılmış; sıradan insanın ahlakı kazanmıştır (...)” (Nietzsche,

2015a, s. 50). Nietzsche'ye göre sıradan insanın (sürü) ahlakının efendilere ya da soylulara galip gelmesinin en önemli sebebi önce Yahudilik, sonrasında Hristiyanlıkla birlikte inanca dayalı öğretilerin yarattığı değer yargılarının toplumlara egemen olmasıdır (Nietzsche, 2015a, s. 48).

Nietzsche'nin sürü, kalabalık, yığın, halk, bilge olmayan, iyi insan, zayıf insan, pek çoklar gibi adlar verdiği bu sıradan insan tipi, değer ve değerlendirme tarzını egemen ahlaka göre belirleyen, yeni bir değer ortaya koyamayandır (Kuçuradi, 2016, s. 25). Sürü insanı, Nietzsche'nin köle ahlakı olarak tanımladığı, çağının egemen değer görüşlerine göre yaşadığı için bir başkasının "yapmalısın"larına ihtiyaç duyar, bu nedenle Hristiyanlık dahil, yarar üzerine kurulu ahlakları kolaylıkla benimser. Nietzsche'ye göre uzunca bir süre aynı iklimde, toprakta, tehlikede, ihtiyaçta yaşayan insanlar birbirlerini anlamaya, aynı ihtiyaçlar etrafında toplanmaya başlarlar; bu tür bir topluluk sonunda bir "halk" haline gelir (Nietzsche, 2015b, s. 201). Artık halk olan sürünün içindekiler karşılıklı olarak kendi yararlarını gözettileri için birbirlerini anlarlar, bir tür ittifak kurarlar (Nietzsche, 1968, s. 160). Böylece, sürünün zayıflığı dekadansın zayıflığına benzer bir ahlak ortaya çıkarır.

Nietzsche'ye göre soylu insan (efendi) kendine güvenerek açık biçimde yaşarken sürü insanı ne dürüst ne saf ne de kendine karşı açıktır. Ruhu karanlık köşeleri, gizli yolları ve arka kapıları sever, gizli olan her şeye yönelebilir. Güvenliğe, rahatlığa öncelik verir, sessiz kalmayı, unutmamayı, beklemeyi, geçici olarak kendini alçaltmayı bilir. Sürü insanı böyle uzun süre bekleyebilir fakat sonunda hınçla (*ressentiment*) dolar. Hınç duygusuyla dolu bir topluluksa, soylulardan daha kurnaz olur (Nietzsche, 2015a, s. 53).

Ahlakta kölelerin başkaldırısı, hıncın yaratıcı bir şekle dönüşerek kendi değerlerini doğurmasıyla başlar: eyleme uygun bir yanıt vermeyi hayali bir intikamla telafi etmeye çalışanların öfkesidir bu. Efendinin ahlakı kendisine "evet" diyen bir zafer duygusundan doğarken, köle ahlakı ilkesel olarak "dışarıdakine", "ötekiye", "kendisi olmayana" "hayır" der ve bu "hayır" onun yaratıcı eylemidir (Nietzsche, 2017d, s. 20).

Brian Leiter'a göre Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'deki ilk denemesinde Hristiyan ahlakının Tanrı'dan insanın ruhuna yerleştirilmiş bir ilham olarak değil, daha ziyade

tarihin belli bir noktasında (Roma İmparatorluğu) köleler ya da ezilenler sınıfının ahlakıyla yaratılmış olduğunu ileri sürer. Nietzsche'ye göre fedakârlık, acıma ve eşitlikçilik gibi tutumları olumlu bir değer olarak belirleyen bu ahlak zafer kazandığı için gözden kaçırılan şey, sürü değerlerinin kendi sosyal ve ekonomik sınıfının çıkarları doğrultusunda yaratıldığıdır. Üst sınıfları ya da soyluları fiziksel güçle deviremeyenler, efendi ahlakını değersizleştiren yargılarını, yani kendi çıkarları doğrultusunda tırettikleri “iyi ve kötüleri”i yaratmışlardır. Nietzsche'nin “hınç” dediği psikolojik durum da budur; aşağı sınıfların soylu sınıfa karşı hissettiği kinin bir sonucudur (Leiter, 2015, s. 155-156). Bu hınç duygusu, değerleri ters yüz etme yoluyla yaratıcı bir şekilde “hayali intikam”ını alır. Bu nedenle fedakârlık, acıma ve eşitlikçilik gibi tutumlar sürü ahlakında “değer”e dönüştürülmüş, bu ahlakın dışında kalanlarsa “kötü” tablosuna yerleştirilmiştir. “Kötü”lere dahil ettiği tüm soylu değerlere “hayır” diyen sürü insanı kendisi dışında kalanları “öteki” olarak nitelendirmeyi ilke edinmiştir. Nietzsche'ye göre sürü insanının bedenlen, ruhen ayrıcalıklı olanlara ve özgür yaratılıştakilere karşı kin duymasının sebebi budur.

Diğer taraftan sürü insanı, ölçülü, alçakgönüllü, saygılı, cesur, dürüst, yardımsever, hoşgörülü, itaatkâr olmayı da yüceltir ve değer olarak kabul eder, fakat tüm bu nitelikleri araç olarak görür. Nietzsche'ye göre sürü teki için bu niteliklerin ve değerlerin hiçbiri kendi başına “iyi” kabul edilemez, çünkü o tüm bu erdemlerden çok farklı bir güdünün emrindedir: Hayatta kalmak. Bu nedenle sürü üyesi bir tek için dışarıdaki dünyayla olan ilişkiler, düşmanlık, bencillik, acımasızlık, egemenlik kurma isteği ve güvensizlikle doludur. Sürünün eğilimi dünyada sahip olduğu yeri korumak olduğu için onda yaratıcı hiçbir şey bulunmaz, sürü insanı sadece var olmaya çalışır (Nietzsche, 1968, s. 160-162).

Sürü ahlakının egemenliğinin arkasında Nietzsche'ye göre üç içgüdü (*instinct*) bulunur: Köle olanların güçlü ve özgürlere karşı içgüdü, ayrıcalıksız olanların şanslılara karşı içgüdü ve vasatların sıradışı olanlara yönelik içgüdü (Nietzsche, 1968, s. 156-157). Avrupa ahlakının nadir bulunan yüksek yaratılışları saf dışı eden bu sürü içgüdüünün yararı üzerinde şekillendiğini savunan Nietzsche böylece, üç tip sürü insanı olduğunu bildirir: Sıradan insan, cılız insan ve orta insan. Bu üç tip “çoklar pekçoklar”, istisnai tipler olan özgür kişilere karşı güç kazanarak kendi “değerlerini” geçerli tek ahlak haline getirmişlerdir. Sıradan, cılız ve orta insanların değer yargıları, soylu olmayanların,

zayıfların ve sıradan olanların üstünlüğü düşüncesinden türetilmiş, bu üç sürü tipi bilinçsizce işbirliği yaparak Batı'nın 20. yüzyılının ilk on yıllarına kadar geçerliliğini koruyan ahlakını belirlemişlerdir (Kuçuradi, 2016, s. 34).

Sürü ahlakını belirleyen bu üç insan tipinden sıradan insan, günlük insandır; değerlendirmelerini kamuoyu, basın, gazeteler belirler, çünkü kendi kanaatini öne sürmektense başkalarının kanaatini bekler. İnsanlar arasında yapı ayrılığından kaynaklanan bir hiyerarşi görmek, sürü moralinin eşitlik kabulü ile çatışır; bu nedenle sıradan insanın temel değerleri, “eşitlik”, “özgürlük”, “kardeşlik” ve “adalet” etrafında birleşir. Sıradan ya da günlük insan, “herkesle aynı şekilde görmek, aynı şekilde değerlendirmek zorundadır” aksi halde onun için eşitlik fikri geçerliliğini yitirir, çünkü aynı değerlendirmeyi yapmanın insanları eşitlediğini düşünür (Kuçuradi, 2016, s. 35-36).

Diğer taraftan Nietzsche, sıradan insanı bir de “son insan” olarak tanımlayarak çağdaş insanın temel karakteristiğini haber verir. Son insan, sosyalist rejimleri ve bilimsel aklı destekleyen modern insan tipidir. Nietzsche'nin “en tiksiniyecek insan” dediği son insan, sürü moralini modern dönemde sürdüren insandır (Kuçuradi, 2016, s. 36). *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te Nietzsche'nin “Çoban yok ve bir sürü var! Herkes aynı şeyi ister; herkes aynıdır: başka türlü hisseden kendi ayağıyla gider tımarhaneye” (Nietzsche, 2017a, s. 12) sözleriyle tanımladığı modern dönemin sürü tipi olan bu son insan, hasta olmaya ve güven duymaya günahkârlık gözüyle bakar. Son insan temkinlidir, ona göre takılıp düşen budaladır, sürekli çalışır ve çalışmayı eğlenceli bulur, kendini çalışarak gerçekleştirdiğini düşünür. Son insanın toplumunda zengin ya da fakir olunmaz çünkü ikisi de zahmetlidir, kimse yönetmeye yanaşmaz: “Biz mutluluğu bulduk, der son insanlar ve kırparlar gözlerini” (Nietzsche, 2017a, s. 12). Keith Ansell-Pearson'a göre Nietzsche'nin son insanının yaşama yönelik tavrını kendini koruma arzusu belirler; o mutluluğu keşfetmiş, sadece kendini korumakla yetinen bir insanlığı temsil eder. Risk almaya ya da yeni şeyler denemeye ve aslında hiçbir şeye gerçekten inanmaz. Tutkudan ya da bağılıktan yoksun bu insanın tutumu, her bakış açısının eşit derecede geçerliliğe sahip olduğunu kabul edeceğinden içinde artık herhangi bir zevk ayrımı ya da yargının bulunmadığı boş bir görelilikten ibaret olacaktır; çünkü iyi ve kötü yoktur, zengin ve fakir yoktur, emir, itaat ve yöneten yoktur (Ansell-Pearson, 1994, s. 104-105).

Sürü insanının ikinci tipi olan cılız insan ise şanssız, zavallı, sürekli acı çeken, doğanın cömert davranmadığı insandır. Anlamdan yoksun ve yorgun olan cılız insan, özgür olmadığı ve sürekli ezildiği için sabrı, çalışkanlığı, sıcak yürekliliği alçakgönüllülüğü ve komşu sevgisini başlıca değer yargıları yapmıştır. Birçok açıdan birinci tip sürü insanıyla (sıradan) zıt özellikler taşımasına karşın yine de bir sürü tipi olan cılız insanı şüphe ve güvensizlik duyguları yönetmektedir. Güçlü (soylu) kişilerin erdemlerini “iyi” bulmayan cılız insan, “iyi” olandaki mutluluğun sahici olmadığına kendini inandırmıştır. Bu tip insanlar vermekten çok almayı severler, acı çekmeyi erdem olarak görürler. Acı çeken cılız insanın varlığını sürdürebilmesi için yardımseverlik, dostluk gibi faydalı erdemlere ihtiyacı vardır, bu erdemler hayatta kalabilmek için neredeyse tek araçtır. Nietzsche'nin *asketik ideali*¹ (*asketische ideale*) benimsediğini öne sürdüğü cılız insanların en tipik örneği rahiplerdir (Kuçuradi, 2016, s. 37-39).

Rahiplerle her şey daha tehlikelidir, sadece tıbbi tedaviler ve şifa ritüelleri değil, gurur, intikam, kurnazlık, sefa, aşk, güç şehveti, erdem hastalığı; - her durumda biraz gerekçelendirme yaparak insanın bu aşırı tehlikeli formu üzerinde insanın ilk kez ilginç bir hayvana, rahibe dönüştüğünü ekleyebiliriz, ve insan ruhu daha da derinlik kazanarak ilk kez şeytanlaşmıştır- (...) (Nietzsche, 2017d, s. 16).

Nietzsche, her ne kadar asketik idealin en tipik örneği olarak rahipleri gösterse de düşünürlerin, felsefecilerin, sanatçıların hatta akademisyenlerin de bu değer görüşünü benimsediklerini öne sürer. Nietzsche'ye göre sürü insanının nihilizmden sakınması da bu ideale tutunmakla mümkün olabilmiştir. “Her büyük insan yazgısının ardında, nakarat olarak koca bir ‘Boşuna!’ çınladı” diyen Nietzsche'ye göre insanın asketik ideal dışında bir anlamı olmamıştır. İnsanın varoluş amacının ne olduğu ya da “ne için?” sorusu yanıtızsız kalmış, aslında “Acının kendisi değil de anlamsızlığı, şimdiye dek insanlığın üzerine lanet olarak çökmüştür (...)” (Nietzsche, 2015a, s. 181-182). Asketik ideal şimdiye dek insana sunulan tek anlamdır, onunla büyük bir boşluğu dolduran insan, kendini rüzgârda sallanan bir yaprak olmaktan kurtardığını sanmıştır:

¹ Türkçe'ye çileci ideal olarak da çevrilen asketik ideal, keşişlik, inzivaya çekilmek anlamlarına da gelmektedir.

Çileci [asketik] yaşam, bütün gücüyle kendini ayakta tutmaya çalışıp varlığı için savaşıyor, yozlaşmış, [dekadent] bir yaşamın korunma ve kutsallaştırma içgüdüsünden kaynaklanır; dokunulmamış, olarak kalan sürekli yeni yollarla ve buluşlarla kavga veren, yaşamın en derin içgüdülerine karşı bir parça fizyolojik engellemeyi ve tüketmeyi gösterir. Çileci [asketik] ideal, böyle bir yoldur (Nietzsche, 2015a, s. 137).

Nietzsche’de başkaldırının ilk aşaması olan nihilizmin önünü kapayan asketik ideal, sürü insanı için varlığı sürdürmenin neredeyse tek yoludur. Sürü insanı asketik idealle acı çekmeyi varoluşun bedelini ödemek olarak anlamlandırsa da Nietzsche’ye göre bu bir çelişkidir. Bu idealde yaşamın en güçlü ve en temel koşullarına egemen olmak isteyen doyumsuz bir içgüdünün hâkim olmasına karşın kuvvet kaynağını kurutma çabası vardır. Asketik ideali benimsemiş olanlar şanssızlıklardan, acı çekmekten, eziyetten ve kendilerini feda etmekten zevk alırlar (Nietzsche, 2015a, s. 137). Nietzsche’ye göre insanın herhangi bir hayvandan daha hasta, belirsiz, değişken ve dengesiz olduğundan kuşku duyulamaz, çünkü insan hasta hayvandır (Nietzsche, 2017d, s. 90). Asketik rahip ise bu hasta acı çekenler sürüsünün kurtarıcılığına soyunmuş, sürü üzerindeki egemenliğini de böyle kurmuştur: Hastalarla yakın bağlar kurabilmek için kendisinin de hasta olması gerekir ki hem ondan korksunlar hem de güvensinler. Hastaları boyunduruğu altına alan rahip böylece sürüsünü güçlü olanlara karşı korur, fakat Nietzsche’nin ifadesiyle, bu “sihirbaz ve hayvan terbiyecisinin” bulunduğu yerde sağlıklı olan her şey zorunlu olarak hastalığa dönüşür. Acı çeken kişi suçlu aramaya başladığında ise hınç duygusunun yönünü değiştiren rahip “çok haklısın biri suçlanmalı, bunun için kendini suçlamalısın” der (Nietzsche, 2017d, s. 94). Böylece rahip, öz disiplin ve denetim amacıyla tüm acı çekenlerin kötü içgüdülerini sömürerek bir çeşit duygu tedavisi uygular, fakat Nietzsche, yaşama içgüdüsünün böyle bir tedaviye ihtiyaç duymasının düşünülmemeyeceğini belirtir; rahibin yaptığı, hastaları kilisede toplayıp örgütleyerek hasta ile sağlıklılar arasında uçurum yaratmaktır (Nietzsche, 2017d, s. 96). Diğer taraftan Nietzsche, güçlülerin doğal olarak ayrı ayrı hareket etme, zayıfların birlik olma eğiliminde olduğunu belirterek hastaların içgüdüsel olarak, uyuşukluktan ve zayıflık hissinden kurtulmak için sürüleştirmeye çabaladıklarını, asketik rahibin de bunu sezerek desteklediğini vurgular; yani sürülerin olduğu her yerde, sürüyü isteyen bir zayıflık ve

onları örgütleyen “kurnaz bir rahip zekâsı” bulunur (Nietzsche, 2017d, s. 102), çünkü “Tanrı’nın krallığının başladığı yerde yaşam sona erer...” (Nietzsche, 2005, s. 36).

Nietzsche’ye göre insanı iyileştirmeyi amaç edindiği düşünülen din ve ahlak, tıpkı bir hayvanat bahçesinde acı, depresyon, korku ve açlıkla terbiye edilerek zararsız hale getirilen hayvanlar gibi insan türünü evcilleştirmiş ve sürü ahlakını, dolayısıyla da sürü insanını yaratmıştır. Rahiplerin iyileştirdiği insanın durumu tek bir farkla vahşi hayvanların evcilleştirilmesine benzer; rahipler bu iyileştirmeyi ahlakla yaparlar, ahlaksal yargıların dinsel yargılarla ortak yanı olmayan gerçekliklere inançtır (Nietzsche, 2010b, s. 183). Ahlaksal yargıları iyinin ve kötünün ötesinde düşünmek gerektiğini savunan Nietzsche’ye göre Hristiyan ahlakının savunucuları olan rahipler, din ve geleneklerin iyi ve kötü saydıkları üzerinden insan türünü zayıflatmış, toplumu sürüleştirmişlerdir. Acı çekmeyi onurlandıran asketik ideal, sürü ahlakının temel taşı gibidir.

Kuçuradi’ye göre Nietzsche sıradan ve cılız insan tiplerinin yanında bir de üçüncü tip sürü insanından bahseder: Orta insan. Baş değeri ve erdemi “orta olma” olan bu sürü tipi kimsenin sivrilemeyeceği, herkesin birbirine benzeyeceği bir toplumsal ahlakı benimser (Kuçuradi, 2016, s. 47). Sürü insanının içgüdü, içinde kendisinin de bulunduğu çoğunluğun “değerlerini” en yüksek ve en değerli kabul eder. Aşağıdan yukarı doğru yükselen bir hiyerarşiyi çoğunluktan azınlığa doğru iniş olarak gördüğü için sıralanma düzenine karşıdır, çünkü kendisinin altındaki ve üstündeki tüm istisnaları zararlı, düşman ve rakip olarak görür. Sürü, daha güçlü, bilge ve üretken olan istisnalara koruyucu, çoban, bekçi rolü vermek ister ki tehlikeyi bir faydaya dönüştürebilsin. Böylece ortalama olanda sürü teki için korku sona erer, artık tek başına değildir, burada eşitlik vardır, varoluş bir suçluluk olarak değil varlığın doğru bir biçimi olarak hissedilir (Nietzsche, 1968, s. 159).

Yaşama gücünün zayıflığını erdem olarak benimseyen, en önemlisi de acıların telafisi için yeryüzünü değersizleştirerek öte dünya vadeden sürü ahlakı Nietzsche’ye göre Avrupa’ya egemen olmuştur. Avrupa insanının nihilizme sürüklenmesinin en önemli sebeplerinden biri sürü ahlakının felsefe, bilim, siyaset ve sanat dahil tüm kültürü şekillendirmiş olması ve toplumların özgür ve trajik insan tipinin yetişeceği değerlerden yoksun olmasıdır.

2.1.2 Özgür kişi ya da başkaldıran

Daha önce belirtildiği gibi Nietzsche, efendi (soylu) ve köle (sürü) tipi ahlakları temel alan bir ayrım, insanları yapı bakımından ikiye ayırır. Çeşitli alt tipleriyle sürü insanı (sıradan insan) çoğunluğu oluşturur, Nietzsche'nin özgür kişi, yaratıcı ve trajik insan dediği istisnalar ise tüm zamanlarda azınlıkta kalır. Nietzsche'nin insanı özgürler ve sıradanlar olarak ayırmasında temel bir ölçütü bulunur: Güç istencinin varlığı veya zayıflığı insanların özgür ve yaratıcı kişiler olup olmamalarını belirler, çünkü Nietzsche için yaşam bütünüyle “güç istenci”dir (*will to power*²- *Der Wille Zur Macht*) (Nietzsche, 1968, s.148), dolayısıyla canlı varlıkların olduğu her yerde güç istenci de bulunur. Güç istencinin düşüşte olduğu yerlere ise *dekadans* (çöküş kültürü) hakimdir; “Nietzsche’ye göre, bir insanın ya da bir topluluğun yaşama ilişkin yaptığı değerlendirme, ondaki güç istenciyle bağlantılı”dır (Türkyılmaz, 2016, s. 90-91).

Robert C. Solomon’a göre güç istencinin Nietzsche’nin Nazi yorumcusu Alfred Baeumler tarafından politik güç olarak kabul edilmesi, düşünürün felsefesinin uzun süre yadsınmasına sebep olsa da bu kavramın Nietzsche’nin değer görüşünde oynadığı merkezi rol yadsınmaz. Nietzsche’nin köle-efendi ahlakı, Hristiyan ahlakının eleştirisi, değerlerin yeniden değerlendirilmesi ve “üstinsan” (*übermensch*) görüşleri güç istencine dayanır (Solomon, 2020, s. 241). Nietzsche güç istencini, değer görüşüne dayanak yapmanın yanı sıra, tüm insan eylemlerini açıklayan bir psikolojik ilke olarak da kullanır, kavramı canlıların temel itkisi anlamına gelecek şekilde genişletir (Solomon, 2020, s. 244-245). Nietzsche’de güç, “alt etme” yeteneğidir, Solomon Nietzsche’nin kavramı bu anlamda kullanımını Aristoteles’e yakın bulduğunu belirtir; çünkü bu kullanımda güç, bir potansiyeli [*dynamis*], insanın kendini alt ederek aşabilme gücünü ifade eder (Solomon, 2020, s. 248-249). Diğer taraftan Nietzsche, tin ve yaşam terimlerini akıl ile birbirinin yerine kullanarak kişinin güç istencine yani kendi itkileri üzerindeki egemenliğine gönderme yapar. Bu nedenle Nietzsche’ye göre felsefe, tinsel ya da akılcı olanı yücelten güç istencini vurgularken Hristiyanlık “tin fakirleri”ni, güçsüz yaşamları (*vergeistigung*)

² Golomb’a göre *Will to Power* (Der Wille Zur Macht - Güç İstenci) kavramı, kendini aşma "Selbstüberwindung" anlamına gelmekte, Nietzsche'nin yüceltmenin psikolojik rolünü benimsemesinden kaynaklanmaktadır. İçgüdüsel dürtüleri düzenleyen ve bastıran zihinsel mekanizma olarak yüceltme, kişinin kendine hâkim olmasından sorumludur.

yaratır. Güç istenci, tinselleşmek olarak tüm ahlakların temelinde bulunabilir, fakat amaç yetkinleşmek olduğunda Hristiyan ahlakı bunu sağlayamaz, onun erdemleri insanı küçümser, Nietzsche açısından “tek dürüst (tutarlı) ahlak, açıkça kendini aşmaktır ve bu çoğunlukla Hristiyan davranışlarının antitezini gerektirir” (Solomon, 2020, s. 251).

Güç istencini zayıflatan sürü ahlakını benimsemiş insan Nietzsche’ye göre “bağlı tinli”, güç istencinin yüksek olduğu soylu (efendi) ahlakını benimsemiş insan ise “özgür tinli”dir. Sürü insanı ile özgür kişi arasındaki temel ayrım güç istenci kavramıyla değerlendirildiğinde düşünürün nihilizm ve başkaldırı üzerine görüşlerinde önemli bir yer tuttuğu görülebilecektir. Güç istenci kavramı, dekadansla birlikte, Nietzsche’nin nihilizm ve başkaldırı felsefesinin omurgasını oluşturur; çünkü güç istenci insan teklerinin kabul ettikleri değerler ve değerlendirme biçimlerini belirler, dolayısıyla da onları köle ruhlu veya özgür kılar:

Bağlı tinliler dört tür şeyin doğru olduğunu söylerler. Birincisi: kalıcılığı olan tüm şeyler doğrudur; ikincisi: bizi rahatsız etmeyen her şey doğrudur; üçüncüsü: bize yararı dokunan her şey doğrudur; dördüncüsü: uğruna kurban verdiğimiz her şey doğrudur. Bu sonuncu ilke, örneğin halkın isteği dışında başlanmış olan bir savaşın, ilk kurban verildiği andan itibaren coşkuyla sürdürülmesini açıklıyor (Nietzsche, 2003a, s. 195).

Nietzsche’ye göre özgür ruhlular, bağlı tinlilerin tam tersi özelliklere sahip kişilerdir. Özgürler, bir ahlakı benimseyerek yaşayan bağlı tinlilere karşılık yaratıcı kişilerdir; yarar ahlakı, değişime direnç, konfora düşkünlük gibi karakter özellikleri ve kurban vererek eylemlerini doğrulama gibi eğilimler özgür tinlilerde bulunmaz. Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca* eserinde özgür kişinin tanımını şöyle verir: “Kendisinden, kökeni, çevresi, zümresi ve makamı temelinde ya da zamanın egemen görüşleri temelinde beklenilenden farklı düşünen kişiye özgür tinli denir. O bir istisnadır, bağlı tinliler kuraldır” (Nietzsche, 2003a, s.191). Bu tanımdan da anlaşılmaktadır ki bağlı tinli olan sürü tipi çoğunlukta olmasına karşın, özgür ruhlu kişiler nadir bulunan, sıra dışı, norm yıkan kişilerdir; çünkü özgür tinlinin özü, kendini topluma egemen olmuş gelenekten koparmasıdır (Nietzsche, 2003a, s. 192).

Geleneksel olandan kopuş, egemen ahlak görüşlerini reddediştir. Nietzsche'ye göre sadece bu reddi gerçekleştiren insanlar zgrleşebilirler. Nietzsche'nin *Putların Batışı*'nda yazdığı gibi insana niteliklerini ne Tanrı ne toplum ne annesi-babası vermiştir, insan bu nitelikleri kendisi kazanmıştır: "Hiç kimse sorumlu değildir varoluşundan, şu ya da bu yapıda oluşundan, bu koşullarda bu ortamda oluşundan" (Nietzsche, 2005, s. 47). Bağlı tinli sürü tipinin aksine zgr ruhluların anlayabildikleri gerçek de budur; yani zgr tinliler varlığın yazgısallığını fark edebilen kişilerdir. Nietzsche'ye göre varlığın yazgısallığını fark etmek, insan, mutluluk ve ahlak gibi idealara ulaşılamayacağının anlaşılmasıdır; çünkü insanlar bütünün içinde bilinç ve tin olarak bir birlik oluşturmazlar, dolayısıyla bu gerçek anlaşıldığında ilk özgürleşme başlayacaktır (Nietzsche, 2005, s. 48).

Nietzsche'ye göre bir insan ideası olmadığı için insan tekleri, kendi değerleriyle sürekli kendilerini yaratmak ve aşmak zorunda olan varlıklardır. Bu noktada sürü insanı ile zgr insan arasındaki ayırım belirginleşir. Nietzsche zgr insanı kendi değer ölçüsünün sahibi olarak görür (Nietzsche, 2017d, s. 38). Özgür insan kendi değerlerini yaratabilecek güce sahipken sürü insanı hazır bir değer mirasını yüklenerek yaşamaktan başka seçeneği olmayandır; "Tüm devletler ve toplum düzenleri; zümreler, evlilik, eğitim, hukuk, hepsi de yalnızca bağlı tinlilerin onlara duyduğu inançtan alırlar güçlerini ve kalıcılıklarını (...)" (Nietzsche, 2003a, s. 193). Bu nedenle sürü insanı eylemlerinde rahattır, elinde bir değerler tablosu vardır. Sürü tipinin, bu değerler tablosunun dayattıklarına uymak ya da uymamak olmak üzere iki seçeneği varken zgr tinli geleneğin gösterdiklerinin dışına çıkabildiği için "ok sayıda güdü ve görüş açısı bilmektedir ve bu yüzden emin, idmanlı değildir" (Nietzsche, 2003a, s. 195). Özgür kişi kurnazlıkları bilmez, tarihsel süreçte zaferini ilan ederek efendi olan sürü insanı ise boyun eğmek, alağgnlllk ve alışkanlık gibi küçük erdemleri ğtler (Nietzsche, 2017a, s. 291). Özgür insanın geleneğin dikte ettiği değerlerden türetilen eylemlerin karşısında idmanlı olmamasının nedeni zgn olmasıdır; bu nedenle güce ihtiyaç duyar, onun "güçlü tin"e (*esprit fort*) ulaşması gerekir. Nietzsche'ye göre güçlü tinin ortaya çıkışı dehanın üretilmesi sorunudur. Güç istenci ile ilgisinde düşünülmesi gereken güçlü tinin dehada ortaya çıkışını, Nietzsche metaforik olarak şöyle anlatır:

(...) doğa önce bir zindana kapatır onu ve onun özgürleşme hırsını, olağanüstü bir biçimde uyarır. –Ya da başka bir imge: Ormanda yolunu tamamen yitirmiş ama olağanüstü bir enerjiyle herhangi bir yönde dışarıya çıkmaya çalışan bir insan, bu arada hiç kimsenin bilmediği yeni bir yol keşfeder: özgünlükleri övülen dehalar böyle çıkarlar ortaya (Nietzsche, 2003a, s.196).

Özgür ruhluların ya da dehaların ortaya çıkışı, kıskançlık, rekabet, nefret gibi birikmiş duygular insanları birbirine düşürdüğünde meydana gelen enerjiden doğar; dehanın ortaya çıkış koşulunu yaratmak, doğa gibi kötü ve acımasız olmayı gerektirir. Bu nedenle Nietzsche'ye göre özgür tinlilerin ya da dehaların ortaya çıkış koşullarıyla ideal devlet çelişir. Nietzsche bu noktada sosyalizm gibi herkese refah ve eşitlik üreten rejimlerin dehaların ortaya çıkışını engelleyeceğini ileri sürer: “Bu refah yaşamının kalıcı vatanına, yetkin devlete gerçekten ulaşılmış olsaydı, bu refah yaşamı yüzünden, büyük anlağın ve genel olarak güçlü bireylerin yetiştiği toprak bozulmuş olur” (Nietzsche, 2003a, s.197-198). Dehalar, içlerinde “muazzam bir kuvvetin biriktiği patlayıcı maddeler gibidirler”; güçleri daima tarihsel ve fizyolojik olarak, uzun süre birikmiş enerjilerine bağlıdır, gerilim arttığında rastlantısal bir uyararla dehalar ortaya çıkar (Nietzsche, 2005, s. 97).

Diğer taraftan, Nietzsche'ye göre liberalizm de özgür tinlilerin ya da yaratıcı bireylerin ortaya çıkışını engelleyen, üstelik de bunu özgürlük adına yapan bir ideolojidir. Liberallerin savunduğu hareket serbestliğinin aksine özgürlük, kendinden sorumlu olma halidir, özgürlüğün en büyük değer kabul edildiği liberalizmde siyasi kurumlar Nietzsche'ye göre özgürlüğün önündeki engellerdir; “(...) ulaşıldıkları andan itibaren, liberal olmaktan çıkarlar: daha sonra özgürlüğe liberal kurumlardan daha kötü ve kalıcı zararlar veren olmaz” (Nietzsche, 2005, s. 91); çünkü “dağı ve vadiyi aynı seviyeye düzleyip” bunu ahlak adı altında yüceltmelerine karşın yarattıkları zümre Nietzsche'ye göre sürü hayvanıdır (Nietzsche, 2005, s. 91-92):

Özgürleşmiş insan, en az bir o kadar da, özgürleşmiş tin, esnafın, Hristiyanların, ineklerin, İngilizlerin ve öteki demokratların düşledikleri aşığılık refah türünü ayaklarıyla çiğner. Özgür insan savaşçıdır. - Neyle ölçülür özgürlük, bireylerde ve halklarda? Aşılması gereken direnişle, mal olduğu yukarıda kalma çabasıyla. En yüksek özgür insan tipini, sürekli en yüksek direnişin aşıldığı yerde aramak

gerekir: tiranlıktan beş adım ötede, kölelik tehlikesinin hemen eşiğinde (Nietzsche, 2005, s. 92).

Nietzsche'ye göre özgürlüğün bir değer olmasıyla özgürlüğün ne için kullanılacağı sorusu arasında ilgi vardır, dolayısıyla kimin ne için özgür olacağı önemlidir. Zerdüşt şöyle sorar: “(...) ne için özgürsün? Kendi iyini ve kötünü sen verebilir misin kendine? Ve kendi istemini bir yasa gibi asabilir misin üstüne?” (Nietzsche, 2017a, s. 57). Nietzsche için liberalizmde olduğu gibi eylemlerimizin mümkün olduğu kadar kısıtlanmaması değil, ne için özgür olmayı istediğimiz önemlidir çünkü özgürlük, anlam ve değer sorunuyla ilgilidir. Özgür bir insanın toplumun iyi ve kötü temelli değer ve ahlaklarından kurtulup kendine özgü değerleri ortaya koyabilmesi gerekir. Bu nedenle Nietzsche Zerdüşt'e “kendi istemini bir yasa gibi asabilir misin üstüne?” sorusunu sordurur; çünkü özgürlük, ideolojilerin ve ahlakların dikte ettiği gibi alınan veya verilen bir şey değil, yaratıcı kişilerin bir özelliğidir, hazır sunulmuş değer tablolarını aşabilecek güç istencine bağlıdır. Nietzsche'ye göre modern zamanlarda özgürlük “hiçbir dizginin yeterince sıkı olamayacağı kişiler tarafından en ateşli biçimde savunuluyor”; bu da politikada ve sanatta dekadansı kanıtlar niteliktedir (Nietzsche, 2005, s. 96).

Görüldüğü üzere geleneğin ve dinsel öğretilerin yanı sıra, Nietzsche'ye göre modern dönemin ideolojileri de bireyin özgürleşmesinin önündeki engellerdir, çünkü özgür tinlilerin ortaya çıkmasını sağlayan güç istencini değil dekadansı, yani çöküş kültürünü üretirler. Peki, Nietzsche'ye göre özgürleşme nasıl başlar? Güç istenci nasıl ortaya çıkar? Yukarıda da belirtildiği gibi özgürlük, ahlak, ideoloji ve tüm egemen değer görüşlerinin reddiyle ya da bunlardan büyük bir kopuşla başlar. Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*'da bu kopuşu şöyle anlatır:

(...) Böylesine bağlanmış olanlar için bağlarından o büyük kurtuluş öyle apansız, bir deprem gibi gelir: genç ruh birdenbire sarsılır, etkilenir, irkilir-kendisi de anlamaz olup biteni. Bir devindirici güç, bir tazyik hükmeder ona bir buyruk gibi: bir istek ve bir dilek uyanır, çekip gitmek, nereye ve her ne pahasına olursa olsun; keşfedilmemiş, bir dünyaya duyulan yoğun ve tehlikeli bir merak alevlenir tüm duyularında (Nietzsche, 2003, s. 14).

İnsanları hayata bağlayan, değer olarak kabul ettikleridir. İdeolojiler, inançlar, milliyetler sıradan insanları hayata bağlayan ve yaşamlarını anlamlı kılan değerlerdir. Sıradan insan, değer olarak kabul ettiklerine veya yaşadığı toplumdan alıp değer saydığı şeylere öylesine bağlanmıştır ki sonsuza dek zincirlenmiş gibidir. Nietzsche'ye göre özgürleşmek için, güç istencini hissedenlerin değer saydıklarından kopmaları şarttır. Bağlardan bu ilk kopuş özgürlüğün ilk adımıdır, fakat aynı zamanda kişinin içinde büyük bir boşluğa sebep olur. Değerlerin değersizleşmesiyle gelen ise nihilizmdir; “Burada yaşamaktansa, ölmek daha iyi- böyle çımlar o buyurgan ses” (Nietzsche, 2003a, s. 14). Bağlardan kopuşla başlayan özgürleşmenin aynı zamanda büyük bir boşluğu beraberinde getirmesi güçlü olabilmeyi gerektirir, çünkü özgürleşen kişi “huzursuz ve hedefsiz dolaşır, tıpkı bir çöldeymiş gibi” (Nietzsche, 2003a, s. 15).

Nietzsche'nin söz ettiği anlamda özgür kişi *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı eserinde geçen, düşünürün aynı zamanda “ağacın en olgun meyvesi” olarak nitelendirdiği *egemen bireydir (Souveräne Individuum)*. Egemen birey, özgür bir kişi olarak tüm ahlakları geride bırakmış, özerk, kendi gücünün bilincinde, özgür istemenin efendisidir. Özgür kişi kendisine egemen olduğu kadar çevreye, doğaya ve güvenilmez bulduklarına da egemendir çünkü Nietzsche'ye göre bu tip insan özgürlüğünü kendi değer ölçüsünün sahibi olmaktan alır; “başkalarına kendinden yola çıkarak bakar, sayar ya da küçümser”. Söz verebilmek, egemen bireyin değer ölçütlerinin başında gelir; sorumluluğun ayrıcalığının farkına varması, bu zor bulunan özgürlüğün bilinci ve “insanın kendisi ve yazgısı üstündeki gücü” onda derinlere işlemiş bir içgüdü haline dönüşmüştür: Üstün olma içgüdü (Nietzsche, 2015a, s.75-76). Bu üstün olma içgüdüne ya da güç istencine sahip yaratıcı, özgür kişileri Zerdüşt şöyle tanımlar: “Yoldaşlar arar yaratan kişi, cesetler değil, sürüler ve müminler de değil. Yaratmakta kendisine eşlik edecekleri arar yaratan kişi, yeni levhaların üzerine yeni değerler yazanları arar o” (Nietzsche, 2017a, s. 17).

Toparlayacak olursak Nietzsche, köle ve efendi ahlakı ayırımından hareketle iki tip insan olduğunu belirtir: Sürü insanı ve özgür insan. Bu iki tip arasındaki temel farkı, insan teklerinin kendi değer ölçülerinin sahibi olup olmamaları belirler. Başkaldırma yetisine sahip özgür kişi, sürü tipinin aksine yaratıcıdır, bunun da ötesinde başarılarıyla yeni değerler ortaya koyan trajik kişilere yolu açan insanlardır (Kuçuradi, 2016, s. 61). Nietzsche'nin başkaldırısı da öncelikle, insanlığa yön verecek değerler koyan trajik insan

tipinin ortaya çıkmasını engelleyen ve sürü tipini yücelten ahlaka yönelmiştir çünkü en yüksek değerlerin değersizleşmesi olarak nihilizm, kültürel çöküş anlamına gelen dekadansın mantığıdır.

2.1. Dekadansın Mantığı Olarak Nihilizm

Nietzsche'nin 19. yüzyılda Avrupa'nın geleceğine nihilizmin damgasını vuracağını öne sürmesi, öncelikle Hristiyan ahlakının yol açtığı sürü kültürünün ve değerlerinin egemen olacağını görmüş olmasından kaynaklanır. Nietzsche'ye göre sürü kültürünün etkileri hızlanmakta, nihilizm dalga dalga yayılmaktadır; "(...) Avrupa Kültürü'nün en ürkütücü belirtisi, belki de yeni bir Budacılığa, Avrupa Budacılığına - hiççiliğe [nihilizm] yol açan ahlakı (...)"dır (Nietzsche, 2015a, s. 32).

Sürü kültürü, modern dönemde yüzyıllar boyu insanı ve değerlerini dönüştürerek, toplumların yüksek kültürünü üreten soylu insan tipinin yerine sıradan insanın değerlerini koymuştur. Değer üretmeyen, dolayısıyla da yaşama anlam katamayan bu sıradan insan tipinin hakimiyeti Avrupa'da dekadansa neden olmuştur. Nietzsche'nin büyük tehlike olarak gördüğü nihilizmin sebepleri, insanlığı küçülten ve herkesi birbirine benzeten dekadansa aranmalıdır; çünkü "Dekadans türünden bir insan, en yüksek tür mertebesine çıkmışsa, bu ancak onun karşıt-türü, güçlü ve yaşamın bilincinde olan insan türü pahasına gerçekleştirilebilirdi" (Nietzsche, 2017c, s. 116). Nietzsche'ye göre dekadent insan tipini yücelten Avrupa kültürünün çöküşünün yaratacağı sonuçlar "tıpkı yolunun sonuna gelmek isteyen ve artık düşünmeyen ve kendi üzerine düşünmekten korkan bir ırmağa" benzemektedir (Nietzsche, 2002, s. 19). Dekadansın yarattığı sonuçlardan biri de nihilizmdir fakat Nietzsche'nin büyük tehlike olarak gördüğü "nihilizm bir sebep değildir, tersine decadence'nin (yozlaşmanın) mantığıdır" (Nietzsche, 2002, s. 40).

