

T. C.
MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

CAMUS'NÜN *BAŞKALDIRAN İNSAN'I*
ve
SİVİL İTAATSİZLİK İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
IRAZ YAŞAR 10 11 16 201

Danışman Öğretim Üyesi: Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN

İstanbul, Eylül 2013

T. C.
MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

CAMUS'NÜN *BAŞKALDIRAN İNSAN'I*
ve
SİVİL İTAATSİZLİK İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ
IRAZ YAŞAR 10 11 16 201

Danışman Öğretim Üyesi: Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN

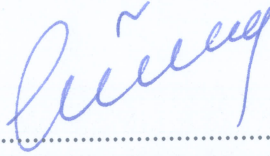
İstanbul, Eylül 2013

T.C. Maltepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

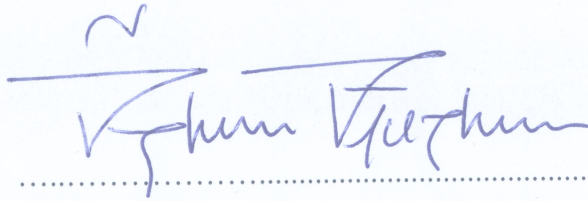
20.09.2013 tarihinde tezinin savunmasını yapan Iraz YAŞAR'a ait "Camus'nün *Başkaldıran İnsan*'ı ve Sivil İtaatsizlik İlişkisi" başlıklı çalışma, Jürimiz Tarafından Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe ve Sosyal Politika Yüksek Lisans Programında Yüksek Lisans Tezi Olarak ~~Oy Birliği~~ **Oy Çokluğuyla** kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN
Başkan
(Danışman)



Yrd. Doç. Dr. Güncel ÖNKAL
(Üye)



Yrd. Doç. Dr. Özlem OĞUZHAN
(Üye)

ÖNSÖZ

Yüksek lisans eğitimimde kendisinden çok şey öğrendiğim, yaptığı işe olan tutkusu benim için her zaman ilham verici olan, bir felsefe öğretmeni olarak mesleki gelişimimde derin bilgisine ve rehberliğine tükenmez bir ihtiyaç duyduğum değerli danışman hocam Prof. Dr. Betül Çotuksöken'e, bu çalışmamın her aşamasında verdiği destekten ötürü teşekkürlerimi sunarım.

Eylül, 2013

Iraz Yaşar

ÖZET

“Camus’nün *Başkaldıran İnsan*’ı ve Sivil İtaatsizlik İlişkisi” başlığını taşıyan bu tezde, bir insan fenomeni olarak “başkaldırı”nın, insanın diğer antropolojik özelliklerinden bilen ve etik bir varlık olmasıyla ilişkisi, Albert Camus’nün başkaldırı felsefesi bağlamında ele alınarak, “Amaçlarla tutarlı ve etik bir başkaldırı olanaklı mıdır?” sorusuna sivil itaatsizlik örneği üzerinden yanıt aranacaktır.

Tarihsel açıdan başkaldırının şiddet ve cinayetle olan bağlantısı göz önüne alındığında, haklılık bilinciyle ve bir değere yaslanarak ortaya çıkan başkaldırının ne derece kendi kaynaklarına sadık kalabildiği, amaçların her türlü aracı meşru kıldığı bir dünya gerçeğinde, insana yakışan onurlu bir yaşam mücadelesinin nasıl bir başkaldırı ahlakıyla yapılacağı, bu noktada şiddeti reddeden bir eylem türü olarak sivil itaatsizliğin istenen bu başkaldırı ahlakıyla ne derece örtüştüğü bu tezin ele aldığı ve tartışacağı temel sorunlardır.

Anahtar Sözcükler

Başkaldırı, Değer, Sivil İtaatsizlik

ABSTRACT

In this thesis, titled “The Relationship Between Camus’ *Man in Revolt* and Civil Disobedience”, the relationship of “revolt” as a human phenomenon with human being the knowing and ethical entity which are of the other human anthropological characteristics is discussed within the context of Albert Camus’ philosophy of revolt by looking for an answer through an example of civil disobedience to the question of “Is consistent with the purpose and ethical revolt ever possible?”.

Considering from the historical perspective the close relationship of revolt with violence and murder; to what extent the revolt emerging from rightness awareness and a value is loyal to its sources; under the widespread understanding that ends justify means, through which ethics of revolt a honorable life struggle befitting human can be accomplished; at this point to what degree, civil disobedience as a kind of action rejecting violence overlaps desired ethics of revolt, are the basic problems this thesis study handles and discusses.

Key words

Revolt, value, civil disobedience

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|-----------|
| ÖNSÖZ..... | i |
| ÖZET..... | ii |
| ABSTRACT | iii |
| İÇİNDEKİLER..... | iv |
| GİRİŞ..... | 1 |
| 1. BÖLÜM: BAŞKALDIRAN BİR VARLIK OLARAK İNSAN..... | 4 |
| 1.1 Varolmak: Karşı Koymak..... | 6 |
| 1.2 Bir İnsan Fenomeni Olarak Başkaldırı..... | 8 |
| 1.3 Varoluşçuluk ve “Birey”in Başkaldırısı..... | 11 |
| 2. BÖLÜM: CAMUS'DE ETİK BİR İLİŞKİ BİÇİMİ OLARAK | |
| “BAŞKALDIRI” | 17 |
| 2.1 Albert Camus: Varoluşçu Felsefe İçinde Bir “Yabancı”..... | 17 |
| 2.2 Camus’nün Başkaldırı Anlayışı..... | 19 |

| | |
|---|-----------|
| 2.2.1 Yaşamın Anlam Sorunu ve “Absürd” Kavramı..... | 19 |
| 2.2.2 Absürde Karşı Takınılan Tavrı: İntihar ya da Başkaldırı..... | 21 |
| 2.2.3 Başkaldıran İnsan..... | 23 |
| 2.2.3.1 Başkaldıran İnsan Kimdir?..... | 24 |
| 2.2.3.2 Metafizik Başkaldırı..... | 27 |
| 2.2.3.3 Tarihsel Başkaldırı..... | 33 |
| 2.2.3.4 Başkaldırı ve Cinayet (Öldürme)..... | 39 |
| 2.3 Camus’de Başkaldırının Sınırları | 42 |
| | |
| 3. BÖLÜM: DEĞER ÇİĞNEMEDEN BAŞKALDIRMA OLANAĞI: SİVİL İTAATSİZLİK..... | 44 |
| | |
| 3.1 Sivil İtaatsizliğin Öncüleri | 44 |
| 3.1.1 Sokrates..... | 45 |
| 3.1.2 Henry David Thoreau..... | 47 |
| 3.1.3 Mahatma Gandhi..... | 50 |
| | |
| 3.2 Sivil İtaatsizlik Kavramı ve Tanım Çerçevesi..... | 55 |
| | |
| 3.3 Sivil İtaatsizliğin Temel Öğeleri..... | 60 |
| 3.3.1 Yasadışılık..... | 60 |
| 3.3.2 Saydamlık/Hesaplanabilirlik..... | 61 |
| 3.3.3 Siyasal ve Hukuksal Sorumluluğun Üstlenilmesi..... | 62 |
| 3.3.4 Şiddetin Reddedilmesi..... | 63 |
| 3.3.5 Ortak Adalet Anlayışına/ Kamu Vicdanına Yönelik Çağrı..... | 64 |

| | |
|--|-----------|
| 3.3.6 Sistemin Geneline Değil Tekil Haksızlıklara Karşı Ortak Eylem..... | 64 |
| 3.3.7 Ciddi Haksızlıklara Karşı Yapılma ve Haksızlıkla Makul Bir İlişki İçinde Olma..... | 65 |
| 3.3.8 Ahlaksal Motivasyonla İşlenmiş Bir Siyasal Eylem Olma..... | 66 |
| 3.4 Sivil İtaatsizliğin Meşruluğu Sorunu..... | 66 |
| 3.5 Demokratik Hukuk Devletinde Dönüştürücü Bir Güç Olarak Sivil İtaatsizlik..... | 72 |
| 3.6 Geçmişten Günümüze Sivil İtaatsizlik Eylemleri | 77 |
| SONUÇ..... | 81 |
| KAYNAKLAR..... | 84 |
| ÖZGEÇMİŞ..... | 90 |

GİRİŞ

İnsanın temel niteliklerinden biri de içinde bulunduğu koşula karşı çıkan ve başkaldıran bir varlık olmasıdır. “Verilmiş” olanı geri çevirebilmek, gerçeklere “hayır” diyebilmek insana özgü bir durumdur. Çevresi ile kendisi arasına uzaklık koymak, içinde bulunduğu gerçekliği aşmak, olumsuzladığı dünyanın ötesine uzanmak insan bilincine vergidir (Hilav, 2008, s. 19). Bu nedenle insan gerçekliğe, içinde bulunduğu koşullara karşı çıkan, bu koşullara açıkça tavır alabilen ve “hayır” diyebilen bir varlıktır. Hatta insana özgü bütün başarılar –düşünce ve değer dünyası– bu “hayır” diyebilmenin ürünüdür (Kuçuradi, 1997, s. 78).

İnsan elbette hiçbir neden yokken hayır demez. Başkaldırısının temelinde yatan şey haklılığına duyduğu inançtır. Bu açıdan her başkaldırı eylemi öncelikle bir haksızlığa karşı başkaldırıdır. Kendi hakkını korumak üzere başkaldıran insan, kendisine haksızlık etmek isteyenlere karşı kendisini bir değer olarak ortaya koyar. Aynı zamanda söz konusu adaletsizliğe karşı iyiliği ve adaleti tesis etmeye çalışır.

Başkaldırı üzerine ilgili literatüre bakıldığında kavramın çoğunlukla siyasal boyutuyla ele alındığı görülür. Bu bakımdan başkaldırı üzerine derli toplu ilk düşüncelere Ortaçağın önde gelen filozofları Augustinus ve Thomas Aquinas’ta rastlanır. Augustinus “başkaldırı hakkı”nı ilk temellendiren düşünürlerden biridir. Ona göre, yeryüzü devletinin yasaları Tanrı devletinin normları gözetilerek oluşturulmuştur. Bu nedenle, varolan yönetimin bu normlara aykırı hareket etmesi durumunda geçerli hukuk düzenine kısmen ya da tümüyle karşı çıkmak gerekebilir. Ortaçağın bir diğer önemli filozofu Thomas Aquinas da şiddet uygulayarak iktidarını kötüye kullanan tiranlara karşı halkın başkaldırı hakkını savunur. Çünkü ona göre tiranın kendisi düzene karşı bir isyandır. Bu nedenle halkın tiranı ortadan kaldıracak karşı şiddeti göstermeye hakkı olduğunu düşünür (Özbek, 2011, s. 27-28).

17. yüzyıl siyaset felsefesi literatüründe çok önemli bir yeri olan Thomas Hobbes ise başkaldırı hakkının, herkesi kendi kendisinin yargıcı haline getireceğini, bu nedenle toplumda kaos yaratacağını ileri sürer. Huzuru sağlayan her yönetimin böylelikle kendi meşruiyetini de oluşturacağını düşünür. Diğer yandan toplum sözleşmesi kuramının mimarlarından Rousseau başkaldırı hakkını yüksek sesle savunan düşünürlerden biridir. Ona göre, “*Bir sultanı tahttan indirmek ya da boğmakla sonuçlanan ayaklanma, o sultanın bir önceki gün uyruklarının hayatları ve malları üzerinde uygulamaları kadar hukuksal bir eylemdir*” (Rousseau, 1982 s. 166-167). Kant ise başkaldırı fikrine pek sıcak bakmaz. Hatta başkaldırılıyı vatana ihanet olarak değerlendirir ve başkaldırana en ağır cezanın verilmesini talep eder (Özbek, 2011, s. 28).

Marx'ta ise başkaldırı, insanın kendi yarattıklarının egemenliği altına girerek kendisine yabancılaşmasına karşı çıkmaktır. Diğer bir deyişle, özgürlüğe kavuşmak anlamını taşır.

Başkaldırı her ne kadar siyasal bir kavram olarak düşünülmüş olsa da insan felsefesi ve etik de bağlantılıdır. Kavramı bu bağlamda ele alan düşünürlerden biri ise Albert Camus'dür.

Bu tezin konusu da insanın temel niteliklerinden birini imleyen ve çoğunlukla siyasal bir kavram olarak düşünülen başkaldırı kavramını, insanın etik ve bilen bir varlık olmasıyla ilişkisi içinde anlaşılır kılmaktır. Söz konusu perspektifte yapılan felsefi temellendirmede, başkaldırının değer ve bilinçten ayrı olamayacağını düşünen Albert Camus'nün başkaldırı felsefesi ve insan anlayışı ayrıntılı olarak incelenecek ve sivil itaatsizlik türünden eylemlerin bu başkaldırı felsefesiyle ilişkisi üzerinde durulacaktır.

Çalışmamızın amacı, insanın en önemli varlık koşullarından biri olan başkaldırının değer ve bilinçten ayrılmayan doğasıyla aynı zamanda etik bir ilişki olduğunun altını çizmek ve bu etik ilişki içerisinde bireyden ortak bir değere yani bir hak kavramına geçişin olanaklı olduğunu göstermektir.

Tezin yaratmaya çalışacağı katkı, haklılık temelini sürekli gözetken, yola çıktığı değerlere her zaman bağlı kalan bir başkaldırının bu özelliğiyle onurlu bir yaşam

mücadelesini haklı kılacağını göstermektedir. Bundan dolayı, her zaman için başlangıçta başkaldırmayı harekete geçiren değerlere, bütün insanlar için geçerli olması istenen değerlere bağlı kalmanın önemini vurgulamaktır. Aksi durumda başkaldırının kendisi başka bir haksızlığın kaynağı haline gelecektir. Bununla birlikte, her ne kadar tarih bu konuda çok az istisna sunsa da, şiddetsizliği ilke edinmiş bir başkaldırı türü olarak sivil itaatsizliğin, söz konusu duruma örnek olan başkaldırı ahlakıyla insan onuruna ve değerine uygun bir yaşam olanağını yaratabileceği fikri bu tezin en önemli argümanlarından biri olacaktır.

Söz konusu kapsamda, çalışmamızın “Başkaldıran Bir Varlık Olarak İnsan” başlıklı birinci bölümünde, 20. yüzyılın çeşitli insan felsefeleri bağlamında “başkaldırı” kavramına değinilecek ve bu kavramın insanın etik ve bilen bir varlık olmasıyla ilişkisi ele alınacaktır.

Camus’de “Etik Bir İlişki Biçimi Olarak Başkaldırı” başlıklı ikinci bölümde ise Camus’nün başkaldırı anlayışı, onun varoluşçu felsefesi ve bu felsefenin temel kavramları ışığında ortaya konacaktır.

“Değer Çiğnemenen Başkaldırma Olanağı: Sivil İtaatsizlik” başlıklı üçüncü bölümde ise Camus’nün başkaldırı anlayışıyla örtüştüğünü ileri sürdüğümüz sivil itaatsizlik durumuna değinilecek; bu kapsamda sivil itaatsizliğin düşünsel kökleri, temel öğeleri ve kavramsal çerçevesi, tarihsel ve güncel örneklerle ele alınacaktır.

1. BÖLÜM

BAŞKALDIRAN BİR VARLIK OLARAK İNSAN

İnsanın kendini bilme çabası çok eskilere uzanmakla birlikte bu çabanın kuramsal çerçevesini büyük ölçüde felsefe tarihi oluşturur. Felsefeden önce insan, kendine ilişkin sorgulamasını daha ziyade dinler, mitoslar ve sanat gibi bilgi türleri üzerinden gerçekleştirmiştir. Bu bilgi türleri coğrafya ve kültüre bağlı olarak farklılıklar göstermiş, bu nedenle insanın ne olduğuna ilişkin çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır.

