

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Şiddet ve ölümlle sarmalanmış dünyada umuda mahal yok. Yine de gerçeği masalların ve yaşamı hayallerin önüne koyan gerçek bir medeniyete yer bulunabilir. Bu medeniyette insan, yaşamını yalnızca kendi doğrularıyla idame ettirir.

ALBERT CAMUS

Stephen Eric Bronner
CAMUS
Bir Ahlakçının Portresi

ÇEVİREN
Tuğba Sağlam



Stephen Eric Bronner

CAMUS

Bir Ahlakçının Portresi

20. yüzyılın en önemli entelektüel figürlerinden biri olan Albert Camus (1913-1960) felsefi duruşunu yaşamına ve kişiliğine yansıtmasıyla da özel bir yere sahiptir. Camus'nün düşünsel ve sanatsal üretimini bir arada inceleyen S.E. Bronner, bir "ahlakçı" olarak nitelediği yazarın eserlerini yaşamöyküsüyle birlikte ele alarak bu önemli noktayı yakalıyor. Camus'nün yokluk içinde geçen çocukluğunu, varoluşsal kaygılarını, anti-faşist direnişteki rolünü ve yaşadığı ihtilafları aydınlatan kitap, bu sıradışı figürün günümüz dünyasıyla olan ilişkisini de ortaya koyuyor.

Bronner, *Yabancı* ve *Caligula* gibi erken dönem eserlerinden, *Başkaldıran İnsan*'a ve *Tek Adam*'a uzanan bir yelpazede Camus'nün bireysel sorumluluk, sahicilik, absürd deneyim, yaşanmışlık gibi kavramlarını ve bunun yanında hoşgörü, dürüstlük gibi kişisel özelliklerini işleyerek derinlikli bir portre çalışmasına imza atıyor. Camus'nün edebi eserleri, felsefi yazıları ve politik görüşleri arasındaki bağlantıları araştıran bu çalışma felsefe, politika ve edebiyat alanlarına ilgi duyan okura ilgi çekici bir malzeme sunuyor.

"Albert Camus'nün yaşamına ve eserlerine ilişkin bu özlü, canlı ve tarafsız yaklaşım, biyografiyi, felsefi incelemeyi ve politik eleştiriyi birbirine bağlıyor."

Science & Society



STEPHEN ERIC BRONNER Rutgers University'de siyaset bilimi, karşılaştırmalı edebiyat ve Alman dili bölümlerinde ders vermektedir. Democratic Socialists of America üyesidir. Çağdaş siyaset kuramı, biyografi, tarih ve kültür alanlarında yirmi beşten fazla çalışmaya imza atan Bronner, çeşitli bilimsel süreli yayınlarda da yazar ve editör olarak görev yapmaktadır.

Camus. Portrait of a Moralist
© 2009 Stephen Eric Bronner

İletişim Yayınları 1735 • Biyografi Dizisi 16
ISBN-13: 978-975-05-1029-8
© 2012 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2012, İstanbul

EDITÖR Berna Akkıyal
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI RDA/Hulton Archive/Getty Images Turkey
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Barış Sağlan
DİZİN Burcu Tunakan
BASKI ve CİLT Sena Ofset • SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları • SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

STEPHEN ERIC BRONNER

Camus

Bir Ahlakçının Portresi

Camus

Portrait of a Moralist

ÇEVİREN *Tuğba Sağlam*



iletişim

*Düşüncelerimde yaşayan iki eski dost:
Peter Pappas ve Maurice Trauring'e*

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	9
BİRİNCİ BÖLÜM	
İlk Zamanları	13
Gençlik 13 • Din 21 • Deneyler 26 • Aktivizm 30	
İKİNCİ BÖLÜM	
Absürd	43
Meursault 43 • Sisyphus 50 • Caligula 60	
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
Direnış	67
Bağıllık 67 • Dil 73 • Dayanışma 76	
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
Sınırlar	85
Savaş sonrasında dünya 85 • İsyen 92 • Eleştiriler 98 •	
Sartre'la bir tartışma 105	
BEşİNCİ BÖLÜM	
Düzeltilmiş Oluşum	119
Sürgün 119 • Yargı 129 • Krallık 138	

ALTINCI BÖLÜM	
Miras	155
KRONOLOJİ	167
SONSÖZ	173
DİZİN	181

ÖNSÖZ

Tüm büyük yazarlar gençleri etkiler; Albert Camus onlardan biriydi. Başta, İkinci Dünya Savaşı'nın sonrasındaki nesle hitap ediyordu. 1960'ların başlarında komünizme meyli olan Parisli entelektüeller ondan hoşlanmasalar da, on yılın sonlarına doğru radikal öğrenciler arasında en çok okunan yazar haline geldi. Oldukça popülerdi. Bunun nedeni, Camus'nün felsefenin kalıcı sorunlarıyla uğraşan bir sanatçı olmasıydı. Varoluşçuluktan nefret etse de, birçok temel fikrini yaygınlaştırdı. Camus, Avrupa'da yaşayan bir Akdenizli'ydi. Klasik bir tarza sahip bir modernistti. Hem anti-faşist direnişin bir üyesi hem de bir barış yanlısıydı. Hem bir partizan hem de içe dönük biriydi. Ve hem bir entelektüel hem de trençkotu ve sigarasıyla Humphrey Bogart'ın tarzını benimsemiş bir ünlüydü.

Ancak popülerliği, yaşamının ve eserlerinin çelişkili özelliklerinden daha fazlasına dayanıyordu. Camus, sadece eski totaliter görüşlerin çöküşünü değil, yeni yeni kabul gören insan haklarını da öngörmüş bir düşünürdü. Eserleri, idealizmle kuşkuculuğu, bütünlükle sevecenliği, halka bağlılıkla

özel hayatın anlamı, isyan inancıyla sınırların tanımlanmasını birleştirir. Albert Camus, ölümünden elli yıl sonra bugün, 20. yüzyıl Fransız edebiyatının en büyük ahlakçılarından biri olarak görülmektedir.

Camus: Bir Ahlakçının Portresi ilk kez 1999 yılında yayımlandı. O zamana dek Camus'nün kitaplarının milyonlarca kopyası satılmıştı ve satılmaya da devam ediyordu. Kitabın yayımlanmasından kısa bir süre önce, Herbert Lottmann ve Oliver Todd tarafından, kapsamlı ve özenli araştırmalara dayanan iki Camus biyografisi yayımlanmıştı. Birçok lise ve üniversitede Camus'nün yazıları zorunlu okuma listelerine alınmıştı. Aşırı sol kanattakiler, onun “Akdenizli ölçülülüğü”nü eleştirirken, anti-faşizmini onaylıyordu. Postmodernistler onun kozmopolit “kimlik”eleştirisinden ya da hümanizminden pek haz almasa da, özerklik endişesini onaylıyordu. Aşırı sağcılar Camus'nün politikasından kuşku duyuyor ancak onun anti-komünizmini ve sağduyusunu övüyorlardı. Bazı muhalifler onun –bastırılmış– dinî eğilimleri olduğunu söylüyordu. Ancak liberal merkez kesimin Camus'yle hiçbir sorunu yoktu. Liberallerin birçoğu, onu Batı değerlerinin, kapitalist demokrasinin ve hatta bazen de “tarihin sonu”nun sadık bir temsilcisi olarak görüyordu. Camus'nün bu şekilde ehlileştirilmesi bana tuhaf bir şekilde rahatsız edici geldi. Bu nedenle tüm eleştirilerin yanı sıra, onun kozmopolit-liberal-sosyalist savunularına da açıklık getirecek bir portresini sunmayı seçtim.

Camus'nün çeşitli dinî endişeleri¹ ve derinlerde anarko-sendikacılığa bir sempatisi olsa da, bu görüşleri kariyeri boyunca savunmaya devam etmiştir. Camus, Batı'yı ya da kapitalist demokrasiyi, eleştirmeksizin destekliyor değildi. Tüm

1 Örneğin, bkz. *Christian Metaphysics and Neo-Platonism* (Çev. Ronald D. Strigley, Columbia, MO: Missouri Un. Pr., 2008). Bu çalışma, Albert Camus'nün tezinin yeniden piyasaya sürülmüş versiyonudur.

yaşamı boyunca “Bana rağmen ve kendisine rağmen ait olduğum sol” dediği ideolojiyle özdeşleşmişti.² Camus’nün politik inançları, daha ilk zamanlarındaki “varoluşçu” evresinde kendini göstermeye başlamıştı.

Bu görüşleri, *Combat*’nın editörlerinden biri ve daha sonra da *Veba** ve *Başkaldıran İnsan*’ın** yazarı olarak anti-faşist direniş için yaptığı etkinlikler esnasında da devam etmiş, Soğuk Savaş ve emperyalizm üzerine Jean-Paul Sartre’la yaptığı ve *Düşüş*’te doruk noktasına ulaşan şiddetli politik tartışmalarla daha da güçlenmiştir. Camus’nün ölümünden sonra yayımlanan bitmemiş kitabı *İlk Adam*’da*** bu görüşleri daha da açık olarak ifade edilmektedir. Biyografimde bu çalışmaların birçoğunu yeni bir açıdan ele aldım; yeni edisyonda bazı küçük düzeltme ve revizyonlar da yaptım.³

Günümüzde, Camus tarafından ifade edilen prensipler dizgesinin nasıl belli bir politik tutumu çerçevelediği üzerinde özellikle duruluyor. Camus, modern yaşamın “absürd” karakterine bir yanıt olarak hayalî teleolojik ya da dinsel bir mutlaklığı kabullenmeyi reddediyordu. Politik eylemlere “sınırlar” koymak istiyordu; zulmü haklı göstermek için yapılan tarihsel girişimlere karşıydı; amaç ve araçlar arasında mantıklı bir bağlantı olduğu hususunda ısrar ediyordu ve “mantıklı bir suçluluk prensibi”ne olan ihtiyacın farkındaydı. Bu fikirler bütünü, ne açık bir politik felsefe ne de keyfî bir etik kararlar serisi teşkil ediyordu. Camus, bunun yerine, sıklıkla edebî olarak ifade ettiği ahlaki bir görüşü savunuyor ve gücün keyfî kullanımı üzerine eleştirel bir düzeltme yapıyordu.

2 Albert Camus, *Notebooks, 1951-1959*, çev. Ryan Bloom Chicago: Ivan Dee, 2008, s. 252.

(*) *La Peste* (Tr.: Çev. Nedret Tanyolaç, Can Yayınları, 1997)

(**) *L’Homme révolté* (Tr.: Çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, 2012)

(***) *Le Premier Homme* (Tr.: Çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, 2010.)

3 Bu noktada, Chicago Üniversitesi Yayınevi’ndeki editörüm Maggie Hivnor’a tüm yardımları ve teşvikleri için teşekkür etmek istiyorum.

Gençliğimde, '68 kuşağı olarak isimlendirilen diğer birçok kişi arasından ilk olarak Camus'yü okudum. Onun totaliterliğe olan karşıtlığından ve hümanizminden, tuhaf karamsarlık ve iyimserlik bileşiminden ve bireysel mutluluğa ve dulusal deneyimlere olan arzusunu unutmadan politik dünyayı ele alışından etkilendiğimi hatırlıyorum. Onun bireysel sorumluluk ve açıklık ve düşünce kalitesi anlayışları benzersizdi. Asil duyarlılığı ve özgürlüğün yeniden inşa edilmesine katkıda bulunma hevesi, kinizme ve çağdaş entelektüeller arasında oldukça yaygın olan göreceliliğe karşı hâlâ bir antidot niteliğindeydi. Böyle bir adama saygı göstermenin yolu, bir saygı takdiminden çok, onu doğrudan kabullenmek yerine eleştirel bir şekilde ele almak olacaktır. Camus kuşkusuz bu tür bir saygıyı tercih ederdi ve bu biyografide de yapılmak istenen budur.

STEPHEN ERIC BRONNER
Rutgers Üniversitesi, 2009

İlk Zamanları

“Benim ırkımın insanları kanatsız, gözsüz gemilere varıyorlar.”

— ANDRÉ MALRAUX

Gençlik

Albert Camus, 7 Kasım 1913 günü Cezayir’de doğdu. Ergenliğine kadar bu Fransız sömürgesinde yaşadı. Bu deneyim, onun ileride her iki kıtanın adamı olmasını sağlayacaktı. İlginç bir şekilde, ne tür politik sorunlarla karşılaşır-
sa karşılaşsın, iki farklı kültürde yaşamının varoluşsal gerilimini pek fazla hissetmedi. Bunun nedeni, belki de Cezayir’in, diğer sömürgelerden farklı olarak, özellikle de beyaz vatandaşları ya da *pieds-noirs* tarafından her zaman için Fransa’nın bir parçası olarak görülmesiydi. 1871 yılındaki Fransa-Prusya Savaşı’nın sonrasında Güney Afrika sömürgesinin 100.000 hektarlık arazisi, büyük çekişmelere sahne olan Alsace-Lorraine Bölgesi’nin Fransız milliyetini seçen vatandaşlarına verilince, hep birlikte oraya gelmişlerdi.¹ Camus sonradan bu yeni topraklarda yaşadıkları sorun ve zorlukları anlatacaktı. Camus’nün babası Lucien Auguste Ca-

1 Lottman, *Albert Camus*, 8.

mus 1885 yılında doğdu ve küçük bir çocukken, dört büyük erkek ve kız kardeşi tarafından bir yetimhaneye yerleştirildi. Kendi kendine okuma yazmayı öğrendi ve yetimhaneden kaçtıktan sonra gelecekteki eşi Catherine Sintès'le tanışacağı Cezayir kasabası Cheraga'daki bir üzüm bağında çıkararak işe başladı.

Genç çift kısa bir süre sonra ayrıldı. Lucien Auguste, 1906'da askere alındı ve sonraki iki yılını Casablanca'da askerî görevde geçirdi. Bu esnada ondan üç yaş büyük olan Catherine, ailesiyle birlikte Cezayir'in Belcourt kesimine taşındı. Lucien Auguste, 1908'de askerî görevi sona erdiğinde, onu yetimhaneye bırakan kardeşleriyle barışmayı reddederek Catherine'in yanına gitti. 1909'da evlendiler. Bir yıl sonra, Lucien Camus doğdu. Lucien Auguste, bir şarap şirketinde iş bularak ailesini Mondavi köyünün yakınına yerleştirdi. Orada Catherine Sintès, Albert'i doğurdu ve eşinin, Marne Savaşı için askere çağırılmasından kısa bir süre sonra öldüğü haberini aldı.

Babası öldüğünde bir yaşında olan Albert Camus'nün, onunla ilgili çok az hatırası vardı. Abisi Lucien ile hep yakın bir ilişkileri olacaktı. Annesi ise, ilk makaleler derlemesinde ve ardından acı dolu Cezayir Savaşı'na ilişkin yazısında önemli bir rol oynayacaktı. Annesi İspanya kökenliydi ve okuma yazma bilmiyordu. Ataları 1850 yılında Cezayir'e göç etmiş olan ailesinin dokuz çocuğundan biriydi. Sağdı ve çocukluğunda tedavi edilmeyen bir hastalık yüzünden konuşmasında da sorun vardı. Eşinin ölümünden sonra hiçbir dayanağı kalmadığından, Belcourt'taki Proleteryan semtinde oturan aşırı dinci annesinin yanına geri döndü. Üç odalı bir dairede Albert, Lucien, anneleri Catherine, onun annesi ve abileri Joseph ile Etienne birlikte yaşıyorlardı. Joseph, aile evinden 1920'de ayrılmıştı. Konuşma engeli olan Etienne, on üç yaşında geçirdiği ameliyat son-

rasında zorlukla konuşmaya başlamıştı. Etienne bir fıçı yapım yerinde çalışıyor, Catherine temizlikçilik yapıyordu. Her ikisi de, otoriter olduğu ve torunlarını kırbaçla eğittiği bilinen annelerine karşı oldukça itaatkârdı. Bu, en öz ifadeyle, iç karartıcı bir varoluştur. Albert Camus durumu şöyle anlatıyordu:

Beş kişi bir arada yaşıyordu: büyük anne, küçük oğlu, büyük kızı ve kızının iki çocuğu. Oğul neredeyse dilsizdi; hasta olan kızı düşünme konusunda zorlanıyordu ve iki çocuğundan biri bir sigorta şirketi için çalışırken diğeri okula devam ediyordu. Yetmiş yaşında olan büyükanne hâlâ tüm bu insanlara hükmediyordu... Büyük, berrak ve soğuk gözleriyle gösterişli bir duruşu vardı ve bu duruşu ancak ilerleyen yaşıyla değişti, ama dışarı çıkarken gene de o tavrı takınmaya çalışırdı.²

Camus büyürken hem maddi hem de manevi bir fakirlik içinde yaşadı. Evinde hiç kitap yoktu. Büyük annesi ve annesi asla espri yapmaz ya da konuşmazdı; onlar kaderci, karamsar ve metanetli kadınlardı. Dayısı hiçbir şeye yardım etmezdi. Camus'nünki, ekonomik isteklerle kuşatılmış zorlu bir varoluştur. Camus, "Tam anlamıyla bir hassasiyet yaratmak için para olmadan belli bir süre boyunca yaşamak yeterlidir," diye yazmıştı.³

Ama Camus yoksul geçen çocukluğundan asla şikâyetçi olmadı. Mutlu anlarının tadını çıkardı. Cezayir'in, tüm yoksulluğuna rağmen Avrupa'daki soğuk ve gri gecekonduların sefaletiyle karşılaştırılamayacağını oldukça etkili bir şekilde ifade etti. Çocukluk deneyimleri, ona her sınıftan insanla

2 Albert Camus, "The Wrong Side and the Right Side," *Lyrical and Critical Essays*, der. Philip Thody, çev. Ellen Conroy Kennedy, New York, 1968, s. 27. Bu eserden yapılacak sonraki alıntıların sayfaları metinde parantez içinde verilecektir.

3 Albert Camus, *Notebooks*, 2 cilt., çeviri Justin O'Brien (New York, 1991), 1:3

iletişim kurabilme yetisini kazandırdı. Çocukluęu, ona sefaletin ne demek olduğunu öğretti; güçsüzlerle içten bir şekilde empati kurabilmesinin ardında bu yatıyordu.

Camus gruplar arasındaki gerilimi olduğundan hafif göstermiş olabilir; fakat Belcourt'un Museviler, Avrupalılar ve Müslümanlar'dan oluşan karma yapısı⁴ her halükarda ona kozmopolit bir bakış açısı kazandırmıştır. Bu, aynı zamanda, Camus'nün hoşgörüsüzlüğe ve özellikle de Fransızların Araplara karşı kibrine ve ırkçılığına duyduğu nefretin de temellerini oluşturmuştur.

Çocukluęunun onda yaralar bıraktığı yadsınamaz bir gerçektir. Çekingenliği, ağırbaşlılığı ve içekapanıklığı çocukluğundan mirastır. Kadınlarla ilişkilerinde de, işi konusunda da her zaman kendini kanıtlamaya ihtiyaç duyacak ve genellikle sert adamı oynayacaktı. Öğretmeni ve arkadaşı olan Jean Grenier, genç adamda bu özelliklerin farkına vararak şöyle yazmıştı: "Ergenliğinde tüm dünyayı küçük görüyor ve ona hâkim olmayı arzuluyordu."⁵ Başarma arzusu ile bu başarının getireceğı ödül den hoşnut olmamayı, üstünlük düşüncesi ile aşağılık hissini sıklıkla bir arada yaşıyordu. Bu gerilimden asla kurtulamayacaktı.

Camus'nün öğretmenleriyle olan ilişkisi, evde yaşadığı duygusal boşluğu kısmi olarak telafi ediyordu. 1918'den 1923'e kadar devlet okuluna gitti. Orada "ikinci babası, hatta belki de ilk babası"⁶ olan ve 1957 yılındaki Nobel Ödülü kabul konuşmasını ithaf edeceği Louis Germain'le tanıştı. Öğretmen, genç Camus'nün yeteneğinin farkına vardı ve ondan hoşlanmaya başladı. Germain, örnek bir öğrenci olan Camus'nün 1924 yılında *Grand lycees* için burs kazanmasına yardımcı oldu. Germain, o dönemki pek çok öğretmen gi-

4 Brée, *Camus*, 12.

5 Jean Grenier, *Albert Camus: Souvenirs* (Paris, 1968), 13.

6 Todd, *Albert Camus*, 30.

bi açıkça liberal prensipleri savunan biriydi⁷ ve demokratik değerlere olan saygısını kıymetli öğrencisine de aşlamıştı. Camus, Nobel Ödülü'nü kazandığında Germain'e bir mektup yazarak hislerini güzel bir şekilde ifade etti:

Bu haberi duyduğumda annemden sonra ilk aklıma gelen kişi sizdiniz. Siz olmasanız, o zamanki küçük ve fakir halime uzattığınız eliniz olmasa, öğretmenliğiniz ve örnekliğiniz olmasa bunların hiçbirisi gerçekleşemezdi. Bu ödül en azından benim için geçmişte ve şimdi ne anlama geldiğinizi anlatmam ve çabalarınızın, çalışmalarınızın ve çalışmalarınızda ortaya koyduğunuz cömert kalbinizin, üzerinden yıllar geçse de hâlâ size minnettar olan küçük öğrencilerinizden birinin kalbinde yaşamakta olduğu konusunda sizi ikna etmeme olanak tanıdı.⁸

Genç adam iyi bir öğrenci olmasına karşılık, futbola da ilgi duyuyordu; yaşı ilerledikçe semtteki arkadaşlarıyla Ceza-yir'de gezmeye de merak saldı. Gençliğini tanımlamak için kullandığı sözcük “masumiyet”ti. Ancak 1930 yılında tüberküloz olduğunu öğrendiğinde durum değişecekti. Bu sayede André Gide'in “duygularla randevu” olarak niteleyeceği türde bir şey oldu. Sağlığına yeniden kavuşmaya çalıştığı bir yılını kendi kendisini yetiştirmiş biri olan ve kasaplık yapan dayısı Gustave Acault'nun ailesinin yanında geçirdi. Sonraki yıl boyunca lisans diplomasını almak için çalıştı ve 1932 yılında aldı. Acault, genç adama geçmişte arkadaşlık etmiş ve modern edebiyatı ona tanıtan kişi olmuştu.

Camus, 1930 yılında kariyeri üzerinde en büyük etkiye sahip olacak olan Jean Grenier'yle tanıştı.⁹ Jean Grenier, *Les*

7 McCarthy, *Camus*, 15.

8 Albert Camus'nün *The First Man* (çeviri, David Hapgood (New York, 1995), 321) isimli kitabına eklenmiş “Two Letters”tan.

9 “Grenier'nin Camus'yle olan ilişkisi sıklıkla yanlış anlaşılıyor... Eğer Camus, Grenier'yi daha fazla önemsiyor olsaydı, ona olan şükran borcunu daha az ilan

Îles (1933) ve *Inspirations mediterraneennes* (1941) başlıklı iki roman yazmış olan tutkulu bir demokrat ve işine bağlı bir öğretmendi ve yeni bir kültürel deneyim yaşayabilmek için Fransa'dan ayrılarak Cezayir'e yerleşmişti. Grenier, Camus'nün lise felsefe öğretmeni olarak onu fikirler dünyasıyla, özellikle de Bergson ve Nietzsche'nin düşünceleriyle tanıştırdı. Daha da önemlisi, öğrencisi üzerindeki şahsi etkisi de büyük oldu. Gallimard Yayınevi'nde çalıştığı kısa sürede ve ünlü *Nouvelle Revue Française*'e yazdığı dönemde André Malraux ve Gide ile tanışmış olan Grenier, Avrupa medeniyetinin çökmüş olduğunu düşünüyordu. Kitabında bu dönemi Yunan edebiyatının eski canlılığıyla ve Platon'la başlayan felsefeyle karşılaştırmıştı. Öğrencisine klasik Yunan'ın "pagan" mirasıyla ilgili keyifli bir görüş sunmuş ve Camus'nün sonradan "Akdeniz mizacı" olarak adlandıracağı bir tür yenilenmeden bahsetmişti.

Grenier, aynı zamanda Camus'nün sanatı üzerinde de etkili oldu. Deneysel kısımlardan oluşan *Les Îles*, Grenier'nin dâhi öğrencisinin iki makale derlemesine ilham verdi. Kitabın, "medeniyet" in rasyonelize edici güçleriyle büyük oranda zıtlaşan tensellik ve doğal güzellikle ilgili olan "pagan" kaygısı, ayrıca Grenier'nin yalnızlığa ve ölüme yaptığı vurgu Camus'nün konu seçimini etkileyecekti. Grenier, insanları, terk edilmiş adalara hapsedilmiş, yalnız, umuttan yoksun ve yaşamın anlamıyla ya da mutluluğun karakteriyle ilgili en derin sorulara herhangi bir sistematik felsefi cevabı olmayan varlıklar olarak tanımlıyordu. Camus, genç bir adam olarak *Îles* ve öğretmeniyle ilgili şunları söyleyebiliyordu:

ederdi; zira bu, kendini özgünlüğü çalınmış ve Camus'nün bir uzantısına indirgenmiş gibi görmeye başlayan Grenier'yi incitiyordu. Savaş sonrası Camus-Grenier ilişkisi, öğretmen-öğrenci diyaloglarının ötesinde yatan gizli ikiyüzlülüklerle doluydu ve sonunda Camus ondan tamamıyla bıktı. Bu arada Grenier, Camus için diğer öğrencilerden farklı bir şey yapmadığını herkese söyleyerek, ona karşı koyuyordu." McCarthy, *Camus*, 32 vd.

Grenier'nin kitabını okudum. Kitapta tüm benliğini sergilemiş. Ona olan hayranlığımın ve sevgimin büyüdüğünü hissedebiliyorum. Onun kendisini insanlıktan uzak tutarak mümkün olan en büyük insanlığı varsaydığı söylenebilir. Kitabının bütünlüğü, ölümün sürekli olarak var oluşuna bağlı. Bu da neden G.'yi görmenin, benliğimi değiştirmese de, daha ciddi ve yaşamın ciddiyetiyle daha derinden ilgili olmamı sağladığını açıklıyor.¹⁰

Tıpkı öğrencisinin gelecekteki eserleri gibi, Grenier'nin yazıları da, formun basitliğini bireysel deneyimin aydınlanmasıyla birleştirmektedir. İki adamı ortaklaştıran bir başka nokta da zihinlerini meşgul eden ölüm fikridir. Grenier, ölümün insan varoluşunu bitirdiğini ve “kesik bir varlık” ya da kısa kesilmiş bir yaşam yarattığını düşünüyordu. Bu görüşü, tüberküloz olduğunu öğrenen ve acı bir ironiyle ölümlülüğünün üstesinden gelmek için yeni bir yol bulan Camus'ü oldukça etkilemiş olmalı.¹¹ Aslında aşırı dindar olan annesinden ona miras kalan Katoliklik ile birleştirildiğinde, ölümün bu şekilde belirişi, Camus'nün yaşamı boyunca Tanrı'ya ve teolojik sorulara neden saplantılı olduğunu anlamamıza yardımcı oluyor.¹²

Bireysel sorumluluk, kader ve yaşamın anlamıyla ilgili konular da, Camus'nün Simone Hie'yle 1934 yılında yaptığı kötü evlilikten sonra daha fazla önem kazandı.¹³ Hie, Camus'den bir yaş küçüktü ve her açıdan yetenekli bir aktrist ve olağandışı bir güzellikti. Bohem ve aykırı bir kişilik olan Hie, tanınmış ve radikal bir doktorun kızıydı ve on dört yaşlarındayken morfin bağımlısı olmuştu. 1932 yılında Ca-

10 Albert Camus, *Youthful Writings*, çev. Ellen Conroy Kennedy (New York, 1976), 178.

11 Lottman, *Albert Camus*, 46.

12 Abdallah Naaman, *La Mort et Camus* (Paris, 1980), 49 vd.

13 Todd, *Albert Camus*, 60 vd.

mus'yle tanıştığında, Camus'nün en iyi arkadaşlarından biri olan, Cezayir Genç Sosyalistler Federasyonu lideri Max-Pol Fouchet'yle nişanlıydı. Hie kısa bir süre sonra Camuy'e ilgi duymaya başladı ve iki adam arasındaki dostluk sona erdi. Bu durum Camus'nün hâlâ birlikte yaşamakta olduğu Acaultlar'ı dehşete düşürdü. Acaultlar, Simone'u onaylamıyorlardı ve yeğenlerinin onunla evlenme isteğinin büyük bir hata olduğunu düşünüyorlardı. Gustave ve Albert arasındaki tartışmalar sıklaştı ve hararetlendi. Sonunda, Camus dayısının evinden ayrıldı ve kısa bir süre için ağabeyi Lucien'in yanına taşındı. Müstakbel kayınvalidesinden aldığı finansal destek ve lise öğrencilerine verdiği özel derslerden kazandığı paralarla 1933 yılında Cezayir Üniversitesi'ne girdi.

Bir yıl sonra Simone'la evlendiler. Başta her şey yolunda gidiyordu; birlikte seyahat ettiler, hatta derslere bile katıldılar. Ancak ilişkileri, Simone'un bağımlılığının üstesinden gelme yönündeki başarısız girişimlerinin ve ilaç için doktorlarla yatmak da dâhil olmak üzere bağımlılığını devam ettirme yönündeki oyunlarının etkisi altında girdi. Camus incinmişti. Başta eşini tedavi edebileceğine inanmıştı. Ama yanılıyordu. Simone'un durumu kötüye gidiyordu. Simone daha da dengesiz biri haline geldi. Sık sık Camus'yü insanlara rezil ediyor ve Camus'nün arkadaşlarıyla birlikte oluyordu. Çift ayrıldı; ancak Camus'nün Francine Faure'la evlenmeye karar verdiği 1940 yılına kadar boşanmadı. Oran'daki taşralı bir orta sınıf ailenin kızı olan Faure, bir matematikçiydi. Güzel ve zarif bir görüntüsü vardı.

Camus'nün Simone'a olan ilgisi devam etti ve ileriki yıllarda Simone'un bağımlılığı için istediği parayı verdi.¹⁴ Simone, eski kocasından yaklaşık on yıl kadar sonra, 1970'te öldü.

Camus, Simone Hie'yle birlikteliği ve ayrılışı esnasında yaşadığı zor zamanlarda, hayatının sonuna kadar yakın ar-

14 A.g.e., 113 vd.

kadaşı olacak olan iki genç öğrencisiyle, Jeanne-Paul Sicard ve Marguerite Dobrenn'le tanıştı. İkisi de tiyatro ve sanata ilgiliydi; ikisi de bohemdi ve gençliklerinde Komünist Parti'ye üyeydiler. Her ikisi de İsyan esnasında General Charles de Gaulle'ü destekledi; ikisi de savaş sonrası dönemde önemli politik görevler aldı ve ikisi de 1935 yılından başlayarak birkaç yıl boyunca Camus'yle Cezayir kentinin tepelerinde aynı evde yaşadı. Orası Camus'nün sığınağı olacaktı: Dünya'nın Ucundaki Ev.

Camus'nün, Simone Hie'yle olan ilişkisinin bedeli ağır oldu. Arkadaşlarından ve ailesinden uzaklaştı. Ancak garip bir şekilde özel hayatını insanlardan ayrı tutmayı başardı. Camus, 1933 yılında Cezayir Üniversitesi'ne girmeye karar verdi; kısa bir süre sonra Grenier de fakülteye katıldı. İlişkileri, Camus'nün 1936'da felsefe diploması almasını sağlayacak olan tezi yazdığı süreçte devam etti. Tezi zor bir metindi ve yeterince analiz edilmedi; oysa *Metaphysique chretienne et neoplatonisme* başlıklı metin Camus'nün dinle olan ilişkisi hususundaki tartışmalar için derin bir anlayış sunmaktadır.¹⁵

Din

Şimdilerde, Hristiyanlığın Camus üzerindeki etkisini görmezden gelmek moda oldu; ancak tezi, bu sıklıkla görmezden gelinen bağlantıyı kavramak açısından mükemmel bir kaynaktır. Çalışma, daha çok Hristiyanlığın Helenizmi, yani Antik Yunan ideallerini aşamalı olarak nasıl benimsediğine değiniyordu. Helenik mirasın başlıca öğeleri olan rasyonel bilgi ve dünyevi deneyimler, Hristiyanlığın vahiy

15 Camus'nün tezi, Joseph McBride tarafından yazılan güzel bir bilimsel eleştiriyle birlikte Albert Camus: Philosopher and Litterateur [(New York, 1992), 77 vd.] ismiyle yeniden yayımlandı.

inancına ve iç yaşama yaptığı vurguya tamamen zıt düştüğünden, bu önemli bir konudur. Bu çelişen eğilimler, Camus'nün sonraki tüm yazılarında yer almaktadır. Ayrıca tezinde tartıştığı Plotinus ile Aziz Augustine'in Kuzey Afrika kökenli olmaları da dikkate değerdir.

Metaphysique chretienne et neoplatonisme, Camus'nün Hristiyanlığın gelişimini tanımladığını düşündüğü dört aşamayı temsil eden dört bölüme ayrılmıştır. İlk bölüm olan “Evanjelist Hristiyanlık”, Hristiyanlık esaslarının yeni dini, herhangi bir felsefi motif olmadan vahiy inancına bağlı olarak kavradığı aşamadır. Sonra “Gnosis” gelir ki bu aşamada da yenilikçi Hristiyan eğilimleri Yunanistan'dakilerle bütünleşmektedir; gnostisizm, Tanrı'nın bile betimlenemez olduğu durumda kurtuluşun mümkün olmasının ve dolayısıyla belli bir biliş düşüncesiyle iç içe geçmesinin sonucunda ortaya çıkar. “Mistik Mantık” başlıklı üçüncü bölüm, yeni-Platonculuk ve onun Hristiyanlık üzerindeki belirgin etkisiyle ilgilidir. Bu felsefi hareketi üçüncü yüzyılda kurmuş olan Plotinus, bölümün odak noktasıdır. Plotinus'un Tanrı ve dünya arasında kozmolojik bir bağlantı olduğuna dair inancı, doğruluk ve güzellik cennetin hayalî bir görüntüsünde birleşse bile, ilahi olanın kavranabilir olacağını ileri sürmektedir. “Hisler, yeni keşifler için tetiktedir” ve Camus, Plotinus'ta “hisleri, Yunan idealizminin mantıksal formlarına eklemek yönündeki çabası dolayısıyla belli bir trajedi” sezmektedir.¹⁶ Ancak bunun sonucu, Aziz Augustine'in sonradan tamamen geliştirilen ve ilk günahı ya da inayet olasılıklarını esas alan bir Hristiyan metafiziği oluşturmasını sağlayan bir “hazır formüller” serisi olmuştur.

Çalışmanın tarihsel amacı, Hristiyanlığın klasik kültürün

16 Albert Camus, *Christian Metaphysics and Neoplatonism*, McBride, Albert Camus, 125. Bu eserden yapılacak alıntıların sayfa numaraları metin içerisinde parantezle belirtilecektir.

doğrudan takipçisi olduğu yönündeki mekanik görüşe karşı çıkmaktı (*Metaphysique chretienne*). Çalışmanın aslında üç felsefi amacı vardı: Yunan felsefesinin Hristiyanlığı metafiziğe doğru yönlendirerek doğaya karşıt bir hale getirdiğini iddia ediyordu; yeni-Platonculuğun Hristiyanlık için ne kadar önemli olduğunu vurguluyordu ve son olarak da okurlarını, mantıkla vahiy ya da “pagan”la “uygar” arasındaki katı ayrımı yeniden değerlendirmeye çağırıyordu. Sonuç kısmında Helenizmin Hristiyanlığı ele geçirdiği yönündeki genel görüşe karşı çıkarak, esasen Hristiyanlığın Helenizm’i bünyesine kattığını öne sürüyordu. Camus, sonradan etik üzerine görüşlerini şu şekilde dile getirdi: “Hristiyan ahlaki öğretilemez; o, inancı onaylamaya yarayan içsel bir iradedir” (*Christian Metaphysics*, 151).

Camus, klasik mirası asla Hannah Arendt ya da Eric Vogel’in gibi önemli çağdaş politik kuramcılar gibi benimseyecekti. O, Arendt’in yaptığı gibi polis’i bir ideal ya da politikayı bir tür “özü dışavuruş” formu olarak algılamayacaktı. Aynı zamanda, asla Vogel’in yaptığı gibi din dünyasının uyumluluğu devam ettirdiğini ya da modernliğin dejenerasyonunu yargılamak için kullanılacak bir ahlaki standartlar bütününe sağladığını düşünmeyecekti.

Camus, tezinin sonucunda ne bir Platoncu ne de Augustinci olarak görülmüştü. Ancak bu iki filozofun birçok temasını, bireyin kendi kaderini belirlemede merkezde olduğu yönündeki Pelagcı bir inançla birleştirerek kullanmıştır.¹⁷

Klasik miras, Camus’nün sonraki çalışmalarının daha varoluşçu ve fenomenolojik özelliklerine kaynaklık edecektir. Yeni-Platonculuk, sonradan Camus’nün mantığı duygulardan tamamen ayırmaya karşı çıkışını ve tüm sistemlere olan antipatisini önceden belli etmektedir. Aynı zamanda ahlak da, herhangi bir kodlanmış etikten önce gelmektedir. Ca-

17 Todd, *Albert Camus*, 105.

mus, “hisleri tetiklemek” için kendi yöntemini bulacak ve en derin kişisel deneyim formlarını aktarmak için o da dili benimseyecekti. İlk olarak Plotinus, dili, vahiyi açıklığa kavuşturmanın bir yolu olarak görmüş ve bu temel görüş Aziz Augustine tarafından *Confessions* adlı eserinde de ileri sürülmüştü. Bu eser, muhtemelen ilk bilinçli otobiyografiydi ve Camus bu eserin sayfalarında bireysel deneyimin edebî ve felsefi girişimler için sabit bir referans noktası olabilme olasılığını görmüştü. Aslında, aynı Camus’de olduğu gibi, Aziz Augustine’in bu büyük eserinde de iki tür birleşiyordu.

Yoğun düşüncelerle dolu olan *Confessions*, aynı zamanda da her insanın Tanrı’ya yönelik doğal bir sezgisi, eğilimi ya da arzusu olduğunu varsayıyordu. Her ne kadar Camus, daha *Metaphysique chretienne et neoplatonisme*’i yazdığı dönemde bile kendini bir ateist olarak görüyor olsa da, bu fikirden yararlanacaktı: Tanrı’nın yokluğu, bir kurtuluşa ve yalnızca onun gösterebileceği bir anlamlılığa olan özlemle birleşecekti. Bu çelişkili durum, Camus’nün gelecekteki tüm çalışmalarını derinden etkileyecekti. Bu fikir, Camus’nün varoluşun “absürd” olarak adlandırdığı karakterine kaynaklık etmekte, yoğun tartışmalara neden olan ve genelde yanlış anlaşılan dinsel sorunun da çözüm sunmaktadır.¹⁸

Camus ne bir Katolik ne de dini “batıl inanç”la çok benzer gören Voltaire gibi dinden bağımsız bir düşünürdü. Dinden bağımsız bakış açısı, karşı çıktığı din inancıyla belirleni-

18 Camus’nün düşüncesinin dinsel ve dinden bağımsız özellikleriyle ilgili olan tartışmalarda, etkili akımlar ve temel felsefi varsayımlardan ortaya çıkan imalar genel olarak göz ardı edilmektedir. Bu hususta bkz. Thomas L. Hannah’nın “Albert Camus and the Christian Faith”; Bernard C. Murchland’ın, C.S.C., “Albert Camus: The Dark Night before the Coming of Grace?” ve Henri Peyre’nin “Camus the Pagan” isimli makaleleri. Bu makalelerin tümü, Germaine Brée tarafından derlenen *Camus: A Collection of Critical Essays* (Englewood, N.W., 1962), 48-70 adlı kitapta bir araya getirilmiştir. Ayrıca Jean Onimus’un *Albert Camus and Christianity*, [çev. Emmett Parker, Tuscaloosa, 1970] ve Joseph Hermet’in *Albert Camus et Le Christianisme: L’esperance en proces* (Paris, 1976) isimli çalışmalarına da bakınız.

yordu ve bu açıdan çoğunlukla “dinsel ateizm” olarak tanı-
nan genel bir felsefi akımı temsil ediyordu. Bu akımın Fried-
rich Nietzsche, Martin Heidegger ve Karl Jaspers gibi felse-
fi savunucularının her biri radikal bireyciler ve sofistike en-
telektüellerdi. Gençlik endişeleri ya da politik tutkuları ne
olursa olsun, olgun düşünürler olarak onlar herhangi bir ki-
liseye mensup değillerdi, herhangi bir dinî dogmayı benim-
semiyorlardı ve herhangi bir kitle hareketine temel oluşturu-
muyorlardı.

Bu filozofların her biri, bireyin kaderinin şekillenmesin-
de kişisel deneyimin ve sorumlulukların sahip olduğu role
vurgu yapıyor, ayrıca idealizm ve materyalizm gibi modern
felsefi geleneklerin “boşluğuna” karşı çıkmayı amaçlıyordu.
Dinsel ateizm, modern bilim ve mal üretiminin ya da Max
Weber’in tabiriyle “dünyanın büyüünün bozulması”nın
neden olduğu iç fakirliği ifade ediyordu. Bu genel eğilim,
Kandinsky’nin resimlerindeki, Schönberg’in müziğindeki
ve ekspresyonizm gibi modern hareketlerin örneklerindeki
ruhsal bir temel arayışına kaynaklık etmektedir. Dinsel ate-
izmin çoğu önemli temsilcileri ateist ya da agnostik olsalar
da, Tanrı bu akımın felsefi referansı haline geldi.

Camus, felsefesini buna dayanarak belirledi. “Absürd” an-
cak Tanrı’nın olmadığı bir durumda var olabilirdi. Ama bu
da öncelikle dinî konuların ciddiye alınması gerektiği anla-
mına geliyordu. Camus’nün mutlak olana, onun varoluşu
ya da sadece varoluşuna olan istek bakımından duyduğu il-
gi, hem varoluşçu hem de politik doğayla ilgili yeni sorun-
ların araştırılmasına öneyak olacak bağlamı sağlıyordu. Bu
nokta genelde yeterince ciddiye alınmıyordu: Tıpkı varoluş-
çu felsefenin ve avangard kültürün başlıca temsilcileri gibi,
Camus de kendini dinle ilgili karşı çıktığı şeylerle tanımla-
nırken buldu.

Deneyler

Mutlu Ölüm,* Camus'nün ilk edebî denemesiydi. Kitabın adı, Aziz Augustine'in ilk felsefi denemesi olan *Mutlu Yaşam*'ın tersine çevrilmiş haliydi ve acı bir ironiyle “mutluluk parayla satın alınamaz” deyişine karşı çıkmaya çalışıyordu. Camus bu kitabı 1937 yılı civarında, gazetecilik ve başka ufak tefek işler yaptığı dönemde yazmış, ancak 1971 yılına kadar yayımlatmamıştı. Kitabın kahramanı Patrice Mersault tüberküloz hastasıdır. Varoluşuna karşı bir yorgunluk ve kayıtsızlık hali içindedir. Ancak Zagreus isimli kötürüm öğretmeni “doğal ölüm”ü beklemeye zorlanmaktan şikâyet ettiğinde kendi kendisinin farkında olarak hareket etme güdüsünü kazanır; aslında bu isim ve hareketin tanımına göre, Camus, Zeus'a olan bir saldırının imgesini kullanmakta ya da Nietzsche'nin “Tanrı'nın ölümü” olarak adlandırdığı şeye üstü kapalı olarak göndermede bulunmaktadır.

İşyerinde onu bekleyen kaderden tiksinen ve eski öğretmenin parasının çekimine kapılan Mersault, Zagreus'u vurur ve cinayete intihar süsü vererek kendine mutlu bir yaşam sağlama umuduyla paralarını çalar. Camus'nün amacı, bariz bir şekilde, Aziz Augustine'in *Mutlu Yaşam* adlı kitabının merkezinde yatan önermeyi ya da ikilemi irdelemektir. *Mutlu Yaşam*'da her ne kadar arzuladığı şeylerden yoksun olan kimse mutlu olamasa da, insanın arzuladığı şeye sahip olup gene mutsuz olabileceği ileri sürülmekteydi. Aziz Augustine, erdemin, doğruluğu arayışa ya da dünyevi zevkleri deneyimlemenin verdiği haza karşı olan üstünlüğünü vurgulamak istiyordu; Camus ise tam aksini savunmak istemiştir. Ancak hangi yönde ilerleyeceğinden emin değildir ve cinayetin ardından hikâye ayrışmaya başlar.

Mersault, orta Avrupa'da dolanır; ancak bu ülkelerin gri-

(*) *La mort heureuse* (Tr.: Çev. Ramis Dara, Can Yayınları, 1991).

liğı onu mutsuz eder. Güneşi özler ve mutlu bir şekilde üç genç kadınla aynı evi paylaştığı (“Dünyanın Ucundaki Ev”e oldukça benzer bir şekilde) Cezayir’e geri dönerek bir kadınla evlenir. Hiçbir pişmanlık duymayan Mersault sonunda tüberkülozdan ölür. *Mutlu Ölüm*’de işlenen bir tür “pagan” şehveti, düşmüş ve çökmüş olan Hristiyan dünyasına yanıt olarak sunulur. Bir kurtuluş ya da “yarın” yoktur. Zevk deneyimleri vardır. Hatta doğanın güzelliği bile adaletsizliğin ya da ölümün kesinliğinin varlığını telafi etmeye yetmez.¹⁹

Mutlu Ölüm’le bir provasını yapmış olduğu *Yabancı*’da da paralel bir durum söz konusudur. Kitabın kahramanı, sonraki eserinin başkahramanıyla belirgin benzerliklere sahiptir ve çok benzer bir isme sahiptir. İki kitap da Cezayir’de geçmekte, benzer konuları ele almaktadır. Her ikisinde de bir cinayet işlenir; ancak *Mutlu Ölüm*’deki kurban isimsiz bir Arap değil, Zagreus’tur. İki kitap da, tıpkı Camus’nün kendisi gibi, karamsarlıkla iyimserlik arasında gidip gelmektedir. Tıpkı Camus’nün Katolikliğe karşı oluşuyla şekillenen ateizmi gibi, ayrışık olan bu iki yaşam görüşünün her biri diğeri tarafından tanımlanır. Aynı durum, *Mutlu Ölüm*’le aynı zamanlarda yazılmış olan iki makale derlemesinde de geçerlidir.

Tersi ve Yüzü,* 1937 yılında küçük bir yayınevi olan Charlot tarafından sınırlı sayıda basıldı ve iki yıl sonra *Düğün*** geldi. 1958 yılında, Camus bu kitapların yeniden basılmasına, kararsız bir şekilde de olsa izin verdi. Belli makalelerin hünerden yoksun oluşundan ve ifadelerdeki acemilikten büyük endişe duyuyordu. Ancak bir şekilde onların otobiyografik özelliklerinden de etkilenmiş olmalıydı; zira *Tersi ve Yü-*

19 Camus, El Kettar Mezarlığı’nı ziyaretinde bu hususta şöyle söylemiştir: “Tek bir ıtır çiçeği, yaprakları kırmızı-pembe, büyük ve sessiz bir kayıp ve hüznün hissi, öğretiyor bize ölümün saf ve güzel yüzünü bilmeyi” (Camus, *Notebooks*, 1:74).

(*) *L’envers et L’Endroit* (Tr.: Çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, 2011).

(**) *Noces* (Tr.: *Düğün ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, 2. Basım, 2011).

zû'nün 1958 baskısının önsözünde şöyle yazıyordu: “İşte benim insanlarım, benim öğretmenlerim, benim atalarım; işte onlar aracılığıyla beni diğer herkese bağlayan şey” (*Lyrical and Critical Essays*, 14).

Grenier'nin etkisiyle, derlemeler gerçekliğin dağınık ve doğrudan etkileri çerçevesinde oluşturulmuştu. Ancak bütününü hâlâ parçaların toplamından fazlaydı. “Entre oui et non” [Evetle Hayır Arasında] gibi bazı makaleler sonraki dönemde yazacağı çalışmalara ters düşen, kendine acıyan ve duygusal açıdan coşkun bir yapıdayken, “Cezayir’de Yaz” gibi başka makaleler ise işçi sınıfı yaşamını romantikleştirme eğilimindeydi. Anlık deneyimlerin ve günlük yaşantının bu taslakları oldukça duygusal bir içeriği ciddi ve eski bir formla birleştiriyordu; Camus de ileride bu şekilde tanınacaktı. 1920’ler ve 1930’lardaki birçok yazının ortak noktası olan vahiy tonuna ve acı bıkkınlığa karşı bir panzehir niteliğinde oldukları kesindi. Makalelerin eşsiz olmalarını sağlayan, değişmeyen bir doğa tutkunluğunu yansıtmaları, psikolojik aşırıcılığa karşı çıkışları, şehvetle sakinliği ve düşünceliği bir araya getirmeleri ve her şeyden önemlisi gerçek çift-kültürlülükleriydi.

Her iki derleme de aynı gerilimi dışavuruyordu. Dışarıda güneş, deniz ve fiziksel deneyimler; içeride ise soyutlanma, acı bir mahrumiyet, kısıtlı bir alan ve acayip, boğucu bir sessizlik. Camus, birinden diğerine geçerken, aynı ilk derlemenin başlığı olan *Tersi ve Yüzü*’nün işaret ettiği gibi, perdenin iki yüzünü ileri geri çevirirken “ikisinin tam ortasında” duruyordu. Camus, bu ikisinden birinin diğerini hiçbir zaman ortadan kaldıramayacağına inanıyordu. Camus’ye göre, bu makaleler “açıklığın”, karşıt yaklaşımlar arasındaki gerilimin farkında olmaya devam edilmesi ve bir tür denge hissinin korunması için nasıl bir çağrı yaptığını açıklığa kavuşturmaktadır.

Tersi ve Yüzü'ne bir karamsarlık hâkimdir. Camus'nün acı bir gözlemi tüm makaleleri birleştirmektedir: “Ölüm hepimiz içindir, ancak herkesin ölümü kendinedir” (*Lyrical and Critical Essays*, 29). Camus, Simone ve yakın arkadaşı Yves Bourgeois ile birlikte gittiği ve bu ikisinin birlikte kaçtıkları Prag'da derin bir hüzne kapılmıştır. Bu deneyim, yaşadığı mutlulukları bir kenara fırlatmıştır. O dönemde Camus'ye hastalık tanısı konmuş ve varoluşun tesadüfiliğiyle ilgili taşıdığı sezgi giderek artmıştır; bunun yanında, evliliği de bitme noktasına gelmişti. Derlemeyi tamamlamasının ardından Camus ilk kez bir yazamama devresine girdi (*Lyrical and Critical Essays*, 358). *Düğün*'de radikal bir şehvetle beliren bir karanlıkla yüzleşti. Kitap, insanla dünyanın evliliğini ve günah ile dinin reddedilişini vurgulamaktadır. “Le vent à Djémila”da [Djemila'da Rüzgâr] Camus şöyle yazar: “Çiçekleri, gülücükleri ve kadınları arzulamayı düşünüyorum ve ölümle ilgili hissettiğim tüm korkunun yaşama endişemden kaynaklandığını fark ediyorum” (*Lyrical and Critical Essays*, 78).