Nihilizmin arka planını anlamak için Nietzsche'nin yöntemi, öncelikle "bu değerlerin anlamı nedir?" sorusundan başlamak ve mevcut değerleri sorgulamaktır. Bu nedenle Nietzsche'de nihilizmin önde gelen sebebi hiç kuşku yoktur ki yüzyıllar boyunca Avrupa kültürüne rengini vermiş Hristiyan ahlakı ve değer anlayışıdır, ancak Nietzsche'ye göre bir dogma olarak Hristiyanlık, kendi ahlakı tarafından yıkılmıştır (Nietzsche, 2015a, s. 180). Hristiyanlığın etkisini yitirmesinin sebebi de yine bu dinin ahlak ve değer görüşüdür; çünkü yeryüzünü reddeden, gerçek yaşamı ölüm sonrasında gösteren bir

öğreti, dünyadaki yaşamı değersiz ve anlamsız kılar. İnsanlığın nihilizme sürüklenmesinin temel nedeni budur, fakat Nietzsche'ye göre bu anlayış tüm Avrupa bilimini, felsefesini ve sanatını da etkilemiştir. Bu nedenle Nietzsche nihilizmin sebeplerini sadece din ve öğretilerinde değil, felsefe, bilim, sanat dahil tüm kültürde aramıştır. Nietzsche'ye göre Avrupa'daki nihilizmin kaynakları; sürü kültürünü yaratan Hristiyan ahlakı, Hristiyanlığın batışı sonrasında ortaya çıkan boşluk, dinin vazettiği öte dünya anlayışının yıkılışıyla Hint Budizm'ine benzeyen ve insanın varlığını ceza olarak kabul eden ahlaki tutumlar, dini değer yargılarının sosyalist ve pozitivist sistemlerde "kalan bakiyesi", doğa bilimlerinin nihilist sonuçları, insanlara kurtuluş vadeden tüm ideolojiler ve başta romantizm olmak üzere sanatın melankolikleşmesidir. Sonuç olarak "Kopernikus'dan beri insan, merkezden meçhule yuvarlanmaktadır" (Nietzsche, 2002, s. 21-22).

Nihilizmin kaynaklarından sürü kültürü, din, gelenek ve ahlak temelinde oluşmuş olsa da nihilizmin ortaya çıkışında felsefe, bilim ve Nietzsche'nin çağındaki siyasal eğilimlerinin de büyük payı vardır. Öncelikle Nietzsche'ye göre felsefenin nasıl dekadansa yol açtığını soruşturacak olursak, Sokrates ve ardından Platon'un felsefesiyle birlikte Yunan trajik çağının bitişine dönmemiz gerekir. Nietzsche, Batı'nın köklerini Sokrates'ten aldığı bu felsefe geleneğinin insan yaşamına aykırı, trajik olmayan değerlerden türediği görüşündedir. Batı'nın değerler görüşü, "iyi" ve "kötü"ye sınır çizerek, ilkin onaylayıp ikincisini reddederek oluşturduğu bir ahlaktır. Nietzsche'ye göre insan yaşamını yoksullaştıran bu ahlak, insanın yapısına aykırıdır. Ayrıca bu ahlak Sokrates öncesi Yunan trajik çağında değerler yaratan, özgür trajik insan tipini yetiştirmiş, insan yapısına en uygun yaşam biçimine dayanan bir kültürün sona ermesine neden olmuştur (Kuçuradi, 2016, s.6).

Nietzsche'ye göre nihilizme sürükleyen bir felsefe olarak yaşamın yadsınması Sokrates'in öğretisinde açıkça görülür. Ölürken, yaşamının uzun süre hasta olmak demek olduğunu ileri süren Sokrates, Nietzsche'ye göre yanılmıştır çünkü yaşama karşı duran değer yargıları asla doğru olamazlar: "Bir filozof açınsındansa yaşamın değerinde bir sorun görmek, böylelikle hem kendine karşı bir itiraz, bilgeliğin üzerinde bir soru işareti, bir bilge olmayış olarak kalır" (Nietzsche, 2005, s. 18-19). Sokrates ve Platon'un akıl, erdem ve mutluluğu eşitleyen görüşlerinin trajik insan tipinin içgüdülerini karşısına aldığını

savunan Nietzsche'ye göre aklın tiranlığı üzerine kurulan bu felsefe, daha sonra Hristiyanlığın da devralacağı bir "iyileşme" ahlakıdır. Oysa içgüdülere karşı direnmek hastalıktır, erdem, sağlık ve mutluluk getiremez: "İçgüdülerle savaşmak zorunda olmak – budur dekadansın formülü (...)" (Nietzsche, 2005, s. 24).

Nietzsche'nin Batı felsefe geleneğine bir diğer itirazı ise hakikatin filozoflarca baş aşağı çevrilip ulaşılamayacak bir şey gibi gösterilmesidir; idealar, öte dünya, kendinde şey (*Ding an Sich*) gibi. Tüm bu kavramlar Nietzsche'ye göre yeryüzünden başka bir yerde gerçeği aramak gerektiğine işaret etmektedir:

Diyelim ki hakikat bir dişidir, tüm felsefeciler dogmacı oldukları sürece, dişileri anlamada güdük kalmıyorlar mı? Yoksa, şimdiye dek, hakikate, ürkütücü bir ağırbaşlılık, yüzlerine gözlerine bulaştırdıkları koşuşturmalarla yaklaşma alışkanlıkları, bir yosmayı elde etmek için uygunsuz, beceriksiz bir yol değil mi? Öyleyse, nedir bu temelsiz kuşku? Kesinlikle ele vermez kendini o:-- Bugün her çeşit dogmacı acıyla yüreği burkulmuş boynu bükük dikilip durmakta! (Nietzsche, 2015b, s.13).

Filozofların hakikat arayışında yanlış bir yöntem izlediklerini vurgulamak için mecazi bir anlatıma başvuran Nietzsche, filozofları, "yosmayı" elde etmek için bir beyefendi gibi davranan ancak gönlünü kazanamayan kişilerin beceriksiz yöntemlerine benzeterek eleştirir. Nietzsche'ye göre bu filozoflar kör inançları savunan dogmacılardır, çeşitli sözcük oyunları, gramer ayartmalarıyla çok dar ama insani olan olgulardan hareketle büyük genellemeler yaparlar, hakikati "ruh"tan, "özne"den, "ben"den hareket ederek açıklamaya çalışırlar (Özcan, 2015, s. 10-11); oysa "Platon'un yaptığı gibi ruhtan ve iyiden söz etmek, hakikati baş aşağı çevirip, onu kafa üstü tutmak ve bütün yaşamın temel koşulu olan gerçek görünüşünün kendisini yadsımak"tır. Bu anlamda Nietzsche'ye göre Hristiyanlık da halkın Platonculuğudur (Nietzsche, 2015b, s. 13-14).

Felsefe geleneğinin hakikati nasıl tersyüz ettiğini anlamak için Platon'un ontolojisindeki temel kavram olan idealar öğretisini hatırlamak yeterlidir. İdealar öğretisinde asıl varolanlar düşünüldür, Nietzsche'ye göre ise asıl varolanlar düşünülür değil, duyulur ve maddi yapıda olanlardır. Sonuçta, "(...) hakikat ile gerçeklik örtüşür; asıl var olan, gerçek olandır; gerçek olan asıl var olandır ve felsefe hakikatin peşindedir, yani asıl var

olanın, gerçeğin peşindedir” (Özcan, 2015, s. 12). Bir başka ifadeyle asıl varolan veya elimizde hakikat adını almaya uygun tek şey de bu dünyanın kendisidir. İdealar veya Hristiyanlıktaki öte dünya öğretileri ise hakikatin tersyüz edilerek dünyanın dışında aranmasıdır. Nietzsche’ye göre “Biricik dünya ‘görünür’ dünyadır: ‘hakiki dünya’ onun üstüne eklenmiş bir yalandır yalnızca” (Nietzsche, 2005, s. 26).

Nietzsche’nin duyulur dünyayı yadsınması nedeniyle Platon’a yönelttiği eleştiriler, Modern Avrupa felsefesi için de geçerlidir. *Putların Batışı*’nda “Hakiki Dünya’nın Sonunda Bir Masal Oluşu: Bir Yanılgının Öyküsü” başlığı altında belirttiği gibi duyulur dünya, filozoflar, din ve gelenek tarafından çeşitli tezlerle yadsınmıştır; hakiki dünyanın bilge, dindar, erdemli kişi için ulaşılabilir olması, yalnız dindarlara vaadedilmesi, ulaşılamaz ve kanıtlanamaz olduğu savı, Kant’ın görünüş ve kendinde şey ayırımı, Nietzsche’nin yeryüzünün yadsınması üzerine verdiği örneklerdir (Nietzsche, 2005, s. 31-32). Nietzsche’ye göre, dünyanın “görünüş” olarak gösterilmesindeki gerekçeler aslında dünyanın gerçekliğini temellendirirler; “Şeylerin hakiki varlığına verilmiş olan kıstaslar, var olmayışının, hiçliğin kıstaslarıdır (...) aslında yalnızca ahlaksal-optik bir yanılgıdan ibaret olduğu için görünüşte bir dünyadır” (Nietzsche, 2005, s. 29-30). Yaşadığımız dünyadan başka bir dünya “masalı” anlatmak, yaşamın karalanması ve değersizleştirilmesidir veya Kant’ta görüldüğü gibi yeryüzünü hakiki ve görünüşte dünyalara ayırmak, “dekadansın bir telkinidir – çökmekte olan bir yaşamın belirtisidir...” (Nietzsche, 2005, s. 30).

Nietzsche’ye göre duyulur dünyanın yadsınması dahil filozofların hakikat konusunda yeryüzünü ve yaşamı değersizleştiren tutumları, dünyadaki varoluşuna hiçbir amaç bulamayan veya “insana ne gerek var?” sorusuna yanıt veremeyenlerin asketik idealle acılarını dindirme çabasıdır. Böylece acı yorumlanmış, boşluk doldurulmaya çalışılmıştır, fakat Nietzsche’ye göre insan, bu idealle yaşamda bir anlam bulduğu sanısına kapılırken yeni acılar edinmiştir. Bütün acıları suç üzerinden yorumlamaya başlayan insanın “isteme”si bundan sonra “(...) maddeden duyulan nefreti, bu duyulardan, aklın kendisinden tiksiniyi, bu mutluluktan ve güzellikten korkuyu, bütün görüntülerden, değişmeden, oluştan, ölümden, istemeden, özlemin kendisinden kurtulma özlemini” yansıtmaktadır. Nietzsche’ye göre bu da bir istemedir fakat yaşam karşısındaki

gönülsüzlüktür; insan istemeye karşı hiçliği istemeyi seçmiştir (Nietzsche, 2015a, s. 181-182).

Sonuçta dünyaya sırt çevirmek, Hristiyan ahlakında sıradan insanı ahireti istemeye yöneltirken, filozoflarda düşünülür gerçekliği yücelterek duyulur dünyanın küçümsenmesi olarak kendini göstermiştir, üstelik modern bilim de asketik idealden payını almıştır. Nietzsche, çağının felsefeci, akademisyen ve bilim insanlarının asketik idealin muhalifleri olduklarını iddia etmelerine karşın onların da bu idealin insanları olduklarını hatta bu ideali artık yalnızca onların temsil ettiğini belirtir. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de "(...) düşünce temizliği iddiasında olanlar, bu sert, ciddi yan tutmaz, kahraman ruhlar, çağımızın deccalleri, ahlaksızlar hiççiler, bu kuşkucular, ephetikler, ruh hektikleri (...) Bu ideal kesinlikle onların da ideali" diyen Nietzsche'ye göre bilim, asketizmin zıttı değil onun en soylu biçimidir (Nietzsche, 2015a, s. 167-169).

Nietzsche'nin dekadanstaki Avrupa kültürüne başkaldırısından başta liberal demokrasi olmak üzere çağının yükselen siyasal eğilimleri de payını alır. Hristiyanlığın "sürü hayvanı ahlakı" yaratarak siyasal alanı şekillendirdiğini öne süren Nietzsche'ye göre "demokratik hareket Hristiyanlığın mirasıdır" (Nietzsche, 2015b, s. 115). Hristiyanlıkta olduğu gibi demokrasi de herkesi birbirine benzeterak eşitler, fakat demokrasi sadece siyasal kurumları çökertmekle kalmaz insanı da küçülterek ve ortalama bir duruma getirerek değerini düşürür (Nietzsche, 2015b, s. 116). Keith Ansell-Pearson'a göre Nietzsche'nin liberal demokrasiden anladığı, eşitlik, acıma, şefkat gibi Hristiyan değerlerinin sekülerleşmesine dayanan bir siyasal toplum biçimidir. Nietzsche'ye göre liberal eşitlikçilik, hak eşitliği yoluyla ender bulunan, alışılmadık, seçkin, yüksek ve yaratıcı kişilerin yetişmesini sağlayan aristokratik erdemleri yok eder. Fakat belirtmek gerekir ki Ansell-Pearson'a göre Nietzsche'nin bahsettiği yaratıcı, seçkin kişilerin üstünlüğü, Nazilerin iddia ettiği gibi milliyetçiliğin ve militarizmin değil, kültürün üstünlüğüdür (Ansell-Pearson, 1994, s. 152). Demokratik liberalizmin eşitlikçiliği [sosyalizmin de] insanlar arasındaki farkı ve çatışmayı ortadan kaldırarak yaratıcı, özgür insan tipinin ortaya çıkmasını engellediğini öne süren Nietzsche'ye göre "modern demokrasi devletin çöküşünün tarihsel biçimidir" (Nietzsche, 2003a, s. 311). Nietzsche, aralarındaki farklara karşın hem sosyalizme hem de liberalizme, kültürü değersizleştirdikleri, faydacı bir mantığın hüküm sürdüğü bir ekonomik toplum

yönetiminden başka bir şey olmadıkları gerekçesiyle itiraz eder. Nietzsche'ye göre liberalizm, insanlar arasında sıralanma düzeninin olmadığı soyut bir bireyciliğe dayanır, sosyalizm ise kültürün amacını sosyal adalete tabi kılar ve bürokrasinin egemen olduğu bir toplum yaratır (Ansell Pearson, 1994, s. 40).

Diğer taraftan kültürel dekadansın ve dolayısıyla da nihilizmin sebeplerini çok yönlü araştıran Nietzsche'ye göre 19. yüzyılda bilim de yaşamdan duyulan her türlü hoşnutsuzluğun, kendini aşağı görmenin, kara vicdanın bir gizlenme yeridir. Nietzsche'ye göre bilim alanında mutlu işçilerin olması inanç tutkusunu kanıtlamaya yetmez, çünkü onlar bilimi kendilerini uyuşturma aracı olarak kullanırlar. Bilim bu nedenle "ideal yokluğunun, büyük sevgi eksikliğinin, bir gönülsüz hoşnutluğun hoşnutsuzluğundan doğan acının huzursuzluğudur" (Nietzsche, 2015a, s. 168). Tanrısız metafizikçiler, Platon'un da inancı olan "hakikat Tanrıdır, hakikat Tanrısaldır" diyen Hristiyanlığın yaktığı ateşten pay alırlar (Nietzsche, 1974, s. 283). Bilimin mutlak bir hakikat bulma gayreti, Nietzsche'ye göre hakikatin dogmalaştırılmasıdır, bu nedenle ateşini inanç öğretisinden almaktadır. Dolayısıyla bilim ve asketik ideal aynı temele dayanır, ikisi de hakikati çok büyük gördükleri için eleştirmez ve yeniden değerlendirmekten kaçınırlar, dogmatik oluşları bundandır. Fizyolojik olarak da bilim asketik idealle aynı temelde buluşur; "Yaşamının belli biçimde yoksullaştırılması ikisinde de önkoşuldur- duygular soğutulur, yaşama temposu yavaşlatılır, içgüdüler yerine diyalektik konur; yüzlere ve davranışlara ciddiyet bulaştırılır" (Nietzsche, 2015a, s. 173). Daha önce belirtildiği gibi Nietzsche için yaşam bütünüyle güç istencidir (Nietzsche, 1968, s.148); güç istencinin olmadığı insan tipi yani sıradan insan, felsefe, sanat, politika veya bilime hâkim olduğunda, dekadans kaçınılmazdır ve o toplum kültürel olarak çöküştür. Dekadansta olan bir toplumda insanların çoğunluğu yaşama "evet" demekten uzaktırlar:

Yaşama karşı bu en sonuncu, en sevinçli, en coşkulu ve taşkın "evet" deyiş yalnızca en yükseği değildir bilgeliklerin, hem de en derini, doğrunun ve bilimin en sağlamca doğrulayıp destekledikleridir. Var olan hiçbir şey düşünülemez toplamdan, hiçbir şeyden geçilemez. Hristiyanların ve öbür nihilistlerin varlıkta yadsıdıkları yanlar, *décadence* içgüdüsünün bağrına bastığı, basabildiği her şeyden ölçülmez derecede daha yüksek bir yer tutar

değerler sırasında. Yürek ister bunu kavramak için; bunun da koşulu güç fazlasıdır. Çünkü yüreklilik nasıl büyüklüğü ölçüsünde ileri atılırsa, güç de tıpkı onun gibi büyüklüğü ölçüsünde doğruya yaklaşır (Nietzsche, 2011a, s. 55).

Nietzsche'ye göre öncelikle dekadansla ilgili olarak anlaşılması gereken şudur: Her tür çürüme ve hastalık sürekli olarak, dekadansın tüm değerler üzerindeki egemenliğini güçlendirmesine yardımcı olmaktadır; dolayısıyla sadece mevcut dejenerasyonun yarattığı sonuçlarla değil aynı zamanda dekadansın kalıntılarıyla da mücadele edilmelidir, çünkü onlar canlı olarak kalmıştır. Dekadans, insanlığın ana içgüdülerinden topluca sapması, değerlerinin yozlaşması anlamına gelir (Nietzsche, 2002, s. 38). Nietzsche'ye göre insanlığın en çok arzuladığı değerlerin hepsi dekadans değerleridir, çünkü bir tür veya bir birey içgüdülerini kaybetmişse ve kendisine zararlı olanı seçiyorsa dekadanstadır: “(...) büyümenin, dayanıklılığın, kuvvetlerin birikmesinin içgüdü, gücün içgüdü: güç istemenin eksik olduğu yerde, düşünüş vardır” (Nietzsche, 2003b, s. 12-13). Nietzsche'nin savı, insanlığın kutsal isimler vererek en üst değer kabul ettiği bu değer yargılarının insanlığı düşürdüğü, dolayısıyla da nihilist olduğudur: “Nerede güç istemi herhangi bir biçimde alçalıyorsa, her seferinde aynı zamanda fizyolojik bir gerileme, bir *décadence* vardır orada” (Nietzsche, 2003b, s. 24).

Diğer taraftan Nietzsche'ye göre dekadans fenomeni, yaşamdaki her bir ilerlemede olduğu gibi gerekli ve zorunludur, yok etmek mümkün değildir. Bu nedenle sosyalist sistemleri savunanların ahlaksızlığın, hastalıkların, fahişeliğin ve yoksulluğun artmayacağı toplumsal koşullar yaratabileceklerini düşünmeleri Nietzsche'ye göre hayatı mahkûm etmektir, çünkü yaşlılık nasıl kurumlarla ortadan kaldırılamıyorsa hastalık ve erdemsizlik de yok edilemez. Bugüne kadar dekadansın sebepleri olarak gösterilen şeyler aslında onun sonuçlarıdır; diğer bir deyişle erdemsizlik, hastalık, lüks ve suça yönelim dekadansın nedenleri değil, sonuçlarıdır. Çöküşe neden olan bu yönelimler dekadansla birlikte zorunlu hale gelirler. Erdemsizliğe, suça karşı ahlakla mücadele edilemez, çünkü onlar bugüne kadar egemen olan ve kültürü şekillendiren tam da bu ahlakın sonuçlarıdır (Nietzsche, 1968, s. 25-26).

Nietzsche'ye göre modern dönemde Hristiyan ahlakından kuşku duyulmaya başlanmıştır ve bu ahlak yorumunun öte dünya öğretisine sığınmasından sonra da aslında bir yaptırım

gücü kalmamıştır. Ahiret öğretisi, yaşadığımız yeryüzünü, dünyayı değersizleştirdiği için “her şey anlamdan yoksun” düşüncesine, dolayısıyla da nihilizme yol açmıştır. Bu hiçlik ve anlamsızlık düşüncesi, insan varlığının ceza ve yarılgı olarak düşünüldüğü Hint Budizm’i karakterini taşımaktadır (Nietzsche, 1968, s. 9). Mark Warren’a göre Nietzsche, insanın yaşamına, dünyaya ve amaçlarına yönelik eylem koşullarını gizleyerek bilincini kurumsallaştırdığı için Hristiyan ahlakını nihilist bir kültür olarak tanımlar. Bunun da ötesinde Nietzsche, bu tür bir ahlaki yapıyı sergileyen herhangi bir anlam veya değeri de nihilist olarak tanımlamış, bu tür yapıların modern felsefe, etik, bilim ve politik ideolojide tekrarlandığını daha yaşarken çağında görmüştür (Warren, 1985, s. 427).

Diğer taraftan Warren, Nietzsche’nin nihilizmi antik (ilk nihilizm) [*der erste Nihilismus*] ve modern olmak üzere iki dönemi ayırt ederek değerlendirdiğini belirtir. Warren’a göre bu ayırım kronolojik değil, nihilizmin nedenlerine ilişkin yapısal bir farkı gösterir. Nietzsche’nin ayırımının politik ve kültürel anlamı şudur: İlk nihilizmin nedenleri doğrudan kölenin eski sınıflı toplumda gördüğü baskıdan kaynaklanmaktadır; bu nedenle Nietzsche’ye göre Antik dönemdeki nihilizm doğaya karşı değil, insanın diğer insanlar karşısındaki güçsüzlüğü ve varoluşundaki çaresizliğidir. Avrupa nihilizminde ise neden siyasi baskı yoluyla yaşam deneyiminin radikal bir şekilde değiştirilmesi değil, Hristiyan kültürünün, bir parçası olduğu dünyanın koşullarına uyumsuz hale gelmesidir (Warren 1985, s. 423). Nietzsche’nin *Güç İstenci*’nde belirttiği üzere, modern dönemde nihilizm, insanın kendi varlığından daha öncekinden de fazla acı duymasından değil, acıya atfedeceği “anamlara” güvenmemesinden kaynaklanır, çünkü bir yorum yani Hristiyan ahlaki yok olmuştur. Dolayısıyla insana şimdi varoluşun hiçbir anlamı yokmuş, sanki her şey boşunaymış gibi görünür (Nietzsche, 1968, s. 35).

Warren’a göre Nietzsche, yapısal olarak iki nihilizm (antik ve modern) arasında kurduğu ilişkide Avrupa nihilizminin dinamiklerini antik nihilizmde bulur. Nietzsche’ye göre antik nihilizm Hristiyan ahlaki kültürünü yorumlayan yapılara da yansır. Böylece Hristiyanlık bir yandan antik nihilizmin izlerini taşıırken, diğer yandan acıya dolaylı bir anlam katarak ilk nihilizmi yorumsal olarak bastırır. Nietzsche’ye göre, Hristiyan ahlaki, onun tamamen hayali arka dünya olarak düşündüğü ideallerle insanın faillik duygusunu acı çekmenin ötesinde yeniden biçimlendirme pahasına, antik nihilizm sorununu çözmüştür; bu nedenle Hristiyanlığın ahlaki hipotezlerinin en büyük avantajı, nihilizme

karşı büyük bir panzehir olduğu konusundaki inandırıcı iddialarıdır. Hristiyan ahlakıyla insan iradesi kurtarılmış, insan onuru yeniden ortaya çıkmış ve kapı her türlü intihara meyilli nihilizme kapatılmıştır. O halde, doğduğu koşulların nedenlerinden dolayı, Hristiyan ahlakı kendi içinde antik nihilizmin yapısını korumuş ancak onu kültürüne dahil etmiştir.

Yorumlayıcı yapısı nedeniyle Hristiyan ahlakı da Avrupa nihilizmini yaratmıştır. Nietzsche, Avrupa nihilizminin kaynağını bu ters çevrilmiş antik nihilizm görüntüsünde bulduğu için, nihilizmin antik ve modern örneklerini Hristiyan ahlakının egemen olduğu çağlarla diyalektik olarak ilişkilendirmiştir. Bu çağda birey, siyasi baskıdan yaratılmış bir Tanrı ve doğadan rehberlik olarak kendi pratiğiyle düşünsel bir ilişki içinde durmaktadır. Antik nihilizm ve Avrupa nihilizmi arasındaki yapısal ilişkinin teorik özü, Nietzsche'nin siyasi deneyim ve kültür arasındaki bağlantılara dair görüşlerinde bulunur; örneğin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'deki argümanı, antik nihilizmdeki anlamsızlık deneyimlerinin (kötü vicdan ve hınç duygusuyla da bağlantılı olarak) ancak sınıflı toplumun psikolojik kalıntıları olarak açıklanabileceği üzerinedir. Nietzsche'ye göre siyasal yaşam deneyimi, insanın kültürel olanaklarını ve hayatını anlamlı yorumlama gücünü öyle kısıtlar ki ezilenler başka bir yerde anlam bulmaya itilir, deneyimsel gerçeklikten hayali bir dünyaya kaçarlar. Nietzsche'nin açıkladığı gibi, bazen tüm insan sınıfları ya hiçliği isterler ya da hiç istememeyi tercih edecekleri durumlarla baş başa kalırlar (Warren, 1985, s. 424-425).

Nietzsche'nin çağının değer görüşlerine başkaldırısındaki ana hedefi olan Hristiyan ahlakı, Warren'ın da dikkat çektiği gibi nihilizmin panzehiri olarak insana, hayatın rastlantısallığı ve oluşun akışı içinde bir değer duygusu kazandırmış, kötülöklere anlam vermiş, insanın mutlak değerlerle ilgili yeterli bilgiye sahip olabileceğini varsayarak kendisini küçümsemesini engellemiş, böylece kişilerin bir şekilde yaşamlarını idame etmelerini sağlamıştır (Nietzsche, 2002, s. 23). Fakat Nietzsche'ye göre bu ahlak aynı zamanda hakikat severliği doğurarak Hristiyan ahlakının teleolojisini ve bakış açısının kısmiliğini de ortaya çıkarmıştır. Yüzyıllar boyunca yapılan ahlak yorumlarıyla hakikat dışı görünenlerin "hakikat" olarak sunulduğunu belirten Nietzsche'ye göre bu dönüşüm yaşama katlanmayı sağlayan bir anlamlar yaratır; aslında yaşama katlanmamızı sağlayan değerler de temel dayanağını bu ihtiyaçtan, yani hakikat dışı olanla yaşamı

anlamlandırma gereksiniminden alır. Hakikatin tersyüz edilmesi kendimize söylediğimiz yalanların da artık bir değeri olmamasıdır ki süreç en nihayetinde bir çözümlenmeye sonuçlanacaktır çünkü bu bir antinomidir; Nietzsche'ye göre Hristiyan ahlakı ve onun hakikatleriyle insan varoluşu mahkûm edilmiştir. İnsanın emrinde yaşamak zorunda olduğu ve uğruna yüksek bedeller ödediği gerçeklik, hakiki dünya, umut ve gelecek gibi yüksek değerler, Hristiyanlıkla birlikte Tanrı'nın buyruklarınımışçasına yeryüzünden uzak biçimde yeniden inşa edilmiştir ancak Nietzsche'ye göre bu değerlerin kökeni anlaşıldıkça evren değerini yitirmiş ve giderek anlamsız görünmüştür. Bu ahlaki değerlendirmenin nihilistik sonucu ise değersizliğe inanç ve kötümserliktir (Nietzsche, 1968, s. 10).

Nietzsche'ye göre kötümserlik, nihilizmin ilk aşamasıdır. Kötümserliğin nihilizme götüren mantığı, değersizlik ve anlamsızlık düşüncesidir; ahlaki değer yargıları ceza ve yaşamın olumsuzlanması yoluyla insanın varoluşuna sırtını dönmesine yol açmıştır:

Kişi elleriyle neyi tutacağını kavramamıştır: Kötümserliğin bir sorun olmadığı, tersine bir hastalık belirtisi olduğunun bilincine varmamıştır. Bu adın yerine Nihilizmin ikame edilmesinin gerektiğini bilmemektir; var olamamanın var olmaktan daha iyi olduğu sorusunun kendisinin bir hastalık, bir gerileme işareti, bir farklı hassasiyet (alerji) olduğu bilinmemektedir (Nietzsche, 2002, s. 37-38).

Nietzsche'ye göre modern kötümserlik, aslında insanın değil, modern dünyanın yararsızlığının bir ifadesidir (Nietzsche, 2002, s. 36). Kötümserlikle başlayan nihilizm, hastalıklı bir ara ruh durumudur (Nietzsche, 2002, s. 38). Bu noktada, Nietzsche'nin fizyolojik dekadans olarak gördüğü nihilizme sürüklenen ve aslında özgürleşmek için başkaldırmak zorunda olan kişinin içinde bulunduğu bir ara durumu temsil eden nihilizmin aşamalarını detaylandırmak yararlı olacaktır.

Nihilizmi Camus'nün deyimıyla "klinik bir vaka" (Camus, 2018, s. 86) gibi ele alarak çözümlen Nietzsche *Güç İstenci*'nde, nihilizmin öncelikle insan psikolojisini etkilediğini ve üç aşamadan oluştuğunu ileri sürer. Nietzsche'ye göre nihilist kişi ilk aşamada, bulunmayan anlamları aramış ve yaşam gücünü boşa tüketmiş olmaktan acı duymaktadır. Nihilist, çok uzun süre kandırılmış gibi kendinden utanmakta fakat iyileşmek, yeniden huzur bulmak için önünde bir fırsat da görememektedir. Nietzsche'ye

göre nihilizme sürüklenmiş kişinin aradığı anlamlara şunlar örnek verilebilir: Yüksek etik yasaların hayata geçirilmesi, dünyanın ahlaki bir düzeninin olması veya tüm varlıkların sevgi ve uyum içinde evrensel bir mutluluğa doğru ilerlemeleri. Bu tür amaçlar kuşkusuz anlamlıdır, çünkü bu türden amaçların ortak yanı bir şeyin başarılması gerektiğidir; fakat dünyayı anlamsız bulan nihilist kişi, hiçbir şeyi hedeflemediğini ve başaramadığını fark etmiş kişidir. Dolayısıyla kişi, varoluşu anlamlandırın tüm hipotezlerin yetersiz olduğunun farkına varmasıyla büyük bir hayal kırıklığı yaşamıştır. Anlamıştır ki insan, din ve geleneğin anlattığı gibi oluşun merkezinde olmak bir yana katkıda bulunan bir unsur bile değildir artık (Nietzsche, 1968, s.12).

Nietzsche'ye göre felsefi nihilist, her şeyin anlamsız ve boşuna olduğuna, fakat hiçbir şeyin anlamsız ve boşuna olmaması gerektiğine inanmıştır; kasvetli ve yararsız bir varoluşun onu tatminsiz, çaresiz hissettirdiğini anlamış ve şöyle bir değerlendirmeye varmıştır: Varolma hakkı için varoluşun karakteri filozofa haz vermelidir. Nietzsche'ye göre nihilist için eyleminin anlamını ve değerini acı ve haz verebilir, fakat acı çekmenin zevke üstünlüğü veya bunun tam tersi olan hedonizm, zaten nihilizmdir; çünkü bu öğretilerde nihai bir anlam öne sürülemezken güçlü bir insan için yaşamın değeri acı ve hazla ölçülemez. Nihilizmde bazen acı ağır basabilir, fakat buna rağmen hayata “evet” diyen güçlü bir irade de ortaya çıkabilir. Buna karşılık nihilist eğer hayatın zahmete değmediğini düşünen biriye zayıf veya dekadent karakteri öne çıkar (Nietzsche, 1968, s. 23-24).

Nietzsche'ye göre nihilizmin psikolojisindeki ikinci aşama, kişi her bir olayda ve olayların altında bir bütünlük, sistemleşme ve hayranlık duyulacak bir tahakküm ve idare gücü aradığında başlar. Örneğin kişi bir mantıkçı ise, tutarlılık ve diyalektik, onu her şeyden uzaklaştırmak için yeterlidir. Bir tür birlik duygusu ve monist bir inanç insana, kendisinden sonsuz derecede üstün olan bir bütüne bağlanma isteği verebilir. Fakat bu tür evrensellik idesine bağlanmanın yarattığı rahatlık bireyin bağımlılığını gerektirir, oysa Nietzsche'ye göre böyle bir evrensel zaten yoktur. En sonunda kişi bu sonsuz değerli bütünün kendisinin katkısıyla çalışmadığını gördüğünde kendi değerine olan inancını yitirir, yani kendi değerine inanabilmek için böyle bir bütünü tasarlamış olmasına karşın düşündüğü evrensellik olmadığı için hayal kırıklığı yaşar (Nietzsche, 1968, s.12).

Nihilizmin psikolojisindeki üçüncü ve son aşamada ise oluşun hiçbir amacının ve tüm varoluşun altında bireyin kendisini yüksek bir değer parçası gibi hissedebildiği birliğin olmadığına farkına varılır. Birey bu iki önemli içgörüyü, aldatmacalarla dolu dünyasını cezalandırmak ve bunun arkasında yeni başka bir dünya tasarlamak ister, çünkü geriye sadece bu boşluktan kaçmak kalmıştır. Fakat dünyanın yalnızca psikolojik ihtiyaçlardan oluştuğunu ve sahte bir dünya tasarlamaya hakkı olmadığını anlar anlamaz nihilizmin son biçimi ortaya çıkar. Bu aşamada bireyin herhangi bir metafizik dünya inancı yoktur, bunun da ötesinde kendisine “hakiki dünya” gibi bir inanca inanmayı yasaklar. Bu bakış açısına ulaştığında, varoluşun ve yaşadığı dünyanın tek gerçek olduğunu kabul eder, öbür dünyaları ve sahte tanrılarıysa yasaklar. Fakat inkâr etmek istese de aslında nihilist kişi bu dünyaya da katlanamaz. Nietzsche’ye göre nihilist, sonuçta varoluşun genel karakterinin “amaç”, “birlik” veya “hakikat” kavramları ile açıklanamayacağını anladığı için değersizlik duygusu yaşar, çünkü varlığın bir amacı, sonu veya herhangi bir birliği yoktur. Bunun da ötesinde insanın kendini başka bir gerçek dünya olduğuna ikna etmesi için sebep yoktur. Yaşamda değer bulabilmek için kullanılan “amaç”, “birlik”, “varlık” kategorileri ile zaten tekrar dünyanın dışına çıkıldığı için dünya değersiz görünür (Nietzsche, 1968, s.12).

Bu çözümlemesinde Nietzsche şu sonuca varır: Aklın kategorilerine olan inanç nihilizmin sebebidir. İnsanlar tamamen kurgu olan bir dünya üzerinden türettikleri kategorilerle yaşadıkları dünyaya değer biçmişlerdir. İnsanın kendisini ve varoluşunu değerli, anlamlı kılmaya çalıştığı için inşa ettiği tüm değerler dünyayı değersizleştirmiştir. Tüm bu değer ve kategoriler, psikolojik olarak insanın tahakkümünü artırmak ve sürdürmek amacıyla türetilen bir faydacı bakışın sonuçlarıdır. İnsan kendini şeylerin değerinin ve anlamının ölçüsü olarak varsaymaktadır, oysa ne şeylerin mutlak bir doğası ne Kant’ın ifade ettiği gibi “kendinde şey”i veya numenleri vardır. Nietzsche’ye göre bu kavram ve kategoriler nihilizmin, hatta radikal nihilizmin ta kendisidir (Nietzsche, 1968, s.13-14).

Ansell Pearson’a göre Nietzsche için, keder, fizyolojik bozulma, ahlaksal çöküntü, kötümserlik gibi belirtileri olan nihilizm deneyimiyle nihilizmin nedenlerinin karıştırılmaması gerekir. Örneğin kötümserlik, nihilizmin belirtisiyken modern insanın nihilizm deneyimi, varoluşun iki bin yıldır Batı’nın kültürünü belirleyen Hristiyan değerleri üzerinden yorumlanmasının bir sonucudur. Diğer taraftan nihilizm, Hristiyan

öğretisinin yüzyıllardır hâkim olduğu Avrupa kültüründeki değerlerin mantıksal sonucu olduğu için Nietzsche'ye göre yazgısal bir nitelik taşır; başka bir deyişle yaşanması zorunludur. Tüm kültürü ayakta tutan değerler kendi sonuçlarını doğurarak toplumları dekadansa sürüklemiştir, şimdi ise bu değerlerin gerçekte ne gibi bir değere sahip olduğunu bulmak için nihilizm deneyiminden geçmek modern insanın bir zorunluluğu olmuştur (Ansell-Pearson, 1994, s. 36-37).

Warren'a göre Nietzsche, nihilizmi kendi tarihsel mantığı olan bir öğreti olarak değil, bir psikolog ya da sosyoloğun bir inancı çözümleyebileceği gibi inceleyerek felsefi ve ahlaki sonuçlarını göstermeye çalışır. Nihilizm bir belirti olarak görüldüğünde akıl ve ahlak da dahil olmak üzere, insanın dünyayı yorumlama ve anlamlandırma gücünün eyleme dönüşemediği durumları gösterir. Nietzsche, Marx'a benzer şekilde, insanı tarihin kısıtlamaları ve kaynakları aracılığıyla kendi varoluş koşullarını yeniden üreten öznel olarak görür, bu nedenle kişi nihilizmi önce dünyayı anlama ve anlamlandırmadaki bir başarısızlık olarak yaşadığında Nietzsche bunu insanların çevrelerini, sosyal ilişkilerini ve benliklerini oluşturan güçlerindeki bir düşüş olarak değerlendirir. Nietzsche'ye göre Avrupa insanı, dünyanın gerekliliklerine göre kendini oluşturacak ve yaratacak yeteneklerini tanımada başarısız olmuştur; bu modern nihilizm krizinin en temel karakteristiğidir. Warren'a göre Nietzsche'nin yorumunda nihilizm, insanın dünya içindeki varoluşunda eyleme geçme, acı çekme, isteme ve hissetme yoluyla bildiği, düşündüğü veya değer verdiği herhangi bir şeye ilgisiz görüldüğü bir durumu ifade eder; dolayısıyla insanın varoluşu yorumlama, anlama ve anlamlandırma yetileri kullanılamaz hale gelir. Nihilizmdeki bu temel çelişki, Nietzsche'nin yaşama ve eylem koşulu olarak gördüğü, dünyayla yorumsal ve duyusal olarak karşılaşma arasındaki ayrılıktır. Bireyler dünyaya yönelik eylemde bulunacak bir "irade" oluşturmak için deneyim ve yorumu bir araya getiremediklerinde, yani özne olma güçlerini yitirdiklerinde nihilist olurlar. Warren'a göre nihilizme bu şekilde bakmak, birbiriyle ilişkili iki savı kapsar. Birincisi, eğer kişinin güç istenci, yorumlayıcı bir dünya (yani kültür) ve deneyimlenmiş yaşamla ilişkili olarak kurulursa, nihilizmin gerçekliği tarihsel olarak belirlenir; çünkü güç istenci, yaşam deneyimi ve kültürün tarihsel özelliklerine bağlı olarak nihilizme tabidir. İkinci sav ise Nietzsche'nin nihilizm sorununu kavramsallaştırmasıyla ilgilidir: Amaçlı ve yaratıcı bir araç anlamında eylem olarak güç istenci, dayanaklarını değer görüşünde

bulur; güç istenci kavramı, uygulamada farklı açılardan eylem ve anlamı kavramsallaştırarak güç ve değeri eşitler (Warren, 1985, s. 420- 422).

Warren'ın dikkat çektiği gibi, insanın tüm sorunlarını değerler probleminden yola çıkarak inceleyen bir filozof olarak Nietzsche'nin nihilizmde güç istencini değerler problemiyle eşitlemesi oldukça tutarlı görünmektedir. Güç istenci Nietzsche'de, değerler yaratan özgür insan tipinin karakterine uygun olmanın yanı sıra Hristiyan öğretisinde olduğu gibi nihilizme sürükleyen tüm ahlaklara başkaldırısında insanın ihtiyaç duyacağı bir yetidir; çünkü yukarıda da belirtildiği gibi nihilizm Nietzsche'ye göre, bir hastalıktır, fakat güçlü olan için geçici bir ara durumdur. Nihilizm, bir ruh durumu olduğu için özgür olmayı isteyen modern insanın yaşaması zorunlu bir geçiş dönemi olarak güç istencini de ortaya çıkarabilir; Nietzsche buna "aktif nihilizm" der. Aktif nihilizmde kişi yıkıcıdır, o güne kadar öğretilmiş değerleri yıkmaya girişir. "Pasif nihilizm" ise ruhun gücünün azalması veya dekadanstır, en ünlü biçimiye Budizmdir. Pasif nihilist kişi kendini, dini, politik, estetik veya ahlaki bir şeye verebilir; çünkü yatıştırıcı, uyuşturan şeylere ihtiyaç duyar. Pasif nihilizmde ruhun gücü tükenmiştir, bu nedenle kişi önceki hedeflerine ve değerlerine inanmayabilir; böylece değerler ve hedefler çözülmeye, birbirleriyle çatışmaya başlar. Nietzsche'ye göre nihilizm, sadece boşunluk duygusu veya her şeyin yok olmaya değer olduğu bir hiçlik düşüncesi olmamasına karşın aynı zamanda yok etmek, yıkmaktır ve bu haliyle mantık dışıdır; fakat nihilizm, güçlü ruhların ve iradelerin yani trajik kişilerin durumudur (Nietzsche, 1968, s. 18).