Varolan bilgi türleri içinde doğanın ve insanın varoluş nedeni ve amacı üzerinde düşünme, karşılaşılan sorunları çözümlene çabası ve bu bağlamda elde edilen bilgiyi sistematikleştirmesiyle felsefe öne çıkmaktadır. Zamanla gelişen felsefe tarihinde filozofların merkeze aldıkları sorunlar ne olursa olsun, açık ya da örtük bir şekilde mutlaka insana dair bir görüş ve tasarım ortaya koydukları söylenebilir (Kuçuradi, 1997, s. 75).

“Felsefenin tüm hayati sorunları insanın ne olduğu sorusuna indirgenebilir” diyen Max Scheler’e göre 20. yüzyıla kadar ortaya konmuş insan tasarımları genel olarak üç başlık altında toplanabilir: bunlar; teolojik, felsefi ve doğabilimsel insan tasarımlarıdır (Scheler, 1988, s. 11-12). Buna göre, insanın kendine ilişkin ilk tasarımı dinsel inancın ürünüdür ve insanın bir “Tanrı yarattığı” olduğu fikrini ortaya koyar. Bu görüş, düşünüldüğünden çok daha güçlüdür ve bütün insanlara kendini kabul ettirmiştir. Egemen olan ikinci tasarım Yunanlıların ortaya koyduğu ve insanın özünde bir “akıl” varlığı olduğu görüşüdür. Yunanlılar’a göre insanla hayvan arasında bu bakımdan ciddi bir mahiyet farkı vardır. Scheler’e göre bu tasarım, Aristoteles’ten Hegel’e kadar, özellikle felsefi antropolojide egemen olan insan tasarımıdır. İnsan varlığına ilişkin üçüncü tasarım ise doğa bilimlerinin ürünüdür. Bu bakış açısına göre insan ile hayvan arasında bir özyapı farkı yoktur. Aralarında

yalnızca bir derece farkı vardır. Dolayısıyla insan “gelişmiş bir hayvan”dır (Scheler, 1988, s. 11-12).

20. yüzyıla gelindiğinde ise onca bilgiye, bilime ve teknolojiye rağmen insanın hâlâ kendisi hakkında tamamlanmış ya da kesin olarak kanıtlanmış bir fikri yoktur. Daha doğrusu insan hakkında herkesin birleştiği bir görüş yoktur (Örnek, 1997, s. 67). Dolayısıyla bu çağın çözülmesi gereken acil bir sorunu varsa bu da insan sorunudur. Bu sorunun bu kadar önem kazanmasının nedeni, Camus’nün *Başkaldıran İnsan* adlı eserinde belirttiği gibi çağımızda, insanları öldürmeyi haklı çıkarma çabalarıyla karşı karşıya olduğumuz içindir (Camus, 2004, s. 14). İnsanların birtakım siyasi amaçlar uğruna kolayca gözden çıkarılabildiği, şiddetin ve öldürmenin kol gezdiği bir dünya gerçeğinde, insanın ne olduğuna ilişkin doğru bir kavrayış geliştirmek ve bu temelde çağa yön vermeye çalışmak her zamankinden daha fazla kendini hissettiren bir ihtiyaçtır. Bu nedenle 20. yüzyılda insan üzerine yapılan felsefeler çok çeşitli olsa da temelde aynı soruya yanıt aramaktadırlar: “İnsan nedir?”.

Temelde “İnsan nedir?” sorusunu ele alan felsefi antropoloji her şeyden önce insana ilişkin bütünlükçü bir anlayış geliştirmek ister. Zira, ortaya çıkan çeşitli sorunlara etkili çözümler sunulabilmesi için bu sorunun doğru bir şekilde yanıtlanması gerekir. Bu bilgi dalının temel amacı insanın “varlık farkı”nı bulup ortaya koymaktır (İyi, 2006, s. 82).

İlk defa bu yüzyılda bağımsız bir felsefe disiplini haline gelmiş olan felsefi antropolojinin problemleri felsefe tarihi boyunca ayrıca ele alınmamış, felsefenin birçok disiplini tarafından bölüşülmüştür (Mengüşoğlu, 1997, s. 1). Örneğin Kant’ın yazılarında antropoloji bakımından bugün dahi kendisine dayanabileceğimiz fikirler vardır (Mengüşoğlu, 1997, s. 1). Hatta Kant’ı *Logic* adlı eserinde ele aldığı sorular üzerinden antropolojinin kurucusu olarak değerlendirebiliriz (Çotuksöken, 2012, s. 240).

Kant’a göre felsefenin alanı genel olarak aşağıdaki sorular etrafında toplanır:

- 1) Ne bilebilirim?
- 2) Ne yapmalıyım?
- 3) Ne umabilirim?

4) İnsan nedir?

Birinci soru metafizik, ikinci soru etik, üçüncü soru din, dördüncü soru ise antropoloji tarafından yanıtlanır. Bununla birlikte ilk üç soruyu antropoloji içinde yanıtlamak da mümkündür. Çünkü ilk üç soru sonuncuyla doğrudan ilişkilidir (aktaran Çotuksöken, 2012, s. 240).

Kant'ın bu yaklaşımı onda insan probleminin ne kadar ağır bastığının göstergesidir. Aynı zamanda bütün insan problemlerini çözmede antropolojinin taşıdığı anahtar rolü de ifade etmesi bakımından önemlidir (Mengüşoğlu, 1988, s.43).

Felsefe tarihinde Kant'la birlikte Schopenhauer, F. Nietzsche ve varoluşçu düşünürler de insan felsefesi açısından önemli fikirler ortaya koymuşlardır.

Bu bölümde, “başkaldıran bir varlık olarak insan”ı anlamak açısından yüzyılın insan felsefelerine kısaca değineceğiz. Bu felsefeler içinde özellikle Max Scheler, Takiyettin Mengüşoğlu ve varoluşçu düşünürlerin görüşlerine odaklanarak, onların insan kavrayışları üzerinden insanın başkaldıran yanına açıklık getirmeye çalışacağız.

1.1 Varolmak: Karşı Koymak

İnsan sorusunu ve sorununu içinde yaşadığımız yüzyılda ilk ele alan düşünür Max Scheler'dir. Ona göre, “*İnsan kendi kendisine hiç bir zaman bu denli sorun olmamıştır*”. “*İnsan artık ne olduğunu bilmemekte ve bunu bilmediğini bilmektedir*” (Örnek, 1997, s. 68). Scheler'in çabası daha önce bir özetini verdiğimiz insan tasarımlarını bağdaştıran ve belli ölçüde bunu aşmaya çalışan bir antropolojidir. Bu bakımdan onun insan görüşü, Darwinizmi gözardı etmeden insanın yapısal özelliğini –hayvanlarınkinden apayrılığını– belirlemeye çalışır. Scheler, insanla hayvan arasında bir özyapı farkı olduğunu peşinen kabul eder. Bu farkı temellendirebilmek için “Geist” kavramını ortaya koyar. Ona göre biyopsişik alan söz konusu olduğunda insanla hayvan arasında hiçbir fark yoktur (Scheler, 2004, s. 39-43). Hayvanla insan arasında bu bakımdan yalnızca bir derece farkından söz edilebilir. İnsanı insan

yapan, bu biyopsişik alana yani hayata karşıt bir ilke olan Geist'tir (aktaran Kuçuradi, 1997. s. 77). Geist ilkesini şu şekilde açıklamak mümkündür:

Geist sahibi varlık olarak insan hürdür, psiko-vital alana bağımlı değildir. Bir çevrede kapalı kalması söz konusu değildir, dünyaya açıktır; bu varlık Geist'in kendisi hariç her şeyi nesne yapabilir ve kendisi hakkında ben bilgisi edinebilir. İdeleştirme aktı sayesinde şeylerin özü, mahiyeti hakkında soru sorabilir; yine Geist taşıyıcısı olan insan gerçekliğe, hayata "hayır" deyip, itkilerini bastırabilen bir varlıktır. İnsan kişi olarak Geist'in aktlarının merkezidir ve yapıp etmeleriyle Geist'tan pay alır. Kısacası Scheler'de Geist, kendisini kişinin aktlarında ortaya koyan fakat aynı zamanda onun dışında olan Tanrıdır veya diğer deyişle "dünyanın temelidir". İnsanın kosmostaki yeri ise hayat ile bu Geist arasındadır (Örnek, 1997, s. 68).

Scheler'e göre Geist'a sahip olmak özgür olmak demektir. "*Özgür olmak, dünyaya "açık" olmak, nesne tarafından belirlenebilmek ve kendi kendisinin bilgisine sahip olmak (Reflexion) demektir*"(Kuçuradi, 1997, s. 77). Dünyaya "açık" olmayı şöyle bir karşılaştırmadan yola çıkarak anlayabiliriz:

(...) çevresine kapanık olan hayvana karşılık, insanın dünyaya açık olması şu anlama gelir; hayvan ancak "çevresine" giren, "çevresini" oluşturan şeyleri algılar ve uyarılara cevap verir; oysa insan, algılamanın veri seli içinde "nesne haline getirilen algı örgülemelerinin nasıllığını sorar", buna göre de biyopsişik tepkilerini dizginler ya da serbest bırakır. (...) İnsanın davranışlarını bile bile yapması, yani uyarıları ve tepkilerini kontrol edebilmesi, onları nesne haline getirerek düşünmesi, kendi kendisi hakkındaki bilgisini (ben bilgisini) oluşturur.

Böylece insan gerçeklikle kendine özgü bir biçimde bağ kurar. Ama insanı insan yapan ana etkinliği, gerçekliği ideleştirmesi, yani gerçekliğin neliğini bilebilmesi ve bunun sonuçları, en başta da gerçekliğe hayır diyebilmesidir (aktaran Kuçuradi, 1997, s. 77-78).

Scheler'in bakış açısı bu noktada, varolmanın bir çeşit karşı koyma olduğunu anlamak açısından önemlidir. Çünkü ona göre gerçekliğin bilgisine ancak önümüzde açılan dünyadan gelen direnci yaşayarak ulaşabiliriz. Bu direncin yaşanması her türlü bilmeden önce gelir. İnsan biopsişik yanının isteklerini susturabilen, bu anlamda gerektiğinde "hayat"tan vazgeçebilen bir varlıktır. Onu hayvandan farklı kılan özelliği de budur. Hayvan gerçekliğe her koşulda "evet" der. İnsan ise, hayvana karşılık çıplak gerçekliğe "hayır" diyebilen, bu anlamda içinde bulunduğu koşullara

başkaldıran bir varlıktır. İnsana özgü bütün başarılar da –düşünce dünyası ve değer dünyası– bu başkaldırının bir sonucudur (Kuçuradi, 1997, s. 78).

Scheler'in 20. yüzyılda felsefi antropoloji çıkırını açan *İnsanın Kosmostaki Yeri* başlıklı çalışması ondan sonra gelen ve “insan” konusuna eğilen filozofların çıkış noktası ve hesaplaşma konusu olmuştur. Örneğin Mengüşoğlu'ya göre bu teorisi ile Scheler, ontolojik temellere dayansa da insan varlığını parçalamıştır. Üstelik ruh ve bedenle hiç ilgisi olmayan Geist ilkesi metafizik bir ilke olmaktan öteye gidememiş, dayanaksız ve havada kalmıştır (Mengüşoğlu, 1988, s. 37).

1.2 Bir İnsan Fenomeni Olarak Başkaldırı

Yirminci yüzyılın insan felsefesinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun görüşleri bir bütün olarak insanı ve bu doğrultuda onun başkaldırı eylemini anlamak açısından önemlidir. Mengüşoğlu'ya göre insanın varlık yapısına giden yolun giriş kapısı, ne psişik ne biyolojik sahadadır; ne de Scheler'in zannetiği gibi Geist tarafındadır. Bu kapı, insanın somut bütünlüğünde ve temelini bu somut varlık bütünlüğünde bulan başarı ve fenomenlerdedir. Bu fenomenler ya dil gibi onun varlık yapısında temelini bulan ve onun doğrudan bir başarısı olmayan fenomenlerdir, ya da onun doğrudan doğruya başarıları veya onların neticeleridir. Mesela teknik, devlet, sanat doğrudan doğruya insan başarılarıdır (Mengüşoğlu, 1997, s. 4-5).

Mengüşoğlu'nın antropoloji anlayışı kendi deyişiyle “ontolojik temellere dayalı” bir antropolojidir. O, eleştirisini yaptığı antropolojilerde olduğu gibi tek bir kavramdan yola çıkmaz. Bugün karşılaştığımız ve tarihte rastladığımız insanı gözönünde bulundurur. Dolayısıyla herhangi bir peşin hükme başvurmadan saptanabilen, temelini insanın somut varlığında, somut yapıp etmelerinde bulan fenomenleri ele alır. Bir bütün olarak somut insanın görülebileceği alan ise insanın yapıp-etmeleri, “bu yapıp etmeleriyle gerçekleştirdiği başarıları”dır. Bunlar insanın fenomenleridir. Mengüşoğlu bu başarı ve fenomenlere Nietzsche'den aldığı bir deyimle “varlık koşulları” adını verir (Mengüşoğlu, 1997, s. 5; İyi, 2006, s. 84).

Mengüşoğlu'nun varlık koşulları adını verdiği bu fenomenler, insanın bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen,

özgür ve tarihsel bir varlık olan, ideleştiren, bir şeye kendisini veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, disharmonik, biyopsişik bir varlık olduğunu gösterir (Mengüşoğlu, 1988, s. 13-16).

Mengüşoğlu'ya göre nerede ne zaman insanla karşılaşsak orada onun bu fenomenleriyle de karşılaşırız. İnsanın somut bütünlüğünün ifadesi olan bu fenomenler arasında sıkı bir bağ vardır; örneğin, yapıp eden bir varlık olarak insanın yapıp ettiklerini bilmesi gerekir. Çünkü ne yapacağını bilmeyen bir insan hareket edemez. Bununla birlikte, hayatın birlikte getirdiği ve yapılması gereken o kadar çok şey vardır ki, bunların hepsinin aynı anda yapılmasına olanak yoktur. Bu nedenle yapılacakların sıraya konması ve bir seçme yapılması gerekir. Bunu insana sağlayan ve onun yapıp etmelerini yöneten şey ise değer duygusudur. Görüldüğü gibi insanın bahsedilen fenomenleri arasında sıkı bir ilişki vardır (Mengüşoğlu, 1988, s. 13).

Mengüşoğlu'ya göre, ontolojik antropoloji insana bilgisel –“gnoseolojik”– açıdan değil varlıksal –“ontolojik”– açıdan yaklaşır. Ontik bakımdan insan, günlük hayatta karşılaştığımız biyopsişik bir bütündür. Bu bütünlüğe giden yol doğrudan bir yoldur; bu yol, insanı bilen, yapıp-eden, tavır takınan, çalışan, önceden belirleyen, konuşan vb. varlık koşullarının taşıyıcısı olarak tanıtır. Buna karşın çeşitli bilim dallarının yaptığı gibi insana bilgisel açıdan yaklaşmak onu bölüp parçalayarak araştırmaktır. Bu bakışın insanın bütünlüğüne girebilmesi söz konusu değildir. Bu bakış açısının insanın ontik bütünlüğüne taşınmak istenmesi bizi birbiriyle çelişen felsefi-bilimsel teorilerin hatalı yollarına sürükleyecektir (İyi, 2006, s. 84-85). Dolayısıyla bilimin sonuçları insanı tanımak açısından gereklidir; fakat insana bütüncül bakabilmek ancak felsefi antropoloji ile mümkündür. Çotuksöken'in ifadesiyle, Mengüşoğlu'nun felsefesi bu bakımdan bilimin özellikle çağdaş biyolojinin vardığı sonuçları göz önünde bulunduran, onları felsefi söyleminin çıkış noktası haline getiren bir insan felsefesidir (Çotuksöken, 2000, s. 147).