İki çalışmayı birbiriyle bağlantılı olarak ele almak, Camus açısından varoluşun tesadüfiliğinin onu doğrulayan itici gücü nasıl oluşturduğunu görmemizi sağlıyor. İyimserlik, herhangi bir formda mutlak gerekçelendirmeden yoksun olması nedeniyle, yalnızca anlık patlamalarda varolabilir. Bu durumda karamsarlığa yol vermek zorundadır. İlk derlemenin karamsarlığı ve sonrakinin iyimserliği birbirini doğrular. Ayrıca her iki çalışma da, “Batılı”nın yorumlayıcı anlam arayışıyla, “Akdenizli”nin fiziksel gerçekliğe yaptığı vurgu (“deniz, güneş ve ışıktaki kadın”) arasındaki gerilimi açığa çıkarmaktadır. Camus, söz konusu “Akdenizli” vurgusundan, Akdeniz kültürünü konu alan ve 1938 yılında editörlüğünü yapmaya başladığı kısa ömürlü edebiyat dergisi *Rivages*'daki giriş yazısında söz etmiştir.

“Batı” ve “Akdenizli” sözcüklerinin hem Camus hem de onun çoğu yorumcusu tarafından kullanımında basmakalıp bir yön olabilir. Ancak bu makalelerde, aralarındaki gerilim karamsarlık ve iyimserlik arasındaki gerilim kadar barizdir. İki durumda da herhangi bir ilerleme ya da gerileme olasılığı söz konusu değildir. Karşıt tutumlar dalgasında amaçsızca ileri geri sallanıyoruz; birini diğeriyle ancak elimizden geldiğince dengeleyebiliriz. *Düğün*’ün son makalesi “Le désert” [Çöl] bu durumu açıklamaktadır:

Bu denge anında sona ermeliyim: Ruhsallığın etiği reddettiği, umudun yokluğundan mutluluğun doğduğu, zihnin gerekçesini bedende bulduğu bu garip anda. Eğer her doğrunun acısını içinde barındırdığı doğruysa, her inkârın bir onay dalgası içerdiği de doğrudur. (*Lyrical and Critical Essays*, 104)

Aktivizm

1930’lar, güçlü kişilerin dönemi: Churchill, Hitler, Mussolini, Roosevelt, Stalin. Kültürel açıdan zengin ve zor yıllardı. Bu yıllarda, Amerika Birleşik Devletleri dışındaki ülkelere karşı devrimin damgası vuruldu. 1929’da, hâlâ Birinci Dünya Savaşı ve sonrasında gelişen şokun etkisi altındaki kıtaya ekonomik kriz hâkim oldu. 1920’lerde şekillenen bazı cumhuriyetler bu durumun ağırlığıyla çöktü ve diğerleri de bir sarsıntı yaşadı. “Sovyetler” tarafından Rus Devrimi’nin “kahramanlık yılları”nda dışavurulan bulanık ve radikal demokratik umutların yerini Stalinizm aldı ve 1930’larda, geleceği faşizmin belirleyeceği öngörölmeye başladı.

Nazilerin otoriter öncüleri 1919’da Macaristan’da, 1920’de Polonya’da ve Baltık Ülkeleri’nde galip gelmişti. Nazilerin sonunda talihsiz Weimar Cumhuriyeti’nden geriye kalanları

yıktığı 1933 yılından on yıldan fazla bir süre önce, 1921’de, İtalya’da Benito Mussolini güç kazandı. Faşizm Avusturya ve Finlandiya’da tomurcuklandı. Faşizmin Fransa’daki destekçileri 1920’lerdeki Alman Nasyonal Sosyalizmi’nden çok daha büyük ve tehlikeli bir kitle hareketi olan Action Française’e dâhil oldular; belli bir azınlık ise, daha küçük ancak daha fazla şiddet eğilimli örgütlere katıldı.

Faşizm uluslararası bir olgu halini aldı. Ülkelerin hepsinde muhalifler bölündüler ve savunmaya geçtiler. Liberalizm Avrupa’da asla bir kitle tabanı oluşturamadı; liberalizmin politik temsilcileri serbest piyasa kapitalizmiyle ve büyük girişimlerle özdeşleştirdiler. İşçilerin çoğunluğunun desteklediği sosyal demokrasi, savaş sonrasında ekonomik bir reform gerçekleştirme idealini Avrupa’daki cumhuriyetçi rejimlerden aldığı destekle birleştirdi; ancak bu akımın temsilcileri yasalara uymak hususunda ısrarcılardı ve faşizmin hâkim olduğu ülkelere karşı savaşmayı istemiyorlardı. Komünizm ise, yalnızca Avrupa işçi sınıfının içindeki radikal bir azınlık tarafından benimsendi; bu kesimin politikaları son derece tutucuydu. Dünya çapında bir devrim yapmayı amaçlayan Sovyetler Birliği, kapitalist dünyadan soyutlanmıştı ve 1923’te varlığı tehlikeye düşen “burjuva” cumhuriyetçi rejimlere yardımcı olmayı reddediyordu; 1928’de Stalin daha da ileri giderek, sosyal demokratları faşistlerin “ikiz kardeşleri” olarak tanımladı. Gene de disiplinli ve ideolojik açıdan azimli olan bu hareket en azından faşist düşmanlarıyla savaşmaya istekli görünüyordu.

Camus, her ne kadar inançlarında bir seçicilik söz konusu olsa da, neslinin birçok sadık genç anti-faşistiyle aynı seçimi yaptı. 1931 ve 1932 yıllarında Gustave Acault onu anarşist fikirlerle tanıştırdı. Fakirliği iyi tanıyan aykırı genç Camus, bu fikirlere sempati duyuyordu. Jean Grenier ise, ona devrimci sendikacılıktan bahsetti. Camus hayatının sonuna

kadar anarko-sendikacılığa olan ilgisini sürdürecekti.²⁰ Ancak gençliğinde bile tutucu bir insan değildi. Bir süre Max-Pol Fouchet ve Genç Sosyalistler’le birlikte çalıştı, ama aralarındaki kişisel sorunlar nedeniyle oldukça zorlandı. Öte yandan, gerçek sosyal demokratik işçi hareketine esin kaynağı olan determinizmden ve uluslararası komünistleri gittikçe daha fazla etkisi altına alan bürokratik dogmatizmden farklı fikirler de yayılmaktaydı. Camus, komünizmin yeni bir “kardeşlik” türü olduğu, kahramanın yoldaşları uğruna ölmeyi göze alan “yeni adam” olduğu ve politikanın da “aşırı durumların cisimleşmesi” olduğu şeklindeki fikirlerden oldukça etkilenmişti. Bunlar, André Malraux’nun sansasyonel kitabı *İnsanlık Durumu*’nda* yorumladığı fikirlerdi. 1934’te baş gösteren politik olayların gerekçesi olarak yeni bir tür politik zorunluluk anlayışı gösterildi.

Camus seçimini yaptı. Küçük bir grup zeki insanın, görece zayıf ama disiplinli bir örgütü iyi yönde etkileyebileceğine inanan Grenier’nin desteğiyle, Cezayir Komünist Partisi’ne girdi. Bu harekete, entelektüellerden ve propagandacı-lardan oluşan bir kadronun geliştirdiği romantik bir atmosfer hâkimdi. Camus, Stalin’le ilgili önemli şeyleri gözardı etti, Lenin’e genel anlamda saygı duydu. Gene de, en başından itibaren politik ve ideolojik şüpheler besliyordu. Not defterine şöyle yazdı:

Grenier ve Komünizm: “Tüm sorular şu noktaya çıkmaktadır: İnsan adalet ideali için aptalca fikirleri kabul etmelidir?” Buna “Evet,” diye cevap verilebilir, bu iyi bir hamledir. Ya da “Hayır,” denebilir ki bu da dürüst bir reddir.²¹

20 Ian Birchall, “The Labourism of Sisyphus: Albert Camus and Revolutionary Syndicalism,” *Journal of European Studies* 20 (1992): 135 vd.

(*) *La Condition Humaine* (Tr.: Çev. Ali Berkay, İletişim Yayınları, 2003).

21 Camus, *Notebooks*, 1:16.

Camus kuramsal açıdan asla bir Marksist olmadı; komünizm de, daha iyi bir dünya için beslediği belirsiz umutların gerçekleştirilmesinde kullanılacak bir araçtan başka bir şey değildi.²² Camus'nün Komünist Parti'ye ne zaman katıldığı ve ne kadar bir süre üye olarak kaldığı hâlâ tam olarak bilinmiyor; buna karşılık, Jeanne-Paul Sicard ve Marguerite Dobrenn'i üye yapmış olduğu kesin olarak biliniyor. Sovyetler Birliği'nde yapılan tasfiyeyle milyonlarca kişinin hayatını kaybettiği yıllarda onlarla olan ilişkisini kesmeye çalışan Camus'nün, partiye 1934 ya da 1935 yılında girdiği ve 1937 yılına kadar da üye olarak kaldığı sanılıyor.²³

Partiye katılma kararının belli bir gerekçesi vardı. Sovyetler Birliği proleterya devriminin anayurduydı. Cezayir gibi sömürge ülkelerdeki anti-emperyalist mücadelelerin tek destekleyicisi gibi görünüyordu. Programı, Camus'nün çocukluğundan beri iç içe olduğu güçsüz ve haklarından mahrum edilmiş olan kesimin sorunlarını yansıtıyordu. 1934'ün sonlarına hâkim olan konjonktürde, komünistler yakında tutucu politikalarını terk edebilir gibi görünüyorlardı.

1933 yılında Romain Rolland ve Henri Barbusse gibi barış yanlısı yazarlar Savaş ve Faşizme Karşı Kongre'yi oluşturdu ve faşist ayaklanmanın Fransa'yı sarstığı 1934 yılında birleşme gereksinimi daha da acil bir hal aldı. Sosyalist ve komünistler, anti-faşist mücadeleye ortak destek sağlayan bir pakt oluşturarak gelişmelere hızla cevap verdiler. Ardından sendikalar oluşmaya başladı. 1934'te Anti-faşist Entelektüeller'in dâhil olduğu bir Fransız Komitesi oluşturuldu; 1935'in

22 Todd, *Albert Camus*, 87

23 McCarthy, *Camus*, 55; Guerin, *Camus*, 16. Diğer araştırmacılar, Camus'nün Komünist Parti'ye 1934 yılında girdiğini iddia etmektedirler. Ayrılış zamanıyla ilgili olarak ise, üyeliğini bir yıl sonra bitirdiğine dair iddialar da ortaya atılmıştır. Krş. Philip Thody, *Albert Camus 1913-1960* (Londra, 1961), 5; Brée, *Camus*, 26; Lottman, *Albert Camus*, 77 vd. Camus'nün parti dönemi ve partiden ayrılışıyla ilgili en iyi tartışma için bkz: Todd, *Albert Camus*, 134 vd.

başlarında Uluslararası Kültürü Savunma Konferansı düzenlendi. Fransız Komünist Partisi sempatizanı olan Malraux ve Gide, diğer entelektüel aydınların davetiyle, sonradan efsanevi olarak adlandırılacak bir olaya dâhil oldular.²⁴ Son olarak da 1935'te Bastille'in düşüşünü anma gününde (14 Temmuz), tüm önemli partilere mensup anti-faşistler bir araya gelerek Paris'te 500.000 kişinin katıldığı bir gösteri düzenlediler ve bir "Halk Cephesi" oluşturarak harekete geçme planlarını ilan ettiler.²⁵

Halk Cephesi, 1936 seçimlerinde olağanüstü bir galibiyet kazandı ve sosyal ve ekonomik reform programı modern Fransız refah devletine temel oluşturdu. Bu anti-faşist koalisyonun görev süresi kısa oldu: Halk Cephesi 1937 yılında yenilgiye uğradı ve 1938 yılında yalnızca birkaç aylığına yeniden iktidara geldi. Liberalizmle sosyalizm arasındaki ilişkiyi somutlaştıran Halk Cephesi, 1920'lerin tutuculuğunu ortadan kaldırdı ve Jean Renoir'ın *The Grand Illusion*'ından Anna Seghers'in *Das siebte Kreuz* adlı yapıtına kadar birçok ünlü film ve kitaba ilham veren yeni bir insancılık ve dayanışma değerleri sistemi yarattı. Her şeyin ötesinde, Halk Cephesi, milyonlarca insana umut verdi. Sonunda, faşizmin yayılışına karşı çıkabilecek, uygulanabilir bir politik strateji bulunmuştu.²⁶

Bu stratejinin gerçekleştirilmesinin en fazla aciliyet taşıdığı yer İspanya'ydı. 1931 yılında bir cumhuriyet kurulmuştu;

24 Stephen Eric Bronner, "Political Aesthetics in Retrospect," *Of Critical Theory and Its Theorists* (Londra, 1994), 155 vd.

25 Bir ay sonra, Bulgaristan'dan Georgi Dimitrov ve İtalya'dan Palmiero Togliatti'nin başrollerde olduğu Yedinci Uluslararası Komünizm Kongresi, gerçekleşen şeyleri onayladı. Krş. E.H. Carr, *Twilight of the Comintern: 1930-1935*, düzenleyen Tamara Deutscher (New York, 1982), 403 vd [Komintern'in Alacakaranlığı, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, 2010]

26 Daha kapsamlı bir inceleme için bkz. "Léon Blum and the Legacy of the Popular Front", Stephen Eric Bronner, *Moments of Decision: Political History and the Crises of Radicalism* (New York, 1992), 57 vd.

ancak bu cumhuriyet hiçbir zaman Katolik kilisesinin, askerlerin, aristokrasinin ya da Avrupa'nın başka yerlerindeki faşist hareketleri destekleyen diğer herhangi bir grubun desteğini kazanamadı. İspanyol ordusu, General Francisco Franco liderliğinde, Hitler ve Mussolini'den destek alma vaatleriyle 1936 yılında bir ayaklanma başlattı. Bu hareket, korkunç bir iç savaşın kıvılcımlarını ateşledi. Anarşistler, komünistler, liberaller, sosyalistler ve Troçkistler, İspanya'da da bir Halk Cephesi kurarak cumhuriyeti korumak için bir araya geldiler. Bir yandan İç Savaş'ta çarpışırken bir yandan da devrim yapmak isteyen Anarşistler ve Troçkistler'in karşısına, farklı nedenlerden ötürü bu tür bir radikalizmi reddeden komünistler, sosyal demokratlar ve burjuva cumhuriyetçilerden oluşan bir koalisyon çıktı. Anti-faşist cephedeki bu açık ayrım kısa bir süre içinde şiddete dönüştü. 1937 yılında komünistlerin liderliğindeki bir grup, anarşist devrimcileri Barcelona Savaşı'nda katletti ve faşistlerin galibiyeti böylece ilan edilmiş oldu. Anti-faşist hareket içindeki ölümcül düşmanlık bir faciaya yol açtı. Yine de, İspanya İç Savaşı ilerleyen yıllarda devrimci kahramanlığın ve anti-faşist direncin bir simgesi haline geldi.²⁷

İspanya İç Savaşı, Camus'nün hayatının sonuna kadar sembolik olarak etkisini koruyacaktı. Savaşın başlarında, diğer birçok kişi gibi o da sürüklenmişti.²⁸ André Malraux, bu karşıtlıkla ilgili, değeri yeterince bilinmeyen *Umut** başlık-

27 Farklı yorumlar için bkz Barnett Bolloten, *The Spanish Revolution: The Left and the Struggle for Power during the Civil War* (Chapel Hill, 1979); Franz Borke-nau, *The Spanish Cockpit* (Ann Arbor, 1963); George Orwell, *Homage to Catalonia* (Londra, 1939); Henry Pachter, *Espagne 1936-7: La guerre devore la revolution* (Paris, 1986).

28 “Sol kanat basını bu duruma öyle fazla yer verdi ki, durum Fransa'nın meselesi haline geldi: “Ne pahasına olursa olsun, başka bir faşist devletin daha, kendini bizim sınırlarımız içerisinde oluşturmasını engellemeliydik.” Simone de Beauvoir, *The Prime of Life*, çev. Peter Green (New York, 1973), 332 [Tr.: *Kadınlığının Hikâyesi*, çev. Erdoğan Tokatlı, Payel Yayınları, 1997].

(*) *L'Espoir* (Tr.: Çev.: Attilâ İlhan, İletişim Yayınları, 1998).

lı bir kitap yazdı. Ernest Hemingway'in ünlü eseri *Çanlar Kimin İçin Çalıyor** bu dönemi ele alıyordu; George Orwell ise yine bu atmosferi işleyen *Katalonya'ya Selam*** adlı kitabıyla ün kazandı. Bertolt Brecht ise *Die Gewehre der Frau Carrar* [Carrar Ana'nın Silahları] adlı kitabını bu durumdan esinlenerek yazdı. Camus, bu ideolojik mücadeleye 1936 yılında kaleme aldığı *Révolte dans les Asturies* [Asturya'da İsyan] adlı avangard oyunla katıldı. Oyun, 1934 yılında isyan eden anarşist İspanyol madencilerini konu alıyor,²⁹ ancak aynı zamanda, komünistlerin önemli bir role sahip oldukları anti-faşist koalisyonu destekliyordu. Camus yönetim yandaşlarının yenilme nedenleri hususunda asla diğerleriyle uzlaşmadı.

İspanya İç Savaşı, Camus'nün politikayı sembolik olarak ele alma eğiliminin ilk ve en dramatik örneğini sağladı. Camus en başından beri politik güç sorularından ziyade temel olaylarla ortaya çıkan sembolizmle ve değişime açık normatif değerlerle ilgileniyordu. Camus'nün zamanında Komünist Parti'nin durumu da açıkça böyleydi. Camus'yü teşvik eden şey gerçekte hareketin motivasyonları değildi, ama *Révolte dans les Asturies* gibi projelerdeki kültürel etkinlikleri ve önemli konulardaki konferansları, Camus'yü partinin en bilinen militanlarından biri yaptı.³⁰

Kısa bir süre sonra gerçekler yavaş yavaş ortaya çıktı. Yaşanan hayal kırıklığının ilk kaynağı, 1935 yılında Stalin'in Pierre Laval'a yaptığı, zararsız gibi görünen davet oldu. Çeşitli muhafazakâr hükümetlerde bakanlık yapmış olan aşırı sağcı Laval, 1940 yılında Fransa'nın yenilmesinin ardından faşist Vichy hükümetinin başına geçecekti. Stalin'in yaptığı bu davet açıkça Fransa'daki sağcı kesime yönelik ılımlı bir

(*) *For Whom the Bell Tolls* (Tr.: Çev. Erol Mutlu, Bilgi Yayınevi, 2011).

(**) *Homage to Catalonia* [Tr.: Çev. Jülide Ergüder, BGST Tatınları, 2011].

29 Todd, *Albert Camus*, 124.

30 Lottman, *Albert Camus*, 147.

hareketli. 1928'den itibaren benimsediği tutucu çizgisi içinde sosyalistleri Nazilere eşdeğer gören ve Hitler'in galibiyetine yardımcı olan Stalin bu tavrını değiştirmiş, anti-faşist yol-daki tüm muhtemel müttefiklere kucak açmaya başlamıştı. Bir bedel ödemeye de istekliydi. Halk Cephesi için hazırlık yaparken dahi, komünistlerin Cezayir özgürleşme mücadelesiyle olan bağlantılarının kesilmesi hususunda ısrar etti.

Camus muhafazakâr anti-faşistlerin Halk Cephesi'ne dâhil edilmesine başta karşı çıktı. Partinin ekonomi politikaları üzerine yapmaya çalışacakları kesintiyi görmüştü; ancak onlar olmadan seçimi kazanmalarının ne kadar zor olacağı'nın tam olarak farkında değildi. Cezayirli milliyetçilerle çalışmak isteyen komünistler arasında ön sıralardaydı ve Léon Blum ile Halk Cephesi'nin sosyalist lideri ve devlet bakanı Maurice Violette'in önermiş oldukları 200.000 Müslüman'ın oy verme hakkını genişletecek yasa tasarısının da önde gelen destekçilerindendi. Bu yasa tasarısının geçmesi beklentisi Fransız göçmenlerin büyük gösteriler yapmasına neden oldu ve Stalin çözümüne uygun davranarak komünistleri desteklerini geri çekmeye çağırdı. Camus bu duruma karşı geldi. Daha da kötüsü, komünistlerin "demokratik merkezîyetçilik" adını verdikleri tavrın temelinde yatan kuralı yıkararak, eleştirilerini organizasyonun sınırlarının dışına taşıdı. Muhtemelen 1937 yılında partiden kovuldu ve komünist hareketle olan tüm bağlarını hızla kopardı.

Partiden ayrılışının ardından arkadaşlarıyla ilişkisini sürdürdü ve Halk Cephesi'nin ya da komünist çıkarların dayandığı demokratik prensiplerden feragat etmeyi reddetti. Fakat Blum-Viollette yasa tasarısının Fransız Parlamentosu'ndan çıkmayacağı en başından belliydi. Aynı zamanda Komünist Parti'nin Cezayir'le alakalı yeni ve daha az katı politikasının taktiksel olduğu ve kapsamının darlığına bakılırsa gerçekte pek de önemli olmadığı da açıktı. Laval'ın ziya-

retinin asıl amacı ise, büyüyen Nazi tehdidi karşısında Fransa'nın yeniden silahlanması için Stalin'den destek istemektir.³¹ Bu karar, Fransız komünistlerin vatanseverliğe kucak açmasını sağladı.

Ancak Camus asla bir milliyetçi olamazdı. O bir barış yanlısıydı ve İngiltere Başbakanı Neville Chamberlain'in "bastırma" adını verdiği politikanın bir savunucusuydu. Bu politika, Nazi Almanyası da dâhil olmak üzere tüm faşist devletlerin bölgesel hırslarının sınırlı olduğu varsayımını esas alıyordu ve amacı da savaştan ne pahasına olursa olsun kaçınmaktı. Faşizmin ve anti-faşizmin, barış ve hastalıklı bir reel politika kapsamında kurbanlarına karşı sergilediği korkaklık, kibir ve insanlıkdışı umursamazlık asla etkili olmadı. Sartre bunu sonradan *Bekleyiş*'te* vurgulayacaktı. Ancak, Birinci Dünya Savaşı henüz hafızalardan silinmediğinden, bastırma politikası şimdi görüldüğü kadar saçma görünmüyordu. 1920'lerdeki ve 1930'lardaki ılımlı ve sol kanat partilerin üyesi olan çok sayıda kahraman ve saygın insan şu slogana eşlik edebilirdi: "Artık Savaş Yok!"

1936'da faşist hükümdarlığın etki alanı büyüyünce, bu strateji etkisini yitirmeye başladı. Japonlar Mançurya'yı istila etti, dünya onları destekledi. İtalya, Habeşistan'ı isti-

31 Komünistler şuna inanıyordu: "Faşizmi yenmek için, onun güç kazandığı her yerde, başarısını garantileyen orta sınıfı yanına çekmesini engellemek gerekiyor... Komünistleri şu an için çekici bulan orta sınıf radikalleri, Laval'ın ekonomik politikasına karşı çıkmaktadır. Laval'ın Moskova'ya 15 Mayıs 1935'te yaptığı ziyaret, bilinen bir olaya sahne oldu. Laval, Stalin'le birlikte yayınladığı bildiride, ondan 'Fransa'nın askerî güçlerini güvenliği için gerekli seviyede tutmak hususunda izlediği politikayla ilgili onay aldı. Laval'ın zekice olmaktan ziyade kurnazca bir amacı vardı: Ruslar'ın Fransa'yla, Almanyanın dış politikasına karşı bir pakt yapma ihtiyacının ışığında Fransızlar komünistlerin anti-militarizmini saçma göstererek utanmalarını sağlamak. Beklentilerin aksine, bu, komünistlerin vatanseverliklerinin samimiyetini göstermesine yardımcı oldu." Philippe Bernard ve Henri Dubief, *The Decline of the Third Republic*, 1914-38 çev. Anthony Forster (New York, 1988), 295.

(*) *Le sursis* (Tr.: Çev. H. Dedehayır ve N. Dedehayır, Altın Kitaplar, 1973).

la etti; Habeşistan'ın küçük ve cesur ordusu kimseden yardım almadı. Almanya 1934'te yeniden silahlanmaya başladı, 1936'da Rheinland'a ilerledi ve 1938'de Avusturya'yı topraklarına kattı. Hitler her defasında savaş tehdidinde bulundu; Fransa ile İngiltere ise her defasında geri çekildi. Hitler, 1938 yılında Sudetenland'ı Çekoslovakya Cumhuriyeti'nden ayırarak Almanya'yla birleştirme çağrısında bulundu. Bunun en son toprak talebi olacağına söz verdi.

Fransa'dan Edouard Daladier, Chamberlain ve Mussolini, Münih'te Hitler'le buluştu. Çekoslovakya, bariz düşmanlarıyla resmî olarak müttefiki olan Batı demokrasileri arasındaki anlaşmalarda hiçbir rol almadı. İngiltere ve Fransa, kısa süreli bir barış için Hitler'in Çekoslovakya'nın üyelikten çıkmasına neden olacak olan talebini kabul etti. Camus, 1938 tarihli Münih Paktı'nı destekliyordu ki bu anlaşılabilir bir şeydi. Ancak Hitler'in Çekoslovakya'nın geriye kalanını ele geçirmesinin ve Winston Churchill'in Chamberlain'in yerini almasının ardından dahi "bastırma" politikasını desteklemeye devam etmesi anlaşılabilir bir durumdu. Naziler 1929 yılında Polonya'ya saldırıya geçti ve İkinci Dünya Savaşı başladı. Camus, birliğe yazılmaya çalıştı, ancak sağlık gerekçeyle kabul edilmedi. Gene de müttefiklere anlaşma çağrısı yapmaya devam etti.³²

Bu dönemde geçimini gazetecilikle sağlıyordu. 1938 yılında, onu *Alger-Republicain*'in kadrosuna alan Pascal Pia'yla tanıştı. Pia, 1901 yılında doğmuş, savaş nedeniyle öksüz kalmış ve genç bir yaşta bohem çevreye girmişti. Burada, sonra-

32 Şartlar göz önünde bulundurulduğunda, şu iddialar biraz abartılı olmaktadır: "Camus'nün görüşü politik açıdan saçmadır. Antifaşist duruşuna rağmen, Hitler rejiminin doğasını kavramamıştır. Fransa'nın düşüşüne kadar bu rejimin düşmanca olduğunu fark etmemiştir. Ayrıca, Fransa'nın Hitlerle uzlaşmaya varma isteğini ilan ederken, Hitler'le savaşamayışını göz ardı etmeyi seçmiştir. Camus, eylem adına kaderciliği reddetmek hususunda ısrar ederken, kendini edilgenliğe mahkum etmektedir." McCarthy, *Camus*, 125.

dan ortodoks bir komünist olacak olan sürrealist şair Louis Aragon ve ileride oldukça yakın olacağı André Malraux'yla tanıştı. Gazeteci olarak Cezayir'de yeni günlük gazeteyi yönetmeye karar vermeden önce, Pia'nın adı, iyi bilinen bir çocuk kitapları serisinin ünlü pembe kapaklarına erotik yazılar yazılması skandalı da dâhil olmak üzere çok sayıda skandala karışmıştı. Bir anarşist ve sürrealizm hayranı olan Pia, arka planda kalarak daha yetenekli dostlarının ünü için çalışmaya karar vermişti. Bunu Malraux, Aragon ve Camus için yaptı.³³

Pia, Camus'ye gazeteciliği öğretti. Onu karakollara, mahkemelere ve belediye meclisi oturumlarına götürdü. Pia, herhangi bir doğru politik “çizgi” endişesi olmadan Jean-Paul Sartre ve Jean Giraudoux gibi görece tanınmamış genç yazarların “canlı eserleri”ne edebî eleştiriler yazan genç dostunu destekledi. Ancak Camus, Pia'nın himayesi altındayken ilgisini daha çok politik konulara yönlendirdi. Camus'nün yazdığı makaleler, İspanya Cumhuriyeti'ni destekliyor, Halk Cephesi'nin reformlarının ortadan kaldırılmasına yönelik girişimlere saldırıyor ve Almanya'ya Birinci Dünya Savaşı sonrasında bindirdiği yük nedeniyle Versay Anlaşması'nı eleştiriyor; aynı zamanda da, sömürgelerdeki adaletsizliğin ve Cezayir'deki polis işkencelerinin masum kurbanlarını savunuyordu. Bu hususta şöyle yazmıştı: “Sürgün yerinde hayatları sefalet içinde geçen mutsuz adamları yönetmekte küçük düşürücü yöntemlerin işe yarıyor olması, her birimiz için kabul edilmesi imkânsız olan bireysel bir yarayı temsil etmektedir.”

Camus'nün, yetersizliği dışavuran ve 1939'da yaşanan korkunç Kabil kıtlığına Avrupa'dan destek götürülmesi için çağrıda bulunan ilgi çekici başmakaleleri Cezayir'de sansasyon yarattı ve ona ün kazandırdı. Ancak ünü kısa süreli ol-

33 Todd, *Albert Camus*, 174 vd.; Lottman, *Albert Camus*, 186 vd.

du. *Alger-Republicain* 1939 yılında kapatıldı ve Camus, iro-
nik bir şekilde, politik müdahaleler nedeniyle bir daha kolay
kolay iş bulamayacağını fark etti.³⁴ 1940'ın başında, Pia ona
Paris Soir'da bir gazetecilik işi bulunca Cezayir'den ayrılarak
Fransa'ya gitmeye karar verdi.

Oraya yerleşmesinden kısa bir süre sonra ağır bir depres-
yona girdi. Orada çok az kişiyi tanıyordu. Sonradan temelde
suç, film yıldızları ve skandallarla uğraşacak olan Vichy hü-
kümetine katılacak olan Jean Prouvoust'un sahibi olduğu bu
muhafazakâr kitle piyasası gazetesinde çalışmaktan mem-
nun değildi. Ayrıca şehrin gri kasveti, ucuz otelleri, fakirliği
ve Camus'nün daha yeni evlenmiş olduğu ikinci eşi Franci-
ne Faure'dan ayrı kalması depresyonunu daha da körükledi.

Aynı zamanda savaş da vardı. Camus, temelde çatışma-
ları insan hatası ve körlüğünün bir ürünü³⁵ (ahlaki ve poli-
tik toyluktan doğan basit bir tutum) olarak görüyordu. Ama
bu, eserlerine bir zarar vermedi. Bu karanlık zamanları, Ca-
mus'nün absürd kavramına ve bu kavramın en dramatik üç
temsilcisine esin kaynağı oldu: Meursault, Sisyphus ve Ca-
ligula.

34 Justin O'Brien, "Albert Camus: Militant," *Camus*, der. Brée, 23.

35 Brée, *Camus*, 35.

Absürd

Meursault

Camus'nün 21 Şubat 1941'de günlüğüne düştüğü notta belirttiği üzere “Üç absürd tamamlanmıştır”.¹ Camus burada *Yabancı*,* *Sisyphus Söyleni*** ve *Caligula*'dan*** bahseder. Bunlardan ilki bir kitap, ikincisi bir makale, üçüncüsü de bir oyundur. Bu üç eser Camus'nün edebî üretiminin çeşitliliğini temsil etmektedir. Üçü de aynı zamanda yazılmıştır ve Camus'nün zihninde tek bir sözcükle birbirine bağlıdır: absürd. Bu üç eser arasında en fazla bilineni *Yabancı*'dır. 1940 yılında yazılmış olan eser, yayıncı bulma güçlüğü nedeniyle 1942'de piyasaya çıkabildi. Camus Fransa'da hâlâ fiilen tanınmıyordu ve söylendiğine göre, André Malraux bu kitabı deneyimli Fransız yayıncı Gallimard'a “zorla” kabul ettirmişti.² Kitap

1 Camus, *Notebooks*, 1: 189.

(*) *L'Étranger* (Tr.: Çev. Vedat Günyol, Can Yayınları, 4. Basım, 2012).

(**) *Le Mythe de Sisyphe* (Tr.: Çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, 2012).

(***) Çev. Abdullah Rıza Ergüven, Berfin Yayınları, 2006.

2 Thody, *Albert Camus*, 29.

şimdilerde bir klasik olarak görülüyor. Okurları duygusal olarak etkilerken bile araya bir mesafe koyan ve anlaşılması gerçek anlamda zor olan bu tarz kitapların çok azı bu tür bir başarıya imza atabilmiştir. Yeni bir tarz sunduğu su götürmez bir gerçek olan kitabın baştan çıkarıcılığının tuhaf egoizminden ileri geldiği söylenebilir. Aslında modern bir *Bildungsroman* olan roman nedense genellikle böyle nitelendirilmemektedir.

Yabancı, André Malraux'nun modernizmiyle André Gide'in klasik anlatımını, bu iki yazarın yazılarında sıklıkla paylaştıkları egzotizmle birleştirmektedir. Yazarla başkarakter arasındaki ayrımı da Ernest Hemingway ve James Cain gibi Amerikalı yazarlara borçludur. Ama kitap, kinizmi, nihilizmi ya da değerlerin kayboluşunu kasıtlı olarak övmek niyetinde değildir, hatta bunun tam tersini amaçlamaktadır. Kitabın kapanışı yaşama bir övgü niteliğindedir; kitapta sıradan ama bencil bir bireyin yaşadığı dönüşüm ve yaşamını ölümün gölgesinde yeniden oluşturmayı amaç edinmiş bir adam anlatılmaktadır.

Romanın başkarakteri Meursault, başlangıçta anlık fiziksel zevkler ve dürüstlük dışında hiçbir şeyle ilgilenmeyen biri olarak gösterilir. Parayı veya işinde terfi etmeyi önemsemmez ve annesi öldüğünde hiçbir duygulanım göstermez. Annesinin cenazesinde sıcaktan rahatsız olmak dışında duygusal hiçbir tepki vermez, ama tabutun vidaları ve insanların giydiği kıyafetler gibi önemsiz ayrıntılara dikkat eder. Cenaze günü onun için diğer günlerden farksızdır. Ertesi gün yüzmeye giderek genç bir kızla tanışır ve onu baştan çıkarır. Camus'nün büyükannesinin ismini taşıyan Maria Cardona, Meursault'dan kendisiyle evlenmesini ister; Meursault da bu isteği kabul eder. Meursault nazik biri olsa da duygusal açıdan mesafelidir. Her bir seçim bir sonraki kadar anlamsızdır ve ardı ardına bir sürü tesadüf gerçekleşmektedir. Meursa-

ult, nişanlısı, soyadı Camus'nün annesini çağrıştıran arkadaşı Raymond Sintes ve onun kız arkadaşıyla birlikte yeniden kumsala gider. Arkadaşı kız arkadaşını dövdüğünde Meursault hiçbir tepki vermez. Sintes'le görülecek hesabı olan ve bir kadın tüccarı ve bir kabadayının aralarında bulumduğu bir grup Arap'la karşılaşır. Karşılıklı laflar atılır, adamlar boğuşurlar ve sonra hepsi dağılır.

Ancak güneşten gözleri kamaşan ve bir gölge arayan Meursault geri dönünce Araplardan biriyle karşılaşır ve adam ona bıçak çeker. Meursault ona önce bir kez, daha sonra dört kez ateş eder. Arap yerde ölü bir şekilde yatmaktadır. Polis Meursault'yu tutuklar. Meursault, mahkemeye çıkarılır ve idam cezasına çarptırılır. Ancak bu aşırı cezanın cinayetle pek ilgisi yoktur. Cezayir'deki Fransız sömürge yönetiminin ırkçı tutumu göz önünde bulundurulursa, normalde bu tür bir suçun ancak birkaç yıllık bir hapis cezası aldığı tahmin edilebilir. Jürinin Meursault'ya bu cezayı vermesinin asıl nedeni, Meursault'nun sorgu sırasında hareketlerini açıklamayı ya da annesinin cenazesinde ağlayamamasının nedeni hakkında yalan söylemeyi reddetmesidir. Kendine ve topluma “yabancı” olan bu adam ölümü beklemeye başlar; hapis hanede anılarını gözden geçirir ve geçmiş yaşamına hâkim olan can sıkıntısını unuttur. Rahip gelir ve geri çevrilir.

Camus 1935 ve 1936 yıllarında not defterlerine “kendini haklı çıkarmayı reddeden bir adam”la ilgili bir hikâye yazmayı düşündüğünü not etmiştir.³ O hikâye *Mutlu Ölüm*'dür, ama o adam yeni karakteri Meursault'dur. Toplum, onun hareketlerine bir neden yüklemek zorundadır; ancak o, bir neden öne sürmeyi reddetmektedir. Bu nedenle de savcı onu soğukkanlı bir psikopat olarak betimler. Aslında, Meursault'nun işlediği cinayet, diğer insanlık deneyimlerinden da-

3 Camus, *Notebooks*, 1: 32.

ha çok ya da az tesadüfi değildir. Camus, Meursault'nun Arap'ı *neden* öldürdüğü sorusunun nesnel bir yanıtının olmadığını göstermek için çok uğraşmıştır. Bu, “keyfî” olan, nedeni ya da gerekçesi bulunmayan bir harekettir ve Dostoyevski, Gide, Malraux, sürrealistler ve başka yazarların içinde olduğu edebî bir geleneğe özgüdür. Amaçsız bir hareket, aslında anlamsız bir dünyanın bir yansımasıdır.

Yabancı, anlamsız bir dünyada anlam yaratma çabası içindedir. Toplum bu duruma bir cevap sunmamaktadır. Toplumun ikiyüzlü ahlakı, jüri tarafından davada gerçekleştirilen yargı işleminin nesnel ve öznel nedenleri arasında oluşan “ayrılık” sayesinde Meursault'nun davasında gözler önüne serilmektedir. Meursault, gerçekte ceza yediği suçlar açısından masumdur; buna karşılık, temelde göz ardı edilenler açısından suçludur. Bir hareketin objektif yargısıyla, gerçekleştirilmesinin ardında yatan öznel güdüler arasında çözülmez bir paradoks vardır. Doğrular ortadan kalkmıştır. Varoluşun absürdlüğü işte tam bu noktada ortaya çıkar. Ancak aynı paradoks, absürd kavramını ilk olarak ortaya koyan ve genelde varoluşçuluğun bulucusu olarak anılan 19. yüzyılda yaşamış Danimarkalı felsefeci Søren Kierkegaard için endişe ve inanca yöneltici bir etki sağlarken, Camus'de varoluşun tutarsızlığına karşı onurlu ve kişisel bir başkaldırıya ön ayak olmuştur.⁴

Meursault daha önce hareketlerine ve yaşamına hiçbir anlam yüklememiştir; ancak hapishanedeyken bunu yapmayı dener ve anılarından yardım alır. Anılar, bir önceki neslin sanatçıları arasında yer alan Marcel Proust ve James Joyce gibi başlıca yazarların önem verdiği bir öğedir. Anıları, Meursault'un sorumluluk hissini uyandırır ve yaşamını ye-

4 Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, çev. Walter Lowrie (Princeton, 1941) [Tr.: *Korku ve Kaygı*, çev. Nasuh Barın, Metis, 1991], Regarding Camus, Jean Paul Sartre, “An Explication of the Stranger,” *Camus*, der. Brée, 108 vd.

niden sahiplenmesini sağlar. *Yabancı* yaşamın absürdlüğünün açıklanmasından çok, bu absürdlüğe verilen bir tepki niteliğinde olan eğitici roman tarzının modern bir uyarlamasıdır.

Meursault, romanın başında absürdlüğün içine gömülmüştür. Pasif, tepkisiz ve dürtülerin etkisiyle yaşayan bir adamdır. Tehlike durumunda kayıtsızlığını ve umursamazlığını yitirir ve yaşamının değerli yönünü yeniden görebilmek için anılarını kullanır.

Meursault bir entelektüel değildir ve bu yönü onu Jean Paul Sartre'ın *Bulantı** adlı romanında içgözlem yapan Roquentin ve benzeri karakterlerden farklı kılmaktadır. O “tamen günümüzde var olan” bir yarı-proleterdir.⁵ Sokak kabadayısı temsili ve umursamaz ve bencil karakteri göz önünde bulundurulduğunda, arkadaşı kız arkadaşını dövdüğünde sinirlenmesi veya polise yaşadıklarını anlatması karakterine uygun davranışlar olmazdı. Bu açıdan yapılan eleştiriler yanlıştır ve eserin gelişimsel yapısını göz ardı etmektedir: Meursault gibi biri, kitabın o noktasında kesinlikle arkadaşlarına bağırmasa.⁶ Meursault kendi çapında dürüstlüğü takdir etmektedir. Camus şöyle yazmıştır:

Kitabımdaki başkahraman hüküm giymiştir; çünkü o oyunu oynamamaktadır... [O] yalan söylemeyi reddeder... [ve] bu nedenle de *Yabancı*'yı kahramanlık yapmadan doğrular için ölmeyi kabul eden bir adamın hikâyesi olarak okumak yanlış olmayacaktır. Ayrıca, gene paradoksal olarak karakterimde hak ettiğimiz tek Mesih'i çizmeye çalıştığımı söyleyebilirim.⁷

5 Quilliot, *The Sea and Prisons*, 70.

6 O'Brien, *Albert Camus of Europe and Africa*, 20 vd.

(*) *La Nausee* (Tr.: Çev. Selahattin Hilav, Can Yayınları, 2011).

7 Camus, “Preface to *The Stranger* (1955),” *Lyrical and Critical Essays*, 336-37.

Meursault'nun dürüstlüğü, romanın devamında bir değişim geçirmesine olanak tanımaktadır. Yaşamının sorumluluğunu üstlenerek yaşama “alışkanlığı”nın ve “absürd” varoluşunun yol açtığı umursamazlığın ve göreceliliğin üstesinden gelmeyi öğrenir. Şimdiki zamanda fiziksel yaşamı yeni bir açıdan bakarak değerlendirmek adına birliği ve metafizik umudu reddeder.⁸

Meursault kendi başına hareket eder. *Yabancı*'nın kapanış sayfalarında, fiziksel varoluşun ve yaşam zenginliğinin güzel çağrısı ölümü bekleyen bu katilin “sağduyu” hissini tatmasına olanak tanır. Aslında, Meursault idamının hemen öncesinde kendini şöyle ifade eder:

Yaşama baştan başlamaya hazırım. Sanki o büyük sinir sıçraması beni temizledi, umutlarımı boşalttı ve hayatımda ilk defa, ilk kez işaretlerle ve yıldızlarla süslü karanlık gökyüzüne baktığımda kalbimi evrenin yumuşak umursamazlığına açtım. Onu bu denli kendim gibi ve samimi bir şekilde hissetmek, şimdiye dek mutlu olduğumu ve şimdi de mutlu olduğumu anlamamı sağladı.⁹

Sartre, *Yabancı*'yı “absürdle ilgili ve absürde karşı” bir roman olarak görüyordu.¹⁰ Kitap, idam cezasının ve “mahkeme dünyasının” etkili bir eleştirisini yapmaktadır. Ancak yargı olasılığı iyice zayıflamaktadır. Kitap, Cezayir'in somut durumuyla ilgili hiçbir şey söylememekle kalmamakta, aynı zamanda da okuru, yazarının reddettiğini iddia ettiği görecelilik rüzgârında başıboş bırakmaktadır. Burada asıl so-

8 “Rahibin yapmaya çalıştığı şey, Meursault'a göre ölümün eşiğindeyken iyi yüzü haline gelmiş olan yaşamı ondan çalmak, arka planda ölüm varken kendini açığa vurmuş olan değeri götürmektir.” Robert J. Champigny, *A Pagan Hero: An Interpretation of Meursault in Camus' "The Stranger"*, çev. Rowe Portis (Philadelphia, 1969), 95.

9 Camus, *The Stranger*, 154.

10 Sartre, “An Explanation of *the Stranger*,” 114.

ru bunun bir zayıflık mı yoksa bir güç mü (yapısal bir hata mı yoksa kendini ifade etmeye olan güçlü bir çağrı mı) olduğudur.

Camus, *Yabancı'yı* “kahramanlık yapmadan doğrular için ölmeyi kabul eden bir adamın hikâyesi” olarak tanımlamaktadır. Meursault, absürdü inkâr etmek için yanıp tutuşurken bile, herhangi bir türden hayalî umut beslemeyi reddeder. O bu yönden sahici bir karakterdir. Peki ya onun dışındakiler için hareketlerinin ve imalarının etkisi ne olacaktır? Arap'ın arkadaşlarına ve ailesine ne olacaktır? Kitap hiçbir zaman sosyal tutumlarda ahlaki bir form olması gerekliliğini açıkça reddetmemiştir, zira Camus yaşlandıkça bu konuya daha fazla ilgi duymuştur; ancak kitapta yazarın hiçbir zaman tam olarak vazgeçmediği bohem bir bireycilik açıkça vurgulanmaktadır.¹¹ Çelişkinin devam etmesi dolayısıyla da, Meursault aynı anda hem örnek hem de uyarıcı bir figür haline gelmektedir.

Eleştirmenler bunu genellikle bir eksiklik olarak görürler; belki de Camus'nün başkarakterinin güdülerini açıklamayı –ya da “olayı aydınlatmayı”– reddedişi de bu zorluğu artırmaktadır.¹² Gene de bunun bir zayıflık mı güç mü (sorumluluktan feragat mi yoksa belirsizliğin tanınması mı) olduğu konusunda bir kesinlik söz konusu değildir. Önemli olan nokta genel olarak fark edilmemektedir; çünkü Camus'nün varoluşçulukla olan bağlantısı azımsanmaktadır: Camus, diğer varoluşçular gibi öznel niyetle objektif yargılar arasındaki bu tarz çelişkileri felsefi açıdan çözülemez olarak ve bunlar için ortaya konulan tüm evrensel çözümleri de soyut olarak görmektedir. Dolayısıyla karakterini algılayışı, genel felsefi duruşuna ve kendi bakış açısına göre eserin içsel gereklerine bağlıdır.

11 Pierre-Georges Castex, *Albert Camus et 'L'Etranger'* (Paris, 1965), 123.

12 Thody, *Camus*, 35.

Yabancı'da hiçbir zaman kesin bir ahlak anlayışı sunulmak istenmemiştir. Meursault'nun yaşadıkları sahici ve geri döndürülemezdir. Absürdlüğe olan tepkisi açıklanamaz bir niteliktedir. Kitabın tutarlı ahlaki duruşu felsefe bakımından sistematik bir çerçeveye oturtulamaz bir yapıda olmak zorundadır. Bu da Meursault'nun belirsizliğine temel oluşturmakta ve insanlığın absürd durumuna kendiliğinden bireysel yöntemlerle tepki vermeyi desteklemektedir. O halde *Yabancı*'nın felsefenin tamamen dışında kalmasının bir anlamı vardır. Aslında belki de eserin edebî kişiliğini devam ettiren şey, bu özelliğidir.

Sisyphus

1941 yılında tamamlanmış ve 1943 yılında yayımlanmış olan *Sisyphus Söyleni*, anlamın dünyadan ayrıldığı bir durumla nasıl başa çıkılacağıyla ilgili bir yöntemi –ya da sistemi– irdeleme çabasıdır. Kitap, tıpkı Camus'nün sonradan yazdığı incelemesi *Başkaldıran İnsan*'ın cinayete değindiği gibi, intihar sorununa değinmektedir. Her iki kitapta da söz konusu olan “aşırı uç durum” yaşamın kutsallığına ve ahlaki bir tutum ihtiyacına ışık tutar. İlk kitap, diğerinden daha güçlüdür: Herhangi bir politik iddianın arkasına saklanmaz ve konusu da doğrudan ve duygusal olarak dikkat çekicidir.

İntihar oranı, yaşla birlikte artar; ancak Camus, Goethe'nin *Genç Werther'in Acıları** adlı kitabını yazdığı zamandan beri intiharın gençlere geleneksel olarak tuhaf bir şekilde çekici geldiğinin farkındaydı. Goethe'nin mektuplardan oluşan bu eski kitabı önemlidir, zira başkarakteri sonunda karşılık görmeyen aşkının, baskıcı sosyal törelerin ve belki de en önemlisi genel bir *Weltschmerz* hissinin bir araya gel-

(*) *Die Leiden des jungen Werther* (Tr.: Çev. Nihat Ülner, Can Yayınları, 2012).

mesi dolayısıyla intihar eder. Kitap, 1775 yılında yayımlanmasının ardından uluslararası bir sansasyon yaratmıştı; hatta Napolyon tarafından yedi kez okunduğu söylenir. Goethe'nin eseri, 20. yüzyılın ilk on yılı içerisinde popülerliğini korur. İntihar ise baskın bir edebî konu ve araç olarak kalmış; gençler için başlıca ölüm nedeni olmayı sürdürmüştür. Camus de sık sık kendini öldürmeyi düşünmüştür.

Sisyphus Söyleni, Camus'nün kendi içindeki kötülüklerle başa çıkmasına olanak tanıdı. Kitap, “çölün tam ortasında yaşamaya ve üretmeye yapılan açık bir çağrıydı”.¹³ Zaten Camus de dünyayı böyle bir yer olarak görüyordu: dinin kaynağını kaybettiği ve bilimin Camus'yle aynı nesilden olan insanların yaşadıkları derin ruhsal krizlere hiçbir açıklama sunmadığı bir “çöl”. Camus bu hususta şöyle yazdı: “Fark ettim ki bilim sayesinde olguları kavrayarak birer birer sayabilsem bile gene de dünyayı kavrayamıyorum” (14). Tüm mutlaklar tuzla buz olmuştu ve felsefe bile “doğruluk”la ilgili bir sistematik iddiaya teslim olmak zorundaydı. Anlam yitirilmişti ve tedavi edilmesi olanaksız bir ümitsizlik hissi ortaya çıkmıştı. Hayat “absürd” bir hal almıştı.

Bu fikir, genel olarak 1920 ve 1930'larda Martin Heidegger ve Karl Jaspers'in ve 1940'larda da Jean-Paul Sartre'in yazılarıyla popülerlik kazanmış olan varoluşçuluk akımıyla ilişkilendirilmektedir. Bu felsefi akımın tüm üyelerinin benimsemiş olduğu başlıca kavram, bireysel özgürlüktür. Ancak bu filozoflar aynı zamanda Tanrı gibi bir “mutlak”lığın olmadığı ve bir etik eğilimin herhangi bir başkası kadar uygun görüldüğü durumlarda ölümle, endişeyle ve suçluluk duygusuyla baş edecek “sahici” bir yöntem bulmakla da ilgilidiler. Camus, kendini bu felsefi hareketten uzakta tutma-

13 Albert Camus, *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, çev. Justin O'Brien (New York, 1955), v. Bu eserden yapılacak alıntıların sayfa numaraları metin içerisinde parantezle belirtilecektir.

ya çalıştı ve bu tutumunun sözümona eşsiz olan özelliği çok sayıda yeni yorumla desteklendi. Ancak sıklıkla, yazdıklarına kaynaklık eden endişelerin varoluşçularinkini ne ölçüde yansıttığını göz ardı ettiler.