2.3 Trajik Kişinin Başkaldırısı: Dionysos ya da Zerdüşt Olmak

Nietzsche, nihilizmle birlikte Hristiyanlık başta olmak üzere yaşama istencini yok sayan tüm ahlaklara başkaldırır. Fakat nihilizm aynı zamanda aşılması gereken bir ruh durumudur; çünkü insan değersiz yaşayamaz, yıktıklarının yerine yenilerini koymak zorundadır. İşte bunun için güç istenci, *dionysosçu* sevinç, yıkmanın ve yaratmanın birliğini benimseyen bir karakter gerekir. Nietzsche'nin şiirsel söylevlerle yazdığı *Böyle Söyledi Zerdüşt* eserinde başkaldıran trajik kişiyi Zerdüşt'te görürüz. Nihilizmi geride bırakan yaratıcı ve özgür kişi Zerdüşt gibi bakar hayata, yani: "(...) gerçekliği olduğu haliyle tasarlar: yeterince güçlüdür bunun için-, ona yabancılaşmamış, ondan uzaklaşmamıştır, gerçekliğin kendisidir o" çünkü Nietzsche'ye göre ancak "evet" ve "hayır"ı birleştirdiğinde böyle büyük olabilir insan (Nietzsche, 2017c, s. 116).

Binlerce yıllık hata ve kafa karışıklığından sonra, Evet ve Hayır'a giden yolu yeniden keşfetmiş olmam benim için büyük bir şans. Zayıflatan ve yorgun düşüren her şeye “hayır”, güçlendiren, güçle dolduran ve güç hissini haklı çıkaran her şeye “evet” demeyi öğretiyorum (Nietzsche, 1968, s. 33)

Nietzsche’de özgürlük, hayata “evet”, insanı yaşamaktan alıkoyan ahlak yüklerine “hayır” demekle başlayacaktır, burası nihilizmden çıkışa karşılık gelmekte, içinde hem “hayır” hem de “evet”i barındırmaktadır. *Böyle Söyledi Zerdüşt*’te nihilizmi yenerek özgürleşen insanın geçirdiği aşamaları deve, aslan ve çocuk metaforlarıyla betimleyen Nietzsche, nihilist kişide “hayır”la başlayan başkaldırının nasıl bir “evet”e dönüştüğünü şöyle anlatır: Bağlı tinli insan bir deveye benzer, en ağır yükleri yani sürü toplumunun dikte ettiği değerler tablosunu almıştır sırtına: “tıpkı çölde koşturan yüklü bir deve gibi, koşturur kendi çölünde” (Nietzsche, 2017a, s. 19). Bu ıssız çölde ikinci dönüşüm gerçekleşir ve tini aslanlaşır; “özgürlüğü geçirmek ister eline ve efendi olmak ister kendi çölünde” (Nietzsche, 2017a, s. 20). Tinin aslanlaşması ilk özgürleşmeyi, yaşanan çevrenin ahlak ve değer görüşlerinden büyük kopuşu temsil eder. İnançlarını, sözde değerlerini bırakabilmek, yıkmak ve parçalamak için tini aslana dönüşmüştür, aslan aktif nihilisttir. Aslanın karşısına “yapmalısın” buyruklarıyla gelen büyük ejderhalar yani ahlaklar çıkar: “Oysa, ‘istiyorum,’ der aslanın tini” (Nietzsche, 2017a, s. 20). Aslanın eski değerlerini yıkıp parçalaması, bir büyük boşluğu da beraberinde getirir: Bu boşluk nihilizmdir. Özgürleşmek için yeni değerler yaratmak gerekir ancak aslanın gücü buna yetmez, sadece yıkarak özgürlük yaratmaya yeter. Bu nedenle tinin bir dönüşüm daha geçirerek çocuk olması gerekir. Bu noktada Zerdüşt sorar: “Ama söyleyin kardeşlerim, aslanın gücünün yetmediği, ama çocuğun yapabileceği ne var ki? Neden yırtıcı aslanın bir de çocuk olması gerekiyor ki?” Aslan çocuğa dönüşür; çünkü çocuk başlangıç, umut ve masumiyettir. Bunun da ötesinde çocuk “isteyendir”. Çocuk “istiyorum” diyerek dünyaya “evet” demiş olur ki nihilizmden çıkış da böyle başlayabilir; çünkü “(...) kutlu bir Evet-deyiş gerekir yaratma oyununa (...)” (Nietzsche, 2017a, s. 21).

Nietzsche’nin metaforunda deve, köle ruhlu, sürü insanına karşılık gelir, çevresinin ahlaklarına “hayır” diyen aslan ise nihilisttir. Deve çölüne dönerek bağlarını koparır, aslana dönüşerek o güne kadar sırtında birer yük gibi taşıdığı sürü değerlerini atar, yıkar ve parçalar. İlk başkaldırı nihilizmle birlikte gelir ve özgürleşme başlar, fakat nihilizmin

aşılması için “hayır”ın yerine bu dünya için bir “evet” gerekir. Üçüncü dönüşümde tin çocuklaşarak “evet, istiyorum” der, o güne dek ahlakların “yapmalısın” buyruklarının yerine “evet” geçer. Deve, aslan ve çocuk metaforlarıyla insanın özgürleşme sürecini anlatan düşünür, böylelikle nihilizmin içindeki “evet” ve “hayır”ı sembolik olarak birleştirmiş, *dionysosçu* olanı, yani *trajik insanı* betimlemiş olur:

En tuhaf ve en sert sorunlar karşısında bile yaşama evet demek sorunlarıyla bile yaşama evet demek; yaşamın en üstün tiplerinin kurban oluşunda, kendi tükenmezliğinden sevinç duyan yaşama istenci- buna Dionysosca dedim ben, bunu keşfettim, trajik ozanın psikolojisine giden köprü olarak. Korkudan ve acımadan kurtulmak için değil, kendini tehlikeli bir duygulanımdan onu şiddetle boşaltarak arındırmak için değil- zorlu bir boşalmayla tehlikeli tutkuların arınmak için değil- (...) (Nietzsche, 2005, s. 112).

İnsanın, deve, aslan ve çocuk metaforuyla anlatılan bu dönüşümü gerçekleştirebilmesi için ihtiyaç duyduğu, öncelikle özgürleşebilecek bir ruh, yani Nietzsche'nin deyişiyle *dionysosçu* yaşam gücüdür. Nietzsche dionysosçu olanı şöyle tanımlar: “Kişiliğin, gündelik olanın, toplumun, gerçekliğin ötesine geçip uçurumun ötesine uzanabilecek bir birlik dürtüsü” (Nietzsche, 1968, s. 539). Bu birlik dürtüsü Nietzsche'ye göre yaşamın içinde yaratılışın ve yıkımın gerekli olduğunun bilgisidir; bu nedenle hayatın en korkunç ve sorgulanabilir niteliklerini bile kutsayan, iyiyi çağıran büyük bir “panteist sevinç ve kederdir” dionysosçu güç. Bu güç, insanın hayatın tüm karakterinin, tüm değişimler boyunca aynı derecede güçlü ve mutluluk verici olduğunu kabul etmesidir (Nietzsche, 1968, s. 539). Bu nedenle Nietzsche'de trajik insanla, düşünürün *Güç İstenci* eserinde dikkat çektiği dionysosçu olan aynı yapıda kişileri imler; “Dionysos'un hayata dediği ‘evet’, trajik insanın ‘evet’idir” (Kuçuradi, 2016, s. 72).

Sokrates öncesini *trajik çağ* olarak adlandıran Nietzsche'nin Eski Yunan'ı sanatıyla, felsefesiyle insanlığın yaşadığı en yüksek kültür olarak kabul etmesinin başında kuşkusuz, henüz diyalektik düşüncenin kültüre egemen olmadığı bir çağa duyduğu özlem yatar. Erken dönem eserlerinden *Tragedya'nın Doğuşu*'nda sanatın gelişiminin iki sanat Tanrısı Dionysos ve Apollon arasındaki karşıtlığa bağlı olduğunu öne süren Nietzsche'ye göre Yunanlılar, imgelerin tanrısı (Apollon) ile imgesiz sanat olan müziğin tanrısı (Dionysos) arasındaki olağanüstü çatışmadan doğan sanatın gizemlerini açığa

çıkarmışlardır. Her insanın düş dünyasını yaratırken bir sanatçı olduğunu yazan Nietzsche'ye göre sanatla felsefe arasında, başlangıçta karşıtlık olarak görülen bu bağ bulunur. Sanatsal duyarlılığa sahip bir kişi düşlerin gerçekliğiyle, filozof ise varoluşun gerçekliğiyle ilgilidir, fakat her ikisi de yaşamı yorumlamak için bu imgeleri kullanarak pratik yaparlar (Nietzsche, 1999, s. 15-16). Gilles Deleuze'e göre Nietzsche'yi yorumlayanlar çoğunlukla burada bir diyalektik karşıtlık görmüş olsalar da trajik insan hem diyalektik düşüncenin hem de Hristiyanlığın karşısındadır. Nietzsche, Hristiyanlığın ve diyalektiğin, trajik olanı yaşama, anlama veya düşünme konusunda yetersiz olduğunu iddia eder. Nietzsche'ye göre trajik, Sokrates'in diyalektiğiyle, Hristiyanlık geleneğiyle, modern diyalektik ve Wagner'le ölmüştür (Deleuze, 2021, s. 10-11). *Tragedya'nın Doğuşu*'ndaki karşıtlıklar, bütünleşme ile bireyleşme, isteme ile görünüş, yaşam ile acı arasındadır. Tüm bu çelişkili durumlarda ilk olarak yaşam suçlanır, çünkü bu çelişkilerin gerekçelendirilmesi ve neden olduğu acıların sona erdirilmesi gerekir; bu nedenle *Tragedyanın Doğuşu*, Hristiyan diyalektiğinin gölgesinde gelişir (Deleuze, 2021, s. 11). Deleuze'e göre Dionysos ve Apollon bir çelişkinin terimleri olarak değil, karşıtlığı çözenin iki yolu olarak bulunurlar. Apollon dolaylı olarak görüntünün imgesinde, Dionysos ise doğrudan istencin müzikal simgesi olarak çalışır; bu ikilik tragedyada birliğe dönüşür. Yunan tragedyası böyle bir uzlaşma ortaya koyar, fakat Dionysos'un egemen olduğu bir ittifaktır bu çünkü trajedide Dionysos tek trajik karakterdir, "acı çeken ve yüceltilen Tanrı"dır, acıları tek trajik öznedir. Koro tek trajik seyircidir çünkü o Dionysosçudur. Trajik olanı bir dramada ifade edense Apollon'dur; dolayısıyla drama, Dionysosçu kavrayışların ve etkilerin Apolloncu bir form altında dünyada nesnelleştirilmesidir (Deleuze, 2002, s. 11-12).

Nietzsche'ye göre ebedi dönüş, ölüm ve değişimlerin ötesinde yaşama zaferle "evet" deyiş, cinselliğin gizemleri ve üreme yoluyla yaşamın devamı olarak gerçek yaşamdır. Bu nedenle, cinsel simgeler Yunanlılar için doğası gereği saygıdeğerdir; üreme, hamilelik ve doğumla ilgili tüm ayrıntılar ilham vericidir, çünkü gizem öğretilerinde acı ve doğum yapan kadının sancısı kutsaldır: "Ebedi bir yaratma sevincinin olabilmesi ve yaşam istencinin kendisini olumlayabilmesi için, 'doğumdaki kadının ebedi acısı' olmalıdır. Dionysos kelimesi bütün bunların anlamıdır" (Nietzsche 2010b, s. 228). Hristiyanlık ise Nietzsche'ye göre yaşama karşı duyduğu hınçla üremeye yönelik insanın en temel yaşam içgüdüsünü dinselleştirmiş, cinselliği "kirli bir şeye" dönüştürmüştür (Nietzsche 2010b,

s. 228). Nietzsche *Güç İstenci*'nde Dionysos ile çarşıdaki İsa'yı karşılaştırarak Hristiyanlığın (geleneğin) şehadet öğretisiyle Eski Yunan'ın acı çeken trajik kişisindeki farka dikkat çeker. Bazen acıyla bazen zaferle, mutlulukla gelen ebedi bir değişim ve dönüşüm halindeki dünya karşısındaki trajik insanın durumunu betimleyen Nietzsche'ye göre Hristiyanlığın öğretisiyle trajik çağ kültürü arasındaki en büyük fark, acı çekmenin anlamında görülebilir. Hristiyanlıktaki masumun çarşıya gerilmesi yaşama itiraz etmektir, çünkü şehadetin kutsal bir varoluşa giden yol olduğu varsayılır. Oysa trajik insan en şiddetli ıstırapı bile onaylar, çünkü yeterince güçlüdür. Nietzsche'ye göre Hristiyan dünyadaki mutlu kaderi reddeder, "Çarşıdaki tanrı, yaşam üzerinde bir lanettir, yaşamdan kurtuluş arayışı için bir işaret direğidir; Parçalanmış Dionysos bir yaşam vaadidir: ebediyen yeniden doğacak ve yıkımdan tekrar geri dönecektir" (Nietzsche, 1968, s. 542-543).

Nietzsche'nin trajik kişileri, soylu insan tipinde gördüğümüz değer görüşünü temsil eder. Trajik kişinin başkaldırısı, yaşama her durumda "evet" deyişinde saklıdır. *Şen Bilim*'de "Biz anlaşılmasız olanlar yanlış anlaşılmasız olmaktan, yanlış yargılanmaktan, yanlış tanınmaktan, hakaret edilmekten, yanlış işitilmekten ve görmezden gelinmekten hiç şikâyet ettik mi?" diye sorar Nietzsche (Nietzsche, 1974, s. 331). Başkaldıran trajik kişi öncelikle çağın ahlakının karşısında durduğu için nihilizmi yaşamış ve geride bırakabilmiştir; çünkü dionizik yaşam gücünü hissedebilecek yapıdadır, çağlardan çağlara seslenebilecek, özgür ve yaratıcı insanlar olmalarının sebebi budur:

Bizlerin kökü, ağaçlar gibi sanıldığından çok daha güçlü bir şekilde derinlere uzanır. Dallarımız ise gökyüzüne, ışığa doğru uzanır. Bizim enerjimiz hem kökü, hem dalları, hem yaprakları besler. Hem aşağı doğru hem yukarı doğru, gelişir. Hem dallarımız gökyüzüne hem de köklerimiz aşağı, derinlere uzanır: bu nedenle biz bireysel olarak bir şey yapmakta, bireysel olmakta serbest değiliz. Söylediğim gibi budur bizim kaderimiz. Biz yükseklerde yetişiriz. Bu bizim kötü talihimiz olsa bile... her zaman şimşeklere daha yakın dururuz (Nietzsche, 1974, s. 331-332)

"Dionysosçu evet", hayatın en korkunç niteliklerini bile kabul eden ve iyiyi çağıran, yaratılışın ve yıkımın birliğini gerekli gören bir iradedir. Nihilizmi aşmış kişi tüm ahlaklara "hayır" derken onları geride bırakmış, yıkmıştır ve aynı zamanda hayata trajik

bir “evet” demektir; fakat “hayır”ların “evet”e üstün gelişini de unutmamak gerekir. Trajik kişinin “evet” ve “hayır”larının bu şekilde biraraya gelişi Nietzsche’ye göre güçlü insanlara özgüdür. “Evet” ve “hayır”ları bir araya getirmek bir lüks olduğu gibi aynı zamanda korkunç olana karşı çıkan bir cesaret biçimidir; çünkü sürü insanları korkaktır, özgür iradeliler ise ruh ve zevkte Dionysosçudur (Nietzsche, 1968, s. 528). Nietzsche’nin düşüncesinde özgürler, yaratıcılar yani trajik kişiler insanın hakikatiyle ve var olanlarla yüzleşip verili değerleri yıkıp yenilerini yaratabilecek güçteki insanlardır. Yükseklerde yetişmenin de bedeli vardır elbette, bu bedel şimşeklere yakın olmak; değer yaratıp yıkıldığını görmek ama vazgeçmeden sürekli yıkıp yaratmaya devam edebilmek ve başkaldıran kişi olmanın ağırlığını taşıyabilmektir.

Ansell-Pearson’a göre Zerdüşt’ün önemi, nihilizm çağında bir kurtuluş siyaseti ihtiyacını dramatize ederek ironik bir şekilde anlatmasıdır. Felsefesindeki *üstinsan (übermensch)* ve *ebedi dönüş* düşüncelerini bulduğumuz *Böyle Söyledi Zerdüşt*’te Nietzsche, modern insanın içinde bulunduğu açmazı, yeni değerlerin hem gerekliliğini hem de imkansızlığını göstererek anlatır; aşkın öğretilere dayanan temel yıkıldığında ya da Tanrı öldüğünde ahlakın yanında adaletin ve hukukun da yeniden nasıl değerlendirilmesi gerektiğini gösterir. Nietzsche’ye göre çağdaş siyasetin karşı karşıya olduğu başlıca sorun, nihilizm çağındaki insan tipinin gelişebilmesini sağlayacak toplumsal koşulları yaratabilmektir (Ansell-Pearson, 1994, s. 102-103).

Kuşkusuz Nietzsche, eserlerinin hemen hemen tamamında gördüğümüz eleştirilerinin oklarını kültürel dekadandan payını alan devletlere de yöneltmiştir, çünkü modern devlet 19. yüzyılın sonunda değer yaratacak insanların yetişeceği koşulları sunmaktan uzaktır. Nietzsche’nin eleştirisi Zerdüşt’ün “Büyük Olaylar Üzerine” başlıklı söylevinde karşımıza çıkar. Zerdüşt’e göre kilise bir tür “yalancı devlettir”, devlet de ortalığı toza dumana katarak bağırır “ikiyüzlü bir köpektir”; çünkü “en önemli hayvan olmak ister yeryüzünde devlet ve ona inanırlar” oysa “yeni gürültüleri bulanların çevresinde değil: yeni değerleri bulanların çevresinde döner Dünya; işitilmez onun dönüşü” (Nietzsche, 2017a, s. 129-130).

Nietzsche, trajik çağ olarak adlandırdığı Eskiçağın Sokrates öncesi aristokratik devletine yakın durmakla birlikte, yapıtlarında bir siyasal yönetim biçimi önermez; Onun tek önerisi insanın aşılması gerektiğidir. Zerdüşt’ün öndeşinde söylediği gibi insan

tamamlanmamıştır: “insan bir iptir, hayvan ile ‘üstinsan’ arasında gerilmiş- bir ip ki uzanır bir uçurumun üzerinde” (Nietzsche, 2017a, s. 8). Tüm karşıtlıkları bir araya getiren sağlıklı insan tipinin örneği Zerdüşt’tür. Nietzsche’ye göre Zerdüşt’ün söylevlerinde Dionysosçu kavramıyla insanlık aşılır, *üstinsan* fikri gerçeklik haline gelir (Nietzsche, 2010b, s. 129). Fakat üstinsan elbette bir ideali temsil eder, çünkü insan henüz aşılmamıştır; “insanı büyük yapan onun bir amaç değil, bir köprü olmasıdır: insanın sevilbilecek yanı bir öteye geçiş ve bir batış olmasıdır” der Zerdüşt (Nietzsche, 2017a, s. 8). Bu tanımlama Nietzsche’ye göre Dionysos kavramının ta kendisidir. Zerdüşt, herkesin “evet” dediği her şeye “hayır” demesine karşın bu tipin tam zıddı olabilmıştır. Yazgısındaki zor olan her şeyi, bir görevin ağırlığını taşıırken de en hafif insandır o, çünkü Zerdüşt; “(...) varlığa, onun bengi [ebedi] dönüşüne karşı durmuyor, -tam tersine evrensel olumlayışın ‘o sonsuz, sınırsız evet ve âmin deyiş’in ta kendisidir...” (Nietzsche, 2011a, s. 89).

Ansell-Pearson’a göre Nietzsche *übermensch* kavramıyla, soylu insan tipini yeniden kurmaya çalışır. Son insan (çağdaş) yalnızca maddi rahatlık peşinde koşarken, üstinsan büyük işler peşinde hayatını harcamaya hazırdır. Nietzsche’ye göre “büyük” olmak, isteyerek iyinin ve kötünün ötesinde durmak, sürü tarafından anlaşıldığı şekliyle ahlakın “ötesi”ne geçmektir. Yaratıcı eylemler, yeni ilkeler ve normlar getireceği için zorunlu olarak ahlak yargılarını aşan eylemlerdir (Ansell-Pearson, 1994, s. 106). Nietzsche’nin üstinsan kavramıyla ifade ettiği, çağının iyi ve kötülerinin belirlediği ahlaka başkaldırmış kişidir, çünkü özgürleşmek için değerler yaratmak zorundadır; kişi değerleri yarattığı zaman hayatı yaşanmaya değer ve anlamlı olur. Zerdüşt’ün pazar yerinde halkın (sürü) karşısına çıkıp üstinsanı öğrettiğini çünkü insanın aşılması gerektiğini söylemesi, Nietzsche’nin çağının ahlakına başkaldırısının temel dayanağını verir. Zerdüşt: “üstinsan yeryüzünün anlamıdır, isteminiz desin ki: üstinsan yeryüzünün anlamı olsun. Yalvarıyorum kardeşlerim, yeryüzüne sadık kalın” der (Nietzsche, 2017a, s. 6).

İnsanın aşılması, tür olarak insanın diğer hayvanlardan farklı olan niteliklerini yeniden kazanması ve bu nitelikleri geliştirmesi anlamına gelir. İnsanın değerleri olan bir varlık olması, kuşkusuz acıkan, üreyen hayvan yönünün ötesine geçmesi için zorunludur; bu nedenle Zerdüşt, “Solucandan insana dek yol aldınız. Ve hala pek çok solucanlık var içinizde. Bir zamanlar maymundunuz ve şimdi bile insan daha fazla maymundur herhangi

bir maymundan” (Nietzsche, 2017a, s. 6) derken hayvanlığa dönmek istemiyorsa insanın hayvandan farklı olan yönlerini yani değer yaratma becerisini ortaya koyması gerektiğine işaret eder. Tür olarak insanın aşılmasını temsil eden *üstinsan* kavramı da üstünlüğünü değerler yaratabilme yetisinden alır. Sürekli yeni değerler ortaya koydukları için üstinsanlar ya da trajik kişiler yeryüzüne ve insan hayatına anlam verenlerdir, üstinsan başkaldırdığı için zorunlu olarak yaşadığı nihilizmi aşmış yeryüzüne bağlılığını göstermiştir.

Avrupamızın yarınki ve ertesi günkü evlatları arasında böyle uyanık ve pervasız dostlara, sadece benim örneğimdeki gibi hayaller ve münzevinin gölge oyunu olarak değil de, etiyle kemiğiyle ve elle tutulur gözle görülür bir biçimde sahip olabileceğinden: ben bundan hiç kuşku duymak istemem (Nietzsche, 2003a, s.13).

Fakat Nietzsche *İnsanca Pek İnsanca*'da bu değerler yaratan özgür kişilerin henüz gelmediğini de belirterek, “(...) böylesi “özgür tinliler” yoktur, olmamıştır, - ama o sıralar onlara, dediğim gibi, yarenlik etmek amacıyla gerek duyuyordum, en kötü şeylerin ortasında” der (Nietzsche, 2003a, s. 13). Özgür tinlilerin olmaması, yani egemen ahlaka başkaldıran ve insanca değerlerin toplumlara egemen olmasını sağlayacak kişilerin ortaya çıkmaması Nietzsche için bir son değildir; belki de yeniden bir trajik çağın gelişini beklemektedir, ne de olsa Nietzsche için insan tamamlanmamış bir resim gibidir, varoluş ebedi dönüşle bir hedef olmaksızın akıp gitmektedir.

BÖLÜM 3. CAMUS'DE İNSAN VE ABSÜRT

Nietzsche 19. yüzyılın sonlarında nihilizmin mantığı olarak Avrupa kültürünün çöküşüyle nihilist yığınların yıkıcılığının yaklaşmakta olduğunu haber verirken, 20. yüzyılın dünya savaşlarını bizzat yaşayan, yıkımların sonuçlarıyla hem edebiyatında hem de felsefesinde hesaplaşan Albert Camus, çağının sorunlarını anlamada insan ve değerlerini hareket noktası olarak kabul eder. *Sisifos Söyleni*'nin girişinde “gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır; intihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediğinde bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir” (Camus, 2018a, s. 21) diye yazarken Camus'nün yaşamı değerli yapanın ne olduğunu, yani anlam sorununu sorgulamaya giriştiği açıktır; çünkü düşünüre göre “insan, ne ise o olmaya yanaşmayan tek yaratıktır” (Camus, 2018b, s. 20). Diğer bir deyişle sadece tür olarak insan, yaşamını yaşanmaya değer kılacak anlamları inşa edeceği değerleri yaratmak zorundadır, aksi halde *absürt* duygusunu aşamayacaktır.

Camus'nün insanlık krizlerinin çözümlemesinde başvurduğu absürt kavramı, insanlık durumu üzerine öne sürdüğü düşüncelerinin de merkezini oluşturur. Nietzsche'nin nihilizmi, Camus'nün yüzyılında kökenini yine nihilizmden almakla birlikte her şeyin değer ve anlamdan yoksunluğunu ya da saçmalığını ifade eden absürt (*absurde*) kavramına dönüşür. Nietzsche'nin nihilizmini aşmaya çalışan Camus, düşünce ile eylem arasındaki kopukluğu ortadan kaldırmayı dener, bu nedenle absürdü bir başlangıç noktası olarak kabul ederken yapıtlarında onunla hesaplaşır (Günay, 2013, s. 59).

3.1 İnsanın Absürt Yaşantısı ve Başkaldırı

Absürt, saçmalık ve uyumsuzluk anlamlarını karşılayanın yanında çağdaş insanın anlaşılamayan bir dünya karşısındaki yabancılığını ya da sürgünde olma duygusunu ifade eder; Camus'ye göre “insanla yaşamı, oyuncuyla dekoru arasındaki bu kopma, uyumsuzluk [absürt] duygusunun ta kendisidir” (Camus, 2018a, s. 24). Nasıl ki Nietzsche'ye göre nihilistler dünya algılarıyla yaşam deneyimlerini bir araya getiremediklerinde eylem güçlerini yitiriyorlarsa, Camus'de de absürt, temelde insanla

dünya arasındaki ayrılığı ifade eder; öyle ki absürt, “insanın çağrısıyla dünyanın akla uymaz susuşu arasındaki bu karşılaşmadan doğar” (Camus, 1975, s. 31-32).

Akıl yaşadığı dünyayı anlamak, doğru ile yanlış ayırmak ister, fakat Camus’ye göre düşüncenin ilk keşfettiği şey bir çelişkidir: “Ne kadar söz oyunu ne kadar mantık cambazlığı yaparsak yapalım, anlamak birleştirmektir” (Camus, 2018a, s. 35). Bir insan için dünyayı anlamak, onu insana indirgemek, kendi mührüyle damgalamak demektir, çünkü “kedinin evreni karıncaların evreni değildir”. İnsan dünyayı ancak düşüncesiyle birleştirdiğinde anlayabilir. Bu nedenle insanın dünya karşısındaki tutumu insan biçimseldir (antropomorfik), gerçeğin başka bir anlamı yoktur (Camus, 2018a, s. 35). Gerçekliği anlamayı amaçlayan zihin, onu ancak düşünce terimlerine indirgeyebilir, fakat fenomenleri tek bir ilkedan hareketle özetlemeye yetkin değildir ve birliğe duyulan bu özlem, mutlak olana yönelen bu arzu, Camus’ye göre insan dramının temel itkisini gösterir (Camus, 1975, s. 23).

Camus absürdü üç anlamla açıklar; onun deyimiyle bunlar “dramın üç karakteridir”. Birincisi, büyüklüğünü açıklığa ve birliğe hasret olan zekasına borçlu insanın kendisidir. İkincisi, kapalı, bölünmüş, “mantıksız”, “irrasyonel şeylerle dolu” bir dünyadır. Bu dünya çelişkinin, antinominin, kaygının ve çaresizliğin hüküm sürdüğü bir evrendir. Üçüncüsü ise içinde dehşetli bir ayrılık, kırılma ve huzursuz bir mücadele olan insanla dünyası arasındaki yüzleşmedir. İnsan irrasyonel olanla karşı karşıyadır. Kendi içinde mutluluk, nedensellik ya da gerekçe arzusu duyar. Absürt ise bu insani özlemle dünyanın mantıksız sessizliği arasındaki çatışmadan kaynaklanır. Böylece absürt, dünyada ya da insan zihninde değil, onların birlikteliğinde bulunabilir; çünkü absürt, akla uygun olmayan bu dünyada irrasyonel olanın, insanın en derin doğasından kaynaklanan bu netlik arzusuyla çatışmasıdır (Mêlaçon, 1983, s. 21).

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

ne birinde ne de öbüründedir. Karşılaştırılmalarından doğar (Camus, 2018a, s. 46).

Camus'ye göre insanla dünya arasındaki ayrılıktan kaynaklanan absürt, aklın aradığı kesinliklerle açıklanamaz, çünkü o insan ile dünya arasındaki metafizik bakımdan yetersiz bir ilişkiyi anlatmaktadır. Bu ilişkinin yetersizliğine yol açan sorun, insanın düşüncesiyle dünya arasında bir orantısızlık, bir anlaşmazlık, bir çelişki veya bir ayrılık olmasıdır. Camus'nün acısını çektiği bu yetersizlik metafiziktir, fakat mantıksal değildir. Bir yanda zihin olarak insan, diğer yanda çok sayıda somut uygulamayı kapsayan evrensel şeylerin düzeni anlamında dünya vardır (Mélancón, 1983, s. 22) ve bu ikisi arasındaki ilişki mantıksal zorunluluk içermez. İşte bu absürttür.

Camus'ye göre “absürt”ün bir tanımı da olanaksızlık ve çelişkidir, “Bu uyumsuzdur [absürttür] demek, bu olanaksızdır, demektir”; çelişkiyi absürt yapan, insanın istemiyle kendisini bekleyen gerçek arasındaki orantısızlıktır (Camus, 2018a, s. 46). Patrick Hayden'a göre Camus'nün absürdü ne insanlarda ne de dünyada bulunur, bu ikisi arasındaki gerilimin sonucu olarak ortaya çıkar; bu nedenle absürt, dünya ile insanı birbirine bağlayan ya da birbirine mecbur bırakan bir şeydir. Absürt, insan kalbini ve zihnini onsuz yapamayacakları ancak nihayetinde anlaşılmaz kalan ve insan varoluşunun nihai anlamını ve amacını ortaya çıkarmaktan aciz bir dünyayla birleştiren çok önemli bir ilişkiyi temsil eder. Dolayısıyla Camus bu ilişkiyi “çelişki”, “gerilim”, “boşanma”, “yüzleşme” terimleriyle de tanımlar (Hayden, 2016, s. 28).

İnsan, gündelik yaşamı içerisinde her an kendisiyle dünya arasındaki ayrılığı fark edebileceği deneyimlerden geçer. Yaşamda birbirini takip eden eylemler bir makine otomatikliğinde gerçekleştirilir: İnsan yataktan kalkar, fabrikaya ya da bir ofise çalışmaya gider, yemek yer, toplu taşımaya biner, uyur, kalkar derken haftanın altı günü aynı mekanik ritimle geçer. Bu mekanik ritmin sonundaki yorgunlukla bir gün bilinç devreye girer ve kişiyi uyandırır. “Neden?” sorusuyla gerçekleşen uyanışın ardından Camus'ye göre ya zincire dönüş ya da kesin uyanış gelir. Uyanışın sonunda iki sonuç vardır: İntihar ya da iyileşme. İnsanın otomatikleşen eylemlerini gerçekleştirirken bir anlık farkındalıkla sorduğu “neden?” sorusu, aslında absürdü fark edişidir; diğer bir ifadeyle insanla dünya arasındaki bu ayrılık ya da uyumsuzluk fark edildiğinde absürt ortaya çıkmıştır. Bunlar Camus'ye göre absürdün kökenlerine dair genel gözlemlerdir aslında, Heidegger'in de

dikkat çektiği gibi sadece “endişe”, her şeyin kaynağındadır (Camus, 1975, s. 19). Camus böylece absürde ilişkin tüm bu belirlemelerine Heidegger’den devraldığı “endişe”yi de ekler. Bilim dahi endişeyi giderememektedir:

(...) yeryüzünün bütün bilimi beni bu dünyanın benim olduğuna inandırabilecek hiçbir şey vermeyecek. Onu bana anlatıyorsunuz, bana onu sınıflandırmasını öğretiyorsunuz. Yasalarını sayıyorsunuz; ben de bilme susuzluğum içinde bunların doğru olduklarını kabul ediyorum. Mekanizmasını tanıtıyorsunuz, umudum büyüyor. Sonunda bu sihirli ve karmakarışık evrenin atoma, atomun da elektrona indirgendliğini öğretiyorsunuz bana. Bütün bunlar güzel, gerisini de anlatmanızı bekliyorum. Ama siz bana elektronların bir çekirdek çevresinde toplandıkları görünmez bir gezegenler takımından söz ediyorsunuz. Bu dünyayı bana bir imgeyle açıklıyorsunuz (Camus, 2018a, s. 37).

Bilimin dünyaya ve varoluşa dair sunduğu bilgi, Camus’ye göre insanın absürt karşısındaki durumunu açıklamaya yetmez; çünkü örneğin atomun elektronlara ayrılması veya dünyanın güneşin etrafında dönmesi insanın neden bu karmaşanın içine doğduğuna bir cevap değil, sadece oluşa dair mekanizmaların tarifidir. Hayden’a göre bu yabancılaşma duygusunu yaratan şey absürdün ortaya çıkardığı antinomidir. İnsanın zihinsel kavrayışı şeylerin doğasını netleştirmeye çalıştığında, kendi içsel sınırlarına ulaşır, fakat evrenin en derindeki işleyişine nüfuz edemez. Tüm bunlar dünya hakkında pek çok şeyi açıklayamayacağımız ve anlayamayacağımız anlamına gelirse de düşüncenin işleyişinin ve rasyonel kategorilerin tutarlılığının daha ileri gidemediği bir nokta gelir. Bilim, giderek artan sayıda açıklama sunar; ancak bu bilgi, bir belirsizliği diğeriyle değiştirerek sürekli hipotezler üretir. Her zaman anlaşılmayan bir şeyler kalır. İnsan zihni daha sonra “dünyanın mantıksız sessizliği”ni telafi etmek için mite, dine, felsefeye, şiire ve sanata yönelir; hatta bilimin tanımları bile, bilimin boşluklarını doldurmaya yardımcı olan imgeler ve hayallerle beslenir (Hayden, 2016, s. 28). Camus’ye göre insan zihni sınırlarına ulaştığında bir yargıda bulunmalı ve sonuçlarını seçmelidir, intihar tam da bu noktada yer alır; insan kendisini akla-aykırının karşısında bulur, bu nedenle absürt, insanın ihtiyaçları ile dünyanın mantıksız sessizliği arasındaki çatışmada ortaya çıkar: “İşte buna dört elle sarılmalı” der Camus, “çünkü bir yaşamın bütün sonucu bundan doğabilir. Akla- aykırı, insanın özlemi ve bunların baş başa

verişinden doğan uyumsuz [absürt], işte zorunlu olarak bir yaşamın erişebileceği bütün mantıkla sonuçlanması gereken dramın üç kahramanı”dır (Camus, 2018a, s. 44).

Ağaçlar arasında bir ağaç, hayvanlar arasında bir kedi olsaydım, bu yaşamın bir anlamı olurdu, daha doğrusu bu sorunun hiç anlamı olmazdı, çünkü dünyadan bir parça olurum. Bu dünya olurum, oysa şimdi bütün bilincimle, bütün yakınlık gereksinimimle onun karşısındayım. Öylesine önemsiz olan bu akıl, işte beni bütün evrenin karşıtı yapan bu (Camus, 2018a, s. 65-66).

Camus insanla diğer canlılar arasındaki temel farkları vurgulayarak, bilince ve akla sahip olmayan bitkiler ya da kedi gibi hayvan türleriyle karşılaştırıldığında yaşamını absürt bulan tek varlığın insan olduğunu gösterir. Dünyayı ya da tüm oluşu açıklayabilecek akla sahip olan insanın kendisi ile dünya arasına giren de yine aklıdır. Absürdün çelişkiler ve gerilimler doğurmasının sebeplerini burada aramak gerekir. Örneğin bir kedinin yaşamının anlamı vardır; çünkü kedi, insanın aksine, evrenin neden var olduğunu düşünmeden dünyayla bir olur, absürde teslim olmadan yaşama özgürce katılabilir. Oysa akıl, insanı diğer varlıklardan ayıran ve dünyayı fark ettiren bir yetiyken, aynı zamanda onu dünyadan ayrı düşürür; işte bu nedenle insanın dünyadaki durumu absürttür.

İnsanın absürdü kavrayışından önce gelen “neden?” sorusu, daha açık bir şekilde “tüm bunların anlamı nedir?” sorusuyla değiştirilebilir; çünkü her bir insan teki yaşamın yaşanmaya değip değmediğine karar vermek zorunda kalabileceği deneyimlerden geçer. İşte tam da bu nedenle Camus’ye göre önemli olan tek felsefe sorunu intihardır; hayatın yaşanmaya değip değmediği konusunda bir karara varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir. *Sisifos Söyleni*’nde kimsenin ontolojik bir argüman için öldüğünü görmediğini belirten Camus, Galilei’nin dahi bir bilimsel gerçek için ölmediğini, hatta ölmemekle de doğru yaptığını vurgular, çünkü bu gerçek ölmeye değmez; dünyanın mı yoksa güneşin mi diğerinin etrafında döndüğünün bir önemi yoktur, fakat hayatın yaşanmaya değmediği yargısına vardıkları için birçok insan ölmüştür (Camus, 1975, s. 11).

Hayden’a göre Camus, *Sisifos Söyleni*’nde, 20. yüzyıldaki bir neslin deneyimlerini ve endişelerini aktarır. Bu deneme, modern bireyin toplum ve değer algısını oluştururken geçmişten miras aldığı felsefî ve teolojik geleneklerini nasıl hem radikal bir

sorgulamadan geçirebildiğinin hem de geçmişte bırakabildiğinin bir açıklamasını sunar. Katı metafizik kategorilerin ve dini öğretilerin modernitenin çelişkileri ve kendi içindeki eleştirel çözümlerinin baskısı altında parçalandığı bu durumda çağdaş dünya görüşü huzursuzluk içerir. Camus'nün de hem denemelerinde hem de ilk edebi eserlerinde tasvir ettiği bu huzursuzluk durumu, “entelektüel hastalık” ya da “absürt duygusu”dur. Diğer taraftan Camus, sadece absürdün kendisini ve onun nasıl ortaya çıktığını değil, eylemlerimizin absürdün etkisiyle ne tür sonuçlar doğurduğunu anlamakla ilgilenir. Bu açıdan Camus, absürdün sonuç yerine bir başlangıç noktası olarak ele alınmasında ısrar eder; çünkü onun nihai ilgisi, absürt duygusunun ürettiği ahlaki ve politik sonuçlar üzerinedir (Hayden, 2016, s. 23- 24).

Absürt, kişilerin dürtülerine, duygularına ve izlenimlerine nüfuz ederek, davranışlarda ve tekrarlayan alışkanlıklarda sürekli yeniden üretilir. Absürt duygusu, aşk, nefret ve arzunun yanı sıra beklenmedik bir hastalık gibi öngörülemeyen olaylarda kendisini gösterir. Bu nedenle Camus, absürdün hakikati için gündelik hayatın deneyimlerinden başka hiçbir ölçütümüz olmadığını, absürdün doğasını kesin olarak belirleyemeyeceğimizi, dolayısıyla absürt hakkındaki fikrimizin her zaman deneyimlere görel olduğunu savunur. Modern dünya bu nedenle paradoksal durumların örnekleriyle doludur: İnsan davranışları, ahlaki, düşünsel ve maddi ilerlemeye olan güvenle karakterize edilir, ancak tüm bu eylemlerin anlamı belirsizdir ve sahip olduğumuz gerçekliğin içsel doğası hakkında kesin bir bilgi vermez. Camus'ye göre, büyük felaketler karşısında absürttten bahsetmek, gündelik yaşamın rutinlerindeki absürttten daha kolay olsa da absürdün rahatsız edici duygusu yaşamın herhangi bir anında ortaya çıkabilir. Absürt, durdurulamaz yaşlanma süreci, doğanın anlaşılmasız derinlikleri ve ölümün kaçınılmazlığı gibi bizi zamanın pençesine alan duvarlarla karşılaştığımızda ortaya çıkar. Camus, günlük alışkanlıklara ve rutinlere olan bu bitimsiz ve bilinçsiz bağımlılığı, absürdün ortaya çıktığı arka plan olarak tanımlar; her şeyin yolunda olduğu hissini sarsan ve böylece bilinci uyandırarak ardından gelen şeyi kışkırtan duygu absürttür. Burada ya yaşam olumlanır ya da yaşamdan vazgeçilir (Hayden, 2016, s. 24).

Yaşamdan vazgeçmek ya da intihar, Camus'ye göre bir anlamda yaşamın bizi aştığının ya da hayatı anlamadığımızın itirafıdır. Hayatına son vermeyi seçmiş bir kişi, alışkanlığa dönüşmüş yaşamının gülünç karakterini, yaşamak için derin bir nedenin yokluğunu ve

acı çekmenin yararsızlığını içgüdüsel olarak fark etmiştir. Öyleyse, denemesine adını veren Sisifos efsanesinde olduğu gibi yaşamın sürekli tekrarlanan belirli alışkanlıklara dönüşmüş olması, bir başka ifadeyle insanın her gün kayasını yuvarlaması zorunluluğu hayatını yaşanmaya değer olmaktan çıkarmış, anlamsızlaştırmıştır. Camus'ye göre bu anlamsızlığın sürdürülmesi zordur, tüm açıklamalar yetersiz kalır, “yanılsamalardan ve ışıklardan arındırılmış” böylesi bir dünyada insan kendini yabancı ve sürgünde hisseder. Sürgündeki insan çaresizdir; oysa kötü sebeplerle bile açıklanabilen bir dünya, tanıdık bir dünyadır. İnsanla yaşamı, oyuncuyla sahnesi arasındaki bu ayrılık, tam anlamıyla absürt duygusudur. Camus'ye göre sağlıklı insanlar bile kendi intiharlarını düşünebildiklerine göre absürt ile ölüm özlemi arasında doğrudan bir bağlantı olduğu kolaylıkla görülebilir (Camus, 1975, s. 13).