Mengüşoğlu'nun antropolojisi indirgemeci değildir. Yani insanı tek bir özelliğinden yola çıkarak açıklamaya çalışmaz. Onun yaptığı insan varoldukça hep olabilecek ve değişebilecek insan niteliklerini ortaya koymaya çalışmaktır. Bu bakımdan açıktır yani insanla ilgili son sözü söyleme iddiasında değildir. Onun bakış açısından bu fenomenler daima geliştirilmeye elverişlidir. Kuçuradi'ye göre Mengüşoğlu'nun

özgünlüğü buradadır. Çünkü insanı tür olarak insana özgü etkinliklerinden yakalamaya çalışır (Kuçuradi, 1997, s. 83-84; Örnek, 1997, s. 72).

Tür olarak insanın ona özgü eylemlerinden biri de başkaldırıdır. Bu açıdan başkaldırıcıyı bir insan fenomeni olarak tanımlamak mümkündür. Başkaldırı, insanın içinde bulunduğu koşullara, verili olana karşı çıkmasıdır. Diğer bir deyişle, verilmiş olanda sorun görülmesi ve bunun sürüp gitmesine “evet” denemeyeceğinin ortaya konmasıdır. Başkaldırıda karşı çıkılan her ne olursa olsun (gelenek, siyasal düzen, din vs.) onun yanında istenen bir şey de vardır. Bu açıdan her başkaldırı eylemi bir değer gözetir. İsteddiği, insanla ilgili yeni bir durumdur. Tarihe bakıldığında birçok insan başarısının temelinde başkaldırı eylemi vardır. İnsan bu eylemiyle, yerleşik olan, kalıplaşmış düşünce ve değerlere karşı çıkarak yeni bir anlayış ortaya koymaya çalışır. Bilimsel ve felsefi alandaki insan başarıları, sanat ürünleri, devrimler ve yeni siyasal düzenler, moral değerler, insan hakları ve demokrasi kültürü söz konusu duruma verilebilecek örneklerdir.

Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisi açısından değerlendirdiğimizde, insanın başkaldıran yönünün onun diğer fenomenleriyle yakın ilişkisi açıklıkla görülebilir. İnsan başkaldırı eylemiyle yeni bir değer yaratmaya yönelir. Çünkü varolan durumdan memnun değildir. Kendisi için adalet ve özgürlük ister. Adalet yeni bir değer tesis edilmesidir. Özgürlük ise insanın sahip olduğu olanakları geliştirme ihtiyacıdır. Sonuç olarak insanda yeni bir bilinç oluşur. Fakat başkaldırıda asıl önemli olan bireyden ortak bir değere geçebilmektir. Bu açıdan bencil olmayan her başkaldırı eylemi dünyayı tüm insanlar için daha iyi bir yer haline getirme gücüne sahiptir.

Mengüşoğlu'nun antropolojisinde ortaya çıkan ve insanı somut yapıp-etmelerinde bütünlüklü bir şekilde kavramaya çalışan ontolojik bakışın 20. yüzyıl felsefelerinden varoluşçulukla da belli noktalarda örtüştüğünü söyleyebiliriz. Söz konusu noktalara örnek olarak varoluşçuların da, metafizik bir insan idesi üzerinden konuşmak yerine şimdi ve burada varolan somut insana odaklanmaları ve bununla birlikte, insanı herhangi bir öze indirgmeden bir olanaklar varlığı olarak görme eğilimleri örnek verilebilir.

Bu bağlamda varoluşçuluğa daha yakından bakmak, hem varoluşçu düşünürlerin insan anlayışı hem de diğer bölümde etraflıca ele alacağımız Albert Camus'yü ve onun başkaldırı düşüncesini anlamak açısından faydalı olacaktır.

1.3 Varoluşçuluk ve “Birey”in Başkaldırısı

20. yüzyılda geleneksel felsefeye bir tür başkaldırı olarak doğmuş olan varoluşçuluk akımı da merkeze insanı alan bir anlayış ortaya koyar. Onun karşı çıkışı en temel olarak sığ, bilgiç ve yaşamdan yoksun bulunan geleneksel felsefenin sistemciliğine ve akli yücelten tavrına yöneliktir (Kaufmann, 2001, s. 7). Özü itibarıyla insanı konu edinen, insana yönelen varoluş felsefesi, I. Dünya Savaşının ardından, 1930'lu yılların bunalım ortamında Kıta Avrupasında ortaya çıkmıştır. Özellikle II. Dünya Savaşının hemen ardından gözde bir konuma yükselen bu felsefe, kaynağını bir tür kriz ya da bunalım ortamından alarak, savaş psikolojisinin yıkıcı etkileri sonucunda ortaya çıkan ölüm korkusu, bunaltı, yaşamın hiçliği gibi “varoluşsal” durumlar üzerine kafa yormuştur (Sarıoğlu, 2008, s. 244).

Varoluşçu felsefenin geriye doğru gidildiğinde Pascal'a kadar uzanan bir geçmişe sahip olduğu kabul edilir. Fakat Emmanuel Mounier, Søren Kierkegaard gibi bazı düşünürler daha da geriye giderek Sokrates'ten ilk varoluşçu filozof olarak söz ederler. Bunun sebebi, Sokrates ve Sokrates öncesi filozofların da yaşamın anlamı, özgürlük ve seçim gibi varoluşçu temalara önem vermiş olmalarıdır. Bununla birlikte, önde gelen varoluşçular çoğunlukla 20. yüzyıl düşünürleridir. Bunların başında, en önemli yapıtlarından bazıları *Existenzerhellung* (Varlık Aydınlanması) ve *Existenzphilosophie* (Varoluş Felsefesi) adını taşıyan Karl Jaspers, genellikle bu akımın başyapıtı olarak görülmüş *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman) ile Martin Heidegger ve kendini varoluşçu olarak tanımlayan tek düşünür olan Jean Paul Sartre gelir. Özellikle Jean Paul Sartre'in yapıtları, siyasal duruşu ve kişiliğinde ortaya çıkan tavır, varoluşçuluğun uluslararası çapta tanınmasında ve ilgi görmesinde etkili olmuştur. Albert Camus de edebi ve felsefi yapıtlarıyla bu akım içinde anılan bir diğer düşünürdür.

Geleneksel felsefeye bir tepki olarak ortaya çıktığını belirttiğimiz varoluşçuluğun, bu felsefeden ayrıldığı en önemli noktalardan biri ontolojik bakıştaki farklılıktır.

Geleneksel felsefede ontoloji en genel anlamıyla varlığa yönelir. Bu yönelişte, insan varoluşuna ilişkin tartışma yalnızca tümel insan idesi üzerinden gerçekleşir. Varoluşçular işte bu zaman dışı, soyut insan idesi üzerinde tartışmak yerine “şimdi ve burada” olan somut insana odaklanırlar. Bu nedenle tutkulu bir atılımla, yaşamdan doğan sorunları, bireysel ve törel sıkıntıları, bir felsefenin yaşanan bir felsefe olması gerektiğini benimseyerek, sonsuz bir evren karşısında insanın sonluluğunun yarattığı sıkıntı ve umutsuzluk durumunu konu edinirler. Jaspers’in *Existenzphilosophie* olarak nitelediği bu felsefe, yine kendisinin deyimiyle usun batmış bir gemiye döndüğü yerde insanın bireysel varlığından fişkırmalı ve öbür bireylere seslenmelidir (Kaufmann, 2001, s. 24-33). Varoluşçu felsefeler için söyleyebileceğimiz en önemli ortak özellik, genel olarak hepsinin koyu bir bireycilikle yoğrulduğudur.

Varoluşçu olarak andığımız filozofların ve yazarların Sartre dışında hiç biri bu akım içinde anılmayı kabul etmemiştir. Hatta birçoğu aynı zamanda herhangi bir düşünce okuluna bağlılığı da reddetmiştir. Genel olarak bu filozofların felsefelerine bakıldığında, bir sistem olma özelliği taşımadıkları ileri sürülebilir. Aynı zamanda bu felsefelerin, varoluş üzerine temellenmiş bir yaşama felsefesi ortaya koyma noktasında benzeştikleri de ileri sürülebilir. Bu felsefeler açısından varoluş bir diğer anlamıyla varolmakta oluşur. Bu nedenle insan geleneksel felsefede olduğu gibi öze uygun seçimler yapan bir varlık değildir. İnsan, özce belirlenmemiştir. Çünkü onun varoluşu özünden önce gelir. İnsan, kendi seçimleriyle oluşan, seçebildiği için özgür ve kendi imkânını yaratmaya muktedir bir varoluşa sahiptir. Hatta bu seçme anında varoluş ve özgürlük arasında temel olarak hiçbir fark yoktur.

Jaspers’e göre kendi varoluşunu aydınlattığı sürece her tek insan mümkün filozoftur. Bu anlamda felsefe yapmak insanın kendini gerçekleştirme çabasıdır. Jaspers’in bütün istediği bilimin sınırlılığını bulgulamamızdır. Çünkü insan, bilimlerin ortaya koyduğundan daha fazla bir şeydir. Bu nedenle ancak bilimin sınırlılığını kabul ettikten sonra *Existenzphilosophie*’ye hazır olabiliriz. Jaspers’in *Varoluş Aydınlanması (Existenzerhellung)* olarak nitelediği şey ise en geniş anlamda felsefe yapmaktır. Söz konusu aydınlanma, insanı, kendisini sorgulamaya götürür. İnsan ölüm, acı, suç, mücadele gibi sınır durumlarını tecrübe ederek kendisine “Ben neyim?, Ne istiyorum?, Amacım ne?” türünden sorular yöneltir. Bu noktada uyanan

kaygı ile birlikte insan sonlu bir varlık olduğunun bilincine varır. Jaspers, zaman içinde sınırlı olmanın insanda özgürlükten yoksun olduğu bilincini geliştirdiğini ileri sürer. Ama tam da bu noktada bu bilinç ona özgürlüğün yolunu açacaktır. Jaspers'te özgürlük ahlaki sorumluluk problemini ortaya çıkaracak olan seçimle çok yakından ilişkilidir. Seçme, diğer varoluşçu filozoflarda olduğu gibi, Jaspers'te de özgür olmak anlamına gelir. Ona göre insan özgürce seçim yaptığı sürece yani kendi kimliğini, kendi değerlerini yaratabildiği ölçüde varolur. Böylesi bir kendini gerçekleştirme başlangıçta yalnız olmayı gerektirse de insan kendi asıl kimliğine aynı zamanda diğer existenzlerle iletişim içinde erişebilir (Cevizci, 2011, s. 1148-1150).

Varoluşçu felsefenin bir diğer önemli filozofu Heidegger'e göre felsefenin amacı varlığın gerçekten ne olduğunun araştırılmasıdır. Çünkü ona göre varlığın anlamı çağımızda unutulmuştur ve bu durum öncelikle insan için sorunludur. Heidegger'i bir filozof olarak bu sorunun yanıtını aramaya götüren temel kaygısı ise insanın yurtsuzluğuna bir çözüm bulma isteğidir (İyi, 2006, s. 78).

Heidegger'e göre felsefe tarihi "varlık" sorusuna geleneksel ve metafizik bir yaklaşımla yanlış açıklama ve yorumlama getirmiştir. O, bu varlık araştırmasının daha önce yapıldığı gibi varoldan değil, varlığın kendisinden yola çıkarak yapılması gerektiğini belirtir. "Varlık sorusu"nu sorma olanağına sahip tek varolan ise insandır. Dolayısıyla varolmayla ilgili varoluşsal çözümleme aynı zamanda insanın varoluşsal çözümlemesiyle ilintilidir (İyi, 2006, s. 79). Bu bakımdan varlık sorusu ve bu sorunun geliştirilmesi varolmanın bir yorumlanmasıdır. Soru her ne kadar varlığa ilişkin olsa da Heidegger'e göre önemli olan insandır.¹

Heidegger'in ontolojik yaklaşımında insanın dünyayla olan olağan bağına aşması ancak hiçbir tecrübesini yaşamıyla mümkündür. İşte bu aşma hem varolanı bir bütün olarak açığa koymalı hem de kişiyi kendi özüne götürmelidir. Da-sein (insan varlığı), insan olma ve varolana yönelme imkânını kullanarak hiçbir tecrübesi içinde sonlu bir varlık olduğunun bilincine varır. Bu bilinç korku vericidir ve insanı varolanın yabancılığı karşısında hayrete düşürür. Hayret ise aslında varolanın

¹ Çüçen, A.K. *Heidegger ve Felsefe*, 3 Kasım 2012'de <http://tr.scribd.com/doc/51604055/heidegger-ve-felsefe> adresinden indirildi.

temelde ne olduğuna dair bizi felsefe yapmaya, sorgulamaya iter. Dolayısıyla varolanın ötesine geçmek Da-sein'in özünü sürdürmesiyle yani insanı insan yapan imkânını (varoluşunu) gerçekleştirmesiyle olanaklıdır (Heidegger, 2009, s. 35-45). Sevgi İyi bu noktayı şu şekilde ortaya koyar:

Heidegger'in yaptığı araştırmada Varlık sorusunu Hiç sorusuna, Varlığın araştırılmasını Hiçin "fenomenolojik" olarak araştırılmasına dönüştüren nokta, onun yapmak istediği "Varolma çözümlemesiyle" ilgilidir. Çünkü bu "Varolma çözümlemesi", Varlık ile Hiç arasında Varlığın anlamının olanağını taşıyan bir arayışı, Varolmayı (Dasein) inceleme konusu yapar. Böylece Varolma, Varlık ile Hiç arasında, Varlığın anlamı olabilecek *ara* alandır ve Heidegger'in Varlık araştırmasındaki kilit kavramdır (İyi, 2006, s. 78-79).

Heidegger'in varlığı araştırmasındaki bakış tarzının temelinde yatan ana düşüncelerden biri varlığın insana olan bağının açığa çıkarılmasıdır. Ona göre varlık ile insan arasında köklü bir bağ vardır. Fakat bu bağ metafizik düşünme tarzından dolayı bugün kopma noktasına gelmiştir. Buradaki temel sorun varlıkla bağını yitirmiş olan insanın yurtsuzluğuna bir çözüm bulmak gerektiğidir. İnsan tehlike içindeki bu durumuyla artık düşünülmesi gerekeni yani varlığı düşünemez olmuştur (İyi, 2006, s. 80). Heidegger, varlığı tanımanın yolunun hiçbir tecrübesini yaşamaktan geçtiğini belirterek, varlığın insanın özüyle olan bağlantısını ortaya koymaya çalışır. O, bu tecrübe sayesinde, Platon'dan itibaren bütün felsefe tarihi boyunca unutulmuş Varlık olarak varlığın ne olduğu sorusuna tekrar dönebileceğimizi belirtir (Heidegger, 2009, s. 35-45).

Heidegger'in çabası her ne kadar varlığın insanla olan bağının altını çizse de sonuçta bir insanbilimi (anthropologie) olarak değil kendi deyimiyle bir temel varlıkbilim (ontologie) olarak adlandırılır. Çünkü Heidegger, geleneksel varlıkbilimin yaptığı gibi "varlıkları olduğu gibi" incelemekten ziyade doğrudan "varlık"ın derinliklerine inmeye çalışıyordu ve buna insan varlığını çözümlemekle girişmeyi denedi (Kaufmann, 2001, s. 41).