Camus'nün absürdle ve diğer kategorileriyle ilgili düşünme şekli, onlarda ne tarz kesintiler yaparsa yapsın bu duruma bir örnek teşkil etmektedir. Camus, absürdü bir bireyle, içinde tipik yaşama alışkanlığının sorgulandığı dünya arasındaki belli bir tür yüzleşme olarak görmektedir. Bu “ruhun bir halidir, öyle ki bu haldeyken boşluk anlamlı olur, günlük hareketler zinciri kırılır ve kalp kendisini yeniden bağlayacak olan bağlantıyı boş yere arar” (10). Camus bazı zamanlarda absürdü “entelektüel bir hastalık” ve “birçokları arasından bir algı” olarak anlar. Diğer zamanlardaysa, absürdlüğün deneyimlerimizin sınırlarını belirlediğini ve dünyadan bir anlam çıkarmamız için “ontolojik bir buhran” oluşturduğunu iddia eder.¹⁴ Absürdü deneyimlemek ne kaçınılmazdır ne de gereklidir ve onu kavramanın “doğru” bir yolu yoktur. Absürd, kendini “aşırı uç durumlar”da gösterir ve bireyin “bu alışkanlığın saçma karakterini, yaşamak için herhangi bir büyük nedenin yokluğunu, günlük heyecanların çılgınca yapısını ve ıstırap çekmenin işe yaramazlığını” “sahici” bir şekilde anlayabilmesi için bir “açıklık”a sahip olması gerekmektedir (5).

Tüm bu terimler, her ne kadar birçoğu onlara kendi yan anlamını yüklese de, varoluşçular tarafından benimsenmektedir. Aslında, Camus'nün intiharı yorumlayışı temelde olgusaldır. Camus, intiharın, absürdün bu deneyimine aynı anda nasıl hem bir dışavurum hem de bir tepki niteliğinde olduğunu açıklar. İntihar hem sağduyuya hem de yüzeysel gerçeklik deneyimine karşıdır; çünkü “insanı yaşama bağlayan, dünyadaki tüm kötülüklerden daha güçlü bir şey

14 Sprintzen, Camus, 46.

olduğu”nu inkâr eder. “Vücudun yargıları, zihninkiler kadar iyidir ve vücut yok olmaktan korkar” (6).

İntihar, mutlak bir anlam kaynağına olan ihtiyaçtan ve anlamsız bir dünyanın “sessizliğinden” kaynaklanan varoluşsal bir ümitsizlik eylemidir: “Bu birlik nostaljisi, mutlağa olan bu açlık, insanın dramının başlıca dürtüsünü gözler önüne sermektedir. Ancak bu nostaljinin var olduğu gerçeği, onun hemen tatmin edilmesi gerektiği anlamına gelmez” (13). İntihar bu “ayrılığa” teslim olmakta ve absürdün bir anlamsızlık mantığını “kötü son”a taşıyarak davranışları belirlemesine olanak tanımaktadır. Ancak bu mantık formu için bile mutlak bir kaynak olmadığından, intihar mantıksız bir hal almakta ve aslında yalnızca “duygusal bir eğilimi” sonucuna taşımaktadır.¹⁵ İşte burada, intiharın sahteliği ortaya çıkar. Bu hususta Camus şöyle yazar:

İntihar bir bakıma absürd olanı yerleştirmektedir. Absürdü kendisiyle ölüme çekmektedir. Ancak yaşamda kalmaya devam etmek için absürdün yerleştirilemeyeceğini biliyorum. İntihardan, aynı anda ölümün farkındalığı ve inkârın... bilinç ve isyanın varolduğu oranda kaçılabilir. Bu inkârlar, vazgeçişin zıttıdır. (40)

Dış standartlar yoktur. Absürdü, ona yenik düşmeden korumak yalnızca birey için önemlidir. Bu girişim birçok şekilde devam edebilir. Ancak niyet ve deneyim her zaman için belirleyicidir. “Absürd insan” bir âşık, aktör ya da maceracı formunu alabilir. Esas olan sadece sonsuz yaşam umudunun reddi ve kişinin durumunu kabullenmesi içim mantığını kullanma isteğidir. Birey, dinin tesellisi ya da önceden be-

15 Camus, irrasyonalizme daima kuşkuyla yaklaşmıştır. Öğrenciyken, Bergson’u “analizin tehlikelerini göstermek için analiz yaptığından, zekâyı güvenilme-yeceğini öğretmek için zekâyı geliştirdiğinden, hikâye fikrini yaratmak için bir hikâye oluşturduğundan ve baştan sona bunlara benzer karşıtlıklarla uğraştığından” dolayı eleştirmişti. Camus, *Youthful Writings*, 128.

lirlenmiş bir tarih ya da varoluş amacı olmadan yaşamayı öğrenmek zorundadır. Kısacası birey, “herhangi bir çekicilik” olmadan yaşamayı öğrenmek zorundadır (39).

Absürdle yüzleşmenin, çekiciliği olmayan bir yaşamı kabul etmeyi kapsayışı gibi, absürdün sanatsal tasviri de bir çekiciliği olmadan *yaratmayı* arzulamaya dayanmaktadır. “Absürd yaratı” herhangi bir öğretici ders sunamadığı gibi, evrensel iddialara da karşı koymak zorundadır. Absürdle olan karşılaşmaya, bir sondan ziyade başlangıç olarak yaklaşmalıdır. Absürd yaratı, absürdün ortaya çıkışını sağlayan “ayrışması” ve absürdün esin kaynağı olabileceği karşı koyuşu keşfetmek zorundadır. Absürd varoluşun anlamsızlığıyla yüzleşebilecek belli bir tavrı (bir “metafizik saygınlık” hissini) yansıtmalıdır.

Sisyphus, bu tavrı dramatik bir şekilde ortaya koymaktadır. Birçok efsanede, Zeus tarafından devasa bir kayayı bir dağın tepesine yuvarlamaya, taşın yeniden aşağı düşüşünü izlemeye ve sonra baştan başlamaya sonsuza kadar mahkûm edilmiş olan bu yeraltı işçisi konu edilmektedir. Cezasının Tanrı’lara karşı gelmekten mi, ölümü kandırma arzusundan mı, yoksa insanlara olan sevgisinin Tanrı’lara olandan daha fazla olmasından mı kaynaklandığının bir önemi yoktur. O, absürd kahramana bir örnek teşkil etmektedir.¹⁶ Sisyphus, hiçbir şey başarmaz, hiçbir ödül almaz ve yalnızdır. Yalnızca kayanın tepeden aşağı geri düşüşünü izlediği ve tüm umutlara karşı reddinin onu kaderinden üstün kıldığını fark ettiği o bilinç anı vardır.

Tanrı’ların proleterleri, güçsüz ve asi Sisyphus biçare durumunun tamamen farkındadır: İnişi esnasında hep bunu düşünür. İşkencesini teşkil etmesi gereken o açıklık duru-

16 Camus’nün Sisyphus figürünü kullanışıyla ilgili kapsamlı ve detaylı bir yorum için bkz. Paul Archambault, *Camus’ Hellenic Sources* (Chapel Hill, 1972), 19 vd.

mu, aynı zamanda onun zaferini taçlandırmaktadır... Teppeye doğru olan mücadelenin kendisi, insanın kalbini doldurmak için yeterlidir. Sisyphus'un mutlu olduğu düşünülmelidir. (90-91)

Camus, varoluşçuluk yandaşlarına karşı olan felsefi meydan okumasının şu noktaya vardığını düşünüyordu: Önceden belirlenmiş bir anlamın eksikliği, yaşamı daha dolu bir şekilde yaşama olasılığı oluşturmaktadır ve bu olasılık da ancak "absürdü ayakta tutarak" (40) ortaya konabilir. Ancak Camus hayatta kalmanın önemini varsaydığında, intihara ilişkin düşüncelerinde neyi savunmak istediğini açık bir şekilde önceden koşul olarak sunmuştur. Camus'nün eleştirileri, döngüsel bir mantığa, bir totolojiye dayanmaktadır ve duruşu, yalnızca belli bir tavırla özdeşleşmekle tamamen gerekçelendirilebilir.

Absürd, kendine zarar vermeye yönelik bir dürtü oluşturur ve bu dürtüye yanıt olarak da yaşama karşı belli bir duruşa sahip olmak zorunlu bir hal alır. Sisyphus, bu duruma bir örnek teşkil etmektedir. Bu adanmışlık, belli bir durumda ya da ampirik deneyim ve rasyonel argümanlardan önce üstlenilmekte ve bu sayede de varoluşun, önceden var olan bir bireysel ahlak açısından yorumlanmasına olanak sağlamaktadır. Camus, argümanı bu çerçeveye oturtarak çok sayıda varoluşçu filozofa benzerlik göstermiş ve 19. yüzyıl idealist düşünürü ve Hegel'in öncüsü olan ve bir bireyin belli bir eğiliminin felsefi görüş seçimini belirleyeceğini iddia eden J.G. Fichte'nin ötesine asla geçmemiştir. *Sisyphus Söyleni*'nde benimsenen yaklaşımın herhangi bir sosyolojik ve hatta psikolojik yanı yoktur. Eylem, bağlamından çıkarılmıştır: Tedavi edilemez bir kanser hastalığından ölmekte olan yaşlı kişi, *Weltschmerz*'i düşünen genç kişiyle aynı durumda bırakılmıştır. Aynı zamanda da, herhangi bir felsefi

ya da söylemsel gerekçe, kuşkulu ve hatta belki de gereksiz olarak betimlenmiştir. Aslında, intiharın yalnızca nadiren “düşünceler sayesinde gerçekleştirildiği, krizi ateşleyen şeyin neredeyse her zaman için kanıtlanamaz olduğu” (3) iddiası bir bakıma dogmatiktir.

Ancak “kanıtlanabilir” sosyal ve psikolojik sorunlar, intihar olasılığını az çok artırma eğilimi içindedir. Sosyal dünya yok olduğunda bunlar da yok olmaktadır.¹⁷ Birey, absürdle deneyimsel olarak yüzleşmekte ve onun “açık bir şekilde” değerlendirilmesi –ki bu ona karşı çıkmaktan farksızdır– Camus’nün karşı çıktığı ve sıklıkla haksız yere “felsefi intihar” ile eşdeğerde bir mantık reddini kullanmakla suçladığı varoluşçularla aynı “somutluğu” ya da somutluğun yokluğunu göstermektedir. Camus, varoluşçuları irrasyonalizme gömülmele, bir tür mutlaklık kavramına bel bağlamakla ve bir aşkınlık inancına sahip olmakla eleştirmektedir. Örneğin, Karl Jaspers ve Nikolai Chestov, dinsel deneyimlere olan hayranlıkları için; Edmund Husserl ise sezgilerin gerçeğin özüyle ilgili ayrıcalıklı bir kavrayışa vesile olduğunu düşündüğü için eleştirilir. Søren Kierkegaard ve Franz Kafka da, imkânsızlığını kavradıkları için bir tür teslim olma durumu yaratan imkânsız bir kurtuluş fikrine mantıksız bir şekilde tutunmakla suçlanmaktadır. Gene de, Camus, tıpkı eleştirdiği kişiler gibi, ahlak ve yaşanan deneyim adı altında sahiplenilen rasyonalist etiğin mutlak gücünü kırmayı amaçlamaktadır.

Camus’nün uğraştığı düşünürlerin herhangi birinin varoluşçuluk etiketini kabul edip etmediği, hatta bu başlığa dâhil olup olmadığı kuşkuludur.¹⁸ Camus, varoluşçuların aş-

17 Camus’nün, Emile Durkheim’in *Intihar* (Tr.: Çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, 2011) başlıklı ünlü eserinden bahsetmeyi reddetmesi oldukça gariptir.

18 Simone de Beauvoir, ilk karşılaşmalarında Jean Grenier’nin ona nasıl “varoluşçu” olup olmadığını sorduğunu hatırlar. Simone de Beauvoir, “onların köklü bir dogmatik görüşten ziyade doğruyu yansıttıklarına” ikna olmuştur. Beauvoir, *The Prime of Life*, 659.

kınlığa ve bir tür “mutlaklığa” inandıklarını söylemiştir. Bunun aksine, Camus ne formal mantığa ne de deneyimlere bel bağlamak istemektedir (en azından iddiası budur). O, asla tam olarak açıkça ifade etmediği yönteminin, mantıkla sezgi arasında bir yerlerde olduğunu düşünmektedir. Yöntemi, davranışla ve “çekicilik olmadan yaşamak”la ilgilidir. Aslında Camus, absürd yaratının “evrenini hayallerin zincirinden kurtarmak ve onu varlıklarını inkar edemeyeceğim somut gerçeklerle insanlandırmak” (75) konusundaki gücüne güveniyordu. Kendisi için “somut” olanı iddia etmek istiyordu. Ancak varoluşçuluk kendini aynı zamanda “idealist” ve metafizik ya da “materyalist” ve bilimsel olmayan bir “somut felsefe” olarak göstermeyi amaçlamaktaydı. Varoluşçuluğun başlıca temsilcileri, günlük deneyimlere ya da “bariz gerçeklere” karşı isteksiz değillerdi; hatta bunun tam tersi söz konusuydu. Ama Camus, kendi duruşunu biçimlendirmek istiyordu. Bunu şu şekilde ifade etti:

İnsanların özgür olup olmadığı ilgimi çekmiyor. Ben yalnızca kendi özgürlüğümü deneyimleyebilirim. Kendi özgürlüğüm hususunda da genel bir fikrim yok, yalnızca birkaç belirgin sezgim var. “Bu tür” bir özgürlük sorununun hiçbir anlamı yok. (41)

Varoluşçuluk, “özgürlüğün” kategorik öncüllüğünü tamamen geçerli bir mantık için vurgulamaktadır. Bir bireyin, koşullar ya da kader tarafından belirlenmekten ziyade “özgür” olmadığı sürece, varoluşun anlamıyla ilgili sorularla ya da her şeyden önce absürde karşı bir “başkaldırı” gerçekleştirme olasılığıyla ilgilenmesi için bir neden yoktur. Böyle bir durum söz konusu olmasa bile, özgürlük ya da absürd mutlak olduğunda, ikisi de bir başlangıçtan ziyade bir son olarak görülemezler.¹⁹ Mutlaklığa ve aşkınlığa olan inanç, Karl Jas-

19 Albert Camus, “On Jean-Paul Sartre’s *La Nausee*” *Lyrical and Critical Essays*, 201.

pers ve tartışmalı bir şekilde Kierkegaard ve Chestov'un görüşlerinin özünde yer alır. Ancak Husserl bunlara inanıyorsa, o zaman bu terimlerin anlamları çok daha farklı olacaktır ve Camus'nün kendisi de absürdü kavrayışında Tanrı'yı olumsuz bir şekilde kullandığı için suçlanabilecektir. Teslim olmak, yaşam sıkıntılarına olası bir varoluşçu tepkidir; ancak bu, Camus'nün ilgilendiği düşünürlerin hiçbiri tarafından asla önemsenmemiştir.

Ne Heidegger ne de Sartre, basitçe formal mantığa ya da deneyime bel bağlamışlardır. Her ikisi de insanların seçimler yapmak zorunda olduğunu ve kaçma ya da sorumluluk kabul etmeme girişimlerinin, bir tür “sahici olmama” (Heidegger) veya “kötü inanç” (Sartre) ile sonuçlandığını kabul etmişlerdir.²⁰ Bu tür kavramlar, Sisyphus'un tepeden aşağı doğru yürürken yaşadıklarından daha az ya da çok sezgisel ve özgönderimsel olmayan tutumlara seslenmektedir. Heidegger ve Sartre, varoluş için bireyin sahici deneyiminde ortaya çıkan ontolojik bir kaynak öne sürebilir; ancak ikisi de insanların varoluşlarını sorgulama ve ona daha önce yüklemiş oldukları anlamı değiştirme hususunda dinden bağımsız olan yetilerinden başka aşkınlıkla ilgili herhangi bir inanç sunmamaktadır. Aslında, Heidegger ve Sartre'in her ikisi de, tarihin ve yaşamın onu yaşayan veya gerçekleştiren bireyden bağımsız bir anlamı olmadığını ve aslolanın “ona bir anlam yüklemek” olduğunu açıkça vurgulamakta-

20 Camus için, insanlığı *sahici* yaşama olasılığından uzakta tutarak sürekli baştan çıkaran şey *kötü inançtan* ziyade *metafizik umuttur*. Elbette, Camus sahicilik derken Sartre'in bahsettiği özgürlüğü kastetmemektedir ve açıkça tavsiye vermekten kaçınmaya çalışmaktadır.” Sprintzen, *Camus*, 45. Ancak aslında, *metafizik umut* Sartre'in ve belki de Heidegger'in felsefesinde *kötü inancın* bir ifadesi şeklindedir. Bu filozofların kategorileri, herhangi bir öngörücü davranıştan, Camus'nün düşüncüsü kadar uzaktadır. “Özgünlük” kavramına nasıl karşı çıkıldığı hiç de açık değildir. Aslında, belli yazarlar ikna edici bir şekilde Camus'nün bu kavramı koruduğunu iddia etmiştir; krş. McBride, *Albert Camus*, 48 vd.

dır.²¹ Varoluşçuluk, esnek bir terimdi; hem Avrupa kültüründe belli bir akımı hem de metafizik idealizme ve materyalizme felsefi bir tepkiyi yansıtmaktadır. Camus'nün eseri bu akımın bir parçasıdır ve düşünceleri de bu baskın felsefi eğilimlere olan tepkinin bir uzantısıdır. O, bireyin “yaşanan yaşamı”na öncelik vermektedir; Husserl'in yaptığı gibi “anlam verme hareketi”ni vurgulamaktadır; Kierkegaard ve Kafka gibi bir paradoksa ve gerçeklik kapsamındaki bir “ayrılığa” değinmektedir; Jaspers gibi “aşırı uç bir durum”u aydınlatmaktadır; sahici olmamakla ilgilenmekte ve endişe (Angst), absürd ve ölüm deneyimlerine tepki vermenin sahici bir yolunu aramaktadır ve Simone de Beauvoir'nın “kendi başına insan” adını verdiği şeyle meşgul olmaktadır.

Sisyphus Söyleni, gerçek felsefi sınırlamaları olan varoluşçu bir eserdir. Ancak aynı zamanda da belli bir tarihsel gerçekliği vardır. Hitler'in boyunduruğu altında ezilen yenilmiş bir Fransa'da vatandaşların deneyimlediği keder ve şüpheleri yansıtmaktadır. Sisyphus aynı zamanda Almanya ve Sovyetler Birliği'ndeki konsantrasyon kamplarından canlı çıkan insanların yılmak bilmeyen iradesini ortaya koymaktadır. Camus, bu mitolojik figürü, insanlıkla ilgili en iyi ve cesur olanın bir sembolü, hikâyeyi ise ölümle karşılaşmanın ve insanlığın içinde bulunduğu durumun bir alegorisi haline getirmiştir. Camus burada bir açıdan, “başkaldırıyı tanımlamamakta, hissetmektedir”.²² Belki de bu nedenle, eseri insan yaşamına, birçoklarının feda edilebilir dediği bir ortamda bir kutsallık yüklemiştir. Eser, intihara bir tür teslim oluş olarak yaklaşmakta ve yeni bir varoluşsal meydan okuma gerçekleştirmektedir: mutluluğu umut olmadan deneyimleme olasılığı.

21 Jean-Paul Sartre, “A Reply to Albert Camus,” *Situations*, çev. Benita Eisler (Greenwich, Conn., 1965), 76.

22 Todd, *Albert Camus*, 55

Caligula

Camus, 1930'larda hâlâ genç bir adamdı. Bilerek ya da bilmeyerek kendi yaşlılarıyla Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki onyıllarda yaşamış insanlar arasındaki bariz farklılığı anlamıştı. 1930'larda tüm dünyadaki genç insanlar, demokrasiyi güçsüz, hümanizmi değersiz ve bireyciliği de çökmüş olarak görüyordu. Bu tür idealleri kötü gösteren yeni hareketlere kapılmışlardı. Bu hareketler, fantastik ideolojik planları olan politik spektrumun farklı uçlarındaki diktatörler tarafından yönetiliyordu. Mussolini, "Yeni bir Roma" oluşturmakla övünürken, Hitler bin yıl boyunca sürececek bir "Ari" imparatorluk kurmayı garanti ediyordu, Stalin ise sadık yandaşlarına, komünist bir ütopya kurmak için tasfiyelerin gerekli olduğu garantisini veriyordu. Milyonlarca insan feda edildi, milyonlarcası da bu ütöpik amaçlar uğruna savaşı ve yoksulluğu deneyimledi.

1930'larda yeni bir anlayış gelişti. Zalimlik neredeyse estetik bir özellik kazandı ve "katılık" şefkat yerine kullanılmaya başlandı. "Gerçekçilik" sevgi yerine, "eylem" söylem yerine, "kararlılık" anlaşma yerine ve elitizm de karşıtlık yerine geçti. Bariz bir şekilde farklı politik görüşleri olan Bertolt Brecht, Thomas Mann, Ödön von Horvath, Ernst Jünger, André Malraux, Ilya Ehrenberg ve daha birçok yazar gençlerdeki bu yeni anlayışın farkına vardı. Bu durum yine Camus'nün birçok yorumcusu tarafından genel olarak göz ardı edildi. Oysa bu dönemi ve *Caligula* gibi eserleri anlamak açısından bu bilgi çok önemlidir.

Camus, politikada aktif olduğu zamana yakın bir zamanda tiyatroyla ilgilenmeye başladı. 1935 yılında kurduğu Theatre du Travail, ona bir tür cemaat hissiyatı sağladı. Komünistlerden ayrıldıktan sonra tiyatronun ismini Theatre de l'Equipe olarak değiştirdi. Ancak Jeanne-Paul Sicard ve Mar-

guerite Dobrenn'in de içinde bulunduğu oyuncu grubu bir arada kaldı; programın kapsamında hâlâ açıkça politik ve aynı zamanda da klasik ve avangard dramaların bir karışımı yer alıyordu. Yıllar geçtikçe, kurucular kendi yollarına gittiler; ancak Camus'nün tiyatroya olan hayranlığı devam etti. 1938 ile 1949 yılları arasında oyunlar yazdı ve 1953 ile 1959 yılları arasında önemli yazarların çeşitli eserlerini tiyatroya uyarladı. Bu yıllarda, birçok oyunda rol aldı ve sonunda yönetmenlik de yaptı. General Charles de Gaulle'ün hükümetinde kültür bakanı olan Malraux, Camus'ye 1959 yılında Comedie Française'in başına geçmesini bile önerdi. Camus, ölümünden sonra yayımlanan *İlk Adam* adlı kitabını bitirmek için bu öneriyi reddetti.²³

Camus, *Caligula*'yı 1938 yılında, yirmi beş yaşındayken tamamladı. Oyun, Camus'nün Grenier'nin derslerinde ilk kez karşılaşmış olduğu Suetonius'tan (MS 69-140) uyarlanmıştı ve Roma İmparatoru Caligula'nın (MS 12-41) portresini sunuyordu.²⁴ Oyun, zorbalığıyla ünlü bu tiranın gücünü keyfî olarak kullanmasıyla ilgiliydi. Elbette 1945 yılında oyun ilk kez sergilendiğinde herkes onun gönderme ve imalarını fark etmişti. Oyun, diktatörlerin rüyalarını gerçekleştirebilmeleri için geçici heveslerinin “gerekli” olduğunu anlatıyor; soyut idealler adına somut bireyleri feda edenlere yönelik eleştirileri seslendiriyordu. Araçları amaçlardan ayırmak için ödenen bedeli dışavuruyordu. Her şeyden öte, “absürd” olanı basitçe kabul ederek onun imalarına göre hareket eden bir kişiyi betimliyordu.

Oyun, Antik Roma'da Caligula'nın tahta yükselmesinin ardından başlar. Genç adam, başta saray halkının hayranlığını kazanır; entrikacı bir dalkavuktur ve sözcükleriyle, Hitler ve Nazileri kendi amaçları için kullanabileceklerini düşünen

23 Quilliot, *The Sea and Prisons*, 45.

24 Suetonius, *The Twelve Caesars*, çev. Robert Graves (New York, 1957), 153 vd.

muhafazakâr elitleri hatırlatmaktadır: “tam istediğimiz gibi bir hükümdar; vicdanlı ve deneyimsiz.”²⁵ Sevgili kızkardeşi Drucilla’nın ölümünün ardından hükümdar değişir. Ölüm-lülüğünün ve “insanların öldüğü ve mutlu olmadığı” gerçeğinin farkına varır ve bu nedenle de benliğini bir horgörü ve “imkânsıza karşı bir arzu” hissi kaplar (8). İnsanlığın varoluşunun “absürdlüğü”nü deneyimler ve bunun bir sonucu olarak insanların onun algıladığı şekliyle gerçekliğin ışığı altında yaşamalarını sağlamayı amaçlar.

Artık gücünü, fikirleri mantıksal sonuçlarına taşımak için kullanacaktır. Tüm değerleri aynı seviyede bir temele yerleştirecek ve böylece de varoluşun rastlantısal ve lüzumsuz karakterini gözler önüne serecektir. Suçluluk ve masumiyet gerçeklikten uzak bir hale getirilecektir. Hükümdar, tüm halkına “Bir insanın ölmek için herhangi bir şey yapmış olması gerekmediğini” gösterir (24). Caligula, yaşamı değiştirmek isteyen devrimci, daha doğrusu vahiysel bir nihilisttir. Gelenekleri ve geçmişle alakalı her şeyi ortadan kaldırmayı istemektedir. Tanrılara saygısızlıkta bulunur, soylularla dalga geçer ve –insanların onun Ulusal Genelev’ine uğradığı oranda– erdemlere dayanan yeni bir düzen oluşturur. Caligula, lütufları ve cezalandırmaları bir kenara attıkça tutarlılık ortadan kalkar. Artık sağduyu, bir yaşam klavuzu olarak işe yaramamaktadır.

İçinde yaşadığımız çağı haşmetli bir hediye haline getireceğim: eşitlik hediyesi. Her şey aynı seviyeye geldiğinde, imkânsız olan yere indiğinde ve ay avuçlarıma değdiğinde, belki o zaman değişirim ve dünya da yenilenir; o zaman insanlar artık ölmezler ve sonunda mutlu olabilirler. (17)

Caligula, bedeli ne olursa olsun imkânsızı mümkün kılmayı amaçlamaktadır. İnsan hayatı, onun yeni dünya hayali-

25 Albert Camus, *Caligula, Caligula and Three Other Plays*, çev. Stuart Gilbert (New York, 1958), 4.

ni gerçekleştirmesinden daha az önemlidir. Caligula'nın gücü sınırsızdır ve onu kullanırken de bir sınır koymaz. Tüm sınırlar çöker: "Yaşam benim olduğu sürece, özgürlüğümün bir sınırı yoktur" (14). Absürd, metafizik bir kavramı olmaktan çıkarılmış, bir gerçeklik koşuluna dönüştürülmüştür. Anlam, hem teoride hem de pratikte dünya üzerinden çekilmiştir. Bu, yalnızca gelenekçi soylulardan geriye kalanların değil, aynı zamanda Caligula'nın eski arkadaşları Scipio ve Cherea'nın da isyanının başlıca nedenidir. Scipio ve Cherea, sorunu şu şekilde açıklamaktadırlar:

O gücünü kibirli, ölümcül bir tutkunun hizmetine adadı ve bu durum kutsal saydığımız her şeyi tehlikeye atmaktadır. Doğru, Roma'da bir adam ilk kez sınırsız güce sahip olmuş değil; ancak ilk kez bu kişinin gücünü kullanışında hiçbir sınır yok ve ilk kez bu kişi insanlığı ve bildiğimiz dünyayı hiçe sayıyor. Bu yüzden Caligula beni dehşete düşürüyor ve bu yüzden onunla savaşmak istiyorum. Birinin hayatını yitirmesi büyük bir şey değil; zamanı geldiğinde kendiminkini feda edecek cesarete sahibim. Tahammül edilemeyecek olan şey, birinin yaşamının anlamsızca sona erdirilişini izlemek ve var olmak için hiçbir nedenin olmadığını işitmektir. İnsan, yaşamak için bir nedeni olmadan yaşayamaz. (21)

Totaliterlik, Caligula karakterinde kişileştirilmiştir ve Camus bu oyunda neden totaliterliğe karşı gelmesi gerektiğini göstermektedir. Camus, bir insanın öylesine öldürülebildiği ve "en mantıksız fantazilerin bir anda gerçeğe dönüştüğü" bir duruma karşı çıkmak zorundadır. O, dinle ilgili olarak bile "bir şeyi karalamaya ya da diğerlerini ona inanma hakkından mahrum etmeye çağrılmış gibi hissetmeden bir şeyi inkâr etme" yoluna başvuramayan insanların kibrinden tiksiniyor (43). Caligula, 1930'larda popüler olan tavır ve değerleri içermektedir: kinizm, kibir, elitizm ve nihilist bir

ütopyacılık. Camus için bu tür değer ve davranışlar başkaldırıdır. Bu başkaldırı yalnızca Caligula'ya ya da Hitler'e karşı değil, prensipte muhtemelen Stalin de dâhil olmak üzere tüm diktatörlere karşıdır. Ayaklanma aynı zamanda devamlı olmalıdır; çünkü Aziz Augustine'in dediği gibi, Roma İmparatoru tarafından dışavurulan kötülük, dünyanın ayrılmaz bir parçasıdır. Camus'nün *Veba* adlı kitabında yeniden vurgulayacağı bu nokta, ölmekte olan Caligula'nın, oyunun son anındaki sözüyle açığa kavuşturulmaktadır: "Ben hayattayım."

Caligula, keyfî güç kullanan hükümetlerin yönetiminden çeken insanların deneyimlerini güzel bir şekilde betimlemektedir ve oyunun zayıflığının, Camus'nün faşizmi komünizmle bağdaştırma isteğiyle hiçbir ilgisi yoktur. İki sistemin, ideolojileri veya ortaya çıktıkları sosyo-ekonomik durumların yanında politik yapıları da birbirine oldukça benzerdir. Roma'yı 1930'ların sembolü olarak almak, belli grupların öne sürdüğü çekici farklı totaliterlik formlarını ya da onun galip gelmesine neden olan ayrı sosyal güçler fikrini algılamayı zorlaştırmış olabilir. Ancak herkes mesajı almıştı. Camus, hayatın anlamsızlığıyla gerekçelendirilen etik bir göreceliliğin politik sonuçlarını göstermişti.²⁶ Aynı zamanda da, birçoklarının herhangi bir direnişin imkânsız olduğunu düşündüğü bir totaliter sistemin (robotik destekçilerinden güç alan kendi kişiliksiz dinamiğiyle) ötesindeki insanların bireysel seçimleri ve çektiklerini de göstermiştir.

Oyunun dramatik etkisi gerçekçidir ve karakterleri de çok boyutludur. Oyunun sorunları, merkezindeki felsefi önermeden kaynaklanmaktadır. Camus, Caligula'ya karşı olan ayaklanmayı kişinin kendini varoluşunun absürdlüğüne terk etmeyi reddedişiyle özdeşleştirmek istiyordu. Ancak aslında faşizm ve komünizmde hâkim olan anlamsızlık ve gö-

26 Sprintzen, *Camus*, 77.

recelilik hissiyle savaşmayı amaçlıyordu. Hořgörsüzlük ve gücün diktatoryel kullanımına karşı ayaklanmak için absürdü bir yaşam koşulu olarak ciddiye almak gereksizdir. Politik direnişi, basitçe liberalizme adanmışlık, dinî değerler ya da Marksizm bile motive edebilir. Bu nedenle, eğer *Caligula* Camus'nün gerçekten absürdün politik sonuçlarıyla ilgili ilk eseriye, metafizik varsayımları –ironik bir şekilde– ne totaliterliği ne de ona karşı olan mücadeleyi aydınlatmak için gereksizdir.

Direnış

“Asla Alman işgali altındayken olduğumuzdan daha özgür olmadık. Savaşımızın gaddarca koşulları bize gerçekten hayatta olduğumuzu, maskeler ya da peçeler olmadan insanlığın durumu denilen o dayanılmaz yürek parçalayıcı hali anlamamızı sağladı.”

— JEAN PAUL SARTRE

Bağlılık

İkinci Dünya Savaşı, Camus'yü değıştirdi. Daha doğrusu, onun odak noktasını değıştirdi. Camus, bu dönemde herkesin, *Sıkıyönetim*'den [*L'État de siège*] alıntı yapacak olursak, “aynı botta olduğu” yeni bir durum deneyimledi. Eskiden bireyin anlamsız bir dünyadaki zor durumu üzerine yoğunlaşmış ilgisi artık dayanışmaya ve direniş etiğine yönelmişti. Almanya'yla Fransa arasındaki savaş, Eylül 1939'dan Mart 1940'a kadar bir beraberlik durumunda gibi görünüyordu. Ancak Nisan 1940'ta, Alman askerleri sınırı aştı ve kısa bir savaş döneminden sonra Haziran ayında Paris'e girdi. Eski elitlerin, Jean Paul Sartre'ın kitabı *Tükeniş*'te* tanımlanan şekilde ihanette bulunduğu hissi somut bir hal aldı. Ancak

(*) *La Mort Dans L'Âme* (çev. Haluk Dedehayır ve Nazan Dedehayır, Altın Kitaplar, 1973).

bu hayal kırıklığı ve kinizm, hızla, Rönesansla ilişkilendirilmiş savaşçı bir umuda dönüştü.

Direniş ve sonrasındaki dönem, Camus'nün kökleştiği ve Sartre ve Simone de Beauvoir'nın çevresine katıldığı ortamı yaratmıştır.¹ Camus bu ortamda, Arthur Koestler ve Malraux'yla, şair Michel Leiris'le ve müthiş politik makaleler yazan Raymond Aron'la tanıştı. O dönemde, en çok *Les enfants du paradis* isimli klasik filmdeki yardımcı rolüyle hatırlanan muhteşem aktrist Maria Casares'e âşık oldu. Eski İspanya başbakanı Casares Quiroga'nın kızı olan Maria Casares, ergenlik döneminde İspanya İç Savaşı'nda gönüllü hemşirelik yapmıştı. Camus'nün oyunlarının bazılarında oynadı ve sıklıkla Camus'nün inatla Francine'i terk etmeyi reddetmesi yüzünden fırtınalı ilişkilerini bitirme tehdidinde bulundu. Gene de bir âşık ya da dost olarak Camus'nün değişmez yoldaşı haline geldi.²

Onunki, muhtemelen Camus'nün Saint-Germain-des-Pres kafelerinde, yeraltı kültürel etkinliklerinde, insanların evinde yapılan partilerde ve sayısız politik toplantıdaki ilişkileri arasında en duygusal olanıydı. Beauvoir'nın Camus'yü önemli bir karakter olarak gösterdiği *Mandarins*'ine* benzer olan gerçeğin kurgusallaştırıldığı romanlarda, bu arkadaşlıkların savaş sonrasında nasıl sona erdiği anlatılıyor.³ Ancak Naziler tarafından yenilmenin acılığı, başta daha yoğun, ama bir o kadar da kısa süreli bir tür dayanışma yarattı ve Direniş efsanesinin doğduğu Fransa'da sa-

1 Fransız entelektüelleriyle ilgili, onların gerçek katkılarına veya etkilendikleri ortama tam anlamıyla değinmeyen, dışavurumcu ve küçümseyici bir görüş için bkz. Bernard-Henri Levy'nin *Adventures on the Freedom Road: The French Intellectuals in the Twentieth Century*, çev. ve düz. Richard Veasat (New York, 1995).

2 Lottman, *Albert Camus*, 316 vd.

(*) *Les Mandarins* (çev. İlkay Kurdak, İmge Kitabevi Yayınları, 2009).

3 Simone de Beauvoir, *The Force of Circumstance*, çev. Richard Howard (New York, 1965), 279 vd.

vaş sonrası bir yenilenme olacağı umudunu doğurdu. Sıklıkla Komünist Parti'yi destekleyen söz konusu Fransız entelektüellerinin postkomünist eleştirisi moda oldu ve bir şekilde büyütüldü.⁴ Şunu anımsamak önemlidir: “Savaşın sonundan 1950’lerin ortasına kadar Fransa’daki düşünce ortamını karıştıran neredeyse tüm ‘ileri’ sosyal hareketler ya da fikir akımları doğrudan ya da dolaylı olarak direnişten ortaya çıktı.”⁵

Yenilgi, dikkat çekici bir tepki oluşturdu. General Charles de Gaulle Londra’ya gitti ve destekçilerinin de yardımıyla, sürgünde bir anti-faşist hükümet kurdu. 1941 yılında Sovyetler Birliği’nin Naziler tarafından işgal edilmesinin ardından, Fransa’nın her köşesinde direniş grupları oluşmaya başladı. Komünistler ön sırada yer alıyordu; bu gurubun disiplini, hiyerarşik düzen formu ve kararlılıkları birçok yeni üye kazanmalarını sağladı. Ama komünistler yalnız değildi. Çevrede, Sartre’ın *bağlanma* adını vereceği bir kült şekillendi. *Jean Barois* ve *Les Thibault* kitaplarının yazarı ve 1937 Nobel Ödülü sahibi Roger Martin du Gard gibi apolitik ya da pasifist olan birçokları, kendilerini Hitler’e ve kukla Vichy yöneticisine karşı gelişen hareketin içinde buldu. Rolü ne kadar küçük olursa olsun, Direniş’e dâhil olan herkesin hapse girme, sürgün edilme ya da Nazilerin elinde ölme riskiyle karşı karşıya olduğu gerçeği, ani bir dayanışmanın ortaya çıkmasını sağladı.

Camus, Fransa’nın düştüğü ilk zamanlarda bu durumdan görece uzaktaydı. *Paris Soir* masraflardan kesinti yapmak için onu Aralık 1940’ta işten çıkarınca Kuzey Afrika’ya dönmüştü. İki yıl boyunca, Fransız Cezayir’inin ikinci şehri olan Oran’da Francine’le daha basit bir hayat yaşadı. Francine bir

4 Tony Judt, *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-56* (Berkeley, 1992).

5 H. Stuart Hughes, *The Obstructed Path: French Social Thought in the Years of Desperation, 1930-1960* (New York, 1968), 155.

ilkokulda vekil öğretmen olarak çalışıyor, Camus de Charlot için editoryel danışmanlık yapıyordu. Bu dönemde ayrıca bir futbol takımına koçluk yaptı ve artık Cezayir'in yönetimi ele geçirmiş olan işbirlikçi Vichy'ler tarafından daha çok Museviler için kurulmuş iki okulda yarı zamanlı öğretmen olarak çalıştı. Fazla tanınır olduğu için Cezayir direnişinde işe yarar bir rol üstlenmesi mümkün değildi. Yine de çeşitli toplantılara katılarak Cezayir'den kaçmak ve Fas'a ya da başka bir yere gitmek isteyenlere yardımcı oluyordu. Camus bu süreçte, ileride en iyi dostlarından biri olacak olan anti-faşist yazar ve gazeteci Nicola Chiaromonte'la tanıştı. Ancak bu süreçte hayatı genellikle olaysız geçti. Ağustos 1942'de bir tüberküloz atağı nedeniyle Lyons'tan yaklaşık elli kilometre uzaklıkta olan Le Panelier'deki bir hastaneye yattı ve burada *Veba*'yı yazmaya başladı.

Camus orada yatarken gafil avlandı ve müttefik kuvvetlerin Kuzey Afrika'ya indiği dönemde eşinden ayrı düştü. Bu, İtalya'nın Kasım 1942'de sona erecek olan işgalinin ilk aşamasıydı. Camus, Direniş'e ancak 1943'ün sonlarında katılabildi. Yaşadığı tereddüdü açıklamak oldukça zordu. Ulusal Direniş Konseyi [*Conseil National Résistance* - CNR] uzun süredir iş başındaydı; komşu kasaba Saint-Etienne'de bir süredir anti-faşist bir ağ faaliyet gösteriyordu ve Museviler, Le Chambon-sur Lignon'un yakınlarından bir yerden Fransa dışına çıkarılıyordu.⁶ Bu kasaba ve orada mücadele veren kahramanlar *Veba*'nın hikâyesini büyük ölçüde etkileyecekti.

Camus, her ne kadar savaş sonrasında öyle gibi gösterilmiş olsa da, Direniş'te asla büyük bir rol üstlenmedi.⁷ Direniş'e çok geç katılmıştı. Yine de efsanevi yeraltı gazetesi *Combat*'nın anonim yazarı ve editörü olarak Direniş'e bü-

6 Philip Hallie, *Les Innocent Blood Be Shed: The Story of the Village of Le Chambon and How Goodness Happened There* (New York, 1985), 248 vd.

7 McCarthy, *Camus*, 175 vd.

yük katkıda bulundu.⁸ “Politik özgürlüğü içeren kolektifleştirilmiş bir ekonomi”yi savunan gazetenin politik görüşü açıkça sosyalistti. Derginin sloganı, sosyalist hümanistler Carlo Roselli, Carlo Levi ve Ignazio Silone tarafından yönetilen tanınmış İtalyan anti-faşist grubunkiyile aynıydı: “adalet ve özgürlük”.⁹

Combat, 1943 yılında Camus’yu Paris’e geri yolladı. Camus orada önce bir otelde sonra da yeni yayımcısı Gallimard’ın mütevazı kira karşılığı tuttuğu André Gide’in dairesinde yaşadı. Camus, 1945 yılına kadar Gide’le tanışmadı; ancak dairesini Direniş’in entelektüel yaşantısı için bir merkez haline getirdi. Camus kısa sürede Direniş’in önemli isimleriyle arkadaş oldu: kurtuluş sonrasındaki zafer girişinde Charles de Gaulle’ü sonradan Notre Dame Katedrali’nde karşılayacak olan Peder Bruckberger; sonradan yakın arkadaşı olacak olan komünist şair Françoise Ponge ve Gestapo’nun 1944 yılında idam ettiği, CNR’nin Paris bölge başkanı olan bir başka şair René Leynaud.

Camus, Leynaud’ya mütevazılığı ve cesareti dolayısıyla hayran olmuştu. Sonradan ünlü olan *Bir Alman Dosta Mektuplar** da ona ithafen yazılmıştır.¹⁰ Bu mektupların ilki

8 “Ne zaman Camus’dan bir iyilik isterseniz, onu o kadar hevesli bir şekilde yapardı ki bir başka iyilik istemek için hiç çekinmezsiniz ve asla isteğiniz boşa gitmezdi. Daha genç arkadaşlarımızın birçoğu da *Combat* için çalışmak istedi; hepsini kadroya aldı. Gazeteyi sabahları açmak neredeyse postayı açmak gibiydi. Kasım’ın [1944] sonlarına doğru Amerika Birleşik Devletleri, savaş çabalarının Fransa’da daha iyi bilinmesini istedi ve bir düzine gazeteciyi Amerika’ya davet etti. Sartre’i hiç, Camus’nün ona *Combat*’yı temsil etme işini önerdiği gün olduğundan daha mutlu görmemiştim.” Beauvoir, *The Force of Circumstance*, 24.

9 Lev Braun, *Witness of Decline: Albert Camus, Moralist of the Absurd* (Rutherford, 1974), 80.

(*) *Lettres à un ami allemand* (Düğün ve Bir Alman Dosta Mektuplar, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, 2. basım, 2011).

10 Albert Camus, “Letters to a German Friend,” *Resistance, Rebellion and Death*, çev. Justin O’Brien (New York, 1960), 3-25. Bu eserden yapılacak alıntıların sayfa numaraları metin içerisinde parantezle belirtilecektir.

1943 yılında, sonraki üçü ise 1944'te yazıldı ve Fransa çapında beğeni topladı. Nazilere karşı silaha şarılmayı gerekçelendirmek amacıyla propaganda metinleri olarak yazılan mektupların argümanları mantıksal olmaktan ziyade duygusaldı. Örneğin, Fransa'nın çatışmadan "temiz ellerle" çıkacağını ya da Direniş'in öldürme eylemlerinin "nefret" içermediğini söylemek yalnızca polemik olarak mantıklıydı. Buna rağmen, mektuplar yenilgiye uğramış nüfusun nasıl "sessiz bir şekilde, hapis cezalarıyla, şafak vakti idamlarıyla, firarlar ve ayrılıklarla, günlük açlık eziyetiyle, bir deri bir kemik kalmış çocuklarla ve her şeyin ötesinde de insanlık değerlerinin aşağılanmasıyla" (6) yaşamak zorunda bırakıldığıyla ilgili kesin bir fikir edinilmesini sağladı.

Bir Alman Dosta Mektuplar, yalnızca Nazilere karşı silahlanmayı gerekçelendirmekle yetinmiyor, şiddete karşı çıkmak için şiddeti kullanmanın kurbanlar için ahlaki bedelini de vurguluyordu. Camus, "insanları öldürmeye hakkımız olsaydı, bu dünyanın korkutucu zavallılığına katkı yapma iznimiz olsaydı" neler olacağını sorguluyordu ki bu da eski pasifizminin yüzeye çıktığının bir emaresiydi (6). Camus, bu tür sorulara olumlu cevaplar veriyordu. Ancak propaganda çerçevesinde ele alındığında, bu mektuplar insanların politik katılımına yönelik motivasyon unsurları sunmakta ve bir neslin geçirdiği değişimi yansıtmaktaydı. Camus, üzerinden uzun bir vakit geçmiş gibi görünen bir zamanın sanrılarını kabullenen mektuplarında şunları yazdı:

Uzun, dolambaçlı bir yola girdik ve çok geride kaldık. Bu, aklı etkileyen gerçeklikle ve kalbi etkileyen dostlukla ilgili bir yoldur. Bu, adaleti koruyan ve gerçekliği, kendilerini sorgulayanların yanına çeken bir yoldur. Ve hiç şüphesiz, bu yolun bizim için oldukça yüksek bir bedeli olmuştur. (6)

İki gelenek, birbiriyle çelişir görünmektedir: faşizm ve hümanizm, irrasyonalizm ve aydınlanma, güç ve Fransızlar'ın *medeniyet* adını verdikleri şey. Bu mektuplar genel bir okur kitlesine, savaşın ideolojik nedenlerini ve kültürel açıdan nelerin tehlikede olduğunu anlatmış; ayrıca, genç erkek ve kadınları Direniş'e doğru çeken şeyin ne olduğunun anlaşılmasını sağlamıştır. Gizli toplantıların, sürekli olarak tutuklanma tehlikesi altında olmanın ve pek çok arkadaşın ölümünün usandırıcı etkilerini açığa vurmuştur.

“Üç absürd” bireyi merkeze almaktadır. Ancak Camus, daha bunların ilki üzerinde çalışırken, bir yandan, yeni bir konu dizisiyle alakalı ikinci bir seri yazmayı düşünmeye başlamıştır. Bu geçişi *Yanlış Anlama* [*Le Malentendu*] sağlayacaktır. Absürdle yaşadığı bu bütünüyle içsel karşılaşma, *Veba*, *Doğrular* [*Les Justes*] ve *Başkaldıran İnsan*'da artık daha da kesin bir şekilde farklı bir dayanışma deneyimine ve yeni bir etik sosyal yönetim anlayışına yön vermiştir.

Dil

1942-43 kışında yazılmış olan *Yanlış Anlama*, meslek dünyasını tasvir etmektedir. Kasvetli havası ve klostrofobik niteliği nedeniyle, bu oyunun okunması muhtemelen izlenmesinden daha kolaydır.¹¹ Oyunun 1944 yılında Maria Casares'ın başrolüyle ilk kez sahnelendiğinde büyük eleştiriler almasının nedeni de bu olabilir.¹² Olay örgüsü basit ve bir bakıma zorlamadır. Martha ve annesi, ıssız bir vadide küçük bir otel işletmektedir. Geçim sıkıntısı çeken bu iki karakter, otellerine gelen zengin seyyahları zehirleyerek paralarına el koy-

11 *Caligula*'yla art arda basılan *Yanlış Anlama* Camus'nün *Veba*'ya kadar basılan kitapları arasında en fazla satılanıydı. Krş. Jürgen Rahbein, *Albert Camus: Vermittlung und Rezeption in Frankreich* (Heidelberg, 1978), 41 vd.

12 McCarthy, Camus, 190 vd.

maktadır. Bu ziyaretçilerden biri, uzun süredir kayıp olan oğulları Jan'dır. Uzaklardan ailesine para getirmek için dönmüştür; ancak adını vermeden tanınmak istemektedir. Eşi Maria, Jan'a mantıklı savranması ve kendisini ailesine tanıtması için yalvarır. Jan buna karşı çıkar ve eşinin kimliğini açık etmesinden korkarak onu yollar.

Jan'ın kararı, oyunun başında geçici bir heves olarak anlaşılabilir niteliktedir. Ancak dramatik gerilimin artmasıyla, Jan'ın sırrını gizlemekteki ısrarı anlaşılabilirliğini yitirmeye başlar. Annesi ve kız kardeşi, cinayetlerine bir yenisini eklemeye gönüllü olmasalar da, alışkanlık, tereddütlerine galip gelir. Camus'nün trajedisi, bir oğulun farkında olmadan annesiyle yatmasını ve babasını öldürmesini konu eden Sofokles'in *Kral Oedipus*'undaki olay örgüsünün bir çeşitlemesi olarak, oğlun annesi ve kızkardeşi tarafından öldürülmesiyle doruk noktasına ulaşır. Kurbanın kimliğini öğrendikten sonra annesi intihar eder, kız kardeşi ise daha iyi bir geleceğe sahip olacağına dair umutlarını tümüyle yitirir. Maria, eşinin ölümüyle ilgili haberi aldığı anda serseme döner. Martha, kardeşinin karısına karşı bir sempati hissetmemektedir; gergin görüşmelerinin sonrasında Maria bağıarak yardım ister. Ancak o ana dek sessiz duran yaşlı hizmetkâr "Hayır," diye cevap verir ve perde kapanır.

Yanlış Anlama, Camus'nün "imkânsızlıklar tiyatrosu" adını verdiği alanda gerçekleştirdiği bir deneydir. Ancak oyunun yapmacık dili ve gotik olay döngüsü "modern bir trajedi oluşturma" yönündeki bu girişimi baltalamaktadır.¹³ Eleştirel düşünmek ya da tek boyutlu karakterlerle kendini özdeşleştirmek kolay değildir. Jan inatçıdır. Maria şanssız ve zayıftır. Varoluşu, anneyi yorgun düşürmüştür; başka cinayet işlemek istememektedir ve oğlunu öldürdüğünü fark etmesinin ardından intihar etmesinin de hazin bir yanı

13 Yazarın kaleme aldığı Önsöz (Camus, *Caligula and Three Other Plays*, vii).

vardır. Martha, o kasvetli vadiden ayrılarak deniz kenarında bir kasabada yaşamayı umutsuzca istemektedir ve bu isteğinin elverdiği ölçüde bir sempati uyandırabilir. Ancak aynı zamanda da zalim, bencil ve kendine acıyan bir insandır ve ziyaretçinin erkek kardeşi olduğunu bilse bile “bu, bir şeyi değiştirmeyecektir”.¹⁴

Zorbalığın artık günlük hayata kuşkuyla birlikte sızdığı ve insanları birbirlerine düşürdüğü görülmektedir; bunun sonucunda “[karakterler] durumlarının yaygınlığının farkında olmadan, özünde solipsist olan projeleri çerçevesinde dünyayı şekillendirmeye çalışmaktadırlar”.¹⁵ İnsanlar kendi içlerine dönerler ve gerçeklik “tanımadığını öldürmek daha kolaydır” fikrini yerleştirdiği noktada topluluk hissi ortadan kalkar.¹⁶ Bu da, diğerleriyle bağlantı kurmayı sağlayabilen dil kavramının önemini vurgulamaktadır. Anne, kızına “Sessizlik ölümcüldür,” der. “Ancak küçük [Jan] aceleyle, ‘Konuşmak da bir o kadar tehlikelidir,’ der”.¹⁷

Yanlış Anlama, “kaçırılan olanaklar”la ilgili bir oyundur.¹⁸ Bu, artık Camus açısından kişinin kendisini tanımlayacak ve dünyaya müdahale edecek “uygun sözcüğü” bulmasıyla ilgilidir. Ancak Jan, tam da bunu yapmayı reddetmektedir. Jan, sessiz kalarak kendini diğerlerinden ayırmakta ve mantığın işini sezgilerin yapmasını beklemektedir. Bu imkânsızdır. “Anlamsız” bir varoluşla başa çıkmak ve toplumun en zayıf üyelerinin maruz kaldığı acılarla gerçekten özdeşleşmek yalnızca dil ile mümkündür. Oyun böylece “sağduyu”nun ihanetiyle ilgili bir hikâye haline gelir; Camus’nün “İnsan her zaman yabancı olmaz,” sözüyle ne demek istediğini ortaya koyar.