Camus'ye göre zihin kendi tarzında bu dünyanın absürt olduğunu söyler. Yüzlerce yıldır her şeyin apaçık olduğunu iddia eden filozoflara rağmen evrensel akıl, pratik akıl ya da etik, determinizm ve her şeyi açıklayan kategoriler insanı güldürecek kadar saçmadır, akılla ilgisi yoktur. Anlaşılmaz ve sınırlı evrende, insanın kaderi anlam kazanır, absürt hissi açık ve kesin hale gelir. Dünyanın “saçma” olduğunu söylediğinde erken davrandığını belirten Camus'ye göre dünya kendi başına akla uygun değildir ve dünya hakkında söylenebilecek tek şey de budur. Bununla birlikte absürt, dünyaya olduğu kadar insana da bağlıdır, üstelik onları birbirine bağlayan tek şeydir (Camus, 1975, s. 26).

Diğer taraftan Camus, felsefi intiharla ilgilenmediğini belirtir, ilgilendiği tek şey intiharın kendisidir. Camus sadece intiharı duygusal içeriğinden arındırmak, mantığını ve bütünlüğünü bilmek ister; çünkü yanıtlanması gereken “İnsan absürtle yaşayabilir mi? Yoksa mantık ölmeyi mi emreder?” sorusudur (Camus, 1975, s. 50). Camus, yaşamında değer bulmakta zorlandığı için eserlerinde ölüme yakın duran, başka bir ifadeyle absürt duygusunun ele geçirdiği karakterlere yer verir. *Yabancı*'daki (*L'Étranger*) Mersault, Camus'nün absürt kişilerinden biridir. Roman sömürge Cezayir'inde geçer, bir büro çalışanı olan Meursault annesinin ölüm haberini aldıktan sonra cenazesine katılmak için köyüne gider. Meursault, cenaze işlemlerini çok az çabayla adeta mekanik olarak yerine getirir. Tek duygusu güneşten ve sıcaktan rahatsızlık duymaktır. Camus, Meursault'yu neredeyse içgüdüsel olarak yaşayan, yeme, içme, uyuma, yüzme ve cinsellik gibi basit fiziksel ihtiyaçlarını karşılamaya odaklanmış bir adam olarak tasvir eder. Meursault,

toplumun genelindeki insanların istemlerine, tutkularına da kayıtsızdır; kariyer, evlilik ve hatta arkadaşlığa karşı güçlü istekleri olmayan bir karakterdir. Annesinin ölümü de dahil, yaşamında veya düşüncelerinde ölümün rolü yoktur. Romanın ikinci bölümünde Meursault, sahilde kasıtsız bir şekilde cinayet işler ve hapse girer. Hapiste günler monoton bir şekilde geçerken Meursault, her günün bir öncekine ve bir sonrakine benzediği, bilinçli bir seçim olmaksızın sürdürdüğü cinayetten önceki yaşamının, hapisanedeki yaşamıyla benzediğini fark eder. Meursault, idamla yargılandığı davasında bile, her şeyin kendi dahil olmadan gerçekleştiğini fark eder ancak ölümle yüz yüze geldiğinde, varoluşun yaşamı getirse de ölümden kurtarmadığını anlar. Meursault'ya göre otuz yaşında mı yoksa yetmiş yaşında mı öleceğimiz önemli değildir, ister şimdi ister yirmi yıl sonra olsun ölen yine kendisi olacaktır, ancak aynı zamanda otuz ile yetmiş arasındaki farktan daha önemli bir şey yoktur. Meursault'nun düşünceleri, hepimizin ölüme mahkûm olduğu bilgisiyle yaşamayı ve umuttan vazgeçmeyi öğrenmesi gerektirdiğini gösterir, çünkü böyle bir umut, geleceğin uzak "karanlık rüzgârı" üzerindeki "şimdi"yi buharlaştırır. Camus'nün öyküsü, elbette, toplumsal uzlaşımın zorbalığına ve konformizmden kaynaklanan adaletsizliklere karşı uyarıda bulunan bir öyküdür, fakat Meursault, işlediği gerçek suçtan olduğu kadar içinde yaşadığı topluma "yabancı" olduğu için mahkûm edilmiştir (Hayden, 2016, s. 25-27). Ölüm gibi hayatımızın gündelik akışından çıktığı insanlık durumlarını gösteren *Yabancı*, Meursault karakteri üzerinden absürt duygusuyla başa çıkmakta zorlanan kişilerin topluma uymakta da zorlanmalarını konu eder. Absürt duygusunu aşamayan Meursault, toplumuna karşı hissettiği yabancılığı hayatıyla öder, belki de dolaylı yoldan intiharı seçer; çünkü affedildiği takdirde idam edilmeyeceğini bilmesine karşın affedilmeyi reddederek ölüme gider.

Camus, *Sisifos Söyleni*'nde insanın doğasını absürde göre tanımlamaz, absürdün sonuçlarını üç tip karakterle tasvir eder: Don Juan, Oyuncu ve Kâşif. Bu absürt insan tipleri ahlaki yargılarda bulunmazlar, sadece absürt yaşam tarzlarını temsil eden oyuncularlardır. Bunlara Camus'nün absürt üzerine yapıtlarındaki diğer karakterleri *Mutlu Ölüm (La Mort Heureuse)* ve *Yabancı*'daki (*L'Étranger*) Meursault ile Caligula ve Sisifos eklenmelidir. Bu karakterlerin ortak özelliği ebedi olanı tüm biçimlerinde reddetmektir: Tanrı, ölümsüzlük ve umut. Don Juan, var olmayan bir Tanrı'yı bile kışkırtan akli başında bir adamın çılgın gülüşüne sahiptir, üzüntüsü ise umut etmektir. Cehenneme meydan okur

ve sonunda tapınmadığı Tanrı'yla yüz yüze bir manastırda saklanır. Oyuncu, kilise tarafından mahkûm edilen mesleğini seçerek cehennemi tercih eder. Kâşif ise kesinliği sevdiği için, ölümün her şeyi sona erdirdiğini, insan bir şey olmak istiyorsa bunun bu hayatta olması gerektiğini kabul ederek çarmıha karşı kılıcını çeker ve sonsuzluk yerine tarihi seçer. Diğer taraftan *Mutlu Ölüm*'deki Mersault, Tanrı'nın varlığından endişe etmez, onun için bu kesinleşmiş bir meseledir. Gittiği kiliselerde canı sıkılır, ona göre insanların taptıkları Tanrı insanlarla birlikte gülen değil, korkulduğu için saygı duyulan bir tanrıdır. *Yabancı*'daki Meursault için de durum benzerdir, ölüme doğru yürürken infazından önce kalan kısacık zamanını bile Tanrı için harcamak istemez. Caligula ise inkâr ettiği tanrılarla eşit olmaya çalışır. Ona göre eğer insanın bir iradesi varsa, öğrenmeye gerek duymadan bu illüzyon tanrılarının “saçma” işlerini yapabilir. Tanrılar tarafından mahkûm edilen Sisifos da suyun kutsanmasını göklerden gelen şimşeklere tercih eder, tam da bu nedenle absürdün kahramanıdır (Mélançon, 1983, s. 34-35).

Tanrılar, Sisifos'u bir kayayı durmamacasına bir dağın tepesine kadar yuvarlayıp çıkarmaya mahkûm etmişlerdi, Sisifos kayayı tepeye kadar getirecek, kaya tepeye gelince kendi ağırlığıyla yeniden aşağı düşecekti hep. Yararsız ve umutsuz çabadan daha korkunç bir ceza olmadığını düşünmüşlerdi, o kadar haksız da sayılmazlardı (Camus, 20018a, s. 137).

Camus'ye göre tanrılar küçümsemesi, ölümden nefret etmesi ve yaşama olan tutkusu Sisifos'un bu tarifi zor işkenceyle cezalandırılmasına sebep olmuştur. Fakat o tutkularıyla olduğu kadar işkenceleriyle de absürt kahramandır; çünkü tüm varlığını hiçbir şey başarmamak üzerine düşünülmüş o büyük cezayı yerine getirmek için harcamıştır, başka bir ifadeyle dünya tutkusunun bedelini ödemiştir. Bu mitte yalnızca bir beden dev taşı kaldırmak, yuvarlamak, yokuş yukarı itmek, birkaç dakika içinde taşı aşağı yuvarlamak, kayanın aşağı doğru inişini izlemek ve tekrar zirveye doğru itmek için harcadığı çaba anlatılsa da, Camus Sisifos'un dönüşteki o duraklama anıyla ilgilendiğini yazar. Taşa bu kadar yakın bir yüz artık taşın kendisi olmuştur. Sisifos sonunu asla bilemeyeceği azaba doğru ağır, ölçülü bir adımla geri inmektedir, fakat o geri dönüşteki soluklanma anı bilinçtir, o anların her birinde, kaderinden üstündür; Sisifos, “Kayasından daha güçlüdür” (Camus, 1975, s.108).

Camus'ye göre bu mit trajiktir, çünkü kahramanı bilinçlidir. Çağımızın işçileri de hayatlarını her gün aynı görevleri yerine getirerek geçirdiklerine göre onların durumu daha az absürt değildir, fakat sadece bilinçli ender anlarda trajiktir. Bu nedenle tüm Sisifoslar'ın sessiz neşesi orada saklıdır. Kaderlerinin kendilerine ait olduğunun bilincidir bu. Aynı şekilde absürt kişi de iç sıkıntılarına daldığında bütün putları susturur. Tıpkı Nietzsche'nin başkaldırmış trajik kişisi gibi absürt insan da hayata "evet" der, çabası hiç dinmeyecektir artık. Absürt kişi üstün bir yazgı olmadığını fakat yazğıdan da kaçamayacağını bilen Sisifos gibidir:

İnsanın kendi yaşamına yöneldiği bu yüce anda, Sisifos kayasına dönerken, kendisince yaratılan, belleğinin bakışı altında birleşen, hemen sonra da ölümüyle kapanan yazgısı olan bu bağısız eylemler dizisini seyreder. Böylece, insansal olan her şeyin tümüyle insan kaynaklı olduğuna inandığını gösterir, görmek isteyen ve karanlığın sonu olmadığını bilen kördür, hep yürümektedir. Kaya yuvarlanır durur (Camus, 2018a, s. 140-141).

Absürt kişi hiç durmadan kayasını yuvarlamasına karşın hayata "evet" dediğinde başkaldırmıştır. Tıpkı Sisifos gibi yazgısını bilir ve kayayı vadiden tekrar yukarı doğru itmeye devam eder, çünkü o suçsuz olduğuna inanır. Ölümsüz yaşamı önemsiz bulur, tüm yaşam gücünü çaresiz suçsuzluğuna olan inancından alır, "(...) istediği, yalnızca bildiğiyle yaşamak, elindekiyle yetinmek, araya kesin olmayan hiçbir şey sokmamaktır. Hiçbir şeyin böyle olmadığı söylenir ona. Ama hiç değilse bu bir kesinliktir. İşi onunladır; hiçbir şeye sarılmadan yaşanıp yaşanamayacağını bilmek ister" (Camus, 2018a, s. 67). Absürt kişi başkaldırıldığında aşkın bir güç, değer, belki de bir ideolojiye dayanmadan yaşamını sürdürüp sürdüremeyeceğini düşünür. Önemli olan tek felsefe sorunu intihar olduğuna göre Camus'nün değerler sorunuyla ilgili odağı da burasıdır, çünkü bu noktada intihardan uzaklaşılır. İntihar, Camus'ye göre bir yanılmadır, absürt insan kendisiyle birlikte her şeyi tüketeceğini bilir ve bunu bilinçle yapar: "Bu gerçek de meydan okumadır" (Camus, 2018a, s. 69). İntiharın başkaldırmadan sonra geldiği düşünülse de durum tam aksini gösterir; "(...) intihar başkaldırmanın mantıksal sonucu değildir", kabullenmedir. İntihar, absürt sorununu çözer, fakat onu da kendisiyle birlikte ölüme götürür; başkaldırma ise yaşama değerini verir, çünkü yaşamak absürdü yaşatmaktır (Camus, 2018a, s. 67-68).

Hayden'a göre Camus, absürtle geleneksel metafizik, dini ve ahlaki temellerin ölümüyle varoluşumuzun anlamının sorgulanma biçimlerini gösterir. Absürdün kilidi, insanlığı ve evreni ayıran fakat aynı zamanda bir araya getiren sessiz uçurumun farkındalığıyla açılır; bu nedenle absürt bilinç, geleneksel ahlaki değerlerin, sosyal normların ve siyasi kabullerin sorgulanmadan kabul edilmesini engeller. Camus'ye göre absürdün farkındalığıyla daha önce inandıklarımızı reddedebiliriz; ancak bu reddediş karşısında varlığımız da tehlikeye girer, çünkü dünya daha önce varsaydığımız kadar anlaşılır görünmeyebilir. Tutarlı ve mantıklı bir sosyal düzene ait olma duygumuz yerini şüphe, izolasyon, kırılma ve amaçsızlığa bırakabilir. Bütün bunlara rağmen Camus, absürdün farkındalığını korur ve içsel anlamı olmayan bir dünyada anlamlı bir varoluşun nasıl olabileceği sorusundan kaçmayı reddeder. Camus'ye göre Sisifos miti absürt deneyimini nasıl tersine çevirebileceğimizi gösterir. Sisifos boşunluk ve teslimiyet yerine, insan varoluşunun içinden anlam çıkararak absürtle birlikte ve absürtlere karşı yaşamayı seçmeyi gösterir. Tanrı, kader, ilerleme ve tarih gibi kişisel olmayan güçlerin oyuncağı olmayı reddetmek ancak absürdün eleştirel ruhunu canlı tutarak sürdürülebilir. Camus için absürt, insan eyleminin vektörüdür. İnsanlık durumunun bu berrak farkındalığı, absürdün eşzamanlı olarak kabulünü ve reddedilmesini sağlar. Bu nedenle Camus hem karamsar umutsuzluğu hem de idealist umudu reddeder, çünkü her biri insanlık durumunun çelişkilerini görmezden gelir. İnsanlık durumunun hem sınırları içinde hem de bu sınırlara karşı düşünce ve eylemle başkaldırı, ne bu sınırların üstesinden gelmeyi ummadan ne de bu sınırların kaçınılmaz olduğu konusunda umutsuzluğa kapılmadan hayata geçirilmelidir. Anlamlı düşünce ve eylemin önkoşulu olarak absürt, insani değerlerin geliştirilmesindeki ilk gerekli adımdır. Bu haliyle başkaldırı için vazgeçilmez bir varoluşsal zemindir, çünkü başkaldırı etiği için öncelikle absürt deneyim gereklidir (Hayden, 2016, s. 43-44).

Uyumsuzluk [absürt] duygusu, kendisinden bir eylem kuralı çıkarmaya kalktık mı, cinayeti en azından önemsiz kılar, bunun sonucu olarak da olanak sağlar ona. Hiçbir şeye inanılmıyorsa, hiçbir şeyin anlamı yoksa, hiçbir değere "evet" diyemiyorsak, her şey olanaklıdır, her şey önemsizdir. Ne evet kalır ne hayır, katil ne haklıdır ne haksız (Camus, 2018b, s. 15)

Camus'ye göre gerçek özgürlük, bireyi metafizik ve tarihsel zorunluluğun ağırlığından kurtardığı için absürt deneyimle başlar (Hayden, 2016, s. 47). Absürt deneyim zorunlu olsa da önceki din, metafizik felsefe, siyaset öğretilerinin reddedilişiyle gelen bir bilinçtir

ve mevcut tüm eylemleri değerden yoksun bırakır; bu nedenle absürdün aşılması, bir değere bağlanmayla başlayan başkaldırıcıyı gerektirir. Fakat 20. yüzyıl kusursuz cinayetler çağıdır, değer adı altında cinayetler meşrulaştırmıştır. Özgürlük bayrağı altındaki köle kampları, hayırseverlikle ya da “üstün insanlık” amacıyla meşrulaştırılan katliamlar, bir anlamda yargıyı sakat bırakmış, suç, günümüze özgü tuhaf bir dönüşümle masumiyet kılığına girmiştir. 20. yüzyılın başkaldırılarındaki katliamlar düşünüldüğünde, yani her eylem doğrudan ya da dolaylı cinayete yol açtığından, Camus’ye göre öncelikle “başkalarını öldürmeye veya onların öldürülmesine izin vermeye hakkımız var mı?” sorusunu sormamız gerekir, çünkü hiçbir değere “evet” diyemediğimizde her şey olanaklı ve önemsiz olacaktır. İntiharı meşru kabul eden nihilizm, daha kolay bir şekilde mantıksal cinayete yönelebilir; çağımız, cinayetin haklı nedenleri olduğunu kabul ediyorsa, Camus’ye göre bunun en önemli nedeni nihilizmin işareti olan hayata karşı ilgisizliktir. Bu mantık çağının beslediği intihar, öldürmeyi meşrulaştırırken cinayetleri yasaya uydurmaya kadar götürmüştür. Örneğin 1945'teki Hitler'in yarattığı yıkım mantıksal öldürmenin toplu intiharla sonuçlandığını gösterir. Camus’ye göre bu yıkımda önemli olan tek başına kendini yok etmek, koca bir dünyayı kendisiyle birlikte sürüklemek değildir. Mutlak olumsuzlama intiharla sonuçlanmamıştır, o ancak kişinin kendisinin ve başkalarının mutlak yıkımı ile tamamlanabilmiştir; çünkü intihar ve cinayet, sınırlı bir durumun dayattığı acıya, cennetin ve yeryüzünün yok edildiği karanlık zaferi tercih eden tek bir sistemin iki yüzüdür (Camus, 2013, Giriş).

Hiçbir şeye inanmadığımı, her şeyin saçma, her şeyin uyumsuz [absürt] olduğunu haykırıyorum, ama haykırımdan kuşku duyamam, hiç değilse karşı çıkışıma inanmam gerekir. Böylece, uyumsuzluk [absürt] deneyinde elimdeki ilk ve tek gerçek, başkaldırıdır. Her türlü bilgiden yoksunum, öldürmeye ya da başkalarının öldürmesine boyun eğmek için sıkıştırılmış durumdayım, içinde bulunduğum acının daha da güçlendirdiği bu gerçek var yalnız elimin altında. Ussuzluk görünümünden doğar başkaldırı, haksız ve anlaşılmasız bir koşul karşısında doğar (Camus, 2018b, s. 19-20).

Nietzsche’de görüldüğü üzere mutlak anlamsızlık ve değersizlik radikal nihilizmdir, Camus de nihilizm sorununun kendi çağında devam ettiğini görmüştür. Nietzsche’nin 19. yüzyılda nihilizmin toplu bir yıkıma yol açacağını haber verdiğini hatırlarsak, Camus’nün

çağında bireysel düzeyde intihara dönüşen nihilizm, kolektif olduğunda cinayete dönüşmüştür. En büyük sorunun toplumları bir arada tutan aşkın değerlerin kaybedilişi olduğu 20. yüzyılda yıkıcı yüzünü göstermeye başlamıştır. Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* romanının başkahramanı İvan Karamazov karakterinin iddia ettiği gibi aşkın değerler ölçeği yoksa her şeye izin vardır ve her seçim haklıdır, öyleyse cinayete mantıksal tutarlılık da kazandırılabilir. Camus'ye göre bu sorunun temelinde modernitede ortaya çıkan, hayatta olanların ömür sürelerini aşan bir gelecekteki amaç adına şiddet ve cinayeti meşrulaştıran ideolojiler yatar. O halde soru şudur: “Başkaldırı değerlerin tamamen yokluğuna olan inancı doğrular mı, yoksa tam tersine, eylemlerimize başkalarının kasıtlı olarak yok edilmesine izin vermeyen bir değer mi getirir?” (Hayden, 2016, s. 47).

Sisifos Söyleni'nde Camus, özgürlük ve başkaldırımı absürde karşı tek geçerli çözüm olarak sunar, *Başkaldıran İnsan*'da ise başkaldırının tarihsel analizini yapar. İnsanın, adaletsizlik ve absürtle karakterize edilen metafizik ve tarihsel durumunun incelenmesinde yine çözüm olarak adaleti sağlayacak değerleri yaratması için başkaldırı zorunlu görülür. Camus'ye göre yalnızca başkaldırı absürdün yarattığı kısırlığın ve ıstırabın ötesine geçen eylemi garanti edebilir. Zihin kendi içine dönmek yerine başkaldırı sayesinde ileriye doğru hareket eder, ama bunu her zaman insanlık durumunun sınırlı çemberi içinde yapabilir (Mèlançon, 1983, s. 82). Bununla birlikte, Camus'nün düşüncesinde başkaldırı, bireysel olarak absürdün ıstırabını hafiflettiği yerde nitelik değil nicelik etiği sunar. Önemli olan en iyiyi yaşamak değil, en fazlasını yaşamaktır, bu açıdan tüm eylemler eşdeğer kabul edilir. Absürtte de özgürlük talep edilir, ancak diğerleriyle ilişkili olarak bireysel özgürlüğün sınırı kavramına değinilmez. Absürdün kaygısı, toplumsal “biz” değil, bireysel “ben”dir. Bu nedenle absürdün temel sorusu da cinayet değil, intihardır. Absürt insan için ahlak üzerine bir söyleme gerek yoktur, çünkü absürt bir insan hayatını değerlere yönlendiremez. Bu nedenle Camus, absürdün etikte bir açmaza yol açtığını görmüştür, çünkü absürt çelişkiler içerir ve eylem için bir kural vermez; Camus'nün absürdü yalnızca bir hareket noktası olarak görmesinin nedeni budur. Dolayısıyla Camus etiğini absürt değil, başkaldırı üzerine kurar ve bir başkaldırı etiği denemesi yapar, onu insan doğasına ve temel haklara dayandırır. Bu etikte kişinin işini iyi yapabilme cesareti, akli ve umudu Tanrısız azizin kahramanlığında doruğa ulaşan erdemlerdir. Absürdün uyumsuzluğunun aksine başkaldırı etiğinde mutluluk, kişinin

dünyayla, başkalarıyla ve kendisiyle uyum içinde olmasıdır; amaç bir tür Tanrısız bilgeliktir (Mèlançon, 1983, s. 112-113).

Absürdü din, gelenek ve Tanrıyla yaşatmanın olanaksızlığı düşünüldüğünde elde kalan tek eylem bilinçli bir başkaldırıdır. Böylece absürde karşı başkaldıran insan varolmak için intiharın ve aşkın bir değer dışında yol arar. Bu nedenle başkaldırı “İnsan bilincinin yakaladığı yeni durum, bize yabancı olan dünyada, dünyadan ve kendimizden ayrılmadan hem dünyayı hem de kendi varlığımızı devam ettirme durumudur” (Gündoğan, 1997, s. 111). Diğer taraftan her bir insan teki başkaldırmasa da başkaldırı fenomeni insan türüne özgüdür. Başkaldıranlar, “insan olmayı, insan olmanın taşıdığı olanakları yaşatarak cisimleştiren insanlardır” (Tepe, 2016, s. 158). Bilincine vardığı ve karşı çıktığı olaylar karşısında varolmayı sürdürmek için başkaldıran insan, başka türlü eylenebileceğini gösterebilen kişidir. Başkaldırı ağırlıkla siyasal bir kavram olmakla birlikte değer felsefesi ve etikle de ilişkilidir çünkü bilinçli bir karşı çıkışla bir değer olumlanmakta bir başka değer yıkılmak istenmektedir (Tepe, 2016, s. 158-159).

Camus’ye göre içinden geçmekte olduğumuz çağdaş insanlık durumu tüm fırtınası ve çekişmesiyle başkaldırıcı insanın gerçeği haline getirir. İnsan bu gerçeği görmezden gelmeyi seçmedikçe, değerlerini başkaldırıda bulmak zorundadır çünkü var olmak başkaldırıya bağlıdır. Absürt deneyimde acı çekmek bireyseldir. Ancak başkaldırıdan itibaren, acı çekmek kolektif bir deneyime dönüşür; tek bir insanın mutsuzluğu kitlesel bir mutsuzluk haline gelir. Günlük deneyimlerimizde başkaldırı “*cogito*” ile aynı rolü üstlenir; ilk kesinliktir. Ancak bu kesinlik bireyi yalnızlığından alıp kendine çeker. Böylece başkaldırı ilk değerini tüm insanlığın üzerine kurar, başkaldıranlar “İsyan ediyoruz- öyleyse varız” derler (Camus, 2013, s. 9-10). Camus, etimolojik anlamda başkaldırıcıyı ister genel bir insanlık durumu olsun isterse tek bir duruma işaret etsin ezilenin ezeniyle yüzleşmesi olarak da tanımlar: Başkaldıran efendisinin kırbağı altındayken direnmeye ve hesap sormaya başlar, talebi eşitliktir. Aslında başkaldırı Camus’ye göre yalnızca belirli bir durumu reddetmek anlamına da gelmez, aynı zamanda insan doğasının gereklerini yerine getirecek başka bir koşulu talep etmek anlamına gelir. Bu nedenle başkaldırı, tüm insanlar tarafından paylaşılan ortak bir doğanın onaylanmasıdır (Mèlançon, 1983, s. 83).

Camus'ye göre başkaldıran insan karşı çıktığı için "hayır" diyen biridir fakat onun reddedişinde vazgeçme yoktur, çünkü başkaldırdığı anda "evet" de demiştir. Camus'nün başkaldıran insan tanımlamasında, içindeki "evet" ve "hayır"ı birleştiren Nietzsche'nin *Dionysosçu* trajik kişisini görürüz. "Hayır" bir sınırı gösterir, başkaldıran kişi başkalarının kendi haklarını ihlal etmeye başladığı bir sınırın ötesine geçtiğini bildirir. Böylece başkaldırı eylemi, hem kabul edilemez görülen bir haksızlığın kategorik olarak reddedilmesine hem de kişinin başkaldırma hakkına kesin olarak sahip olduğu izlenimine dayanır. Başkaldırı, kişinin bir yerde kesin olarak haklı olduğu duygusu olmadan var olamaz; bu nedenle başkaldıran hem "evet" hem de "hayır" demiştir. Kişi, sınırların olduğunu belirlerken korumak istediği hakları da doğrulamış tüm çabasına değecek bir şey olduğunu göstermiştir. Tahammül edebildiği sınırların ötesine geçen ve kendisini ezen bir düzenle yüzleşirken ezilmeme hakkını inatla savunmaktadır. Her başkaldırıda kişi hem haklarının ihlaline karşı bir tikslenme duygusu yaşarken hem de riskler ne olursa olsun örtük de olsa eylemine bir değer katmaktadır. Başkaldıran kişi sessizliğini bozduğu andan itibaren "hayır"dan başka bir şey söylemese de arzulamaya ve yargılamaya başlar. Başkaldıran, efendisinin kamçısı altında hareket ederken aniden döner ve yüzleşir. Her değer başkaldırını gerektirmese de her isyan eylemi bir değeri çağırır. Ne kadar karmaşık olursa olsun, her başkaldırı eyleminden bilinçlenme doğar; bir an için bile olsa kişinin kendisini özdeşleştirebileceği bir şey olduğuna dair kavrayıştır bu (Camus, 2013, s. 1- 2).

Camus'ye göre başkaldıran kişinin elde ettiği bu kavrayışın aynı zamanda hâlâ oldukça belirsiz olan "her şey" yerine kendisini kurban etme olasılığını gösteren bir "hiç" hakkında olduğunu da görebiliriz. Başkaldıran kişi ya kendisini özdeşleştirebileceği değerle "her şey" olmak ya da ona hükmeden güç tarafından tamamen yok edilmek ister. Son çare olarak, örneğin özgürlük olarak adlandıracağı kişisel kutsalından mahrum kalmaktansa ölümü kabul etmeye isteklidir: "Dizlerinin üzerinde yaşamaktansa ayakları üzerinde ölmek daha iyidir" (Camus, 2013, s. 3). Camus "ya hep ya da hiç"i isteyenlerin bu başkaldırısını bir tiyatro oyunu olan *Doğrular* adlı eserinde ele alır. Egemen değerlere başkaldırırken şiddete yönelen genç devrimcileri konu edinen oyunda 1917 Rus Devrimi öncesindeki şiddet eylemlerini ve bu eylemlerin dönemin devrimci değer ve ahlak anlayışıyla ilişkisini sorgulayan Camus, 1905 yılında Moskova'da, Toplumcu Devrimci Parti'ye mensup bir grup gencin Çar'ın amcasına yönelik bombalı saldırı hazırlığını ve sonrasında gelişen olaylar üzerinden, "devrimci şiddet" dahil, şiddetin her türünün

meşrulaştırılıp meşrulaştırılmayacağını sorgular (Camus, 1964, s. 4). Camus'nün insanlığın kurtuluşu olarak görülen ideolojik temelli eylemlerin sınırlarını belirlemeye çalıştığı oyundaki kahramanlar, adil ve özgür bir dünya için öncelikle Çarlığın ortadan kaldırılması gerektiğini düşünürler. Kahramanlar, bu hedefleri için önemli siyasi figürlere suikastlar hazırlarken özgürlük ideali uğruna katile dönüşmeleri gerçeğiyle de yüzleşmek zorunda kalırlar. Bombaları hazırlayan Dora'nın iyi ya da değerli sayılan her şeyi simgeleyen devrimi, insanları öldürerek gerçekleştirmelerinden duyduğu rahatsızlığı dile getirmesi üzerine *Doğrular*'ın başkişisi Yanek Kalyalev şöyle der: “(...) kimsenin kimseyi öldürmeyeceği bir yeryüzü kurmak için öldürüyoruz biz. Suçlu olmayı göze aldıkça, bu, yeryüzü yalnızca suçsuzlarla kaplı olsun diye” (Camus, 1964, s. 24).

Haksızlıklara başkaldırırken ideolojiyi tüm değerlerin üstünde tutan bu genç insanların, öldürmeyi kabullenebilmek için kendi yaşamlarından da kolaylıkla vazgeçmeleri, başkaldırıda “ya hep ya hiç”tir. Camus'nün *Doğrular*'da haksızlıklar ve adaletsizliklerle dolu dünyada “yüce idealler” olarak adlandırdıkları amaçlar uğruna ölmek dahil, tüm eylemlerini hiçliğin acısına dayanmak için bir çare olarak görenlerin hikayesini anlattığı da ileri sürülebilir; çünkü bir insan ancak onsuz yaşayamayacağını düşündüğü bir şey uğruna mücadele ederken ölümü göze alabilir. Ne var ki tutunacak dallar bulmak için çabalayan karakterlerin gittikleri her yol ölüme çıkar, özgür bir yaşamı yüceltirken de onu yok ederler. “Daha iyi bir yaşam” ve “özgürlük” için öldürmeyi ve ölümü seçmek ise absürt olduğu kadar mantıksızdır, çünkü başkaldıran ölümü değil yaşamı istediği için başkaldırmalıdır. Öyleyse Camus'nün başkaldırı etiğinde sınırların önemi vardır:

Öyleyse, dönüp dolaşip yok etmeye varan başkaldırının mantığa aykırı olduğu söylenebilir. İnsan koşulunun birliğini isterken, yaşama gücüdür, ölüm gücü değil. Derin mantığı yıkma mantığı değildir; yaratma mantığıdır. Geçerliliğini yitirmemek için, kendisine destek olan terimlerin hiçbirini arkada bırakmamalıdır. Yoksayıcı [nihilist] yorumların başkaldırıda tek başına bıraktıkları “hayır”la birlikte kapsadığı “evet”e de bağlı kalmalıdır (Camus, 2018b, s. 335).

Camus'nün siyasal şiddet sorununa ilişkin araştırması, yalnızca absürdü bilinçle kavrayan bireyin deneyimini değil, tüm insan deneyiminin karakterini betimleyen insanlık

durumunun tanınmasıyla başlar. Bu kabulle birlikte absürttten bir başkaldırı etiği çıkarırken siyasi şiddetin ardındaki güdülerin, bireyi başkaldırıya motive eden yönlerini ele alır. Başkaldıran kişi her şeyden önce reddeden, “hayır” diyendir. Ancak Camus bu reddin aynı zamanda olumlu olduğunu da vurgular, çünkü bu reddediş bir değer söylemi içerir. Başkaldıran bir şey adına isyan etmelidir; köle ya da omuzlarındaki baskının ağırlığını fark eden herhangi biri, efendisinin belirli sınırları aştığını, devredilemez saydığı bazı haklarının çiğnendiğini anladığı an isyanını başlatır. Başkaldıran hem köle hem de efendi tarafından tanınması gereken bir değer varlığını ve efendinin mutlak varsaydığı özgürlüğünün sınırını çizer. Efendisine karşı çıkan köle, efendisini bir insan olarak değil, bir efendi olarak yadsır. Başkaldırı, efendi tarafından aşılmaması gereken bir sınırı işaret etse de aynı zamanda, kölenin de bu sınırı aşmamasını kabul eder. Kölenin isyanı hem ezilen olmanın hem de zulmün reddidir. Bunu kurduktan sonra Camus, insanlığın dayanışmasının başkaldırı üzerine kurulu olduğunu öne sürer ve başkaldırı da haklılığını ancak bu dayanışmada bulabilir (Foley, 2014, s. 56-57).

Başkaldırıda karşı çıkılan, insanın yaşam koşullarıyla ilgilidir; “İnsanın ya da insanların yaşamak zorunda bırakıldıkları koşulların insanın değerine ya da onuruna uygun, insanca olmadığını haykırır başkaldıran” (Tepe, 2016, s. 161). İnsan türü için henüz olmayan fakat olması istenen yeni bir koşul talep edilmektedir. Başkaldırıda istenen günümüzün koşullarında her bir insan tekinin temel (doğal) haklarına saygı gösterilmesi talebidir. Camus’ye göre “bu olmalı”nın “böyle olmasını istiyorum”a dönüşmesi başkaldırıda olgudan haklara geçiştir. “Ya hep ya hiç”in ortaya çıkışı, egemen görüşün aksine insanda en katı biçimde bireyci olandan değil ortak bir değerden doğar. Birey başkaldırının sonucu olarak ölürse, bunu yapmakla, kendi kaderinden daha önemli gördüğü ortak bir iyilik uğruna kendini feda etmiş olur. Başkaldıran kişinin savunduğu hakları inkâr yerine ölüm riskini tercih etmesi, ortak değerden doğan hakları kendinden daha önemli gördüğü içindir. Bu nedenle henüz belirsiz olan, ancak kendisi ve tüm insanlar için ortak olduğunu hissettiği değerler adına hareket eder. Her başkaldırıda örtük olarak bulunan bu olumlama, bireyi yalnızlığından uzaklaştırdığı ve eyleme geçmesi için bir neden sağladığı ölçüde onu aşan bir şeye doğru uzanmasını da sağlar. Başkaldırı eyleminin analizi, Camus’ye göre çağdaş düşüncenin varsayımlarının aksine, -Eski Yunanlıların inandığı gibi- bir insan doğasının var olduğu şüphesine yol açar; çünkü bir kişinin kendisinde korumaya değer, kalıcı bir şey yoksa başkaldırması için de bir neden yoktur. Başkaldıran,

yalnız kendisinin değil, içinde kendisini alçaltıp ezenlerin bile bulunduğu tüm insanların ortak hakları için eyleme geçer. Bu nedenle başkaldıran; “savunduğu değerlerin kendisi değildir. Herkesi kapsayabilmek için tüm insanlığa ihtiyacı vardır. Bir insan başkaldırdığında kendini diğer insanlarla özdeşleştirir, kendini aşar” (Camus 2013, s. 3-5).

“Başkaldırı” Nietzsche’de de görülen hınç (*resentment*) kavramıyla karıştırılabilir. Camus’ye göre örneğin Scheler hıncı “kapalı bir kaptaki, uzun süren bir güçsüzlüğün kötü salgısıyla insanın kendisini zehirlenmesi” olarak tanımlamakta haklıdır, fakat başkaldırı aslında hak iddia etmekten veya hınçtan çok daha fazlasıdır (Scheler’den akt. Camus, 2013, s. 5). Scheler, hıncın edilgen yönünü vurgulamıştır, oysa Camus’ye göre başkaldırının pınarı, bol etkinlik ve enerjidir. Başkaldırı kapalı kapağı açar, suları azgın bir sele dönüştürür. Scheler, hıncın her zaman kıskançlıkla “renklendiğini” söyler, fakat Camus’ye göre insan sahip olmadığı şeyi kıskanır, başkaldırının amacı ise sahip olduğunu savunmaktır. Bu nedenle başkaldıran,

Elinde bulunmayan ya da yoksun bırakıldığı bir şeyi istemez. Kendisinde bulunan ve hemen her durumda, göz dikebileceği şeylerin en önemlisi diye bildiği bir şeyi tanıtmak ereğini güder. Başkaldırma, içinde geliştiği ruhun güçlü ya da zayıf oluşuna göre, hırslılık ya da hınçlılık olur. Ama, her iki durumda da, olduğundan başka şey olmak ister insan. Hınç, her zaman kendi kendine karşı hınçtır. Başkaldıransa tersine, daha ilk atılımında, olduğu şeye el sürülmesini yadsır. Varlığının bir yanının bütünlüğü için çarpışır. Ele geçirmeye çalışmaz ilkin, kabul ettirmeye çalışır (Camus, 2018b, s. 28).

Camus’ye göre hak talebinde bulunulan başkaldırı eyleminde soyut bir ideal yoktur, aksine başkaldıran kişi, insanın salt fikirlere indirgenemeyecek yanının, yani yaşama katılmaktan başka bir amacı olmayan tutkulu doğasının dikkate alınmasını ister. Bu hiçbir başkaldırının hınçla ortaya çıkmadığı anlamına gelmese de başkaldırı hıncın ötesine geçer; çünkü olumsuz ve hiçbir şey yaratmayan bir eylem gibi görünen başkaldırı, insanın her zaman savunulması gereken yanını ortaya çıkarır (Camus, 2013, s. 6-7).

Başkaldırı tümüyle etiğe dayanan bilinçli bir karşı çıkış olduğu için Camus, bu ruhun sadece teorik eşitliğin büyük olgusal eşitsizlikleri gizlediği Batı toplumlarında var

olabileceğini ve anlam kazanabileceğini savunur. Camus’ye göre başkaldırı nedenleri farklı olan örneğin bir Helen kölesi, Rönesans’ın bir paralı askeri, Parisli bir burjuva, 20. yüzyılın başında bir Rus entelektüeli ya da çağımızın bir işçisi, onları harekete geçirecek sebeplerde uzlaşmasalar bile başkaldırının meşruluğu konusunda hemfikir olurlardı. Oysa başkaldırının İnkalar ya da Hint paryaları için bir anlamı yoktur, çünkü sorunlar daha onlar ortaya çıkmadan gelenekler tarafından çözülmüştür. Kutsallığın hâkim olduğu bir dünyada başkaldırı ortaya çıkmıyorsa, bunun nedeni böyle bir dünyada gerçek sorunların bulunmamasıdır, çünkü tüm cevaplar verilmiş, olgunun yerini mit almıştır. Batı toplumlarında gerçek özgürlük bilinci insanın farkındalığıyla orantılı olarak artmamıştır, fakat Camus’ye göre başkaldırının kendi haklarının bilicinde olan insanların eylemi olduğu açıktır. Başkaldıran insan, kutsaldan önceki veya sonraki tüm cevapların akla uygun formüle edilmiş bir insanlık durumu üzerinde hak iddia etmeye kararlı birisidir; onun için her soru, her söz bir başkaldırı eylemiyken kutsalın dünyasında her şey bir “Tanrısal bağışlamadır” (Camus, 2013, s. 8). Camus’ye göre başkaldırının aşkın bir değerden kaynaklanmaması, dogmatik bir ahlak yerine, insan ilişkilerinden doğan ve bu ilişkilerin bedelini ödeme sorumluluğunu üstlenen bir ahlakın kabul edildiğini gösterir. O halde, “nihilizme karşı ihtiyacımız olan ahlak nedir?” sorusunun yanıtı şudur: O ne biçimsel ne de aşkın bir ahlaktır, çünkü Tanrı dışlanmıştır, tümüyle insani bir sınırlamalar ahlakıdır (Mèlançon, 1983, s. 115).

Kuçuradi’ye göre absürtle yaşamının mümkün olmadığı yerde başkaldırma, anlam, kişi ise yeni bir bakış kazanır. Fakat öncelikle başkaldırımı incelemek gerekir, Camus de bu nedenle başta *Başkaldıran İnsan* olmak üzere tüm yapıtlarında bir insan fenomeni olarak başkaldırının anatomisini çıkarmaya çaba göstermiştir. Camus’ye göre kaynağı aynı olmakla birlikte farklı sonuçlara yol açan iki tür başkaldırma vardır: Metafizik başkaldırı ve tarihsel başkaldırma (Kuçuradi, 2017, s. 114).