Varoluşçuluk denince akla gelen ilk filozof olan Jean-Paul Sartre'in felsefesinin çok önemli bir bölümü, nedenselliğin hüküm sürdüğü bir dünyada insan özgürlüğünün ve sorumluluğunun nasıl açıklanabileceği problemine odaklanır. Sartre bu noktada bilinçten hareket ederek çok temel bir ontolojik ayırım ortaya koyar. Birbirlerine hiçbir şekilde indirgenemeyecek iki varlık kategorisi belirler. Bunlar; "kendinde-

varlık” ile “kendisi-için-varlık”tır. Sartre’ın düşüncesinde kendinde varlık (en-soi) kendi içinde sınırlı kalan varlıktır, masa gibi nesnelerin varlığıdır. Kendisi için varlık (pour-soi) ise kendi kendisinin bilincinde olan varlıktır, yani insan varlığı. Sartre’a göre insan doğasını, kendinde-varlığı ya da insan tarafından üretilmiş herhangi bir nesneyi açıklayabildiğimiz tarzda açıklayamayız. Örneğin bir tükenmez kalem ele alırsak, onun varolmadan önce ne işe yarayacağına ilişkin bir tasarımın, onu üreten zanaatçının zihninde mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla onun özü varoluşundan önce gelir. İnsanın özü ve doğası hakkında düşündüğümüzde ise böyle bir belirlenmişlikten söz edemeyiz. Sartre ateist bir varoluşçu olduğu için, Tanrı’nın olmaması nedeniyle, insanın mutlak anlamda özgür olduğunu düşünür. Dolayısıyla insan kendini dilediği gibi yaratma özgürlüğüne sahiptir.

Sartre’a göre insan özgürlüğe mahkûmdur; ama özgürlüğü Aydınlanmanın görkemli sınırsızlığına benzemez; bu özgürlük artık Tanrının armağanı değildir. İnsan bir kez daha evrende tek başınadır. Bu tek başınalığı içinde aynı zamanda içinde bulunduğu durumdan sorumlu, aşağıda kalacak gibi görünmekle birlikte yıldızlara erişebilecek ölçüde özgürdür (Kaufmann, 2001, s. 52). Sartre’a göre insanın özgürlüğe mahkûmiyeti sürekli olarak seçimde bulunmayı gerektirir. Söz konusu seçme durumunda insanlar sadece kendilerinden değil, başkalarından da sorumlu olurlar. İnsan kendisini yaratma ve şekillendirme sürecinde seçtiği şeyi ya da eylem tarzını sadece kendisi için değil tüm insanlar için de seçmelidir. Sartre bu noktada Kant’ın ödev ahlakına benzeyen bir yaklaşımla, bir insanın belli bir eylem tarzını seçerken, kendisine herkesin aynı şekilde eylemesi durumunda ne olacağını sorması gerektiğinin altını çizer (Cevizci, 2011, ss. 1161-1162). Kısacası bireysel edimlerin bütün insanlığı bağladığını, dolayısıyla kişinin kendisini seçerken gerçekte “insan”ı seçtiğini belirtir. Bu durum aynı zamanda bunaltı, bırakılmışlık, umutsuzluk gibi görkemli sözcüklerin örttüğü şeyi anlamamızı sağlar (Sartre, 1999, s. 64).

Heidegger için olduğu gibi Sartre için de insan, varlığı gerçekleşmemiş bir potansiyeldir. İnsan söz konusu olduğunda varoluş özden önce gelir; başka bir deyişle insan varlığının özü yoktur. O belirlenmemiş olup, kendisindeki boşluğu seçtiği tarzda dilediği gibi doldurma özgürlüğüne sahiptir (Cevizci, 2011, s. 1164).

Burada temel özelliklerini vermeye çalıştığımız varoluşçuluk akımı elbette yalnızca Jaspers, Heidegger ve Sartre'la sınırlı değildir. Bu felsefi akıma Kierkegard, Nietzsche gibi daha önceki dönem düşünürlerinin ve Dostoyevski, Kafka gibi edebi kişiliklerin önemli katkıları olmuştur. Ancak buraya kadar ana hatlarını ortaya koymaya çalıştığımız bu yaklaşım, diğer bölümde bir başka filozofu ve onun başkaldırı üzerine ortaya koyduğu fikirleri anlamak açısından gerekli bir temel oluşturmaktadır. Bu filozof varoluşçu felsefenin 20. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biri olan Albert Camus'dür.

2. BÖLÜM

CAMUS'DE ETİK BİR İLİŞKİ BİÇİMİ OLARAK

“BAŞKALDIRI”

2.1 Albert Camus: Varoluşçu Felsefe İçinde Bir “Yabancı”

Albert Camus, çağının en dikkate değer filozoflarından biridir. Yazdığı edebi-felsefi eserler dikkate alınır, ona filozoftan ziyade “sanatçı-filozof” demek daha doğru olacaktır (Gündoğan, 1997, s. 54). Çünkü Camus, başta roman sanatı olmak üzere, deneme, öykü, tiyatro gibi edebiyatın çeşitli dallarında eserler vermiştir. Bunun yanında muhalif gazeteci kimliğiyle çeşitli yayın organlarında siyasal içerikli makaleler kaleme almış, özellikle Paris’in işgal edildiği II. Dünya Savaşı günlerinde, yazılarıyla direniş hareketinin sembol isimlerinden biri olmuştur.

Albert Camus'nün edebi eserlerine baktığımızda, insanlık durumuna ilişkin olarak ortaya koyduğu belirlemeler, aslında onun felsefi bakış açısının ete kemiğe bürünmüş halidir. İki büyük felsefi deneme kaleme alan Camus, ilki olan *Sisifos Söyleni*'nde, insanın dünyayı anlama isteğine karşılık bulamaması ve sonuç olarak ortaya çıkan absürd duygusunu sorgulamış, felsefe açısından cevaplanması gereken en önemli sorunun “yaşamın yaşanmaya değer değmediği” sorunu olduğunu belirtmiştir (Camus, 2008, s. 15).

Camus'nün bir diğer felsefi denemesi ise *Başkaldıran İnsan*'dir. Bu kitapta Camus, absürde yenilmeden yaşama olanağı olarak başkaldırı kavramı üzerinde durur. Bu kavramı metafizik ve siyasal boyutuyla tartışmaya açar. Bu noktada Camus'nün değerlendirmeleri başkaldırı kavramının değerden ayrı düşünülmemeyeceğini belirlemeye yöneliktir. Ona göre gerçek başkaldırı bir değere yaslanarak ortaya çıkar ve bu değeri sonuna kadar korumaya çalışır. Bu bakımdan geçmişten günümüze

geleneği ya da siyasal iktidarı hedef alan başkaldırıların ne derece bu değer bilincini korudukları ve amaçlarla tutarlı bir yol izledikleri Camus'nün sorguladığı temel problemdir.

Camus, tıpkı diğer varoluşçuların yaptığı gibi kendisini her çeşit “-izm” den ayrı tutmaya çalışsa da eserleri başta Sartre olmak üzere diğer varoluşçularla aynı temalara değinir: birey, absürd, özgürlük ve sorumluluk (Bronner, 2012, s. 105-106). Bu temaların varoluşçu düşünürlerle birlikte Camus'nün eserlerinde de merkezi önemde olması, ayrıca çağının olumsuz etkiler bırakan birçok olaya sahne olması nedeniyledir. Camus, I. Dünya Savaşı başladığında bir yaşındadır ve bu savaşta babasını kaybeder. Yokluğu nedeniyle hiç var olmamış gibi hissettiği babasını yıllar sonra nasıl aramaya koyulduğunu, bu süreçte yaşadığı altüst oluşu, yarım kalan otobiyografik romanı *İlk Adam*'da, Jacques Cormery takma adıyla anlatır (Rey, 2012, s. 12-13). Bu kayıpla süren hayatının tanıklık ettiği bir diğer önemli olay 1917'de gerçekleşen Rus Bolşevik Devrimidir. Kendisini solda konumlayan ve komünist parti üyesi olan Camus için bu gelişme başlangıçta umut vericidir. Sonrasında ise tam bir hayalkırıklığı olur. Bu devrimin zamanla totaliter bir iklime büründüğünü gören Camus, *Başkaldıran İnsan* adlı felsefi denemesinde devrimin sonuçlarını kıyasıya eleştirir. Bu eleştirilerinden dolayı dönemin komünistleri ve Sartre gibi önde gelen aydınlarıyla karşı karşıya kalır (Simon, 1991). 1939'da II. Dünya Savaşı başlar ve Camus bu dönemde *Combat* adlı yeraltı gazetesinin editörü olarak yazılarıyla Direniş Hareketine büyük katkıda bulunur. Nazilere karşı silaha sarılmayı gerekçelendirmek amacıyla propaganda metinleri olarak yazılan bu yazılar, sonradan *Bir Alman Dosta Mektuplar* adıyla kitap olarak yayımlanır (Bronner, 2012, s. 70-72; Camus, 2011).

İkinci Dünya Savaşına tanıklık etmek Camus'nün düşünce dünyasını büyük ölçüde etkiler. Eskiden bireyin anlamsız bir dünyadaki zor durumu üzerine yoğunlaşmış ilgisi artık dayanışmaya ve direniş etiğine yönelmiştir. Bu dönemde yazdığı *Veba* adlı romanı, İkinci Dünya Savaşıyla ilgili olarak yazılmış en iyi romanlardan biridir. Kitap “tek başına isyan tavrı”ndan, mücadelelerin dayanışma ve ortaklığa doğru evrildiği yeni bir başkaldırı anlayışını temsil etmektedir (Bronner, 2012, s. 67-76; Camus, 2008b).

1945'te başlayan Cezayir Bağımsızlık Savaşı, Cezayirli bir Fransız olan Camus'yü derinden etkileyen bir diğer olaydır. Camus, Cezayir'in Fransa'dan tümüyle ayrılmak yerine Fransa'ya bağlı özerk bir bölge olarak kalmasını savunur. Bir yandan da Müslüman Arapların Cezayirli Fransızlarla eşit haklara sahip olması için yoğun çaba harcar. Ancak rejime karşı çıkan Müslüman muhaliflerin şiddete başvurmasını hiçbir zaman onaylamaz. Açıkça taraf tutmayan bu tavrı nedeniyle, o dönemin siyasal çevrelerinde oldukça sert eleştirilere maruz kalır. Aslında Camus tam da bir hümanistten beklenecek ahlaki tavrı sergilemiştir. Her ne koşulda olursa olsun şiddete karşıdır. Kendisinin deyimiyle, Cezayir sokaklarında bir gün annesini ya da ailesini hedef alacak bir şiddeti mazur görmesi kendisinden beklenmemelidir (Bronner, 2012, s. 124). Şunu unutmamak gerekir ki, onun bu duruşu bize, savaşıma geçecek çok az savaş olduğunu ve siyasetle ilgili ahlaki kararlar vermenin normal bir vatandaşın sorumluluğu olduğunu hatırlatır (Bronner, 2012, s. 157).

Albert Camus, 4 Ocak 1960 tarihinde Lourmarin'den Paris'e giderken bir araba kazasında ölür. Onun çocukluğundan itibaren mücadeleyle yoğrulmuş hayatı, babasız büyümesi, hayatının büyük bir bölümünde yaşadığı sefalet, sağlık sorunları ve çağının tüm olumsuzluklarına rağmen insanın değerini korumayı sürdüren ahlaki tavrı, eserlerinde tartıştığı absürd, başkaldırı gibi kavramları daha anlaşılır kılmaktadır. Onun sanatı dünyayı yeni bir ışıkla aydınlatmıştır. Bu ışık, hayran olduğu Eski Yunan düşüncesinde Tanrı Apollon'un temsil ettiği ölçülülüğün ve ahengin ışığıdır.

2.2 Camus'nün Başkaldırı Anlayışı

Camus'nün başkaldırı anlayışı, *Yabancı* ve *Sisifos Söyleni* gibi ilk dönem eserlerinde temellenen varoluşçu ontolojiye dayanır. Bu ontoloji içinde başkaldırı eylemi, absürde karşı bir tavır alış olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla Camus'nün başkaldırı anlayışının doğru anlaşılması için öncelikle bu anlayışın kendisine dayandığı absürd kavramının aydınlatılması gerekir.

2.2.1 Yaşamın Anlam Sorunu ve “Absürd” Kavramı

Camus, *Sisifos Söyleni* adlı denemesine şu sözlerle başlar: “Gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır: intihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediği

konusunda bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir” (Camus, 2008a, s. 15). Camus’nün felsefenin temel sorusu olarak nitelediği “yaşamın insan için ne anlam ifade ettiği” problemi, felsefe tarihi boyunca metafizik boyutta çokça tartışılmasına rağmen, bu tartışma daha ziyade genel bir insan tasavvuru üzerinden gerçekleşmiştir. Bu anlamda epistemolojik bir kaygıyla yapılan felsefe, varoluşçulukla birlikte somut, bireysel insan varlığının, varoluşsal bir kaygıyla hayatının anlamını aradığı bir serüvene dönüşür. Camus de diğer varoluşçular gibi felsefeye aynı işlevi yükler. Her bir insan kendi bireysel varoluşunu aydınlatmak gereksinimindedir. Bunun için felsefeye ihtiyaç duyar. Camus’nün felsefesinde ise intihar, hayatın anlamı sorununu aydınlatmada kilit bir kavram rolündedir.

İnsan her zaman anlama ve açıklama ihtiyacında olan bir varlıktır. Bilim ve felsefe tarihi insanın dünyayı şu ya da bu biçimde kavramaya çalıştığı ve bunun mücadelesini verdiği koca bir serüvendir. Bu serüven içinde yaygın bir eğilim olan rasyonalizme göre gerçekliğin akla uygun bir açıklaması vardır. İnsan akli dünyayı olduğu gibi kavrayabilir. Buna karşın Camus’nün de içinde yer aldığı varoluşçu filozoflar ve çağdaş felsefi akımlar aklın bu dünyayı kavrama noktasında bir acizlik içinde olduğu görüşündedirler. Gerçek konusunda şüpheli bir tavır olan Camus için doğru bilgi olanaksızdır. Kendi deyimiyle; *“yalnızca görünüşlerin dökümü yapılabilir, yalnızca iklim duyurulabilir”* (Camus, 2008a, s. 23).

“Kötü nedenlerle de açıklansa, açıklanabilen bir dünya bildik bir dünyadır” (Camus, 2008a, s. 18). Fakat, birdenbire, insan kendini akıldan ve anlamdan yoksun, kaos içinde bir dünyada yapayalnız bulur. Dolayısıyla ölümü seçmek, yaşamın bizi aştığını ya da onu anlamadığımızı söylemektir. Camus için isteyerek ölmek, yaşamın buyurduğu alışkanlıkların gülünçlüğüne farkına varmak, yaşamak için hiçbir derin neden bulunmadığını düşünmek, her gün yinelenen bu çırpınmanın anlamsızlığını ve acı çekmenin yararsızlığını içgüdüsel olarak benimsemektir (Camus, 2008a, s. 17).

Camus’ye göre intiharı yaratan absürd duygusudur. Bu duygu, insanın dünyadan kopuşunun, onunla anlamlı ve özelemlerine uygun bir ilişki kuramayışının ifadesidir (Gündoğan, 1997, s. 57). Bu duygunun ortaya çıkışını Camus *Sisifos Söyleni*’nde şu şekilde ifade eder:

Dekorların yıkıldığı olur. Yataktan kalkma, tramvay, dört saat çalışma, yemek, uyku ve aynı uyum içinde Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, Cumartesi, çoğu kez kolaylıkla izlenir bu yol. Yalnız bir gün, “neden” yükselir ve her şey bu şaşkınlık kokan bıkkınlık içinde başlar. “Başlar”, işte bu önemli. Bıkkınlık, makinemsi bir yaşamın edimlerinin sonundadır, ama aynı zamanda bilincin devinimini başlatır. Onu uyandırır; gerisine yol açar. Gerisi, bilinçsiz olarak yeniden zincire dönüş ya da kesin uyanıştır. Uyanışın ardından sonuç gelir zamanla; intihar ya da iyileşme. Tek başına ele alınınca, bıkkınlıkta tiksindirici bir şey vardır. Burada, iyi bir şey olduğu sonucunu çıkarmam gerekiyor. Çünkü her şey bilinçle başlar, her şey ancak onunla bir değer taşıyabilir. Basit “kaygı” her şeyin başlangıcındadır (Camus, 2008a, s. 24).