14 Albert Camus, “*The Misunderstanding*,” *Caligula and Three Other Plays*, 123.

15 Sprintzen, *Camus*, 81.

16 A.g.e., 79.

17 Camus, *The Misunderstanding*, 123-24.

18 Quilliot, *The Sea and Prisons*, 105.

Dayanışma

Veba, muhtemelen İkinci Dünya Savaşı'yla ilgili yazılmış “başlıca” roman ve kuşkusuz Direniş'le ilgili yazılmış en büyük romandır. Ironik bir şekilde, savaşın başlamasından önce tasarlanmış ve Camus Direniş'e katılmadan önce yazılmıştır. Kitabı yazdığı sırada mücadeleden uzakta, sağlık merkezinde bulunan Camus, savaşın bir eksiklik olduğunu düşündüğü için, çarpışmalardan ve savaş zamanı ortaya çıkan tekil kahramanlık hareketlerinden özellikle uzak durarak, kuşatma altındaki halkın günlük yaşantısına değindi.¹⁹ *Veba*'da savaştan bıkmış, erken yenilginin suçluluğu altında ezilmiş ve geleceğe kuşkuyla bakan bir neslin deneyimleri anlatılmıştır. Kitap “tek başına isyan tavrından, mücadeleleri paylaşılması gereken bir topluluğun fark edilmesine doğru yaşanan geçişi temsil etmektedir. Eğer *Yabancı*'dan *Veba*'ya bir evrim yaşandıysa, bu, dayanışma ve ortaklığa doğru bir evrimdir”.²⁰

Camus, bu kitaptakiler kadar farklı motivasyonları olan bu denli çok sayıda komplike karakteri bir daha hiç betimlemeyecektir. Beş bölüm halinde yazılmış olan kitabın yapısı klasik trajediye has kurguya uygundur ve komplike bir anlatı formu ile doğrudan ve dolaylı yoldan konuşma formlarının ustaca harmanlanmasıyla oluşturulmuştur. Kitabın başarısının ardında dengeli anlatımı, dikkatli kurgusu ve olayları kasıtlı bir şekilde hafife alışı bir araya gelerek oluşturduğu bütünlük yatar. Kitap, aynı zamanda Camus'nün politik dünya görüşüyle ilgili en iyi kavrayışı sunar. Camus'nün Hristiyanlık eleştirisini, masumların ölmesine izin veren ve insanlığın durumunun koşulsuz bir şekilde kabul edilmesi-

19 McCarthy, *Camus*, 174 vd.

20 Albert Camus, “Letter to Roland Barthes on *The Plague*,” *Lyrical and Critical Essays*, 338.

ni talep eden bir Tanrı'yı sevmeyi reddedişini en açık şekilde belirtir. Halk Cephesi'nin değerlerini yansıtır ve 1930'larından 1940'lara kadar yazılan diğer birçok kitap gibi bunun da başkahramanı yoktur. Bu, büyük bir hümanizmin ve daha da büyük bir ahlaki gösterişsizliğin eseridir. Kitapta büyük sözler ya da büyük eylemler yer almaz. "Bu olayların kapsamında herhangi bir kahramanlık sorusu yoktur. Bu bir ortak edep meselesidir. Bir fikir bazı insanları gülümsetebilir; ancak vebayla savaşmanın tek yolu ortak edeptir."²¹

Veba'da, neredeyse son çare olarak politik olaylara katılmak zorunda kalan ve özel yaşantılarına dönmek isteyen karakterler betimlenmektedir. Bu karakterlerin her biri kendi dünya görüşünü savunur. Bu kişilerin her biri seçimler yapmakta ve Cottard isimli bir işbirlikçi dışında hepsi seçimlerinin sonuçlarından sorumlu olduklarını düşünmektedir. Bu nedenle, veba sonrasında hepsinin başına farklı olaylar gelir. Camus'ye göre, "aşkın bir tarih" sunulmaktadır: Bu tarih, sıçanların Oran kasabasında ölümlerinde veba mirasını bırakmalarıyla başlamakta ve hastalık, salgınının durulmasıyla sona ermektedir. İnsanlar tedavi edilemez bir şekilde hastalanmaya başlar; ancak otoriteler başta bu gelişmeleri önemsiz göstermeye çalışır, sonrasında ise, daima yaptıkları gibi, bir salgın varlığına ilişkin kanıtları kabul etmeye yanaşmazlar. Sonunda kendilerini acil durumla başa çıkabilecek herhangi bir planın olmadığı bir durumda bulurlar.

Bu noktada, Tarrou, karışık bir grup bireyden, vebayla savaşmaya baş koymuş bir "sağlık koruma teşkilatı" oluşturur. Rieux, artık iyileştirme gücü olmayan bir doktordur; Grand, bir kitap yazmak isteyen ancak ilk cümlelerin ötesine geçemeyen bir kâtiptir; Rambert, başka bir şehirde olan ve yanı-

21 Albert Camus, *The Plague*, çev. Stuart Gilbert (New York, 1948), 150. Bu eserden yapılacak alıntıların sayfa numaraları metin içerisinde parantezle belirtilmektedir.

na gitmek istediği sevgilisine duyduğu aşkla Oran'da yaşayanların gittikçe artan dayanışması arasında kalmış bir gazetecidir; Paneloux, vaazlarında vebanın Tanrı'nın bir cezalandırması olduğunu ileri süren ve masum bir çocuğun ölümüne şahit olan bir rahiptir; Tarrou ise, vebayla ilgili günlük tutan bir hümanist ve ölüm cezası karşıtıdır.

Karakterlerden hangisinin yazara en fazla “benzediği” yersiz bir sorudur: Karakterlerin hepsi, Direniş'in farklı yönlerini ortaya koymaktadır. Rieux, Camus gibi herhangi bir politik mezhebe üye değildir ve zorbalığa karşı günlük hayatta gerçekleştirilen sessiz savaşa katılmaktadır; o, “modern Sisyphus” tur.²² Tarrou, Camus gibi idam cezasına karşı çıkmakta ve *kavrayıştan gelen ahlaki* aracılığıyla iç huzuru yakalamaya çalışmaktadır. Mükemmel eserini asla bitiremeyen ve Camus tarafından sıklıkla yaşanan yazamama durumunu yansıtan Joseph Grand, vebayla ilgili titiz istatistikler çıkarmak gibi sıradan bir işi gerçekleştirerek itibarını kanıtlamaktadır. Rambert, tıpkı Camus'nün Francine'den ayrıldığı gibi sevgilisinden ayrıdır. Bu karakter, vebaya karşı verilen savaşın içinde kalarak dayanışma adına belki de en büyük fedakârlıkta bulunan kişi olmuştur.²³ Peder Paneloux, Camus'nün 1943 yılında bir Dominik Manastırı'nda nekahat dönemindeyken deneyimlemiş olduğu Katolik dogmatizme rağmen, Camus'nün inançları cesurluğunu yansıtmaktadır. Bu karakterlerin her biri, Camus'nün kendisiyle özdeşleştirmiş olduğu bir özelliği gözler önüne sermektedir. Camus, birbirleriyle dayanışma içine girişlerine ve yaptıkları fedakârlıklara bakarak “insanlıkta hor görülecek özelliklerden çok hayran olunacak özellikler olduğunu” söylemektedir (278).

Ancak kitapta, salgına karşı olan mücadelenin herhangi

22 Brian Masters, *Camus* (Totowa, N.J. , 1974), 64.

23 Brée, *Camus*, 121.

bir işe yaradığıyla ilgili bir kesinlik yoktur. Direniş, vebayı yenemez; yalnızca ona karşı tanıklık eder. Veba salgını, kendi başına hafiflemeye başlıyor gibi görünür ve son kısımda birden hikâyenin anlatıcısı olan Rieux, kederli bir şekilde şu konuşmayı yapar:

O mutlu kalabalıkların bilmedikleri ama kitaplardan öğrenebilecekleri bir gerçek vardı: Veba mikrobi asla ölmez ya da sonsuza dek yok olmaz; ... belki de bir gün gelecek ve insanlığın yıkımı ve aydınlanması için sıçanlarını yeniden uyandıracak ve onları mutlu bir şehirde ölmeye gönderecek. (278)

Roland Barthes, *Veba* kitabını “tarihin bir reddi” olarak adlandırdı. Herhangi bir eleştiri için başlangıç noktası burasıydı. Zira İkinci Dünya Savaşı zamanında yazılmış bu kitapta, “salgın” açıkça Fransa’nın Nazi yöneticilerini simgeliyordu. Ancak çok sayıda eleştirmen, faşizmin gerçek doğasının nasıl göz ardı edildiğini ve insan olmayan bir salgına karşı yapılan mücadelenin kendini adanmışlık durumunu basitleştirdiğini işaret etmiştir. Kimsenin kendini bir hastalıkla özdeşleştirmesi için bir neden yoktur. İnsan olan bir düşmana karşı gerçekleştirilen şiddet, vebayla savaşırken benimsenen taktiklerden oldukça farklıdır. Sartre, somut bir “durum”da var olan çıkar çatışmalarının ortadan kalktığını belirtirken kesinlikle haklıydı.

Bu tarz eleştiriler geçerliliğini koruyor. Ancak bu eleştiri, Camus’ü, bu eleştirmenlerin okumak istediği “gerçekçi” eserleri yazmamakla suçlamaktadır.²⁴ Eleştiri, yüzeyseldir. *Veba*, totaliterliği sistematik bir şekilde tanımlama id-

24 Camus, saf formalizm olarak realizmle çok az ilgileniyordu. Camus açısından bu yorumlayıcı tutumun herhangi bir felsefi ya da estetik anlamının olup olmadığı, ne yazık ki çok ender sorgulanıyordu. Ancak sanatçı, yalnızca “gerçeği” oluşturmaktan ziyade onu tamamen estetik düşünceler adına ekarte ediyordu. Krş. Guerin, *Camus*, 69.

diasında değildir. Sembolik bir hikâyenin yetki alanı, materyal ve ek kısıtlamalardan ziyade bireylerin yaşadığı ahlaki ikilemlerle belirlenmiştir. Aynı zamanda bu kitap, Ceza-yir'in içinde bulunduğu durumu betimlemek için de yazılmamıştır ve Arapların bakış açısına göre *Veba*'daki karakterlerin kendilerini vebaya karşı savaşmaya adanmış savaşçılardan ziyade vebanın kendisi olduklarını söylemek de anlamsızdır.²⁵ Bu tür görünüşte “politik” olan bir yorum, aslında tam olarak bunun zıddına dönüşmektedir: Yorum, 1960'lar-da moda olan ultra-solculuğu yansıtmaktadır. Sembolik olarak veba ve gerçekte de Naziler, Araplar için Rieux, Tarrou veya Grand'dan daha büyük bir tehdittir: Troçki, Weimar Cumhuriyeti'ndeki Nazi ve burjuva güçlerine karşı olan savaştan bahsederken bu konuyu bir perspektife yerleştirmiştir: Bir düşmanın tabancası, diğerinin ise bir cemiyeti varsa, önce tabancası olan düşmanı silahsızlandırın.

Veba, Arapların mücadelesiyle ilgili olarak yazılmamıştır: Kitabın politik amacı, bağlamında kolayca anlaşılabilir bir niteliktedir. Kitap, Direniş'le ilgilidir ve bu tarihsel deneyimin betimlemesine dayanmakta ve denk gelmektedir. Ne yazık ki Barthes'ın ve Sartre da dâhil olmak üzere diğerlerinin “gerçekçi” politik eleştirisi, eserle ilgili tarihsel ve politik açıdan önemli olan şeyleri muğlak kılmaktadır. Bu eleştiri, kitabın gerçekte Direniş'le ilgili sunduğu anlayışı küçümsemektedir. Sonuçta katılımcılar, kendilerini mutlak şeytana karşı olan bir savaşa katılmış gibi hissetmektedir; oldukça farklı davalara sahip kadın ve erkekler ortak bir projede bir araya gelmişlerdir. Camus onları yüceltir ve *Veba* da bir bakıma Direniş “miti” haline gelecek şeyi teşvik etmeye yardımcı olmuştur. Kitap, “Direniş hareketinin, Camus ve diğerlerinin istediği şekilde ideal bir yeniden yapılandırmasını sunmaktadır: erdemli ve bastırılmış bir azınlığın, isimsiz ve kişiliksizleştirilmiş bir

25 O'Brien, *Albert Camus of Europe and Africa*, 55.

saldırgana karşı savaşı”.²⁶ Ancak, *Veba* aynı zamanda birçok yönden oldukça moda olmuş olan anti-faşizmin dikkatle geliştirilmiş savaş sonrası imajına da karşı çıkmaktadır. Kitabın varsayılan “boykot anlayışı” aldatıcıdır. Halkın çoğunluğunu duyarsız olarak betimler; bu kişiler veba salgını devam ederken alıştıkları yaşamlarına dönerler. Kitabın, vebanın köklü yapısıyla ilgili olarak *Sisyphus Söyleni*’ni akla getiren bir karamsarlık içinde oluşu, Fransa’nın kurtuluş sonrası ağına düştüğü devrimci iyimserliği kırmaktadır.

Hastalığın, şeytanın sembolü ve insanlığın durumunun başlıca unsuru olarak ele alınışının, Incil’den Albrecht Dürer’in çizimlerine, Daniel Defoe ve Herman Melville’in yazılarından Antonin Artaud’nun avangard dramatik kuramına kadar uzanan uzun bir geçmişi vardır.²⁷ Totaliterliği bir veba salgınıyla sembolik olarak özdeşleştirmek, elbette herhangi bir politik sistemin kendine özgü karakterini belirsizleştirmektedir. Hatta Nazizmi diğer zorbalık formlarıyla bağlantılı olarak göreceleştiriyor bile olabilir. Ancak totaliterliği doğallaştırırken, iki tarafı keskin bir kılıç kullanılır. Kitapta yabancı düşmanlığıyla ilgili hiçbir emare yoktur ki bu o zamanın Alman karşıtı duyarlılığı göz önünde bulundurulduğunda önemli bir şeydir. Şeytanın ismi, ırkı, cinsiyeti ya da ulusu yoktur. O, insanın içinde bulunduğu durumun bir parçasıdır. Tam olarak bu yüzden, Camus, “hepsini daha iyi vurmak için” vebayı herhangi bir şeytan formuyla özdeşleştirmeyi reddetmektedir. “*Veba*, zorbalığa karşı herhangi bir direnişe uyarlanabilir.”²⁸

Germaine Brée, *Veba*’yı “ders verici bir hikâye” olarak adlandırmakta haklıydı.²⁹ Hastalığın bulaşıcılığı, kontaminas-

26 Thody, *Albert Camus*, 102.

27 Brée, *Camus*, 116 vd.

28 Camus, “Letter to Roland Barthes,” 340.

29 Brée, *Camus*, 86 vd.

yon beklentisini artırır ve doktorlar, kurbanları iyileştirirken kendileri de birer taşıyıcı olmasınlar diye gerekli tüm tedbirleri almaları için uyarılır.³⁰ Tarrou'nun şu sözleriyle, Camus'nün çağın temel sorunu olarak gördüğü şey tanımlanır:

Zaman geçtikçe, zorlukla da olsa, diğerlerinden daha iyi olanların bile kendilerini bu günlerde öldürmekten veya diğerlerinin öldürmesine izin vermekten alıkoyamadıklarını öğrendim, çünkü bu, yaşamlarının merkezindeki mantıktır ve öğrendiğim bir başka şey de, birinin ölümüne neden olma riski olmadan tek bir parmağımızı bile kımıldatamayacağımızdır. (228)

Camus'nün komünistleri hikâyesinin dışında tutmasına yol açan şey, hikâyenin alegorik formu ya da sembolik özelliği değil, onu destekleyen politik değerlerdir. Kitaptaki dikkat çekici karakterlerin arasında tek bir komünist bile yoktur. Rieux, Tarrou, Grand ve Rambert liberal hümanistlerdir; Paneloux bir Katolik ve ilginç bir şekilde Saint Augustine konusunda uzmandır. Halbuki komünistler Direniş'te ve anti-faşizme karşı ortak savaşta önemli bir rol oynamıştır. Camus onları kasten kitabın dışında bırakmıştır. Alegori açısından bakılacak olursa, komünistleri gözardı etmesi ya da Direniş'i tarihsel açıdan çarpıtması için hiçbir neden yoktur. Camus'nün kararı tamamen politik ve ahlaki bir duruş haline gelen bir şeye bağlıdır: "Totaliter duruşa karşı dinî ya da ahlaki itiraz dışında hiçbir itiraz yoktur."³¹

1946'da piyasaya çıkan *Ne Kurbanlar ne de Infazcılar* [*Ni victimes ni bourreaux*] başlıklı kitabı, Camus'nün *Combat* için yazdığı son yazıların bazılarını içeriyordu. Totaliterlikle olan savaşta ahlaki unsurlara dikkat çeken bu makaleler-

30 Parker, *Albert Camus*, 113.

31 Camus, *Notebooks*, 2: 97

de, bireyin yaşamının kutsallığı vurgulanarak, yalnızca faşizmin değil aynı zamanda da ütopyacı bir geleceğin günümüzde sistemli cinayetler işlemek için bir gerekçe oluşturabileceği yönündeki sapkın inancı nedeniyle Stalinizm de açıkça eleştiriliyordu. Makaleler *Caligula*'yı *Veba* ile birleştirmek açısından çok işe yaradı. *Caligula*'daki makalelerde geçen konular zaten tartışılmıştı; *Veba*'da ise yeni bir dayanışma kavramı için bir temel oluşturdular. Devrim, “varoluşu düzeltme” girişimi ve Camus’nün “din dışındaki yaşamda bir yönetim kuralı” olarak adlandırdığı şeyi açıkça ifade etme arzusu karşısında boyun eğer.³² İşte *Veba*'nın 1947 yılında yayımlandığında verdiği mesaj buydu.

32 A.g.e., 2: 10

Sınırlar

Savaş sonrasında dünya

Camus'nün yıldızı, bağımsızlık ilanı döneminde parlamaya başlamıştı bile. *Yabancı* ve *Sisyphus Söyleni* sayesinde takipçiler edinmişti ve *Combat*'nın editörü olarak da insanların beğenisini kazanmıştı. Amerika Birleşik Devletleri'ne yaptığı ziyarette (bu ziyaretini *American Journals*'ta anlatmıştı) yeni Fransız yazarların en yeteneklisi olarak tanıtıldı.¹ 1945 yılında Francine ile birlikte Jean ve Catherine adında ikiz çocukları oldu. *Veba*'nın yayımlanmasıyla fakirliği yendi. Kısa sürede yüz binden fazla kopyası satılan ve hızla birçok dile tercüme edilen kitap, ona uluslararası bir şöhret kazandırdı.² Camus'nün yaşam tarzı değişti. Setif'teki anti-emperyalist gösterilerin acımasızca bastırılması hakkında haber yapmak için kısa bir süreliğine Cezayir'e döndü; ancak artık Lourmarin adlı küçük kasabada bir yazlığı, Saint-Germain-des-Pres'de bir dairesi vardı ve kış aylarını Oran'da geçiri-

1 Lottman, *Albert Camus*, 376 vd.

2 McCarthy, *Camus*, 231

yordu. Pahalı takım elbiseler giymeye, siyah bir Citroen kullanmaya ve Paris'in Sol Yaka'sında onu takip eden gazetecilere güzel kadınlarla birlikte pozlar vermeye başladı.

Camus, şöhretinden memnundu. Başarısının nedenleri, Direniş'in bir üyesi olmasına ya da dayanışmayla ilgili bir kitap yazmasına indirgenemezdi. Savaş sonrası kültüründe, *Yabancı* ve *Sisyphus Söyleni*'ndeki varoluşçu motifler baskın hale geldi. Nuremberg'de yapılan Nazi savaş suçlularının duruşmalarında konsantrasyon kamplarıyla ilgili yeni bilgilerin patlak vermesi, bireysel sorumluluğa ve varoluşun absürd doğasına dair yeni bir kaygı oluşturmuştu. Milyonlarca insanın katledilmesi, bireysel ıstıraplarla ve çok sayıda insanın kendini içinde bulduğu korkunç durumla ilgili bir kaygı yarattı. *Veba*, savaş sonrasındaki bu dünyada istenilen dayanışma durumunu yansıtmış olabilir; bununla beraber, kitap daha ortaya çıkmadan tarihe sevk edilmişti.

Geçmişteki Halk Cephesi ortadan kalkmıştı ve bu ilerici koalisyonun asla yeni bir uyarlaması gerçekleşmedi. Camus, hiçbir zaman bu koalisyonun geçmişteki çöküşünün ve yeniden uygulamaya elverişli olmayışının nedenlerini anlamaya çalışmadı. Komünistlerin organizasyondaki önemli rolüne ya da liberal hümanistlerin kararsızlıklarına değinmeden, kitabında bu organizasyonun sembolik temsilini korudu. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra birbiriyle bağlantılı üç sorun (işbirlikçiler sorunu, Komünist Parti ve Cezayir'deki ulusal özgürleşme hareketi) bir zamanların canlı anti-faşist koalisyonunun çözünmesine neden olduğunda da aynı şey yaşandı. Bunların her biri, Albert Camus'nün kariyeri üzerinde büyük bir etkiye sahip olacaktı.

Camus, *Combat*'da işbirlikçilerle ilgili yazarken, başta Fransız toplumunun radikal sosyalist bir dönüşüm geçirebilmesi için yapılacak başlangıcın "insaf olmadan adalet" politikası olması gerektiğini savunuyordu. Ona göre, "Bu ül-

ke bir Talleyrand'e değil, bir Adalet Azizi'ne ihtiyaç duymaktadır". Bağımsızlıktan hemen sonra şüpheli işbirlikçilerin rastgele kurulan "halk mahkemeleri" tarafından yapılan tahliyesinde on binden fazla kişi öldü. Camus, bu mahkemele-
rin keyfî kararlarından hayal kırıklığına uğradı ve sonun-
da, Katolik bir yazar olan Nobel ödüllü François Mauriac'ın,
tavıryla ilgili yaptığı eleştirileri açıkça onayladı.³ Camus
dersini almıştı. Bir daha asla idam cezasının lehine konuş-
mayacak ve sivil özgürlükleri kesin bir şekilde savunacaktı.

Yeni bir Dördüncü Cumhuriyet için oluşturulmuş olan
Anayasa, 1946 yılında kabul edildi. Charles de Gaulle, geçi-
ci hükümet başkanlığı görevini bıraktı ve Üçüncü Cumhu-
riyet'le aynı yapısal zayıflıklara, güçlü parlamentodan kay-
naklanacak uyumsuzluk koşullarının aynısına sahip ola-
cağına inandığı bir devleti kabul etmektense emekli olma-
yı tercih etti. Komünistler yeni bir tutucu çizgiyi benimse-
dikleri anda, sosyalist bir dönüşüm umudu da tamamen or-
tadan kalktı. Muhafazakârlar, eski sağcılardan geriye kalan-
lar ve Malraux ve Pia gibi bazı eski radikaller yeni dönemde
de Gaulle'ün çevresinde toplandılar. General Franco'nun fa-
şist boyunduruğu altında olan İspanya'yı uluslararası alan-
da boykot etme çağrısı yaparak ve politik mültecilere ideo-
lojik eğilimleri ne olursa olsun moral ve mali yardımda bu-
lunmayı amaçlayan Groupe de Liaison Internationale'i 1948
yılında kuranlardan biri olan Camus onları rahatsız ediyor-
du. Öte yandan, idam cezasına karşıtlığı ve politik zulme uğ-
rayanlara bağlılığı nedeniyle, Doğu Avrupa'da ve bir kez da-
ha Rusya'da kanlı bir arındırma hareketiyle meşgul olan ko-
münistlerin karşısında konumlanıyordu. Sürgüne gönderi-
lenler ve kurbanlar bu olaylardan haberdardı. Bu kişiler ay-
nı zamanda da konsantrasyon kamplarını, sansürleri, süre-

3 Guerin, *Camus*, 43 vd.; Parker, *Albert Camus*, 93 vd.; McCarthy, *Camus*, 213
vd.

li olarak söylenen yalanları, Stalinci yönetimin berbat politikalarını da biliyorlardı. Ancak “proleterya diktatörlüğü”nün korkunçluğu ve eşitlikçi bir toplumla ilgili ütopyacı hayaller uğruna milyonlarca kişiyi nasıl feda ettiği tam olarak anlaşılamamıştı. Camus’yle fırtınalı bir dostlukları olan Arthur Koestler, bu gerçeği ilk kez *Gün Ortasında Karanlık*’ta* geniş bir kitleye aktarmıştır.

Koestler’in 1940 yılında basılan kitabı, Stalin yönetiminin kurduğu bir hapishanede ölümle karşı karşıya gelen ve partiye olan inancını, geçmişte yapmış olduklarını sahiplenmekte güçlük çeken eski bir Bolşevik memurunu anlatmaktadır. Kitap büyük bir sansasyon yarattı; çok sayıda komünist ve başta Maurice Merleau-Ponty olmak üzere çok sayıda entelektüel sempatizan tarafından ise kınandı. Varoluşçu fenomenoloji ve dil felsefesi üzerine eseriyle tanınan ve genç yaşlarından itibaren komünistlere yakın olan Merleau-Ponty, bireyin mutlak özgürlüğünü azaltan ve kısıtlayan değer yüklü sosyal bağlama daima vurgu yapmıştı. Koestler’e sert bir cevap olarak kalem aldığı *Humanisme et terreur* birçok farklı şekilde yorumlanabilir: yorumsal bir araştırma olarak, öznellik anının yeniden doğrulanması olarak ya da Sovyet sisteminin eleştirel bir onayı olarak. Tarihsel bağlamda, kitabın Stalinizmin otoriter gaddarlığını “tarihsel gereklilik” olarak gerekçelendirdiği yorumu yapılmaktadır. Merleau-Ponty, bireyi topluluğa bağlı olarak ve niyetleri de hareketlerin sosyal sonuçlarından bağımsız olarak görmektedir. Dolayısıyla, Koestler tarafından yapılan öznel eleştiriler doğru olsa bile, Merleau-Ponty onlara karşı çıkmayı gerekli buluyordu; zira bu eleştiriler Sovyetler Birliği’ni “nesnel” olarak zayıflatıyor ve onun Batılı emperyalist hısımlarını güçlendiriyordu ki bu da bir Soğuk Savaş ortamı doğuruyordu.

(*) *Sonnenfinsternis* (Tr.: Çev. Pınar Kür, İletişim Yayınları, 1999).

Camus, iki ateş arasında kalmıştı. O ne Cezayir'den Vietnam'a kadar uzanan sömürgelerin Batılılar tarafından emperyalist bir şekilde sömürülmesini, ne de Doğu Avrupa'da Sovyetler Birliği tarafından uygulanan gaddarca politikaları destekliyordu. Aslında Camus, savaştan hemen sonra Cezayir'de Fransız emperyalist yönetimine karşı oluşan ilk Müslüman ayaklanmasının kanlı bir şekilde bastırılışına şahit olmuştu. Sonradan yazdığı eleştirel makaleler Cezayir'deki koşulların iyileştirilmesi talepleri bakımından o kadar belirgin ve açıktı ki yönetimde bir mevki teklifi bile aldı, ancak bu teklifi geri çevirdi. Askerî ve çeşitli muhafazakâr gruplar, Cezayir'deki emperyalist statükoyu devam ettirmek konusunda oldukça kararlıydı. Sağın uzlaşmazlığı, üst üste birçok hükümeti felce uğrattı. Sosyalist Parti, Cezayir sorunu ve bu sorun yüzünden oluşan çok sayıda iç politik tartışmayı ve ideolojik savaşı çözememesi nedeniyle yavaş yavaş dağıldı. Direniş, komünist ve Gaullcü eğilimler gösterirken, Camus, Rosselli'nin başta "liberal sosyalizm" olarak adlandırdığı ve kitlesel tabanı hem sayısal hem de kurumsal açıdan yok olmakta olan akımı gittikçe daha fazla desteklemeye başladı.

Camus, iki taraf arasında dogmatik bir seçim yapmayı reddetti. General de Gaulle çevresindeki otoriter grupla ilgili endişesi, Malraux'yla arasında bir gerilimin doğmasına neden oldu. Bu arada komünistler de, onun sivil haklara ve cumhuriyetçi prensiplere olan değişmez bağlılığından rahatsızdı. Camus'nün İskandinavya'daki demokratik sosyalizmi alkışlaması, onu eleştirenleri tatmin etmedi. Eleştirilenler, Fransa'da varolan alternatifler arasında kesin bir seçim yapmasını istiyorlardı; sık sık, aslında hiçbir politik kurum oluşturmadığını ya da komünist dünya görüşüne ve felsefi temellerine ilişkin eleştiride bulunmadığını hatırlattılar. Camus, başlangıçta bu eleştirilere iki tane oyun yazarak yanıt verdi: *Sıkıyönetim* (1948) ve *Doğrular* (1949).

Sıkıyönetim, bir Ortaçağ ahlakına ilişkin bir oyun ve diktatörlükten ziyade İspanya'daki anti-faşist mücadeleye yönelik bir kınama olarak algılandı.⁴ Oyun, *Caligula*'yla ve özellikle de *Veba*'yla birçok kavramsal benzerliğe sahiptir. İlk perde, etrafı duvarlarla çevrili Cadiz şehrinden geçen bir kuyruklu yıldızla, dolayısıyla kötü bir alametle başlar. Günlük yaşam alışkanlıklarını devam ettirmek isteyen otoriteler, bu olayın gerçekleşmediği ve dolayısıyla da kasaba sakinleri tarafından tartışılmaması gerektiği konusunda ısrar ederler. Olası bir felaket için hazırlık yapılmamıştır ve *Veba* –üniformalı bir adam olarak insan kılığına sokulmuş bir şekilde– ortaya çıktığında, aslında hangi hükümetin iktidarda olduğunu pek de önemsemeyen Nada adında bir nihilistin yardımıyla kasabayı kolayca kontrolü altına alır.

Veba, tüm diktatörler gibi, güç hakkını güç gerçeğiyle eşdeğer görür. Onların sözde çıkarıcı amaçlarına karşı gelen çeşitli keyfî ve zararlı emirler verir. Örneğin, halkı bulaşıcı hastalıktan korumak için tüm vatandaşların sürekli olarak ağızlarında sirkeyle ıslatılmış bir bez taşımasını istemekte ve bulaşmayı önlemek için de aksi kanıtlanana dek herkesin hastalık taşıdığını varsaymaktadır. Hastalık, insanları topluluktan her zamankinden fazla soyutlar ve otoriteler onun hükümdarlığını sona erdirmek için idam da dâhil olmak üzere çok sayıda zorlayıcı tedbirler alır. Bu, oyunun kahramanı Diego'nun isyan etmesine neden olur. *Veba* buna karşılık Diego'nun sevgilisi Victoria'yı tehdit eder. Diego, onun hayatı yerine kendi hayatını vermeyi teklif eder ancak *Veba* bunu reddeder ve yeni bir teklifte bulunur: Her ikisinin yaşamına karşılık, hastalığı sona erdirecektir. Diego, kendini feda etmeye razıdır, ancak masum birini feda etme-

4 Bkz. Albert Camus, *Resistance, Rebellion and Death* adlı kitapta katolik varoluşçu ve muhafazakâr politik yazar Gabriel Marcel'in bu oyun hakkında yazdığı "Why Spain?" adlı eleştiri yazısı.

yi reddeder. Yeni bir tür dayanışma oluşur ve Veba sonunda vatandaşların toplu hareketi sayesinde ele geçirilir, vatandaşlar onun yeniden ortaya çıkabileceğinin farkında olsalar bile. Camus, ahlaki görüşünü bu şekilde açıklamış olur: Acil politik durumlar amaçları sonuçlarından ayırmayı asla haklı göstermez ve kimsenin bir başkası için seçim yapmaya hakkı yoktur.

Doğrular, devrimin sınırlarını daha açık bir şekilde çizmektedir. Her ne kadar anarşizmin ahlaki açıdan katı ve özverili destekçilerinin romantik imajı biraz abartılsa da, sendikacı anarşizm, Birinci Dünya Savaşı öncesindeki on yıllarda, işçi hareketi için pratik bir öneme sahipti ve Fransız solcularla bohemler geleneksel olarak anarşizme belli bir sempati duyuyorlardı. Camus bu durumun ve anarşistlerin, Turgenyev'in *Babalar ve Oğullar*'ı* ve Dostoyevski'nin *Cinler*'i** ve Joseph Conrad'ın *Gizli Ajan*'ı*** gibi önemli kurgu eserlere nasıl konu olduklarının farkındaydı. *Doğrular*, bu gelenekte yerini alabilirdi. Efsanevi Fransız aktör Jean-Louis Barrault için yazılmış olan ve Boris Savinkov'un *Bir Teröristin Anıları***** adlı kitabından uyarlanan oyun, anarşist/terörist hareketin oldukça etkili olduğu devrim öncesi Rusya'sında geçmektedir. Oyunun güçlü karakterleri, farklı tabiatlara ve ahlaki görüşlere sahip, adanmış devrimcilerdir. Drama, grandüke yönelik bir suikast planı çerçevesinde gelişir ve cinayete, masum insanları öldürmenin ahlaki meşruiyetine dair sorunları ele alır. Bahsi geçen sorunlar, başahraman Kaliayev'in bombayı atmaya hazırlandığı sırada arşidükün eşi ve çocuklarının da patlamada öleceğini fark etmesiyle açığa çıkar. Kaliayev görevi yerine getirmeyi reddeder

(*) Çev. Leyla Soykut, İletişim Yayınları, 2006.

(**) Çev. Ergün Altay, İletişim Yayınları, 2003.

(***) *The Secret Agent* (çev. Hasan Fehmi Nemli, İletişim Yayınları, 2011).

(****) Çev. Kıymet Yıldırım, Gökkuşuğu Basın Yayın, 1995.

ve gruba geri döner. Grup, bu kararı tartışmaya başlar. Camus'nün en iyi kadın karakterlerinden biri olan Dora, gerçek bir devrimcinin, eylemlerine ilham kaynağı olan sefillerin acılarını asla unutmaması gerektiğini vurgular. Tartışmanın ardından Kaliayev suikast planını yeniden dener ve bu kez grandükü öldürür. Yakalanır ve asılmak üzere hapse atılır; ancak yaşamı karşılığında yoldaşlarına ihanet etmeyi reddeder. Yazar burada da, gelecekteki adil toplumun, bugün masum bireylerin kurban edilmesiyle yaratılamayacağını vurgulamaktadır. Cinayetin ahlaki temelinden, yalnızca bir cana karşı başka bir can verildiğinde söz edilebilir; o zaman bile, böyle bir hareketin gerçek politik değeri saptanamaz. Camus'nün duruşu, kesinlikle Simone Weil'in ünlü sözünü anımsatmaktadır: "Ahlaki olarak amaçlanan şey, insani değerlere kendi içinde ya da başka açıdan gölge düşüren hiçbir şeyi yapmamaktır."

Camus, daha *Sisyphus Söyleni* üzerine çalıştığı dönemde, cinayetin meşruiyetiyle ilgili bir kitap için notlar toplamaya başlamıştı. Ancak kitabı tamamladığında hayli zor bir döneme girdi: Yazamama sorunu yeniden ortaya çıkmıştı. Felsefi, politik ve edebî derinliği olan bilimsel bir eser yazma yetisini sorguladı. Belki de, böyle bir eseri yayımlattığı takdirde neler olacağını öngörüyordu. Yeni eseri yoğun tartışmalara yol açacak, onu politik açıdan yalnız bırakacak ve Jean-Paul Sartre ve Simone de Beauvoir ile olan arkadaşlığının sona ermesine neden olacaktı. *Başkaldıran İnsan*, onun ilk ve son politik kuram çalışması olacaktı.

İsyan

Başkaldıran İnsan, Camus'nün çalışmalarında ikinci devrin sonudur. 1951 yılında yayımlanan kitap, *Yabancı*'nın ve *Sisyphus Söyleni*'nin bireysel ahlakını *Veba*'daki dayanışma kav-

ramıyla birleştirmektedir. Camus, bu yeni bilimsel eserin onu Fransız yazarlar arasında baş sıraya oturtacağını umuyordu.⁵ Kitap, absürd varoluşa karşı pozitif bir tepki sunuyor ve aynı zamanda Camus'nün, kitle katliamının uygulanabilir bir politik seçenek halini aldığı bu çağa duyduğu tiksintiyi yansıtıyordu. Kitabın başlığı bu iki amacı da kapsar. Fransızca'da *L'Homme revolté* iki farklı anlama gelmektedir: İsyanıcı ve tiksinişmiş veya iğrenmiş insan.

Eser üç bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerde sırasıyla devrimci dönüşüm, sanatsal isyan ve “Akdeniz düşüncüsü”ne dayanan bir politik ahlak irdelenmektedir. Eserin yörüngesi oldukça açıktır: Marx ve Lenin gibi tarih düşünürleri tarafından geliştirilmiş olan politik devrim fikri tarihle ilgili belli varsayımlara dayanmaktadır ve bu varsayımlar bireyleri feda edilebilir kılmaktadır. Bu tehlikeli politik görüş, başlıca temsilcileri Marquis de Sade, Baudelaire, Nietzsche ve sürrealistler olan bir tür kültürel modernizmle derinleşmiştir ve geçmişten gelen oturmuş tüm sosyal değerleri ve gelenekleri yok etmeyi amaçlamaktadır. Camus'ye göre, modern devrim eylemin tüm sınırlarını ortadan kaldırmaya karardır ve bu nedenle de, yalnızca nihilizm açısından verimlidir. Kitabın üçüncü bölümü, radikal hareket fikrini “Akdenizli” ölçülülükten doğan yeni güçle canlandırarak, hareketin ahlaki sınırlarını yeniden oluşturmak için mantığa çağrı yapar.

Camus için isyan, insan doğasının bir ürünüdür. Belli bir yöneticinin bir sınırı ihlal edişini deneyimleyen birinin adaletsizliğe duyduğu öfkenin pratik bir dışavurumudur. Bu sınırın tanımını asla tam olarak yapılmaz; geleneklerle kabul ettirilenler ile doğal haklar arasında bir yerlerdedir. Ancak bu, Camus için çok da önemli değildi. Sömürülen ya da bastırılan insanların diğer herkes gibi muamele görmek ve saygı duyulmak istemesi yeterliydi. Dolayısıyla, isyan kavramı da-

5 Sprintzen, *Camus*, 123.

yanışmayı kapsıyordu. Bu hususta Camus, Kartezyen usüle uygun olarak şu ünlü sözü söyler: “İsyan ediyorum, o halde varız.”⁶

Devrimsel süreçte, bu karşılıklılık sıklıkla ortadan kaybolur. Sömürüye karşı çıkmanın geçerli hedefi, doğrudan ona karşıt olan taktikleri gerekçelendirmek için kullanılır (103). Nietzsche’nin deyişiyle, isyan “değerleri yeniden değerlendirmek” ve olana karşı koymak zorundadır. İsyen aşkınlığı içerir ve özellikle de bu nedenden ötürü, sınırları belirlenmediği sürece, somut gerçeklik, Tarih veya Nedenselliğin –gelecek ütopyalarını garanti eden– soyut teleolojik kavramları için feda edilecektir.

İsyen, adil olmayan ve anlaşılmaz bir durumla yüzleşen irrasyonel halinden doğar. Ancak isyanın gizli dürtüsü, kaosun ortasında düzeni ve süreksizliğin kalbinde birliği talep etmesidir. İsyen, rezaletin temizlenmesi ve o ana kadar vuku bulan değişimlerden oluşturulan şeylerin artık sağlam temeller üzerine oturtulması gerektiğini haykırır, bunu talep eder ve bu hususta ısrar eder. (10)

Absürdü devrim aracılığıyla *ortadan kaldırma* girişimleri, yalnızca onun yeniden oluşturulmasına hizmet eder. Her şey mümkün bir hal alır ve adil bir dünya oluşturma girişiminin önünde duran herhangi birini öldürmek de dâhil, tüm taktikler geçerlilik kazanır. Sonuçlar, gidiş yollarını gerekçelendiriyor gibi görülür: Gelişim ihtiyacıyla ilgili soyut iddialar, bir hareketin ya da devletin somut cinayet hareketlerini meşru kılmaya yarar. İşte totaliterliğin “patolojisi” burada yatmaktadır. Camus, katille kurban arasında hiçbir ilişkinin bulunmadığı sahici modern kitle katliamı formuna odaklanmıştır. Göğüs göğse çarpışma bir kenarabırakıl-

6 Albert Camus, *the Rebel*, çev. Anthony Bower (New York, 1954), 2. Bir sonraki parçada bu eserden yapılan alıntılar parantez içinde verilecektir.

mıştır ve artık hiç kimse, bir başkasının hayatını almak için canını tehlikeye atmamaktadır. Camus'nün “vekaleten cinayet” adını verdiği şeyin ihtimali de, özgürleşme adı altında gerçekleştirilen devrimci hareketleri sınırlama çağrısında bulunmaktadır. Camus, Koestler'la yaptığı bir konuşmadan yola çıkarak *Cahiers*'de şöyle yazar:

Sonuç, yalnızca göreceli önem sırası makulse gidiş yollarını gerekçelendirebilir: Örneğin –Ünlü pilot ve *Küçük Prenses*'in* yazarı– Saint-Exupery'i bir alayı kurtarmak için ölümcül bir göreve gönderebilirim. Ancak, aynı kantitatif sonuç için milyonlarca insanı sınırdışı edip tüm özgürlüklerini bastıramam ve daha önce kurban edilen üç ya da dört nesil için tahmin yürütemem.⁷

Ayaklanan kişi yaşamın içsel bir değeri olduğunu varsaymak zorundadır; zira aksi halde, zaten adaletsizliğe karşı koymamış olması gerekir. Ancak eğer durum buysa, mükemmel bir dünya görüşüne olan bağlılık, acıma duygusu ve sağduyuyla pekiştirilmek zorundadır. Bu nedenle, gerçek isyancı, politik buhranlar karşısında yaptıklarını ve diğerlerine karşı ahlaki olmayan davranışlarda bulunma isteğini motive eden şeyin ne olduğunu sürekli hatırlamaya çalışmak zorundadır. Nietzsche'nin düşüncelerini saptıran Nazilerle birlikte Marx'ın takipçisi olan komünistlerin unuttuğu şey de tam olarak buydu.

Yabancı'dan yola çıkıldığında, tüm totaliterler için, “anılar” ve hareketlerini meşrulaştırmak için kullandıkları ütopyacılık birer düşman haline gelmektedir. Tarihi yeniden yazışları ve olayları keyfî olarak yeniden inşa edişleri sadece bunun bir görünümüdür. Asıl olan, tüm tarihle bağlarını kopararak, gerçek bireylerin ihtiyaçlarının ötesinde duran so-

(*) *Le Petit Prince* (Tr.: Çev. Sumru Ağrıyürüyen, Mavibulut Yayınları, 2012).

7 Camus, *Notebooks*, 2: 143.

yut bir ideale yükselmektir. Bu, amaçlarla gidiş yolları arasındaki bağlantıyı bozmaktadır; zorunlu olarak ahlaki bir karmaşa oluşturmakta ve hareketin en kötü ve en otoriter eğilimlerini güçlendirmektedir. “Bütünlüğü” dönüştürme yönündeki devrimci arzu, zorunlu olarak felakete yol açar. Camus bu hususta şöyle yazmıştır: “En büyük zararı veren, genel düşüncelerdir.”⁸

Sanat muhtemelen bunu sadeleştirecektir; çünkü sanat, anlamsız bir dünyada anlamlar oluşturmayı amaçlar. Ahlaki tutarsızlık reddedilir; zira sanat, gerçek dünyaya damgasını vurur. Ancak Camus, absürdle, ona teslim olmadan yüzleşebilecek belli bir sanat türünden bahsetmektedir. Bu tür bir sanat, bireyin mutluluğuna sürekli olarak gönderme yaparak, isyana duyulan ihtiyacı gözler önüne sermektedir. Bu sanat, şekli ve içeriği dengeler. Bu özelliklerin ikisine de aşırı vurgu yapmak tehlikelidir. Zira sanat insanların deneyimlediği gerçek çatışmaları gözardı ettiği takdirde, sonuç boş bir formalizmden çok da farklı olmaz. Öte yandan *çarpışmaya* özel bir önem atfetmek yalnızca dogmatizme ve monotonluğa neden olur. Camus’ye göre, sanat formalizm ile gerçekçilik arasında üçüncü bir yol seçmelidir. Bu, felsefenin aynı anda hem saf nesnelliği hem de tarihsel kaderciliği reddetmek zorunda olmasına benzer. Bu estetik duruş, Camus’nün politik alanda ulaştığı felsefi duruşu da yansıtmaktadır.

Burada sembolizm yine ön plana çıkmaktadır. Camus, ne kamusal yaşamdan geri çekilmeye “hayır” diyenlere ne de taraflardan birine eleştirel olmayan bir şekilde bağlanmaya “evet” diyenlere katılır. Camus, “hayır” ile “evet” arasında durmak istemektedir. Yargılamada bulunmak için arada bir mesafe olması gerekmektedir ve dogmatizm de, Camus’nün “Akdenizli düşünüş” adını verdiği şeyden doğan “ılımlama”

8 A.g.e., 1: 27.

ile yumuşatılmalıdır. Tüm ütopyacı deneylerin içerdiği “ila-hi olana duyulan tutku”ya ve insan doğasını dönüştürmeyi amaçlayan ve en iyi devrimcileri bile birer tirana dönüştüren hırslı planlara karşı çıkan bu kavramlar, konuşmaya, açık fikirli olmaya ve insanın iradesinin zayıf olduğunu anlamaya ilişkin ihtiyacı yansıtmaktadır.

Akdenizli düşünüş, fiziksel deneyimi, mutluluğu ve yaratıcılığı tüm ilerici hareketlerin amaçları olarak görmektedir. Bu, yaşamın absürdlüğüne karşı çıkmanın bir yoludur. Bu düşünüş, intiharı, varoluşun anlamsızlığına –tanımı gereği– yetersiz bir tepki olduğu gerekçesiyle eleştirmektedir. Ayrıca “her şey mümkün ve hiçbir şeyin bir önemi yok” önermesini baz alan her tür eleştiriyi de reddetmektedir (5). Başka bir insanı öldürmek, –*Doğrular*’da tartışıldığı şekliyle– öldüren kişi kurbanla birlikte ölmeye hazırlıklı olmadığı süreçte, asla meşru gösterilemez. Camus’ye göre, başka bir insanın mutluluk olasılığını reddederek cinayet işlemek, yalnızca, kişinin intihar ederek kendisi için de bu olasılığı reddetmesiyle ahlaki bir hareket statüsünü kazanabilir. Her iki hareket de, insanlığın durumuna karşı sahte tepkilerdir. Ancak aralarında bir fark vardır: Cinayet doğrudan bir başka kişiyi hedef alır; dolayısıyla, farklı bir tür tanımla ya da anlayışla ele alınmalıdır. Nihai sosyal hareket olan cinayet sınıra gereksinim duyar.

İsyanı devrimden ayıran, hareketlerin sınırlarını tanımlama hususundaki istekliliktir. Teleolojinin tiranlığı, yeni bir “makul suçluluk prensibi”ne teslim olmaktadır. Kurulu olana yönelik saldırının geçerliliği, artık, politik hedeflere ulaşmada diğerlerine sunulan toleransa, bir hayal dünyasında yaşamaktansa iddiaları mantıksal açıdan gerekçelendirmeyi istemeye ve pozitif gerçekleri benimseme yetisine bakılarak tanımlanmaktadır. Aslında Camus, genç bir adamken bile şunları savunuyordu:

Politika insan içindir, insan politika için değil. Biz masallarda yaşamak istemiyoruz. Şiddet ve ölümle sarmalanmış dünyada umuda mahal yok. Yine de gerçeği masalların ve yaşamı hayallerin önüne koyan gerçek bir medeniyete yer bulunabilir. Bu medeniyette insan, yaşamını yalnızca kendi doğrularıyla idame ettirir.⁹

Eleştiriler

Ama bu doğrular nelerdir? *Başkaldıran İnsan* şu iddiayla başlıyordu: “Bana, absürd deneyim çerçevesinde sağlanan ilk ve tek kanıt isyandır” (10). Bu, belki de insanlık durumunun temel bir ögesidir. İsyan elbette saygıyı hak etmektedir. Ancak birçoğları böyle bir eylemi asla gerçekleştirmediğinden, isyana ıstırap ya da umut gibi deneyimlerin sahip olduğu varoluşsal öncüllük niteliğini yüklemek zordur. “İsyan ediyorum, o halde varız,” şeklindeki neo-Kartezyen iddiayla ilgili tartışmasız hiçbir şey yoktur. Bu iddia herhangi bir felsefi temele sahip değildir ve sosyolojik ve politik açılardan da oldukça şüphelidir. Hegel ve Marx, daha makul bir biçimde, ilk açık öznelerarasılık deneyiminin çalışma düzleminde yaşandığını iddia ederken, politik açıdan, Camus bizzat, tüm isyan türlerinin meşru olmadığını iddia etmiştir. *Başkaldıran İnsan*’ın övgüye değer amacı, sonuçta isyana bir sınır koymak, onu devrimden ayırmak ve totaliter rejimlerin milyonlarca kişiyi kapsayan bürokratik cinayetlerine rağmen çatışmayı insancıllaştırmaktı.

Başkaldıran İnsan, felsefi bir inceleme ve bir politik kuram çalışması olarak görülmüştür; ancak bu iki alanda da başarıya ulaşıp ulaşmadığı biraz kuşkuludur. Kitap, son derece hümanist bir eserdir. Kitapta geçen temel varsayım-

9 Albert Camus, “The New Mediterranean Culture” (1937), *Lyrical and Critical Essays*, 197.

lar ya da başlıca iddialar “kınama”nın ötesine geçmemiştir ve –o zamanlarda bile– eleştirilerin hepsi ideolojik temellere dayanmamaktadır. Eleştirilerin tamamının “kanıtı olduğu karışık zihinlerin” analizinin yapılmasına çağrıda bulunmadığı görülür.¹⁰ Camus’nün eleştirel bir bakışa sahip olmayan hayranlarının ve komünizm sonrası çağdaki anti-komünist tarihçilerin aşırı övgüleri, eserin ilk kez ortaya çıktığında aldığı çirkin polemiksel eleştirilerin birçoğu kadar abartılıdır.