3.2 İnsanın Metafizik ve Tarihsel Durumu Karşısında Başkaldırı

Camus metafizik başkaldırımı *Başkaldıran İnsan*’da Hegel’in köle-efendi diyalektiğinden yararlanarak, kölenin başkaldırısıyla karşılaştırmalı biçimde açıklar. Camus’ye göre köle, kendisini köleleştiren koşullara, metafizik başkaldıran ise yaratanın ona bir insan olarak verdiği koşullara isyan eder. Metafizik başkaldıran bir insan olarak dünyadaki durumuna ve yaratılış amaçlarına karşı çıkarken, köle içinde bulunduğu

tahakküme başkaldırır. Köle efendisinin varlığını başkaldırısıyla onaylar fakat aynı zamanda onun gücünün kendisine bağlı olduğunu gösterir. Köle böylece efendisinin üstünlüğünü sorgulama gücünü hissettiğinde kendi gücünü de onaylamış olur. Camus'ye göre bu açıdan efendi ve köle aynı gemidedir; başkaldırı, ölümüne bir savaş için karşı karşıya geldiklerinde iki güçten biri ortadan kaybolana kadar sürecektir (Camus, 2013, s. 11-12).

Camus'ye göre köle başkaldırısındaki bu tasvir metafizik başkaldırı için de geçerlidir. Köleye benzer şekilde metafizik başkaldıran üstün bir gücün karşısına çıktığında bu gücün varlığını kabul etmiş demektir. Metafizik başkaldıran sonra bu üstün gücü insanınkiyle aynı maceraya sokar. Bunun anlamı, insanın başkaldırı sürecinde üstün gücü insanlığın gücüyle aynı seviyeye getirmesi, yani insanın etkisiz gücüyle Tanrı'nın gücünün eşitlenmesidir. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın varlığı insanın onu reddetme gücüne bağlanır, insanın absürt hale getirdiği bir varoluşla bütünleştirilir. Metafizik başkaldıran bu şekilde Tanrı'yı zamanın dışındaki sığınağından çekip tarihe, ebedi olandan çok uzağa götürür. Başkaldıran eylemiyle kendi düzeyinde herhangi bir üstün varoluşun çelişkili olduğunu onaylamış olur; bu nedenle Camus'ye göre metafizik başkaldırmanın tarihi, tanrısızlığın tarihiyle bir ve aynı değildir. Tanrı da efendi de vardır fakat tahakküm reddedilir hem köle hem de metafizik başkaldıran içinde buldukları koşulları bir değerle yadsır; öyleyse başkaldırıları mutlaka bir değerden yola çıkar, çünkü Camus'ye göre herkes tarafından tanınan ortak bir değer olmadığında tüm dünyada suç ve kargaşa hüküm sürer (Camus, 2013, s. 12-13).

Camus'ye göre insanın kendisi için başkaldırma eylemi, açıklık ve birlik talebidir, dünyadaki durumunu bir düzene sokma arzusunu ifade eder. Metafizik başkaldırmanın eylemiyle amaçladığı da paradoksal olarak budur: parçalanmış bir dünyaya, ondan birlik talep etmek için saldırmak, kendi içinde bulduğu adalet değerini dünyadaki adaletsizliğin karşısına koymak. Bu nedenle metafizik başkaldırmanın başlangıçta tek istediği, sunulanın adaletsizliğini göstererek çelişkiyi çözmek ve eğer yapabilirse adaletin, aşırıya kaçarsa adaletsizliğin saltanatını kurmaktır. Tanrı'nın ölümsüzlüğüne başkaldıran ölümlü insan, kendi adaletini kurmak adına tüm kutsallara meydan okur. Bu nedenle metafizik başkaldırı hem yaşam ve ölüm ıstırabına karşı birlik arzusuyla ortaya çıkan bir talep hem de insanlık durumunun tamamlanmamışlığına karşı bir protestodur. Başkaldıran, ölümlü

oluşunu reddederken aynı zamanda kendisini bu durumda yaşamaya zorlayan gücü tanımayı da reddeder; dolayısıyla tanrısız değildir, fakat Tanrı'yı ölümün babası olarak gördüğü için düzen adına tüm kutsalları yadsır (Camus, 2013, s. 12-13).

Camus'ye göre insanın metafizik başkaldırısı devrimle sona erer. Tanrı'nın tahtı devrildiğinde, başkaldıran boşuna aradığı adaleti, düzeni ve birliği kendi durumu içinde yaratmanın ve bu şekilde Tanrı'nın düşüşünü haklı çıkarmanın sorumluluğunda olduğunu anlar. Ardından suç ve cinayet pahasına insan egemenliğini yaratmak için bir çaba başlar (Camus, 2013, s. 13). İnsanın egemenliğini kurmak için girişilen bu mücadele, Camus'ye göre sadece birkaçının farkında olduğumuz korkunç sonuçlar olmadan gerçekleşmeyecektir. Fakat bu sonuçlar hiçbir şekilde isyanın kendisinden kaynaklanmaz, başkaldıranın asıl amacını unuttuğu, “evet” ile “hayır” arasındaki sert gerilimden yıldıdığı, kendini en sonunda her şeyin yadsınmasına (nihilizm) ya da tam boyun eğişe bıraktığı zamanlarda ortaya çıkar (Camus, 2013, s. 12-13).

Doğaötesi [metafizik] başkaldırının son noktası nedir? Bu dünyanın efendisi, yasallığı yadsındıktan sonra, devrilmelidir. İnsan almalıdır onun yerini. “Tanrı ve ölümsüzlük olmadığına göre, yeni insanın Tanrı olmasına izin vardır.” Ama Tanrı olmak nedir? Her şeye izin olduğunu benimsemek; kendi yasasından başka her türlü yasayı yadsımak. Ara uslamalar geliştirilmese de Tanrı olmanın cinayeti benimsemek olduğu anlaşılır (Camus, 2018b, s. 78).

Özü itibarıyla köle ayaklanmasını andıran metafizik başkaldırısı yapıtlarda inceleyen Camus, Eskiçağda izlerini bulduğu, ancak 18. yüzyılda görüngüler alanına dahil olan başkaldırı tarihine, Sade, Dostoyevski ve Nietzsche'yi dahil eder. Üçü de Tanrı'nın olmadığını iddia etmekten çok, Nietzsche'de ve Dostoyevski'de daha açıkça görüldüğü üzere kültürel çöküşe götüren din ve geleneğin öğretileriyle hesaplaşırlar; çünkü metafizik başkaldırının genel karakteri tanrısız değil, nihilist olmasıdır ve başkaldıran insanın amacı da tahta çıkmaktır.

Camus'ye göre tarihsel olarak bakıldığında Tanrı'ya yönelen ilk tutarlı saldırı Sade'inkidir. Özgür düşünenlerin Peder Meslier ve Voltaire'e kadar olan tüm argümanlarını toparlayarak adeta devasa bir savaş makinesine dönüştüren Sade, Camus'ye göre 18. yüzyılın ilk başkaldıranıdır. Onun olumsuzlaması en uç noktadır,

başkaldırının sadece mutlak “hayır”ını alır. Sade'in tüm tanrısız kahramanları ilkesel olarak, Tanrı'yı kayıtsız, kötü ya da zalim sıfatlarıyla nitelendirirler; onun tasarladığı Tanrı fikri bu nedenle, insanlığı ezen ve inkâr eden suçlu bir Tanrı'dır. Sade, Camus'ye göre kutsala saldırmada taşkınlık gösterir; çünkü bildiği tek mantık, duygularının mantığıdır. Bir felsefe yaratmamış, ancak bu azgın özgürlük talebiyle korkunç bir intikam hayalinin peşinden giden Sade'in yolu köleliğin krallığına çıkmıştır (Camus, 2013, s. 14-15).

Tanrı insanı ve aktöresini [ahlakını] yoksadığına göre, o da yoksayacaktır bunları. Ama, bu arada, şimdiye kadar kendisine güvence ve suç ortağı olan Tanrı'yı da yoksayacaktır. Ne adına mı? İnsanlara beslenen kinin bir hapisanenin duvarları arasında yaşattığı kişinin en güçlü içgüdü: Cinsel içgüdü adına (Camus, 2018b, s. 54).

Sade, doğa adına Tanrı'yı reddeder ve doğayı yıkma eğilimi olan bir güç haline getirir. Onun için doğa cinselliktir; mantığı onu, tek efendisi olan arzunun ölçsüz enerjisiyle dolu, ilkeden yoksun bir evrene götürür. Bu evren onun çılgın krallığıdır. Kahramanlarının, doğanın cinayete ihtiyacı olduğunu, yaratmak için yok etmeleri gerektiğini ve doğayı kendileri yok ettikleri andan itibaren yaratmasına da yardım ettiklerini gösterdiği uzun argümanlar, tutsak Sade için özgürlük sağlamayı amaçlar. Fakat Camus'ye göre Sade'in talep ettiği özgürlük ilkelerin değil, içgüdünün özgürlüğüdür; çünkü o insanlık dostu değildir, hümanizmadan nefret eder. Eşitlik Sade için matematiksel bir kavramdır; insan ırkını oluşturan nesnelere denkliği, kurbanların sefil eşitliği olabilir. Camus'ye göre arzularının dizginlerini tamamen serbest bırakan ve her şeye hükmeden bir insan için gerçek tatmin nefrette bulunur, bu nedenle Sade'in cumhuriyeti özgürlük üzerine değil, haz üzerine kurulmuştur, onun için adalet dahi gerçek bir varoluşa sahip değildir (Camus, 2013, s. 16-17).

Camus'ye göre Sade'in günümüzde de popülerliğini yitirmemiş olması çağdaş düşünceyle ortak olan bir düşüce sahip oluşuyla açıklanabilir. Tam özgürlük talebi içeren bu düş, aklın soğukkanlılıkla insanı insanlıktan çıkarmasıyla sonlanır. Sade'in sınırsız özgürlük adına totaliter bir toplum idesine ulaşması, insanı bir deney nesnesine indirgeyerek onu güç istencinin nesnesi kılan bir düzeni ve kölelik çağını örgütlemeye çalışan iktidar teorisyenleri tarafından yeniden keşfedilir. Çağa karakterini veren bu

teorisyenlerin düşünceleriyle biçimlenen dünyanın tarihi ve trajedisi, Camus'ye göre gerçekten Sade ile başlamıştır; çünkü ahlaki özgürlüğün cinayet özgürlüğü üzerine kurulmuş bir toplumla örtüşmesi gerektiğine inanır (Camus, 2013, s. 24-25).

Camus'nün metafizik başkaldırıya gösterdiği bir diğer örnek Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* romanındaki İvan Karamazov karakteridir. Dostoyevski, İvan karakteriyle metafizik başkaldıranların Tanrı'nın varlığını inkâr etmediğini, manevi bir değer adına yadsıdıklarını gösterir. Romanda İvan, Tanrı'nın değil insanlığın yanında durarak tanrısallığın üzerinde bir değere sahip olduğunu düşündüğü adaleti ister. Örneğin eğer kötülük ilahi yaratılış için gerekliyse, yaratılış İvan için kabul edilemez; böylesi bir durumda o gizemli bir Tanrı'ya değil, daha yüksek bir ilkeye yani adalete başvuracaktır. Böylelikle İvan Hristiyanlığa saldırır; çocukların çektiği acılar, hakikatin elde edilmesi için gerekli olan ıstırabın toplamına hizmet ediyorsa, hakikatin bu bedele değmediğini düşünür ve dinin acıyla hakikat arasında kurduğu bağı reddeder. Gerçeğin bedelinin kötülük, acı ve masumların ölümüyle ödenmesi gerektiğini kabul etmeyen İvan, Camus'ye göre karşılığında sonsuz yaşam vadedilse bile gerçeği reddedecektir; çünkü o başkaldırısında kendi şartlarını yaratmak ister, pazarlık yapmaz. Böylece İvan'ın başkaldırısının ilkesi “ya hep ya hiç”ten “ya herkes ya da hiç kimse”ye dönüşür, diğer bir deyişle İvan tek başına kurtulmayı adaletsiz bulduğu için reddeder. İvan sonsuz yaşamı reddettiğinde, elinde yaşamın en yalın hali kalır, hayatın anlamı perdelendiğinde de geriye kalan sadece hayattır. Oysa İvan için erdem yoksa yasa da yoktur, yasanın olmadığı yerdeyse her şeye izin verilir. İşte bu “her şeye izin verilir” mottosuyla Camus'ye göre çağdaş nihilizmin tarihi gerçekten başlar (Camus, 2013, s. 32-34).

İvan, cani bir Tanrı'ya başkaldırır, fakat kendi isyanını rasyonalize etmeye başladığı andan itibaren, Camus'ye göre, cinayet yasasını da çıkarır: Her şeye izin verilirse, kişi babasını da öldürebilir ya da en azından öldürülmesine izin verebilir. Oysa Camus'ye göre bir insanın öldürülmesi üzerine uzun uzun düşünmek, sadece suçun meşrulaştırılmasına yol açar. İvan kötülüğe ve ölüme karşı çıkmak için ölümsüzlüğe gerek olmadığını söyler, fakat babasının öldürülmesine izin vermeyi bilinçli olarak seçer. İvan'ın içine düştüğü ikilem şudur: ya erdemli ve mantıksız ya da mantıklı ve suçlu olacaktır. Camus'ye göre Dostoyevski'nin İvan karakteriyle ortaya koyduğu soru, başkaldırı tarihinde elde ettiği gerçek ilerlemeyi gösterir: Bir başkaldırıda insan hem

hayatta kalabilir hem de bulunduğu ahlaki zemini koruyabilir mi? (Camus, 2013, s. 35). Camus burada Dostoyevski'nin "başkaldırırken erdemlerimizi koruyabilir miyiz?" başka bir ifadeyle "başkaldırı yola çıktığı değerlere sadık kalabilir mi?" sorusunu yönelttiğini ileri sürer ki, bu Camus'nün de *Başkaldıran İnsan*'da ve diğer edebiyat eserlerinde bu çözmeye çalıştığı temel sorundur.

Camus'ye göre insan, Tanrı'yı ahlaki olarak yargılamaya başladığı andan itibaren onu kendi kalbinde öldürür, çünkü Tanrı adalet adına reddedilir. Bu noktada insan absürtle karşılaşır ve Nietzsche de bu kavramla yüzleşmiştir. Nietzsche'ye göre ahlak, Tanrı'nın yeniden inşa etmeden önce yok edilmesi gereken yönüdür. O zaman Tanrı artık yoktur, varlığını da sorumlu değildir. Nietzsche böylece Tanrı'nın ölümünü ilan etmiştir, fakat Camus'ye göre "Tanrı'yı öldürmeyi tasarlamamıştır. Çağının ruhunda ölü bulmuştur onu" (Camus, 2018b, s. 88). Nietzsche geleneği, felsefeyi, bilimi yargılamadan insanın bakışını yeryüzüne çevirmeyi amaçlamıştır; çünkü Camus'ye göre, o insanlardaki yaşama inancının silindiğini görmüştür. "Hiçbir şeye inanmadan yaşanabilir mi?" sorusu Nietzsche'yi yöntemli nihilizme götürmüş, Tanrı'nın ölümünü örten putları düzenli bir şekilde yıkmaya girişmiştir; çünkü yeni bir mabet kurmak için bir mabedin yıkılması, iyinin ya da kötünün yaratıcısı olmak isteyen her şeyden önce tüm değerleri yok etmesi gerekir (Camus, 2013, s. 40). Camus'ye göre Nietzsche, kendi tarzında, döneminin *Yöntem Üzerine Konuşması*'nı, 17. yüzyıl Fransızlarının özgürlüğü ve kesinliği olmadan, deha yüzyılı saydığı 20. yüzyılın açıklığıyla yazmıştır. Nietzsche'ye göre tanrısal iradede mahrum olan dünya, birlik ve kesinlikten de aynı derecede mahrumdur; bu nedenle dünya hakkında hüküm vermek imkânsızdır. Dünyaya bir değerler standardı uygulamaya girişmek, Nietzsche'ye göre, yaşamı karalamak demektir. Olması gerekene yönelik yargılar, ebedi kavramlar veya ahlaki zorunluluklar olmadığından Nietzsche, dünyanın da hiçbir şey adına yargılanamayacağını ileri sürmüştür (Camus, 2013, s. 40-41).

Camus'ye göre Nietzsche, özellikle geleneksel ahlakın frenleri olarak kabul ettiği değerleri nihilizm sorununa dahil etmiştir. Etten kemikten bir insan yerine sadece insanın gölgesini koymak istedikleri gerekçesiyle Sokrates'in ve Hristiyanlığın tavsiye ettiği ahlak, Nietzsche'ye göre kültürü çöküşe götürmüş, tamamen hayali bir uyum dünyası adına tutkuyu ve duyguyu mahkûm etmiştir. Camus'ye göre Nietzsche'de nihilizm ateizm

değil, olana inanmamak, olup biteni görememek ve hayatı olduğu gibi yaşayamamaktır; bu nedenle O dünyaya kara çalan inkârcılara serttir, çünkü bu inkarcılarda utanç verici bir biçimde dünyadan ve kendinden kaçınma zevki sezmiştir. Ona göre geleneksel ahlak, ahlaksızlığın yalnızca özel bir türüdür (Camus, 2013, s. 41-42).

Camus'ye göre başkaldırıcıyı “Tanrı öldü” argümanı ile başlatan ve sonucunda dünyayı alçaltan her şeye karşı çıkışa götüren Nietzsche, insanın başkaldırısının kontrol edilip yönlendirilmediği takdirde bir yeniden doğuşa yol açamayacağını, sadece yıkıma götüreceğini gören ilk kişidir; bu nedenle Nietzsche bir başkaldırı felsefesi çıkarmamış, başkaldırı üzerine bir felsefe inşa etmiştir (Camus, 2013, s. 42-43). Nietzsche'nin nihilist tipi hiçbir şeye inanmayan değil, var olana inanmayan olduğu için tüm sosyalizm biçimleri Nietzsche'ye göre Hristiyan dekadansının daha da alçaltılmış görünümüdür. Tanrı öldüğünden Tanrı'nın önünde ruhların eşitliği, saf ve basit eşitliğe dönüşmüştür. Bu nedenle Nietzsche, sosyalist öğretilere ahlaki öğretiler oldukları için savaş açmıştır. Nihilizm ister dinde ister sosyalist söylemde kendini gösterebilir, sözde üstün değerlerin mantıksal sonucudur. Özgür zihin ise bu sözde üstün değerleri yok edecektir. Tanrı'dan ve ahlaki putlardan arınmış bu dünyada insan artık yalnız ve efendisizdir (Camus, 2013, s. 42-43).

Tanrı'yı inkâr ederek başkaldıranlar, onun yerine geçmeyi arzulamışlar, ancak sonunda yeni tanrılar üretmişlerdir. İşte Camus'ye göre Nietzsche'nin mesajı da insanın tanrılar üreten isyan türünü terk etmesi gerektiğidir, çünkü aslında bir tanrı vardır, o da yeryüzünün kendisidir. Nietzsche'ye göre dünyaya “evet” demek, onu yeniden üretmek, aynı anda hem dünyayı hem de kendini yeniden yaratmak, büyük sanatçı, yaratıcı olmak demektir. Yeryüzü Tanrısı Dionysos'un uzuvlarından koparılırken feryat etmesinin ıstırapla örtüşen güzelliğini ortaya çıkarması gibi, Camus'ye göre Nietzsche de bu dünyayı ve Dionysos'u kabul etmenin insanın kendi acılarını kabul etmesi olduğunu düşünmüştür. Gerçeği var olduğu tek yerde yani dünyanın derinliklerinde bulmak için kendisini Etna Dağı kraterine atan Empedokles gibi, Nietzsche de insana varlığını yeniden keşfetmek için kendisini kozmosa bırakmasını yani sonsuz tanrısallık içinde Dionysos olmasını önermiştir. Bu nedenle Camus'ye göre Nietzsche'nin güç tanımı cesaretle aklın birleşimidir, fakat ölümünden otuz yıl sonra cesaret onun adına zekâyâ karşı çevrilmiş ve onun erdemlerinin karşıtı olan kör şiddete dönüşmüştür. Klasik

beğeninin, ironinin, içgüdü haline gelen dürüstlüğün savunucusu olan Nietzsche, kendi yurttaşları tarafından yalanların ve şiddetin efendisi olarak sunulmuştur (Camus, 2013, s. 47- 49).

Camus'ye göre Nietzsche, nihilizmin en keskin temsilcisidir; insanın kurtuluşu Tanrı'dan gelemeyeceği için bu kurutuluş yeryüzünde bulunmalı ve dünyanın bir yönü olmadığından insan daha üstün bir insanlık tipine doğru yol almalıdır. Nietzsche'nin hayal ettiği gibi, yalnız ve tanrısız insan için özgürlük vardır; “öğle vakti dünyanın çarkı durduğunda ve insan her şeyi olduğu gibi kabul ettiğinde özgür olabilir, fakat olan, olacak olana dönüşür, şeylerin sürekli değişmesi kabul edilmelidir” (Camus, 2013, s. 51). Camus'ye göre Nietzsche hümanizmanın bir tür Hristiyanlık biçimi olduğunu açıkça görmüş fakat sosyalist özgürleşme öğretilerinin insanı nihilizme götürürken kendisinin hayalini kurduğu şeye, yani üstün insanlığı yaratmaya çalışacağını sezmemiştir. Marksizm ve Leninizm ise Nietzsche'nin özgür istemini kabul etmiş, fakat bazı erdemlerini göz ardı etmiştir; bu nedenle başkaldıran insanın yeni rotası “Tanrı'nın zindanından kaçtıktan sonra, ilk işi tarihin ve aklın hapisanesini inşa etmek, böylece yendiğini iddia ettiği nihilizmin örtülmesi ve kutsanmasına son rötuşları yapmak olacaktır” (Camus, 2013, s. 52-53).

Kuçuradi'ye göre metafizik başkaldırma, kişinin koşullarına, insanın ve evrenin yapısına karşı çıkmaktır. Sınır tanımayan (köklerine sadık kalmayan) ve sınır tanıyan (köklerine bağlı) olmak üzere iki türde karşımıza çıkan metafizik başkaldırıda insan, dünyanın kaosuna itiraz etmekte, düzen ve ölçü istemektedir. Camus'nün edebiyat yapıtlarından *Caligula*'da sınır tanımayan başkaldırıcı, *Veba*'daki Dr. Rieux karakterinde sınır tanıyan başkaldırıcının örneklerini görürüz (Kuçuradi, 2017, s. 114-115). Metafizik başkaldırı, insani çıkmazı reddederken aynı zamanda pozitif değerleri, yani adalet, düzen ve birlik talebini onaylar. Metafizik başkaldıran, masum insanların günlük yaşamlarında maruz kaldıkları adaletsizlikleri ve ıstırapı kınayarak isyan ederken, insanlığın boyun eğmesi gereken kötülüklerin nihai kaynağı olarak evrenin kendisini gösterir. Dolayısıyla metafizik başkaldırı, şeylerin düzeni için kesin bir nedenin, yaratılıştan sorumlu üstün bir varlığın ve her şeyi tamamlamaya, mükemmelleştirmeye muktedir bir gücün var olduğunu, bunun da ötesinde gerçekten olması gerektiğini varsayar. Başka bir deyişle, aynı anda bir üstün güç reddedilirken, onun yerine bir başkasını tanrılaştırır. Bu nedenle

Camus, “İnsan isyanı olarak başlayan başkaldırı metafizik devrimle biter” diye yazar (Hayden, 2016, s. 50).

Metafizik başkaldırıları her zaman yola çıktığı değerlere sadık kalmazlar; Camus’ye göre yüz elli yıllık metafizik başkaldırı ve nihilizm, aynı harap çehrenin farklı kılıklar altında ısrarla yeniden başkaldırıyla ortaya çıkışına tanık olmuştur. Hepsi de insanlık durumunu ve onun yaratıcısını kınayarak, insanın yalnızlığını ve her türlü ahlakın yokluğunu tasdik etmişler, fakat aynı zamanda seçtikleri ilkelerin hüküm süreceği bir krallık kurmaya çalışmışlardır. Metafizik başkaldırıları, Tanrı’nın rakipleri olarak, kaçınılmaz şekilde yaratılışı kendi kavramlarına göre yeniden inşa etme noktasına sürüklenmişlerdir. İnsan tacı taktığında Tanrı olduğuna göre artık öldürmek dahil, her şeye izin vardır (Camus, 2013, s. 54); öyleyse başkaldırının etik değerini hiç kuşku yok ki yola çıktığı değerlere sadık kalıp kalmaması yani eylemlerinin sınırları belirleyecektir.

Tanrı’yı öldürmek, sonra da bir kilise kurmak, başkaldırmanın değişmez ve çelişkin eğilimidir bu. Salt özgürlük en sonunda bir salt görevler zindanı, bir ortak çile, kısacası bir tarih olur. Bir başkaldırma yüzyılı olan on dokuzuncu yüzyıl, herkesin göğsünü yumrukladığı yüzyıla, bir ahlak ve adalet yüzyılı olan yirminci yüzyıla çıkar böylece (Camus, 2018b, s. 127).

Camus’ye göre her başkaldırı eylemi, masumiyete duyulan bir özlemi ve varlığın özüne yapılan bir çağrıyı ifade eder; fakat bir gün silaha sarıldığında suçun sorumluluğunu üstlenir, yani cinayeti ve şiddeti benimser. Köle isyanları, kral öldüren devrimler ve 20. yüzyılın devrimleri, getirmeyi teklif ettikleri kurtuluş derecesiyle orantılı olarak artan bir suçluluk yükünü bilinçli olarak kabul etmişlerdir. Bu çelişki, metafizik başkaldırıda olduğu gibi, devrimlerde de ortaya çıkmıştır. Camus’ye göre devrim, metafizik başkaldırının mantıksal sonucudur ve Tanrı’yı reddedenler kaçınılmaz bir mantıkla tarihi seçmişlerdir (Camus, 2013, s. 58).

Camus’nün “tarihsel başkaldırı” olarak adlandırdığı isyan türü, metafizik başkaldırıyla aynı dürtüye sahiptir ve metafizik başkaldırının mantıksal sonucudur. Kuçuradi’ye göre tarihsel başkaldırı, tür olarak insanın başkaldırmasıdır ve çoğunlukla devrimler olarak görülür. Tarihsel başkaldırmada köklerine bağlı kalan devrimlerin yanında köklerinden kopan, yola çıktıkları değerlere ters düşen devrimler de yaşanmıştır. Camus’ye göre son

yüzyıllarda gerçekleşen devrimler köklerine ters düşmüş, eylemlerde sınır tanımayarak yola çıktığı düzen talebinin tersine yani devlet terörüne dönüşmüştür; “Tarihsel başkaldırmanın sonucu, gitgide artan köleliktir” (Kuçuradi, 2017, s. 115).

Foley’e göre tarihsel başkaldırı, özgürlük ve adalet değerlerine yapılan çağrıdan doğmuştur; özgürlük, tüm devrimlerin motive edici ilkesidir ve özgürlük olmadan adalet, başkaldıranların zihninde tasavvur edilemez görünür. Özgürlük olmadan adalet ilk başta imkânsız görünse de adaleti temsil eden hukuk özgürlüğün askıya alınmasını talep ettiği bir zaman geldiğinde büyük ya da küçük ölçekte terör, devrimi tamamlamak için ortaya çıkar (Foley, 2014, s. 60-61). Tanrı krallığının yerini adalet krallığı almaz, tarihin saltanatı başlar. Kendini tarihiyle özdeşleştiren insan, her türlü ahlakı reddederken, ilahi adaletsizliğe yeni adaletsizlikler ekler (Mèlançon, 1983, s. 102). Hayden’a göre Camus, Nietzsche ile doruğa ulaşan metafizik başkaldırının tarihsel başkaldırıyla paralellik gösterdiğini öne sürer. Modernite içindeki toplumsal ve politik gelişmeler, özellikle meta kapitalizmi, emperyalizm ve topyekûn savaş deneyimlerinden beslenen ideolojik kitle hareketlerinin büyümesi göz önüne alındığında tarihsel başkaldırı, metafizik başkaldırının mantıksal ardılı olarak görülebilir. Ancak metafizik başkaldırının soyut bir felsefi düzlemde hareket ettiği yerde tarihsel başkaldırı, dünyadaki sefaleti kökten yok etmek ve düzeltmek için gereken pratik araçları inşa etmeyi amaçlar. Başka bir deyişle, Tanrı’nın ölümünün ardından onun yerine geçen insan için bir kilise inşa etmeyi ister (Hayden, 2016, s. 53-54).

Camus’ye göre “(...) devrim bir eylemi düşünceye göre biçimlendirme, dünyayı kuramsal bir çerçeveye uydurma çabasıdır. Bunun için başkaldırma insanları öldürür, devrimse hem insanları hem de ilkeleri yokeder” (Camus, 2018b, s. 132). Bu nedenle devrimlerin çoğu cinayetle şekillenir ve özgünlüklerini cinayetten alırlar, ancak bazıları buna ek olarak, Tanrı ve kral öldürürler. Metafizik başkaldırının tarihinin Sade ile başlaması gibi, tarihsel başkaldırı, sonsuzluk ilkesini yıkmaya cesaret edemeden tanrısallığın yeryüzündeki temsilcisine saldıran kral katilleriyle başlar (Camus, 2013, s. 61).

Özgür düşünenlerin Tanrı’nın varlığını sorgulamaya başladıkları andan itibaren adalet birincil öneme sahip olmuş, fakat adalet oldukça basit bir eşitlikle karıştırılmıştır. Tanrı’nın tahtı sallandığında adaletin eşitlik anlamına geldiğini doğrulamak için

yeryüzündeki temsilcisi öldürülmelidir. Bu nedenle Georges Jacques Danton 1789 Fransız Devriminde “Kralı mahkûm etmek istemiyoruz, onu öldürmek istiyoruz” der. Camus’ye göre, Louise Saint-Just, “sanığın öleceği ilkeyi belirlemek, onu yargılayan toplumun yaşadığı ilkeyi belirlemektir” diye haykırdığında, onu öldürecek olanın filozoflar olduğunu göstermiştir, çünkü kral “toplumsal sözleşme” adına ölmelidir. Toplumsal sözleşme, Camus’ye göre her şeyden önce iktidarın meşruiyetine ilişkin bir araştırmadır, ancak olgusal gerçekler hakkında değil, haklar hakkında bir kitap, bir tür dini ilmihaldir. Toplumsal sözleşme ilkelerle ilgilidir ve bu nedenle tartışmalı olmak zorundadır; ilahi kökenli olduğu kabul edilen geleneksel meşruiyet ise kazanılan haklardan oluşmaz. Böylece sözleşme başka bir tür meşruiyet ve ilkeler ilan eder, kendi dilinde dogmatiktir. 1789 Fransız Devriminin İngiliz ve Amerikan Devrimlerinin zaferlerini tamamlaması gibi, Rousseau da Hobbes'ta bulunan toplumsal sözleşme teorisini sınırlarına kadar zorlar. Camus’ye göre toplum sözleşmesi, tanrısı akıl ve doğa karışımı olan, yeryüzündeki temsilcisi kralın yerine genel istemi (halk) kabul eden yeni bir din doğurur ve onu dogmatik bir şekilde açıklar (Camus, 2013, s. 66-67).

Genel istem de tıpkı Tanrı gibi öne sürüldüğüne göre, Toplumsal Sözleşme'de bir gizemciliğin doğuşuyla karşı karşıya bulunduğumuz açıktır. "Her birimiz kişiliğimizi topluluğa, bütün gücümüzü yüce istemin buyruğuna veririz, her üyeyi de bütünü bölünmez parçası olarak benimseriz", der Rousseau. Egemen olmuş, bu siyasal varlık, tanrısal bir varlık olarak da tanımlanır (Camus, 2018b, 143-144).

Bilimin dogmatikleştiğini yazan Nietzsche'den yaklaşık bir asır önce krala başkaldıranlar, seküler bir yurttaşlık dininin anayasası adına giyotini çalıştırırlar, göklerde kaybettikleri “Tanrı”yı yeryüzüne indirmeye girişirken *Toplumsal Sözleşme* adını verdikleri yeni bir İncil yazarlar. Camus’ye göre *Toplumsal Sözleşme*'deki “Genel istem her şeyden önce evrensel usun anlatımıdır, bu anlatım da kesindir. Yeni Tanrı doğmuştur” (Camus,2018b, s. 144). Bu nedenle 1789, insanın tanrılığını değil, halkın tanrılığını, halkın iradesinin doğanın ve aklın iradesiyle örtüştüğü ölçüde onaylar. 1789'un en önemli sonuçlarından biri de budur; genel istemin ya da halkın tanrılığının ilanı. Genel istemin tanrısallığı, aklın evrensel dışavurumu olarak kabul edilmesinden kaynaklanır. 18. yüzyıl Aydınlanmacıları insanların özgür olduklarında

yanılmayacaklarını kabul ettiklerinden, evrensel akla güvenleri tamdır; kral öldükten sonra despotizmin zincirleri atıldığında, halk her zaman hakikati bilecektir: “Onlar, dünyanın ebedi düzeninin ne istediğini bilmek için danışılması gereken kahinlerdir” (Camus, 2013, s. 73).

Camus, tarihsel başkaldırının örneklerini incelerken 1789’dan sonraki sağ ve sol ideolojilerden doğan devrimleri de eleştirir. Camus’ye göre Rus komünizmi, her türlü biçimsel erdemi şiddetle eleştirerek tüm üstün ilkeleri yadsımış ve 19. yüzyılın devrimci eylemlerine son rötuşları yapmıştır. 19. yüzyılın katliamlarının ardından dünyayı insanın Tanrı olduğu bir krallık yapmak isteyen 20. yüzyılın devrimleriyle tarihin saltanatı başlamıştır, çünkü artık insan kendini yalnızca tarihiyle özdeşleştirmektedir. Bu insan tipi gerçek başkaldırısına sadık kalamadığından, her türlü ahlakı reddeden ve umutsuzca insanlığın birliğini sağlamaya çalışan, kendini suç ve savaş yoluyla yapılan 20. yüzyılın nihilist devrimlerine adayacak tiptir: “Erdem diniyle birlik kurmaya çalışan Jakoben Devrimini sol ya da sağ ama her durumda da insan dinini kurmaya çalışan sinik devrimler izleyecektir. Tanrı’nın hakkı olan her şey bundan böyle Sezar’a verilecektir” (Camus, 2013, s. 84).

Camus, bir önceki yüzyılın felsefi düşüncesinden 20. yüzyıldaki devrimlere uzanan eylemleri Hegel’in tarih görüşüyle ilişkilendirir. Camus’ye göre Hegel akli sadece tarihe indirgememiş, hakikat, akıl ve adalet, dünyanın ilerleyişinde birdenbire vücut bulmuştur; daha da önemlisi, bu değerler rehber olmaktan çıkıp hedef haline gelmiştir. Hegel, dünyadan bağımsız olarak var olduğu varsayılan adalet ve hakikate ilişkin fikirlere boyun eğecek kadar “banal” olan ahlaki vicdanın bu değerlerin ortaya çıkışını tehlikeye attığını göstermek için, Camus’ye göre biraz ileri gitmiştir. Bu nedenle Hegel’de eylemin kuralı, eylemin kendisi haline gelmiştir. O da devrimci öncülleri gibi, hakikati, akli ve adaleti aramış ancak akli anlamayı fethetme arzusu olarak yorumlamıştır (Foley, 2014, s. 64).

Camus’ye göre 20. yüzyılda Hegel’den herhangi bir aşkınlığı olmayan, sürekli çekişmelere ve iktidarı ele geçirmeye kararlı iradenin mücadelesine adanmış bir tarih vizyonu miras kalmıştır. Fransız Devriminden önce, ilahi aşkınlık, kralın keyfi eylemlerini haklı çıkarmaya hizmet ederken, Devrimden sonra Jakobenler ne makul ne de adil olan bir rejimi haklı çıkarmak için biçimsel akıl ve adalet ilkelerinin aşkın karakterini kullanmışlardır. Son olarak Hegel’in yorumuyla aşkınlığın dünyadan

temizlenmesi gerektiği fikri ortaya çıkmış, böylece formel erdeme duyulan nefret, Camus'ye göre bugün tarihin ana temalarından biri olarak kalmıştır (Foley, 2014, s. 64). Marks'ın teorik yeniliği ise Hegelci diyalektiği tinin evriminden maddenin evrimine doğru dönüştürmektir; bu nedenle tüm tarihsel gerçeklik, Marksist terimlerle ekonomik faaliyet ve onun ilerici gelişimiyle tanımlanır. Kültürel ve politik kurumlar, yapısal üretim araçları tarafından belirlenen biçimler olarak anlaşıldığından, bir bütün olarak toplumsal düzenin dönüşümü, temeldeki maddi düzenin değiştirilmesine dayanır. Yine de Camus, Marks'ın materyalizminin saf olmadığına da işaret eder, çünkü maddi gerçekliğin dönüşümünün kendisi insan isteminin çabasına bağlıdır. İstem ise insanlığın gerçekliği kontrol edebildiği, yönetebildiği ve manipüle edebildiği bir araçtır; devrimci zaferin baharıdır. Böylece Marks ile devrim, tarihin hem faili hem de yazarı olarak onaylanır ve tüm insanlık için kurtuluşa giden tek anlaşılır yol haline gelir (Hayden, 2016, s. 56).

Genel olarak Camus, modern devrimin, bir dinin yerine kurtuluş vadeden bir tür döngüsel rotasyona benzediğini ileri sürer. İnsan Tanrı'nın, tarih ilahi yaratılışın yerini alır; zamanla bu laik din, Tanrı'nın bile gözünden kaçan bir mükemmeliyetçiliğin sahası haline gelir. İnsanın acı çekmesi, öldürülmesi ve ölmesi, yalnızca çaresi olmayan bir durumun belirtileri değil, aynı zamanda cennetin yeryüzüne gelişi için iyileştirici katalizörlerdir. Benzer şekilde, başkaldıran düşünce, gelecekteki bir değerın işaretiyle tüm fedakârlıkları hem anlaşılır hem de gerekli kılan kehanet ideolojisine dönüştürür. Bu devrimci inancın temel öğretisi, amacın her zaman araçları haklı çıkardığı fikridir. Şiddetin rasyonelleştirilmesi tarihsel bir misyonun hizmetinde olduğu sürece, devrime dahil olan her şey geleceğin kapalı bir toplum modeli adına dayatılabilir ve meşrulaştırılabilir; örneğin muhaliflerin yakılması yeryüzünün egemenliğini doğurur, bu da insan krallığını yaratır. Tarihsel ilerlemenin çok yavaş olduğu düşünülürken, militan düşünme daha da zorunlu hale gelir. Bu bakış açısından Camus'ye göre modern devrimci öğretisi farkında olmadan kendi sınırına ulaşır, 20. yüzyılın otoriter diktatörlüklerinde ve toplama kamplarında somutlaşır, çağdaş nihilizme dönüşür (Hayden, 2016, s. 56-57).

3.3 Nihilist Başkaldırı ve Devrim

Camus *Başkaldıran İnsan*'da absürdün aşılması için bir çıkış yolu olarak gösterdiği başkaldırıyı aslında varoluşsal bir zorunluluk olarak kabul eder; başkaldırı tür olarak

insana özgü bir eylem olduğu için insan ve değerleriyle ilişkisinde ele alınmalıdır, çünkü mutlaka bir değerden yola çıkar. Camus'ye göre başkaldırının etik değerini belirleyen de yola çıktığı değere sadık kalıp kalmadığı, sınırlarını geçip geçmediği, kısaca cinayete dönüşüp dönüşmediğidir. Bu noktada “başkaldırıyoruz öyleyse varız” mottosuyla, değerleri tüm insanlar üzerinde kurarak başlayan başkaldırıyla devrimler arasındaki fark ortaya çıkar: “İlkelere dayalı devrim, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisini öldürür. 20. yüzyılın devrimi, ilkelerin kendisinde Tanrı'dan geriye kalanları öldürür ve tarihsel nihilizmi kutsar” (Camus, 2013, s. 191).

20. yüzyıl devrimleri, milyonlarca insanın ölümüne yol açan dünya ölçeğindeki savaşları, toplama kampları, soykırımları düşünüldüğünde Nietzsche'nin nihilizmin yıkıcılığına ilişkin öngörüsünün de doğrulandığı görülür. Camus *Başkaldıran İnsan*'da nihilizmden yola çıkan metafizik başkaldırıların tarihsel başkaldırıya dönüştüğünde nihilist bir karakterde olduğunu gösterir. Camus'ye göre nihilizm, hangi yolu seçerse seçsin, harekete geçiren güç olduğunda her ahlaki kuralı görmezden gelir, yalnızca tarihi seçmek de başkaldırının yola çıktığı değer yerine nihilizmi seçmektir; bu nedenle devrimler teröre dönüşür. Faşizm, Nietzsche'nin üstinsanının (*übermensch*) tahtını kurmak isterken öncelikle “ölümün efendisi” olur çünkü “insan Tanrı olmak isterse, başkaları üzerinde yaşamın ya da ölümün gücünü kendine mal eder” (Camus, 2013, s. 191).