Camus'nün “basit kaygı” olarak adlandırdığı duygu, insan ile dünya arasında açılan ve gittikçe büyüyen bir uçurumun yarattığı sarsıcı baş dönmesidir. Birdenbire hayatın monoton akışını sekteye uğratan ve insanı dünyaya yabancılaştıran bu duygu absürdün uyanışını ifade eder. Onun deyimiyle, “*kişi günlük devinimler zincirinin koptuğu, yüreğin kendisini yeniden düğümleyecek halkayı bir türlü bulamadığı garip bir tinsel durum içindedir*” (Camus, 2008a, s. 24). Başka bir deyişle, insan, anlamını kavrayamadığı dünyanın bu akıldışı yoğunluğunu sezinleyerek, kendisine de dünyaya da yabancı olduğunu fark eder. Dolayısıyla absürd olan, bu akıl dışı olan ile çağrısı kendisini derin bir şekilde insana duyuran açıklık isteğinin karşı karşıya gelmesidir (Camus, 2008a, s. 31).

Camus'ye göre “*absürd, arzulayan tinsel varlıkla umut kırıklığına uğratan dünya arasındaki kopuştur*”. İnsanın birlik özlemine cevap vermeyen bu dağınık evrenle yaşanan acı çelişkidir. Dolayısıyla absürd denen şey ne dünyadadır ne de onun karşıtı olan insanda. Absürd, bu ikisinin akıl düzleminde karşılaşmalarından doğan kırılmada ortaya çıkar. Camus için, denklemin terimlerinden birini yadsıyarak absürdü ortadan kaldırmak söz konusu olamaz. Asıl soru şudur: bununla yaşanabilir mi, yoksa bundan dolayı ölmek mi gerekir? (Camus, 2008a, s. 54-56).

2.2.2 Absürde Karşı Takınılan Tavrı: İntihar ya da Başkaldırı

Dünyanın insan için tümüyle kavranamaz oluşu, Tanrının yokluğu, her şeyi bir anda bıçakla kesilir gibi sona erdiren ölüme yazgılılık gibi sebeplerle kendisini absürd bir varoluş içinde duyan insanın yanıt aradığı en önemli soru elbette “yaşamın yaşanmaya değip değmediği” sorusudur. Camus, bu soruya yanıt arayan insanın önünde iki seçenek olduğunu söyler: İntihar ya da başkaldırı.

Camus için dünyanın kendisini aşan bir anlamının olmadığı çok açıktır. Var olsa bile bu anlamı bilmek ve öğrenmek, kendi ölçüleriyle anlayabilen insan için olanaksızdır. İnsan Tanrısız, anlamsız ve amaçsız bir varoluşu yaşar. Camus'nün deyimleriyle, “*eğer ağaçlar arasında bir ağaç, hayvanlar arasında bir kedi olsaydım yaşamın bir anlamı olurdu, daha doğrusu bu sorunun hiçbir anlamı olmazdı. Çünkü dünyanın bir parçası olurdum. Buna karşın insan tüm yakınlık gereksinimiyle onun karşısında yer alır*” (Camus, 2008a, s. 56). İnsan bırakılmış olduğu bu evrende kendi varoluşunun anlamını duymaktan uzaktır; bu noktada insan Camus'nün *Yabancı* adlı romanındaki Mersault karakterinin ruh hali içindedir. Absürd varoluşu duyumsayan ve sonuç olarak hayatı tam bir kayıtsızlık içinde yaşayan Mersault, romanın bir yerinde şöyle der: “*.....herkes bilir ki, hayat yaşamaya değmez. Aslında insan ha otuzunda ölmüş ha yetmişinde, pek önemli değil*” (Camus, 2005, s. 108).

Camus için, hayatı yaşamaya değer bulmamak ve intihar etmek absürde yenilmektir. İntihar, mutlak bir anlam kaynağına duyulan ihtiyaçtan ve anlamsız bir dünyanın sessizliğinden kaynaklanan varoluşsal bir ümitsizlik eylemidir (Bronner, 2012, s. 53). İçerdiği razı oluş dolayısıyla en son noktasına götürülmüş bir kabullenmedir, bir çeşit teslim oluşturmaktır (Camus, 2008, s. 59). Bu nedenle intihar eden, intihar etmekle absürdü ortadan kaldıracığını düşünür; oysa yanılır. Aslında kendisini ortadan kaldırmış olur. Camus, absürde yenilmeden yaşama olanağı üzerinde durarak esas olanın, kişinin durumunu kabullenmesi ve hiçbir şeye sığınmadan yaşamayı öğrenmesi olduğunu belirtir. Kısacası insan, tıpkı tanrıların bir kayayı durmamacasına bir dağın tepesine çıkarmaya mahkûm ettiği Sisifos gibi durumunun bilincinde olarak, herhangi bir çekicilik olmadan yaşamayı öğrenmek zorundadır. Kayanın her seferinde aşağı düşeceği ve Sisifos'un onu yeniden yukarı taşıyacağı düşünülürse, çabası yararsız ve umutsuz bir cezayı yaşamak olarak görülebilir. Yine de Camus, onu mutlu düşünmek ister. Çünkü Sisifos kendi gerçeğini tanır, yazgısını kabullenir. Hiçbir şeyi başarmaz, hiçbir ödül almaz ve yalnızdır. Bununla birlikte, kayanın tepeden aşağı geri düşüşünü izlediği ve tüm umutları reddedişinin onu bu yazgıdan üstün kıldığını fark ettiği o bilinç anında trajik bir kahraman olarak belirir (Bronner, 2012, s. 54). “*Tanrıların paryası, güçsüz ve asi Sisifos*” biçare durumunun farkındadır ve inişi sırasında hep bunu düşünür. Ona acı çektirecek bu farkındalık durumu aynı zamanda varoluşunun

en büyük zaferlerinden birini taçlandıracaktır (Camus, 2008a, s. 123). Camus, şöyle bitirir metnini:

Sisifos'u dağın eteğinde bırakıyorum! Kişi yükünü eninde sonunda bulur. Ama Sisifos, tanrıları yadsıyan ve kayaları kaldıran üstün sadıklığı öğretir. O da her şeyin iyi olduğu yargısına varır. Bundan böyle efendisiz olan bu evren ona ne kısır görünür, ne de değersiz. Bu taşın ufacık parçalarının her biri, bu karanlık dağın her madensel parıltısı, tek başına bir dünya oluşturur. Tepelere doğru tek başına didinmek bile bir insan yüreğini doldurmaya yeter. Sisifos'u mutlu olarak tasarlamak gerekir (Camus, 2008a, s. 125).

Camus'ye göre ölmeye yanaşmadığı sürece insan yaşamayı seçiyor demektir. Bu da yaşama, görece de olsa bir değer vermektir. Yaşamak absürdü yaşatmaktır. Dolayısıyla absürdden kaçış olanaksızdır, ancak onunla birlikte ona karşı yaşamak söz konusu olabilir. Bu da başkaldırı ile mümkündür. Camus için başkaldırı yaşama değerini veren şeydir. Onun bakış açısından insanın yaşamı seçmesi demek, yaşamın saçma, dünyanın haksız, Tanrının sağır olabileceğini düşünmüş olması (Camus, 2005, s. 8) ve buna rağmen tıpkı Sisifos gibi kendi yaşamının ağırlığını taşımaya gönüllü olması demektir. Camus için şu çok açıktır: “*İnsan kendinde başlayıp kendinde biter. Bir şey olmak istiyorsa bu yaşam içinde olur*” (Camus, 2008a, s.91). Dolayısıyla bir aşık, bir oyuncu ya da bir serüvenci gibi bu dünyaya bağlı kalarak ve hiçbir şeyi maskeleymeden yaşamak yeterlidir. Başkaldırı, işte bu temelde ortaya çıkan, absürd bir varoluşu anlamla kuşatan ve ona seçimler yoluyla gereken değeri veren sahici bir özgürlüğü yaşama biçimi olarak sürdürmektir.

2.2.3 Başkaldıran İnsan

Camus, *Başkaldıran İnsan* adlı felsefi denemesinde, daha önce *Sisifos Söyleni*'nde üzerinde durduğu absürd varoluşu aşmaya yönelir. Camus'ye göre insanın bu absürd varoluşunun yaşama biçimi ne intihar olmalıdır ne de sınırsız bir dünyaya duyulan özlem. Bu noktada bir başka seçenek ufukta belirecektir; o da başkaldırı düşüncesidir. Başkaldırı, ne kendinden ne de dünyadan vazgeçerek, absürde rağmen yaşamayı seçmek demektir.

2.2.3.1 Başkaldıran İnsan Kimdir?

“Baskaldıran insan kimdir” sorusuna Camus öncelikle, ‘Hayır’ diyen biri” yanıtını verir. Ona göre bu “hayır”, bir sınırın varlığını ortaya koyar. Bununla birlikte, başkaldıran insan aynı zamanda ”evet” diyendir. “Evet” ise bu sınırla birlikte, bu sınırın berisinde korumak istediğimiz değerleri kesinler (Camus, 2004, s. 21). Peki insan niçin “hayır” der? Bu soruyu şu şekilde yanıtlamak mümkündür: Yapılacak başka bir şeyin kalmadığı ya da kalmadığının düşünüldüğü yerde, katlanılmaz bulunan bir şeye karşı “hayır” sesi yükselir. Bir karşı çıkıştır bu “hayır”, “yeter artık” ya da “buraya kadar” demektir (Tepe, 2009, s. 20). Bu anlamda başkaldırı, verilmiş olana, dayatılana karşı çıkmaktır. Karşı çıkılan şey bir siyasal düzen olabileceği gibi bir gelenek, egemen moral ya da dini anlayış da olabilir.

Camus’ye göre her başkaldırı edimi bir değeri korumaya yönelir (Camus, 2004, s. 22). Başkaldıran insan karşı çıkışını aynı zamanda “evet” dediği bu değer adına gerçekleştirir. Eylemine kaynaklık eden bu “evet”le, yürürlükte olana karşı çıkan insan yeni bir değer anlayışı ortaya koyar. İsteddiği, insanla ilgili yeni bir durumdur. İnsanın içinde bulunduğu koşula ilişkin yeni bir kavrayış geliştirmektir. Harun Tepe’nin (2009) deyiimiyle bu kavrayış, günümüzün tarihsel koşullarında insanın değerine uygun, onurlu bir yaşam sürmesidir (Tepe, 2009, s. 22).

İnsan durduk yerde, hiçbir neden yokken “hayır” demez. İnsanı başkaldırmaya götüren neden “olması gereken”in, “olmamasından rahatsız” olmadır ve söz konusu rahatsız olma “olmayan”ı gerçekleştirmenin olanağını bize açmaktadır (Aşkın, 2009, s. 203). Başkaldırıyla amaçlanan şey bir haksızlığın ortadan kaldırılmasıdır. Camus’ye göre, “*başkaldırı eylemi bir karşı koyuş olarak hem katlanılmaz bulunan bir haksızlığın yadsınmasına hem de bulanık bir hak inancına dayanır. Herhangi bir biçimde, herhangi bir yerde bizim de haklı olduğumuz duygusu uyanmadıkça başkaldırı olmaz*” (Camus, 2004, s. 21). Öyleyse başkaldırının temelinde yatan şey haklı olma duygusudur. Korumak istediğimiz sınırlara müdahale edildiği an buna tepki göstermek ve “hayır” demek bir şekilde haklılığımızı ortaya koymaktır. Çünkü her başkaldırı, haksızlığa karşı bir başkaldırıdır ve bundan dolayı da adalet talep eder (Gündoğan, 1997, s. 116).

Başkaldırıyla dile gelen “hayır”, belirli bir değer ve yerleştirme pratiğine karşılık kendini bir değer olarak ortaya koymayı da amaçlar (Taşçier, 2009, s. 161). Başkaldıran insan, kendisine haksızlık yapana karşı “Ben varım ve benim varoluşumun saygı gösterilmesini istediğim sınırları var” demektedir. Kişinin kendisini bu şekilde olumlaması kendisiyle ilgili bir değer yargısını oluşturmaya yöneliktir. Camus bu durumu şu sözlerle dile getirir: “*Her başkaldırıda haksıza karşı bir tiksintiyle birlikte insanın kendi benliğinin herhangi bir yanına tam ve birdenbire bir katılığı da vardır*” (Camus, 2004, s. 21). Bir değer olarak insanın kendisini gerçekleştirmeye çalışması hem varoluşsal hem de hak talebi temelindeki mücadeleyi ortaya koyar (Taşçier, 2009, s. 161). Bu durumda başkaldırı eylemi insanın öncelikle kendisini onaylamasının bir aracı olmaktadır (Gündoğan, 1997, s. 116).

Her başkaldırı başkaldıran kişide aynı zamanda bir bilinç yaratır. Bu bilinç, insanda insanın özdeşleşebileceği bir şey bulunduğu konusunda bir çeşit sezgi olarak belirir. Başkaldıran kişi, birdenbire bilincine vardığı ve kendi varlığında kabul edilmesini, saygı gösterilmesini istediği bu değerle ya tümünden özdeşleşmeyi ister ya da bir hiç olmayı yani egemen olan gücün kendisini ezmesini kabul eder. Örneğin ya özgürlüğü ya da ölümü seçmek durumundadır. “Ya hep ya hiç” şeklinde ortaya çıkan bu tavır, başkaldırının bireyi aştığının ve buradan ortak bir değere, bir çeşit hakka geçişe yöneldiğinin ifadesidir. “*Eğer birey, başkaldırı devinimi içerisinde ölmeyi kabul ediyorsa, bununla kendi yazgısını aştığını düşündüğü bir değer uğrunda, kendini kurban ettiğini gösteriyor demektir*” (Camus, 2004, s. 22-23). Bu değer, kendisinde ve tüm insanlarda saygı duyulmasını istediği bir sınırı açığa vurduğundan, başkaldıran kişinin eylemi asla bencil bir eylem değildir. İsteddiği, tüm insanlar için geçerli olacak ortak bir değer benimsenmesidir.

Başkaldırı eylemi, insanın yalnızca kendi ezilmişliğinden değil, başka birinin ezilmişliğini görmekten de doğar. Burada kişinin başka biriyle özdeşleşmesi söz konusudur. Camus, bu tür başkaldırılara Rus teröristlerinin arkadaşlarının kamçılanması karşısında giriştikleri protesto intiharlarını örnek verir (Camus, 2004, s. 24). Öyleyse başkaldırı yalnızca kendi yaşadığımız haksızlığın sonucu olarak ortaya çıkmaz. Aynı zamanda diğer insanların yaşadığı haksızlıklara duyarlı olmakla da gelişir. Camus’nün bakış açısıyla söylersek, olması gereken bencilce bir isteğin yerine gelmesi değil, genel olarak insanlık durumuna ilişkin yeni bir değer algısının

benimsenmesidir. Bu açıdan bireyin, savunduğu değeri oluşturabilmesi için başkalarına ihtiyacı vardır. Camus, *Veba* adlı romanında bireyin başkaldırısının ancak diğer insanlarla dayanışma içerisinde anlamlı olduğunun altını çizer. Çünkü dünyadaki kötülükler herkes için ortaktır. Bu nedenle başkalarının yaşadığı felâketlere duyarsız kalarak mutlu olmamız mümkün değildir. Bireyi yalnızlığından çekip çıkararak ve ilk değeri bütün insanlar üzerine kuran bu ortak noktayı Camus Descartes'ın *cogitosuna* eşdeğer olarak şu şekilde ifade eder; “*Başkaldırıyorum, öyleyse varız*” (Camus, 2004, s. 29). İnsan, varolmak için başkaldırmak zorundaysa bu *cogitoda* o yalnızca kendi varlığını değil, bu eylemi aracılığıyla başkalarının varlığını da kesinleşmiş olur (Gündoğan, 1997, s. 118).