Başkaldıran İnsan’ı, Montesquieu’nun *Kanunların Ruhu Üzerine*’siyle* ya da Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi*’yle** karşılaştırmak, onun önemini aşırı derecede abartmak olur.¹¹ Kitabın, Hannah Arendt’in *Totalitarizmin Kaynakları**** adlı eseriyle ya da Erich Fromm’un *Özgürlükten Kaçış***** adlı eseriyle bile aynı akademik seviyede olmadığı açıktır. Camus’nün, Victor Serge’den, *Wie eine Träne im Ozean* adlı mükemmel üçlemenin yazarı Manes Sperber’e kadar politik açıdan büyük bir çeşitlilik gösteren çevresi de, komünizmin varoluşsal ve tarihsel trajedisini –ideolojik cazibesiyle birlikte– çok daha dramatik bir şekilde betimlemiştir. *Başkaldıran İnsan*, on yıllık tarihsel bir deneyimin ürünü olarak ortaya çıkmış olabilir: İspanya, Avusturya’nın ilhaki, Münih, savaş, Direniş, savaş sonrası tasfiyeler, konsantrasyon kampları. Ancak Camus’nün bu olaylardan yaptığı çıkarım bezgin bir “yaşa ve yaşat” erdemi olmuştu ve tezinin bu olayları ne kadar aydınlattığına ilişkin soru işaretleri vardı.¹²

10 Quilliot, *The Sea and Prisons*, 179.

(*) *L’esprit des lois* (çev. Fehmi Baldaş, Hiperlink Yayınları, 2011)

(**) *Du Contrat Social* (çev. Ali Alper, Oda Yayınları, 2010)

11 A.g.e., 180.

(***) *The origins of Totalitarianism* (2 Cilt [1. Antisemitizm, 2. Emperyalizm], çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1997, 1998).

(****) *Escape From Freedom* (çev. Şemsa Yeğin, Payel Yayınları, 1996).

12 Hughes, *The Obstructed Path*, 238.

Başkaldıran İnsan'a biat ettiğini açıklayanların hiçbiri, onun totaliterliğin, devrimin veya sivil özgürlüklerin ve cumhuriyetçi değerlerin önemine ilişkin anlayışımıza aslında nasıl bir katkıda bulunduğunu belirtmez.¹³

Camus elbette teleolojiye yaptığı eleştirilerde ve sonuçların gidiş yollarını gerekçelendiremeyeceği, çünkü geleceğin daima geçmişin köklü kalıntılarını muhafaza edeceği iddiasında haklıydı. Ancak Camus'nün, ilerlemenin devrimle başlayacağı ya da devrimin kendisinin değerler yaratma yetisine sahip olduğu iddialarında bir orijinallik yoktu.¹⁴ Hegel, Marx ve Nietzsche, kendilerine özgü ve çok daha yaratıcı şekillerde aynı şeyi zaten iddia etmişlerdi. Şartları kültürel tutumlarla bağlantılandırma girişimi –ki bu bariz bir şekilde ırkçılığa yol açma tehlikesi içermektedir– Montaigne'ye kadar uzanan bir geleneği sürdürmektedir. Yenilenen bir politika için “yeni güç” (ölçülülük) fikri de Aristo'nun *Politika*'sı* kadar eskiydi. Demokratik diyalogun totaliter monoloğa olan üstünlüğü ne olursa olsun, Camus yalnızca şu sorudan kaçınıyordu: Ya “diğeri” dinlemeye yanaşmıyorsa?¹⁵

Ancak *Başkaldıran İnsan*, kendi içinde öncü bir eserdir. Kitabın liberal duyarlılığı, sivil haklar hareketinin filizlenen endişelerini yansıtıyordu ve eserin varoluşsal kaygıları ve katılımcı demokrasiye olan bağlılığı Yeni Sol'da çığır açmasını sağladı. Kitap, komünist tiranlığa karşı 1989 yılında yapılan ve şiddet içermeyen devrimi öngörmüştü. Ayrıca çağ-

13 Camus, “Terör ve konsantrasyon kampları, insanların yalnızlıktan kaçmak için kullandıkları sert yöntemlerdir... Terör, kötü niyetli münzevinin sonunda insanlığın kardeşliğine verdiği hürmettir,” derken, tartışmalı metafor analizin yerine geçmektedir. Camus, *The Rebel*, 247-48.

14 Braun, *Witness of Decline*, 116.

(*) Tr.: Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 1993.

15 “İnsanlar düzeyindeki bir diyalog, totaliter rejimler tarafından, dünyadan kopuk bir dağın tepesinden dikte edilen monolog formundaki öğretilerden daha az masraflıdır,” Camus, *The Rebel*, 283-84.

daş politik düşünürler arasında oldukça popüler olan “diyalog” hususundaki endişesi ve reforma ve İskandinav tarzı sosyalizme olan inancı da günümüz bağlamında onu anlamlı kılmaktadır. Ancak *Başkaldıran İnsan* gene de kendi zamanının eseri idi. Savaş sonrası dönemde komünist olmayan solun ayrımcılıktan ziyade dayanışmaya, determinizmden ziyade hümanizme, proleteriyadan ziyade sömürülenlere, dogmatizmden ziyade toleransa olan vurgusuna ışık tutuyordu. Zamanının diğer eserleriyle aynı çizgideydi. Léon Blum’un Üçüncü Cumhuriyet devrinde solun bölücü politik yaklaşımından uzaklaşmaya bir çağrı niteliğindeki *À l’échelle Humaine* adlı eseri bunlara bir örnektir. Bu eser, liberalizmi sosyal demokrasi ve sendikacılıkla harmanlar. Camus’ye göre, bu üç yapı bariz şekilde birbiriyle çelişmektedir; ancak bu da, eserin ilgi çekici olmasını sağlamıştır.

Başkaldıran İnsan, toleransı ve uzlaşmayı yüceltiyordu. Direnişe ve absürdle olan “metafizik” karşıtlığa duyulan ihtiyacı muhafaza ederken, bir yandan da politik alanda ölçülülüğe, isyanın yerine başkaldırıcıyı koymaya ihtiyaç olduğunu da vurguluyordu. Parlamentarizme ve sivil haklara olan bağlılığı, yazarın serbest piyasanın neden olduğu eşitsizliklerin üstesinden gelme arzusu kadar aşikârdı ve Camus ılımlı sosyal demokratlardan değildi.¹⁶ Her zaman için teknokrasiye şüpheyile yaklaşan Camus’nün kitabı da 1871 yılında yapılmış olan Paris Komünü’nü ve “aynen Komün gibi bürokratik ve soyut merkezîyetçiliğin karşısında ve gerçekliğin yanında” olan devrimci sendika hareketini hayranlıkla anıyordu.¹⁷ Camus, hizipçiliğin değerini fazlaca küçümsüyordu ve devrimin, o çağın sendikacı politik hiziplerinin herhangi bir doğrudan tespitini yerine getirebileceğinden oldukça kuşkuluydu. *Başkaldıran İnsan* yine de, başkaldırının

16 Guerin, *Camus*, 104 vd.

17 A.g.e., 298.

kaynakları olarak kendiliğindenliği ve sendikacılığı destekleyenlerinin birçoğu gibi “üretim noktası”nı, komşuluğu ve bireyin somut deneyimlerini vurgulamaktadır.¹⁸

Camus şu cümleyi sarf etmekten çok hoşlanırdı: “Başkaldırıcıyı Marx’tan değil, sefaletten öğrendim.” Eski devrimci düşünce formları bugün tarihin karanlık odalarına kaldırılmış durumda, ama sefalet varlığını koruyor. Ancak ne yazık ki Camus’nün politik kuramının da belli sorunları vardı. Örneğin “Başkaldırı” ile “ölçülülük”, pratikte Camus’nün söylediği kadar uyumlu değildir. Başkaldırı genelde kendini aşırı durumlarda göstermektedir ve mutlak bir karşılıklılık ve insanlık değeri kavramlarına dayandığı varsayılmaktadır. Ölçülülükse, basit bir varoluşsal tavrın ötesinde olsa bile, yalnızca günlük durumlarda politikaya kaynaklık etmekte ve evrensel konulardan ve ahlak normlarından çok, araçsal akıl ve somut çıkar konularını temel almaktadır. Pragmatizmle reformculuk arasındaki yakın bağlantı rastlantısal değildir; reform, uzlaşmaya ve varolan kurumların meşruluğuna duyulan inançtan başka herhangi bir metafizik gerekçeye ihtiyaç duymamaktadır.

Rosa Luxemburg, Roberto Michels ve Max Weber gibi farklı entelektüeller, reformla ilgili uyumlu bir politikanın, isyanın gerçek ahlaki güdüsünü nasıl baltaladığını erken tarihlerde göstermişlerdi. Camus’nün vurguladığı isyanla “ölçülülük” arasındaki ilişki aslında sadece bu nedenden ötürü bile, kendi kendisini pekiştirmekten ziyade, çok güç durumdaydı. İsyanın, reformun metafizik kaynağı, karşılıklılığın birincil varoluşsal kaynağı ya da insanlığın içinde bulunduğu durumun sembolü olarak işlev görüp göremeyeceği şüpheliydi. Camus’nün kendi bulgusunu çok da iyi savunmadığı aşikârdı. Ayrıca, bulgusu “isyan”ın ilk kaynağını

18 Louis Patsouras, *Jean Grave and the Anarchist Tradition in France* (Atlantic Highlands, N.J., 1995), 102 vd.

kabul etmek ve “ancak bundan sonra” alabileceği çeşitli ters veya yararlı formları reddetmek için yeterli değildi. Nazilerin ve komünistlerin pek çoğu, adaletsizlik olarak gördükleri şeyi yok etmek ya da azaltmak için bu hareketlere katılmıştı. Birçokları, karşıtlarını dövüşlerde ve sokak savaşlarında öldürebilmek için canını feda etmeye hazırdı. Üstelik bu kişilerin her biri, aynı zamanda bir değer yaratmak ve “inatla içlerinde ‘değerli’ olan bir şeyin varolduğunu göstermek” amacındaydı (13).

Ayrıca Ernst Bloch, Harold Rosenberg, Clement Greenberg ve Edmund Wilson gibi çok sayıda felsefeci ve edebiyat eleştirmeni de, Marksizmi modernizmle birleştirmek için çeşitli girişimlerde bulundu. Bu tür girişimlerin birçoğu zorakiydi; bağlantılar, pratikten çok teori seviyesinde kuruluyordu. Ancak Camus’nün bağlantıları ve imaları bunlardan da rastlantısaldı: Örneğin Baudelaire ile Rimbaud’yu Marx ve Lenin’le aynı sahneye koyarak elmalarla armutları karşılaştırıyordu. Eleştirisi sık sık odağını yitiriyordu ve benimsediği yaklaşımın sahici bir yönü de yoktu: Idealist gelenekten etkilenen çok sayıda başka düşünür, sanatsal ve felsefi eserlerde saklı görünen sosyal ya da politik hususları açığa çıkarmak için “ideoloji eleştirisi”ni (*Ideologiekritik*) kullanmıştır.¹⁹ Camus’nün eleştirisi aslında, onayladığı o eylemlerden yola çıkarak isyanı tanımlamaktan çok da öteye gitmiyordu.

Camus, haklı olarak geçmişteki devrimlerin birer terör aracı haline gelişini kınamaktadır. Ancak söz konusu devrimci eylemlerin işleyişlerindeki kısıtlamalarla ya da libera-

19 Camus, “muhaliflerini, gerçek ve kısmen nörotik dürtülerini açığa çıkararak ve maske olarak taktıkları üst yapıyı kaldırarak gözden düşürmekten” hoşlanıyordu. Özellikle Nietzsche’nin bu tekniği cesurca kullanışı göz önünde bulundurulduğunda, bu yeni çabasının, “Camus’nün büyük bir yetenekle uyguladığı orijinal ve etkili bir yöntem” olduğunu iddia etmek oldukça abartılı kaçmaktadır. Braun, *Witness of Decline*, 113.

lizmin karşı devrimle başa çıkmadaki yetersizliğiyle asla yeterince ilgilenmemiştir. Ayrıca, “baskı” veya “sömürü”yü tanımlarken de kurumlara, girişimlere ya da olası yapısal denge-sizliklere hiç değinmemiştir. Hatta isyanı demokratik bir ortamda yapmakla otoriter bir ortamda yapmak arasındaki büyük farklı asla ortaya koymamıştır. Şiddeti kullanmaya istekli olan hiçbir eylem, yandaşlarının hayatlarını düşmanlarıninkiyle değiş-tokuş etme fikrinden yola çıkamaz. Her eylem düşmanın ödediği bedeli azami hale getirirken kendi kayıplarını asgaride tutmaya çalışmak zorundadır ve “politika olmasa da vicdan kurtarılabilir” fikrinden yola çıkan bir duruşun erdemleriyle ilgili tasasızca konuşmak basitçe rol yapmak demektir.²⁰

Tüm bunlar, *Başkaldıran İnsan*’la ilgili tartışmaların hâkim olduğu, duygusallıkla ve politikayla yüklü ortamda göz ardı edilmiştir. Sürrealistlerin bohem lideri André Breton, Camus’ye hayal dünyasının devrimci gücüne ihanet ettiği için sitem etti ve Camus’nün güneş sembolünü kullanışına ve “Akdeniz ölçülülüğü”ne yaptığı vurguya şu ünlü sözüyle karşı çıktı: “En parlak günün ortasında, gece saklanıyor.”²¹ Aynı nedenle Hümaniter Katolikler de, kimileri tarafından “komünizm karşıtlığının kutsal kitabı” olarak görülen kitabı destekledi.²² Komünist yazarlar, tahmin edileceği üzere, kitabı insafsız bir şekilde kötülediler; muhafazakârlar ise, Camus’yü, devrimin nasıl yalnızca yeni cellatlar yarattığını gösterdiği için tebrik ettiler.

20 Susan Dunn, “From Burke to Camus: Reconceiving the Revolution,” *Salmagundi* 84 (Sonbahar 1989): 229.

21 Bu avangard eğilim, “gerçek” ile ötesindekiler arasındaki bağlantıyı keşfetmeyi amaçlamaktadır: hayalleri, fantazileri ve esrarları. Daha ayrıntılı bilgi için bkz Marcel Nadeau, *History of Surrealism* (New York, 1992); André Breton, *What is Surrealism? Selected Writings*, düzenleyen Franklin Rosemont (New York, 1978).

22 Albert Beguin, “Albert Camus, la revolte et le bonheur,” *Esprit* (Nisan 1952): 736.

Camus, sürrealistlerin bilinçdışını tüm sosyal kısıtlamalardan kurtarma girişimlerine kuşkuyla yaklaşıyordu. Elbette komünistlerin eleştirilerine karşı çıktı ve politik sağın eserini “yanlış anlama”sına üzüldü. Ancak Camus’nün demokratik değerlerine ve ütopyacılığa yönelik saldırısına hayran olan liberal eleştirmenler bile, onun “isyanın mutlak değeri” gibi felsefi iddialarını ikna edici bulmamış gibi görünüyorlardı. Raymond Aron’un, Camus’nün Jean-Paul Sartre’dan yalnızca biraz daha az romantik olduğu yönündeki övgüsü art niyetliydi.²³ Kısacası, Camus savaş sonrası dönemde Fransız entelektüel yaşamının öncüsü olan Sartre’la hararetle tartışmasına girişmeden önce de, akıllarda *Başkaldıran İnsan*’la ilgili geçerli kuşkular yer etmişti.

Sartre’la bir tartışma

Camus ile ondan sekiz yaş büyük olan Sartre, her ne kadar birbirlerinin eserlerinden önceden haberdar olsalar da, ancak işgal esnasında tanışabildiler.²⁴ İkisi de, yaşamlarının erken bir safhasında ünlü olmuşlardı. Ancak Camus’nün Cezayir’deki bir işçi sınıfı mahallesinde büyümesine karşılık, Sartre, Alsace’ta yaşayan üst-orta sınıf bir ailenin üyesi ve Albert Schweitzer’in kuzeniydi. Camus, lisans eğitimini Cezayir Üniversitesi’nde görmüş, Sartre ise ünlü Ecole Normale Supérieure’de felsefe eğitimi almıştı. Sartre kısa boylu, çirkin, konuşkan ve şehirli biriydi. Dinden, liberalizmden ve burjuvaziye dair her şeyden tiksiniyordu. Fiziksel ve psikolojik açıdan ortalama Fransız’ın tam zıttı görünümündeydi.

Camus kendini varoluşçuluktan ve diğer “-izm”lerden ayrı tutmaya çalışmış olabilir. Ancak eserleri Sartre’ınki-

23 Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals*, çev. Terence Kilmartin (Londra, 1957), 58 vd.

24 Todd, *Albert Camus*, 308 vd., 335 vd.

lerle aynı temalara değiniyordu: birey, absürd, özgürlük ve sorumluluk. Her ikisi de yola birer bohem olarak çıkmıştı, her ikisi de sanatçıydı ve tiyatroyla ilgileniyordu, her ikisi de faşizm karşıtıydı ve her ikisi de politikalarını savaşın bitiminde son şekline sokabilmişti. Camus'nün, ilgisini bireysel devrimden dayanışmanın doğasına kaydırduğu sıralarda, Sartre da bireysel özgürlüğün koşulsuz doğasıyla ilgili varoluşçu görüşünü, sonradan Marksizmin yenilikçi bir anlayışı haline gelecek olan şekline sokmaya başlamıştı.²⁵ Arkadaş çevreleri aynıydı ve kurtuluşu takiben ikisi de Paris'in Sol Yaka'sının entelektüel ışıltısına katkıda bulunuyordu.²⁶

Kendi çağının önde gelen entelektüellerinden olan bu iki yazar arasındaki ilişkiyle ilgili çok şey yazıldı. Benzer okur kitlelerine hitap ediyorlardı ve Direniş'in parçalanması sonrasında farklı politik yollara girmişlerdi. İkisi de diğerinin isteklerine gittikçe daha fazla kuşkuyla yaklaşmaya başlamıştı. Camus, dostunun işçi sınıfına eleştirel olmayan esrarlı bir tavırla yaklaştığını söylerken, Sartre ise, Camus'nün demokrasiye ve devrimin sınırlı yapısına yaptığı vurguda ısrarcı olması dolayısıyla Batı emperyalizmini gerekçelendirdiğini düşünüyordu. Aralarındaki esas çekişme 1952 yılında başladı. Simone de Beauvoir, "Bu dostluğun böylesine şiddetli bir şekilde bozulmasının nedeni, zaten uzun süredir önemli ölçüde zayıflamış olmasıdır" demektedir.²⁷

Beauvoir'nın anlattığına göre, 1946 yılında Camus bir partide Merleau-Ponty'ye rastlamış ve onu, Koestler'in "The Yogi and the Commissar"la ilgili yorumu ve 1930'lardaki korkunç Moskova tasfiye duruşmalarını gerekçelendirişi yüzün-

25 Bu husustaki geçiş eseri: "Materialism and Revolution" Jean-Paul Sartre, *Literary and Philosophical Essays*, çev. Annette Michelson (New York, 1955), 198 vd.

26 Beauvoir, *The Prime of Life*, 677 vd.

27 Beauvoir, *The Force of Circumstance*, 271.

den sert bir dille eleştirmişti.²⁸ Anlaşıldığı kadarıyla, Sartre, bu konuda Merleau-Ponty'nin tarafını tutmuş ve Camus sinirlenerek partiden ayrılmıştı. Sartre onu sokakta yakalayaarak geri dönmesi için yalvarmış, Camus dönmeyi reddetmişti. İki yazarın arası işte bu şekilde açılmaya başlamıştı.

İki yazar arasında filizlenen güvensizlik ve yanlış anlaşılma hissi, Sartre'ın kurduğu ve editörlüğünü yaptığı efsanevi *Les Temps Modernes* adlı dergide Francis Jeanson'ın *Başkaldıran İnsan* üzerine yaptığı yorumla kamusal bir hal aldı. Anlatılanlara göre Camus, Sartre'dan kitabı üzerine bir yorum yayımlamasını istemiş, fakat herhangi bir yorumcu önermemişti. Bu işe gönüllü olan Jeanson'ın eleştirisi, Camus'nün –hatta Sartre'ın bile– beklediği gibi olmadı. Jeanson daha önceden ima ettiği gibi *Başkaldıran İnsan*'la ilgili üsturuplu bir şekilde konuşmak yerine, Hegel ve Marx üzerine yaptığı felsefi yorumların yüzeysel olduğunu ve başkaldırı görüşü için herhangi bir pozitif ya da pratik içerik sunmadan devrimi reddettiğini ileri sürerek Camus'ye saldırıyordu. Camus çok kızmıştı. Jeanson'ın aslında Sartre'ın görüşlerini yansıttığından şüphelenen Camus, “Monsieur l'editeur” isimli bir cevap yazdı.²⁹ Camus, özünde Jeanson'ı görmezden gelmiş ve onun kitabını yorumlayacak yeterlilikte olmadığını ima ederek, Sartre'ı ve *Les Temps Modernes*'in editöryel kadrosundaki diğer kişileri burjuva entelektüeller ve Sovyetler Birliği'ndeki konsantrasyon kampı gerçeğini eleştirmekten kaçınan Stalinistler olmakla suçladı.

Sartre bu saldırıya tuhaf bir şekilde dokunaklı ve sert bir polemikle karşılık verdi.³⁰ Camus'yü, eski düzen karşıtlığı-

28 Merleau-Ponty'nin Marksizm anlayışı üzerine farklı bir okuma için bkz. Dick Howard, *The Marxian Legacy* (New York, 1977), 189 vd.

29 Albert Camus, “Lettre au directeur des *Temps Modernes*,” *Les Temps Modernes* (Haziran 1952): 317 vd.

30 Jean-Paul Sartre, “Reply to Albert Camus,” *Situations*, çev. Benita Eisler (Greenwich, Conn., 1965), 54 vd.

nın ve devrime bağılılığın yerine revaçta olan komünizm karşıtlığını koymakla suçladı. Camus'nün Soğuk Savaş'ta her iki tarafın da aşırıya kaçmasına yönelik eleştirisini, samimi bir politik "bağılılığı" reddetmek ve emperyalistlerle kurbanları arasında bir seçim yapamamak olarak sundu. Ancak cevabında kişisel bir saldırı da vardı ve Sartre karşısındakini nasıl yaralayacağını iyi biliyordu: Camus'yü, Jeanson'a karşı kibirli bir şekilde davrandığı, eleştiriye karşı aşırı hassasiyet gösterdiği, politikaya karşı –kendinin de itiraf ettiği– bir bıkkınlık duyduğu ve sorunlu bir ahlaki duruşa sahip olduğu gerekçesiyle kınadı. Sartre, Camus'yü iyi tanıyan biri olduğu için, bu eleştiriler muhtemelen toplum üzerinde politik argümanlardan daha fazla etkili oldu.

İkisi de diğerinin duruşunu abarttı. Sartre, Camus'nün sağcı bir komünizm karşıtı olmadığını biliyordu.³¹ Camus de, Sartre'ın Fransız Komünist Partisi'ne katılmayı inatla reddettiğini ve yakın bir zamanda Devrimci Demokratik Birlik [*Rassemblement Democratique Revolutionnaire* (RDR)] ismini verdiği, kuruluşunda Camus'nün de bizzat çalıştığı alternatif bir solcu hareket örgütlemeye çalıştığını, bu konuda başarısızlığa uğradığını biliyordu. İkisi de, kuşkusuz göründüklerinden daha az ilkeciydi. Sovyetler Birliği'ndeki konsantrasyon kamplarına nasıl yaklaşacakları, Soğuk Savaş sonrasında politik ortamında bu kampların sadece kınanması mı yoksa şiddetli bir şekilde eleştirilmesi mi gerektiği konusunda aralarında ahlaki bir ayrım oluşmuştur. Onları ayıran hususlardan biri de, sürekli olarak göz ardı edilen *pratik* bir sorudur: Polemik olmaktan ziyade gerçekçi denebilecek asıl sorun, yalnızca komünistleri desteklemek ya da onlara karşı çıkmak değildi. Bu, daha çok, Komünist Parti'nin oyların yüzde yirmisini aldığı, işçi sınıfının büyük kısmını yanına çektiği ve demokratik sosyalist bir alternatifin başarısız

31 Guerin, *Camus*, 105.

olacağının öngöröldüğü savaş sonrası Fransa'sında ilerici bir politikayı hızlandırabilecek bir merkeze sahip olmayan solcuların nasıl hareket etmesi gerektiği sorunuydu.

Sartre bir devrimci olarak “gerçekçi” bir görüş benimsemi. O, daima bir duruma “bağlılığın” gerekli olduğuna inanıyor ve Komünist Parti olmadan ilerici bir politikanın işlemeyeceğini düşünüyordu. Sovyetler Birliği'nin, iyi ya da kötü, kendisini ideolojik olarak devrimle özdeşleştirmeye istekli tek ülke olduğunu düşünüyor ve sadece bu nedenle de olsa, bu ülkeye Soğuk Savaş'ta belli bir “öncelik” tanıyordu. Bir “gerçekçi”nin bu görüşü benimsemesi zordu; zira Sovyetler Birliği 1923 yılından beri gerçek anlamda devrimci bir rota izlememişti. Sartre, işçi sınıfı içerisinde militanlığı yaymaya çalışırken bile, Sovyetler Birliği'nin ya da onun Fransa'daki aracı partisinin devrim hedefini gerçekte nasıl öteye taşıdığını asla belirtmemiştir. Sovyetler Birliği işçi sınıfını ve Üçüncü Dünya'daki bastırılmış halkları temsil ettiğini resmî olarak iddia ettiği sürece, onu desteklemeyi sürdürecekti. Sartre'ın görüşü en başından beri soyuttu. Raymond Aron, “Kurtuluş filozofları, komünizmi olduğu gibi görmeyi asla başaramadılar ya da bunu kabullenemediler” derken oldukça haklıydı.³²

Cana yakın hümanisti soğukkanlı devrimci entelektüelle yan yana koymak yeterli değildir.³³ Aslında Sartre ve Jean-son, *Başkaldıran İnsan*'da eleştirdikleri kararsızlığın aynısını sergiliyorlardı; yalnızca bunu dışavurmak hususunda daha dikkatliydi. Bu yoldaşlar şöyle söylüyorlardı: “Aynı anda [Sovyetler Birliği'ne] karşı durduk; çünkü onun yöntemlerini eleştiriyorduk ve onun için sahici devrimin tamamı-

32 Raymond Aron, *Memoirs: Fifty Years of Political Reflection*, çev. George Holoch (New York, 1990), 330.

33 Krş. Germaine Brée, *Camus and Sartre: Crisis and Commitment* (New York, 1972), 5 vd.

la bir kuruntu olup olmadığını, daha insancıl bir sosyal düzen kurma yetisi kazanmadan önce devrimci girişimin o yolları takip etmesi gerekip gerekmediğini bilmiyorduk.”³⁴ Karşıtlarıyla aralarındaki farklılık, kuramsal kararsızlıklarından yaptıkları çıkarımlara dayanıyordu. Bu nedenle, ihtiyatlı ve ölçülü bir tavır takınan Camus’ye karşılık, Sartre ve Jeanson sorumsuz bir şekilde teleolojik bir kumarda kitlelerin hayatlarını riske atmaya hevesliydi.

Bunların hiçbirinin Camus’nün “görüş eksikliği”yle ya da Sartre’ın bir taraf seçmeyi reddetmesiyle alakası yoktu.³⁵ Her ikisi de, insanın kolayca komünist ya da komünizm karşıtı olarak etiketlenebileceği bir durumda bir yansızlık seviyesi arıyordu. İkisi de diğerinin kuşkularına ve kesin kanaatlerine ayna tutuyordu. Ancak Camus’nün politikası Sovyetler Birliği’nin mutlak suretle reddedilmesine ve liberal politik değerlere öncelik verme isteğine dayanırken,³⁶ Sartre burjuva toplumuna karşı aşağılayıcı bir tavır ve Sovyetler Birliği’ne Batı’yla olan mücadelesinde bir “öncelik” tanıma isteği sergiliyordu.³⁷

Söylentilerin aksine, Sartre, Sovyetler Birliği’nin Marksist damgası bir yana, bu rejimin kendisine karşı bile daima eleştirel bir tavır takınmıştı. Gazetesi *Les Temps Modernes*, 1947 yılında kamplarla ilgili bir haber ve eleştiri yayımlamıştı. Sartre’ın bir zamanlar Picasso için yaptığı yorum,

34 Jeanson’ın bu sözü a.g.e., 156. sayfadan alıntılanmıştır.

35 Norman Podhoretz, “Camus and His Critics,” *The Bloody Crossroads: Where Literature and Politics Meet* (New York, 1986), 47.

36 “Camus’nün Amerika karşıtlığı, eğer böyle bir şey söz konusuysa bile, politik olmaktan ziyade kültürel ve hiçbir zaman şiddetli bir boyut kazanmadı. Amerika Birleşik Devletleri, onun coğrafyasında çevresel bir yere sahipti. Onun için, sözlerini tekrarlamak gerekirse, Fransa demokrasisini prensipte tehdit eden ülke Amerika Birleşik Devletleri değil Sovyetler Birliği’ydi.” Guérin, *Camus*, 209.

37 “Sartre, sempatizanlarının, Komünist Parti dışında, karşı taraftaki diğer partilerin içinde gibi görünen bir rol oynaması gerektiğini hissediyordu: destek ve eleştiriye harmanlayan bir rol.” Beauvoir, *The Force of Circumstance*, 15 vd.

kendisi için de geçerliydi: “Sovyetler Birliği onu ne sindirebilir ne de kusabilir.” Sartre, Sovyetler Birliği’yle ilgili eleştirisinin, Sovyetler Birliği’ne karşı olanlar tarafından kullanılmasından korkuyordu. Sıklıkla Sovyetler Birliği’nden yana tavır alıyordu ve Camus’yle tartıştığı yıl yazdığı *Le Communistes et la Paix* adlı yanlış anlaşılan kitabında da mantıksal açıdan Stalinizmi gerekçelendiriyordu. Ancak komünistler ona durmaksızın saldırıyorlardı. Onu kasten Almanlar’la işbirliği yapmakla suçladılar (bu kabul, Sartre’ı eleştiren çevreler arasında varlığını sürdürmektedir) ve onu “adi yazar”dan “sapkın”a kadar birçok sıfatla etiketlediler.³⁸ Komünistler Sartre’a asla güvenmemişlerdi ve bunda haklı çıkmışlardı.

Zaman geçtikçe Sartre’ın devrimci bakışı değişti. Eski Çekoslovakya liderleri Slansky ve Clements’in idamından hemen sonra, 1952’de anlaşılmaz bir şekilde komünistlerin sponsorluğunda gerçekleştirilen Viyana Barış Konferansı’na katıldı ve konferansın, Halk Cephesi’yle veya Fransa’nın 1944’te kazandığı bağımsızlığıyla eşit önemde olduğunu öne sürdü.³⁹ Ancak 1956’da Macaristan’da işçilerin ayaklanmasının ardından, Sovyet istilası ve istilanın sonuçlarıyla ilgili muhteşem bir eleştiri yazdı: *Le Fantome de Staline*. Fransız komünistlerinin baskın olduğu çeşitli edebiyat gruplarıyla bağlantısını sürdürdü; ancak Üçüncü Dünya ülkelerindeki başkaldırı hareketlerine destek vererek ve emperyalist Batı’nın Kongo’dan Vietnam’a kadar uzanan maceralarına karşı çıkararak Sovyetler Birliği’yle olan bağlantısını her zamankinden daha kesin bir şekilde ortaya koydu.⁴⁰

38 A.g.e., 14.

39 Todd, *Albert Camus*, 580.

40 Sovyetler Birliği’nin Üçüncü Dünya’da uyguladığı politikanın, Sartre’ın sanrılarını taşımayan, özgün ve “gerçekçi” bir analizi için bkz. Richard Lowenthal, *Model or Ally? The Communist Powers and the Developing Countries* (New York, 1977).

1968 yılında, Sartre, Fransa'daki aşırı solun belli kesimlerinde popüler olan garip ve anarşist bir Maoist akımı benimsedi. Komünist deneylerinde yaşadığı hoşnutsuzluklar, onu yeni deneylere itiyordu. “Gerçekçi”, Üçüncü Dünya “proleterya diktatörlükleri” için mazeretler yaratmaya başlamıştı. Bu büyük entelektüelin eleştirel yargısı giderek daha tehlikeli bir hal aldı ve komünizmin çöküşüyle daha fazla şüphe çekti.

Merleau-Ponty'nin *Les aventures de la dialectique*'te (1955) Sartre'ı bir tür “ultra-bolşevizm”i benimsemekle suçlaması bir bakıma makul ve isabetliydi. Sovyetler Birliği uluslararası alanda şanssız bir “hücum” stratejisi izlerken ve gerçekleştirmesi gereken devrimci misyon varlığını korurken, Sartre'ın Sovyetler Birliği'yle ilgili görüşü hâlâ 1918 ile 1923 arasındaki “kahramanlık yılları” nostaljisinin gölgesi altındaydı. Kendisini Sovyetler Birliği'yle özdeşleştirmesi ve ona yönelik eleştirisi baştan beri “ultra-solcu” bir perspektifteydi. Yıllar geçtikçe, devrimci Leninizm anlayışı bir tür radikal ve Batı karşıtı “Üçüncü Dünya” popülizmiyle birleşti. Ancak normalde akıllı olan entelektüel tarihçilerin bu konuda çoğunlukla dar olan politik değerlendirmelerine ve gerçek sağcılarının giriştikleri edebî hesaplaşmaya rağmen, Sartre, Ilya Ehrenburg ya da Roger Garaudy ya da Eugene Kanapa ya da Johannes Becher değildi.⁴¹ Sartre'ın başlıca yazıları, onun Soğuk Savaş zamanındaki kararlarına ya da Sovyetler Birliği veya Çin'de ilan edilen Marksizme indirgenemeyecek nitelikteki yapılarını koruyordu.

Sartre en çok tanınan felsefi ve edebî yapıtlarının hepsini İkinci Dünya Savaşı'ndan ve politikaya bağlanmasından önce yazmıştı. *Bulantı* gibi bir kitap, *Gizli Oturum* [*Huis Clos*] ve *Sinekler* [*Les Mouches*] gibi oyunlar ve *Varlık ve Hiçlik** ve *Varo-*

41 Paul Johnson, *The Intellectuals* (New York, 1988), 125-51.

(*) *L'Être et le Néant* (Tr.: Çev. G.Ç. Eksen ve Turhan Ilgaz, İthaki Yay., 2011)

*luşçuluk** gibi felsefi eserlerin hiçbirisi örgütlü politikayla ya da politik kuramla bağlantılı değildi. Sartre'ın savaş sonrası eserleriyse, kötü bir oyun (*Nekrassov*) ve açıkça polemik yaptığı eserleri dışında hiçbir zaman entelektüel bağımsızlığına gölge düşürmedi. *Özgürlüğün Yolları* üçlemesini, komünist karakterin geleceği hususunda kararsız kaldığı için sonlandırmadı. *Kirli Eller* [*Les Mains Sales*] isimli ünlü oyunu, komünist prensiplere bir çağrı olmaktan ziyade, Simone de Beauvoir'nın "belirsizlik etiği" adını verdiği duruma bir örnekti. Önemli dramalarından bir diğeri olan *Altona Mahpusları*** ise, Sartre'ın Camus'yle olan tartışmasındaki rolüyle ilgili bir özeleştirici içeriyordu.⁴²

Sartre'ın genelde hak ettiği kadar önemsenmeyen ve bitirilmemiş eseri *Critique de la Raison dialectique*, varoluşçuluğu Marksizmle birleştirme yönelik cüretkâr ve alışılmadık bir girişimdi; komünistler bu çalışmanın savunduğu tezi "umutsuz bir idealizm" olarak nitelediler. Kitabın "politik olan"a dair uzun soluklu bir kurumsal anlayış içermediği doğrudu, ancak anarşist yönüyle 1968'in yeni radikal hareketini öngörüyordu ve kendilerini "özgürlük"le veya işçi sınıfının çıkarlarıyla özdeşleştirmiş olan kurumlara yapılacak saldırıyı gerekçelendiriyordu.⁴³ Sartre'ın kapsamlı Flaubert çalışması, Freud'u Marksizmle ve varoluşçulukla bir bütünlük içinde ele alıyordu. Bu eser, Jean Genet üzerine yazdığı önceki kitabı gibi geleneksel Marksist biyografi formunda kurgulanmamıştı. Kitapta *vecu* [deneyimlerle yaşanmış olan] ya da öznenin nesneleştirilemez özneliği gibi, varoluşçuluğa olan bağlılığının devamını kanıtlayan yeni kavramlar öne sürüyordu. Sartre yaşamının sonuna kadar Kierkegaard'a olan ilgisini koruyacaktı.⁴⁴

(*) *L'Existentialisme et un Humanisme* (Tr.: Çev. Asım Bezirci, Say Yay., 2010)

(**) *Les Squestris d'Altona* (Tr.: Çev. Işık M. Noyan, İthaki Yayınları, 2005).

42 Quilliot, *The Sea and Prisons*, 243.

43 Howard, *The Marxian Legacy*, 183 vd.

44 Jean-Paul Sartre'ın *Between Existentialism and Marxism* adlı eserinin içinde yer alan ve 1964 yılında yazılmış olan "Kierkegaard: The Singular Universal," isimli makaleye bakınız. (Londra, 1974), 141.

Bunların hiçbirisi, Sartre'ın politik şüursuzluğuna bir bahane olarak kullanılamaz. Ancak Sartre'ın komünizm sonrası çağda eleştirildiği “kriter yokluğu” durumu, birçoklarından savaş sonrası dönemde duyduğu hayranlık dolu sözler kadar tek yönlüydü. Sartre'ın nasıl değerlendirilmesi gerektiği hususunda belli bir perspektifi yeniden canlandırmak gerekiyordu. Bu hususta Malraux'nun anlattığı bir hikâyeyi tekrar etmek yerinde olacaktır. Anlatıldığı kadarıyla, 1968'deki grev dalgasında Sartre rejimle ilgili duyduğu büyük utanç sergiler ve diğerlerinin de utanmasına neden olurken, Malraux onun hapse atılmasını önermiştir. Başkan de Gaulle, ona şöyle cevap verir: “Voltaire'i hapse atamazsınız.”

Camus, Sartre'a karşı haklıydı; zira Sovyet konsantrasyon kampları, özellikle de komünistlerin aslında gerçekleştirmek istedikleri tüm hedefleri zorunlu olarak ve kaçınılmaz bir biçimde saptırdığı için sonuna kadar eleştirilmesi gereken, hatalı bir uygulamaydı. Sartre'ın yalnızca “politikaya katılan” insanların eleştiri yapmaya hakkı olduğunu düşünmesi yanlıştı. Bu tür bir tutum keyfidir; zira kimse faşizm için böyle bir iddiada bulunmaz ve döngüsel olarak, “ayrıcılık” içsel olarak sağlandığı sürece, Sovyetler Birliği'nin kendisi de ancak doğrulanamayacak bir teleolojiye inanılarak gerekçelendirilebilir. Bunun aksine, Camus'nün araçlarla amaçlar arasında bir bağlantı kurmaya yaptığı makul vurgu, teleolojik varsayımlarda bulunulamayan durumlarda bir politik etik için temel niteliğindedir.

Camus aynı zamanda, Sovyetler komünizminin adaletsizlikten ziyade özgürlüğü bastırmaya devam ettiği sürece sosyalizmin geleceği için ahlaki bir engel teşkil edeceğini görmek hususunda Sartre'dan daha öngörülüydü.⁴⁵ Ancak Camus'nün komünistlerden bahsetmek istememesi, demokratik bir gündem oluşturabilecek herhangi bir politik strate-

45 Guerin, *Camus*, 112.

ji ortaya koyamamasına neden oldu. Camus, prensipte takılı kaldı. Fransa'da 8 Ağustos 1945'te atom bombasının atılmasını dehşetle ve öfkeyle karşılayan tek baş makaleyi o yazdı.⁴⁶ Franco'nun İspanya'sının üyeliği gerçekleşince Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kurumu'ndan (UNESCO) desteğini çekti ve 1953'te Doğu Berlin'de işçilerin isyanının kanlı bir şekilde bastırılışını protesto etti. Öte yandan, Amerika Birleşik Devletleri'nde Sovyet casusu oldukları gerekçesiyle tutuklanan ve idam cezası alan Rosenberg'lerin serbest bırakılması için toplanan dilekçelere imza attı. Terörizme, nerede benimsenirse benimsensin, karşı çıktı. Camus, Washington ile Moskova arasındaki "tehlikeli cambaz ipi" üzerinde yürümeye çalışmış olabilir; ancak tökezlediğinde mutlaka sağa doğru düşeceğini, asla sola doğru düşmeyeceğini iddia etmek tarihsel açıdan yanlıştır.

Camus, kendini "tepkisel burjuvazi"den ayrı tutmak için çok çaba sarf etmiştir. Camus'nün Sovyetler Birliği'ne yaptığı eleştirilerin, muhalif Marksistlerden bazıları tarafından yapılamamış ya da yapılmamış olması imkânsızdır. Yeni muhafazakârların demagojik olarak Camus'nün çalışmalarını hâlâ komünizm karşıtlığına mal etmeye çalışmaları ve tezinin diğer felsefi yönlerine hiçbir şekilde değinmemeleri şüphesiz dehşet vericidir.⁴⁷

Başkaldıran İnsan, Camus'nün İsviçre'de *Temoins* çevresinde gruplaşmış komünizm karşıtı anarşist ve sendikacı gruplardan (bu gruplarda adının geçmesine izin vermişti), Maurice Joyneux'nün editörlüğünü yaptığı *La Liberation* ve Pierre Monatte ve Alfred Rosmer'in çıkardıkları *La Revolution proletarienne* gibi Fransız dergilerinden birçok arkadaş kazanmasını sağladı.⁴⁸ Aynı zamanda, fabrikaların işçiler

46 Todd, *Albert Camus*, 381.

47 Podhoretz, "Camus and His Critics," 33 vd.

48 Lottman, *Albert Camus*, 531-33.

tarafından yönetilmesini ya da 1968'de özyönetim adı verilen prensibi savunan ve hem Sovyetler Birliği'ne hem de Batı emperyalizmine karşı çıkan, Cornelius Castoriadis ve Claude Lefort tarafından kurulmuş olan küçük ama entelektüel açıdan canlı *Socialisme ou Barbarie* dergisiyle de bir yakınlık içindeydi.⁴⁹ Ancak mesafesini koruyordu. Aslında, her ne kadar düşünceleri belli sendikacı hatta konseyci öğeler barındırıyor olsa da, Camus asla aşırı solun ütopyacı ve tutucu politikalarını bütünüyle benimsemedi.

Camus, hem de Gaullecülüğe hem de komünizme karşı çıkabilecek, gerçekten cumhuriyetçi bir cephe arıyordu ve François Bondy ve dergisi *Les Preuves* çevresindeki çok sayıda liberal sosyalist gruptan da bu tür bir girişim için onay almıştı. Ancak Fransa'da bu tür bir projenin kitle tabanı yoktu. Raymond Aron, savaş sonrası çağda “Direnişin yazılı hali olan *Combat*, partiler rejiminde kendine yer bulamadı” derken haklıydı.⁵⁰ Bu muhtemelen, Camus'nün *Başkaldıran İnsan*'da gösterdiği sosyalist hümanizm için de geçerliydi. Sonuç olarak, “aktif” insanlar ideolog olarak görüldüğü takdirde, ahlakçı kendini gittikçe daha da soyutlanmış bir halde bulacaktı.

Ne yazık ki, savaş sonrası çağın iki büyük entelektüeli hiçbir zaman barışmadı. Camus ve Sartre hayranları, hâlâ tartışmayı kimin “kazandığı” hususunda iddialarda bulunuyor. Ancak tartışmanın bir kazananı yoktu; sadece kaybedenler vardı. Sorun, o dönemin birçok Fransız entelektüelinin yaptığı gibi, toplumu ekonomik yapıyla ilgili herhangi bir anlayışa sahip olmaksızın değiştirmek istemeleri değildi.⁵¹ Sorun, son tahlilde ikisinin de, prensiplerini uygulanabilir bir

49 Cornelius Castoriadis, “Socialism or Barbarism,” *Political and Social Writings*, 3 cilt, düzenleyen ve çeviren David Ames Curtis (Minneapolis, 1988), 1: 76 vd.

50 Aron, *Memoirs*, 156.

51 A.g.e., 572.

pratik fikriyle bağlantılandıramamasıydı. Aralarındaki tartışma, sosyalistler ile komünistlerin geri dönülmez bir şekilde ayrılışını yansıtıyordu. İki hareket de, kısa süre önce biten dehşet verici savaşın darbesini yemiş bir dünyada sürmekte olan emperyalizm karşıtı bir mücadelede, ufukta görünen bir nükleer savaş korkusu söz konusuysa gücü yönlendirmek adına onların en radikal inanç ve hedeflerini uzlaştırmıştı. İsyancılar da devrimciler de uygulanabilir bir eylem kuramı oluşturamıyor ve zamanlarının önde gelen reel politika sorunlarına yeterli bir çözüm sunamıyorlardı; bunun nedeni belki de bir çözümün olmamasıydı.

Düzeltilmiş Oluşum

Sürgün

Camus, Sartre'la yolunu ayrıldıktan sonra zor bir döneme girdi. *Başkaldıran İnsan* hakkındaki tartışmalar aslında Camus'nün uluslararası alandaki itibarını artırmıştı. Ancak Camus, tartışmayı Sartre'ın kazandığına inanıyordu ve Fransız halkının çoğunluğu da onunla hemfikirdi.¹ Pia bile Camus'ye karşı çıkıyordu. Pia, de Gaulle'ü desteklemeye başladı ve Camus'nün, 1947'de tam da sorunlar artmışken *Combat*'yı kapatma kararı almasına için için sinirlendi. Ancak eskiden himayesinde olan Camus'nün başarıdan, ünden ve kendini fazla önemsemekten dolayı başının döndüğünü de düşünüyordu. Camus, ardı arkası kesilmeyen eleştiriler ve Sartre ve Pia'yla olan ayrılığı nedeniyle yıkıma uğramıştı. Francine'le olan ilişkisi gittikçe kötüleşiyordu: Hatta *Düşüş*'te* eşinin intihar girişiminde bulunduğu bile ima etmişti. Büyük kuramsal projeleri cazibesini yi-

1 McCarthy, *Camus*, 254 vd.; Rehbein, *Albert Camus*, 120.

(*) *La Chute* (Tr.: Çev. Hüseyin Demirhan, Can Yayınları, 3. basım, 2012).

tirmişti ve Camus, son oyunu *Doğrular*'ın başarılı olduğunu anımsayarak tiyatroya geri döndü. William Faulkner'in *Requiem for a Nun* adlı yapıtı da dâhil çok sayıda edebî eseri sahneye uyarladı; ancak bunların hiçbiri düşüncelerinde ya da sanatında bir ilerleme yaratmadı. Camus, bunun üzerine durgun ve yazma ilhamını kaybetmiş bir şekilde Fransa'ya geri döndü.

1953 yılının kışında, Sahra'da yolculuğa çıktı. Sonra Hollanda'ya ve Yunanistan'a gitti ve Cezayir'e döndü. Bu dönemde oldukça yoruldu, ayrıca ilhamını gene kaybetmişti. Bu depresif ve endişeli ruh hali içinde, 1954 yılında yayımlayacağı *Yaz** başlıklı küçük bir makale derlemesi yaptı. Bu eser, "Le Minotaure"un Sartre'la olan tartışmasında dışavurduğu endişeleri vurgulayan şu paragrafıyla başlıyordu:

Başka çöl yok. Başka ada yok. Ama insan gene de onlara ihtiyaç duyuyor. Bu dünyayı anlamak için insan bazen ona arkasını dönmek zorunda; başkalarına daha yararlı olabilmek için, insan kısa bir süreliğine onlarla arasına mesafe koymak zorunda.²

Yaz'da yer alan kısa makaleler, Camus'nün tüm tarih felsefelerini küçümseyişini, ilerleme konusundaki şüphelerini ve gücü ikilemleri çözmek için bir yöntem olarak görmeye duyduğu karışıklığını vurgulamaktadır. Camus bireye baktı ve kendisinin yaşlandığını gördü. Dayanışma yeniden kendini hissettiriyordu. Ancak başkaldırı artık ağır ağır yaşlanmaya ve bir kez daha ölümün kesinliğine karşı olan mücadeleye doğru kayıyordu:

Akşam vakti, kaçamak yaptığım ateşle aydınlanan kafelerde, yaşımı isimlerini bilmeden tanıdığım yüzlere bakarak

(*) *L'Été* (Tr.: Çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, 1994).

2 Albert Camus, "The Minotaur, Or Stopping in Oran," *Summer*, *Lyrical and Critical Essays*, 109.

anlıyorum. Tek bildiğim, o adamların ben gençken genç oldukları ve artık genç olmadıklarıdır.³

Dayanışma, Camus'nün "geçmişi olmayan kasabalar" anlatısında dışavurduğu yaklaşan ölümün kesinliğini ya da kaybolmuşluk hissini telafi edemez. Ancak bir de "La mer au plus près"deki fiziksel duyarlılık vardır ki bu da Akdeniz'in çekiciliğini ve Camus'nün "yaşamın sunduğu hiçbir şeyi reddetmeden yaşama isteği"ni benimseyişini ortaya koymaktadır. Nihilizm hâlâ başlıca düşmandır ve Camus, Yunanların "ölçülülük" kavramına ve kalbinde taşıdığı "yenilmez yaz" kavramına dayanmaktadır. Ancak karamsarlığı da varlığını korur. Camus, bir sanatçının halkıyla iletişim kurma yetisiyle ilgili şüphelerini açığa vurur. Piranalara benzettiği Parisli aydınlar sınıfını ve onların kendisini belli eserlerde savunulan duruşlarla özdeşleştirme yönündeki anlamsız isteklerini eleştirir. Bu amaçla "L'enigme"i yazmıştır:

Kimse, ne olduğunu söyleyemez. Ancak bazen insan ne olmadığını söyleyebilir. Herkes, hâlâ arayışta olan insanın çoktan sonuçlara ulaşmış olmasını ister.⁴

Yaz'da politik hiçbir yön yoktur. Ironik bir şekilde, kitap Cezayir Devrimi'nin başladığı 1954 yılında yayımlanır. Başka hiçbir olay, Camus'yü bu şekilde sınavamazdı. Fransızlar'ın yıllarca yaptığı sömürü, ırkçılık, Cezayir'deki Arapların siyasal haklarının olmayışı ve İslam'a karşı hoşgörüsüzlük, Ulusal Kurtuluş Cephesi [*Front de Libération Nationale* (FLN)] kitle tabanı öncülüğünde kanlı bir ayaklanmaya neden oldu. Camus, ilerici bir Fransız-Cezayirli, bir *pied-noir*'di ve dolayısıyla da baskıya karşı gelişen bu tepkiyle özdeşleşmemesi imkânsızdı. Öte yandan, bir Fransız vatandaşı ve bir hümanist olarak,

3 Albert Camus, "Return to Tipasa," *a.g.e.*, 163.

4 Albert Camus, "The Enigma," *a.g.e.*, 155.

hızla gerçek bir savaşa dönüşen bu süreçte Avrupalılara karşı kullanılan terörist yöntemlerden dehşete düşüyordu. Hiçbir tarafı tutamıyor ve kolay çözümlere ulaşanları da kınıyordu.