Camus, “başkaldırırken öldürmeye hakkımız var mı?” sorusunu neredeyse tüm eserlerinde yanıtlamaya çalışır. İlk kez 1949 yılında sahneye konan *Doğrular* adlı tiyatro eserinde, 1917 Rus Devrimi öncesindeki şiddet eylemlerini ve bu eylemlerin dönemin devrimci değer ve ahlak anlayışıyla ilişkisini ele alır. Camus bu eserinde o dönem yaşamış, eylemleri bizzat gerçekleştirmiş kişilerden yola çıkar, oyunun sahnelendiği sırada yazdığı bir notta şöyle der: “Doğrular'ın başkışisi Kalyalev'in adını değiştirmek gereğini bile duymadım, düşleme (muhayyile) yetimin tembelliğinden değil, yalnızca bu insanın yüklendiği görevlerin en acımasızında yüreklerini iyileştiremeyen kadın ve erkeklere duyduğum saygıdan, hayranlıktan yaptım bunu” (Camus, 1964, s. 3-4). Camus'nün daha sonra *Başkaldıran İnsan*'da “kibar katiller” tanımlamasıyla anacağı gibi *Doğrular*'ın başkışisi Kalyalev suikast hazırlığı yapmaktadır. Gerçekleştireceği suikastı, “Büyük Dük'ü değil, zorbalığı öldürmek” olarak tanımlayan Kalyalev'i (Camus, 1964, s. 27), değerleriyle baş başa bırakan ve onu engelleyen bir sürpriz bekler. Kalyalev bombayı

atamaz çünkü arabada Dük'ün yeğenleri olan çocuklar da vardır. Kalyalev öldürmek ister ama katil olmak istemez; Kalyalev'e göre çocukların da öldürüldüğü bir eylem onu karşı duran biri değil, sadece bir katil yapar. Kalyalev örgüt üyesi arkadaşlarının bulunduğu daireye döndüğünde bir tartışma başlar. Oyunun başından beri devrim yolunda acımasızlığı savunan ve her yolu mübah gören Stephan “çocukları unutmaya karar verdiğimizde dünyanın efendisi olacağız, devrim de başarıya ulaşacak” der (Camus, 1964, s. 36). Dora ise Kalyalev'den yanadır, “Devrim o zaman bütün dünyanın tiksintisini üstüne toplayacak (...) Ya bütün insanlık bu devrime sırtını çevirirse? Ya o uğruna savaştığım halk bu çocukların öldürülmesini istemezse?” diye sorar (Camus, 1964, s. 36). Kalyalev, ikinci suikast girişiminde Büyük Dük'ü öldürür ve yakalanır. Hapishanede hücreye polis müdürü Skuratov girer. Önce üstü kapalı sonra açıkça Kalyalev'e bir teklifte bulunur, arkadaşlarını ihbar etmesi karşılığında herkesin darağacından kurtulacağını söyler. İdeali uğruna öldürmeyi ve ölümü seçen Kalyalev ise “bombayı bir insana değil, zorbalığın üstüne attığını” söyleyerek polis müdürünün teklifini reddeder. Kalyalev, insanlığını yani değerlerini “Skuratov'un efendilerinin de üstünde görür, onlar öldürebilir ama insanlığın eşitliği, özgürlüğü için mücadele edenleri yargılayamazlar” (Camus, 1964, s. 36). Büyük Dük'ün eşi Düşes gelir hücreye. Düşes, Kalyalev'in pişman olduğunu duymak ister, Kalyalev reddeder. Ne pişmanlık ne de bağışlanma, tek bir şey ister: Darağacında ölmek. Sonra bir gün sabaha karşı asılır Kalyalev. İnandığı değerler uğruna öldürmek ama katil damgası yememek. Gerekirse bu suçun cezasını canıyla ödemek ama asla bir “katil” olarak anılmamak. Camus *Başkaldıran İnsan*'da Kalyalev ve örgüt üyelerinin durumunu şöyle açıklar:

(...) kardeşliğin yeri doldurulmaz dünyasında bir tek varlık eksilmeyegörsün, dünya ıssızlaşmış demektir. Biz yoksak, ben de yokum, Kalyalev'in sonsuz kederi de Saint-Just'ün susuşu da böyle açıklanır. Şiddet ve öldürme yolundan vazgeçmekte kararlı olan başkaldırmışlar, var olmak umudunu sürdürmek için, *Varız*'ın yerini *Varolacağız*'a verseler de boşuna. Katil ile kurban yok olduktan sonra, topluluk yeniden, onlarsız oluşacaktır (Camus, 2018b, s. 332).

Camus'ye göre cinayetle amaçlarına ulaşmaya çalışan isyancılar, var olma ümidini korumak için boşuna “varız”ın yerine “varolacağız”ı koymuşlardır çünkü katil ve maktul ortadan kaybolunca bireysel yaşamda olduğu gibi tarih düzeyinde de cinayet ya umutsuz

bir istisnadır ya da hiçtir. Böyle bir cinayet ancak bir kez ulaşılabilecek, ardından da kişinin ölmesi gereken sınırdır. Başkaldırının cinayet eylemiyle uzlaşabilmesinin tek yolu öldürürse kendi ölümünü de kabul etmektir. İşte Camus'ye göre bu son sınırın ötesinde, tutarsızlıklar ve nihilizm başlar (Camus, 2018b, s. 332).

İdeolojiler veya inançların motivasyonu ile bombalı intihar saldırıları gibi insanlık suçu olarak nitelenebilecek terör eylemlerinin oldukça sık yaşandığı günümüzde, Camus'nün *Doğrular*'ı hem kişilerin iç çatışmaları hem de ölüm üzerinden yaşamı anlamlandırmaya çalışan insan için bugün de geçerli olabilecek sözler söyler. Nihilizmin yarattığı boşluğu doldurma gayretindeki kişilerin radikal inançlara sarıldığı günümüzde hem kendilerinin hem de öldürdükleri insanların yaşamlarının parçalanışında anlam bulma eğilimleri büyük bir acı ve çıkmazdır; çünkü ölüm ve yaşam çatışamaz, birinin varlığında diğeri yoktur. “Daha iyi bir yaşam” için öldürmeyi ve ölmeyi seçmek ise absürt olduğu kadar trajiktir. Bu nedenle Camus *Başkaldıran İnsan*'da nihilizmin, yaratıcıyla yarattıklarını aynı öfkede birbirine karıştırdığını yazar. Nihilizm tüm umut ilkelerini sildiği için sınırları da yadsır, “(...) kendi nedenlerini bile görmez olmuş bir kızgınlığın körlüğü içinde, önceden ölüme adanmış olanı öldürmenin önemi bulunmadığı yargısına varır” (Camus, 2018b, s. 333).

Camus'nün başkaldırı etiğinde öne çıkan değerlerin sınırlılık, ölçülülük, öldürmemek gibi yaşamdan yana erdemler olduğunu görürüz. Bu noktada absürtle intiharın Camus için neden çelişkili olduğu biraz daha netlik kazanır. Diğer taraftan, eğer sınırsız özgürlük öldürebilme yetkisiyse Camus başkaldırının hiçbir şekilde mutlak bir özgürlük talebi olmadığını belirtir. Aksine Camus'ye göre başkaldırı böyle mutlak bir özgürlük talebinden, sınırsız yetki ve güç isteminden davacıdır; başkaldıran özgürlük talep etmekten çok, tek bir insanın bulunduğu herhangi bir yerde bile özgürlüğünün sınırları olduğunu kabul edilmesini ister. Bu sınır her bir insan tekinin başkaldırma gücüdür. Başkaldıran da kendisi için belirli bir ölçüde özgürlük talep eder fakat tutarlı bir kişiye hiçbir durumda başkalarının varlığını ve özgürlüğünü yok etme hakkını istemez, kimseyi küçük düşürmez, çünkü özgürlüğü herkes için talep eder (Camus, 2013, s. 226).

Salt özgürlük, yani öldürme özgürlüğü, kendisiyle birlikte kendisini sınırlandıran, durduran seyir de istemeyen tek özgürlüktür. Köklerinden kopar o zaman, soyut ve kötülük edici bir gölge olarak, gelişigüzel dolaşır, ülkücülükte

[idealizmde] bir beden bulma düşünceye kapılmaya kadar götürür işi. Öyleyse, dönüp dolaşp yok etmeye varan başkaldırmanın mantığa aykırı olduğu söylenebilir. İnsan koşulunun birliğini isterken, yaşama gücüdür, ölüm gücü değil. Derin mantığı yıkma mantığı değildir, yaratma mantığıdır (Camus, 2018b, s. 335).

Öldürmenin sınırsızlığına ya da nihilist cinayetleri onaylayanların çelişkilerine dikkat çeken Camus, “eğer insan dünyaya birliği tamamen kendi başına getirme yeteneğine sahip olsaydı, içtenlik, masumiyet ve adaletin saltanatını kararlarıyla kendisi kurabilseydi, Tanrı'nın kendisi olurdu” der (Camus, 2013, s. 227). Camus'ye göre insan tüm bunları başarabilseydi, başkaldırmak için bir neden de olmayacaktı. Başkaldırı olduğuna göre yalan, adaletsizlik ve şiddet isyan koşullarını hazırlamış olmasına karşın, cinayeti ve şiddeti haklı çıkaracak her türlü akıl yürütme başkaldıranların isyanının nedenlerini de yok edecektir. Başkaldıranlar doğrudan veya dolaylı olarak öldürmeyi reddettiğinde tutkularını etrafındaki cinayetleri azaltmak için kullanabilirler, böylece başkaldırılan değerlere sadık kalan isyancılar gerçek özgürlüğün cinayetten değil, kendi yaşamlarından özveride bulunmakla gelebileceğini gösterebilirler. Kalyalev'in darağacına tırmanarak bir insanın onurunun başladığı ve bittiği kesin sınırı göstermesi, tam da bu özverinin örneğidir (Camus, 2013, s. 228).

Camus'ye göre modern devrimler, devletin gücünün pekiştirilmesiyle sonuçlanmıştır. 1789 Napolyon'u, 1848 üçüncü Napolyon'u, 1917 Stalin'i, 1920'lerin İtalya'daki kargaşaları Mussolini'yi, Weimar Cumhuriyeti Hitler'i iktidara getirmiştir. Bu devrimler, özellikle Birinci Dünya Savaşından sonra, Tanrı'nın kalıntılarını ortadan kaldırırlarken, devletin artan gücüyle insanlığa gerçek özgürlüğü getirmeyi de vadedmiştir (Camus, 2013, s. 127). Camus'ye göre faşizmle Rus komünizmi amaçları bakımından özdeş olmasalar da ilki celladın cellat tarafından, ikincisi celladın kurbanlar tarafından yüceltilmesini temsil eder. Faşizm bazılarını özgürleştirerek diğerlerinin onlara itaat etmelerini, komünizm ise tüm insanları geçici olarak köleleştirerek insanlığı özgürleştirmeyi amaçlar; çünkü her ikisi de siyasi sinizmlerini aynı kaynaktan yani ahlaki nihilizmlerinden çıkarırlar. Camus'ye göre devrim adına dünyaya yön verdiğini iddia eden düşünceler başkaldırı değil rıza ideolojileri haline geldiği için artık tahtlarda

oturanlar nihilistlerdir; bu nedenle çağımız tek tek bireyleri ve kitleleri imha etme tekniklerinin en üst düzeye çıktığı bir çağdır (Camus, 2013, s. 191-192).

Hitler cinayetlerinin, bu arada Yahudilerin toptan öldürülmelerinin, tarihte bir benzeri daha yoktur, çünkü tarih böylesine tüm bir yıkma öğretisinin uygar bir ulusun dümenlerini ele geçişi konusunda hiçbir örnek vermez. Tarihte ilk kez, hükümet adamları uçsuz bucaksız güçlerini her türlü ahlakın dışında bir gizemcilik kurmakta toplamışlardır. Bir hiçlik üstüne kurulmuş bir tapmak konusunda bu ilk deneme hiç olmanın ta kendisiyle ödenmiştir (Camus, 2018b, s. 220).

Mussolini ve Hitler dünya imparatorluğu kurmayı amaçlasalar da 20. yüzyılın faşist devrimleri Camus'ye göre aslında "devrim" unvanını bile hak etmez, çünkü evrensellikten yoksunlardır. Faşist devrimlerle klasik devrimci hareket arasındaki fark, nihilist mirasla akli tanrılaştırmak yerine irrasyonel olanı tanrılaştırmayı seçmiş olmalarıdır (Camus, 2013, s. 127). 20. yüzyılın devrimleri aslında fethin aşırı hırslı amaçları için birbirinden ayıramaz iki değeri yani özgürlük ve adaleti karşı karşıya getirir. Başkaldırı, özgürlük ve adalet talebiyle başlasa da devrimler tarihi bir çelişkiyi gösterir; çünkü mutlak özgürlük her zaman en güçlüünün hükmetmesine yol açar, çıkar çatışmalarını körükleyerek adaletsizliğe sebep olur. Mutlak adalet ise eşitlik amacıyla farklılıkları ortadan kaldırarak özgürlüğü yok eder. Böylece adaleti özgürlük yoluyla elde etmek isteyen devrimler, bu iki değeri karşı karşıya getirerek egemen sınıfı tasfiye ettikten sonra isyanı doğuran başkaldırı ruhunu inkâr etmek zorunda kalır. Oysa hiç kimse, aynı zamanda hem adil hem de özgür değilse insanın özgür olduğu düşünülemez. Camus'ye göre devrimlerin yola çıktıkları değerlere sadık kalmamalarının sebebi budur. Camus'ye göre devrimciler de Tanrı'nın yerine tarihi koyarak nihilizmden kaçınabileceklerine ve gerçek başkaldırıya sadık kalabileceklerine inanıyorlardı, fakat ilkinin güçlendirmiş, ikincisine ihanet etmişlerdi; sonuçta bu devrimciler nihilizmi sürdürdüler, çünkü saf haliyle tarihin kendi başına bir değeri yoktu. Bu nedenle başkaldırıların çıkar amaçlarına göre eylemde bulunmaları, yani susmaları veya yalan söylemeleri gerekiyordu. Dolayısıyla sistematik şiddet, sessizlik, hesapçılık ve yalan, kaçınılmaz olarak kural haline gelmişti çünkü salt tarihsel düşünce de nihilisttir: Tanrı yerine tarihin kötülüğünü kabul ederek başkaldırının yola çıktığı değeri yadsır. Adaletin

saltanatını kurmak için özgürlüğü öldürmek, ilahi bağışlanma olmaksızın yargılayarak aşkın bir güç fikrini diriltmek anlamına gelir; bu nedenle Camus 20. yüzyıl isyancılarının adaletine “köleleştirilmiş ve dilsiz adalet” der. Devrim bir yanda mutlak nihilizme diğer yanda mutlak rasyonalizme dönüşür ve Camus açısından iki tutum arasında aslında hiçbir fark yoktur. Bu iki tutumdan biri “Kabul edildikleri andan itibaren yeryüzü çöl olur”, temelinde doğal ve yurttaşlık haklarını kapsayan bir hukuk olmadan adalet de olmaz (Camus, 2013, s. 229-230).

Gerçek başkaldırı eylemi, ancak şiddeti sınırlayan kurumlar uğrunda boyun eğer, silahlanmaya, şiddeti kurula bağlayanlar için değil. Bir devrim ancak ölüm cezasının hemen kaldırılmasını güvenceye bağlıyorsa uğrunda ölmeye değer; ne zaman sona ereceği bilinmeyen cezalar uygulamayı önceden yadsıyorsa uğrunda zindanlarda çürümeye değer (Camus, 2018b, s. 343).

Sonuçta köle “başkaldırıyoruz öyleyse varız” dedikten sonra metafizik başkaldıranlar yalnız ve efendisiz olduklarını söylemişler, çünkü varoluşu görünüşlerle kurmaya çalışmışlardır. Ardından gelen tarihsel başkaldırıda bulunanlarsa var olmak için eyleme geçmek gerektiğini söylemiş, ancak devrimleri birer fetih girişimine dönüştürmüşlerdir; bu nedenle tarihsel başkaldırı, hiçbir ahlaki kısıtlama tanımayan eylemle yeni bir varoluş aradığı için terör saltanatını kurmuştur. Başkaldıranların çoğunun cinayetle dolu eylemleri benimsemiş olmaları yola çıktıkları değerleri yadsımalarından, sınırsızlıkları da radikal nihilizmlerinden kaynaklanmıştır. Camus’ye göre, başkaldıranların bu absürt kaderden kurtulmak ve isyanın yaratıcı kaynağına yeniden geri dönebilmek için yalnızca kendi ilkelerinden değil, nihilizmden ve tarihsel değerlerden de vazgeçmeleri gerekir; ölmek ve öldürmek yerine yaşamak ve yaşatmak isteyenlerin ilk kesinlik olan “başkaldırıyorum, öyleyse varım” mottosuna geri dönmeleri ancak yaratıcı yolların keşfedilmesiyle mümkün olacaktır (Camus 2013, s. 196-197).

BÖLÜM 4. NİHİLİZMDEN ABSÜRDE NIETZSCHE VE CAMUS'DE BAŞKALDIRI VE İNSANIN DEĞERİ

4.1 Absürttten Nihilizme Başkaldırıyla Köle ve Efendi Diyalektiğini Aşmak

Nietzsche ve Camus bölümlerinde incelendiği üzere düşünürlerin başkaldırısı temelde çağlarının ahlakına yöneliktir. Camus *absürttten*, Nietzsche dekadansın mantıksal sonucu olarak gördüğü *nihilizmden* yola çıkar, fakat iki düşünür de anlamlı bir yaşam ereği için insanın değerlerinde buluşarak “aşkın bir ilke olmadan yaşanır mı?” sorusunun yanıtını ararlar. Absürdün ve nihilizmin panzehiri başkaldırıdır; hiç şüphe yoktur ki bu başkaldırı da siyasete, sanata, bilime yani genel olarak o güne dek tüm Avrupa kültürüne egemen olmuş değer görüşlerini hedef alır. Camus, aşkın değerler kaybedildiğinde yalnızca bir Tanrı'nın sağlayabileceği kesinlik ve evde olma duygusunu da yitiren modern insanın durumunu önce absürt kavramıyla açıklamaya girişir. Ancak absürttten yola çıkan Camus, *Başkaldıran İnsan*'da yine de en önemli sorunun nihilizm olduğu sonucuna varır, çünkü Camus'nün absürt kavramı da Nietzsche'de olduğu gibi özünde Tanrı'nın ya da verili anlam ve değerlerin yokluğu deneyimidir.

Nietzsche'nin, geleneğin boş bıraktığı ahlakın yerini Hristiyan öğretisinin değer şablonundan evrensellik savını ve buyurganlığını miras alan bilimin, sanatın, siyasetin ve felsefenin doldurması nedeniyle nihilizmin radikalleşerek yıkıcı olacağına ilişkin öngörüsü, Camus'nün çağında gerçeğe dönüşür. Camus'nün çağında nihilizmin yıkıcılığı, iki dünya savaşıyla, yola çıktıkları değerlere sadık kalamayan devrimlerle, toplama kamplarıyla, soykırımla somutlaşır. Nietzsche'nin bir yüzyıl önce uyardığı gibi, değerlerin değersizleşmesi, tarihe ve güce odaklı ideolojiler, Avrupa siyasetinin başlıca itici güçleri haline gelir. Camus 20. yüzyılın ortalarındaki insanlık durumunu *Combat* gazetesindeki 1944 tarihli yazısında şöyle özetler:

Bu yüzyılın gerçeğinin, trajedisi sonuna kadar yaşanmadan keşfedilemeyeceğine inanıyoruz. Çağımız nihilizmden etkileniyorsa, ihtiyacımız olan ahlakı nihilizmi görmezden gelerek keşfedemeyeceğiz. Doğru, her şey "olumsuzlama" veya "absürt" sözcükleri ile özetlenemez. Bunu biliyoruz. Ancak olumsuzlama ve

absürt, fikir olarak kabul edilmelidir, çünkü bizim kuşağımız bunlarla karşılaştı ve onlarla yaşamayı öğrenmeliyiz (Camus'den Akt: Illing, 2014, s. 4).

Camus ilk eserlerinden itibaren Nietzsche'nin nihilizm üzerine görüşlerinden etkilenir. Duvall'a göre Camus, Nietzsche'yi Batı'nın içinde bulunduğu modern çıkmazı ilk teşhis eden kişi olarak görür (Duvall, 1989, s. 955). Camus'ye göre Nietzsche, Tanrı'nın ölümünün sonuçlarını kucaklar, insanlık durumunun absürtlüğüyle yüzleşerek onu aşırı uçlara sürükler, ahlak putlarını parçalar:

Gerçekten de kendi düşündüğü kişidir Nietzsche; yoksayıcılığın [nihilizmin] en keskin bilincidir. Başkaldırı anlayışına attığı önemli adım ülkünün (idealin) yoksanmasından ülkünün dinsel nitelikten uzaklaştırılmasına götürür onu. İnsanın kurtuluşu Tanrı'da olmadığına göre, bu kurtuluş yeryüzünde olmalıdır. Dünyanın bir yönü olmadığına göre, bunu onayladığı andan sonra, bir başka yönü üstün insanlıkta sonuçlanacak bir yönü benimsemelidir insan (Camus, 2018b, s. 100).

Camus'ye göre Nietzsche, insan soyunun geleceği üzerine bir iddiada bulunmuş "Dünyayı yönetme görevi bizim payımıza düşecek" demişti. Nietzsche, "Dünyanın egemenliği için mücadele etmemiz gereken zaman yaklaşıyor ve bu savaş felsefi ilkeler adına verilecek" diye yazarken de 20. yüzyılı haber vermişti, çünkü nihilizmin mantığının varış noktalarından birinin imparatorluk olduğunu biliyordu (Camus, 2018b, s. 100).

Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü ilan etmesi, varoluş hakkında nihai bir yargı, birlik ve tutunacak mutlak, kalıcı bir değer olmadığı anlamına gelir; Nietzsche bu nedenle Tanrı'nın ölümünün bıraktığı boşluğu yeni kabuller ve ahlaklarla doldurma girişimlerine şiddetle saldırır. Örneğin modern sosyalizmi hedef alır; çünkü sosyalizm de Nietzsche'ye göre Hristiyanlık gibi, yalnızca köle ahlakını ve yaşamın reddini, yani canlılık ve açıklığa karşı duran bir çileciliği vadeder. Hayata "evet" diyen Nietzsche, insanın hiçbir şeye inanmadan ya da bir Tanrı olmadan da yaşayabileceğini, yaratabileceğini sevinçle onaylar. Dolayısıyla Camus'ye göre Nietzsche'nin düşüncesinde nihilizm ilk kez bilinçli hale gelir; umutsuzluğa değil, olumlamaya götüren bir bilinçtir bu (Camus, 2018b, s. 84).

Camus'nün *Başkaldıran İnsan*'daki denemelerinde absürdün aslında Nietzsche'nin nihilizminden kaynakladığı sonucunu çıkarmak olanaklıdır, çünkü Camus, devrimleri eleştirirken başkaldıranların sınırsızlıklarına vurgu yapar; sınırsızlık ya da ölçsüzlük ise nihilizmin “mantıksal sonucudur”. Dolayısıyla absürt bir anlamda nihilistlerin anlamsız ve değersiz buldukları bir dünya karşısındaki şaşkınlığıdır. Başkaldıranların değerlerinden kopmuş ayaklanmaları, cinayetlerle dolu devrimlere dönüşmüştür. Camus'ye göre başkaldıran devrimciler soyut bir insanı, etten kemikten canlı bir insana tercih etmişler, varlığı yok saymışlardır, çünkü “başkaldırı cömert kaynaklarını unutup da kinle kirlendi mi yaşamı yoksar, yok edişe koşar” (Camus, 2018b, s. 358).

Camus bu devrimlerin artık ne başkaldırı ne de gerçek anlamda bir devrim, yalnızca “hınç ve zorbalık” olduğunu vurgular. 19. yüzyılda Nietzsche'nin dikkat çektiği hınç (*ressentiment*) dolu nihilist yığınlar 20. yüzyılın başkaldırılarında güç ve tarih adına sahneye çıkarlar. Yeryüzünü reddeden bu hınç dolu yığınlar, Camus'nün ifadesiyle “kişilerin özgürlüğünden umutlarını kesmiş bir insan türü özgürlüğünün düşünür kurarlar”. Yalnız ölmektense, savaşırken veya toplama kamplarında topluca bir can çekişmeyi tercih ederek buna “ölümsüzlük” adını verirler, çünkü var olanlara, dünyaya ve diri insana artık inanmazlar; “Avrupa'nın gizi artık yaşamı sevmemesidir” (Camus, 2018b, s. 358-359). Camus “dünyaya ve diri insana inanmıyorlar” sözleriyle Nietzsche'nin radikal nihilistlerini tarif eder gibidir, çünkü “sevinci dünyadan silmek” bir nihilist sınırsızlıktır. Başkaldıran devrimciler de değerleri tarihin sonuna bıraktıkları için öldürmede sınırsızdır, çünkü Camus'ye göre biçimsel erdem ilkelerini yıkan silahları Hegel'den almışlardır:

Sürekli bir yadsımayla, güç istemlerinin savaşıyla özetlenen, aşkınlıktan yoksun bir tarih görüşü almışlardır ondan. Çağımızın devrim eylemi burjuva toplumu yöneten biçimsel ikiyüzlülüğün şiddetli bir suçlamasıdır her şeyden önce. Faşizmin boş savı gibi, komünizmin bir dereceye kadar köklü savı da burjuva işi demokrasiyi çürüten aldatmacayı, ilkelerini ve erdemlerini suçlamaktır (Camus, 2018b, s. 165).

Camus'nün insanı eylem alanı olan dünyadan uzaklaştırmakla suçladığı Hegel, modern dönemdeki özne-nesne, kavram-gerçeklik gibi ikiliklere dayanan düalizmin yerine tez, antitez ve sentez şeklinde ilerleyen diyalektik sürecini geçirirken, bu değişimi tinsel

alanda temellendirmekle aslında kişileri de tarihin yapıcısı olmaktan çıkarır. Hegel’de diyalektik, sadece düşünmenin değil, varlığın da ilkesidir. Hegel bu ilkeyi “tin” olarak adlandırır, tinin kendi içindeki ilerlemesinin olumsuzlamayla değişen diyalektik bir süreç olduğunu belirtir. Hegel felsefesinde diyalektik, felsefenin temel ilkesi olarak da tanımlanabilir, çünkü ona göre bilincin öz bilince ulaşması, tarihte tinin kendini gerçekleştirme ve özgürleşme, diyalektik bir süreç içinde gerçekleşir. Tin, diyalektik süreçte çeşitli uğraklardan geçerek en son mutlak olana ulaşır. Tekin bilinci söz konusu olduğunda üçüncü uğrak ya da sentez, mutlak bilinçtir; yani insan, mutlak bilince ulaşarak özünü gerçekleştirir ve özgürleşir. Toplumun özgürleşmesi de bireyin özgürleşmesiyle gerçekleşir. Özgürlüğün toplumsal momentlerine baktığımızda ise, ilki dolayimsız ve bütünlük içindeki aile, ikincisi sivil toplum ve en nihayetinde “özgürlük olarak devlettir” (Hegel, 1991, s. 58). Toplumsal karşılığında özgürlük, aile, sivil toplum ve devlet aşamalarında, kendinde varlık (kavram), başkasıyla ilişkide kendini tanımlayan birey ve bu ikisinin bütünü olan kendisi için varlık momentlerine karşılık gelir. Dolayısıyla özgürlük olarak devlete de yine diyalektik bir sürecin sonunda erişilir. Bu nedenle, Hegel’de insan, toplum ve aslında bütünüyle varlık, karşıtların birliğidir; ideal devlette toplumsal ve bireysel anlamda özgürlük çatışma sonucu gelecektir ki bu da tikel ile tümelin karşıtlığı, yani birey ile toplumun çatışmasıdır.

Diğer taraftan Hegel’in düşüncesinde tüm yöneten-yönetilen ilişkisi gibi karşıtlıkların altında köle-efendi diyalektiği bulunur; çünkü bireyler kendilerini sivil toplumda öteki üzerinden tanımladıklarında öteki kavramı önce “ben”in sınırlarının belirginleşmesini sağlar. Hegel’in devletindeki çatışmanın yaşanacağı sivil toplum aşamasında da dolayimsız birlik olan aileden sonra bireyler farklılıklarını ortaya koyarak kendi çıkarları için savaşır. Dolayısıyla Hegel için özgürlük, ben ve ötekinin toplumda (devlette) birlikte var oldukları ve kendilerini gerçekleştirdikleri bir süreç ya da bütünüyle varlığın ulaşacağı nihai erektir. Bu ereğin gerçekleşmesinde Hegel’in tanınma üzerine görüşleri merkezi bir rol oynar, çünkü Hegel tanınmayı insanın temel ihtiyaçlarından biri olarak görür. Köle-efendi arasındaki çatışma da kabul görme, tanınma anlamında bir varoluş mücadelesidir fakat bu diyalektikte tanınma tek taraflıdır. Köle efendiyi tanıyıp kabul etse de köle tanınmaz. Bu karşıtlığın sentezinde ulaşılabilecek ideal devleti Hegel’in köle efendi diyalektiği ile yorumlayan Kojève’ye göre “(...) Tikelin ve Tümelin sentezi, aynı zamanda Efendilik ile Köleliğin de sentezi olduğu için, böyle bir Devlet, Tikelin ve

Tümelin böylesine bir sentezi, Efendi ile Köle arasındaki karşıtlık ‘ortadan kaldırıldıktan’ sonra gerçekleşebilir (...)” (Kojève, 2001, s. 65). Peki, Kojève’in dikkat çektiği köle-efendi çatışması ne zaman ortadan kalkabilir?

Camus’ye göre Hegel’in felsefesindeki bu tanınma arzusu, herkesi kucaklayana kadar kademeli olarak genişletilen bir tanıma ile mümkündür; bu nedenle herkes herkesi tanıyana kadar ya da “tarihin sonuna” kadar sürecektir. Tarih, insanlığın varoluşundan yok oluşuna değin mutlak gücün fethi için verilen uzun bir mücadeleden başka bir şey olmadığına göre “her bir bilinç, kendi varlığını sağlamak için bundan böyle başkalarının ölümünü istemek zorundadır” (Camus, 2013, s. 91). Fakat karşısında tanınmadan diğer bilinci tanımaya istekli, bir nesne olarak kabul edilmeye razı, hayvansal varoluşunu korumak için bağımsız yaşamı reddeden bir bilinç türü olan köle bulunur. Tanınmakla bağımsızlığa kavuşan bilinç türü ise efendinkidir. Çatıştıkları anda birinin diğerine boyun eğmesi gerekir ki bu aşamada özgür olmak için öldürmek ya da köleleştirmek seçeneklerinden başkası bulunmaz.

Camus’ye göre bu diyalektiğin bir başka yönü de efendi-köle ilişkisinin insan ve Tanrı arasındaki ilişkiye benzemesidir. Hegel’in kendisi de dünyanın Efendisini gerçek Tanrı olarak adlandırır ve yüce Efendiyi mutlak ölümle özdeşleştirir. Camus’ye göre Hegel’in sentezi kilisede ve akılda cisimleştikten sonra, asker işçiler tarafından, dünyanın ruhunun (*Geist*) sonunda herkesin herkesi karşılıklı olarak tanımasıyla kurulacak mutlak devlette doruğa ulaşır. Devlet, kader rolünü oynayacak ve gerçekliğin her yönünü onayladığını ilan edecektir. Camus’ye göre bu yorumlar devrimi çelişkili yönleri sürükleyen ve şimdi çağdaş ideolojilerde yer alan temel düşüncelerin özetidir; bazen gerçekten Hegel’den kaynaklanmaktan çok uzak olsalar da yine de kaynağını Hegel’in düşüncesinin muğlaklığında ve aşkınlık eleştirisinde bulurlar. Camus’ye göre Hegel’in yadsınamaz özgünlüğü, aşkınlığı, özellikle ahlaki ilkelerin aşkınlığını kesin olarak yıkmak istemesinde bulunur. Hegel’in felsefesinde ruh dünyanın hem bir parçasıdır hem de değildir; kendini yaratır ve sonunda galip gelir. Değerler bu nedenle ancak tarihin sonuna kalır, tarihin sonu gelinceye kadar bir değer yargısının dayandırılacağı uygun bir kriter yoktur, böylece tüm ahlak geçici hale gelir (Camus, 2013, s. 93).

Değer yargılarının dayandırılacağı bir ölçüt veya ilke bulamayan devrimciler sınırsızdırlar; amaçlarına ulaşmak için eylemlerini öldürmeye kadar götürürler. Camus’ye

göre eski çağlarda kan en azından bir dehşet yaratır, bu sayede yaşamın değerini kutsallaştırırdı. Çağımızda ise tam tersine cinayetlerin yeterince kanlı olmadığı düşünülür. Kör ve vahşi cinayetin nihilizmin en uç noktası olduğunu ileri süren Camus'ye göre 20. yüzyılın devrimcileri tüm insanlıkla birlikte Tanrı'ya karşı savaşırken insanlara karşı da savaşmaları gerektiğini anladıktan sonra insan türü üzerinde vahşi bir ölümsüzlük inşa etmek isterler. Başkaldıranlar geri çekilirlerse ölümü kabul etmeleri, ilerlerlerse cinayet işlemeleri gerekir, oysa gerçek başkaldırı baskı altındayken bile tüm insanların onurunun başladığı yerde bir sınır tayin ederken bir değeri tanımlar; insanlar arasında bir ortaklığı, zincirlerin dayanışmasını, insan ile insanları bir arada tutan bir iletişimi referans alır. Camus'nün bakışından başkaldırı böylece absürt dünyaya meydan okuyarak ilk adımı atar, fakat cinayet mantıksal çelişkilere yol açarak başkaldırının amacında bir kopmaya sebep olur; çünkü artık mesele, kendimizle benzerliğini tanıdığımız, kimliğini kutsallaştırdığımız birini öldürmenin mümkün olup olmadığına karar vermeye dönüşür. Bu nedenle mantıksal cinayet ve başkaldırı çelişkilidir, çünkü tek bir efendinin bile gerçekten öldürülmesi gerekiyorsa Camus'ye göre başkaldıran haklılığını türettiği tüm insan topluluğu üzerinde artık hak iddia edemez. Eğer bu dünyanın daha yüksek bir anlamı yoksa ve insan sadece insana karşı sorumluyorsa, tek bir insanın canlılar toplumundan çıkarılması, tekin kendisini de topluluktan dışlaması için yeterlidir (Camus, 2013, s. 221- 223).

Camus'ye göre çağdaş dünyada artık bir efendiler ve köleler dünyasından başka bir şey olamaz, çünkü dünyanın çehresini değiştiren ideolojiler, tarihi efendi ve köle diyalektiği açısından kavramayı Hegel'den devraldılar Bir Tanrı ile insanlık arasında yalnızca efendi ve köle bağı olsa bile bu dünyada artık güç yasasından başka bir yasa olamaz. Eskiden bir tanrı ya da efendi ile kölenin üzerinde bir ilke araya girebilir, tarihi insan zaferleriyle yenilgilerinin tarihinden daha fazla bir şey haline getirebilirdi, şimdi ise Hegel ve Hegelciler sayesinde efendi ve köle diyalektiği 20. yüzyılda iktidar ruhunun kesin gerekçesini, kazananın her zaman haklı olduğu düşüncesi üzerine kurmuştur (Camus, 2013, s. 88). Camus'ye göre artık “efendi ile köle arasında acı bile yalnız, neşe temelsizdir, dostluk dahil tüm değerler tarihin sonuna kaldığına göre tek kaçış silahla düzen yaratmaktır, bu diyalektikte insan ya öldürür ya da köleleşir”; Hegel'i sadece bu amaçla okuyanlar, Camus'ye göre ondan bir umutsuzluk felsefesi türeterek kendilerini ölümlü mutlak efendiye, kırbaçla dünyevi efendilerine bağlı köleler olarak görürler. Her

türlü değerin ve ilkenin ortadan kaldırılması ve yerlerine olguların geçmesi siyasi sinizme yol açar; Hegel'den ilham alan politik hareketler ya da ideolojiler de bu nedenle erdeme sırtlarını dönerler (Camus, 2013, s. 95).

Camus'nün başkaldırı etiğini Hegel'in köle-efendi diyalektiğinin dışına çıkararak temellendirmeye çalıştığı açıktır, ona göre başkaldıran sadece efendiye karşı köle değil, efendi ve köle dünyasına da karşı çıkan bir insan olmalıdır çünkü başkaldırı tarihinde efendilik ve esaret ilişkisinden daha fazlası bulunur, sınırsız güç tek yasa değildir. Başkaldıran kendisi için görece bir özgürlük talep ederken başka bir değer adına da mutlak özgürlüğün olanaksızlığını kesinleştirir. Bu nedenle Camus'ye göre her insanın özgürlüğü görelî kabul edilmelidir (Camus, 2013, s. 226). Hatırlanacağı gibi Nietzsche'de egemen ahlak ve değer anlayışıyla bağlarını kopararak ilk büyük özgürleşmeyi "hayır"la başlatan nihilist insanın hayata, içinde "hayır"ı da barındıran trajik bir "evet" demesi gerekmektedir ki yıktığı değerlerin yerine yeni değerler koyabilsin. Camus'de de Nietzsche'ye benzer şekilde başkaldıran kişinin egemen ahlaka "hayır" derken, yaşama "evet" dediği görölr. Bununla birlikte, yıkılan ahlak ve değerlerin yerine, sözde değerlerin konulduğu her başkaldırı değer harcayıcı olmak zorunda kalır, çünkü başkaldırı yıkmak değil, yaratmak içindir. Başkaldıran, haksızlıklara 'hayır' dediği için başkaldırır, bunun yanında mutlaka yüksek bir insani değere de "evet" der. Camus'ye göre başkaldıran kişi sınırsız bir özgürlük de talep etmez, tersine "tüm özgürlükten davacıdır", özgürlüğe sınır çizmek isteyendir. Bu sınır her insanda bulunan başkaldırı gücüdür: "Başkaldırımış kişi kendisi için belirli bir özgürlük ister kuşkusuz; ama tutarlı bir kişiye, başkasının varlığını ve özgürlüğünü yok etme hakkını hiçbir durumda istemez. Hiç kimseyi alçaltmaz" (Camus, 2018b, s. 334-335).

"Başkaldırırken hiç kimseyi alçaltmamak", Camus'nün insan ve değer görüşünü ortaya koyar. Sınırsız yapıp etmelerin özgürlük kabul edilmediği bu felsefi bakış, özgürlüğü insan teklerinin yapısal bir özelliği olarak gören Nietzsche'ye yaklaşır. Camus'nün özgürlüğü görelî bulmasının sebebi de budur; çünkü Camus başkaldırımı nihilizmden çıkarıp sınırları, değerleri olan başkaldırıya dönüştürmeye çalışır. Özgürlük sorununu, "Özgürlük nedir?" yerine "Ne için özgür olacaksın?" sorusundan yola çıkarak ele alan Nietzsche'nin özgürlüğü anlam ve değer sorunuyla ilgisinde düşündüğü hatırd tutulduğunda her iki düşünürün başkaldırıda Hegel'in köle - efendi diyalektiğinden uzak

olduğu görülür; çünkü özgürlük, kölelikten çıkıp daha önce efendi olanları dize getirenlerin bir kazanımı olarak görülemez, dolayısıyla da başkaldırının hedefi sürü ahlakını benimseyen yeni “efendileri” ortaya çıkaracak bir mücadele değildir.

Deleuze’e göre efendi-köle ilişkisinin diyalektik yönü, gücün güç istenci olarak değil, gücün ve üstünlüğün temsili, birinin ötekini üstünlüğünü tanınması olarak kavranmasına dayanır. Hegel’de iradelerin istediği, güçlerinin tanınması ve temsil edilmesini sağlamaktır, oysa Nietzsche’ye göre bu kölenin anlayışıdır, hınçlı insanın sahip olduğu sadece güç imgesidir (Deleuze, 2002, s. 10). Dolayısıyla Nietzsche’de köle-efendi arasındaki hiyerarşiyi “güç istenci” kavramıyla doğrudan ilişkili düşünmek gerekir. Güç istenci, kölenin değil olumlu anlamda başkaldırıldığında değerleri koyabilen efendinin, kölenin başkaldırısı ise yıkma üzerine kurulu hınçtır. Nietzsche’ye göre değerleri yaratabilme gücü ve özgürlüğü efendide olduğu için bir efendi ile kölenin bilinçlerinin birbirlerini etkilemesi mümkün değildir. Bunun da ötesinde Nietzsche, insanlar arasında yapı farklılığından kaynaklanan bir hiyerarşi gördüğü için bir köle bilinciyle efendi bilincini eşitlemek, düşünürün başkaldırısında doğrudan hedef aldığı sürü ahlakına özgü bir yaklaşım olacaktır.