Camus'ye göre başkaldıran insan elinde olmayan şeyi istemez, varlığının bütünlüğü için çarpışır. Bir kölenin başkaldırısında değerli olan yalnızca efendisine kafa tutması ve onun yerini almaya çalışması değildir. Bu başkaldırıya asıl değerini veren kölelik ve efendilik rollerini tüm insanlar için reddediyor oluşudur. Ancak böyle bir durumda başkaldırı hınç denen çekememezlik duygusundan sıyrılmış olur. Hınç, elinde olmayana ister ve kinini yönelttiği varlığın düşkünlüğünden, acı çekmesinden haz duyar. Buna karşın başkaldırı, her türlü alçalışı kendisi için de başkası için de reddeder. Bu nedenle gerektiğinde kendisi de acı çekmeye razıdır (Camus, 2004, s. 25).

Camus, kölenin başkaldırı deneyiminden üç önemli sonuç çıkarır: Birincisi, köle başkaldırı eyleminde kendi değerini bulmaktadır. İkincisi bu değeri başka kölelerle paylaşarak onu ortak bir değere dönüştürmektedir. Üçüncüsü ise, bu ortak değer, köleleri birbirleriyle dayanışmaya götürmesidir. Dolayısıyla bireysel düzlemde kalmayan başkaldırı eylemi “ben”den “biz”e geçişin ve karşılıklı tanınmanın olanağıdır (Aşkın, 2009, s. 204).

Camus, başkaldırı anlayışının Batı toplumlarına özgü olduğunu belirtir. Ona göre, Hintlilerin kast sistemi gibi eşitsizliğin çok büyük olduğu toplumlarda ya da eşitliğin tam olduğu kimi ilkel topluluklarda başkaldırı güçlükle dile gelir. Bunun nedeni büyük ölçüde kutsal ile kurulan ilişkidir. Çünkü kutsal evrende tüm yanıtlar önceden verilmiştir; kişinin bu yanıtlara kesinkes uyması istenir. Dolayısıyla insanın soru sormaya ya da sorgulamaya hakkı yoktur. Verilenle yetinmesi ve mutlu olması

beklenir. Bu insanların bilinci kutsal tarafından belirlendiğinden başkaldırı sorunuyla ilgilenmezler. Buna karşın başkaldıran insan, tüm yanıtların insansal; başka bir deyişle, akla uygun şekilde belirlenmiş olduğu bir düzen isteyen insandır. Bu nedenle “*başkaldırı, ancak kurumsal eşitliğin büyük gerçek eşitsizlikleri örttüğü topluluklarda gerçeklik kazanabilir*”. Dolayısıyla başkaldırı sorunu yalnızca Batı toplumlarına özgüdür (Camus, 2004, s. 27).

Camus, Batı geleneği içerisinde yer aldığını belirttiği başkaldırı sorununu *Başkaldıran İnsan* adlı kitabında sırasıyla iki türe ayırarak incelemiştir. Bunlardan ilki metafizik başkaldırı, diğeri ise tarihsel başkaldırıdır. Camus, metafizik başkaldırı bölümünde Tanrıya ve kutsala yönelen başkaldırıları ele almış, tarihsel başkaldırı bölümünde ise siyasal devrimleri ve bunlara kaynaklık eden ideolojik yaklaşımları sorgulamıştır.

2.2.3.2 Metafizik Başkaldırı

Camus'nün “Metafizik Başkaldırı” olarak nitelediği başkaldırı türü Tanrıya ve kutsala yönelen başkaldırıdır. Bu başkaldırıda kişi bir yandan ölümlü varoluşunu yadsırken diğeryandan da kendisini bu koşul içinde yaşatan gücü yadsır. Dolayısıyla başkaldırısı doğrudan Tanrıya yöneliktir. Fakat Camus'ye göre, metafizik başkaldırının tarihi bütünüyle ateizmin tarihinden ibaret değildir. Burada Tanrıyı yoksamaktan çok, bir çeşit meydan okuma göze çarpar. Öyleyse metafizik başkaldıran ille de ateist değildir, ama ister istemez kutsala savaş açmış biridir (Camus, 2004, s. 34). Bu durumda olsa olsa günahkâr olarak nitelenebilir (Gündoğan, 1997, s. 122).

Camus'ye göre, “*metafizik başkaldırı, insanın kendi koşulunun ve bütün evrenin karşısına dikilmesidir. İnsanın ve evrenin ereklerini yadsıdığı için metafiziktir.*” Kölenin kendisine dayatılan koşula karşı çıkması gibi metafizik başkaldıran da insan olarak kendisine dayatılan koşula karşı çıkar. Onun başkaldırısı açıkça Tanrı'dan hesap sormaya yöneliktir. Çünkü o yeryüzünde varolan ölüm, adaletsizlik ve kötülük gibi olumsuzlukların nedeni olarak Tanrıyı görür. Dolayısıyla, içindeki adalet ilkesini harekete geçirerek parçalanmış dünyanın birliği ve bütünlüğü için çarpışır. Aynı zamanda ölümlü varoluşuna yeniden bir anlam vermeye çalışır. Başkaldıran kişi işte bu değerleri oluşturmak adına kendi koşuluna karşı çıkar. Camus, bu nedenle

en basit ayaklanmanın bile bir düzen eğiliminin belirtisi olduğunun altını çizer (Camus, 2004, s. 33).

Tanrıya yönelen metafizik başkaldırının asıl hedefi, Tanrının yeryüzündeki adaletsizliğe, kötülüğe, ölüme engel olmadığını düşünerek onu suçlamaktır (Gündoğan, 1997, s. 124). İnsan bir yandan Tanrının bu adaletsizliğini yargılarken diğer yandan da kendi adaletini tesis etmeye yönelir. Bu vesileyle insan aynı zamanda Tanrının yerine de göz dikecektir. Camus şöyle devam eder:

Tanrının tahtı yıkıldıktan sonra, ayaklanmış kişi kendi koşulu içinde boşuna arayıp durduğu adaleti, düzeni, birliği kendi elleriyle yaratmanın, böylece Tanrı'nın düşüşünü doğrulamanın boynuna borç olduğunu kabul edecektir. O zaman gerekince cinayete başvurmak pahasına insan egemenliğini kurtarmak için umutsuz bir çaba başlayacaktır (Camus, 2004, s. 35).

Camus'ye göre metafizik başkaldırı, ilk kez Eskiçağın sonlarında Epikuros ve Lukretius gibi geçiş dönemi düşünürlerinde dile gelmeye başlamıştır. Bununla birlikte yine Camus'ye göre, Batı dünyasında metafizik başkaldırı tarihi Hristiyanlık tarihinden ayrı tutulamaz (Camus, 2004, s. 38). Bu tarih bağlamında Camus'nün incelediği başkaldırı örnekleri sırasıyla Sade, Romantikler, Dostoyevski, Stirner ve Nietzsche'dir.

Epikuros ve Lukretius'tan önce Helen dünyasında başkaldıran imgesi Prometheus karakterinde cisimleşmiştir. Camus'ye göre şeytandan çok önce ortaya çıkmış bu başkaldırı imgesi sonuna kadar Helen dünyasının ölçülülüğünden nasibini alır. Çünkü insanlara ateşi getiren Prometheus'un ayaklanması tüm evrene karşı değil, yalnızca tanrılardan biri olan Zeus'a karşıdır. Burada kötülükle iyilik arasında evrensel bir ikilik ve çatışma söz konusu değildir. Yalnızca özel bir hesaplaşma ve iyilik üzerine bir anlaşmazlık söz konusudur (Camus, 2004, s. 36-38).

Camus'ye göre Eskiçağ düşüncesinin son döneminde ortaya çıkan Epikuros'un başkaldırısı tarihte dile gelen ilk metafizik başkaldırılardan biridir. Onun başkaldırısı ölüm bunalımından doğar. Epikuros'un düşüncesinde ölüm, parçalanıp yokolmaktır. O halde yokoluşa değin kutsal sözlerden medet ummak yerine hayatın tadını çıkarmak yapılabilecek en mantıklı iştir. Epikuros'un kaçamayacağı bu yazgıyla savaşı, Tanrıları yadsımdan ziyade onları kendisinden uzaklaştırmakla son bulur.

Tanrı, Epikuros ve Lukretius gibi başkaldırımların dinsel imgeleminde, ödülü, cezası olmayan, sağır ve dilsiz bir tanrıdır (Camus, 2004, s. 38-41).

Camus'nün mutlak olumsuzlama (la négation absolue) olarak nitelendirdiği başkaldırı Sade'in başkaldırısıdır. Çünkü Sade'in başkaldırısı olumlu bir değere bağlı kalmayan ve sınırsız bir özgürlük adına yapılan başkaldırıdır. Sade da diğer metafizik başkaldırılarda olduğu gibi Tanrıyı yadsıyacaktır. Fakat onun bu yadsıması doğa adına gerçekleşecektir. Sade'in "doğa" dediği şey cinselliktir; istediği, ilkelerin özgürlüğünden ziyade içgüdülerin özgürlüğüdür (Camus, 2004, s. 47). Arzunun ölçsüz gücüyle hareket eden böylesi bir mantığın sonuçta ulaşacağı yer yasasız bir evrendir. Bu evrende cinayet de dahil olmak üzere her şey olanaklı ve her şeye izin vardır. Camus, Sade'in cinayeti de olumlayan bu azgın başkaldırısının benzerlerine çağımızda da rastlanabileceğini belirtir. Ona göre, çağdaş toplumlarda yaşanan bu tutulmanın ortaya çıkardığı sonuç şudur: Tüm özgürlüğün bir hak olarak istenmesi ve usun insanı insan dışı kılma çabası. Camus'ye göre, insanın neredeyse üzerinde deney yapılacak bir nesne durumuna düşürülmesi ve güç istemiyle bu nesne-insan ilişkilerini belirleyen düzenler, kölelik çağını örgütlemek isteyen "Sade tutulması" denilen duruma örnek olarak düşünülebilir. Bugün gelinen noktada, Sade'in içgüdüsel cinayeti yerini aynı fütursuzlukla yasal öldürmelere bırakmıştır. Camus'nün deyişiyle; "*Sade'in zincirlerini koparmış sapkınlığın eşsiz ve tatlı meyvesi olmasını istediği cinayet bugün polise mal olmuş bir erdemın donuk alışkanlığından başka bir şey değildir*" (Camus, 2004, s. 55).

Camus'nün "Züppelerin Başkaldırısı" olarak nitelediği romantizm de "kötülüğü ve bireyi yeğ tutuşuyla" tıpkı Sade'inki gibi olumsuz başkaldırıya örnektir. Bu başkaldırıda romantikler, bireyi ve kötülüğü göklere çıkarırken insanlardan yana değil yalnızca kendi kendilerinden yana tavır alırlar. Onların istediği Tanrının yerini de egemenliğini de yadsımak değildir. *Her kutsala saldırma eni konu bir kutsala katılma olduğuna göre bu saldırma bir selamlamadır*. Camus'ye göre, romantiklerin Tanrıyla bir tür karanlık cilveleşmeye giriştikleri bu başkaldırı, esas olarak Tanrıya oynanan iyi bir oyundan başka bir şey değildir (Camus, 2004, s. 63).

Dostoyevski'nin İvan Karamazov karakteriyle ortaya koyduğu başkaldırı dinsel kurtuluşu ve Tanrının bütünüyle yadsınmasını cisimleştirir. Fakat İvan, Tanrı yerine

adına adalet denilen daha yüce bir ilkeye bağlıdır. Çünkü inanan bir kişi için ölümsüz bir yaşamın varlığı, aynı zamanda gizemin ve kötülüğün benimsenmesini, haksızlığa boyun eğilmesini gerektirir. İvan ise tam tersine çocukların bu dünyada acı çekmesi dolayısıyla bir öte dünya gerçeğine karşı çıkar. İvan için böyle bir gerçek varolsa bile asla benimsenemez. Dolayısıyla o, adalet adına bu gerçeklikle savaşmayı seçer (Camus, 2004, s. 64).

İvan ölümsüzlüğü tepince geriye yalnızca yaşam kalır kendisine. İvan yaşamak zorundadır fakat ne adına? Camus sorgulamayı şu şekilde sürdürür:

Ölümsüzlük yoksa ne ödül vardır ne de ceza. Ne iyi vardır ne de kötü. Ölümsüzlük olmayan yerde erdem de yoktur. (...) Ve erdem yoksa yasa da yok demektir. Her şeye izin vardır. (...) Her şeye izin varsa babasını öldürebilir, hiç değilse öldürülmesine göz yumabilir. (...) Tanrı ve ölümsüzlük olmadığına göre yeni insanın Tanrı olmasına izin vardır (Camus, 2004, s. 65-66).

İvan'ın başkaldırısı tutarlı biçimde sonuna kadar götürülürse “her şeye izin olduğu”, dolayısıyla öldürmenin de kendi kurallarını bulmaya çalışan biri için benimsenebilir bir davranış olduğu sonucu ortaya çıkar. Başlangıçta kötülüğe ve ölüme karşı çıkmak için ölümsüzlüğü ve Tanrıyı yadsıyan İvan, bu mantığı tutarlı bir şekilde işleterek erdemin de var olmadığı sonucuna ulaşır. Böylelikle babasının öldürülmesine ses çıkarmamak yolunu seçer. İvan, her ne kadar cinayeti benimsese de idam cezasından nefret eder. Dolayısıyla onun içine düştüğü çelişki Camus'ye göre bize şu soruyu sordurur: Başkaldırı içinde yaşanabilir mi, ayakta kalınabilir mi (Camus, 2004, s. 66)?

İvan'ın yanıtı bellidir. Başkaldırısı ancak onu son noktasına kadar götürerek yaşayabiliriz. Son nokta, bu dünyanın efendisi olmaktır; kısaca Tanrı olmak. “*Ama Tanrı olmak nedir? Her şeye izin olduğunu benimsemek; kendi yarasından başka her türlü yasayı yadsımak*”. Sonuç olarak, mantıksal başkaldırmanın bu nihilist sonucu ile ahlaki başkaldırmanın olumlu değeri nasıl bağdaşabilir? Bu durumda başkaldırı insanı çelişki içinde bırakır. İvan babasının öldürülmesine engel olmaz, fakat bu durum onun çıldırmasına neden olur. Çünkü o, “*doğrulanmaz bir erdemle benimsenmez bir cinayet arasında sıkışıp kalmıştır*” (Camus, 2004, s. 66-67).

İvan, mantıksal başkaldırımı seçmiş ama onun bu başkaldırısı ile “gökler ülkesi” yeryüzüne inmiş, Tanrının egemenliği yerine insanın egemenliği geçmiştir (Camus, 2004, s.127). Tanrıyı yadsıyan başkaldırının bu şekilde insanın kendisini tanrılaştırmasıyla sonuçlanması yeryüzünde cinayetin meşrulaşması dahil birçok kötülüğe zemin hazırlayacaktır. Bu nedenle insan yıktığı Tanrının yerine kendisini koymaktansa, başkaldırısını hem kendisi hem de diğer insanlar için olumlu bir değer yaratma yönünde geliştirmelidir. Başkaldırı bu temelde gelişmiyorsa yıkıcılıktan ve güce tapınmadan kendisini kurtaramayacaktır. Bu bakımdan hümanizmle sonuçlanmayan bir başkaldırının anlamı da yoktur (Gündoğan, 1997, s. 128).

Camus için benzer şekilde yıkıcı ve olumsuz bir diğer başkaldırı örneği Max Stirner’in koyu bireyciliğe gömülen başkaldırısıdır. Camus’ye göre, onun yalnız Tanrı ile değil, Feuerbach’ın İnsan’ı, Hegel’in Geist’i ve onun tarihsel cisimlenişi olan devletle de görülecek hesabı vardır (Camus, 2004, s. 70). Ona göre bütün putlar, ölümsüz düşüncelere inanmaktan doğmuştur. Bu bakımdan Stirner için, bireyi yücelten ve onun yararına olan her şey iyi; onu alçaltan ve yoksayan her şey kötüdür. Egoist bir ahlaki başkaldırısının temeline yerleştiren bu düşünür için diğer insanların varlığının bir değeri yoktur. Tek değer bireyin özgürlüğü ve gücüdür. Dolayısıyla onun ulaştığı sonuç da tek insanın tanrılaşması ve cinayetin olumlanmasıdır. Bu içeriğiyle olumlu bir başkaldırı olmaktan uzaktır.