Camus, savaş sonrası Fransa'sında yalnızca bir politikacıya sürekli halk desteği sağladı: Pierre Mendès-France. Bu kişi, faşizm karşıtı direnişin bir kahramanı ve bir entelektüel, bir komünizm karşıtı ve soğuk savaşta bir tarafsızlık yanlısı, 1940'larda bir liberal demokrat, Radikal Parti'nin liderlerinden biri ve sonradan da 1960'larda Birleşik Sosyalist Parti'nin [*Parti Socialiste Unifié* (PSU)] lideriydi.⁵ Mendès-France'ın 1954'teki liberal azınlık hükümeti bir yıldan kısa bir süre iktidarda kaldı. Mendès-France, hükümeti 1955'te düşmeden önce Fransa'yı Vietnam'dan çekmiş, Tunus'u bağımsızlık yoluna sokmuş ve Cezayir sorununu çözmeye çalışmıştı. Ancak politikası ne yazık ki emperyalist statükoyu sürdürmek isteyen sağcılardan veya imparatorluğun aniden yok edilmesinde ısrarcı olan solculardan destek alamamıştı.

Cezayir, Fransız İmparatorluğu'nun tacındaki bir mücevherdi ve ılımlılar bile, onun kaybının Fransa'nın gücünün büyük bir kısmını götüreceğine inanıyordu. Mendès-France, Colombey les Deux Eglises'te *Mémoires de guerre* adlı yapıtı üzerine çalışan ve 1954'te birbirinden bağımsız başkaldırıları olarak başlayıp sonradan kitle tabanlı bir isyana dönüşen eylemi bastırmaya çalışan Chales de Gaulle'ün yandaşlarının doğrudan baskısı altındaydı. De Gaulle, ekonomik reform tasarılarına direnmeye çalışırken, bir yandan da sıkıyönetim ilan eden Cezayir başkanı Jacques Soustell'i desteklemek için Fransız birliklerini gönderdi. Çoğunluğu beyaz olan Avrupa bölgeleri, yerlilerden ve beyazların yaşamadığı alanlardan birliklerle ve dikenli tellerle yavaş yavaş ayrıldı. Bu arada, reformların çok yetersiz olduğu ve çok geç

5 Jean Lacouture, *Pierre Mendès-France*, çev. George Holoch (New York, 1984), 211 vd.

geldiği iyice belli olunca, FLN, yoksul ve Müslüman olan kırsal bölgelerden destek kazandı. Mendès-France uzlaşma sağlamaya çalıştı ve serbest seçim yapılmasını önerdi. Ancak hükümeti, sözlerini gerçekleştirme yolunda herhangi bir girişimde bulunamadan düştü ve artan baskının yeni terör hareketlerini getirdiği bir kısır döngü içine girildi.

Fransa'da politik spektrumdaki çoğu entelektüel, Cezayir'de işkence yönteminin kullanılmasını protesto etti. Ama gene de ayırım çizgileri çekildi. Aşırı sağcılar ve çoğu de Gaulle yandaşı sömürgecinin kontrolünü ne pahasına olursa olsun sürdürmek isterken, Sartre ve Jeanson, FLN'den yana tavır aldı; Camus de Mendès-France'ın politikasını benimsedi.⁶ Genel anlamda ilerici olan ve Mendès-France destekçisi Jean-Jacques Servan-Schreiber'in kurduğu Cezayir'deki *L'Express* adlı dergide haftada iki kere köşe yazısı yazmaya başladı. Camus, yazılarında iki tarafı da şiddete başvurduğu için kınadı. Aşırı sağın emperyalist ve militarist partizanlarını aşağılıarken, FLN'nin milliyetçiliğine ve otoritecilğine de karşı çıkıyordu. Bu suretle, Cezayir'in Fransa tarafından sürekli olarak sömürülmesine karşı çıktığı kadar, beyaz azınlığı önemsemenden Cezayir'in bağımsızlığını kesin surette destekleyen Sartre ve Jeanson gibilerin tarafında olmayı da reddediyordu.

1956 yılında, ateşkes yapılması, serbest seçimlerin önünü açan müzakereler, *pied-noir*'ların haklarının muhafaza edilmesi, Fransız vatandaşlığının Cezayirlileri de kapsayacak şekilde genişletilmesi ve Fransa'nın stratejik menfaatlerinin sürdürülmesi çağrısında bulundu.⁷ Sömürgecinin bağımsız olmasına karşı çıktı ve Fransız İmparatorluğu yönetimi altında otonomi kazanması gerektiğini düşünenleri destek-

6 Guerin, *Camus*, 163.

7 "Bir tarafın düzenli bir orduya güvendiği ve diğer tarafın gücünün ise halkı kaynak alan gerillalara bağlı olduğu bir savaşta böyle bir çağrı o kadar asimetrik ki başarıya ulaşması imkânsızdı." Birchall, "The Labourism of Sisyphus," 156.

ledi. Ona göre, cumhuriyetçilik (Batı'daki kaynağının ötesine geçen Batılı bir kavram) olmaksızın ulusal özerklik daima bir düzmeceydi; ulusal özekliğin gerçek ve sürdürülebilir bir ifade kazanabilmesi için tek yol demokrasiydi. Camus'nün görüşü uygulanamaz ve idealist bir nitelikte olabilir; ancak doğrudan sömürgecilerin düşüncelerine dayanmamaktadır.⁸ Camus'nün 1930'larda Blum-Viollette Yasası için aktif olarak çalışırken geliştirdiği fikirler ilerici, federalist ve asimilasyoncuydu. Ancak *pied-noir*'ların bu politikaya karşı başarılı bir şekilde gerçekleştirdikleri mücadeleyi unutmuşa benziyordu. Daha da önemlisi, İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinin ardından dünyanın dört bir yanındaki sömürgelerde meydana çıkan ulusal kurtuluş hareketleri patlamasının getirdiği yeni fikirleri göz ardı ediyordu.

Cezayir'in bağımsızlık mücadelesi esnasında Camus'nün takındığı tutumla ilgili çok şey yazıldı. Bu yazıların büyük bir kısmı, Camus'nün hem bir *pied-noir* hem de Cezayir kökenli biri olarak "kimliği"nin politik duruşu üzerine olan etkisiyle ilgiliydi.⁹ Tartışmalar genel olarak Camus'nün görüşünün "özgünlüğü"yle ve 1957 yılında Nobel Ödülü kazandığında yaptığı, Cezayir'deki çatışmanın neden olduğu ahlaki zorluklara ilişkin ünlü konuşmadaki imasıyla ilgiliydi:

Terörü hep kınadım. Ayrıca, örneğin Cezayir'in sokaklarında körü körüne gerçekleştirilen ve bir gün annemi ya da ailemi de vurabilecek olan bir terörizmi de kınamak zorundayım. Adaletle inanırım ama adaletten önce annemi korurum.¹⁰

8 O'Brien, *Albert Camus of Europe and Africa*, 10.

9 Michael Walzer, "Albert Camus' Algerian War," *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century* (New York, 1988), 136 vd.

10 Roger Quilliot, der., *Camus: Essais* (Paris, 1965), 1881-82.

Camus, her zamanki gibi, iki tarafın da fanatikliğine karşı itirazını sembolik bir anlatımla ortaya koymuştu. Camus'nün annesinin bir arkadaşı, bir terörist eylemde ciddi bir şekilde yaralanmıştı ve Camus bu durumdan sonuçlar çıkarmak istiyordu. Totaliter ortamda arkadaşların arkadaşlara, aile üyelerinin de diğer aile üyelerine ihanet etmiş olduklarını da biliyordu.

Koestler, *Gün Ortasında Karanlık*'ın başkarakteri Rubashev'un yoldaşlarını ve sevgilisini gizli polise ihbar ettiğini anlatır; bu tür olaylar Sperber'in *Wie eine Träne im Ozean*'ında da cereyan eder. Yapılacak felsefi çıkarım barizdir: Sınırlara, sağduyuya ve temel ailevi bağlara olan inanç, ideoloji ve politikaya duyulan bağlılıktan güçlüdür. Adalet gibi soyut bir kavramın yaşayan gerçek insanlardan, örneğin annelerden üstte tutulmasını gerektiren, en kötü "devrimcilik" formudur.

Aslında Camus'nün annesiyle adalet arasında seçim yapılmamaktadır.¹¹ Seçim, somut bir durumdaki iki farklı görüş arasındadır. Camus durumu karmaşıktırmıştır ve ironik bir şekilde, duruşundaki sorun da politik özelliğinden ziyade sembolik özelliğiyle alakalıdır. Ancak Camus, Fransız sömürgeciliğine de Cezayir milliyetçiliğine de sahici bir karışıklık duyar. "Artık onun içindeki hümanist, yerini *pied-noir*'ya bıraktı" ifadesi doğru değildir.¹² Ayrıca Camus'nün kitaplarında Arap yaşamına yabancılaşma emareleri aramak¹³ ya da tüm karakterlerinin Avrupalı olduğunu vurgulamak¹⁴

11 *Pied-noir* olmayan biri için bile şu sözleri etmek duygusuzca olmayacaktır: "Bu beyanın sonucu anlamsızdır... 'Anne' ile 'Adalet' kavramlarının karşılaştırılması bana trajik bir çatışmadaki bir yargıdan ziyade zekice bir anlatım tarzı gibi geldi." Aron, *Memoirs*, 255-56.

12 Beauvoir, *The Force of Circumstance*, 362 vd.

13 Jerry L. Curtis, "Cultural Alienation: A New Look at the Hero of *The Stranger*," *Journal of American Culture* 15, no. 2 (1992): 31-38.

14 Alec F. Hargreaves, "Camus and the Colonial Question in Algeria," *Muslim World* 77, no. 3-4 (1987): 164 vd.

da yararsızdır; zira Camus ırkçı biri değildir. O, aslında Cezayirli yazarların güçlü bir kamusal sözcüsüdür.¹⁵

Camus'nün geçmişteki Cezayir deneyimlerinin bir sonucu olarak iki taraftan birinden gelip gelmemesi, önerdiği politikanın uygulanamaz olduğu gerekçelendirmemektedir;¹⁶ tüm makalelerinin “bütün Cezayirliler için”, Araplar ve *pi-ed-noir*'lar için olduğu iddiası yalnızca duruşunu destekliyor gibi görünmektedir.¹⁷ Aslında, hem Cezayir ulusal özerkliğinin hem de Fransız empreyalizminin fanatikliğinden nefret ettiği için, *birincil ahlaki hedefi*, onu, katliamı sona erdirmeye konusunda daha fazla şansı olan tarafa yönlendirmeliydi. Bu, teröre ahlaki açıdan karşı olan bir hümanistin benimseyebileceği tek somut görüştü ve Camus'nün kendisi de, görüşünün uygulanabilirliğiyle ilgili şüphelerini dile getirmişti.¹⁸

Reel politika, her zaman için ahlaki hedeflerle uyumsuz değildir; Hans Morgenthau ve diğerleri, Ho Şi Min'in terörünü desteklemeden Vietnam Savaşı'na karşı çıkabilmişlerdir. *Pied-noir*'lar herhangi bir uzlaşma emaresine karşı çıktıkları için, statükoyu devam ettirmenin imkânsız olduğu göz önünde bulundurulursa, çatışmayı sona erdirmeye yönelik tek umut FLN idi. Camus de bu kadarını söyleyebilirdi. Ancak sonunda belirleyici olan şey, Vaclav Havel'in “anti politik politika” olarak betimleyebileceği aşırı uçların ötesinde kalma şeklindeki sembolik eylemi oldu. Camus'nün Cezayir'e ilişkin çeşitli polemik makale ve yazılarının, politik düşüncesindeki en değerli şeyleri (“kendi sınırlarına sahip, ılımlı bir devrim ve politik iyi ve kötünün basitçe ayrıştırıla-

15 Todd, *Albert Camus*, 480.

16 Susan Tarrow, *Exile from the Kingdom: A Political Rereading of Albert Camus* (Tuscaloosa, 1985), 3.

17 Todd, *Albert Camus*, 610.

18 Albert Camus, “Preface to Algerian Reports,” *Resistance, Rebellion, and Death*, 112.

mayacağı hususunda prensipli bir görüş”) içerdiğini söylemek mümkün değildir.¹⁹

Bu genel fikirler *Başkaldıran İnsan*’da zaten ayrıntıyla anlatılmıştı. Cezayir’in durumu onları neredeyse birer klişe haline getirdi. Teori ve pratik ya da amaçlar ve araçlar arasındaki makul bağlantıyı yalnızca metafizik seviyede vurgulamak mümkün değildi. Mendès-France tarafından yönetilen hükümetin düşüşünün ardından uzlaşma imkânsız bir hal aldığı için, tarafların çıkarları arasında bir denge kurmaya çalışmaktansa, bu karşıtlığı sona erdirmeye çalışmak başlıca uğraş haline gelmeliydi. Camus’nün, *pied-noir*’ların da haklarını göz önünde bulunduran federalist çözümü, daha önce ifade ettiği etikle uyum içindeydi ve aynı zamanda Camus’nün enternasyonalist görüşünün kurumsal temelini de yansıtıyordu. Ancak Camus’nün politik tasarısının özgün bir yanı yoktu. Çatışmadaki iki tarafın da onu kabul etmesi imkânsızdı.

Camus’nün görüşleri, *Başkaldıran İnsan*’dan bir terim alacak olursak “ölçülü”ydü ve Cezayir’de varolan rejime karşı çıkan dinî muhaliflerin teröre yaygın olarak başvurması sonucu Cezayir’de sıkıyönetim ilan edileceği göz önüne bulundurulursa, Camus’nün görüşleri oldukça aydıındı. Ancak asıl devrimin, Batı karşıtı bir ideolojik motivasyonu olan İslam’ın etkisi ne olursa olsun hâlâ ismen dinden bağımsız bir hareket tarafından gerçekleştirilmeye çalışıldığını da unutmamak gerekiyor. Camus’nün analizi, dinden bağımsız olan ve dinci olan kanatlar arasındaki gerilime hiç değinmemişti. Camus, neler olacağını öngörüyor değildi. Açık bir şekilde iki kültür ve iki kıtayla ilgili deneyimlerini dengelemeye çalışıyordu, ama gerçekte haksızlıklara yönelik rasyonel çözümüyle ilgili liberal varsayımını, bu tür bir süreci güvenceye alacak kurumların olmadığı bir duruma aktarmıştı. Ca-

19 Isaac, *Arendt, Camus, and Modern Rebellion*, 179.

mus'nün seçimi, ciddi olan alternatifler arasında bir seçim yapmamak oldu; fakat o bağlam içinde Camus'nün kararsızlıkları oldukça yersizdi: *Aslında çatışmanın sona ermesini engelliyorlardı.*

Camus, Cezayir'deki kriz durumuna bir ahlakçının olumlu inancıyla yaklaştı. Ancak bu, onun uyumsuz çıkarlara, varolan kısıtlamalara ya da değişime açık olan temel politik meselelere karşı olan aldırışsızlığını mazur göstermiyordu. Politikanın yerini sembolizm almıştı. Camus, Cezayir'in özerkliğini Fransız İmparatorluğu'nun sınırları içinde aradı; ancak FLN'nin hedefleri bağımsızlık anlayışına dayanıyordu. Camus, Cezayirli insanların sömürge karşıtı çabalarını desteklediye de, FLN'yi meşru temsilcileri gibi algılamayı reddetti. O hem Fransız yerleşimciler hem de Cezayirli yerliler için faydalı olacak federal bir çözüm öne sürdü. *Pied-noir*'lar politik önceliklerini sürdürseler bile, böyle bir politika, sömürülen insanların açıkça öne sürdüğü özerklik istekleriyle çelişmekle kalmayacak, aynı zamanda mevcut ekonomik dengesizlikleri de devam ettirecekti. Sorun trajik bir şekilde basitti: *Başkaldıran İnsan*'ın kilit taşı olan diyalogun gerçekleşme olasılığı yoktu. Ne Fransız sağının destekçileri ne de Cezayirli devrimciler demokratik ya da kozmopolit geleneklerce destekleniyordu ve şiddet arttıkça uzlaşma karşıtı tavırları daha da sertleşiyordu.

Camus politik açıdan felç oldu. Fransız ve Cezayirli liberaller, Halk Cephesi'ni koşullara uyarlayarak benzer bir yapı kurmak üzere Cezayir'e davet edildiler; ancak Camus onlarla mesafesini korudu, çünkü böyle bir toplantıda elbette komünistler de olacaktı.²⁰ Camus, komünist olmayan cumhuriyetçi bir sol umudunu katı bir şekilde sürdürdü; bu umut, Sartre'la olan tartışmasının da temelini oluşturuyordu. Ancak uzlaşma çağrıları görmezden gelinmeye devam etti ve

20 McCarthy, *Camus*, 276 vd.

yaptığı teklifler de yersiz bulunarak önemsenmedi.²¹ Camus, ölüm cezasına mahkûm edilen Müslüman tutukluların durumuna müdahale etti, ama pek başarılı olamadı ve sonunda çatışmaya ilişkin polemiklerden çekildi.

Cezayir Devrimi, Fransa Dördüncü Cumhuriyeti'nin çökmesine neden oldu. 1958 yılında General de Gaulle'den Beşinci Cumhuriyet'i kurarak krizi çözmesi istendi. De Gaulle, elindeki olağanüstü yönetim gücüyle aşırı sağ kanattaki destekçilerine sırtını döndü ve irticacıların ordusunu tasfiye etti. Gene de, 1962 yılına kadar Cezayir'e bağımsızlığını vermenin bir yolunu bulamadı. Ne sağcı ne de solcu kanat, gelişmelerin böyle olacağını öngörebilmişti. Dolayısıyla, iki tarafın da Camus'ye olan tepkileri beklenildiği gibiydi. Aynı fikirde gibi görünüyorlardı: Büyük ahlakçı, somut bir politik karar veremiyordu.

Yargı

"Hayal gücüyle eylemler arasında nasıl da büyük bir uçurum var!"

– ANDRÉ GIDE

Yargının karakteriyle ilgili konular, ilginç bir şekilde Camus'nün gelecekteki edebî çalışmalarına kaynaklık edecekti. *Düşüş*, belki de Camus'nün eserleri arasında en güzeli ve kesinlikle en gizemlisiydi. Bu eser belli dinsel konuları işliyordu; ancak eserde itibarını yitirmekten ötesi vardı. Bireysel bir eser olmakla birlikte, zamanının havasını da yansıtıyordu. Eserde Sartre'ın imajı iğneleyici bir biçimde çiziliyordu; ancak eser Camus'nün tartışmadan beri hâlâ taşımakta olduğu negatif hisleri dışavurmanın ötesindeydi. Aynı za-

21 Albert Camus, "Appeal for a Civil Truce in Algeria" (1956), *Resistance, Rebellion, and Death*, 133 vd.

manda, Cezayir'in hiç rol almadığı bu kitabın, ülkenin “en acılı şekilde anlatıldığı” eser olarak anılması da pek yardımcı olmuyordu.²² Eser, Cezayir’le olan bağlantısından, Camus ve Sartre arasındaki çekişmenin betimlenmesinden ziyade, içgözlem yapısı üzerine sorulan sorular ve olasılıklara dayanmaktaydı. *Düşüş*, kararsızlığın bedellerini açığa kavuşturmakta ve aynı zamanda da sert bir kesinliğin tehlikelerini vurgulamaktaydı. Kitapta, Tanrı gibi her zaman orijinalliğin hedeflendiği ve her zaman da eksik kalan ateizm dünyası keşfedilmekteydi. Sisyphus diriltilmişti; ancak bu sefer herhangi bir Tanrısal özelliğe sahip değildi.

Düşüş, *Yaz ve Sürgün ve Krallık** ile birlikte üçüncü bir eserler dizisinin bir parçasıdır. Aslında en başta, *Sürgün ve Krallık*’a dâhil edilmek üzere yazılmıştı. Kısa hikâye özgün sınırlarını aştı ve 1956 yılında bağımsız bir eser olarak yayımlandı. Alaycı tınısı ve altında yatan hiciv, insanı yakalayan suçluluk ve olanakların kaybedilmesi hisleri nedeniyle, bu eserde Camus’nün geçmişte dayanışmaya ve ahlaki davranış kurallarına yaptığı vurgu eksik kalmış gibi görünüyordu. Ancak bu bir yanıltmacaydı. *Düşüş*, tıpkı *Yabancı* gibi, anıların varoluşsal önemini anlatıyordu; ancak bilgi anlatıcının hicivli eleştirisi göz önünde bulundurulduğunda, bu anlatıda çok daha ileri seviyelere ulaşıyordu. Bu kitap, geçmişin anısının yalanlarla içinden çıkılmaz bir şekilde birbirine karışmış olduğu bir dünyayı betimlemekteydi. “Tövbekâr-yargı” (Camus’nün varoluşçuları tanımlamak için kullandığı alaycı bir terim) monoloğu, sahnede yapılan değişiklikler ve çeşitli gerçekçi detaylarla dikkatli bir şekilde değiştirilmişti.²³ Ancak bu *kısa hikâyenin* (Camus’nün Ni-

22 O'Brien, *Albert Camus of Europe and Africa*, 101.

(*) *L'Exil et le Royaume* (Tr.: Çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları, 2011).

23 Manfre Pelz, “The Function of the Interior Monologue in ‘The Renegade’”, *Essays on Camus's “Exile and the Kingdom,”* der. Judith D. Suther (Jackson, Miss., 1981), 190, 192.

etzsche ve Gide'den, hakkında çok şey öğrendiği bir form) dramatik başarısı, yazarın halkı, hikâyenin anlatıcısıyla özdeşleştirebilmesine bağlıdır. Anlatıcı, sinsice olmasa da yavaş yavaş halkı monoloğunun içine çekmelidir. Monolog ilişkilere mahal vermez. Hitap şekilleri resmî “beyefendi”den (*Monsieur*) daha yakın olan “canım”a (*mon cher*), sonra “canım dostum”a (*cher ami*) ve son olarak da “canım efendim”e (*cher maitre*) geçtikçe, okuyucu yavaş yavaş bir suç ortağına dönüşür. Okuyucu, anlatıcıyla başka kimsenin bilmediğinin varsayıldığı bir sırrı paylaşmaktadır. Hikâye bu şekilde gelişir. Camus onu şu şekilde özetlemiştir:

Düşüş'te konuşan adam, hesaplı bir itirafta bulunmaktadır. Kanallardan ve soğuk ışıklardan oluşan Amsterdam'a sürülmüş olan karakter, bir münzeviyi ve kâhini oynamaktadır. Bu eski avukat, loş bir barda onu dinlemek isteyenleri beklemektedir.

Karakterin modern bir kalbi vardır ki bu da yargılanmaya dayanamadığı anlamına gelir. Dolayısıyla, karakter kendini denemekten çekinir, ama bunu gene de yapar; çünkü diğerlerini daha iyi yargılayabilmek için buna ihtiyacı vardır. İçine baktığı ayna sonunda diğerlerine tutulacaktır.

İtiraf hangi noktada başlar? Peki ya ithamlar? Bu kitapta konuşan ve dinî bir sınava tâbî tutan kişi bir adam mıdır, yoksa o adamın çağı mıdır? Belli bir vaka mıdır, yoksa zamanının adamı mıdır? Her halükârda, bu iyice düşünülmüş aynalar oyununda temel bir gerçek vardır: acı ve onun vaat ettikleri.²⁴

Başkarakter Jean-Baptiste Clamence “kötü zamanların boş kâhinidir”.²⁵ Bir zamanlar avukat olan, şimdilerde Ca-

24 Lottman, *Albert Camus*, 564'te alıntılanmıştır.

25 Albert Camus, *the Fall*, çev. Justin O'Brien (New York, 1956), 117. Bu eserden yapılacak alıntıların sayfa numaraları metin içerisinde parantezle belirtilecektir.

mus'nün 1954 yılında birkaç günlüğüne seyahat ettiği Amsterdam'da yaşayan bu Vaftizci Yahya karikatürü –adaşı gibi– şehre benzese de ıssız olan bir yerde yaşamaktadır ve burada –Camus'nün ünlenmesini sağlayan ve gelecek nesillerin ona şapka çıkarmasını sağlayacak olan– dayanışma ve ahlaki ölçülülük ideallerini ifşa eder ve taşlar. Clamence, bir denizci barı olan “Mexico City”yi ofis olarak kullanır; güya kendini aşağılanan ve küçük düşürülenleri savunmak gibi “asil bir amaca” adamıştır. Hatta kör insanlara sokakta karşıya geçmeleri için yardım bile etmektedir. Clamence'ın başarılı işini ve rahat burjuva varoluşunu bırakarak bu yeni yaşam biçimine geçmesinin nedeni, genç bir kadının kendini suda boğmasına tanık oluşudur. O sırada kendini kadına yardım etmeye isteksiz ya da yetersiz bulmuştur. Bu canlı anı, sonunda onun yanlışa “düşmesine” neden olmuştur. Adaşına ilişkin hicivli oyun barizdir. Gerçek Vaftizci Yahya'nın fazla erken gelişine karşılık, bu karakter geç kalmıştır.

Düşüş, Camus'nün alegorilerinden biridir. Başta bu kitaba “Yargı” ya da “Son Yargı” adını koymayı düşünmüştür. Bu, olay döngüsünü motivasyonların yönlendirdiği gerçekçi bir kitap değildir; varoluşsal bir sınır çizgisiyle ilgilidir ve hikâyede içtenlikle ikiyüzlülük arasındaki karşılıklı etkileşim ön plana çıkmaktadır.²⁶ Clamence suçluluk duygusuyla kavrulmaktadır, ancak bir de şüphesi vardır. Suçu tartışılmaktadır ve bu da onu endişelendirir. Diğerleri tarafından yargılanmamak için kendini yargılar; karakterin benimsediği ironi, yazarın kendisiyle özdeşleştirdiği değerleri tehdit eder. Clamence, anlattığı hikâyede yüzeysel bir şekilde samimidir. Ancak onun “sahiciliği”, aslında diğerlerinin yargılamalarından kaçmak için yapılan sofistike bir rolden başka bir

26 Bir eleştirmenin, Clamence'ın başarılı işini ve rahat yaşamını adi bir bardaki keyifsiz varoluşu uğruna çöpe atması konusunda maddi bir neden sunulmadığı gerekçesiyle “inandırıcı [bir karakter] olmadığını” söylemesi katıksız bir cehaletin ürünüdür. Alıntı, Podhoretz, “Camus and His Critics,” 40-41.

şey değildir.²⁷ Clamence'in en nihilist fantazileri genel olarak insanlıkla özdeşleştirilerek incelikli bir şekilde rasyonalize edilmiştir. Bu da, onun ahlak duygusunu terk edişini ve "iç tembellik" olarak ifade edilen halini görünürde gerekçelendirir.²⁸

Amaçlar ve sonuçlar yine zıtlık içindedir. Yasa, absürd bir varoluşa içkin olarak varolan amaç-sonuç ayrımı arasında bir köprü kuramaz. Diyalog *Başkaldıran İnsan*'da bir dayanışma olasılığını, iç monolog ise *Yabancı*'da dürüst bir adamın hislerini gösterirken, monolog *Düşüş*'te bir tür dilsel şiddet halini alır. Clamence şu sözleriyle gerçek amacını açıklamış olur:

Peki, benim için uygun olan mutluluğu bulmuşken neden değişeyim ki? İkiyüzlülük yüzünden üzüleceğime onu kabullendim. Tam aksine ona alıştım ve yaşamım boyunca aradığım rahatlığı onda buldum. Aslolanın yargılamaktan kaçınmak olduğunu söylerken hatalıydım. Aslolan, her ne kadar zaman zaman kişi şiddetle kendi rezilliğini ileri sürmek zorunda kalsa bile, kişinin kendisine her şey için izin vermesidir. (141)

Camus günlüğüne şöyle yazmıştır: "Çinlilere göre, yıkılmak üzere olan imparatorlukların çok sayıda kuralı olurmuş."²⁹ *Düşüş*, İkinci Dünya Savaşı sonrasında hayal kırıklığı ve kararsızlıkla boğuşan bir Avrupa'yı yansıttığından, deneme, bir trajediden ziyade komedi halini alır. Clamence'in dünyası bombalanmış şehirler, kararsızlık ve "burjuvazi cehennemi"nde yaşamının getirisi olan bir suçluluk duygusuyla doludur. Otuz yılda iki savaş geçirmiş akranları gi-

27 Sprintzen, *Camus*, 199.

28 Fernande Barfeld, "Two Exiles of Camus: Clamence and the Renegade," *Essays on Camus's "Exile and the Kingdom"*, 288.

29 Camus, *Notebooks*, 2: 247.

bi, o da “krallığı olmayan bir sürgün”dür.³⁰ Clamence, “herkesin ve hiç kimsenin” bir portresidir. Lermontov’un *Zamanımızın Bir Kahramanı** adlı eserinin özdeyişi bu durumu açıklamaktadır: Clamence, “tüm neslimizin ahlaksızlıklarının toplamının bütünsel bir ifadesidir”. Eser otobiyografik değildir, ancak karakterin ahlakı ve tutkulu fetihleri bariz bir şekilde yaratıcısının halk karşısındaki kişiliğine ironik göndermeler yapar; Sartre’a yapılan hicivli göndermeler de barizdir.³¹ Clamence şöyle der:

Dostlarımın saygı duyduğu sağduyumu kaybettim. Üstelik “arkadaşlarım” tabirini sadece alışkanlıktan kullanıyorum. Artık arkadaşım yok. Suç ortaklarım dışında kimsem yok. Bunu telafi etmek için onların sayısını artırdım; onlar tüm insan ırkıdır. Ve tüm insan ırkı içinde de ilk olarak sizsiniz. (73)

Camus’nün bu kitapla Sartre’dan öç almak istediği açıktır. Felsefe meydanında kaybetmiş olduğu şeyi, farklı bir alanda savaşılarak yeniden kazanmaya çalışmıştır. Sanatla ve tıpkı yarattığı karakter gibi “kendini dışavurarak [ve] bu suretle de kendini diğerlerinin yargılarından muaf tutarak” cevap vermiştir.³² Clamence son olarak kendini “politikaya katılan” insanların onayını nihayet alabilecek bir kişiye dönüştürür. Her şeyi onaylar ve derin düşüncelere dalmış bir halde şöyle der: “Beni çekici buluyorlar, bir düşünsenize. Siz çekicilik nedir bilir misiniz? Belli bir soru sormadan diğerlerinin evet dediğini duyma yöntemidir” (56-57).

Camus, daha iyi argümanların üstünlüğüyle ilgilenmemiştir. Sartre, tartışmalarında ona karşı mantığı kullanmış-

30 Gaeton Picon, “Exile and the Kingdom,” *Camus*, der. Brée, 155.

(*) Çev. Ülkü Tamer, Can Yayınları, 2009.

31 Todd, *Albert Camus*, 637 vd.

32 Lottman, *albert Camus*, 565.

tır ve şimdi de Clamence, galibin önünde eğilmektedir. Sartre, Camus'ye artık fakir olmadığını, “kendisi gibi burjuva” olduğunu söylemiştir; Clamence bu yüzden, ezilenlerle birlikte yaşayabilmek için tüm mülkünden feragat eder. Sartre, Camus'yü mücadeleden uzak durmakla suçlar; bu yüzden Clamence her şeyin sorumluluğunu alır. Sartre, Camus'yü ahlak yapısı için suçlar; bu yüzden Clamence ahlaktan tamamen vazgeçer. Clamence'ın özgürlüğü artık –aynı Sartre'ın söylediği gibi– mutlaktır, ama o bir serseridir ve aynı zamanda muhtemelen “Aziz” Jean Genet'ye bir gönderme olarak (Sartre onunla ilgili ünlü bir biyografi kaleme almıştır) hırsızdır.³³ Sartre, Camus'ye realizmden yoksun olduğu hususunda saldırmıştır; bu yüzden Clamence hayalinin “bir gangster olmak ve toplumu yalnızca güç aracılığıyla yönetmek” olduğunu söyler (54).

Ancak öç almak hiçbir zaman o kadar tatlı değildir. Kitabı Sartre'ın ontolojisinin bir eleştirisine indirgemek, onu ucuzlatmıştır. Camus, kendisine yöneltilen suçlamalara cevap vermeyi reddederek ve ironik bir şekilde onları onaylayarak, aslında konuyla ilgili bir dogmatizm içinde olduğunun işaretini verir. Ancak çoğu eleştirmen bunu gözar-
dı eder ve Camus'nün, Sartre'ın dünyasına (orada birbirinden bağımsız egoların her biri birbiriyle savaş içindedir; özgürlük “mutlaktır” ve yapılabilecek tek seçim diğerlerini birer objeye döndürmek ya da bir objeye dönüştürülme-
ktir) karşı çıktığını düşünür.³⁴ Ancak eğer Sartre ontolojik açıdan özgürlüğü mutlak olarak görseydi, onu daima somut bir bağlamın içine ya da kısıtlamaların var olduğu varlıksal bir “durum”a dâhil ederdi. Bu bağlamda, diğerlerine başlı başına birer özne olarak yaklaşmak da mümkündür; Sartre buna aşk demiştir. Bu duygunun oluşumu, bir ironi anlayışından

33 Braun, *Witness of Decline*, 208; Wuilliot, *the Sea and Prisons*, 242.

34 Sprintzen, *Camus*, 199 vd., 208 vd.

ziyade, bir ilişkide karşılıklılık oluşturmaya çalışmak istemeyi gerektirmektedir. Clamence herhangi biriyle bu tür bir karşılıklılık yaşamayı reddeder ve bu seçimi onu yapay kılar: Bu karakter Sartre'ın yarattığı karakterlere benzer.

Candide'le ilgili doğru olan şeyler, *Düşüş* için de geçerlidir. Karmaşık bir felsefi sistemin anlamlı hiçbir eleştirisi bu tür dolaylı bir edebî formda sunulamaz. Leibniz'i yıkmak isteyen Voltaire bir kukla adam oluşturmıştı; Camus'nün yaptığı da bundan pek farklı değildir. Ancak Voltaire gibi Camus de, aslında hedeflediğinin ötesinde bir şey gerçekleştirmiş oldu. Eylemin doğası ve sahicilik ile yapaylık, içtenlik ile ikiyüzlülük, amaç ve sonuç arasındaki bağlantıyla ilgili genel endişeyle yüzleşme isteği, Sartreci dünya görüşünün özel eleştirisinden daha önemlidir.

Mefisto'ya şu sözleri söyletmiş olan Goethe, bu konuyu önceden açmıştır: “Şeytan, ismini yıkımdan alır ve bu da benim esas [*eigentliches*] unsurumdur.” Nietzsche de, benzer şekilde, fedakârlığın güç istencini daima gizlediğini belirtmiştir. Camus, bu yazarlardan ve bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde Sartre'ın anlayışından yola çıkar. O halde, eğer sahicilik olma durumu her zaman için özgün olmamayla iç içe geçmiş durumdaysa, bu kategoriler geçerliliklerini devam ettirirler mi, yoksa ahlaki konularla ilgili tüm endişeler bu kategoriler yerine zorunlu olarak özgönderimsel bir “jargon”a mı geçer? Asıl soru budur.³⁵

Camus'ye göre, özgün olmaya ilişkin doğru olan şey, genel olarak etik için de geçerlidir. *Düşüş*'te sunulan özgünlük eleştirisi, başkarakterin amaçları sonuçlarla birleştirebilme yetisi, etiğin tüm kavramlarına ve *moraliste*'in duruşu-

35 “Özgünlüğün jargonu, derin insan duyguları yalanıyla dolup taşarken, aslında resmî olarak değillediği dünya kadar standartlaştırılmış bir haldedir. Bunun nedeni, kısmen onun kitlesel başarısı ve kısmen de, aslında mesajını otomatik olarak yalnızca doğa aracılığıyla aktarmasıdır.” Alıntı T.W. Adorno, *The Jargon of Authenticity*, çev. Knut Tarnowski ve Frederic Will (Londra, 1973), 6.

na kadar uzanmaktadır. Fedakârlık hâlâ üstlenilmiş durumdadır ve hâlâ iyi işler çıkarılmaktadır; ancak “artık uzak bir mesafeden görülebilmek için çok kişi yukarı tırmanmaktadır, hatta bu uğurda, orada uzun süredir duran birini çiğneyerek geçmeleri gerekse bile” (114). Kitap bu şekilde, toplumsal davranışın ahlaki kurallarına kaynaklık edebilecek uyumlu bir etik geliştirme olasılığını zayıflatma tehdidinde bulunmaktadır.

Düşüş’ün büyüklüğü burada yatar. Bu eser, yazar için önemli olan değerleri içkin olarak ve insafsızca sorguya çeken sanatsal bir hayal gücü içermektedir. *Başkaldıran İnsan* artık ikiyüzlülüğün sığ kayalığında debelenmektedir. Mutlakların altı oyulmuştur ve rasyonel diyalog da sınırlarını belli etmektedir. Ancak katılımın ya da söylemin öncesinde ahlaki açıdan kararlı olunarak (modern dinbilimci ve filozof Emmanuel Levinas bunu “etiğin etiği” olarak betimleyebilirdi) ahlaki bir bakış açısı mümkün kılınabilir. Davranış kuralları, ancak ahlaka yönelik rasyonellik öncesi bir inanca dayanabilir. Yokluk burada gene neyin var olduğunu tanımlar ve bu yokluk, inanca olan gizli özlem, çok sayıda kişinin *Düşüş*’ü dinî bir eser olarak algılamasına ve hatta yazarın Hristiyanlığı benimsediği yönünde spekülasyonların ortaya atılmasına yol açmıştır.³⁶

Bu tür bir yorumu gerekçelendirmek için çok fazla veri mevcuttur. Kitapta dinî betimlemelere yer verilmiştir ve kitabın temel konuları aslında Hristiyanlıkla ilintilidir: Önemli olan daima düşüncelerdir, eylemler değil. Ancak bu tür betimleme ve motifler, Camus’nün bütün eserlerinde mevcuttur. Kitabın absürde ve varolmayan Tanrı’ya duyulan özleme yeniden kulak veren tuhaf diyalektiğine uygun

36 “Çok sayıda dindar ruhun, Camus’nün yakında din değiştireceğini ilan etme gerekçeleri bulduğu yer öncelikle *The Fall*’dur.” Alain Costes, *Albert Camus et la parole manquante* (Paris, 1973), 232.

olarak, Clamence yalnızca pişmanlığı amaçlayabilir, çünkü onun asla gelmeyeceğini bilir. *Düşüş*'te, Camus'nün geçmişteki absürd kavramından, dayanışmaya olan vurgusundan ya da tezindeki dinsel konulardan bir ayrılış söz konusu değildir. Ancak bu eser onları başkalaştırır. Ahlak sorunuyla başa çıkmak artık geçmiştekinden daha az kategorik veya dersi verir tonda olmak zorundaysa da, Camus bu sorundan feragat etmek istememektedir. Kitabın ironisi, başkarakterinin yücelttiği alaycılığın temelini çürütmektedir. Bu nedenle, muhtemelen başka hiçbir savaş sonrası eser Walter Benjamin'in şu ünlü sözlerinin anlamını bu kadar belirgin bir şekilde açıklığa kavuşturmamıştır: "Umut bize yalnızca umutsuzlar hatrına bahşedilmiştir."

Krallık

Sisyphus daha ılımlı biri haline geldi. Camus artık, vicdanlı Fransız muhaliflerin Cezayir'de aktif askerî görev almayı reddetme hakkını savunmak hususunda Breton ve Sartre gibi kendisini eleştiren birçok kişiyle aynı fikirdeydi. 1957'de "Réflexions sur la Guillotine" adlı eseri yayımlandı. Bu süreçte Camus, terör eylemleri nedeniyle ölüm cezasına mahkûm edilmiş çok sayıda genç Müslüman'ın affedilmesine çalıştı. Camus'nün başlıca politik amacı, devletin keyfî güç kullanımıyla mücadele etmek ve inançları yüzünden ceza ya çarptırılan tüm bireyleri savunmaktır. Sovyetler Birliği'nin 1956'da Macaristan ayaklanmasını bastırışını kati bir şekilde kınıyordu. Camus'nün halkın gözündeki kimliği büyük ölçüde bu süreçte oluştu. Ancak gittikçe daha fazla iç gözlem yapmaya başladı ve ölümüne kadar geçen yıllarda kendini gittikçe daha fazla soyutladı. Son dönemindeki bütün eserleri belli bir içe dönüşü yansıtıyordu. Camus'nün yakında Hristiyanlığı benimseyeceğine ikna olmuş olan Ka-

tolik eleştirmenler, artık onun laikliği asla sorgulamamış olduğu hususunda ısrar edenlere meydan okuyorlardı. Her iki taraf da muhtemelen kolay çıkarımlarda bulunmakla yetiniyordu. Camus, kutsal olarak gördüğü şeylere saygı duymayı sürdürse de, onun açık bir dönüşüm geçirmeye hazır olduğunu sezdirenen hiçbir emare yoktu. 1956 yılında *Sürgün ve Krallık* adı altında yayımlanan kısa hikâyeler derlemesi bu gerilimli süreçte şekillendi.

Kitap büyük bir ilgi görmedi. Muhtemelen Mauriac gibi Katolikler dışında çok az tartışma yarattı, hatta Camus'nün diğer eserlerine kıyasla, eleştirmenler tarafından büyük oranda göz ardı edildi. Bunun iyi sebepleri vardı. Yazı genelde özlüydü, açıklayıcı kesinliğin altı oyulmuştu ve hikâyeler potansiyel olarak önemli konularla ilgiliydi: kadınların özgürlüğü, terörizm, sınıf çatışması, sanatçının rolü ve din inanca dair imalar. Bu derlemede, Camus'nün hayal gücünün Cezayir'e her zamandan daha çok eğildiği bile iddia edildi.³⁷ Oysa politik ya da sosyal imalar söz konusuysa bile olabildiğince dolaylı bir yolla ifade edilmişlerdi. Hikâyelerdeki çatışmalar politik alana hiç girilmeden içsel olarak çözülmüyordu ve Camus'nün gençliğindeki ateizme ilham veren arzuları vurguluyordu. *Sürgün ve Krallık* ve *Düşüş*'ün yazıldığı dönemde açık bir politik öz-incelemeden ziyade, yenilenmiş bir “insanlığı terk etme” ve belki de sonunda “onlara daha iyi hizmet edebilmek için” dayanışma gücü toplama nosyonu ön plandaydı. Bu derleme, özgün deneyimlerin anlatılamaz karakterine ışık tutmaktadır: “Öteki” ortadan kalır; çünkü can alıcı bir şekilde, Camus'nün “uygun sözcük” olarak adlandırdığı şey asla bulunamamıştır.

Sürgün ve Krallık, doğanın nasıl tinsel bir önemi olabileceğini gösteren “Aldatan Kadın” hikâyesiyle başlar. Orta yaşlarında, sönük ve çekici olmayan burjuva bir kadın, pante-

37 O'Brien, *Albert Camus of Europe and Africa*, 80 vd.

ist bir dürtüye teslim olarak eşine ihanet eder ve çölde gece vakti bir orgazm yaşar.³⁸ “Tüm gökyüzü üstüne uzanıp da arkasındaki soğuk dünyaya düşerken” yeni bir tür özgürlüğü yaşadığını hisseder.³⁹ Ama sonra eşine ve eski yaşamına geri döner. Eşine hiçbir şey söylemez. Arka planda feminist bir mesaj gizli olabilir, ancak bu mesaj, bir deneyimin “öteki”ne olan etkisine başvurulmadan kişinin hayatını değiştirebilecek bir yapıya sahip olmasını sağlayan “içselliğin” (*Innerlichkeit*) edebî anlatımının yanında sönük kalmıştır. Bu hikâyede, varoluşsal an tüm bağlamlardan koparılmıştır ve vuku bulan sembolik olay gerçeğe sırtını dönmüştür. Başkarakterin yaşamını değiştireceğini ya da kendine yaşamın anlamıyla ilgili “derin sorular” soracağını bile düşünmek için hiçbir neden yoktur.⁴⁰ Onun aldatışı metafizik boyuttadır ve özgürleşmesi (doğa imparatorluğuna sürgünü) de yalnızca anlık ve tamamen öznedir. Hikâye, derinlik sahibi olmaktan ziyade Hegel’in “boş derinlikler” olarak nitelediği şeyi açıklamaya yöneliktir.

Düşüş’ün kaynağı olan “Le renégat”da [Dönek] çok daha modernist bir form benimsenmiş ve sürgün dinciliğın bakış açısına göre değerlendirilmiştir. *Sürgün ve Krallık*’ın bu ikinci hikâyesi tek bir günü anlatır. Kendi dinine döndürmeye çalıştığı Taghaza’nın vahşi kabileleri tarafından dili kökünden kesilmiş ve esir edilmiş olan eski bir rahibin monoloğu üzerine tasarlanmış olan hikâyenin dinamiği açıktır:

38 O’Brien, orijinal taslakta Camus’nün, kadının eşi olan Marcel’e şu ırkçı sözleri söylettirdiğini belirtir: “Ve insanlar onların geliştirmesini bekliyor... Geliştirmek için çalışmalısın ve onlar için çalışmak domuz eti gibidir, yani yasaktır.” Hikâyenin son halinden bu ifadeyi atması, Marcel karakterini yumuşatarak eşi Janice’in özlemini vurgulamak gibi daha bireysel ya da varoluşçu bir amaçtan ziyade, ırkçılıkla ilgili konulara daha az değinme arzusunu gösteriyor. *a.g.e.*, 81.

39 Albert Camus, “The Adulterous Woman,” *Exile and the Kingdom*, çev. Justin O’Brien (New York, 1958), 33.

40 English Showalter Jr., *Exiles and Strangers: A Reading of Camus’s Exile and the Kingdom* (Colombus, Ohio: 1984), 27.

Mutlak gücün hayalini kurdum. İnsanları önümde diz çöktürecek, düşmanlarımı teslim olmaya zorlayacak, onları küçültecek bir güç. Düşmanlarım ne kadar kör ve zalim olursa, o kadar çok kendinden emin olacak, kendi fikirlerinde boğulacak ve onayıyla kendi çöküşünü hazırlayanlara o kadar fazla hakimiyet sağlayacak.⁴¹

Rahip, çölde oturmuş, takipçisini kilisede pusuya düşürmeyi beklerken, onların zalim ve acımasız Tanrılarını dine döndürme konusunu düşünmektedir. Adamı öldürür. Ardından, şunu düşünmeden edemez: “Sanırım gene hata yaptım!” Rahip, elini günahlardan arınmak için özür dilemek amacıyla uzattığında, şüphe, mutlağın onayını zayıflatır; “ölümün fazla soğuk olduğunu ve gölgesinde hiçbir Tanrı’yı saklamadığını” düşünmeden edememektedir.⁴²

Dogmatik inançlar yer değiştirebilir gibi görünmektedir: efendilerin ve kölelerinki. Misyoner, inancını değiştirmiştir ve diğerleriyle konuşma hususundaki ruhsal güçsüzlüğü artık fiziksel bir hal almıştır: İçine kapanır, içsel bir diyaloga girer ve eskiden rahip olan kişi, artık kendi kendisinin günah çıkartıcısı haline gelir. Şüphe ve anlık bir özgünlük hissederek; ancak bu rahipin Sisyphus’la hiçbir ortak yanı yoktur: Tanrılara karşı bir isyan, dünyadaki rolüne ilişkin bir sağduyu anı ya da diğerleriyle olan bağlantısına ilişkin bir kavrayış söz konusu değildir. Onun için “hiçbir insan adil olmadığına ve sadece insafsız gerçeğin egemenliğini sağlayan kötü efendilerin varolduğuna” inanmak yeterlidir. Dünyanın kendisi hükümlüdür. Buradaki politik çıkarım her neyse, dolaylı olarak sunulmaktadır. Rahip kendisiyle baş başa bırakılmıştır.

Doğanın imparatorluğundan sürgün edilmiş, kendi içine hapsedilmiş olan dininden dönen rahibin varoluşsal ıstıra-

41 Albert Camus, “The Renegade,” *Exile and the Kingdom*, 39.

42 A.g.e., 53.

bı, “Les muets”te [Dilsizler] vurgulanan dayanışmayla karşılaştırılmıştır. *La Revolution Proletarienne*’in sendikacı militanları tarafından oldukça beğenilen “Les muets” başarısız bir grev sonrası işlerine geri dönen fiçı fabrikası çalışanlarını anlatmaktadır. Endüstrinin yok olmanın eşiğinde olduğu görülmektedir: Patronun azalan kârı, işçilerin artan geçim sorunlarıyla bariz bir şekilde çatışmaktadır. Patron da işçilerden daha az hoşgörülü değildir. Ancak grevin sonrasında, işçiler patronla konuşmama kararı alırlar ve uzlaşmayı reddederler. Kızgınlıkları gittikçe derinleşir; ancak işverenin çocuğu hastalanınca tavırlarını değiştirmek zorunda kalırlar. Başkarakter Yvars konuşmaya başlamak ister, ama söyleyecek bir şey bulamaz. Sınıf dayanışması ihtiyacı, insan dayanışmasının zorunluluklarıyla çatışmaktadır. Ne yazık ki gerilim asla sona ermez. Yvars, işinden evine dönerken kendini suçlu hisseder. Eşiyle oturup içkisini yudumlarken bu his daha da kuvvetlenir. Ancak Yvars sonunda bu hissin üstesinden gelir. Her şey aynı kalır. Bireylerin toplumda birbirinden sürgün edilmesine neden olan çatışmalar çözülemeyecek gibi görünmektedir. Geride yalnızca sahicilik savaşının verildiği özel bir alan kalmıştır.

Bir sonraki hikâye en etkileyici olanıdır. “L’Hôte”ta, sessizliğin kifayetsizliği ve iletişim kuramama sorunu ele alınır. Hikâyede, cinayetten tutuklanmış bir Arap’ın beyaz bir okul müdürünün sorumluluğu altına verilışı anlatılır. Kültürler ve sınıflar birbirinden yabancılaştırılır. Arap’ın dilini konuşamayan okul müdürü, asılması için köye götürmesi gereken mahkûma gittikçe daha fazla yakınlık duyar. Karşılıklarına çıkan bir yol ayrımında mahkûmu serbest bırakır. Ancak Arap, soğukkanlılıkla köye doğru yürür. Ya ondan beklenildiğini düşündüğü şeyi yapmaktadır ya da açıkça gerçekleştirdiği suçun cezasını çekmek istemektedir. Okul müdürü, mahkûmun kararını değerlendiremez.

“L’Hôte” kelimesi hem misafir hem de ev sahibi anlamına gelir. Yapılan ironi açıktır: Arap, kendi ülkesinde “ev sahibi” olması gerekirken “misafir”dir; okul müdürü için ise bunun tersi söz konusudur. İlginç anlatı imkânları ortaya çıkmaktadır. Ama hikâyeye gene anlatılamayanların sığ kayalığında debelenmektedir. İki karakter birbirine kapalıdır. Ne somut bir şekilde ne de metaforik olarak aynı dili konuşmamaktadırlar. İyi niyet bile, ortak bir zemin oluşturmaya yetmez. Camus, *Başkaldıran İnsan*’da “kölelik seviyesine getirilmiş birisiyle konuşmanın ya da iletişim kurmanın imkânsız olduğunu” ve köleliğin “baskıcıyı bastırılandan ayıran en korkunç sessizliklere” neden olduğunu göstermiştir (283-84).