Camus *Başkaldıran İnsan*’da değerlerinden kopan devrimleri “hınç ve zorbalık” olarak nitelendirirken, Nietzsche’nin başkaldırısı üzerine kaleme aldığı bölümde düşünürün felsefesinin nasyonal sosyalistlerin “üstün insan” amacına hizmet etmek için kullanıldığını vurgulayarak, onun serüveninin tarihte eşi benzeri olmadığını yazar. Camus Nietzsche’yi eşsiz kılan bu nasyonal sosyalist yorumların çelişmesini şöyle ifade eder: “Baştan sona eşsiz bir ruhun soyluluğu ve çekişmeleriyle aydınlanan düşüncenin, dünyanın gözleri önünde, bir yalanlar alayıyla, toplanmış cesetlerin korkunç yığınıyla süslendiği hiçbir zaman görülmemiştir” (Camus, 2018b, s. 97-98). Sürü ahlakına başkaldıran Nietzsche’nin özgür, *üstinsanın* bağlı tinli sürü tipi tarafından sahiplenilmesi tam da Nietzsche’nin öngördüğü gibi, hınç dolu kölelerin ayaklanmasıdır aslında, çünkü *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*’de yazdığı gibi hınç duygusuyla dolu bir topluluk soylulardan daha kurnazdır (Nietzsche, 2015a, s. 53). Hınç ve zorbalıkla insanları ölüm kamplarına gönderen nasyonal sosyalistler yakıp yıkarken bunu kurnazlıkla “üstün insanlar” toplumu için yaptıklarını iddia ederler. Camus’ye göre 19. ve 20. yüzyıllardaki büyük başkaldırı hareketlerinin sonucu esaret olacaktır, o zaman

isyan kesinlikle reddedilmeli ve çağdaşlarına “benim bilincimle sizin bilinciniz artık aynı değil” diye haykıran Nietzsche'nin çılgılığı kabul edilmelidir. Metafizik başkaldıranlar, Nietzsche'nin ilk “hayır”ını unutup sadece her şeye “evet” diyen başkaldırısını alırlar, çünkü her şeye “evet” demek, cinayete de “evet” demektir. Köle her şeye evet derse, bir efendinin varlığına ve kendi acılarına razı olur, efendi her şeye evet derse, köleliğe ve başkalarının acı çekmesine razı olur. Camus'ye göre son çözümlemede her ikisine de “evet” demek, ikisinden daha güçlü olanı, yani efendiyi onaylamak anlamına gelir (Camus, 2013, s. 50).

Hayden'a göre Camus *Başkaldıran İnsan*'da Nietzsche'nin felsefesine çok yakındır, eserlerinde her zaman yeryüzüne olan bağlılığını vurgulayan Nietzsche gibi o da yaşamdan yanadır, ayrıca günlüklerinde de birçok yerde Nietzsche okumalarının kişisel ve entelektüel ufkunu genişlettiğini yazar. Nietzsche'nin düşüncesinin Camus için metafizik başkaldırıda belirleyici olmasının nedeni onunla nihilizmin ilk kez felsefi olarak bilinçli hale gelmesidir. Camus'ye göre felsefe tarihinin perde arkasında sessizce duran nihilizm, Nietzsche ile açığa çıkar. Nietzsche, modern toplumun “karanlık köşelerinde” ve modern insanda saklanan nihilizmin her izini ortaya çıkarmak için kararlılıkla yazar. Dostoyevski gibi Nietzsche de nihilizmin toplumu içten yok eden bir kanser olduğunu anlar, ancak Camus'ye göre Nietzsche için mümkün olan tek tedavi radikaldir; yıkıcı süreç, eski dünya ve değerleri ortadan kaldırılıp yeni değerlere sahip bir dünyanın ortaya çıkacağı noktaya kadar sürmelidir. O halde Nietzsche, nihilizm ve başkaldırı arasındaki ilişkiyi çok önemli bir şekilde dönüştürür; nihilizm artık yalnızca yaşamı küçümseme ve umutsuzluk değil, yaşamı onaylamanın iyileştirici bir eylemi olur. Nietzsche, anlamsızlık ve şiddet sorununu tersine çevirerek metafizik başkaldırını devrimci temeline oturtmayı başarır; çünkü yaşamın değeriyle ölümün acısının nasıl bir çelişki oluşturduğu üzerine düşünmek yerine, neden acı ve mutluluğun eşit olmaması gerektiğini sorgular. Mutluluk ve acının, yönü veya amacı olmayan bir evrenin akışı içindeki tezahürler olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia eder. Her iki fenomen de önceki değerler ölçeğine göre ne kadar kabul edilemez görünse de yaşamı olduğu gibi onaylama isteği anlamına gelen “güç istenci” içerir. Bu felsefede başkaldırının gerçekliğe karşı bitmek bilmeyen bir direniş olduğu iddiasının yerini başkaldırının kaçınılmaz olana aralıksız boyun eğmek olduğu inancı alır. Camus'ye göre Nietzsche'nin önemi, başkaldırının tam da insanın varoluş nedenini teslim ederek başarılı olması gerçeğinden

kaynaklanır. Başka bir deyişle, özgürlük de köleliktir aslında ama ölümlü insanın çöküşe değil ebedi dönüşün kozmik yasasına ilişkin köleliğidir (Hayden, 2016, s. 52-53).

Sonuç olarak Camus ve Nietzsche insanlığı alçaltan ahlaka başkaldırıcıları savunurlar, fakat nasyonal sosyalistlerle Marksist-Leninistlerin başkaldırıları merkezine yerleştirdikleri köle-efendi diyalektiğini çıkış noktası olarak almazlar. Camus başkaldırıda değer koruyan ölçülülüğü, sınırları, öldürmemeyi, Nietzsche, insanın, dolayısıyla nihilizmin aşılması için yeni değerleri yaratacak soylu insan tipinin yön vereceği bir toplumu savunur. Camus ve Nietzsche'nin itirazları toplumların kültürünü etkileyen çağlarının ahlakına yöneldiği için iki düşünürün başkaldırısını sanat görüşleriyle birlikte değerlendirmek gerekir.

4.2 Nietzsche ve Camus'de Başkaldırı Olarak Sanat

Nietzsche'nin başkaldırısında Eski Yunan sanatındaki Dionysos miti üzerine temellendirdiği sanat görüşünün yaşamı olumsuzlayıcı etkisi, nihilizmin aşılması için bir reçete niteliği taşır; çünkü nihilizmde yaşamı sadece "istemek" bile başlı başına başkaldırıdır. Yaşamı istemenin itici gücü de Nietzsche'ye göre, Antik Yunan'ın trajik döneminde keşfedildiği gibi sanatta bulunur. *Tragedya'nın Doğuşu*'nda, ahlakın değil, sadece sanatın insanın gerçek metafizik etkinliği olduğunu yazan Nietzsche'ye göre, "dünyanın varlığı yalnızca estetik bir fenomen olarak gerekçelendirilmiştir" (*justified, gerechtfertigt*) (Nietzsche, 1999, s. 8).

Deleuze, Nietzsche'nin sanat anlayışının trajik olduğunu öne sürer; Nietzsche'ye göre sanat iyileştirmez, sakinleştirmez, yüceltmez, arzuyu, içgüdüyü ya da iradeyi askıya almaz, aksine, güç istencinin uyarıcısı, yaşam isteğinin artırıcı gücüdür. Deleuze'e göre Aristoteles, tragedyayı bir arınma veya ahlaki yüceltme olarak anlarken, Kant güzelliği tüm ilgilerden, hatta ahlaki olanlardan ayırarak yansız bakış açısına sahip bir izleyicinin bakışından sanatı değerlendirir. Schopenhauer ise "ilgisizlik teorisi"nde spor gibi sanatın da yatıştırıcı etkisinin olduğunu bir gencin deneyimi üzerinden genellerken Deleuze'e göre Nietzsche, "Kim güzelliğe karşı ilgisiz kalabilir ki?" sorusunda ısrarcıdır. Sanat çoğunlukla izleyicinin bakış açısından değerlendirilse de Nietzsche bu sorusuyla aslında bir yaratılış estetiği talep eder, çünkü sanat güç istencinin uyarıcısı olarak ortaya çıkar, hiçbir amaç ya da temsile ihtiyaç duymaz (Deleuze, 2002, s. 102).

Nietzsche *Güç İstenci*'nde sanatın sanatçıya hükmederek onu vecd haline (*rausch, intoxication*) ulaştırdığından söz eder. Nietzsche'ye göre insanın rüyada ve sarhoşlukta yaşadığı bu vecd hali, düş görme, çağrışım, şiir, tutku, şarkı, dans gibi sanatsal yetileri serbest bırakır. Bu kendinden geçme hali sıradan yaşamda da yaşansa da zayıftır, Dionysosçu coşkunlukta ise şehvet ve güç vardır, doğadaki canlılığa benzer. Bu coşkunluk hissi, artan gücün bir tezahürü olarak tıpkı doğaya baharın gelmesi gibi güzel olma dürtüsü verir, yeni renkler, biçimler ortaya çıkarır. Çirkinlik ise dekadansa, içsel arzular arasındaki çelişkiye, örgütlenme gücünde ve istençte bir düşüşe işaret eder. Nietzsche'ye göre cinsellik, şölenler, baharın gelişi, savaş zaferleri, zalimlik, dini duyguların coşkusu gibi duygulanımlar insanlığın en eski bayram sevinçleridir ve hepsi erken sanatçılarda baskındır, hayvani doğayı açığa çıkarır. Sanat da hayvani canlılık hallerini hatırlatır, bir yandan çiçek açan fizikselliği imgeler ve insanı arzular dünyasına taşır diğer yandansa yoğunlaştırılmış yaşamın imgeleri ve arzularıyla yaşam duygusunun artması için uyarıcı görevini üstlenir. Rahipler gibi “yorgun”, “kurumuş”, “ayık” insan tiplerinde bu estetik bulunmaz, çünkü bu insanlar sanatsal güce ve bolluğa sahip değillerdir. Diğer taraftan Nietzsche, “peki çirkinlik bile bu sanatsal güce nasıl sahip olabilir?” diye sorar. Nietzsche'ye göre sanatçının enerjisinden hâlâ bir şeyler ilettiği ölçüde çirkinlik ve korkunçluk bile sanatın itici gücü olabilir. Güzellik ise Nietzsche'ye göre sanatçı için tüm derecelerin dışındadır, çünkü güzellikte karşıtlıklar evcilleştirilir, gücün en yüksek işareti olan karşıtlar üzerinde şiddete artık ihtiyaç yoktur; her şeyin kolay ve hoş bir şekilde akıp gitmesi sanatçının güç istencini memnun eder (Nietzsche, 1968, s. 420-421).

Heidegger, Nietzsche'nin tarif ettiği sanatçının kendinden geçme ya da vecd hali (*rausch*) ile ilgili olarak iki noktayı vurguladığını belirtir; birincisi gücün artması, ikincisi bolluk hissidir. Heidegger'e göre bu tür bir güç artışı, kişinin diğer varlıklarla ilişkisinde kendisini daha eksiksiz, zengin, açık, saf olarak deneyimleyerek aşmasıdır. Güçlendirme, kas gücünün artışı olarak değil ruh hali açısından anlaşılmalıdır; güçlenme coşkuya kapılmak, canlılığı hissetmektir. Aynı şekilde bolluk hissi de kişinin hiçbir şeye yabancı olmadığı, uyum halinde olduğu anlamına gelir. Kendinden geçme duygusunun üçüncü bir yönü ise her türlü yapma, görme, kavrama, hitap etme, iletişim kurma ve bırakabilme yeteneğinin her var olanda karşılıklı birbirine geçmesidir. Bu şekilde, belki de dini ve cinsel uyarılma gibi birbirlerine yabancı kalmak için nedenleri olabilecek durumlar da

sonuçta benzer bir vecd halini doğururlar. Heidegger'e göre Nietzsche'nin temel estetik durum olarak kendinden geçme haliyle kastettiği şey, tam tersi bir fenomen olan ayık, bitkin, kuru, sefil, korkak, solgun kişilerin sanatsız halleriyle karşılaştırılarak kavranabilir (Heidegger, 1984, s. 100-101).

Nietzsche, vecd, kendinden geçme ya da coşkuyu *Putların Batışı*'nda sanat ya da herhangi bir estetik uğraş için fizyolojik bir önkoşul olarak açıklar. Nietzsche'ye göre bu coşkunluk hali olmadan sanat yapılamaz; tüm büyük arzuların, güçlü etkilerin ardından gelen bir vecd duygusu değildir. Festivallerin, yarışmaların, zaferin, tüm aşırı hareketlerin, zulmün, bahar coşkusu gibi doğal koşulların veya narkotiklerin etkisi altında ortaya çıkan bu istenç bolluğu kişinin kendisini bir şeylere bırakmasını sağlar. Bu durumdaki kişi, kendi gücünü yansıtmaya, mükemmeli isteyene kadar her şeyi dönüştürür. Bu mükemmelleştirme ihtiyacı, Nietzsche'ye göre sanattır. Diğer bir deyişle sanat, güç istencinin doğrudan belirmesidir. Güç istencinin tam tersi ise içgüdüyü yoksullaştıran, seyrelten, yok eden bir varoluş biçimidir ve tarihte çok sayıda Hristiyan sanatçı Nietzsche'ye göre zayıf istencin örnekleridir (Nietzsche, 2010b, s. 195-196).

Nietzsche ilk kez *Tragedya'nın Doğuşu*'nda yazdığı Apollon ve Dionysos estetiği üzerine görüşlerini, *Putların Batışı*'nda sanatlar özelinde coşkunluk hali üzerinden değerlendirir. Nietzsche'ye göre Apollon her şeyden önce gözü uyarır; ressam, heykeltıraşlar, epik şairler mükemmel görüğe sahip sanatçılardır. Dionysosçu coşkunlukta ise tüm duygulanımlar uyarılır ve yoğunlaşır, böylece tüm ifade tarzlarını ortaya çıkarır; sunum, başkalaşım, dönüşüm ve her türlü taklit gücünü serbest bırakır. Nietzsche'ye göre bir Dionysosçu'nun herhangi bir telkini anlamaması imkânsızdır, çünkü hiçbir duygusal sinyali kaçırmaz, en gelişmiş anlama ve tahmin etme yetisine sahiptir. Bugün anladığımız şekliyle müzik, Dionysosçu oyunculuğun bir kalıntısı olarak herhangi bir duyguya girer, sürekli kendini dönüştürür, duyguları uyarır. Müziği ayrı bir sanat formu olarak mümkün kılmak için, başta kas duygusu olmak üzere birçok duyu devre dışı bırakılmıştır, fakat yine de bu gerçek Dionysosçu'nun normal halidir; müzik, onunla en yakından ilişkili yetilerle özelleştirilmiştir. Aktörler, pandomimciler, dansçılar, müzisyenler ve lirik şairlerin hepsi temel düzeyde birbirleriyle ilişkilidir ve içgüdülerinde doğal olarak birleşmişlerdir (Nietzsche, 1999, s. 197-198).

Nietzsche *Şen Bilim*'de sanat gibi gerçek dışı bir kült icat edilmeseydi bilimle gelen "gerçekliğe" katlanmanın insan için dayanılmaz olacağını öne sürer (Nietzsche, 1974, s. 163). Nietzsche sanatla gerçeği değiştirmekten veya gerçekten kaçmaktan söz etmez, aksine dekadansa yol açan ahlaka yönelik başkaldırısının temel direği, geleneğin hakikati ters yüz etmesine olan itirazdır. Nietzsche'nin iddiası şudur: Varoluş, ancak estetik bir fenomen olarak katlanılabilir hale gelir. Sanat, insanı böyle bir fenomene dönüştürebilmek için göz, el ve her şeyden önce bilinç verir. Nietzsche'ye göre varoluş sanatla estetik bir fenomene dönüştürülmeseydi gerçeğin olduğu gibi kabulü bunaltıya ve intihara yol açardı. İntihara veya bu dürüstlüğü yaratacağı acıya karşı insanın elindeki en büyük güç sanattır; çünkü bazen insan kendine yukarıdan ve sanatsal bir mesafeden bakarak, gülerken ya da ağlayarak dinlenmeye ihtiyaç duyar. Nietzsche'ye göre insan bilgi tutkusundaki kahraman kadar aptaldan da keyif almalıdır, yoksa bilgeliğinden zevk almaya devam edemez. Bu nedenle ciddi insanların coşkuya, dans etmeye, alaya ihtiyacı vardır. Özgürlüğü kaybetmemek için çocukça mutluluk veren sanat gerekir; çünkü insan "asabi dürüstlüğü" ve ahlaklarıyla aşırı derecede ağır yükler üstlenmiş, "erdemli canavarlara" dönüşmüştür. İnsan, her an kaymaktan ve başarısız olmaktan korkan birinin endişeli katılığıyla değil, onun yeryüzünde uçup oynayabilen bir çocuk gibi ahlakın da üzerinde durabilmelidir (Nietzsche, 1974, 163-164).

Nietzsche'nin *Böyle Söyledi Zerdüşt*'teki deve, aslan ve çocuk metaforlarıyla açıkladığı insanın nihilizmi yenme sürecinin hatırlanması sanatla hissedilen çocuksu mutluluk ihtiyacının gerekçelerini daha açık hale getirir. İnsanlar yaşadıkları toplumun iyi ve kötülerinden türeyen ahlakları develerin yüklerini taşıdıkları gibi üstlenirler, endişeli bir katılıkla savunurlar, sonunda da adeta "erdemli canavarlara" dönüşürler. Ahlakları sorgulamaya başladığı zaman ise insan yüklerini atar ve bir aslana dönüşerek geleneğin "değer" levhalarını parçalar, işte bu noktada nihilist olur. Aslana dönüştüğünde insan nihilist bir kahramandır aslında, fakat ciddi bir kahraman olarak kalsa, eski katılığa, bu kez de bilgi yüklerini üstlenen deveye tekrar döner. Ahlakı ve bilgiyi katılıkla sırtında taşıyan devenin tek seçeneği pasif nihilizmdir. Oysa aslan, Dionysosçu sevinçle parçalanmış ahlak levhalarının üzerinde dans eden çocuğa dönüşmelidir ki nihilizmi geride bırakabilsin. Sanat da varoluşu estetik bir fenomene dönüştürerek toplumun ahlaklarıyla şekillenmiş "gerçekliğin" dışına çıkmayı sağlar, gerçekliğe tahammül etmeyi kolaylaştırır.

Nietzsche'nin bu güçlü savları, Camus'nün sanat anlayışına da sızmıştır. Camus de sanatın gerçekliğe tahammülü kolaylaştırması konusunda Nietzsche ile aynı fikirdedir, Ona göre de sanat hem yücelten hem de yoksayan bir etkinliktir. Nietzsche "hiçbir sanatçı gerçekliği hoş karşılayamaz" derken haklıdır, fakat aynı zamanda hiçbir sanatçı gerçeklikten vazgeçemez. Bu nedenle Camus'ye göre sanatsal yaratım, birlik talebi olduğu kadar varoluşun da reddidir, çünkü insan ancak kendisinde eksik olduğu şey adına dünyayı reddeder; sanatla başkaldırının özü de buradadır (Camus, 2013, s. 198).

Camus'ye göre "sanatçı kendi hesabına yeniden kurar dünyayı" (Camus, 2018b, s. 302). Örneğin her ressam eskizini oluştururken onda eksik gördüğü formu vermeye çalışır. Heykeltıraşlık, insanın kayıp giden figürünü üç boyutlu olarak yakalamaya çalışır, amaç taklit etmek değil bedenini geçici coşkusunu ya da sonsuz çeşitlilikteki insan tutumlarını anlamlı bir ifadeyle biçimlendirerek dondurmaktır. Resmin ilkesi de bir seçim yapmaktır. Ressam çizeceği konuyu önce diğer her şeyden ayırır, bu onun ilk birleştirme yoludur. Manzaralar kaçar, hafızadan silinir veya birbirini yok eder, bu yüzden manzara ya da natüremort ressamı, normalde ışıkla değişen sonsuz bir perspektifte kaybolan şeyleri uzayda ve zamanda yalıtır. Büyük yaratıcı sanatçıların çizdiği kişiler bir sanat mucizesiyle yaşamaya devam ettikleri izlenimini verirler, geçici olmaktan kurtulurlar, böylece ressam doğa ile tarihi tuvalinde birleştirir; sanat bu nedenle Hegel'in hayalini kurduğu evrensel ile tek olanın uzlaşısını kayda değer bir çaba göstermeden gerçekleştirir (Camus, 2013, s. 202).

Roman sanatı da Camus'ye göre başkaldırı ruhuyla aynı zamanda doğar ve aynı isyan tutkusunu estetik düzlemde sürdürür. Romanın gerçeklerden kaçış arzusu olduğu öne sürülse de son iki yüzyıldır yazarların dehası tarafından üretilen sayısız "mit" okuyucu tarafından kabul edilmiştir. Camus'ye göre insan aslında dünyayı olduğu gibi reddeder, fakat ondan kaçmayı da kabul etmez. "Nehrin akışını kontrol etmek", "hayatı bir yazgı olarak benimsemek", bunlar Camus'ye göre insanların gerçek özlemleridir. Bir roman da eylemin biçimle donatıldığı, yaşamın kader görünümünü aldığı bir evrendir. Romanın dünyası, içinde yaşadığımız dünyanın, insanın en derin arzuları doğrultusunda düzenlenmesidir. Romanın dünyası, bildiğimiz dünyanın aynısıdır aslında; çünkü acı, illüzyon, aşk, kahramanların zayıflıklarıyla güçleri de aynıdır, fakat onlar kaderlerini acı sona kadar kovalayabilir, tutkularını sonuna kadar yaşayabilirler. Bu nedenle roman,

herhangi bir kadere uyabilecek olasılıklar yaratarak varoluşla rekabet eder ve geçici olarak ölümü yener. Bu düzeydeki bir roman Camus'ye göre, başkaldırı ruhunu aklın hizmetine verir (Camus, 2013, s. 205-208).

Camus'nün sanatla ilgili görüşlerinden, nihilizme savrulmuş absürt kişinin kaderini sanat aracılığıyla adeta tekrar yazabilmeyi vadeden bir başkaldırı olanağı elde ettiği sonucu çıkar. Varoluşun estetik bir fenomen olarak katlanılabilir hale geldiğini öne süren Nietzsche gibi Camus de sanatın, geçici olarak ölümü yenmek dahil, varoluşla rekabet edebildiğini yazar. İster roman ister resim isterse heykel sanatı olsun, sanat kaybolup gidecek olanları uzayda ve zamanda dondurur, sanat aracılığıyla başkaldıranların isyan ettikleri metafizik koşullar ve tarih birleşir, gerçek dünyanın acıları giderilir. Sanat birçok dalıyla başkaldırıcıyı mümkün kılan çok güçlü bir eylem olanağı verir, fakat "yaratma" eylemi 20. yüzyılın politik evreninde tehlikeli sayılır:

Yaratmak bugün tehlike arz eden bir eylemdir. Sanatçının yayımladığı eser bir eylem niteliğindedir ve bu eylem hiçbir şeyi affetmeyen bir yüzyılın arzuları karşısında kişiyi savunmasız kılar. Buradaki sorun sanatın bundan dolayı zarar görüp görmeyeceği değil, sanat ve onun ifade ettiği şeyler olmaksızın yaşayamayan insanlar için çok sayıda ideolojinin baskısı altında (ne kadar çok kilise var ne büyük bir yalnızlık), yaratma özgürlüğünün nasıl hala mümkün olabileceğidir (Camus, 2021, s. 23).

Camus'ye göre 20. yüzyılın sanatı tıpkı devrim gibi nihilist durumun sonucudur. Dolayısıyla hem sanat hem de devrim benzer kaygıların ürünleridir. Ancak sanatı devrimden farklı kılan yaratıcılıktır. Sanatta başkaldırı, eleştiri ya da yorumda değil, gerçek yaratma eyleminde belirir; bu nedenle de sanat kendisini devrim, terör ya da tiranlıkla değil ancak bir uygarlıkta doğrulayabilir. Her ne kadar çağdaş devrim eski toplumsal yapının çelişkili olduğu iddiasıyla yeni bir dünya yarattığını savunsa da Camus'ye göre kapitalist toplum ve devrimci toplum, kendilerini aynı araçlara yani sanayi üretimine teslim ettikleri ölçüde bir ve aynı şeydir; çünkü üretime dayalı toplum sadece üretkendir, yaratıcı değildir (Camus, 2013, s. 2015).

Nietzsche'nin betimlediği yaratıcı kişilerin üstünlüğü de ne Nazi milliyetçiliğinde ne demokratik liberalizmde ne de sosyalizmde bulunur. Camus'nün de Nietzsche gibi hem

sosyalizme hem de liberalizme itirazı kültürü değersizleştirdikleri ve yaratıcı yerine faydacı ekonomik toplum yönetimleri oldukları içindir. Camus'ye göre çağdaş sanat da nihilisttir, çünkü aslında bugünün dünyası bütünüyle nihilisttir. Uygarlık ancak, biçimsel ilkelerin ve ilkesizliğin nihilizminden vazgeçilerek, yaratıcı bir senteze doğru yol alarak kurulur. Hiçbir sanat toptan yadsımayla (radikal nihilizm) ayakta kalamaz; anlamsızlık düşüncesi bile özünde bir şeyi ifade ettiğine göre, Camus'ye göre anlamı olmayan bir sanat yoktur. İnsan, dünyanın adaletsizliğini kınasa da adaleti talep edebilir ama dünyayı toptan yadsıyamaz. Güzelliği yaratmak için hem gerçeklik bir noktaya kadar reddedilmeli hem de bazı yönleri yüceltmelidir, çünkü sanat gerçekliğe karşı çıksa da gerçekten saklanamaz (Camus, 2013, s. 202-203).

Camus'ye göre sanat ve toplum, yaratıcılık ve devrim, tekin ve evrenselin, birey ve tarihin keskin bir gerilim ortamında birbirini dengelediği başkaldırının kaynağını yeniden keşfetmelidir, çünkü başkaldırı başlı başına bir medeniyet unsuru değil, tüm medeniyetler için bir ön hazırlıktır. Fakat sadece başkaldırı, içinde yaşadığımız çağın çıkmazlarında Camus'ye göre Nietzsche'nin hayalini kurduğu geleceği umut etmemize izin verir; bu hayal yargıçlar ve zalimler yerine, yaratıcılar toplumunu kurmaktır. Sanayi toplumu ise ancak işçiye bir yaratıcının onurunu geri vererek, başka bir deyişle, ilgisini ve zekâsını ürettiği şeye olduğu kadar işçinin kendisine de vererek yeni bir uygarlığın yolunu açabilir; çünkü Camus'ye göre sadece yaratma düzeyinde herkese başkaldırının gerektirdiği itibar verilebilir ve kölelerle efendiler toplumu aşılabilir (Camus, 2013, s. 216-217).

Kunduracılar toplumunu Shakespeare'in yönetmesi bir haksızlık, üstelik de bir ütopya olurdu. Ama kunduracılar toplumunun Shakespeare'den vazgeçtiğini ileri sürmesi de o derece yıkım olur. Kunduracısız Shakespeare zorbalığa suçsuzluk kanıtı sağlar. Shakespearesiz kunduracı da zorbalığı yaymaya yardım etmedi mi zorbalıkça yutulur. Her yaratım, efendi ve köle dünyasını yoksar. İçinde yaşamımızı sürdürdüğümüz toplum, zorbalarla kölelerin bu iğrenç toplumu, ölümü de değişimi de ancak yaratma düzeyinde bulacaktır (Camus, 2018b, s. 322).

Camus, başkaldıranlar değerleri tarihin sonuna bıraksalar da görevlerinin aslında tarihi sona erdirmek değil, doğru olduğunu bildikleri şeyin suretinde yaratmak olduğunu yazar. Sanat da insanın yalnızca tarihle açıklanamayacağını ve doğanın kendi düzeninde varoluş

sebebini bulduğunu öğretir. En içgüdüsel başkaldırı eylemi tüm insanlar için ortak olan değeri ve onuru doğrularken, insanın birliğe olan arzusunu gidermek adına güzellik adını verdiği gerçekliğin ayrılmaz bir parçası olmayı talep eder. Öyleyse başkaldıran belki tüm tarihi reddedebilir, fakat yine de “denizlerin ve yıldızların dünyası”nı kabul etmek zorundadır. Doğayı görmezden gelmek isteyen isyancılar ise varoluşun ve emeğin onurunu inşa etmek istedikleri her şey adına güzelliği tarihten kovarlar; oysa Camus’ye göre güzellik doğrudan bir devrim yaratmasa da her devrim güzelliğe ihtiyaç duyar. Bu nedenle ihtiyaç duyulan başkaldırı insanın doğasını ve dünyanın güzelliğini övmekten vazgeçmeden adaletsizliği reddetmektir (Camus, 2013, s. 219-220). Öyleyse hem boyun eğmeyen hem de değerlerine sadık olan bu etik, Camus’ye göre gerçekçi bir devrime giden yolu aydınlatabilir. Gerçek başkaldırı, güzelliği savunurken, medeniyetin, tarihin biçimsel ilkelerinin ve yozlaşmış değerlerinin çok ötesinde, insanın ve onun yaşadığı dünyanın ortak onurunu korumak için yapılabilir. Bu nedenle belki de efendi ve köle diyalektiğini aşacak güç sanatta bulunur.

Camus için sanat dünyada yarım kalmış şeylere bir başkaldırıdır. Amaç-gerçekliğe başka bir biçim vermektir, bu açıdan aslında herkes gerçekçidir. Sanat var olanın ne tam olarak reddedilmesi ne de tam olarak kabul edilmesidir; aynı anda hem reddetme hem de kabullenmedir ve bu yüzden “sürekli olarak yenilenen bir kalp kırıklığına benzer” (Camus, 2021, s. 39). Sanatçı sürekli böyle bir belirsizlik içinde yaşar, gerçeği yadsımazken onu ebediyen bitmemiş yönleriyle sorgulamaya mahkûmdur. Sanatın gerçeklikten kaçması mı yoksa ona boyun eğmesi mi gerektiğini belirlemeye gerek yoktur, hangi gerçeklikten yararlanacağı önemlidir ki her sanatçı bu sorunu kendi ışığına ve yeteneğine göre çözer. Dünyanın ağırlığı ne kadar büyükse sanatçının isyanı da o kadar büyük olur. Yunan tragediyalarında, Melville, Tolstoy veya Molière’de olduğu gibi en yüksek yapıtlar her zaman, en neşeli ve en yürek parçalayıcı uç noktalarıyla, gerçeklik ile insanın kendi gerçekliğini reddetmesi arasında bir denge kuran, her biri yukarıya doğru birbirlerini tetikleyen yaşamın genel karakteristiği olacaktır. Sanat eserinde gündelik dünyadan farklı, ama yine de aynı, tekil ama evrensel, dehanın gücü ve özlemiyle birkaç saatliğine çağrılan yeni bir dünya belirir; “Bu dünya böyledir, aynı zamanda değildir; dünya hiçbir şeydir aynı zamanda her şeydir. Hakiki sanatçı yorulmadan bu ikili gerçeği haykırır” (Camus, 2021, s. 40). Camus’ye göre sanatçı ne zamanına sırtını dönebilir ne de onun içinde kaybolabilir, fakat mutlak bir yargıda bulunmamalıdır, yani gerçekliği

keyfi olarak iyi ve kötü olarak ayırmamalıdır; çünkü sanatın amacı aksine, yasama yapmak ya da hüküm vermek değil, her şeyden önce anlamaktır. Sanatçı hâkim değil, aklayıcı, bağışlayıcıdır (Camus, 2021, s. 41).

Camus gibi Nietzsche de *Güç İstenci*'nde yalnızca sanatın yaşamı olanaklı kılmanın aracı olduğunu yazar. Nietzsche'ye göre sanat, Hristiyanlık, Budizm ve nihilizm gibi yaşamı inkâr etme isteğine karşı tek üstün güçtür. Sanat, varoluşun ürkütücü ve sorgulanabilir karakterini gören trajik kişiye eylem olanağı verir. Sanat, varoluşun sorgulanabilir yönünü görmeye kalmayıp onu yaşamak isteyen trajik savaşçının kurtuluşudur, çünkü Nietzsche'ye göre sanat acının istendiği, dönüştürüldüğü, tanrılaştırıldığı, ıstırahın büyük bir haz olduğu durumlara giden yoldur (Nietzsche, 1968, s. 452). Böylece trajik kişiye eylem olanağı veren sanat, değerleri toplumdaki egemen ahlakların iyi ve kötülerinin ötesine taşıyabilir. Dinler ve gelenek yerine çağımızda ekonomik “değerlerin” hâkim olduğu köleler ve efendiler toplumunu aşmak için belki de yaratıcı sanatla başkaldırarak kültürü yeniden inşa etmek gerekir.

4.3 Trajik Başkaldırı: Dionysos'la Zerdüşt, Sisifos'la Dr. Rieux Olmak

Nietzsche ve Camus'nün absürdü ve nihilizmi aşmak için önerdikleri başkaldırı düşüncesinin merkezinde iki mitolojik figür bulunur: Dionysos ve Sisifos. Dionysos, adına şenlikler düzenlenen bir Tanrı, Sisifos ise tanrıların cezalandırdığı bir kraldır. Dionysos ve Sisifos'un ortak paydası, acı dahil yaşamı her yönüyle olumlamaaktır. İnsanlığın en eski söylenceleri üzerinden yaşamın onaylanmasını savunan Camus ve Nietzsche, çağdaş insanın çıkmazlarına çözümün insanın değerleriyle anlam kazanan bir yaşamda aranması gerektiğini dile getirirler. Nietzsche yaşam istencini Dionysos gizemlerinde, Camus ise kayasını sonsuza dek yuvarlamakla cezalandırılan Sisifos'un her tepeye geri dönüşündeki soluklanma anındaki bilinç durumunda bulur. Nietzsche'de Dionysos, insanı aşmaya çağıran Zerdüşt'te, Camus'de Sisifos, *Veba*'da hastalarının çoğunu kurtaramamasına karşın salgınla mücadeleyi yılmadan sürdüren Dr. Rieux karakterinde karşımıza çıkar. Sisifos ve Dionysos mitleri böylece Camus ve Nietzsche için tüm olumsuzluklara rağmen yaşama “evet” diyerek başkaldırının simgesel figürlerine dönüşürler.

Çağının ahlakına başkaldırı ve değerlerin yeniden değerlendirilmesi Nietzsche'nin arayışını Sokrates öncesine götürür. *Ecce Homo*'da ebedi dönüş üzerine görüşlerinin izlerine Eski Yunan felsefesinde sadece Herakleitos'ta rastladığını belirten Nietzsche, kendisine en yakın bulduğu Herakleitos hariç hiç kimsede trajik bilgelik olmadığını yazar. Nietzsche'ye göre Dionysosçu felsefe, ölümün ve yıkımın olumlanması, karşıtlıkların, savaş ve varlık kavramlarının kökten yadsınarak sadece oluşa "evet" deyiştir. Her şeyin koşulsuz ve sonsuz olarak tekrarlanan döngüsü olan ebedi dönüş Zerdüşt'ün öğretisidir fakat Nietzsche'ye göre Herakleitos'un da öğretisi olabilirdi (Nietzsche, 2017c, s. 56). İlk eseri *Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe*'de belirttiği üzere Herakleitos'un düşüncesinde her şey kutupların savaşına uygun gerçekleşir ve bu savaştan *logosa* uygun adalet ortaya çıkar (Nietzsche, 1996, s. 42). Dünyada haksızlık da acı da vardır, bunlar yalnızca birliği görebilen Tanrı için yoktur. Nasıl ki insanların gerçekliğini oluşturan acı ve haksız dünyadaki birliği görebilen Tanrı için hükümsüzdür, aynı biçimde *logosa* uygun bu birlikten doğan adalet de herkese görünmez. Karşıtların uyumundan doğan adalet nasıl Herakleitos'a görünüyorsa, adalet kavramı da oluşu sadece onun gibi gören pek az sayıda kişi tarafından anlaşılabilir ve adalet kavramını ancak bu az sayıdaki kişiler anlayabilir (Nietzsche, 1996, s. 49).

Nietzsche, trajik kültürü yorumlarken Herakleitos'un yanı sıra *Tragedyanın Doğuşu*'nda mitolojik bir karakter olan Dionysos'u öne çıkarır, yaşamı onaylayan ve olumlayan bir Tanrı olarak sunar. Dionysos acıyı çözümlenemeyenle yetinmez, onu hazzla dönüştürür. Bu nedenle Deleuze'e göre Dionysos, bireyselleşmenin acılarını yeniden üretmekten çok büyümenin acılarını onaylayan bir Tanrıdır (Deleuze, 2002, s. 13). *Putların Batışı*'nda da Eski Yunan simgeciliğinden daha yüksek bir sembolizm bilmediğini yazan Nietzsche, felsefesinin temel kavramlarından biri olan "ebedi dönüş"ü (*eternal recurrence*) yine Tanrı Dionysos mitine dayandırır: "Helen içgüdüsünün temel gerçeği -onun yaşam istenci- kendisini yalnızca Dionysos gizemlerinde, Dionysos psikolojisinde ifade eder. Helenler bu gizemlerle neyi güvence altına aldılar? Ebedi hayatı, hayatın ebedi dönüşünü (...)" (Nietzsche, 2010b, s. 227-228).

Nietzsche *Güç İstenci*'nde ebedi dönüş öğretisini yine Dionysosçu olanı kavrayışla açıklar. Nietzsche'ye göre dünya, olmaya ve değişmeye devam ettikçe varlığını sürdürür; çünkü dünya "başlangıcı ve sonu olmayan bir enerji canavarı"dır, onun varoluşu ebedi

dönüş halinde, kendini sürekli yaratan ve yıkan, çemberin sonsuzluğundan başka bir amacı olmayan Dionysosçu var oluşturu (Nietzsche, 1968, s. 550). Nietzsche, edebi olduğu kadar bir felsefe eseri olma niteliği de taşıyan *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te esere adını veren karakter üzerinden “ebedi dönüş” kavramıyla insanın “kendini aşma” sürecini anlatır. Nietzsche'ye göre eserin ana fikri, ebedi dönüş düşüncesi ve yaşamın olumlanmasıdır (Nietzsche, 2010b, s. 123). Eserin ana karakteri Zerdüşt, Nietzsche'ye göre kesinlikle dinlerin kurucuları olan peygamberlerden biri veya bir fanatik değildir, çünkü o fikir vaaz etmez, kimsenin inanmasını beklemez. Zerdüşt'ü “(...) dinleyebilmek eşitsiz bir ayrıcalıktır; kimse Zerdüşt'e kulak vermekte özgür değildir”, çünkü o bir bilge, aziz veya “kurtarıcı” gibi dekadant kişilerin sözlerinin tam tersini söyler (Nietzsche, 2010b, s. 72-73).

Nietzsche *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te kişinin hayatındaki tüm olayların tekrar tekrar, bitimsiz olarak gerçekleşmesi olasılığı anlamına gelen “ebedi dönüş” kavramını, tüm gücünü elde etmiş, kendine hâkim bir kişi olan “üstinsan” (*übermensch*) ile açıklar. Ebedi dönüş ile hayatın tüm korkularının ve zevklerinin kucaklanmasını, kader sevgisini (*amor fati*) ve kabulünü öneren Nietzsche'ye göre tür olarak insan, hayvanlarla üstinsan arasında yalnızca bir ara aşamadır, çünkü insan “tamamlanmamış bir resim” olduğu için nihai bir sonuç değil, daha çok kendisinin efendisi olmaya doğru giden yoldaki bir varlıktır. Dolayısıyla eserde söylevlerle insanın aşılması gerektiğini tekrarlayan Zerdüşt'ü, Nietzsche'nin Dionysos ve güç istenci kavramlarıyla birlikte düşünmek gerekir. Her olayın tekrarlayacağını bilerek, pişmanlık duymadan, hayatı cesaret ve Dionysosçu bir ruhla kucaklayan özgürleşmiş kişi Zerdüşt'le karakterize edilir:

(...) bir dansçıdır Zerdüşt-; gerçeği en katı yüreklilikle, en korkunç olarak gören, o “uçurum gibi derin” düşünceyi düşünen kimse, nasıl oluyor da varlığa, onun bengi dönüşüne karşı durmuyor, -tam tersine evrensel olumlayışın “o sonsuz, sınırsız evet ve âmin deyiş”in ta kendisidir... “Ta uçurumların dibine dek taşıyorum bu kutsayan evet deyiş” ... İşte gene vardık Dionysos'a (Nietzsche, 2017c, s .89).

Özgürleşmiş insan tipine, sürü insanı (sıradan) ile üstinsan arasındaki bir ara aşamaya karşılık gelen Zerdüşt bu eserde, ahlaklardan bağlarını koparmış bir insan olarak “yurdunu ve yurdunun gölünü” terk edip inzivaya çekilmiştir (Nietzsche, 2017a, s. 3).

Zerdüşt, nihilizmi yendikten sonra dağdan inip insanlarla karşılaşmak ister çünkü yeteri kadar “bal” yani deneyim biriktirmiştir ve deneyimini diğerleriyle paylaşmak istemektedir. Pazar yerinde sıradan insanla karşılaşır ve sorar: “Size üstinsanı öğretiyorum. İnsan aşılması gereken bir şeydir. Onu aşmak için siz ne yaptınız?” (Nietzsche, 2017a, s. 6). Ancak Zerdüşt, söylev yerine ip cambazının gösterisini bekleyen halkın ona güldüğünü görünce kendisini anlamadıklarını fark eder ve şöyle der; “Bu kulakların dinleyeceği ağız değilim ben” (Nietzsche, 2017a, s. 10). Sıradan insan soytarıyı izlemeyi tercih etmiştir; oysa Zerdüşt “ona yaratmakta, hasatta ve şölende eşlik edecekleri arar” her yere taşıyacağı “cesetleri” değil “(Nietzsche, 2017a, s. 17).