Camus, metafizik başkaldırı bölümünde son olarak Nietzsche’nin başkaldırısına değinir. Nietzsche’yi, genel olarak olumsuz niteliklerinin altını çizdiği diğer başkaldırılardan ayırarak incelemeye koyulur. Camus’ye göre, “*Stirner’le birlikte bütün yoksayıcı başkaldırıları, yıkmanın sarhoşluğu içinde son noktalara kadar koşarlar. Ama çöl görününce, burada ayakta kalabilmeyi öğrenmek gerekir. Nietzsche’nin çok yorucu arayışı burada başlamaktadır*” (Camus, 2004, s. 73).

Nietzsche, düşünceleriyle Camus’yü önemli ölçüde etkilemiştir. Camus’ye göre onun başkaldırısında çekici olan yadsımayı sonuna kadar götürdüğü halde nihilizme yenik düşmemesidir. Camus’nün deyimiyle söylersek, “*Nietzsche, gelecek bir yıkımı yani nihilizmi göz önüne alarak hareket etmiş ve bu yıkımın sonuçları itibariyle çirkin ve hesapçı bir yüze bürüneceğini sezdiği için, onu övmek için değil, ondan sakınmak, onu bir yeniden doğuş biçimine sokmak için çalışmıştır*” (Camus, 2004, s. 73).

Çünkü Nietzsche diğer başkaldıranların aksine tüm değerleri yıktıktan sonra yerine yeni değerler koymak ister. Bu yeni değerleri yaratacak olan da üstün insandır. Üstün insan, yeryüzüne bağlı kalarak, ona öte dünyadan söz açanlara aldırış etmeden burayı kendi değerleriyle yaşanılır kılacaktır (Nietzsche, 2009).

Camus'ye göre, Dostoyevski'nin İvan Karamazov'dan yola çıkarak sorduğu "Başkaldırı içinde yaşanabilir mi?" sorusu, Nietzsche'de "Hiçbir şeye inanmadan yaşanabilir mi?" biçimine dönüşmüştür. Camus Nietzsche'nin bu soruya verdiği yanıtın olumlu olduğunu belirtir. *"Evet, inanç yokluğu bir yöntem durumuna getirilirse, yoksayıcılık son sonuçlarına dek götürülürse, sonra çöle çıkıp da olacaklara güvenilerek aynı ilkel içgüdüyle, hem acı hem sevinç duyulursa"* (Camus, 2004, s. 73-74).

Camus'ye göre Nietzsche, yöntemli kuşku yerine yöntemli yadsımayı uygulayarak Tanrının ölümünü gizleyen putları düzenli bir biçimde yıkmaya çalıştı. Çünkü yeni bir tapınak inşa etmek için diğerlerinin yıkılması gerekiyordu. Onun bu çabası iyilikte ve kötülükte yaratıcı olmak isteyen kişinin her şeyden önce yıkıcı olması, varolan değerleri parçalaması gerektiğini ortaya koydu (Camus, 2004, s. 74).

Camus, Nietzsche'nin Tanrı ve ölümsüz yaşam üzerine düşüncelerini şu şekilde özetler:

Tanrısızlık Nietzsche için en doğal şeydir. "Kurucu ve köklüdür". Dünyanın gidişi gelişigüzeledir, bir ereği yoktur. Dünya tanrısal istemden yoksun olduğuna göre, birlikten ve erekten de yoksundur. Bu nedenle dünya yargılanamaz. Ona yöneltilen her yargı yaşamın karalanmasıyla sonuçlanır. Olan, olması gerekene, yani gök ülkesine, ölümsüz düşüncelere, aktöre gereklerine göre yargılanır o zaman. Ama olması gereken yoktur; hiçbir şey adına yargılanamaz bu dünya (Camus, 2004, s. 74).

Camus'ye göre Nietzsche kimi Hıristiyan eleştirmenlerin düşündüğünün tersine, Tanrıyı öldürmeyi tasarlamamıştır. Çağının ruhunda ölü bulmuştur onu. Nietzsche'yi Camus'nün gözünde büyük kılan ise bu olayın enginliğini anlaması ve insanın bu başkaldırısını onu yeniden doğuşa taşıyacak bir yöne çevirmiş olmasıdır. Demek ki Nietzsche bir başkaldırı felsefesi çıkarmamıştır, başkaldırı üzerine bir felsefe kurmuştur (Camus, 2004, s. 75).

Tanrı'nın ölümü ve tüm değerlerin yadsınmasıyla birlikte asıl zorlu olan mücadele başlar. Camus şöyle devam eder:

Tanrıdan ve aktörel putlardan kurtulmuş olan bu dünyada insan yalnız ve efendisizdir. Nietzsche böyle bir özgürlüğün kolay olabileceğini söylememiştir hiçbir zaman. Tanrıya ya da ölümsüz yaşama inanmamaya başladığı andan sonra düzeni ve yasayı bulmak insanın kendisine düşer. Cehennemlikler çağı başlar o zaman (Camus, 2004, s. 77).

Nietzsche için Tanrının ölümü hiçbir şeyi bitirmez. Aksine, bu ölüm yeni bir dirilişe hazırlanmak koşuluyla yaşanabilir. İnsan, kendisini boğan tüm düğümlerden kurtulduktan sonra kendi değerlerini yaratmak zorundadır. Nietzsche'nin yadsınması bu nedenle nihilizme ve intihara saplanıp kalmaz. O, yaratmak dediği insanüstü bir çabadan söz eder. Camus'ye göre, Nietzsche, insan usuna tek gerçeğinin yeryüzü olduğunu ve ancak ona bağlı kalarak kurtuluşu gerçekleştirebileceğini haykırır. Ama aynı zamanda yaşamak bir yasa gerektirdiğine göre, yasadışı bir dünyada yaşamının olanaksız olduğunu da öğretir (Camus, 2004, s. 79).

Dünyaya evet demek, bunu yinelemek, aynı zamanda hem kendi kendini, hem de dünyayı yeniden yaratmaktır, büyük sanatçı olmaktır. Ölümsüzlükten yoksun tanrılık, yaratıcının özgürlüğünü tanımlar. Ağır ve acılı yeryüzü gerçektir yalnız, yalnız odur tanrı. Gerçeği bulunduğu yerde, yeryüzünün derinliklerinde aramak için Etna'ya atılan Empedokles gibi, Nietzsche de ölümsüz tanrıyı bulmak ve Dionysos olmak için evrene atılmayı öneriyordu (Camus, 2004, s. 81).

İnsanın kurtuluşu, Tanrıda olmadığına göre, bu kurtuluş yeryüzünde olmalıdır. Dünyanın belli bir yönü bulunmadığına göre, bunu onaylayan insan, bir başka yönü, üstün insanlıkta sonuçlanacak bir yönü benimsemelidir (Camus, 2004, s. 84). Üstün insan, değer yaratan insandır. Nietzsche'nin başkaldırısı bu anlamda daha önceki başkaldırılardan farklı olarak etik bir amaca yönelir. Bu amaç, dünyayı insan için anlamlı kılacak değerler ortaya koymaktır; ayrıca bunun gerçekleşmesi ancak insanın bu dünyaya bağlı kalmasıyla olanaklıdır.

2.2.3.3 Tarihsel Başkaldırı

Camus, *Başkaldıran İnsan* başlıklı kitabının geniş bir bölümünü “tarihsel başkaldırı” olarak nitelediği siyasal devrimlere ve bu devrimlere kaynaklık eden Rousseau, Hegel, Marx gibi düşünürlerin fikirlerini tartışmaya ayırır. Camus, bu tartışmayı yaparken aynı zamanda bu tür devrimlerin başkaldırıdan farkını ortaya koymaya

çalışacaktır. Ona göre başkaldırının mantıksal bir sonucundan başka bir şey olmayan devrim, yine de başkaldırıdan farklıdır. *Başkaldırı, yalnızca bireysel deneyimden düşünceye götüren devrim iken, devrim tarihsel deneyime düşüncenin girişidir.* Diğer bir deyişle, *devrim bir eylemi düşünceye göre biçimlendirme, dünyayı kuramsal bir çerçeveye uydurma çabasıdır. Bunun için, başkaldırı insanları öldürür, devrimse hem insanları hem de ilkeleri yok eder*” (Camus, 2004, s. 112).

Camus’ye göre “*devrim kaçınılmaz gibi görünen bir mantıkla Tanrı’yu yadsıyıp tarihi seçer.*” Tanrı öldüğüne göre, dünyayı insanın kendi güçleriyle değiştirip düzenlemek gerekir. Bunun için de yakarıştan ziyade silahın gücüne ihtiyaç vardır. Silah ve şiddet beraberinde dünyanın fethini getirecektir. Bu nedenle *devrim, ve özellikle materyalist olduğunu ileri süren devrim, metafizik bir haçlı seferinden başka bir şey değildir.* Camus’ye göre, tam da bu nedenle *başlıca devrimler biçimlerini ve özgünlüklerini öldürmeden alırlar. Hepsi, ya da hemen hepsi, insan-öldürücü olmuştur*”(Camus, 2004, s. 111-113).

Tarihsel başkaldırı tarihi Sade’in çağdaşları olan kral-öldürücülerle başlar. Camus’nün kral-öldürücüler olarak nitelediği kişiler, 1789 Fransız devrimini gerçekleştiren ve XVI. Louis’yi darağacına gönderenlerdir. XVI. Louis’nin öldürülmesi bir anlamda tanrısal yönetim ilkesine de saldırıdır. Bu ilkeye göre krallık, tanrısal hakka dayanır; onun yasallığı tartışılmaz. Kral bir yönüyle dünyasal işlerde, bu arada da adalet konusunda, tanrısal bir görevin yürütücüsüdür. “*Adalet için krala başvurulabilse bile ilke olarak kral konusunda hiçbir yere başvurulamaz.*” Camus, 1793’ten önce gerçekleşen kral öldürmelerinin bu ilkeyi değil yalnızca kralın kendisini vurmak istediğini belirtir. İstedikleri yalnızca başka bir kraldır. Fakat 1789’da başlayan “tanrısal yönetim ilkesine saldırı” 1793’te kralın öldürülmesine kadar varır. Dolayısıyla kralın şahsında Tanrı da yadsınmış olur (Camus, 2004, s. 117-118).

Camus’ye göre Saint-Just, XVI. Louis’yi öldürtürken Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi*’nden yola çıkar. “*Sanığın belki de ölmesini gerektirecek ilkeyi tanımlamak, onu yargılayan toplumu yaşatan ilkeyi tanımlamaktır*” diye haykırdığı zaman, kralın toplumsal sözleşme adına öldürülmesi gerektiğini belirtir. *Toplum Sözleşmesi*’ni bir din kitabına benzeten Camus, ona içerdiği düşünceler nedeniyle

yurttaşlık dinini getiren “Yeni İncil” der. Dolayısıyla kralın öldürülmesiyle bir din yıkılır; yerine *Toplum Sözleşmesi*’nin ortaya koyduğu yeni bir din geçer. Bu dinin tanrısı doğayla karışmış akıl, yeryüzündeki temsilcisi ise kral yerine genel istemi içinde ele alınan halktır. Yurttaşlık yeni tanrısallığa katılmanın tek yoludur. Bir erdem dini yaratmaya çalışan bu anlayış, Gerçek, Adalet ve Akıl gibi ölümsüz ilkeler tanımlayarak insanları yönetmeye koyulur (Camus, 2004, s. 119-126).

Camus için nedenleri ve sonuçlarıyla kralın yargılanması çağdaş tarihimizin dönüm noktasıdır ve tarihin kutsallıktan çıkarılması anlamına gelir. Fakat yeni düzen kendi sunaklarını oluşturmakta gecikmez. Saint-Just’ün deyişiyle “cumhuriyeti tümüyle desteklemeyen ve onu eleştiren herkes kuşkulu ve haindir” (Camus, 2004, s. 130). İşte o zaman eskinin darağaçları yeniden belirir ve yasaya uymayan herkes ölümle cezalandırılır. Camus’ye (2004) göre Sade’in çağdaşı olan Saint-Just onunkilerden farklı ilkelerden yola çıkarsa da sonuçta onun gibi cinayeti doğrular. “*Her ikisi de cinayeti yasaya uydurur, yalnız bu cinayet haz düşkünlüğünde bireysel, erdem sahibinde ise devletseldir.*” Sonuç olarak gerekli mantık uygulandığında salt iyilik de salt kötülük kadar zarar vericidir (Camus, 2004, s. 129). Dolayısıyla ister *Sadizm* olsun, ister diktatörlük, ister bireysel, ister devlet terörizmi, hepsi başkaldırının köklerinden koştugu, her türlü değerden yoksun kaldığı ve yasa, özgürlük, eşitlik gibi ilkeler adına gücün kutsandığı birer yol olarak insanlığın karşısında belirir (Camus, 2004, s. 135).

Camus’ye (2004) göre on dokuzuncu yüzyılın kral öldüren devrimlerinin ardından yirminci yüzyılın Tanrı öldüren devrimleri gelir. Bu devrimlerin amacı, yeryüzünü insanın tanrı olacağı bir yer yapmaya çalışmaktır. Tarihin saltanatı bu şekilde başlar ve gerçek başkaldırısına bağlı kalmayan insan yalnızca tarihiyle özdeşleşir. Böylelikle birliği gerçekleştirmek için erdem dinini kurmaya çalışan Fransız Devriminin yerini yirminci yüzyılın, her türlü değeri yadsıyan, insan dinini kurmak üzere tüketici bir suç ve savaş çokluğunda dünya birliğini fethetmeye çalışan, sağcı ya da solcu, her iki durumda da yoksayıcı devrimleri alacaktır. Bundan sonra “*Tanrı’nın hakkı olan her şey Sezar’a verilecektir*” (Camus, 2004, s. 136).

Camus’ye göre 1789 ile başlayan ve yirminci yüzyılda devam eden tüm devrimler devletlerin güçlenmesiyle sonuçlanmıştır. Örneğin 1789 Napoléon’u getirir, 1848

Üçüncü Napoléon'u, 1917 Stalin'i, 20'li yıllarda İtalya'da çıkan kargaşa Mussolini'yi, Weimar Cumhuriyeti de Hitler'i iktidara taşır. Camus'ye göre, Tanrı ülkesinin kökü kazındıktan sonra ortaya çıkan bu devletler ussal ya da usdışı olarak nitelenebilecek iki terörist devlet biçimine yol açmışlardır. Camus'nün usdışı olarak nitelediği devletler Mussolini İtalyası ve Hitler Almanyasıdır. Buna karşın ussal terörist devlet ise Stalin diktası altındaki Sovyetler Birliğidir (Camus, 2004, s. 176).

Camus'ye göre yirminci yüzyılın faşist devrimleri alışılmış devrimlerin aksine evrensel bir dünya görüşüne sahip değildir. Bu devrimler ilk olarak, usu değil usdışını tanrısallaştırarak, hiçbir şeyin bir anlamı bulunmadığı ve tarihin de gücün raslantısından başka bir şey olmadığı düşüncesi üzerine bir devlet kurmuşlardır (Camus, 2004, s. 176-177). Daha sonraki zaman diliminde bu devlet insanları birer nesne durumuna getirerek, yalnız bireyleri değil, bireyin evrensel olanaklarını, düşünceyi, yardımlaşmayı ve bu anlamda her türlü değeri yok saymıştır. Dolayısıyla tarihte olumlu hiçbir şey bırakmamış olan bu zorba yönetim, hem kendi ulusu hem de dünya için intihar ve öldürmeden başka bir şey olamamıştır. Camus'nün deyimiyle, *bir hiçlik üstüne kurulmuş bir tapınak konusunda bu ilk deneme hiç olmanın ta kendisiyle ödenmiştir*" (Camus, 2004, s. 182).