Cezayir hâlâ Camus’ye üzüntü vermektedir. Camus, şiddete ve teröre karşı olan ahlaki kınamasını devam ettirmektedir: Okul müdürü, kısa bir süre sonra sınıf tahtasında “kardeşimize ihanet ettin, bunun bedelini ödeyeceksin” yazısıyla karşılaşır. Arap’ın kendi yaşamını kurtarmak hususundaki isteksizliği, öğretmeni ölüm cezasına çarptırmıştır. Arap’ın bunu planlayıp planlamadığı belli değildir. Öğretmen, *Yabancı*’daki Meursault’yla aynı duruma düşmüştür: O da yanlış sebeple suçlanmaktadır. Arap’ı özgürleştirdiği için, varsayımsal olarak işlediği suçta masumdur; yetkililerin ona verdiği görevi yerine getirmediği için suçludur. Amaçlarla sonuçlar arasındaki çözülemez paradoks, “doğru”yu nakletmenin imkânsızlığıyla su yüzüne çıkar: Öğretmen “yalnız” başına bırakılmıştır. Ancak bu bağlamda, sonuç kendi kendini ortaya çıkarmıştır: Ahlaki bir yargıya varma kriterleri yazar tarafından basitçe geri çekilmiştir. Tüm evlere bir veba salgını yayılır. Camus’nün kendi estetik gereksinimlerinin aksine, absürdün deneyimlenmesi bir başlangıçtan ziyade bir sona dönüşmüştür.

Camus, *Sürgün ve Krallık*’ı eşi Francine’e adadı. Francine, 1953 yazında sinirsel bir yıkım yaşamıştı. Bu yıkımın ne-

denleri arasında elbette Camus'nün sadakatsizlikleri ve Maria Casares'le ayrılmayı reddedişi de vardı. Camus büyük bir üzüntü içindeydi ve evliliğini sona erdirmenin çocukları üzerine yapacağı etkiden korkuyordu. Ancak istikrara ihtiyacı olduğunu hissetse de, ayartılmaya ihtiyacı vardı ve bu ikilem de “Jonas, ou l'artiste au travail”ın [Jonas ya da Sanatçı İş Başında] temelini oluşturdu. Camus, derlemenin bu en uzun hikâyesinde Francine'le ilişkisini model aldı. Hikâye, yaratma yetisini yitirmiş Jonas isimli bir sanatçıyla ilgilidir. Beklentiler, yazamama sorununu ortaya çıkartır; baştan çıkarmalar suçluluk duygusuna neden olur; endişe arttıkça zaman harcanır ve ünü, sanatçıyı tüketir.

Camus yine, kendisine yöneltilen politik eleştirilere dolaylı yoldan cevap vermek için şöyle yazmıştır: “Yıldızı, Jonas’ı kararlı bir şekilde korumuştur. Jonas bu şekilde vicdan azabı çekmeden hatırlamanın kesinliğini ve unutmamanın rahatlığını bir araya getirebilmiştir.”⁴³ Karakterin kararsızlığı ilgi çekicidir; ancak hikâyenin sonunda hiçbir şey çözülmez. Jonas’ın ölüp ölmediği bile kesin değildir. Özneyle, onun eserlerindeki nesneleşmesi arasında hiçbir bağlantı yoktur. Sanatçı açık bir şekilde sırf toplumdan ve ailesinden değil, yaşamın kendisinden de sürgün edilmiştir; halbuki yapacak gerçek işleri ve hizmet edeceği gerçek bir halkı vardır. Hikâyenin sonunda Camus, karakterinin tuvalin ortasına “çok küçük harflerle, bir şeylere benzetilebilen, ancak “yalnız” [*solitaire*] mı yoksa “birlik halinde” [*solidaire*] mi olarak okunması gerektiğine karar verilemeyen” bir sözcük yazdığını anlatır; burada sunulan, muğlaklığın gerçekliğinden ziyade durumudur.⁴⁴

Son olarak, kitaptaki son ve aynı zamanda da en karmaşık hikâye olan “La Pierre qui pousse” [Büyüyen Taş] gelir. Hikâ-

43 Albert Camus, “The Artist at Work,” *Exile and the Kingdom*, 116.

44 A.g.e., 158.

ye Iguape Adası'nda geçmektedir. Fransız mühendis D'Arrest, bu adada, bir gemide aşçı olarak çalışan ve gemi battığında hayatı kurtarılan siyahi Coq ile arkadaş olur. Coq, kurtuluşunu bir mucize olarak görmektedir ve dinî bir festivalde ağır bir taşı yüklenerek Meryem Ana heykelinin ayaklarının yanına koyacağına yemin eder. Burada –İsa'nın çarmıha gerildiği yer olan– Calvary'ye göndermede bulunulduğu açıktır. Coq tökezleyince, D'Arrest taşı alır; burada, İsa Mesih için haç taşıyan Simon imgesi belirgindir. Hikâye, İsa Mesih heykelinin başka bir geminin batması sonrasında kıyıya vurmasının anlatıldığı başka bir hikâyeye bağlantılıdır. Her yıl, vatandaşlar ondan, mutluluklarını ifade eden bir törenle küçük parçalar koparırlar ve heykel her yıl yenilenir. *Yabancı*'nın kapanışına açık bir şekilde gönderme yapan Camus, karakterinin nakle-dilemez ve ayırt edici deneyimini şu şekilde anlatır:

Orada bir anda kocaman olana kadar doğrularak, yoksulluğun ve küllerin tanıdık kokusundan çaresiz yudumlar içti ve içine, isimlendirmeye gücünün yetmeyeceği belirsiz ve şiddetli bir mutluluğun dolduğunu hissetti... Gözleri kapalı bir şekilde mutlulukla kendi gücünü haykırdı: Bir kez daha yaşama taze bir başlangıç yapışını haykırdı.⁴⁵

Hikâyenin kapanışının, yalnız bireyin diğerleriyle birlikte oturmasına çağrı yaptığı doğrudur. Ancak burada amaç yalnızca yemek değildir; onlarla, yaşamlarının kutsallığı deneyimini sessiz bir şekilde paylaşmaktır. Merkezde dayanışmayla ilgili dinî metaforlar ve tinsel formlar vardır ve her ne kadar hikâyenin panteizmi bariz bir şekilde Hristiyanlığın temellerini inkâr ediyor olsa da, Camus'nün dünya görüşünü dogmatik bir şekilde dindışı olarak betimleyebilmek için onları göz ardı etmek yanlış olur.⁴⁶ Mühendisin bilimsel

45 Albert Camus, "The Growing Stone," *Exile and the Kingdom*, 212.

46 Brée, *Camus*, 132.

mantığını, Coq'un ve köydeki diğer insanların gerçek dinî hislerinin geri planına atmak da çok mantıklı değildir. Camus'nün düşünüşünde her iki taraf için de, tüm doğa deneyimlerinin üstündeki farklı ruhsal deneyim formları için de yer vardır. “La Pierre qui pousse”u yorumlamanın en anlamlı yolu, ona doğal ve duyumsal olanın, modernliğin hapishanesinden kaçma girişimi açısından bakarak yaklaşmak olacaktır. Bu hikâye, dil ve sosyal eylemlerin ötesindeki dünyanın Max Weber'in deyişiyle “yeniden büyülenmesi” için bir umut ışığı yaratmaktadır.

Camus, 1957 yılında Nobel Ödülü'nü kazandığı dönemde bunlarla ilgileniyordu. Edebiyatta ödül alanlar arasında en genç olanlardan biriydi ve tekrar tekrar, elinde olsa Malraux'ya oy vereceğini vurguladı. Kabul konuşmasında lirizm, ölçülülük ve güç hissediliyordu.⁴⁷ “Sessizliğe çekilmiş” diğer Avrupalı yazarlara ve “anavatanının uzun süren ıstırapına” değindi. Konuşmada, 1930 ve 1940'lardaki mücadelelere değindi ve “dünyayı yeniden yaratmak” için ortaya atılan tüm planları reddederken bir kez daha doğanın ve fiziksel yaşamın duyumsal zevklerini vurguladı. Sözünü ettiği şeyler liberal değerleri yansıtıyordu; ancak bu tavırla bir politik aktivistten ziyade sanatçı olarak tanımlanıyordu. Yazar, bağımsızlığını öne sürmek zorundadır ve eğer “ortak zevk ve üzüntülerimizin ayrıcalıklı bir tasvirini sunarsa, kendini aynı zamanda “yargılamak yerine anlamaya” zorlamak zorundadır. İdeoloji, Camus'nün alanı değildi: Yalnızca “dünyanın diğer ucunda küçümsenen ve tanımadığı bir mahkûmun sessizliği bile, yazarın sürgün için gözyaşları dökmesi için yeterlidir”. Bu sessizlik dile getirilmelidir ve sanat da bu uğurda bir araçtır. Yalnızca bu yüzden bile, sanatçının iki sorumluluğu vardır: “Bildiklerimiz hakkında yalan söylemeyi reddetmek ve baskıya direnmek.”

47 Adres, Sprintzen, *Camus*, vii-ix kısmında yeniden basılmıştır.

Nobel Ödülü, Camus'yü kuşkusuz çok heyecanlandırmıştı. Ancak edebî kariyerinin en büyük mutluluğu olması gereken bu olay ne yazık ki yeni eleştirilere ve tatsızlıklara yol açtı. Mauriac ondan övgüyle söz etti; ancak Komünist Parti'nin gazetesi *L'Humanite* Camus'ye "soyut özgürlüğün filozofu" yaftasını yapıştırdı ve şimdi Sartre'la yakınlaşmış olan Pascal Pia, Camus için alaycı bir şekilde "anakronist bir hümanizmin hizmetinde olan laik bir aziz" tabirini kullandı. Konuşmasının belli kısımlarında sergilediği alçakgönüllülük biraz abartılıydı ve Camus yazarları "erdem vazisi" olmamaları konusunda uyardığında, birçokları elbette kıs kıs güldü. Camus'nün bireye yaptığı sembolik vurgu ve somut katılımın talep edildiği herhangi bir durumu açıklığa kavuşturmayı reddedişi, eleştirmenlerine çok da fazla cevap veremedi. Pia'ya göre, Camus'nün görüşleri, Norveç ve Finlandiya Naziler tarafından ele geçirildiğinde tarafsız kalan İsveç ulusununkileri mükemmel bir şekilde yansıtıyordu. Bazı eleştirmenler daha merhametsizdi. Hatta bazıları Camus'nün aldığı ödülün artık söyleyeceği hiçbir şey kalmadığının bir ispatı olduğunu bile iddia ettiler: O bir klasik haline gelmişti.⁴⁸

Camus depresyona girdi. Gene tiyatroya döndü. 1959 yılında, Dostoyevski'nin *Cinler*'inin yeni bir uyarlamasını yaptı ve Shakespeare'in, arkadaşları tarafından cömertliği nedeniyle sevilen ve onlara ihtiyacı olduğunda terk edilen bir adamın hikâyesini anlatan *Atinalı Timon* adlı eserini çevirdi ki bu konu onun da ruh halini yansıtmaktaydı. Camus bir çıkış arıyordu. Yeni sevgilileri oldu. Yorgunluk onu tüketiyordu. Paris ile Lourmarin'de aldığı yeni evi arasında gidip geliyordu. Maria Casares'le Yunanistan seyahatine çıktı.

Hiçbir şey işe yaramadı. Sonunda, son iki eserinin tavsiyesini dinledi ve "kendi içine döndü".

48 Lottman, *Camus*, 600 vd.

1994 yılına kadar basılmamış olan kitabı *İlk Adam*'ı yazmaya başlamasının amacı belki de hayatına bir anlam katmak, nerede olduğunu ve nereden geldiğini anlamaktı. Yazının hassasiyeti dikkate değerdi. Üçüncü tekil kişi, özlem ve arzularını kesintisiz ifade eden ancak anlatılan olaylarla olan uzaklığından ötürü mesafeli bir sese sahipti. Burada aslında *Sürgün ve Krallık*'taki belirsiz sözcüğe, yani yalnızlık ve dayanışmaya bir gönderme söz konusudur. Taslak, çocukluktan kişisel bir anısını ve babasını arayışını içermektedir. Babasını, “tüm yaşamı boyunca çalışmış, emir aldığı anda öldürmüş, kaçınılamaz olan her şeye rıza göstermiş, ancak içinde kimsenin dokunmasına izin vermediği bir parçasını korumuş sert ve amansız bir adam” olarak anlatmaktadır.⁴⁹

Kitabın sanatsal yönü, bir ünlünün otobiyografisini bir kurgu eser haline getirmesinde saklıdır. Camus'nün kendi doğumunun dolaysız ve mesafeli bir şekilde anlatılmasıyla başlar. Hikâye, babasının mezarına bakan yetişkin Camus'ye geçtiğinde, ondan daha fazla yaşadığı için hissettiği suçluluk duygusu hâkim olur. Babası, taştan dışarı çıkar. Burada gene *Sürgün ve Krallık*'ın tasviri kendini hissettirir: Büyüyen taş, üzerinde 1885-1914 yazan bir mezar taşı haline gelir ve “o kumun altında gömülü olan ve babası olan adamın kendisinden genç olduğunu” anlar. Oğul, babaya “adaletsiz bir şekilde öldürülmüş bir çocuk” gibi bakar ve babasının Birinci Dünya Savaşı'ndaki ölümüne karşı duyarsızlığı, Camus'nün sonraki yazılarının birçoğunun ayırt edici özelliği olacak olan pasifizmi uyandırır. Hikâye aslında adamdan ailesinin hayatta olan üyelerine doğru, Camus'nün “ne kendisinde ne de evinde, evrensel yangında yitirilmiş olan ve hatırası tıpkı bir orman yangınında yanan bir kelebeğin kanatlarından

49 Albert Camus, *the First Man*, çev. David Hapgood (New York, 1995), 66. Bu eserden yapılacak alıntıların sayfa numaraları metin içerisinde parantezle belirtilecektir.

geriye kalan küller gibi belirsiz olan adamdan geriye hiçbir şey bırakmayan sevgili annesine doğru uzanmaktadır” (73).

İşte Cezayir’in ortaya çıktığı eser budur. Camus, her zaman açıkça dile getirdiği gibi hem Araplara hem de *pied noir*’lara karşı bir sempati beslemektedir. Fransa’nın Cezayir’i kurma sürecini, 1849’daki Fransız öncülerin geçirdikleri hastalıkları ve büyük zorlukları anlatır. Lirik bir ifadeyi tarihsel bir yansımayla birleştiren büyüleyici sahneler ardı ardına gelir ve her biri, gücünün zirvesindeki bir sanatkâr tarafından kaleme alınmıştır:

Ah! O iyi insanlar... Onlar küçük kulübelerini baharda bitirdiler ve sonra da kolera salgınına maruz kaldılar... Günde on kişi ölüyordu. Sıcak erken bastırmıştı, kulübelerinde sıcaktan kavruluyorlardı. Ve temizlik konusuna gelince de... Sonradan, sonunda onlara toprak verdiler, gecekondular bölgesinden uzakta arsalar dağıttılar. Sonra, köyü topraktan duvarlarla inşa ettiler. Ama göçmenlerin üçte ikisi, Cezayir’in diğer her yerinde olduğu gibi, daha elini küreğe ya da sabana değirme fırsatı bulamadan ölmüştü. Diğerleri arazilerde Parisli bir havayla kalakaldı: Silindir şapkalı sabanla gömülmüş, omuzlarında birer silah, dişlerinin arasında da bir pipoyla (yangınlar yüzünden yalnızca kaplı pipolara izin veriliyordu, sigara yasaktı) oradaydılar. Bone’un kafelerinde ve Mondovi’nin kantininde günlük içecek olarak sağlık için kinin satılıyordu ve erkeklerin yanında ipek elbiseli eşleri geziniyordu. Ancak bu arada çevrede hep silahlar ve askerler vardı... Ve bu askerler, işgal edilmeyi reddeden ve elindeki tüm imkânlarla öcünü alan düşman bir ülkede görev yapıyordu (189-90).

Camus bu eserinde, sömürgeciliğin kurbanlarını da diğer eserlerine kıyasla çok daha yoğun bir şekilde ele alıyordu. Günlük hayatta yaşanan ırkçılık deneyimleri, kitap boyunca

açıkça dile getirilmişti. Bir *pied-noirs* ailesiyle ilgili olan bu hikâyede sürekli Araplardan bahsediliyordu. Aralarındaki etkileşim, yaşanacak gelişmeler için bağlam oluşturunuyordu. Camus, Avrupa'daki ikilemlerin sömürgeleştirilmiş bölgelere nasıl yayıldığını ve bunun bedelini hem göçmenlerin hem de yerlilerin nasıl ödediklerini anlatmaktadır. Bu durum, onların Birinci Dünya Savaşı'yla ilgili düşünceleriyle ve "ateş altında renkli mumdan bebekler gibi eriyen Afrika birlikleri ve her gün Cezayir'in farklı köşelerinde yetim olarak gözlerini açan ve artık babalarının kılavuzluğu ve mirası olmadan yaşamayı öğrenmek zorunda olan Arap ve Fransız çocukları" ile ilgili tasviriyle daha da açık bir hal almaktadır (70).

İlk Adam, bir keşif romanıdır ve Camus bu romanda kendi ailesini ve yaşadıkları dünyayı anlatmıştır. Bu ailenin, Sartre'ın 1964 yılında yayımladığı *Sözcükler** adlı otobiyografisinde oldukça dokunaklı bir şekilde anlatılan üst-orta sınıf bir aile ya da burjuva dünyası olmadığı aşikârdır. Camus diğerlerine de yer açmıştır; Sartre asla sahneden inmemiştir. Camus her şeyi bilen anlatıcı ve yabancısıdır; Sartre ise, kendini tüm çıplaklığıyla gösterir, kendini suçlar ve Avrupa'da yaşanan felaketlerin kendi yetiştirilme tarzının yarattığı yoğun bencillikle yansıtıldığını düşünür. Her iki eserde de çocukluk çağı ayrıntılı bir şekilde betimlenir. Camus güneşi ve denizi deneyimler; Sartre okumayı ve yazmayı vurgular. Camus, bitmemiş bir yolculuğun başlangıcına, geriye doğru bakarken, Sartre, edebî güç gösterisi yolculuğunda kendini henüz altı yaşında tanımlamıştır bile. Sartre, çoktan oluşturduğu emperyalizmden bihaber ve yakında neden olacağı faşizmden yoksun olan rahat bir dünyayla ilgili kahredici bir manzara sunarken, Camus geri adım atar. Belirgin bir suçlama yoktur. Camus'nün dramı farklı bir türdedir. Tüm bunlar *İlk Adam*'da çok daha sessiz bir şekilde işlenmiştir.

(*) *Les Mots* (Tr.: Çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, 1989).

Çok az roman fakirliği bu kadar açık, bu kadar ciddi, bu kadar şefkat dolu, bu kadar öfkeli ve bu kadar karamsarlıktan uzak bir şekilde anlatır. Camus, “ölüm kadar çıplak bir fakirliğin ortasında, cins adlarıyla isimlendirilen şeylerin arasında büyümenin” ne anlama geldiğini açıkça dile getirir (60). Yoksulluğun gaddarlığına ilişkin içgörüyü, onun yarattığı nadir dayanışma ve saygınlık anlarıyla birleştirir. Kitabın klasik tasviri, anlatılan kötü olayları neredeyse alıp götürür; ancak geriye günlük işler, fiziksel şiddet, sıkıntı, para tutkusu, bilgisizlik, unutuşlar gibi şeyler kalır:

Fakir insanların hafızaları, zengin olanlarınkine kıyasla daha az beslenir. Mekânsal olarak daha az dönüm noktasına sahiptir; çünkü onlar yaşadıkları yeri çok nadir terk ederler ve yaşamları boyunca, gri ya da özelliksiz olan, çok daha az sayıda belirli noktaya sahiptirler. Elbette, en kesin olduğunu söyledikleri kalp hafızası vardır; ancak kalp, keder ve işler yüzünden yıpranır, yorgunluğun ağırlığı altında kısa sürede unutulur. Geçmişteki şeyleri hatırlamak yalnızca zenginler içindir. Fakirler için, bu, yalnızca ölüm yolundaki belirsiz işaretleri belirtir. (80)

Camus, “kitabın somut bir ağırlığı olmasını” istiyordu (105) ve öyle de oldu. Kitabın neredeyse elle tutulabilir bir özelliği vardır. Büyükbabası tarafından kırbaçlanması ve arkadaşlarıyla birlikte yüzmeye gidişiyle ilgili betimlemelere rastlanır. Kitap, “işin lanetinden o kadar aptalca bahsediyor ki ağlayabilirsiniz ve onu o kadar sonu gelmez bir monotonlukla ele alıyor ki, bir yandan günleri çok uzatıyor diğer yandan da yaşamı çok kısaltıyor” (270). Hikâye, çocuk Camus’nün ergenliğe ulaşmasını ve okuldaki başarısının onu nasıl “fakirlerin sıcak ve masum dünyasından (toplumda bir adacık gibi kendi içine kapanmış bir dünyadan) uzaklaştırdığını” anlamamızı sağlar (176). Kitap, Camus’nün Cezayir

ve Fransa'yla ilgili karışık hislerini ve zaman içinde denemeler yapmaya olan istekliliğini çözümleme yönünde ilginç girişimler içerir. Hatta intihara yeni ve ilgi çekici bir bakış açısı sağlayan tesirli bir not bile vardır: “Prensiplerimi bilirsiniz. İntihar edenlerden, *diğerlerine* yaptıkları yüzünden nefret ederim. Eğer bunu yapmak zorundaysanız, bari bir kılıfa uydurun. Nezaketen” (296).

Camus, çocukluk arkadaşlarından, annesinin yalnızlığından, dinin yersizliğinden ve Louis Germain ile Grenier'den bahseder. Camus'nün, geleceğini şekillendirecek olan yarın unutulmuş yadigârları ve geçmiş hatıraları vardır. Kitabın başındaki “Réflexions sur la Guillotine”de, kendi ailesini öldürmekten mahkûm edilmiş bir adamın idamını takdir eden ve idam sahnesine tanık olduktan sonra hastalanan babasının hikâyesi anlatılmaktadır. Tabii kitapta yumuşak anlar da vardır; örneğin “altmış beş yaşında, yaşanan her yıl infazın ertelenmesidir” diyen ve sonra da eski öğrencisi “dünyayı koruyan, başkalarına yardım eden, sadece onların varlığıyla yaşayan insanlar var” demeye fırsat bulamadan “ben hiçbir şey başaramadım” diyen eski öğretmeni Germain'le yaşadıklarını anlatır (34). Sessizliğin hüküm sürdüğü bir ailede, kimsenin babasıyla ilgili bilgi vermeyeceğini anlayışı da betimlenmektedir: O “kendini yalnız başına büyüttüğünü” öğrendi, kendini babasıyla ilgili bilgilendirdi, babasını yarattı ve kendisini yarattı (27, 36).

İlk Adam, neredeyse evrensel bir beğeniyle karşılanmıştır. Bu beğenin kaynağı gerçekten kitabın kalitesi ve Cezayir'deki yaşamın karmaşıklıklarını tanımlaması mı, Camus'nün yaşamının son yıllarında sürekli eleştiri almış olmasına yönelik suçluluk hissi kalıntıları mı, yoksa onu “komünizm sonrası” bir dünya için yeniden kazanma girişimleri midir, bilinmez. Bir açıdan bakıldığında, *İlk Adam* ortaya yeni olan çok az şey koymuştur. Cezayir'e ilişkin betim-

lemeleri başta olmak üzere, bazı istisnalar dışında, anlattığı konuların birçoğu Camus'nün makalelerinde yorumlanmıştır: fiziksel baskı ve ölüm, aile yaşantısı ve fakirlik, güneş ve deniz ve ölüm. Kitap son haline getirilmiş değildir; Camus eğer yaşasaydı, kitap kuşkusuz çok daha farklı görünecek, çok geniş bir yelpazesi ve politik gücü olan bir çalışma haline gelecekti. Camus'nün notlarında, “1831 yılında gönderilen 600 göçmenden 150'sinin çadırlarında nasıl öldüğünü, Cezayir'de çok sayıda çocuğun bu yüzden yetim kaldığını” ya da “dört Arap'ın Kassour'dan atıldıkları linç sahnesini” ya da “*Combat* hareketinin bir tarihini” ya da “dünyada en çok istediği şeyin, annesinin, yaşamında ve varoluşunda olan her şeyi okuması olduğunu; ancak bunun imkânsız olduğunu, aşkının, tek aşkının sonsuza dek dilsiz olacağını” anlatmak için yazılmış pasajlar vardır (286, 294, 296, 300).

İlk Adam, bu şekliyle sadece bir parçadır. Ve belki de olması gereken budur. Bu otobiyografik taslak, gerçek bir yaşamı sanatsal bir biçimde muhafaza etme girişimidir. Hiçbir hayat sonlanana kadar yaşanmış sayılmaz; bu eserin de tamamlanmamış bir şekilde kalmasının gerekliliği de bununla uyumludur. Tasarı, bir yaşamın taslağını çizme, ruh halini vurgulama, fiziksel bir hava sunma ve bir hikâye anlatma yetisine ihanet etmektedir. Camus'nün bir yazar olarak işi bitmemiştir. Bu son taslak, eğer Albert Camus 4 Ocak 1960 tarihinde Lourmarin'den Paris'e giderken bir araba kazasında ölmeseydi neler olabileceği ve aynı zamanda onun ölümüyle nelerin kaybedilmiş olduğuyla ilgili bir kavrayış sağlamaktadır.

Miras

Edebiyat çevresi, Albert Camus'nün ölümüyle oldukça sarıldı. Birçok ölüm ilanı yayınlandı. Aşırıya varan övgülerin yerini şimdi geçmiş zamanın aynı derecede abartılan eleştirileri aldı. Camus, felsefi bir dev, politik bir elçi ve bir aziz olarak takdir edildi. Hatta ona *Amerikan* edebiyatının “büyük” yazarı diyenler bile oldu.¹ Genel kanının aksine, Camus asla Jean Genet gibi bir “dışlanmış” olmamıştı. Camus, güçlü arkadaşları olan ünlü bir adamdı; hem akademik eleştirmenler hem de geniş bir halk kitlesi ona hayrandı ve ölümünü takip eden yıllarda da ününü korudu.

1960'ların öğrenci isyanı esnasında popüler olan tek yazar oydu. Camus'nün bireysel sorumluluğa olan vurgusu ve bastırılanlarla kendini özdeşleştirışı, pasifizmi ve demokrasi inancı, bireyseliği ve bohem duyarlılığı göz önünde bulundurulduğunda, bu durum mantıklıdır. Yalnızca “hareket”in çöküşüyle, kısa bir süreliğine kaderi değişti. Camus'nün eserleri, 1970'lerin sonlarında yavaş yavaş gözden düştü, 1980'lerde (“ben” onyılı ya da “açgözlülük onyılı”)

1 Serge Doubrovsky, “Camus in America,” *Camus*, der. Brée, 17-18.

de pek rağbet görmedi. Ancak komünizmin çöküşüyle durum yeniden değişti: Camus'nün insan haklarını savunuşu, onu, zamanın adamı yaptı. İsyan fikri ve liberal görüşü, eski Sovyetler Birliği'nin ve uydularının kitle hareketlerinin hümanist ve kurumsal taleplerine uyuyordu. Ancak madalyonun bir de öbür yüzü vardı. Camus'nün komünizme olan saldırısı, kapitalist devlete yönelik eleştirel olmayan bir desteğe dönüştü; bireyselciliği politik uğraşlara karşı benimsendi; ütopyacılığa olan saldırısı ise dünyadaki acıların karşısında boyun eğmenin bir gerekçesi haline geldi.

Camus'nün 21. yüzyılda yeniden göze çarptığını tasdik etmek, eserlerinin radikal yapısını da kabul etmek demektir. Onu “varlığımızın en derin mitik düzeyine” hitap ettiği için övmenin bir anlamı yoktur² ve Camus'nün politik müdahale mirasını, onun “adalet olmadan adil bir adam” ya da “iyi bir adam” ya da gerçekten “asil bir adam” olup olmadığına bakarak tartışmak yetersizdir.³ Bu tür konuşmalar Camus'nün hakkını veremez. O bir aziz değildi. Politik yargıları genellikle yanlıştı ve politik kuramında da çok sayıda çatlak vardı. Bu nedenle, Camus'nün mirasını daha somut bir şekilde tanımlamak gerekir; bunun için başlangıç noktası, Sartre tarafından yazılmış ölüm yazısı olabilir. Sartre'ın yazdığı şu paragraf oldukça makuldür:

Camus, bu yüzyılda ve Tarih'e karşı, eserleri belki de Fransa'daki en orijinal belgeleri teşkil eden uzun erimli bir ahlakçılar geleneğinin günümüzdeki mirasını sahiplenmiştir. Onun inatçı hümanizmi, sınırlı ve saf, ciddi ve duyarlı bir şekilde zamanımızın olaylarına karşı savaşmıştır. Ancak bunun aksine, inatla reddedişi sayesinde, çağımızın tam

2 Sprintzen, *Camus*, xiv.

3 Michael Walzer'ın “Albert Camus' Algerian War” adlı eserine yanıt olarak yapılan oldukça utanç verici tartışmaya ve Joseph Frank'in “Camus and the Algerian War,” *Dissent* 32, no. 1 (1985): 105-10 adlı çalışmasına bakınız.

kalbinde, Makyavelicilere ve gerçekçiliğin putlarına karşı ahlaki gerçeklerin varlığını yeniden onaylamıştır.⁴

Camus, ahlakçı, kuşkucu ve aktivist entelektüeller geleneğinde (Pascal, Montaigne ve Voltaire'in geleneğinde) Sartre ile yan yanadır. Camus'nün politik uğraşlarının kaynakları asil bir hassasiyet, daha büyük olaylarla uğraşmaya yönelik felsefi bir isteklilik ve dayanışma ve şüpheyne sanatsal bir onaydı. Camus, Aydınlanma entelektüelinin geleneğini 20. yüzyılda yeniden ortaya koymuştur. Evrensel sorunlarla ilgilidir ve uzmanı olmadığı alanlara karışmıştır. Eserlerinde politikayı, felsefeyi ve sanatı harmanlar. Karakterleri, onlara ilham veren fikirler olmadan cansızdır; fikirleri ise, temeli olan varsayımlardan ziyade sembollere dayanır: dağdan aşağı yuvarlanan bir taş, çöldeki kör edici güneş, kökü sökülemez bir kötülüğe karşı direniş ve bir barda geçen monolog.

Camus, herhangi bir ideolojik kesinlikten yoksun olan ve herhangi bir "sistem" formunun saygın olmadığı bir dünyayı anlatmaktadır. Kendini, varoluşçuluk da dâhil, iyi-kötü tüm felsefi sistemlerden uzak tutmak istemiştir. Ancak, diğer tüm varoluşçular gibi, o da fikirle deneyimin ya da kavramla gerçekliğin ayrılmasını sağlayan duvarı yıkmayı amaçlamıştır. Belki de o, bu konuda diğerlerinden fazla çaba harcamıştır. Avrupa'nın klasik formunu Akdeniz'in hassas içeriğiyle birleştirmiştir. Onun sanatı, dünyayı taze bir ışıkla yıkamıştır. Yaşanan anları betimlemiş ve anlaşılabilirlik derdine ya da sağduyu kaygısına kapılmaksızın mitolojileri, güzelliği ve doğal değerleri, denge ve simetri değerlerini ve erdemle talihe verdikleri önceliği ele alarak Yunanistan'ı ve Kuzey Afrika'yı incelemiştir.

Totalitarizm, sofistike ütopyacılığı, bayağı fanatisizmi ve

4 Jean-Paul Sartre, "Albert Camus," *Situations*, 79-80.

acımasız kolektivizmiyle Camus için asla bir seçenek olmamıştır. Demokrasi ve diktatörlükler arasındaki savaşlarda taraf tutmak onun için oldukça basittir. Demokratik devletlerin benimsediği emperyalizm, ulusal özgürlük için yapılan otoriter hareketlerle çatıştığında seçim yapmak çok daha zor olmaktadır. Ahlakçı, işte bu durumlarda tereddüt etmektedir. Camus hem sağ hem de sol kanadın saldırısına uğramıştır. Milliyetçilik kadar emperyalizmle de ilgilenmemektedir. Tolerans ve demokrasi çağrıları yaparak her iki tarafa da karşı çıkmaya çalışmıştır. Prensiplerini reel politikanın gereklerine cevaben esnetmeyi reddetmiştir ve onun yaklaşımı, muhtemelen Cezayir'in tarihsel bağlamına ters etki etmiştir. O politik bir elçi değildir: Cezayir Cumhuriyeti haline gelecek yapının kırılganlığını, diktatörlük potansiyelini, dinsel fanatiklik sorunlarını ya da laiklerle inançlılar arasında bir iç savaş çıkması ihtimalini hiç sorgulamamıştır. Yalnızca, tutarlı bir şekilde teröre karşı çıkmıştır. Ona göre terör, politik kültürden ziyade, taktiğin içinde gizlidir.

Ancak Camus, yeni bir tarihsel seçkinler grubunu öngörüyordu. Prensiplerine olan bağlılığı ve bir sorunu her iki taraftan da görebilme yetisi, eski ideolojik kesinliklerin ortadan kalktığı çok taraflı bir dünya için etkili bir örnek sunuyordu. O'na göre, kararsızlıklarından bile bir ders çıkarılabildi. Dolaylı olarak, politikacılarla entelektüeller arasındaki farkı gördü: Politikacılar ihtimal dâhilinde olanlara göre bir seçim yapmak zorundayken, entelektüeller özgürleştirici mücadelenin amacına ulaşması için gerekli olan değerler adına herhangi bir taraftan gelecek desteği esirgeme lüksüne sahipti. Camus, entelektüelin kendi kararsızlık hissi- ni dışavurma hakkını ve özgürlüğünü koruması gerektiğini düşünüyordu. Aynı şekilde, kültürel propagandanın parçası olmayı daima reddetti ve radikalizmin işaretlerinden de nef-

ret etti. Camus, “Bağlılık edebiyatından ziyade, bağlı insanları tercih ederim” derken bunu kastediyordu.⁵

Camus için, adaletin sembolü, ağına düştüğü çıkarlar ve kurumlar kompleksinin ötesine uzanmaktaydı. Camus bu nedenden ötürü, bireyle tüm dogma noktalarının ötesinde özdeşleşebiliyordu. Terörist politikalar için ortaya konan mutlak iddialardan ya da kendi kendine hizmet eden gerekçelerden asla etkilenmedi; onun için cumhuriyetçilik olmadan ulusal otonomi anlamsızdı. Dünya hâlâ büyük oranda otoriter rejimlerle yönetiliyordu ve Camus’nün kurumlara ve insan haklarına yaptığı vurgu basmakalıp değildi. Camus, yalnızca bu kurumların bireyi keyfî güç kullanımından koruyabileceğini ve bireyin kendi özel kaderini ele almasını sağlayabileceğini düşünenler arasındaydı. Nelson Mandela ve uzun yıllar Çin hapishanelerinde kalmış olan Wei Jingşeng, Camus’nün kendini özdeşleştirdiği çağdaşları arasında sayılabilir. Camus, dürüstlüğe ve bireyin kendi sorumluluğunu ve ötekilerle olan dayanışmasını fark ettiği o ana önem veriyordu. Ancak aynı zamanda, politikanın ve politikaya katılımın başta gelmesi ya da kendi başlarına birer amaç halini alması gibi bir zorunluluğun bulunmadığını da anlamıştı. Bundan ziyade, daha kişisel keşif ve eğlence formları için ön koşullar oluşturmalıydılar. Camus, kendi çağında mutluluğa felsefi bir değer biçen çok az sayıdaki düşünürden biriydi. Belki de tüberkülozu olduğu için ölümü asla Heidegger’in yaptığı gibi bir fetiş haline getirmedi ve elbette bir zamanlar fakir olduğu için, Sartre’ın yaptığı gibi fakirleri asla idealleştirmede.

Camus, kendi izlenimlerini genelleştirdi ve izlenimlerine evrensel bir nitelik kazandırmak için de sanatını kullandı. Kitaplarındaki başkarakterler muhtemelen birbirlerini severlerdi. Sisyphus, Meursault, Rieux ve diğer tüm başka-

5 Camus, *Notebooks*, 2: 140.

rakterler kuşkuculuk ve toleransın, açıklık ve cesaretin bir karışımını ve bir tür sorumluluk ve öğrenme isteğini barındırıyordu. Clamence'in bile parlak dönemleri olmuştu. Camus, "Bir insanın eserleri, sanatsal sapmalar yoluyla, kalbini ilk kez açtığı iki ya da üç büyük ve basit imgeyi yeniden keşfetmek için yapılan yavaş bir seyahatten başka bir şey değildir" derken pekâlâ kendinden bahsediyor olabilir.⁶ Onun için roman, felsefenin imgelere yerleştirilmiş halinden başka bir şey değildi; Sartre'ın *Bulantı*'sından bahsederken şu sözleri söylemişti: "İyi bir romanda, felsefe, imgeler aracılığıyla verilir." Bu anlayış, kendi eserine de uyuyordu. Camus, fikirlerini sistematik bir şekilde sunmaya çalıştığında daha az başarılı oluyordu; bunun farkındaydı. "Ben bir filozof değilim ve yalnızca deneyimlediklerim hakkında nasıl konuşacağımı bilirim."⁷

Camus'nün felsefi eksikliklerinin bazı bedelleri olmuştu.⁸ Dayanışma ve direniş gibi değer biçtiği kavramlar, herhangi birinin benimseyebileceği kadar belirsiz bir şekilde tanımlanmıştı ve bu kavramların çekiciliği o kadar barizdi ki onları eleştirmek neredeyse imkânsızdı. Herhangi bir sistematik eklemlenmenin olmayışı, onun düşüncesünü keyfî bir hale getiriyor, kuramla pratik arasındaki uyumlu bağlantıyı sarsıyor ve bazen de Camus'nün değer verdiği açıklık durumunu tehdit ediyordu. Neyse ki Camus asla deneyimleri bir doğruluk kriteri haline getirmedi. İrrasyonalizmin tehlikesini, eleştirmeden inanmanın alabileceği şekli ve bunun faşizme dönüşebileceğini fark etmişti. Camus şüpheye verdi-

6 Camus, *Notebooks*, 2: 140.

7 Serge Doubrovsky'nin *Camus* adlı kitabındaki "The Ethics of Albert Camus," adlı makalesinde alıntılanmıştır (der. Brée, 72.)

8 "Camus filozof bir değil de, ifade yeteneğine sahip sıradan bir adam olduğu için hepimize yakındır ve diyalektik ile sentez ruhunu kullanmak konusunda aşırı yetenekli olmadığından dolayı da, şahit vasfı giderek güçlenmektedir" demek hem anti-entelektüel hem de aptalca bir iddiada bulunmaktır. Onimus, *Albert Camus and Christianity*, 3; ve Sprintzen, *Camus*, 121; Brée, *Camus*, 8 ba.

gi önemi şu sözleriyle belirtmiştir: “Çok hızlı bir şekilde ikna olan militan, gerçek bir devrimciye, bağınaz biri bir mistiğe nasıl görünürse öyle görünür. Bir inancın büyüklüğü, yol açtığı şüpheye bakılarak anlaşılabilir.”⁹

Dinsel konuların Camus’ye baştan beri ilham verdiği açıktır. Son kitapları için seçtiği isimler (*Düşüş ve Sürgün ve Krallık*) zaten her şeyi belli etmektedir ve absürd her ne kadar Tanrı’nın yokluğuna dayansa da, sonunda dinsel bir özlemle tanımlanmaktadır. Ancak Camus’nün tinsel eğilimleri ne olursa olsun, örgütlü bir din dogması, ona ancak Marksizmin öğretisi kitabı haline gelen şey kadar çekici gelebilirdi. Absürd, varoluşun anlamsızlığı, tüm bireylerin başa çıkması gereken bir gerçeklikti. Bireyin temeli özgürlük, yani absürdle ilgili olarak yaptığı seçimdi. Diğer varoluşçuların aksine, Camus için, absürdü fark etmek yalnızca bir başlangıçtı. Asıl soru, bireyin de onun imalarına, önce cesaret ve gerçeklikle, sonra da dayanışmayla itiraz edip etmeyeceğiydi.¹⁰ İşte bu noktada, Camus’nün, Dostoyevski’nin karakterlerinden biri tarafından meşhur edilen şu çıkarıma karşı olan isyanı öne çıkmaktadır: “Eğer Tanrı yoksa, o zaman her şeyi yapmaya iznimiz vardır.”

Başkaldıran kişi, bir devrimci değildir. Eylemlerinin sınırları vardır. Camus, sınırlar olmadan eylemlerin etik iddialardan muaf kalacağından ve bunun insanlıkdışı bir dinamizmi gerektireceğinden korkuyordu. Sınırların inkârı, eylemi uçuruma sürüklüyor ve absürdü yok etmek için ne özverilerde bulunulmuş olursa olsun onu destekliyordu. Sınırlar olmadan eylem, herhangi bir totaliter hareket ya da rejimin gerçekleştirdiği şiddete dayanak oluşturunuyordu; key-

9 Albert Camus, “Review of *Bread and Wine* by Ignazio Silone”, *Lyrical and Critical Essays*, 208.

10 François Bousquet, *Camus le Méditerranéen Camus l’ancien* (Quebec, 1977), 104.

fî güç kullanımını gerekçelendiriyordu. İknadan çok baskıya dayanan bu türden bir güç, Camus'nün şu satırları yazarak önünü kesmek istediği başlıca şeydi: “Durumumuz adaletsiz olduğu için adalete hizmet etmeli, evren mutsuz olduğu için mutluluk ve sevinci artırmalıyız. Aynı şekilde, ölüm cezası aldığımız için başkalarının ölüme mahkûm edilmelerini sağlamalıyız.”¹¹

Camus'nün özneliği, onun insanın durumuna bakışıyla ve “özcülüğü” dolayısıyla “kimliğe” verdiği önemle denetlenmektedir. Onun bakışı ne yerel ne de “tikelci”dir. Camus, ütopyacılığı ve büyük kuramın kibrini reddetmiş olsa da, Jean Jaurès, Léon Blum ve Pierre Mendès-France'ın geleceğinde yer alan tanınmış bir liberal sosyalistti. Camus'nün bakış açısı, temelinde karakteristik olarak hümanistti. Eserlerini postmodernizme veya yapısöküme uygun bir hale getirmek için girişimlerde bulunuldu.¹² Ancak bu tür girişimler, onun dayanışmaya olan ihtiyacı çarpıcı bir şekilde algılayışını, evrensel fikirlere olan bağlılığını ve hukukun egemenliğine olan inancını zorunlu olarak göz ardı etmektedir. Camus asla bir rölativist olmadı. Reformun pozitif veya yapıcı değerine duyduğu derin inanç, onun bütün “tümleyici eylemler”e olan eleştirisine dayanak oluşturmuştur. Ayrıca onun insanlığın durumunu, insanın absürd karakterini ve ona karşı yapıcı bir tepki verilmesinin gerekliliğini gösterme girişimleri de bir “üst-anlatı” biçimini almıştır.

Camus, söylemsel iknayla sosyal baskı arasındaki ayrımı anlıyordu. Kendini dışlanmışlarla özdeşleştirmişti, ancak bunu evrensel öncüllere dayanarak yapmıştı. Verilen herhangi bir olgunun rastgele bir sosyal yapı olup olmadığıyla ilgilenmiyordu ve duyusal arzusunun bastırılmış talepleri-

11 Camus, *Notebooks*, 2: 99.

12 Arthur Kroaker, *The Possessed Individual: Technology and the French Postmodern* (New York, 1992), 6 vd.

ni dışavurduğu için, irrasyonalist değildi. Tam tersine, Camus'nün şimdiki zamana tanıdığı ayrıcalık, kısmen, onun özgürlük ve yetki arasındaki eşitliği bozma girişimine dayanmaktaydı. Camus'nün amacı, sonunda özgürlüğün yapı-sökümünden ziyade yeniden yapılandırılmasıydı. Onun ahlaki düşünüş edebiyatı, postmodern çağın kinizmine ve rölativizmine bir tepkiydi.

Camus öncelikle, bireylerin *ortak* varoluşsal zorluklarıyla ilgileniyordu. Öte yandan, her zaman için isteksiz bir aktivistti ve sosyal sorunları baskılamak için pozitif çözümler istiyor olsa da, temelde reel politikanın aslıyla ilgilenmiyordu.¹³ Camus'nün romantik bir çizgisi vardı. Politik katılımı ancak “aşırı uç durum”da gerekli görüyordu. Ancak iro-nik bir şekilde, isyan kavramının engellemek için tasarlandığı şey de öncelikle bu aşırı uç durumdu.¹⁴ Aşırı uç durum, cinayet ve intiharla da ilgisi olan durumdur. Bunlar aynı madyonun ters yüzleridir: Her ikisi de absürde teslim olmayı ve anlamsız bir dünyaya anlam kazandırma olasılığını inkâr etmeyi içerir. Cinayet için ortaya konabilecek tek ahlaki gerekçe Camus'ye göre, kişinin karşılığında kendi hayatını da vermeye istekli olmasıdır. Bunun politik tabirlerle gerçekten mantıklı olup olmadığı şüphelidir. Aynı zamanda da, tedavi edilemez şekilde hasta ve yatalak olanlar için, insanın değerine ancak ölme hakkı yasallaştırılarak hizmet edilebilir. Ancak bunlardan hiçbirisi aslında Camus'yü ilgilendirmiyordu. Onun öncelikleri farklıydı. Camus'nün eserlerinde aynayı bir simge olarak bu kadar sık kullanmasının bir nedeni vardı.

Camus, insanların kendileriyle yüzleşmesini sağlamak is-

13 “Politik bir konuşmada ya da liderlerimizin politik söylemlerinde yıllardır hiçbir insanlık emaresi görmüyorum. Daima aynı yalanları söyleyen aynı sözcükler çıkıyor karşıma.” Camus, *Notebooks*, 1:18.

14 “İnsan devrimci olduğunu değil, bir reformcu olduğunu söylemelidir. Değişmez bir reform kuramı. Sonunda *ve her şeyi göz önünde bulundurarak*, kendine isyancı diyebilir.” A.g.e., 2: 214.

tiyordu. Bilinmeyen kitlelerin eş derecede bilinmeyen ve “emirlere uymak” isteyen bürokratlarca öldürüldüğü mantığa karşı çıkıyordu. İnsan ölümle ve Tanrı’nın yokluğuyla yüzleştğinde oluşan rölativizmi asla benimsemedi. O, bir etik sistem olmasa da, laik yönetime kurallar sunabilecek pozitif bir ahlak anlayışı oluşturmak istiyordu. Camus’nün pesimizmi, her zaman için insan değerine ve öğrenme gücüne olan bir inanca bağlı daimi bir optimizmle tamamlanmıştır.

Camus, hayatının sonuna kadar solcu olmuştur. Ancak şimdiki muhafazakâr bağlamda bir statüko eleştirmeninden babacan bir bilgeye dönüştürülmüştür. Bu durumda bir uyarıda bulunmak, “sınır” ya da “ölçülülük” sözcüğünü mırıldanmak, eserlerinde ortaya konan ezeli temalarla ilgili konuşmak ve onları savaş sonrası neslinin diğer önde gelen ve daha az duyarlı figürü olan Jean-Paul Sartre’ın radikalizmine karşı uyarmak yeterli olacak gibi görünmektedir. Ancak bu da Camus’ye zarar verecektir. O, anti-komünist birliğe örnek olarak gösterilecek biri değildi. O daha çok bir bohem ve diğerlerine ayak uydurmayan biriydi. Sendikacılara sempati besleyen, insanları derinleşen demokraside insan haklarını kullanmaya çağıran bir sosyalistti ve dış politika üzerine yeni bir uluslararası perpektif geliştirmeye çalışıyordu. Aslında çağdaş bakış açısıyla bakıldığında Camus, gittikçe daha eski ve teknokratik bir hal alan sosyalist demokratik bir harekete can veren ve yeni bir anlam kazandıran biri olarak görülebilir.

Ancak Camus’nün politik kuramı aynı zamanda da farklı bir şekilde şimdiki zamana değiniyordu. Liberalizm, sosyalizm ve sendikacılık arasındaki eski ayrımları cesurca ve belki de farkında olmadan kırıyordu. Bu onu program niteliğinde bir duruş ile kategorize etmeyi zorlaştırıyordu. O bir solcuydu ve bu yeterli değildi. Kapitalizmin önyak olduğu sömürgeciliği ve emperyalizmin neden olduğu sefaleti birinci elden biliyordu. İsyanı, başkaldırının yerine koyuşu poli-

tik yaşamın bir gerçeğine değinmemiş olabilir: Reform, tüm rejimler kapsamında mümkün değildir ve devrim çok sayıda şekle girebilir. Ancak Camus'nün temel iç görüşü geçerliliğini korumaktadır: Yalnızca her şeyi değiştirme girişiminin boşunalığını anlayarak bir şeyler değiştirilebilirdi. Bu şekilde “düzeltilmiş bir oluşumu” kafasında canlandırabiliyordu. Bu, asla bitirmediği bir son eseri için hayal ettiği isimdi.

Savaş devam ediyor: Hâlâ politik prensip adına düşünce-sizce savunulan bir realizme karşı çıkmak, basitçe topluma karşı çıkmak yerine bir şeyi *savunmak*, yeni bir liberal sosyalizm karışımıyla gittikçe daha kayıtsız bir hal alan bir muhafazakârlıkla yüzleşmek gerekmektedir. Camus bizi doğru bir şekilde yönlendirmektedir. Bu onu zamanımızın adamı haline getirir. Ancak aynı zamanda da onun görüşünü politik açıdan savunmacı bir görüş yapar. Ayrıca politikasıyla ilgili goğru olan şey, sanatıyla ilgili de doğrudur. Camus'nün özellikle de gençler arasındaki popülerliği elbette kurgusundan kaynaklanmaktadır. Ancak bir açıdan, ironik bir şekilde, *etkisi* mantıksal olarak en güçlü olması gereken yerde en zayıftır. Camus'nün klasisizmi modernizmle harmanlama girişimi başarısız oldu. Onun ahlaki düşünüş edebiyatı, formalizmin baskın kullanımıyla, postmodern “oyunla” ve eleştirel olmayan bağlanma çağrılarıyla çok az ortak noktaya sahiptir. Ele aldığı konular, toplumu kendi zamanındaki kadar etkilememektedir. Hümanizmi dramatik bir şekilde demode olmuştur: Kozmopolitanlığı, kimlik politikasının taşralılığına karşı ağır basmaktadır, açıklığa olan vurgusuna, katı bir duygusalcılık meydan okumaktadır, dayanışmaya olan inancı yeni bir tür bireycilikle baltalanmıştır ve dinci ateizmin incelikli endişelerine verdiği öncelik, görünüşe göre çarpıcılığını yitirmiştir. Geleceğin isyanı, yalnızca otoriter politik ideolojilerin kibrine değil, aynı zamanda da edebi oluşumun baskın değerlerine de karşı çıkmalıdır.