Yaşamı Dionysosça bir güç istenciyle kucaklayan kişi, üstinsandır; o “anlamıdır yeryüzünün” (Nietzsche, 2017a, s. 6). Nietzsche’ye göre insan, hayvan ile üstinsan arasında gerilmiş bir ip olduğu için solucanlıktan maymuna doğru evrilmiş bu tür, ancak özgür ve yaratıcılar sayesinde insanlaşabilen yönünün farkına varabilir; çünkü gerçekte “(...) kirliliği insan. Kirliliği bir ırmağı içine alıp da bozulmadan kalmak için, zaten bir deniz olmak gerekir” (Nietzsche, 2017a, s. 7). Yaratıcı, özgür kişi kirliliği yani çoğunluğun ahlakını yıkan, yerine yeni değerler koyarak sürüye yol gösterendir. Nietzsche Zerdüşt’e “insan aşılması gereken bir şeydir” dedirtirken diğer hayvan türlerinden farklılaşmak, başka bir ifadeyle “insanlaşmak için ne yaptınız?” sorusunu sormaktadır çünkü üstinsanlar, üstünlüklerini değer yaratmalarından alırlar:

Değer biçmek yaratmaktır: dinleyin ey yaratanlar! Değer biçmenin kendisidir, tüm değer biçilmiş şeylerin değeri ve mücevheri. Ancak değer biçmek sayesinde vardır değer biçmek olmasaydı, kof çıkardı varoluşun çekirdeği. Dinleyin ey yaratanları Değerlerin değişmesi- yaratanların değişmesidir bu. Her zaman yok eder yaratıcı olması gereken (Nietzsche, 2017a, s. 54).

Tür olarak insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli yetilerden biri değerlendirme yapmaktır. Değerlendirmek, aynı zamanda hayatı anlamlı kılan şeyleri belirlemektir. Zerdüşt, “Bin Bir Hedef Üzerine” başlıklı söylevinde her insanın, dolayısıyla tüm ulusların kendi değerlerini belirlemek için değerlendirme yaptığını, kendi “iyi” ve “kötü”lerini seçtiğini söyler. Değerler, ulustan ulusa, insandan insana değişir; bu nedenle her halkın üstünde bir iyiler ve kötüler levhası asılıdır. Bu levhalardaki değerler uluslara, bireylere hayattaki amacı gösterir. Nietzsche’ye göre tüm insanlar iyi ve kötülerini,

değerli ve değersiz saydıklarını kendileri yaratmıştır, ne doğa ne de Tanrı vermiştir; “insan, varlığını sürdürebilmek için önce şeylere değer biçti- şeylerin anlamını o yarattı, insanca bir anlam yarattı. Bu yüzden ‘insan’ diyor kendine: değer biçen demektir bu” (Nietzsche, 2017a, s. 53). Değerlendirmek yaratmaktır, değerlerden ve anlamdan yoksun bir insan dünyası olamaz, fakat insanlar değersiz şeyleri de değer olarak kabul edebilir; Nietzsche’nin değerlerin yeniden değerlendirilmesini önermesinin sebebi budur. Değerlerin değişmesi ise yaratıcıların değişmesidir, çünkü değerleri yaratanlar Nietzsche’ye göre yaratıcı, üstinsanlardır. Amaç eksik olsa da insanlık yönünü değerlerini yaratarak bulacaktır (Nietzsche, 2017a, s. 54). Nietzsche’ye göre yaratmak, insanın aşılması anlamında acılardan kurtuluş ve yaşamın hafiflemesidir. Fakat yaratıcı kişi olmak için öncelikle acı çekmek, çok sayıda dönüşümden geçmek gerekir. Yaratıcının yaşamında ölüm ve acı da bulunmalıdır ki, kendini aşabilsin çünkü “kişinin kendisinin de yeni doğacak bir çocuk olması için, aynı zamanda doğuran kadın ve doğuran kadının sancısı da olmak istemesi gerekir” (Nietzsche, 2017a, s. 81).

Her şey gider, her şey geri gelir; varlık çarkının dönüşü bengidir [ebedi/sonsuz]. Her şey ölür, her şey yeniden çiçeklenir, varlığın yılı ebediyen sürer. Her şey kopar, her şey yeniden eklenir; varlık kendi evini sonsuzluğa kurar. Her şey ayrılır, her şey yeniden selamlaşır; varlık halkasının kendisine sadakati bengidir. Her saniyede yeniden başlar varlık; her Burada’nın etrafında döner Orada’nın küresi. Orta her yeredir. Eğridir bengiliğin yolu (Nietzsche, 2017a, s. 221).

“İyileşmekte Olan” başlıklı bölümde Zerdüş, oluşun sonsuz bir döngüde devam ettiği anlamına gelen *ebedi dönüş* kavramı üzerine konuşur. Heidegger’e göre iyileşme (*Genesende*), “eve gitmek” anlamında Yunanca *neomai* ve *nostos* ile aynı kelimedir. “Nostalji” ise yurt özlemidir. “Nekahatçı” (iyileşmekte olan) evine dönmeye, yani kendisini tanımlayan şeye dönmeye hazırlanan kişidir. Bu bölümde iyileşmekte olan şöyle der: “Ben Zerdüş, yaşamı savunan, acıyı savunan, çemberini savunan...” (Nietzsche, 2017a, s. 219). Yaşam, acı ve çember birbirine aittir, birbirinin aynısıdır. Heidegger’e göre Nietzsche’nin dilinde “yaşam” yalnızca insanların değil, tüm varlıkların temel özelliği olarak *güç istenci* anlamına gelir. Nietzsche, “acı çekmenin” ne anlama geldiğini şu sözlerle anlatır: “Acı çeken her şey yaşamayı ister...” Buradaki “her şey”, güç istenci yoluyla olan her şeydir ve bir yol anlamına gelir. Yapılandırıcı güçler

çarpışır, daire yolunu bükerek her zaman aynının tekrarını sağlayan halka olarak dönmeye devam eder. Buna göre Zerdüşt kendisini, tüm varlığın güç istenci olduğu, yaratmasında ve çarpışmasında acı çeken ve ebedi dönüşte kendisini tam da bu şekilde görmek isteyen bir irade olarak tanıtır (Heidegger, 1984, s. 212-213).

İnsanın hiçbir şeye inanmadan ya da Tanrı olmadan da yaşayabileceğini, yaratabileceğini onaylayan Nietzsche'nin başkaldırısının özü, Camus'nün *Başkaldıran İnsan*'da vurguladığı gibi, nihilizmin ilk kez umutsuzluğa değil, olumlamaya götüren bir bilince dönüşmesidir (Camus, 2018b, s. 84). Zerdüşt, Dionysosoça bir ruhla yaşamı, acısıyla, hazlarıyla ebedi bir döngü olarak onaylarken üstinsanı öğrettiğini yineler; çünkü nihilizmin yarattığı boşluğu, insan ancak eski ahlaklara başkaldırıp yaktıktan sonra yeni değerler yarattığında aşabilecektir.

Denemelerinin yanı sıra tüm edebiyat eserlerinde çağının ahlakıyla absürt kavramı ve başkaldırı düşüncesi üzerinden hesaplaşan Camus *Veba*'da insanın hayatta kalma, sevmeye ve anlam yaratma çabasını ele alır. Camus'nün insan ve değer görüşünün anahtar kavramlarının da izlerini sürebilmeyi sağlayan roman, absürtle yaşamak zorunda olan insanın hayatı olumlayabilmesinin ve başkaldırının olanağını gösterir çünkü sanat, daha önce de gösterildiği gibi, başkaldırımı mümkün kılan çok güçlü bir eylem olanağı verir.

Camus *Veba*'da, Cezayir sahilinde, sıradan, iş odaklı insanların yaşadığı, hareketli fakat sıkıcı bir liman şehri olan Oran'da patlak veren salgın ve sonrasında yaşananları anlatır. Dr. Bernard Rieux, çalıştığı binanın hemen dışında ölü bir fare bulduktan kısa bir süre sonra kasaba, acıyla ölmekte olan fareler tarafından istila edilir. Oran, bir hıyarcıklı veba salgınına yakalanır ve hastalık ilerledikçe hızla ölümler başlar, şehir karantinaya alınır. Romanın sonuna doğru anlatıcı olduğunu öğrendiğimiz Dr. Bernard Rieux'nün başında olduğu sağlıkçılar kendilerini bir serum bulmaya ve hastalara bakmaya adanırken bürokratlar beceriksizce çalışmaya, rahipler ise vaazlarına devam ederler. Dr. Rieux, hastalığın şehrin yarısını öldürebileceğinden korktuğu için karantina gibi önlemlerle öncelikle mümkün olduğu kadar çok hayat kurtarmayı amaçlar. Vebayı durdurma çabalarının herhangi bir etkisi olup olmadığı belirsizdir, salgın seyrini sürdürür fakat romanın sonunda şehir büyük bir kutlama ile yeniden açılır.

Kesin bir tedavisi olmayan vebanın kenti vurması büyük bir felakettir aslında, tüm Oran halkı salgın karşısında hazırlıksız yakalanmıştır. Anlatıcının vurguladığı gibi tarihte savaşlar kadar veba gibi çeşitli salgın hastalıklar da olmasına karşın salgınlar ve savaşlar her zaman insanları şaşırtmaya devam eder. Oran halkı da 20. yüzyılın tüm sıradan insanları (Nietzsche'nin son insanı) gibi hümanisttirler, felaketslere inanmazlar; "Felaket insana yakışmaz, felaket gerçekdışıdır, geçip gidecek kötü bir rüyadır, denir. Ancak her zaman da geçip gitmez, kötü rüyalar arasında insanlar geçip gider (...)" (Camus, 2018c, s. 45).

Ölümcül veba, beklenmedik bir anda aniden gelen bir tehlike olması bakımından absürttür; çünkü Oran şehrinde normal, sıradan seyrinde devam eden hayatı salgınla dramatik olarak değiştirir. Hayat bir yanda ölüm diğer yanda karantinada yaşam savaşına dönüşür. Başta romanın kahramanlarından Dr. Rieux olmak üzere salgınla savaşan tüm karakterler kayasını hiç durmadan yuvarlayan Sisifos gibi mücadele ederler. Şehre kısıtlı sağlık yardımı yapılabildiği için profesyonel olmayan kişilerle sağlık kolları kurulur. Çoğunluğu gönüllülerden oluşan sağlık kollarında çalışanlar kendi canlarını da tehlikeye atarak gece gündüz çalışırlar. Gönüllü sağlıkçıların sağladığı en önemli kazanım büyük kalabalıkların veba ile savaşmak için ne gerekiyorsa yapılması gerektiğine inanmalarını sağlamak olur. Böylece veba herkesin görevi haline gelir. Anlatıcıya göre kahramanlık değildir bu aslında, veba gerçekte ne ise o olur yani herkesin uğraşı haline gelir; bu nedenle sağlık kolları nesnel bir hoşnutlukla değerlendirilmelidir:

(...) bir öğretmen iki kere ikinin dört ettiğini öğretiyor diye tebrik edilmez. Belki bu mesleği seçti diye tebrik edilir. Bir de Tarrou ve ötekilerinin, iki kere ikinin dört ettiğini gösterdikleri için saygıya değer olduklarını belirtelim, ancak bu iyi niyetin, öğretmenin iyi niyeti, öğretmenin yüreği gibi bir yürek taşıyan ve insanlık onuru uğruna sanılandan daha kalabalık gruplar halinde bir araya gelebilecek kişilerin iyi niyeti arasında ortak bir şey olduğunu da belirtelim; en azından anlatıcının inancı böyle. Kaldı ki, anlatıcı kendisine karşı çıkılacağıının da farkında, çünkü bu insanlar yaşamlarını tehlikeye atıyorlardı. Ancak tarihte öyle bir an olmuştur ki, iki kere ikinin dört ettiğini söylemeye cüret edenler ölümle cezalandırılmıştır. Öğretmen bunu iyi bilir. Ve böyle bir mantık

yürütmenin ödülle mi yoksa cezayla mı sonuçlanacağını bilmek değildir sorun.
Sorun iki kere ikinin dört edip etmediğini bilmektir (Camus, 2018c, s. 136-137).

Başkaldıran İnsan'da başkaldırının *cogito* ile aynı rolü üstlendiğini belirten Camus'nün isyan edenlerin ilk değeri tüm insanlığın üzerine kurarak "İsyan ediyoruz- öyleyse varız" mottosuyla eyleme geçtiklerini yazdığını hatırlarsak, Camus'nün absürde karşı bireysel direniş yerine toplu başkaldırımı koymasını *Veba*'daki kolektif mücadelenin etik değerini vurgulamasında görürüz. Kuşkusuz *Veba* alegorik bir romandır, fakat birçok farklı anlamda okunabilmesine karşın Camus, açık içeriğinin İkinci Dünya Savaşında Avrupa'daki direniş hareketlerinin Nazizm'e karşı mücadelesi olduğunu belirtir. Camus'ye göre bunun kanıtı, belirli bir düşmanın hiçbir yerde belirtilmemesine rağmen, her bir Avrupa ülkesindeki insanların bu düşmanı tanmasıdır. *Yabancı* ile karşılaştırıldığında *Veba*, tek başına başkaldırının toplulukla birlikte savaşıma dönüşünü temsil eder. *Yabancı*'dan *Veba*'ya bir evrim varsa Camus'ye göre bu, dayanışma ve katılım yönündedir (Camus, 1970, s. 453). Örneğin kahramanlardan Rambert, ortak mücadelede yerini alabilmek için özel hayatından vazgeçer, Dr. Rieux, başka bir şehirde tedaviye giden eşini hiç göremeden Oran'da hasta kurtarma mücadelesini sürdürür. Camus, tek başına bu karakterlerin bile dostla militanı (kahramanı) karşılaştırmanın ne kadar yanıltıcı olduğunu gösterdiğini belirtir; çünkü her ikisinde de ortak olan tek erdem, hiçbir tarihin onsuz yazılmadığı kardeşlik (*fraternity*) erdemidir.

Diğer taraftan aralarında Roland Barthes'ın da olduğu birçok Fransız yazar, mikroplara karşı mücadelenin faşizmle savaştan çok farklı olduğu gerekçesiyle Nazi işgali için uygun bir metafor olmadığını öne sürerek Camus'yü eleştirir. Camus, Barthes'e hitaben kaleme aldığı mektubunda terörün çeşitli yüzleri olduğunu, fakat hangi yüzü alırsa alsın *Veba*'nın zorbalıklara karşı direnişlere uygulanabileceğini yazar (Camus, 1970, s. 454). *Veba* romanı Camus'ye göre henüz ortaya çıkmamış mücadelelerin vaadi ve kabulüyle sona erer; insanların kişisel ıstırapları ne olursa olsun, teröre ve onun yorulmak bilmeyen silahlarına karşı yapılması gereken ne varsa yeniden yapmak zorunda kalacaklarının kabulüdür bu.

Doktor Rieux, susanların arasında yer almamak, o vebalılardan yana tanıklık etmek, onlara yönelik adaletsizliğe ve şiddete ilişkin en azından bir anı bırakmak ve felaketlerin ortasında neler öğrenildiğini, insanların içinde hor görülecek

şeylerden çok, hayranlık duyulacak şeylerin bulunduğunu söylemek için burada son bulan anlatıyı kaleme almaya karar verdi (Camus, 2018c, s. 302).

Absürde karşı mücadele, sadece metafizik Sisifosçu küçümsemeyi değil, aynı zamanda absürdün toplumsal ve politik uzantıları olan insan sistemlerine karşı kararlı bir başkaldırıyı kapsar. Camus'nün *Alman Dosta Mektuplar*'da öne sürdüğü gibi, hiçbir zaman absürdün tamamen aşılması söz konusu olmasa da insan ya absürde uyum sağlamak ya da direniş göstermek durumundadır. Bu direniş, absürdten kaçma, onu aşma ya da zafer kazanma değil, absürdü kabul ederek yaşamak gerektiğidir. Dayanışma ve direnişin yanı sıra vebanın hiçbir zaman tamamen yok edilemeyeceğinin farkındalığını gördüğümüz *Veba*'da bu nokta açıkça ifade edilir. Romanın kahramanları, mücadelelerinin insan ıstırabına karşı olduğunun ve ıstırabı yok etme çabası olmadığını bilincindedir. Örneğin romanın başkahramanı ve anlatıcısı Dr. Rieux, vebaya karşı verilen mücadeleyi “sonsuz bir yenilgi” olarak nitelendirir (Foley, 2014, s. 52). Peki, sonsuz yenilginin anlamı nedir? Dr. Rieux hastalarını kaybetmesine karşın Sisifos'un kayasıyla tepeye doğru hiç bitmeyen tırmanışı gibi neden mücadeleyi sürdürür?

Sisifos Söyleni'nde belirttiği gibi Camus öncelikle Sisifos'un yukarı tırmanmadan önceki soluklanma anı ile ilgilenir, çünkü bu bir bilinç anıdır. Veba salgını bitse de her zaman başka felaketler olacaktır. Gelecekteki felaketlerde dayanışma gösterebilmek, “başkaldırıyoruz öyleyse varız” diyebilmek için öncelikle “insanların içinde hor görülecek şeylerden çok, hayranlık duyulacak şeylerin bulunduğunu” (Camus, 2018c, s. 302) görebilmek gerekir.

Kuşkusuz *Veba* gibi bir edebiyat eseri faşizmin konvansiyonel silahlarıyla savaşmak için yazılmamıştır, fakat sanat yapıtlarının insan için yaşantı ve eylem olanaklarının örneklerini sunduğu açıktır (Kuçuradi, 2009, s. 96). Camus de *Veba*'da yarattığı “roman evreni” içinde, yola çıktığı değere sadık kalan başkaldırının bir örneğini göstermek ister. *Veba* ile savaşanlar, Nietzsche'nin Zerdüş'tü gibi Dionysosoça bir ruhla yaşamı, acısıyla, hazlarıyla ebedi bir döngü olarak onaylayan karakterlerdir; onlar için iki kere ikinin dört edip etmediğini bilmenin anlamı, mücadelenin, ıstırabı yok etmek değil, insan ıstırabına karşı verildiğinin bilincidir. Dr. Rieux ve sağlık kolları hayat kurtaramadıkları için umutsuzluğa düşmek yerine yaşamı olumlu olmayı seçmişlerdir. Belki de değerlerin

değersizleştiği nihilizmi aşmak için ihtiyaç duyulan başkaldırı, “insanlık onuru uğruna bir araya gelebilecek kişilerin iyi niyeti arasında ortak bir şey” bulmakla başlayacaktır.

BÖLÜM 5. SONUÇ VE TARTIŞMA

Nietzsche ve Camus'nün başkaldırı felsefelerinin serimlendiği bu çalışmada düşünürlerin insan, toplum ve değer görüşleri temelinde 19. ve 20. yüzyıllardaki insanlık durumundaki krizleri ele alış biçimleri üzerinden başkaldırı felsefeleri incelenmiştir. Aralarındaki farklara rağmen iki düşünürün de modernite eleştirisinde bulunduğu ve toplumsal sorunların temelinde nihilizmi gördüklerini söylemek mümkündür. Günümüzün de bireysel ve toplumsal hayatının belirleyici etkilerinden biri olan nihilizm, yıkıcı etkilerini sürdürmektedir; bu açıdan Nietzsche'nin iki yüzyıl boyunca nihilizmin etkili olacağına ilişkin öngörüsünün doğrulandığını söylemek mümkündür.

Çalışmanın ikinci bölümünde incelendiği gibi köle ve efendi ahlakından hareketle, sürü insanı ve özgür insan olmak üzere iki insan tipi gördüğümüz Nietzsche'ye göre 19. yüzyılda Avrupa kültürüne sürü ahlakı egemen olmuştur. Sürü insanı ile özgür insan arasındaki temel farkı kişilerin kendi değer ölçülerinin sahibi olup olmamaları belirlediği için başkaldırma olanağına sahip özgürler, başarılarıyla yeni değerler ortaya koyan trajik kişilere yolu açacaktır. Fakat güç istencinin yoksunluğunu erdem olarak benimseyen, yeryüzünü değersizleştiren sürü ahlakı Avrupa'ya egemen olmuştur; Nietzsche'ye göre Avrupa'nın nihilizme sürüklenmesinin en önemli sebeplerinden biri budur. Dekadans, nihilizmin mantıksal sonucu olduğu için Avrupa'da modern insanın nihilizmden kaçması mümkün değildir. Üstelik sürü ahlakı felsefe, bilim, siyaset ve sanat dahil tüm kültürü şekillendirmiş ve toplumları özgür, trajik insan tipinin yetişeceği değerlerden yoksun bırakmıştır. Nietzsche'ye göre toplumlar eğitimiyle, sanatıyla, siyasetiyle özgür insan tipini yetiştirecek şekilde yeniden düzenlenmelidir. Bu nedenle Nietzsche'nin başkaldırısının öncelikle değerler koyan trajik insan tipinin ortaya çıkmasını engelleyen sürü ahlakına yöneldiği görülmektedir.

Nietzsche'nin moderniteye yönelik eleştirisi ya da başkaldırısı nihilizmi aşamayan modern insanın bilim, sanat, felsefe dahil, insanın ürettiği kültürle hakikati ters yüz ederek yeryüzünü dışlamasına odaklanmıştır. Bu nedenle Nietzsche'ye göre nihilizmi aşmak isteyen modern insan öncelikle kendi hakikatiyle yüzleşmelidir. Bu hakikatlerden biri, kendisini tüm evrenin üzerinde bir "bilen özne" olarak konumlandırmış insan

türünün yarattığı dekadansın etkisiyle kendisinin de kalabalıklar içinde surete dönüştüğünü görebilmesidir. Din ve geleneğin kültüre egemen olduğu dönemde kendisini üstün, tanrısal bir varlık olarak gören insan, Aydınlanma ve onu izleyen çağlarda da bu kez bilimsel bilgidaki gelişmelerin etkisiyle Tanrı'yı dışlarken gelenekten devraldığı ahlakı sürdürmüştür.

Nietzsche'nin başkaldırısının hem nihilist hem de nihilizmi aşmaya yönelik bir çaba olduğunun altını çizmek önemlidir; çünkü onun yorumunda nihilizmin iki anlamı vardır: birincisi değerlerin değersizleşmesinden doğan nihilizmin bir başkaldırı olması, yani kişinin kendisini esir alan egemen ahlak görüşlerinden koparak özgürleşmesidir. İkinci olarak nihilizm, özgürleşme yolundaki bir ara aşama olan “hastalıklı” bir ruh durumudur. Nietzsche eserlerinin çoğunda bu ruh durumunun aşılması gerektiğini vurgulamıştır; çünkü başkaldırı ahlakları yıkmakla tamamlanmayacak, özgürleşme için yeni değerler koyulması gerekecektir. Ahlakların yıkılması, tüm kültürü şekillendirmiş olan değer görüşlerinin yani “ahlak levhalarının” yok edilmesi anlamına geldiği için beraberinde büyük bir boşluğu getiren radikal bir girişim olacaktır. Nietzsche'nin nihilizmin sonuçlarını tehlikeli bulmasının sebebi de budur; daha sonra Camus'nün yazacağı gibi Tanrı'yı tahtından indirenler 20. yüzyıldan itibaren başkaldırıların yola çıktığı değerlere sadık kalmayacak, dünyada insanın egemenliğini kurmak için cinayet dahil tüm eylemlerinde sınırsız olacaklardır.

Camus'nün deyimiyle 20. yüzyıl “kusursuz cinayetler çağı”dır; cinayetler meşrulaştırmış, başkaldırıları katliamlara dönüşmüştür, çünkü nihilizm de radikalleşmiş sadece yıkımın aracı olmuştur. Bu nedenle Camus başkaldırı etiğini oluştururken “Başkalarını öldürmeye veya onların öldürülmesine izin vermeye hakkımız var mı?” sorusundan yola çıkmıştır, çünkü isyan edenler hiçbir değere “evet” diyemediklerinde cinayet dahil her eylem olanaklı olacaktır. Dolayısıyla Camus etiği absürt değil eylem kuralı verecek bir başkaldırı üzerine kurmuş, absürdü sadece bir hareket noktası olarak görürken başkaldırını temel insan haklarına dayandırarak bir sınırlamalar ahlakı önermiştir.

Nietzsche ve Camus'nün çağlarından bu yana teknikteki ilerlemeler hızlanmış, üretim yöntemlerinin yanı sıra kitle imha silahlarının teknolojisinde büyük “mesafe” katedilmiştir. 21. yüzyılın bir önceki yüzyıl gibi teknodeterminist bir çağ olduğundan kuşku yoktur; “ilerleme”, bilimden çok teknolojilerdeki ilerlemelerle eşitlenmiş

durumdadır. Aydınlanma yüzyılının insan, toplum, bilgi, etik ve siyasal düşüncesine yön veren bilimsel gelişmelerle 19. yüzyılda emek mekanikleştirilirken, Aydınlanmanın bilgiyle özgürleştiği düşünülen insanı Marks'a göre ürettiği metalara, Heidegger'e göre *Dasein*'in varlıktan koparak herkes içinde benliğini yitirmesi anlamında kalabalıklar içinde "hiç kimse"ye dönüşmüştür. Toplumlar, Nietzsche'nin trajik kişisini yetiştirecek niteliklerden iyice uzaklaşmış, sıradanlaşma ve sürü kültürü bu kez büyük yığınların içinde devam etmiştir. Bu insan tipi, Nietzsche'nin "son insan" olarak tanımladığı çağdaş insandır. *Böyle Söyledi Zerdüşt*'te Nietzsche'nin "Çoban yok ve bir sürü var! Herkes aynı şeyi ister; herkes aynıdır" (Nietzsche, 2017a, s. 12) sözleriyle tanımladığı son insan, modern dönemin sürü tipi olarak bugün başkaldırı olanağını da örneğin sosyal ağlarda arayan insandır, çünkü bu insan temkinlidir, takılıp düşen "budala" olacağı için üretilmiş kimliklerle var olduğu ekranları güvenli bulur. Bunun da ötesinde sosyal ağlar çağdaş insan için bugün fizik dünyadaki kamusal alana alternatif bir siber uzam toplumu niteliği taşır. Kimlik dahil üretilmiş kurgu gerçekliklerin evreni olan siber uzamda fiziki çevre simüle edilir. Son insanın ihtiyacı olan da tam olarak budur; nihilist için anlam ve değer yeryüzünde değilse "dünyanın arkasında" olabilir. Yaşamı yaşanır kılacak anlamlar tükendiğinde yeni "değerler" ve hakikatler üretilebilir; dinlerin tanrısı öldüyse astroloji, kişisel gelişim, *new age* öğretileri yeni inanç kapıları açar. Din, metafizik felsefe, siyasal ideolojiler tükendiğinde ise bazen geriye sadece çalışmak kalır. Son insan kendini çalışarak gerçekleştirdiğini düşündüğü için örneğin "kariyer"i mutlak değer olarak benimser; ne ürettiğinden bağımsız olarak sadece mesleki rol ve statülerle inşa edilen bir "kariyerdir" bu. Çağdaş insanın yaşamı çoğu zaman üretim ve tüketim döngüsünün içinde devam ettiği için daha çok tüketmek daha çok kazanmayı gerektirir. Var olduğu düşünülen tek özgürlük alanı da burasıdır; üretmek ve tüketmek. Oysa nihilizmi aşmak isteyen insan için değerli ve anlamlı yaşam, üretmek değil "yaratmak" içindir; üretim-tüketim döngüsündeki bir hayatın değerlerini sadece "piyasa" belirleyeceği için Camus'nün deyişiyle yeryüzü çöl olacaktır.

Felaketlere inanmayan hümanist 21. yüzyılın insanları, *Veba* romanını yazan Camus'den yıllar sonra, 2020 yılının sonlarında COVID-19 salgını nedeniyle Dünya Sağlık Örgütü'nün ilan ettiği pandemide yeryüzünün çöle dönüşümünü deneyimler. Pandemi koşullarında çalışma ve sosyal yaşam en az iki yıl süren kısıtlamalarla devam eder. Başta sokağa çıkma yasakları, toplu buluşmaların olduğu iş ve eğlence mekanlarının

kapatılması olmak üzere insan hareketliliğini azaltarak ve sosyal mesafeler yaratarak salgını kontrol altına almayı amaçlayan önlemler, evden çalışmayı, uzaktan eğitimi zorunlu hale getirir. Pandemi kısıtlamalarıyla yaşam insani temaslardan yoksun, sadece hayatta kalmak için verilen bir çabaya dönüşürken üretim ve tüketim döngüsü içinde kalmanın insanca yaşamaya yetmediği, kısaca “hayatın eve sığmadığı” anlaşılır, fakat salgın döneminde insanların ekran dolayımıyla sürdürdükleri iletişim yöntemlerine dayanan iş, eğitim, sosyalleşme biçimlerine kolay uyum sağlamaları da dikkat çekicidir. ABD merkezli Paw Research’ün salgından iki yıl sonra yaptığı anket, evden çalışanların büyük bir çoğunluğunun zorunluluktan ziyade kendi seçimleriyle uzaktan çalışmaya devam ettiklerini göstermektedir (<https://www.pewresearch.org/social-trends/2022/02/16/covid-19-pandemic-continues-to-reshape-work-in-america/>).

Evlerinin dışında bir işyeri olanların %61’i işyerine gitmemeyi tercih ettiğini söylerken, %38’i işyerinin kapalı olması nedeniyle evden çalıştığını bildirir. Oysa salgının başlarında, tam tersi doğrudur; %64’ü ofisleri kapalı olduğu için evden çalıştıklarını, %36’sı evden çalışmayı seçtiklerini söylemişlerdir.

Peki, Camus’nün *Başkaldıran İnsan*’da yazdığı gibi isyan edenlerin ilk değeri tüm insanlığın üzerine kurarak “İsyan ediyoruz, öyleyse varız” derken başkaldırı, *cogito* ile aynı rolü ekranlar üzerindeki profiller aracılığıyla nasıl üstlenecektir? Pandemi ve yarattığı sosyal değişimler bu çalışmanın konusu olmamakla birlikte çağdaş insanın telefon ve bilgisayar ekranlarının arkasından diğerleriyle temas etmeye hazır olduğunu, hatta bilinçli bir şekilde tercih ettiğini göstermesi bakımından önemlidir, çünkü bu uzaktan “sosyalleşme” deneyimi çağdaş insanın kamusal alana bakışını ortaya koyar. Ekranlar, fizik mekânları ikame etmeye başladığında kaçınılmaz şekilde kamusal alanları da kapsayacaktır; öyleyse siyaset, sosyalleşme, alışveriş, çalışma, eğitim de “sosyal mesafe”nin olduğu siber uzamda devam edecektir. Giorgio Agamben’e göre Batı’nın siyasi sözlüğüne giren yeni bir kavram olan “sosyal mesafe” üzerine kurulu bir siyasi düzenin ne anlama gelebileceği dikkatle düşünülmelidir; çünkü mevcut acil durumun insanlığı bekleyen siyasi ve sosyal düzenlerin hazırlandığı bir laboratuvar olarak görülebileceği üzerine görüşler de öne sürülmektedir. Agamben’e göre yeni dijital teknolojilerin bir süre uzaktan “mutlu” bir şekilde iletişim kurmayı sağladığını iddia edecekler olsa da sosyal mesafeye dayanan bir toplum insani ve politik olarak yaşanabilir değildir; sosyal mesafe üzerine kurulmuş bir toplum aşırıya kaçan bir bireyciliğe değil,

bir yasak üzerine kurulan, pasif bir kitlenin oluşumuna yol açacaktır (Agamben, 2021, s. 27-28). Hannah Arendt'in kamusal alanı “çevresinde oturmakta olanlar tarafından ortak sahiplenilmekte olan bir masa” (Arendt, 2016, s. 95) olarak tanımladığını da hatırlarsak insanlar arasındaki “ortak dünya” nasıl kurulacaktır? Bu ortak dünyanın kurulması, gelecekte olması muhtemel felaketlerden, ölümcül salgınlar dahil, doğal afetlerden, savaflara, faşist yönetimlerden terör saldırılarına kadar birçok insanlık krizinin aşılması için zorunludur, çünkü kolektif mücadeleyi gerektirir. Kamusal alanı “ortak dünya” yapan değerler, gelenekler, kültür gibi toplumları birbirine hem bağlayan hem de ayıran paydaşlıklar olduğuna göre uzaktan oluşturulamayacağı açıktır.

Çalışmada ortaya konulmak istendiği gibi, gelecekteki bir salgınla veya terör saldırısıyla savaşacak olanların, Nietzsche'nin Zerdüş'tü gibi Dionysosça bir ruhla yaşamı, acısıyla, hazlarıyla ebedi bir döngü olarak onaylayan veya Camus'nün Dr. Rieux karakteri gibi mücadelenin, bazen ıstırabı yok etmek için değil, öncelikle insan ıstırabına karşı verildiğinin bilincinde insanlar olmaları beklense de günümüzde çoğunluğun daha çok *Yabancı*'daki Meursault karakterine yakın olduğunu söyleyebiliriz; çünkü çağımızda insan kendi olanaklarını bile keşfedemeyecek kadar doğasına yabancılaşmıştır.

Camus ve Nietzsche çağlarını aşan öngörülerıyla savaş, salgın gibi büyük krizler dahil insanın tüm yaşam karşısındaki tutumunun hem Dionysosça hem de Sisifosça bir başkaldırı olması gerektiğini önermişlerdi. Nietzsche, nihilizmi aşmanın öncelikle insanın kişisel çabalarıyla kendi varoluşuna karşı bir başkaldırıyla, Camus de absürde rağmen yaşamının tüm insanlık üzerine kurulacak değerlerden yola çıkan başkaldırıyla mümkün olduğunu ileri sürmüş, iki düşünür de insan ve değerlerinde buluşmuşlardı. Kuşkusuz böyle bir başkaldırı, kitle toplumu içinde yaşamın alışlagelmiş rutinleriyle kayayı yuvarlarken nihilizme savurulmadan örneğin sanatla değer yaratmaya devam ederek kendini insanlık topluluğu içinde hissedebilmek, köleler ve efendiler dünyasında efendileri yenip onların yerine geçmek değil, kendi değerleriyle kendisinin efendisi olabilmektir. İnsanın kendisinin efendisi olması, özgür, trajik kişilerin işidir; onlar efendisizdir ne tekniği ne bir siyasi lideri veya ideolojiyi ne de aşkın bir gücü efendi olarak kabul etmeyen, kendi değerlerini yaratan kişilerdir. Trajik kişileri ortaya çıkaran toplumları kurabilmek içinse çağdaş insanın öncelikle kendisiyle yüzleşip başkaldırısını

kendisinden başlatarak sıradanlaşan yaşamları içindeki değer yoksunluğunu görebilmeleri ve yeryüzünü yeniden yurt olarak benimsemeleri gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio (2021). *Where Are We Now? Epidemics As Politics*. Valeria Dani (Çev). London: Eris.
- Ansell-Pearson, Keith. (1994). *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*. New York: Cambridge University Press.
- Arendt, Hannah. (2016). *İnsanlık Durumu*. Bahadır Sina Şener. (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Camus Albert. (1964). *Doğrular*. Ferit Edgü (Çev). İstanbul: Ataç Kitabevi.
- Camus, Albert. (1970). *Lyrical and Critical Essays*. Ellen Conroy Kennedy (Çev). New York: Vintage Books.
- Camus, Albert. (1975). *The Myth of Sisyphus*. Justin o'Brien (Çev). New York: Penguin Books.
- Camus, Albert. (1988). *Sisifos Söyleni*. Tahsin Yücel (Çev). İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Camus, Albert. (2013). *The Rebel*. Anthony Bower (Çev). New York: Penguin Books.
- Camus, Albert. (2018a). *Sisifos Söyleni*. Tahsin Yücel (Çev). İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, Albert. (2018b). *Başkaldıran İnsan*. Tahsin Yücel (Çev). İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, Albert. (2018c). *Veba*. Nedret Tanyolaç Öztokat (Çev). İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, Albert. (2021). 14 Aralık 1957 Tarihli Konferans. *Yaratma Tehlikesi* içinde. Alper Bakım (Çev). İstanbul: Can Yayınları. (ss. 21- 48).
- Deleuze, Gilles. (2002). *Nietzsche and Philosophy*. Hugh Tomlinson (Çev). London: The Cromwell Press
- Deleuze, Gilles. (2021). *Nietzsche ve Felsefe*. Sertaç Canbolat (Çev). İstanbul: Norgunk Yayınları.
- Duvall, William. E. (1989). "The Nietzsche Temptation in The Thought of Albert Camus". *History of European Ideas* içinde. Sayı:11. Oxford: Pergamon Press. (ss. 955-962).
- Foley, John. (2014). *Albert Camus: From The Absurd To Revolt*. New York: Routledge.
- Golomb, Jacob. (2013). "Will to Power: Does It Lead To The "Coldest of All Cold Monsters", *Oxford Handbook of Nietzsche* içinde. Oxford: Oxford University Press. (ss. 525-550).
- Günay, Mustafa. (2013). "Camus'nün İnsan ve Değer Anlayışı". *Özne Dergisi* içinde 19.

- Kitap Ed. İsmail H. Demirdöven. Konya: Çizgi Kitabevi. (ss. 59 - 65).
- Gündoğan, Ali Osman. (1997). *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Hayden, Patrick. (2016). *Camus and the Challenge of Political Thought: Between Despair and Hope*. Basingstoke: Palgra and Macmillan.
- Hegel, G.W.F. (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. Cenap Karakaya (Çev). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Heidegger, Martin. (1984). *Nietzsche, The Will To Power as Art. Vol 1-2*. David Farrell Krell (Çev). New York: Harper Collins.
- Illing, Sean Derek. (2014). "Camus and Nietzsche on politics in an age of absurdity". *European Journal of Political Theory* içinde, Sayı. 16, (ss. 24-40).
- Kojeve, Alexandre. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*. Selahattin Hilav (Çev). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna. (2009). *Sanata Felsefeyle Bakmak*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna. (2016). *Nietzsche ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, İoanna. (2017). "20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri". *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi* içinde (s. 105- 126). Ed. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Leiter, Brian. (2015). *Nietzsche on Morality*. New York: Routledge.
- Mélançon, Marcel J. (1983). *Albert Camus, An Analysis of His Thought*. Robert Dole (Çev). Québec: Tecumseh Press.
- Nietzsche, Friedrich. (1968). *The Will To Power*. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale (Çev). New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich. (1974). *The Gay Science*. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich. (1996). *Yunanlılar'ın İlkçağ'ında Felsefe*. Çev: Aydın Öz. İstanbul: Düşünen Adam Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (1999). *Birth of Tragedy and Other Writings*. Ronald Speirs (Çev). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. (2002). *Güç İstenci*. Sedat Umran. (Çev). İstanbul: Birey

Yayıncılık.

- Nietzsche, Friedrich. (2003a). *İnsanca Pek İnsanca 1*. Mustafa Tüzel (Çev). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2003b). *Deccal*. Oruç Aruoba (Çev) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2005). *Putların Batışı Ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*. Mustafa Tüzel. (Çev). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2007). “Schopenhauer as Educator”. *Untimely Meditations* içinde (s. 125-195). R. J. Hollingdale (Çev). New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. (2010a). *Beyond Good and Evil*. Judith Norman (Çev). New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. (2010b). *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*. Judith Norman (Çev). New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich. (2011a). *Ecce Homo*. Mustafa Tüzel (Çev). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2015a). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. Ahmet İnam (Çev). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2015b). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Ahmet İnam. (Çev). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2017a). *Böyle Söyledi Zerdüşt*. Mustafa Tüzel (Çev). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2017b). *Şen Bilim*. Ahmet İnam. (Çev). İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2017c). *Ecce Homo*. Mustafa Tüzel. (Çev). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich. (2017d). *On the Genealogy of Morality and Other Writings*. Carol Diethe (Çev). New York: Cambridge University Press.
- Özcan, Muttalip (2013). “Efendilik ve Kölelik”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* içinde. Cilt 30. Sayı 2. Aralık 2013. (ss. 129-160).
- Özcan, M. (2015). “Nietzsche ve Derrida: Hakikat ve Değer(ler)”. *Maltepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi* içinde (ss. 5-38). Erişim Tarihi: 24.03.2021 <https://openaccess.maltepe.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12415/3562>
- Solomon, Robert C. (2006). *Camus' Myth of Sisyphus and the Meaning of Life*. University Press Scholarship Online. Erişim Tarihi: 15.11.2020

<https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/0195181573.001.0001/acpr-of-9780195181579-chapter-2>

Tepe, Harun. (2013). “Başkaldırı: Kavram, Olgu ve Değer”. *Özne Dergisi* içinde 19. Kitap/ Güz. Ed. İsmail H. Demirdöven. Konya: Çizgi Kitabevi. (ss. 31-40).

Türkyılmaz, Çetin. (2016). *Bunalım Çağı: Kierkegard, Marx, Nietzsche*. Ankara: Bibliotech Yayınları.

Warren, Mark. (1985). “The Politics of Nietzsche’s Philosophy: Nihilism, Culture and Power”. *Political Studies* 33 (3) içinde (ss. 418 - 438).

URL: Pew Araştırma Merkezi İnternet Sitesinin <https://www.pewresearch.org/social-trends/2022/02/16/covid-19-pandemic-continues-to-reshape-work-in-america/> adresinden alınmıştır. Erişim tarihi: 10.08.2022.

ÖZGEÇMİŞ

Övgü BİNGÖL CEBİR

Eğitim

Y.Ls.	2018 Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe
Ls.	2010- Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Felsefe
Ls.	1997 İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo – Tv – Sinema Bölümü
Lise	1993 Özel Ahmet Şimşek Lisesi

İş/İstihdam

2005-2012	Doğa Yaşlı Bakımevi Kurucusu
2000-2004	Ogilvy PR İstanbul, Copywriter
1998-2000	Kanal E Televizyonu, Dış Haber Muhabiri
1996-1998	Atv Avrupa Yayınları Haber Programları Editörü