Camus'nün eserleri, mevcut duruma direnir. Belki de olması gereken budur. Onu asimile etmek, bütünleştirmek görüşünün gücünü azaltmak demektir. Camus gerçek bir çokkültürlü düşünürdü ve ilhamını iki farklı kıtadan alıyordu; ancak hiçbir zaman “topluluğun” jargonundan hoşlanmadı. Camus'nün düşüncü, etnik-dayanışma ya da etnik çoğulculuğun yaygın formlarına karşı gelmekte ve enternasyonalizmi de dünyadaki balkanlaşmayla çelişmektedir. Camus, Birleşmiş Milletler'in, bu cemiyetin Milletlerarası Mahkemesi'nin ve ilave olarak da gelecekte oluşturulacak Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin sıkı bir destekçisiydi. Belki bir “Kızıl Haç Zihniyeti”ne sahip olduğu için suçlu olabilir, ancak özür dilemesi için hiçbir neden yoktu: Böyle bir tavır, ideolojinin ötesinde yatan insanlık trajedileriyle başa çıkmak için gereklidir, örneğin Vietnamlı “tekne insanları”nın kötü durumu ve Ruanda'daki soykırım gibi. Camus, daha bu terim yaygınlaşmamışken insan hakları hareketinin bir lideriydi ve dayanışmaya ve varoluşsal keşiflere, karşılıklılık ve toleransa olan inancı günümüzün muhafazakâr gerçekliklerine sağlıklı bir panzehir gibidir. Piyasanın çalkalanmayı küçümseyişi, liberal sosyalizme olan bağlılığı, enternasyonalizmi ve kimlik politikasına karşı olan kuşkuculuğu doğrudan günümüzün politik ihtiyaçlarına uygundur.

Camus öldüğünde ne silindi ne de tarihe gömüldü. Yaşamı hâlâ önünde uzanıyordu. Onun deneysel ruhu, adalet ve tolerans anlayışı yazılarından hâlâ yayılmaktadır. Camus tutkuyla ve açık bir şekilde dogmatizmle savaştı, cesurca ve öngörölü bir şekilde baskıyla mücadele etti ve özgürlüğe asil ve umutlu bir şekilde hizmet etti. Tüm bunlar Camus'yü yalnızca geçmiş çağın vicdanı olmanın ötesine götürmektedir. Onu bizim de vicdanımız yapmaktadır.

KRONOLOJİ

- 1913 Albert Camus, ailesi 1871 yılında Cezayir'e yerleşmiş olan Lucien Camus ile İspanyol kökenli Catherine Sintès'in oğlu olarak Mondovi'de (Cezayir) dünyaya gelir.
- 1914 Lucien Camus, Birinci Dünya Savaşı'nda Marne Savaşı'nda ölür. Cezayir'de yaşamayı sürdüren Catherine Sintès, annesinin işçi sınıfı mahallesi Belcourt'taki evine taşınır.
- 1918-23 Camus ilkokula başlar. Louis Germain ile tanışır.
- 1924-30 Cezayir Lisesi'ne bursla girer. Amcası Gustave Acault'un evinde yaşar ve Jean Grenier'yle tanışır.
- 1930 İlk tüberküloz atağını geçirir ve çalışmaları keşintiyeye uğrar. Geçimini ufak tefek işler yaparak sağlar.
- 1931 İspanya Cumhuriyeti kurulur.
- 1932 Lisans diplomasını alır. Cezayir Genç Sosyalistler Federasyonu'yla çalışır.
- 1933 Adolf Hitler, Almanya'da güç kazanır. Camus, Cezayir Üniversitesi'ne girer.

- 1934 Camus, Simone Hie'yle evlenir. Paris'te faşist ayaklanmalar olmaktadır. Camus, Komünist Parti'ye katılır ve Muslûmanlar arasında propaganda çalışmaları yapmakla görevlendirilir.
- 1935 Pierre Laval, Moskova'ya davet edilir. Komünist Parti'yle ilgili hayal kırıklıkları başlar. Theatre du Travail'i kurar. Orada aktör, yönetmen ve oyun yazarı olarak çalışır.
- 1936 Halk Cephesi, seçimlerden galip çıkar. Camus, *Metaphysique chretienne et neoplatonisme* isimli tezi ile felsefe bölümünden lisansüstü derecesi alır. Orta Avrupa'yı gezer. Simone Hie'yle olan evliliği sona erer. İspanya'da iç savaş çıkar. Camus, *Révolte dans les Asturies* isimli oyununu yazar.
- 1937 Yaşamı boyunca basılmayacak olan *Mutlu Ölüm*'ü tamamlar. *L'Envers et l'Endroit* isimli makale derlemesi yayımlanır. Cezayir'deki toplumsal sorunların çözümünde Blum-Violette hükümetini destekler. Komünist Parti'den çıkarılır. Theatre du Travail, Theathre de l'Equipe olarak değişir.
- 1938 Halk Cephesi sona erer. Pascal Pia'yla tanışır. *Alger-Republicain*'de gazeteci olur. Münih Paktı imzalanır. Camus, *Caligula*'yı yazar.
- 1939 İkinci Dünya Savaşı başlar. *Düğün* isimli makale derlemesi yayımlanır. Kabylıan kıtlığı üzerine rapor yazar.
- 1940 Simone Hie'yle boşanması sona erer. Lyon'da Francine Faure'la ikinci evliliğini gerçekleştirir. *Alger-Republicain* yasaklanır ve Camus işini kaybeder. Cezayir'den ayrılır ve Pia ona *Paris Soir*'da bir editörlük işi ayarlar. Camus, *Yabancı* adlı kitabını bitirir.
- 1941 Cezayir'e döner. Özel bir okulda Fransızca etüt dersi verir ve *Sisyphus Söyleni* adlı kitabını bitirir.

- 1942 Yabancı yayımlanır. Tüberküloz atağı gelince Chambon-sur-Lignon isimli Fransız kasabasına geri döner. Müttefik kuvvetler Kuzey Afrika'ya varır; O, güney Fransa'da kalır. Bağımsızlığın ilanına kadar eşinden ayrı kalacaktır.
- 1943 Stalingrad savaşı olur. *Sisyphus Söyleni* yayımlanır. Gallimard Yayınevi'nde editör olur. Ölene kadar bu işe devam edecektir. Fransız Direnişi'ne katılır ve Paris'e taşınır. İlk *Bir Alman Dosta Mektuplar* yayımlanır.
- 1944 Fransa, müttefiklerin müdahalesiyle özgürlüğünü kazanır. Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Arthur Koestler, Maurice Merleau-Ponty ve Maria Casares ile tanışır. *Yanlış Anlama'yı* yazar. Sonraki üç *Bir Alman Dosta Mektuplar* yayımlanır. Yeraltı gazetesi *Combat*'nin editörü olur.
- 1945 İkinci Dünya Savaşı sona erer. Camus'nün Jean ve Catherine isimli ikiz çocukları doğar. *Caligula'yı* yazar. Cezayir'e döner ve Setif'teki anti-emperyalist gösterilerin vahşice bastırılmasına tanık olur.
- 1946 Dördüncü Cumhuriyet'in anayasası onaylanır. *Ne Kurbanlar ne de İnfazcılar* yayımlanır. Seminerler vermek üzere Amerika Birleşik Devletleri'ne gider. İşbirlikçilerin cezalandırılması hususunda François Mauriac ile anlaşmazlık yaşar. Sovyetler Birliği'yle ilgili politik bir tartışma sonrasında Merleau-Ponty'yle yolunu ayırır.
- 1947 *Veba* yayımlanır. Sartre, Devrimci Demokratik Birlik'i kurar. Camus, Madagaskar'da anti-emperyalist bir isyanın bastırılışını kınar.
- 1948 Sıkıyönetim biter. Demirperde iner ve soğuk savaş başlar. Groupe de Liaison Internationale'in kurucularından biri olur.

- 1949 Güney Afrika'da seminerler verir. *Doğrular*'ı yazar. *Başkaldıran İnsan* üzerine çalışmaya başlar.
- 1950 Yeni tüberküloz atakları geçirir.
- 1951 *Başkaldıran İnsan* yayımlanır.
- 1952 Sartre'la anlaşmazlık yaşar. Cezayir'i yeniden ziyaret eder. Franco'nun İspanya'sı üyeliğe kabul edilince UNESCO'dan ayrılır. *Sürgün ve Krallık* ve *İlk Adam*'daki hikâyeler üzerine çalışmaya başlar.
- 1953 Doğu Berlin'deki bir işçi ayaklanmasının bastırılışını kınar. Sahra'da yolculuğa çıkar.
- 1954 Yaz yayımlanır. Camus, Amsterdam'a gider. Politik aktiviteleri yüzünden ölüme mahkûm edilen yedi Tunuslu için aracılık eder. Mendès-France başbakan seçilir. Cezayir Kurtuluş Savaşı başlar.
- 1955 Camus, *L'Express*'te yazar olur. Mendès-France hükümeti düşer.
- 1956 *Düşüş* yayımlanır. Faulkner'ın *Requiem for a Nun*'ünü sahneye uyarlar. Sovyetler Birliği Macaristan'daki anti-komünist başkaldırışı bastırır. Camus, Cezayir'de ateşkes için yardım ister. Tutuklu Cezayirli liberallere ve milliyetçilere yardım etmek için müdahale eder.
- 1957 *Sürgün ve Krallık* ve "Réflexions sur la Guillotine" yayımlanır. *Caligula* yeniden popülerite kazanır. Camus, Nobel Edebiyat Ödülü'nü kazanır.
- 1958 De Gaul yeniden güç kazanır. Beşinci Cumhuriyet kurulur. Camus *Tersi ve Yüzü*'nü yeni bir önsözle yeniden yayımlatır.
- 1959 Fransız Kültür Bakanı André Malraux, Camus'ye Comedie Française'in sanat yönetmenliğini teklif eder; ancak Camus bu teklifi geri çevirir. Dostoyevski'nin *Cinler*'ini ve Shakespeare'nin *Atinalı Ti-*

*mon'*unu deneme sahnesi için uyarlar. Tüm zamanını *İlk Adam* üzerine çalışmaya ayırır.

- 1960 Camus, bir araba kazasında ölür.
- 1962 Cezayir bağımsızlığını kazanır.
- 1971 *Mutlu Ölüm* yayımlanır.
- 1994 *İlk Adam* yayımlanır.

Camus: Bir Ahlakçının Portresi politik bir amacı olan entelektüel bir tarih çalışması olarak yazıldı. Camus'nün kariyerini anlatan bu kitap, yazılarını bağlamlarına oturtmuş ve – umarım– yeni bir kavrayış sunmuştur. Camus'nün edebî çabalarını, politikasından ya da felsefi eserlerinden ayırmaya gerek görmedim. Camus, yazma zanaatıyla ilgisini daima korudu; O'nun için form içerikle ayrılmaz bir bütün halindeydi. Yazıları, sanat, politika ve felsefe arasındaki sınırların ötesindedir; sembolik eylemde ortak bir uygulamayı teşkil eder. Albert Camus, okurlarına en temel anlamda, bir *ahlaki tartışma edebiyatı* sunmaktadır.

Ancak kitabın yönlendirici politik itkisi gene de belli bir tatminsizlik oluşturmaktadır. Camus hiçbir zaman jeopolitikaya tam olarak ayak uydurmamış; genellikle kişisel hislerini politik yargılarla harmanlamıştır. Camus'nün felsefi ve politik yazıları, tartışılan kategoriler ya da tarihsel kavrayışlardan ziyade, birçok eleştirmenin dikkatini çeken, oldukça geleneksel değerlere dayanır. Camus bazı konularda haklı olabilirdi ve iyi niyetli olduğu da açıktı. Ancak Camus'nün

liberal, kozmopolit ve sosyalist sorumluluklarıyla ilgili eski moda, hatta neredeyse saf bir yönü vardı. En azından, günümüzde tam olarak böyle görünmektedir. 11 Eylül'ün sonrasında her şey çok değişti. Totalitarizm yeni bir çehre kazandı, emperyalizm ise küreselleşmeye dönüşmüş durumda ve “katılımcı entelektüel” düşüncesi Batı'da çekiciliğini yitirdi. Artık yeni sorular ve yeni sorunlar söz konusu. Dolayısıyla, Camus'nün önemli bir politik düşünür olduğunu söylemek artık pek de kolay değil.

Camus'nün tamamen edebî olan çabalarını ya da eserlerinden günümüze kalanları düşündüğümüzde ise, durum değişiyor.¹ Camus bugün Cezayir'de oldukça popüler bir yazar; eserleri feministler tarafından keşfediliyor;² karakterlerine sömürge sonrası koşullar açıdan yaklaşıyor; melez geçmişi ve mutlak olanı aşağılayışı postmodernistleri ona bağlıyor; sosyal görüşü çoğunlukla post-Marksist olarak algılanıyor ve teröre ilişkin etik düşünceleri geniş bir alanda yankı uyandırıyor. Hatta yakın zamanda yapılan bir çalışmada, Camus'nün günümüze uygunluğunun, politikasından ya da varoluşçu felsefesinden çok, fenomenolojik yaklaşımından kaynaklandığı öne sürülmüştür.³ Bunda bir doğruluk payı olabilir. Camus'nün romanları daima felsefi eserlerinden daha popüler olmuştur ve kuşkusuz dünyalarını anlamlı kılmak isteyen genç insanları heyecanlandırmaya devam edecektir. Ancak eserlerine kaynaklık eden yönteme gelince, Camus “tüm sanatsal doktrinlerin, sanatçının kendi sınırlarını gerekçelendirmeye çalışan bir mazeret” olduğu-

1 Christine Margarisson ve diğerleri tarafından yazılmış olan *Albert Camus in the 21st Century: A Reassessment of His Thinking at the Dawn of the New Millenium* (Faux Titre, 2008) adlı ilginç derlemeye bakınız.

2 Bkz Danielle Marx-Scouras, “Portraits of Women, Visions of Algeria” ve “Le Premier Homme and the Literature of Loss” *Cambridge Companion to Camus*, der. Edward J. Hughes (Cambridge University Press, 2007) 131 vd, 191 vd.

3 Robert Solomon, *Dark Feelings, Grim Thoughts: Experience and Reflection in Camus and Sartre* (New York: Oxford University Press, 2006).

na inanıyordu.⁴ Benimsediği tek etiket, “yazarlık” etiketiydi.⁵ Eserlerinin hepsi, var olmayan dinî bir mutluga duyulan özlemle, fiziksel duyularla, sahicilikle, kendini kandırmayla ve elbette absürdle ilgiliydi. İkinci Dünya Savaşı sonrasında, bu tür “varoluşsal” konular, Camus’yü halkın hayal gücünde tarif etmiştir.⁶

Camus’yü özel kılan şey, ahlaki hassasiyetiydi. Yaşamının son zamanlarında bile, hâlâ gençliğinde etkili olan ikilemden bahsedebiliyordu: “Din olmadan yaşayamıyoruz, ama gene de inanç duyamıyoruz.”⁷ Camus, belki de komünizmde başkalaşmış olan “mutlak” özlemini görmüştü. Eski “varoluşsal” konulardan uzaklaşmamıştı. Öte yandan, dengelerin değiştiğinin de farkındaydı. *Caligula*, Camus’nün totaliter ideolojiye ve kitle katliamına –ya da çağın patolojisine– ilgi duyduğunu açığa vurur. Onu gittikçe daha fazla motive eden şey, yalnızca doğruyu –fenomenolojik olsun ya da olmasın– bulmak değildir; Camus, aynı zamanda, doğrunun varlığını nasıl koruyabileceğini de tespit etmek istiyordu.⁸ Çağdaşı pek çok yazarın aksine, Camus asla politikayı ya da politik katılımı idealleştirmede. Ama 1950’lerde “sol” kanatla ilgili büyük hayal kırıklığına uğradığını hissettiği

4 Albert Camus, *Notebooks*, 1951-1959, çev. Ryan Bloom (Chicago: Ivan Dee, 2008), 168.

5 Jean Grenier’nin gerçekten de fenomenolojik bir görüşü vardı. Ama eski öğrencisi Camus’nün bunu paylaşmadığını biliyordu. Grenier, Camus’ye şu sözleri söyleyebilirdi: “Doğal bir şekilde, ona karşı çıkışım sayesinde doğama eklenen bu dinsel hissi kazanmadım. Bundan ziyade, görüntü olamayacak olan bir Varlığı doğrudan algılayarak kazandım. Zira Varlıkla ilgili önceden var olan bir sezgim olmasa, görüntünün var olduğunu da bilemezdim. Ama bunları sana önceden anlatmışım.” Alber Camus ve Jean Grenier, *Correspondence*, 1932-1960, çev. Jan F. Rigaud (Omaha: University of Nebraska Press, 2003), 69.

6 Tony Judt’un *The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century* isimli eserindeki mükemmel tartışmaya bakınız (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 90 vd.

7 Camus, *Notebooks*, 1951-1959, 71.

8 A.g.e., 134.

zaman bile, *Yabancı* ve *Sisyphus Söyleni* gibi daha eski eserlerindeki kendi kendine referans veren görüşlere dönmedi. Camus'nün, *Başkaldıran İnsan*'ı en iyi kitabı olarak görmesinin makul nedenleri vardı. "Yazar" belki politikaya istemeden dönmüş olabilir; ancak gene de politik bir hale gelmişti.

Nazi işgali altındaki insanlar her gün *Combat*'da Camus'nün makalelerinin çıkmasını bekliyor, onları okumak için riske giriyorlardı. Bu yazılar Camus'ye şöhretini kazandırdı. Camus'nün editöryel derlemesinin yeni çevirisi bunun nedenini (David Carroll'un hoş önsözüyle) açıklamaktadır.⁹ Bir tür ahlaki aciliyet hissiyle kışkırtıcı bir hal alan makaleler, ilginç bir şekilde endişe vermeyi sürdüren konuları ele alıyordu. Camus'nün Vichy rejimini çökertmek için "liberal bir devrim" yapma çağrısı, Sovyetler Birliği'nin ve günümüzdeki "gökkuşağı devrimlerini" öngörmüştür. Faşist işbirlikçilerin tasviye edilmesi talebi, Camus'nün prensipte idam cezasına karşı çıkmasına neden olan "halkçı adalet"le ilgili sonradan yaşayacağı hayal kırıklığını öngörmüştü. Camus, gerçekten "özgürleşmiş" bir Fransa'nın imparatorluğu ortadan kaldırmak zorunda olduğu konusunda ısrarcıydı. Cezayir'deki ulusal otonomi iddialarını gerekçelendiriyordu ve kendini üstün görme ve dogmatik kesinlik durumlarına karşı çıkıyordu.

Camus'yü çoğu insandan daha iyi tanıyan Jean Grenier, dostunun "sınırsız derecede mantıklı, kandırılmaya sonuna kadar karşı, sertliğini yitirmemiş ve yalnızca aydınlanmış bir şekilde özveride bulunmaktan hoşlanan" bir zihne sahip olduğunu söylemiştir.¹⁰ Camus, totaliterlikten patolojik yapısı (ezilenleri kandırma ve öldürme yönündeki istekliliği) nedeniyle nefret etmiştir. Ancak Camus, bu patolojinin en

9 Albert Camus, *Combat: Writing 1944-1947*, der. Jacqueline Levi-Valensi, çev. Arthur Goldhammer (Princeton University Press, 2006)

10 Camus ve Grenier, *Correspondence*, 183.)

demokratik (sözde) rejimlerde bile üstü örtülü bir şekilde var olduğunu biliyordu. İşte günümüzde onun ahlak anlayışını bizim için bu kadar çekici kılan da budur. O, izin verilecek eylemler için kavramsal “sınırlar” oluşturmak, bir çifte standart kullanmayı reddetmek, amaçlarla araçlar arasında makul bir bağlantı kurmak ve bir tür mantıklı suçluluk prensibini kabul etmek hususunda ısrarcıydı. Felsefi açıdan temelsiz olan ve ucundan kıyısından dinden ilham almış olan bu fikirler, ancak gücün insanlıkdışı ve katı bir şekilde keyfî kullanımının hâlâ günümüzdeki stratejik planlamanın bir parçası ve bölümü oldukları sürece uygulanabilirliklerini koruyacaklardır. Bu fikirler, H. Stuart Hughes’un “ölçülülük politikası” olarak adlandırdığı şeyin temelini teşkil etmektedir.

11 Eylül sonrasında politik eylemleri değerlendirmede *eleştirel* bir bakış açısı ortaya çıkmıştır. Bu bakış açısı, “ulusal devlet güvenliği”ni ve Irak’ın istilasını destekleyen liberallerin sahte “realizm”ine ve misyoner “evrenselciliği”ne karşı çıkmaktadır. Tony Judt, “Camus’nün duruşunun açıklığı ve ahlaki cesareti günümüzde, 1958’in kutuplaşmış dünyasında mümkün olamayacak bir şekilde ısıldıyor,” demektedir. ¹¹ Aynı şekilde, kalıcı entelektüel çıkarlar ne olursa olsun, Camus ve Sartre arasındaki tartışma, tıpkı ona sebep olan Soğuk Savaş gibi geçmişte kalmıştır. Günümüzdeki asıl konu, “sömürgelere son vermek”ten ziyade, “sömürge sonrası” dünyanın sorunlarıdır. ¹² “Kızıl haç zihniyeti” ile totaliter “realizm”in sapkın formları arasındaki çatışma, günümüzde yerini entelektüeller ve politik yorumcular

11 Tony Judt, “Albert Camus: ‘The Best Man in France’ *Reappraisals: Reflections on the Forgotten Twentieth Century* (New York: Penguin, 2008), 98.)

12 Ronald Aronson’ın *Camus and Sartre: The Story of a Friendship and the Quarrel That Ended It* isimli tarihi ve felsefi çalışmasına bakınız (Chicago: University of Chicago Press, 2004.) Ayrıca bakınız David Sprintzen, *Sartre and Camus: A Historic Confrontation* (Amherst, NY: Humanity Books, 2004).

arasında yapılan, öncelikli çarpışmalara yönelik tek yanlı itimata karşı dış siyasetin çok yanlı formlarının üstünlüğüyle ilgili tartışmalara bırakmıştır. Bir zamanlar devrimci terörün komünist taraftarları tarafından açıkça benimsenen “çifte standart” artık hem din fanatikleri hem de yeni bir tür emperyalist akım tarafından kullanılmaktadır.

Kısacası, politik tartışma artık devrimcilerle isyancılar arasında değil, isyancılarla sağcılar arasındadır. Her iki taraf da Batı demokrasilerinde mevcuttur ve özellikle de bu nedenden ötürü, demokratik ulusların yönetimi, çağdaş politik etiğin bir konusu olmuştur. Politik eylemleri gerekçelendirmek için teleolojiyi ya da tarihselciliği artık eski moda totaliterler değil, liberal nasyonalistler ve insan hakları sloganlarını dile getiren emperyalistler kullanmaktadır. Eski bir zamanın yeniden moda olmuş yanılgılarından zevk almak hâlâ çekiciliğini korumaktadır. Absürd hâlâ totalitarizm sonrası politikayı tehdit etmektedir: Irak’ta yaşayan yirmi yedi milyon insanın kabaca üçte biri öldürülmüş, yaralanmış, hasta edilmiş, evsiz bırakılmış ya da ülkenin Amerika Birleşik Devletleri tarafından özgürleştirilmesinin bedeli olarak ülkeden sürülmüştür. Diğer ülkelerin aynı şeyi yapmış –ya da yapıyor– olması, yalnızca absürdün ve kardeşinin (temiz bir vicdanla gerçekleştirilen sınırsız şiddetin) çekiciliğini artırmaktadır.

Camus bize savaşımaya degecek çok az savaş olduğunu ve politikayla ilgili ahlaki kararlar vermenin normal bir vatandaşın sorumluluğu olduğunu hatırlatır. Onun prensipleri asla kapsayıcı bir felsefe içine oturmamaktadır. Aynı zamanda herkesi kapsayan bir politik strateji için bir temel de sağlamamaktadır. Ancak, felsefecilerin, politika yazarlarının ve içe dönük edebiyatçıların dar ilgi alanlarının ötesine geçmektedir. Onlar, Camus’nün kitaplarında, felsefi eserlerinde ve sayısız makalesinde geliştirilmiş olan ah-

lakçının mirasını çevrelemektedir. Bu prensipler bize başarıdan neyi kastettiğimizi sorgulatır: Bizi hem dürtülerimizi hem de eylemlerimizi sorgulamaya ve politik yaşamın köklü bir ögesi olarak kalmış olan patolojinin komplike unsurlarıyla yüzleşmeye teşvik eder. Karanlık zamanlar uzaklaşmamaktadır. Bu, Camus'nün Amerikalılar üzerinde bugün ve kuşkusuz yarın da, önemli bir ahlaki etkiye sahip olmasının nedenidir.

2009

- À l'échelle Humaine (Blum) 101
Absürd 48, 49, 52-55, 57, 58, 65, 94,
137, 138, 143, 161, 163, 178
Camus ve 52-55, 57, 58
ile içsel karşılaşma 65
kendine zarar vermeye ve 52
Meursault ve 49
politik sonuçları 65
yok etmek 94
Acault, Gustave 17, 20, 31, 167
Action Française 31
Açıklık
duygusalcılık ve 52, 54, 160
duygusallık ve 52
Adalet: anne ve 156
sembol 159
Adventures of the Dialectic (Merleau-
Ponty) 88, 106, 107, 112, 169
Ahlak 23, 50, 55, 56, 93, 102, 133,
135, 138, 164, 177
pozitif 93, 164
Ahlaki düşünüş 163, 165
edebiyatı 163, 165
Akdeniz düşünüşü 93
Aktivizm 30
"Aldatan Kadın", feminist mesaj 140
Aldatış, metafiziksel 140
Alger-Republicain 39, 41, 168
Altona Mahpusları 113
American Journals (Camus) 85
Anarşistler 35, 91
Anı, Camus 148
Anti-faşist Entelektüeller Komitesi 33
antifaşistler 9, 11, 31, 33-37, 39, 69-
71, 86, 90
ayrım 35
gösteri 34, 37
tutucu 31-34, 37
Aragon, Louis 40
Arendt, Hannah 23, 99, 127
Aron, Raymond 68, 105, 109, 116,
125, 175, 177
Artaud, Antonin 81
"Artist at Work, The" (Camus) 144
Asturyas'ta İsyan (Camus) 36, 168
Atinalı Timon (Shakespeare) 170
Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi 166
Aziz Augustine 22, 24, 26, 64
çelişkisi 26
erdem ve 26
Aziz John the Baptist, karikatürü 131
Bağlanma 69, 112
eleştirel olmayan 96, 165

Barbusse, Henri: Savaş ve Faşizme
Karşı Kongre 33
Barcelona Savaşı 35
Barış için Viyana Konferansı (1952)
111
Barrault, Jean-Louis 91
Barthes, Roland 76, 79-81
Veba üzerine 76
Bastırma 38, 39, 114
Başkaldıran İnsan (Camus) 11, 50, 73,
92, 98-101, 104, 105, 107, 109,
115, 116, 119, 127, 128, 133, 137,
143, 170, 176
metafizik 102
reform ve 102
Başkaldırı: sınırları 102, 107, 111, 120,
122, 164, 170
isyan ve 164
Baudelaire, Charles 93, 103
Beauvoir, Simone de 35, 56, 59, 68,
92, 106, 113, 169
arkadaşlığının sona ermesi 92
Camus/Sartre üzerine 68
Becher, Johannes 112
Being and Nothingness (Sartre) 112
Belcourt 14, 16, 167
yaşadı 167
Benjamin, Walter: umut/umutsuzluk
üzerine 138
Beşinci Cumhuriyet, Cezayir devrimi
ve 129, 170
Bireysel sorumluluk 12, 19
Bireysellik 155, 156
dayanışma ve 155, 156
özgürlük ve 155, 156
Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve
Kültür Kurumu (UNESCO) 115,
166
Bloch, Ernst: Marksizm/modernizm
ve 103
Blum, Leon 34, 37, 101, 162
Blum-Viollette yönetimi 168
Bogart, Humphrey 9
Bondy, François 116
Bourgeois, Yves 29
Brecht, Bertolt 36, 60, 81
Bree, Germaine: Veba üzerine 81

Breton, Andre: Cezayir ve 138
Başkaldıran İnsan üzerine 104
Bruckberger, Peder 71
Cain, James 44
Caligula 41, 43, 60-65, 73-75, 83, 90,
168-170, 175
karşı devrim 104
totalitarizm ve 99, 157, 174, 178
Caligula 41, 60, 73
Sıkıyönetim ve 90
Veba ve 83
yeniden popüler olması 170
Camus, Albert: değişimi 72
depresyonu 41, 147
evlilikleri 19
felsefi yetersizlikleri 160
gençliği 13, 17, 32, 139
mirası 19, 156
ölümü 138, 155
politik kuramı 102, 112, 156,
164
Sartre ve 119
yaşam tarzı 85
yazamama 29, 78, 92, 144
Camus, Catherine 14, 15, 85, 167,
169
Camus, Jean 85
Camus, Lucien Auguste 13, 14
Candide (Voltaire) 136
Cardona, Maria 44
ilişkisi 44
Casares Quiroga, Hükümet Başkanı 68
Castoriadis, Cornelius 116
Cezayir Devrimi 121, 129
Camus ve 80
Cezayir Üniversitesi: Camus 20, 21,
105, 167
Chamberlain, Neville 38, 39
Charlot 27, 70
Cherea 63
Chestov, Nikolai 56, 58
Chiaromonte, Nicola 70
Children of Paradise (film) 68
Christian Metaphysics and
Neoplatonism (Camus) 10, 22, 23
Churchill, Winston 30, 39

- Cinayet 97, 163
 gerekçelendirme 163
 vekaleten 95
- Cinler (Dostoyevski) 91, 147, 170
- Clamence, Jean-Baptiste 131-136, 138, 160
 pişmanlık ve 135
 suç/şüphesi 132
- Clements, idamı 111
- CNR. Bkz. Ulusal Direniş Konseyi 70
- Combat (Gazete) 11, 71, 82, 85, 86, 116, 169, 176
 kapanışı 119
 Sartre ve 119
- Comedie Française 61, 170
- Condemned of Altona, The (Sartre) 113
- Confessions (Saint Augustine) 82
- Conrad, Joseph 91
- Coq 145, 146
- Critique of Dialectical Reason (Sartre) 113
- Cumhuriyetçilik
 özerklik ve 124, 159
- Daladier, Edouard 39
- Darkness at Noon (Koestler) 88
- Das siebte Kreuz (Seghers) 34
- De Gaulle, Charles 21, 61, 69, 71, 87, 89, 114, 116, 119, 122, 123, 129
 Beşinci Cumhuriyet ve 129
 Cezayir sorunu ve 122
 Sartre üzerine 119
- Defoe, Daniel 81
- Demokrasi 10, 31, 39, 60, 100, 101, 106, 110, 124, 155, 158, 164, 178
 emperyalizm ve 106
 özerklik ve 124
 sivil özgürlükler ve 100
- Demokratik Merkezîyetçilik 37
- “Desert, The” (Camus) 30
- Devrim 94
 isyan ve 94
- Die Gewehre der Frau Carrar (Brecht) 36
- Dimitrov, Georgi 34
- Din 21, 22-24, 83, 137, 161, 178
- Direniş 7, 67-73, 76, 78-80, 82, 86, 89, 99, 106, 116, 122, 169
 Camus ve 68, 71, 78, 80, 82, 89, 157
 parçalanması 106
- Dirty Hands (Sartre) 113
- Dobrenn, Marguerite 21, 33, 61
- Dora 92
- Dostoyevsky, Fyodor 46, 91, 147, 161, 170
- Dördüncü Cumhuriyet 87, 129, 169
 Cezayir devrimi ve 129
- Drucilla, ölümü 62
- Du Gard, Roger Martin 69
- Durkheim, Emile 56
- Düğün (Camus) 30
- Düğün [Noces] (Camus) 27
 radikal şehvet 27
- Dünyanın Ucundaki Ev 27
- Dürer, Albrecht 81
- Ecole Normale Superieure, Sartre 105
- Ehrenberg, Ilya 60
- Emperyalizm 11, 99, 106, 116, 117, 150, 158, 164, 174
 demokratik devletler ve 158
 karşıtlığı 117
- Entelektüeller
 politikacılar ve 158
- “Entre oui et non” [Evetle Hayır Arasında] 28
- Etik 11, 23, 51, 64, 73, 161, 164, 174
 etiği 137
 rasyonalist 56
- Etnik pluralizm/etnik dayanışma 166
- Exile and the Kingdom (Camus) 130, 133, 134, 140, 141, 144, 145
 aldanmışlık 132
 hikâyeleri 139
 özgünlük ve 58, 136, 141
 yalnızlık/dayanışma ve 148
- Existentialism and Humanism (Sartre) 112
- Fakirlik 15, 153
 Camus ve 15, 153
- Fall, The (Camus) 137
 absürd ve 133

- alegori 132
anılar ve 130
Camus 137
dilsel şiddet 133
felsefi system ve 136
özgünlük ve 136
Faşizm 30, 31, 33, 34, 38, 64, 73, 79, 83, 106, 114, 122, 150, 160
Fathers and Sons (Turgenev) 91
Faulkner, William 120, 170
Faure, Francine 20, 41, 168
 Camus ile evliliği 20, 168
 intihar girişimi 41
 sinir krizi 41
Fedakârlık, 78, 137
Fichte, J.G. 55
First Man, The (Camus) 11, 61, 148, 150, 152, 153, 170, 171
 Camus'nün ölümü ve 152
 fakirlik 152
 keşfi 150
 övgü 61
Flaubert, Gustave: Sartre ve 113
FLN. Bkz Ulusal Özgürleşme Hareketi 86
For Whom the Bell Tolls (Hemingway) 36
Fouchet, Max-Pol 20, 32
Franco, Francisco 35, 87, 115, 170
 Hitler ve 35
 UNESCO ve 115, 170
Fransa-Prusya Savaşı (1871) 13
Freud, Sigmund 113
Fromm, Erich 99

Gallimard 18, 43, 71, 169
Garaudy, Roger 112
Gaullecülük, Camus ve 116
Genç Sosyalistler Federasyonu 20, 32, 167
Genet, Jean 113, 135, 155
Gerçek, hayaller/fantazi/esrar ve 104
Germain, Louis 16, 17, 24, 152, 167
Gide, Andre 17, 44, 71, 129
 kısık hikâye ve 129
 Uluslararası Kültürü Savunma Konferansı ve 34
Giraudoux, Jean 40
Gizli Ajan (Conrad) 91
Gizli Oturum [Huis Clos] (Sartre) 112
Gnostisizm 22
Goethe, Johann Wolfgang von 50, 51, 136
Grand Illusion, The (Renoir) 34
Grand, Joseph 78
Greenberg, Clement: Marksizm/modernizm ve 103
Grenier, Jean 16-19, 21, 28, 31, 32, 56, 61, 152, 167, 175, 176
 Camus üzerine 16-19
 devrimci sendikacılığı 31
 etkiler 21, 28
 komünizm üzerine 18
 ölüm üzerine 19
Groupe de Liaison Internationale 87, 169
"Growing Stone, The" (Camus) 145

Halk mahkemeleri 87
Happy Life (Saint Augustine) karşıtlığı 26
Hastalık, kötülüğün sembolü olarak 14, 29, 38, 52, 55, 77, 79, 81, 90, 149
Havel, Vaclav: politika karşıtı politika ve 126
Hegel, G.W.E 55, 98, 100, 107, 140
Heidegger, Martin 25, 51, 58, 159
 dinsel ateizm ve 58
 kötü inanç ve 58
 ölüm ve 58
 özgün olmama ve 58
 tarih/yaşam/anlam üzerine 58
 varoluşçuluk ve 58
Helenizm, Hristiyanlık ve 21, 23
Hemingway, Ernest 36, 44
Hristiyanlık 21-23, 27, 76, 137, 138, 145
 Fall ve 137
 Helenizm ve 21, 23
 Neoplatonizm ve 21, 22, 24, 168
 Veba ve 76
Hie, Simone 19-21, 168; Camus'yle evliliği 168

- Hitler, Adolf 30, 35, 37, 39, 59-61, 64, 69, 167
 Caligula ve 60
 Münih krizi ve 39
Humanisme et terreur (Merleau-Ponty) 88
 Husserl, Edmund 56, 58, 59
 eleştirisi 58
 varoluşçuluk ve 59
 Hümaniter Katolikler 104
 Hümanizm 10, 12, 60, 73, 77, 101, 116, 147, 156, 165
 Camus ve 10, 12, 156
Ideologiekritik 103
Innerlichkeit (içsellik) 140
Inspirations mediterraneennes (Grenier) 18
Islands (Grenier) 18
 Camus 18
 İkinci Dünya Savaşı 9, 39, 67, 76, 79, 86, 112, 124, 133, 168, 169, 175
 İnsan dayanışması, sınıf dayanışması ve 142
 İnsan hakları 9, 156, 159, 164, 166, 178
İnsanlık Durumu [La Condition Humaine] (Malraux) 32
 İntihar 26, 50-53, 55, 56, 59, 74, 97, 119, 152, 163
 Camus ve 52
 çekiciliği 54
 feragat 49
 nostalji ve 53
 sosyal/psikolojik sorunlar ve 56
 varoluşçuluk ve 51, 52
 İrrasyonelizm 53, 56, 73, 160
 varoluşçuluk ve 56
 İspanya Cumhuriyeti 40, 167
 İspanya iç savaşı 35-36
 Fransa ve 68
 İşbirlikçiler, Camus 70, 77, 86, 87, 169, 176
 Jaspers, Karl 25, 51, 56, 59
 dinsel ateizm ve 56
 eleştirisi 51
 Jaures, Jean 162
Jean Barois (Du Card) 69
 Jeanson, Francis 107-110, 123
 Cezayir sorunu ve 123
 FLN ve III 123
 Joyce, James 46
 Joyneux, Maurice 115
 Jünger, Ernst 60
 Kabil kıtlığı 40
 Kader 15, 19, 23, 25, 26, 39, 54, 57, 96, 155, 159
 Kafka, Franz 56, 59
 varoluşçuluk ve 59
 Kaliyev 91, 92
 Kanapa, Eugene 112
 Kandinsky, Wassily 25
 Kanunların Ruhu Üzerine (Montesquieu), *Başkaldıran İnsan* 99
 Karamsarlık 12, 29-30, 82, 151
 Katılım, Camus 159
Katolonya'ya Selam (Orwell) 36
kavrayıştan gelen ahlak 78
 Kierkegaard, Soren 46, 58, 59, 113
 absürd ve 59
 Sartre ve 113
 varoluşçuluk ve 59
 Kimlik politikası
 kozmopolitlik ve 165, 166
 Koestler, Arthur 68, 88, 95, 106, 125, 169
 Merleau-Ponty ve 169
 Komünist Parti/Komünizm 21, 32-34, 36, 37, 69, 86, 108-110, 147, 168
 Camus ve 21, 33, 36, 86, 147, 168
 Cezayir ve 32, 37, 86
 Sartre ve 108
 komünizm karşıtlığı 104, 108, 115
 Kozmopolitlik, kimlik politikası ve 10, 16, 128, 165, 174
 kötü inanç 58
Kral Oedipus (Sofokles) 74
Küçük Prens [Le Petit Prince] (Saint-Exupery), 83

- "L'Enigme" (Camus) 121
L'État de siège/ Sıkıyönetim (Camus) 67
ahlak oyunu olarak 67
L'Humanite, Camus ve Nobel Ödülü
üzerine 147
La Liberation 115
"La mer au plus près" (Camus) 109
La Revolution proletarienne 115, 142
Laiklik 139
Laval, Pierre 36-38, 168
Stalin ve 38
Le Communistes et la Paix 111
Le Fantome de Staline (Sartre) 111
"Le renégat" (Camus) 129, 130
dindarlık/sürgün ve 129, 130
Le sursis (Sartre) 38
Lefort, Claude 116
Leibniz, Gottfried Wilhelm 136
Leiris, Michel 68
Lenin, Vladimir 32, 93, 103
L'Envers et l'endroit (Camus),
karamsarlık 168
Les Justes/Doğrular (Camus) 73, 89,
91, 120
ahlak oyunu olarak 120
sınırlar ve devrim 91
"Les muets" [Dilsizler] (Camus) 142
Les Preuves 116
Les Temps Modernes 107, 110
Başkaldıran İnsan incelemesi 107
Camus eleştirisi 107
Les Thibault (Du Card) 69
"Letters to a German Friend" (Camus)
71
pasifizm 72
Levi, Carlo 71
Levinas, Emmanuel 137
L'Express 123, 130, 170
Leynaud, Rene 71
L'Homme revolte (Camus), çift
anlamlılığı 93
L'Hôte ("Ziyaretçi") (Camus) 142, 143
iletişim ve 142, 143
Liberal sosyalizm 89, 165, 166
muhafazakârlık ve 165, 166
Liberalizm 31, 34, 65, 101, 105, 164
Başkaldıran İnsan ve 164
karşı devrim ve 31
Luxemburg, Rosa: reform/isyan ve 102
Macaristan ayaklanması (1956),
bastırılması 138
Malraux, Andre 13, 18, 32, 34, 35, 40,
43, 44, 46, 60, 61, 68, 87, 89, 114,
146, 170
Camus ve 13, 40, 61, 170
de Gaulle ve 87, 114
İspanya iç savaşı ve 24-25
Sartre ve 113
Uluslar arası Kültür ve Savunma
Konferansı 32, 34
Mandarins, The (Beauvoir) 68
Mandela, Nelson 159
Mann, Thomas 60
Maoizm, Sartre ve 100
Marcel, Gabriel 90
Marksizm 65, 103, 106, 107, 112, 113,
113, 161
Sartre ve 112
varoluşçuluk ve 161
Marx, Karl 93, 95, 98, 100, 102, 103
Mauriac, Francois 87, 139, 147, 169
Camus ve Nobel Ödülü üzerine
147
Medeniyet 73
Mefisto 136
Melville, Herman 81
Mémoires de guerre (De Gaulle) 110
Mendes-France, Pierre 122, 123, 127,
162, 170
Cezayir sorunu ve 122
Merleau-Ponty, Maurice 88, 106, 107,
112, 169
Koestler ve 106
Sartre ve 169
sosyal bağlam ve 88
Mersault, Patrice 26, 27, 44
Meursault 7, 41, 43-50, 143, 159 ;
absürd ve 7, 41, 43, 46-48, 50
belirsizliği 49-50
dürüstlüğü 47-48
idamı 48
Michels, Roberto: reform/ isyan ve 102
"Minotaur" (Camus) 120

- Monatte, Pierre 115
Montaigne, Michel 157
Montesquieu, Charles-Louis 99-100
Morgenthau, Hans 126
Muhafazakârlık, liberal sosyalizm ve 165
Mussolini, Benito 30, 31, 35, 39, 60
Mutlu Ölüm [La mort heureuse]
(Camus) 26, 27, 45, 168, 171
Mutluluk 15, 26, 29, 97, 145, 162
Münih Paktı (1938) 39, 168
Napoleon 51
Goethe ve 51
Nausea (Sartre) 47, 57
Camus 47
Ne Kurbanlar ne de İnfazcılar [Ni Victimes, ni bourreaux] (Camus) 82
Nekrassov (Sartre) 113
Nietzsche, Friedrich 18, 25-26, 93-95, 100, 103, 136
fedakârlık 136
Nihilizm 44, 93, 121
Nobel Ödülü 16-17, 69, 124, 146-147
Camus'nün kabul konuşması 124
Nostalji 53, 112
intihar ve 53
Notebooks (Camus) 11, 15, 27, 32, 43, 45, 82, 95, 133, 159, 160, 162, 163, 175
Nouvelle Revue Française 18
Optimizm 164
Orwell, George 35-36
Ölüm 19, 29, 44, 48, 59, 82, 98, 120, 141, 151, 153, 164
doğal 26
intihar ve 53
isyan ve 121
zihinleri meşgul etmesi 19
Öteki 139-140
Özcülük 162
Özerklik 10, 124, 128
cumhuriyetçilik ve 124
özgünlük 58, 136, 141
jargonu 136
yapaylık ve 136
Özgürlüğün Yolları (Sartre) 113
Özgürlük, birey ve 51, 161
Özgürlükten Kaçış (Fromm),
Başkaldıran İnsan ve 99
Özyönetim 116
Paneloux 78, 82
Paris Komünü 101
Paris-Soir 41, 69, 168
Party of Socialist Unity (PSU) 122
Pia, Pascal 39-41, 87, 119, 147, 168
de Gaulle ve 87, 119
Picasso, Pablo 110
Pieds-noirs (beyaz vatandaşlar) 13
Plotinus 22, 24
Politik katılım 72, 163, 175
Camus 163
Politika (Aristo) 100
Politika 144, 151
erkekler ve 86
katılım ve 147
realizm ve 153
sembolizm ve 116
Ponge, Francois 71
Popular Front 34
muhafazakâr antifaşistler 34
Postmodernizm 162
Pragmatizm, reformculuk ve 102
Proust, Marcel 46
Prouvost, Jean 41
PSU. bkz Party of Socialist Unity 122
Radikal Parti 122
Rassemblement Democratique
Revolutionnaire (RDR) 108
Rasyonalist etik, mutlak gücü 56
Realizm, politik prensip ve 165
Recollections of a Terrorist (Bir
Teröristin Anıları) (Savinkov) 91
Reel politika 38, 117, 126, 158, 163
"Réflexions Sur la Guillotine"
(Camus) 138, 152, 170
Reform: pragmatizm ve 102
isyan ve 102
Renoir, Jean 34
Requiem for a Nun (Faulkner) 120, 170

- Rivages (dergi) 29
Rolland, Romain: Savaş ve Faşizme karşı Kongre ve 33
Roosevelt, Franklin D. 30
Roquentin 47
Rosenberg, Harold: Marksizm/modernizm ve 103
Rosmer, Alfred 115
Rosselli, Carlo 89
Rubashov 125
Rölativizm 163-164
- Sade, Marquis de 93
Saint-Exupery, Antoine 95
sanat, Camus ve 9, 18, 21, 54, 79, 93, 96, 103, 106, 120, 121, 134, 137, 139, 144, 146, 148, 149, 153, 157, 159, 160, 165, 170, 173, 174
Sartre, Jean-Paul 11, 40, 51, 57, 59, 92, 105, 106, 107, 113, 157, 164, 169
anlaşmazlıkları 92, 105-107, 113
Başkaldıran İnsan ve 98
Camus ve 59, 107, 157
Cezayir sorunu ve 157
fakirlik ve 148
FLN ve 111
gerçekçi duruşu 97
katılım ve 57
kötü inanç ve 57
otobiyografisi 157
Sovyetler Birliği ve 107
tarih/yaşam/anlam üzerine 46
varoluşçuluk ve 51, 57, 59
Yabancı üzerine 40
Savaş ve Faşizme Karşı Kongreler 33
Savinkov, Boris 91
Schönberg, Arnold 25
Schweitzer, Albert 105
Scipio 63
Seghers, Anna 34
Sembolizm 36, 96, 128
politika ve 128
Sendikacılık 10, 31, 32, 101, 102, 164
Başkaldıran İnsan ve 102
Serge, Victor: *Başkaldıran İnsan* ve 99
Servan-Schreiber, Jean-Jacques 123
- Shakespeare, William 147, 170
Sınıf dayanışması, insan dayanışması ve 142
Sicard, Jeanne-Paul 21, 33, 60
Silone, Ignazio 71, 161
Sinekler [Les Mouches] 112
Sintes, Catherine 14, 167
Sisyphus Söyleni (Camus) 43, 50, 51, 55, 59, 81, 85-86, 92, 168-169, 176
Başkaldıran İnsan ve 50
savaş sonrası kültür ve 86
varoluşçuluğu 59, 86
yayımlanması 51, 85, 169
Sisyphus 42, 54, 55, 58-59, 78, 123, 130, 138, 141, 159
absürd ve 54
ılımlılığı 126
Sivil Haklar Hareketi, *Başkaldıran İnsan* ve 100
Sivil Özgürlükler 87, 100; demokrasi ve 100; *Rebel* ve 100
Slansky, idamı 111
Socialism or Barbarism 116
Sofokles 74
Sorrows of Young Werther (Goethe) 50
Sosyal baskı, söylemsel ikna ve 162
Sosyal yönetim 73
ahlaki kodu 73
Sosyalist Parti, Cezayir sorunu ve 89
Soustell, Jacques 122
Sovyet Konsantrasyon Kampları 114
Sömürgecilik 124, 125, 149, 164
Söylemsel ikna, sosyal baskı ve 162
Sperber, Manes 99, 125
Başkaldıran İnsan ve 99
Stalin, Josef 30-32, 36-38, 60, 64, 88, 111
Laval ve 38
Popular Front ve 34
Stalinizm 30, 83, 88, 111
Stines, Raymond: Meursault ve 45
Stranger, The (Camus) 27, 43-50, 76, 86, 92, 95, 125, 130, 133, 143, 176
Suetonius 61
Summer (Camus) 28, 120, 121, 130
Cezayir devrimi ve 121
Sürrealizm 40

Teleoloji 11, 94, 97, 100, 110, 114, 178
Temoins 115
Terörizm 115, 124, 139
Tersi ve Yüzü (Camus) 170
 pesimizmi 170
 yayımlanması 170
Thatre de Tfiquipe
The Yogi and the Commissar (Koestler),
 Merleau-Ponty incelemesi 106
Theatre de l'Equipe 60, 168
Togliatti, Palmiero 34
Toplum Sözleşmesi (Rousseau) 99
 Başkaldıran İnsan ve 99
Totalitarizmin Kaynakları (Arendt) 99
 Başkaldıran İnsan ve 99
Totaliterlik 12, 63-65, 79, 81, 82, 94, 100, 176
 Başkaldıran İnsan ve 63
 Caligula 63
 Camus ve 12, 176
 doğallaştırma 81
 eylem/sınırlandırmalar ve 64
 patolojisi 94, 176
 savaşma 82
 Veba ve 94
Troçki 80
Tükeniş (Sartre) 67

Ulusal Direniş Konseyi (CNR) 70-71
Ulusal Özgürleşme Cephesi (FLN)
 121, 123, 126, 128
Ulusal Özgürleşme hareketleri 86
Uluslararası Komünistler 32, 34
Uluslararası Kültürü Savunma
 Konferansı 34
Umut [L'Espoir] (Malraux) 35
Umut: mutluluk ve metafizik 18

Üçüncü Cumhuriyet 87, 101

Varoluşçuluk 9, 49, 51, 56, 57, 59, 105, 113, 157
 Camus ve 55

intihar ve 157
irrasyonizm ve 105
karşı çıkış 105
Marksizm ve 105
metafizik idealizm/materyalizm ve 105
somut felsefe olarak 57
Veba, The (Camus) 76-77
 Caligula ve 71
 humanizmi 77
Versay Antlaşması 40
Vichy 36, 41, 69, 70, 176
Viollette, Maurice: oy verme 37
Vogelin, Eric 23
Voltaire 24, 114, 136, 157
Von Horvath, Odon 60

Weber, Max 25, 102, 146
 dinsel ateizm ve 25
Weil, Simone: insan değerleri üzerine 92
Weng Jingsheng 159
Wie eine Träne im Ozean (Sperber) 125
 Başkaldıran İnsan 99
Wilson, Edmund: Marksizm/modernizm ve 103

Yanlış Anlama [Le Malentendu] (Camus) 7
 imkânsızlıklar tiyatrosu ve 74
 kaçırılan olanaklar 75
Yapısökümü 163
Yeni Sol 100
 Başkaldıran İnsan ve 100
Yeni-Platonculuk 22
 Hristiyanlık ve 22
Yvars 142

Zagreus 26, 27
Zalimlik, estetik bir özellik olarak 60
Zamanımızın Bir Kahramanı (Lermontov) Zamanımızın Bir Kahramanı 134