Camus'ye göre uygar bir toplumda ortaya çıkan böylesine büyük bir yıkımın tarihte bir eşi ve benzeri yoktur. Yaşanan bu acı tecrübe göstermiştir ki bir ulusun ya da bireylerin özgürlüğü, sınır tanımayan bir gücün sarhoşluğunda, her türden değeri yoksayarak kazanılamaz. Herhangi bir amaç uğruna her şeyi yoksaymak kölelikten başka bir şey değildir. Gerçek özgürlük ise tarihe ve başarılarına göğüs geren bir değere içten bir boyun eğişle gerçekleşir (Camus, 2004, s. 184).

Camus'ye göre Alman Devrimi evrensel bir imparatorluk kurma amacına yönelmemiştir. İsteddiği yalnızca Alman İmparatorluğu düşünüyü gerçekleştirmektir. Buna karşın Rus Komünizmi açıktan açığa dünya imparatorluğunu kurmaya yönelir. Nihai amacı ise, dünyanın en sonunda birleştirilmesidir.

Camus, *Başkaldıran İnsan* başlıklı kitabının "ussal devlet terörizmi" başlığı altında, uzun uzadıya bir Marksizm eleştirisine girişir. Bu eleştirileri özellikle Marksist öğretinin tarihe yüklediği başat rol ve dinlerin cennet tasavvuruna benzer şekilde ortaya konulan ütopyacı gelecek düşü üzerine dir. Bununla birlikte, Camus'nün

eleştirdiği bir diğer konu, bu öğretinin kendini “bilimsel” olarak nitelenmesine rağmen, çağının bilimsel gelişmelerinden uzak bir şekilde katı pozitivist bir bilim anlayışını sürdürüyor olmasıdır.

Camus, elbette tüm bu eleştirileri yaparken öncelikle Marx’ın hakkını teslim eder. Onun düşüncesinin gerçek değerinin, bu düşüncenin altında yatan ahlaksal gereklilik olduğunu belirtir. Camus’nün cümleleriyle ifade edersek Marx’ın büyüklüğü şuradadır:

Düşüncesinin odağına emeği, onun haksız alçaltılışını, derin onurunu yerleştirdi. Emeğin bir mala, emekçinin bir nesneye indirgenmesine karşı çıktı. Ayrıcalıklılara ayrıcalıklarının tanrısal, mülkün de sürekli olmadığını anımsattı. İçleri rahat olmaya hakkı bulunmayanların içine bir kurt düşürdü ve eşsiz bir derinlikle, suçu iktidarı elinde tutmaktan çok, bu iktidarı gerçek soyluluktan yoksun, bayağı bir toplum yaratmak için kullanmak olan bir sınıfın foyasını ortaya çıkardı. (...) Marx, görünüşler ne olursa olsun, emekçi için zenginliği, para zenginliğini değil, serbest zaman ya da yaratma zenginliğini isterken insan soyluluğunu istiyordu. Bunu yaparken, sonradan, kendi adına, insanların başına getirilen fazladan düşkünlüğü istemedi, var gücümüzle söyleyebiliriz bunu (Camus, 2004, s. 203).

Camus, Marx’ı izleyenlerde bu türden erdemlerin bulunmadığını söyleyerek Marx’ın “*haksız yollara başvurmak gereksiniminde olan bir erek haklı bir erek değildir*” düşüncesinin altını çizer. Ona göre Lenin’in liderliğinde Rusya’da yapılan Ekim Devrimi onun bu sözüne ihanet etmiştir. Camus’ye göre “*Marx, böylesine dehşet verici bir ululama tasarlamıyordu. Asker diktatörlüğüne doğru kararlı bir adım atmış olmakla birlikte, Lenin de tasarlamıyordu*” (Camus, 2004, s. 204).

Marx’ın ahlaki gereklilikte ısrar etmesi boşuna değildir. “Ahlaki gereklilik”ten kastedilen daha ilk adımda bir “değer”in varlığının kesinleştirilmesidir. Bu değer Camus’nün kitap boyunca vurguladığı “yaşam”dır. Çünkü insan, yaşamını korumak için başkaldırır. Daha sonra “yaşam”ının tek olmadığını, başka yaşamların da var olduğunu farkına varır. Dolayısıyla Marksist olsun ya da olmasın devrimci dediğimiz kişi bu tek değer varlığının farkında ise “her şeye izin yoktur” (Karakaş, 1999).

Camus’ye göre Rus Devrimi çok uzaklarda gerçekleşecek sınıfsız ve özgür bir toplum vaadiyle, bu süreçte her türden cinayeti, adaletsizliği ve yalanı yasaya uygun kılmıştır. Dolayısıyla Camus, bu noktada şu soruyu sorar: Bilinmeyen bir geleceğe ertelenen bir

adalet ve özgürlük ülkesi adına devlet eliyle gerçekleştirilen terörü hangi gerekçe haklı gösterebilir? Camus bu noktada Marksizmin tarih anlayışına da karşı çıkar. Marksizme göre tarihin işleyişi diyalektik süreçlerle gerçekleşir. Marx'ın Hegel'in idealizminden devşirdiği bu bakış açısına göre, üretim ilişkileri temelinde ortaya çıkan sınıfsal çatışmalar, tarihi ilerletecektir. Bu çatışmaların en son yaşanacağı kapitalist düzen ise işçi sınıfı tarafından gerçekleştirilecek sosyalist bir devrimle ortadan kaldırılacaktır. Eski düzenin kalıntılarını bastırmak ve üretim araçlarının kamulaştırılmasını sağlamak için sosyalist devlet düzeni gereklidir. Sonrasında insanlık kendiliğinden sınıfsız ve eşitlikçi bir toplum yapısına kavuşacak yani komünist düzene evrilecektir. Marx'ın öngörüsüne göre tarihin bu şekilde sonlanması kaçınılmazdır. Çünkü tarihin tez-antitez-sentez biçiminde diyalektik bir şekilde ilerlemesi bunu zorunlu kılmaktadır.

Tarihin sonunu gerçekleştirme hayali Marx'ın öngörüsünün tersine sanayileşmemiş bir tarım toplumunda yani Rusya'da gerçekleşir. Evrensel imparatorluğu kurmak amacıyla devletin daha çok üretim, daha çok iktidar ve aralıksız çalışmaya ihtiyaç duyduğu bu düzen, zamanla bu ülküyü gerçekleştirmek için her türlü bireysel özgürlüğün göz ardı edildiği bir duruma evrilir. Böylelikle fethedilecek bir dünya imparatorluğu adına yaratılan şey genelleşmiş bir kölelik durumudur. Camus'ye göre dünya imparatorluğunu isteyen bu devrim açıkça çıkmazdadır ve başkaldırı kendini var eden ilkelerden uzaklaştığı sürece insanlığı bekleyen son kaçınılmaz biçimde köleliktir.

Başkaldırmanın mantıksal sonucu gibi görünen “her şeye izin var” ilkesi, teorik ve pratik bir ilke boyutuna taşındığında, başkaldırdığı şeyin kimliğine bürünür. Dolayısıyla, tıpkı Rus Devriminde olduğu gibi başkaldırı kendisine ihanet etmiş olur. Camus'ye göre “*eğer devrimci bir başkaldıran insansa sonunda devrimin karşısına da dikilecektir. Çünkü başkaldırı, insan için nesne olarak ele alınmanın ve yalnızca tarihe indirgenmenin yadsınmasıdır*” (Camus, 2004, s. 238). Tarih tek amaç haline getirildiğinde, başkalarının yaşama ya da ölme hakkı konusunda insan kendinde karar verme gücü bulur. Bu ise Camus için nihilizmden başka bir şey değildir. “*Devrim yaratıcı olmak istiyorsa tarihsel sayıklamayı dengeleyen ahlaki ve metafizik bir değerden asla vazgeçmemelidir*” (Camus, 2004, s. 240). Sonuç olarak kaynağıyla tutarlı bir başkaldırı ancak “her şeye izin yok” ilkesini temel alan ve bu ilke çerçevesinde yürütülecek devrimci bir mücadeleyle haklılık kazanabilir.

Camus, *Başkaldıran İnsan*'ı Avrupa'da Sovyetler Birliği hegemonyasının çok güçlü olduğu bir zamanda kaleme almıştır. Onun yazıp çizdikleri ve siyasi duruşundaki etik tavır, hiçbir iktidarı sorgulanamaz kabul etmemiştir. Buna en iyi örnek başta Sartre olmak üzere çağının Fransız aydınlarıyla arasında geçen siyasal tartışmalardır. Camus'nün Sovyetler Birliğinin politikalarına yönelik eleştirileri dönemin komünist çevrelerinde hoş karşılanmaz. Sartre'la da bu yüzden arası açılır ve bir daha hiç görüşmezler. Onun ortaya koyduğu soru çok nettir: Herhangi bir ideoloji uğruna insanı yok ettiğinizde, kurmayı düşündüğünüz sistemi neyle meşrulaştıracaksınız? Camus'ye göre tek meşruluk kaynağı vardır, o da insanın bizatihi kendisidir.

2.2.3.4 Başkaldırı ve Cinayet (Öldürme)

Absürd düşüncesinden yola çıkarak başkaldırı anlayışını ortaya koyan Camus için bu anlayışı değerden uzak düşünmenin olanaksız olduğu çok açıktır. Birçok başkaldırı eyleminin bir değere yaslanarak ortaya çıktığı düşünülürse bu değeri korumak için aynı zamanda bir başkaldırı ahlakının sürdürülmesi gerekir. Camus bu noktada öldürmek de dahil her şeye hakkımızın olup olmadığını sorgulamamız gerektiğini belirtir.

Camus'nün metafizik ve tarihsel başkaldırı adı altında incelediği birçok başkaldırı örneğine bakıldığında, bunların yolunun çoğu kez cinayetle kesiştiği, hatta cinayeti olumladığı görülebilir. Haksızlığa karşı ortaya çıkan başkaldırı, sonuçları itibarıyla daha fazla güç elde etmeye ve bu amaçla cinayeti meşrulaştırmaya yönelmiş, dolayısıyla köklerinden uzaklaşmıştır. Eyleme kaynaklık eden değerun unutulduğu bu başkaldırı türleri Camus için olumsuz başkaldırıya örnektir. Çünkü Camus'nün düşüncesinde başkaldırı hiçbir zaman sınırsız özgürlük isteme değildir. Tam tersine, bir insanın bulunduğu her yerde özgürlüğün sınırları olmalıdır. Başkaldırmış kişi, kendisi için belirli bir özgürlük isterken, tutarlı bir kişiyse başkasının varlığını ve özgürlüğünü yok etme hakkını hiçbir durumda istemez. İsteddiği özgürlüğü herkes için ister, yadsıdığı şeyi de herkes için yadsır. Bu nedenle *“başkaldırı doğru bir sınır istediğinin bilincine ne denli varırsa o denli sarsılmaz olur”* (Camus, 2004, s. 271-272).

Camus'ye göre, öldürme ve başkaldırı açıkça birbiriyle çelişir. Çünkü bir tek efendi öldürüldü mü başkaldıran kişinin bir zamanlar haklılık nedeni olan “insanlar

topluluğu” sözünü kullanmaya hakkı yoktur. “*Bu dünyanın kendini aşan bir anlamı yoksa, insanı yalnızca insan yanıtlayacaksa, bir kişinin bir tek insanı yaşayanlar topluluğundan çıkarması kendi kendisini de bu topluluğun dışında bırakmasına yeter*” (Camus, 2004, s. 269).

Yok etmeye varan başkaldırı mantığa aykırıdır. Çünkü başkaldırının mantığı, yıkmak değil yaratma mantığıdır. Yoketmeye varan başkaldırı yalnızca “hayır” derken, gerçek başkaldırı “hayır”la birlikte aynı zamanda “evet” der. Diğer bir deyişle, gerçek başkaldırı “evet” dediği değerden ayrı düşünülemez. Camus başkaldırının mantığını şu şekilde ortaya koyar:

Başkaldırmanın mantığı, koşulun adaletsizliğini arttırmamak için adalete yardımcı olmak istemek, evrensel yalanı yoğunlaştırmamak için açık konuşmaya çalışmak, insanların acısı karşısında zararlı mutluluk için atmaktır. Yoksayıcı tutku, adaletsizliğe ve yalana katkıda bulunarak, öfkesi içinde eski nedenlerini bir yana atar. Bu dünyanın ölüme terk edilmişliğini duymanın çılgınlığı içinde öldürür. Başkaldırının sonucu ise, tam tersine, ilke bakımından ölüme karşı çıkış olduğuna göre, öldürmenin yasaya uydurulmasını yadsımaktır (Camus, 2004, s. 272).

Camus, *Doğrular* adlı tiyatro oyununda devrim için cinayet dahil her yolu mübah gören anlayışı tartışmaya açar. Bu anlayış insana hak ettiği değeri veren yaşama koşullarını sunabilir mi? Oyun anarşist/terörist hareketin oldukça etkili olduğu devrim öncesi Rusya’da geçmektedir. Farklı kişiliklere ve ahlaki görüşlere sahip bir grup adanmış devrimci, Büyük Düke yönelik bir suikast hazırlığı içindedir. Bu süreçte masum insanları öldürmenin ahlaki meşruiyeti üzerine tartışırlar. Sözü geçen tartışma, Kaliyev’in bombayı atmaya hazırlandığı sırada Dükün eşi ve çocuklarının da patlamada öleceğini fark etmesiyle açığa çıkar. Kaliyev görevi yerine getirmeyi reddeder ve gruba geri döner. Grup bu kararı tartışmaya başlar. Tartışmanın ardından Kaliyev suikast planını yeniden dener ve Büyük Dükü öldürür. Kaliyev bunun üzerine yakalanır ve idam edilmek üzere hapse atılır. Kendisinden, yaşamı karşılığında yoldaşlarını ele vermesi istenir; fakat o, yoldaşlarına ihanet etmeyi reddeder. Katil olmayı başka çıkar yol olmadığı için seçtiğini söyler. Cinayetin bedelini kendi canıyla ödeyeceği için de vicdanı önünde rahattır (Camus, 2009). Camus’ye göre başka bir insanı öldürmek, öldüren kişi kurbanla birlikte ölmeye hazırlıklı olmadığı sürece, asla meşru gösterilemez. Bu nedenle başka bir insanın mutluluk olasılığını reddederek cinayet işlemek, yalnızca kişinin intihar ederek

kendisi için de bu olasılığı reddetmesiyle ahlaki bir hareket statüsü kazanabilir (Bronner, 2012, s. 97). Böylelikle iyi ve doğru olan tek eylem, sınırlarını tanıyan, onları aşmak gerektiğinde de en azından ölümü kabul eden eylemdir (Camus, 2009, ss. 8-9).

S. E. Bronner'e göre Camus bu eseriyle, gelecekteki adil toplumun, bugün masum bireylerin kurban edilmesiyle yaratılamayacağını vurgulamaktadır (Bronner, 2012, s. 92). Camus'ye göre adalet yerleşinceye kadar hukuku susturmak, adaletin her zaman için egemen olup olmadığından söz edilemeyeceğine göre, onu bir daha konuşturmamacasına susturmak olur. Bu durumda adalet yalnızca söz hakkı olanlara yani güçlülere bırakılır. Güçlülerin dağıttığı adalet ise yüzyıllardan beri keyfi biçimde uygulanmıştır (Camus, 2004, s. 277). Sonuç olarak insan meçhul bir yarın için nasıl öldürebilir? Yirminci yüzyıl devrimi Camus'ü haklı çıkarırcasına bu soruyu acı bir şekilde yanıtlar. Başkaldırı ahlakının yokluğu koskoca bir ülkenin kan deryasına, bilinçli cinayetlere ve Sibiryaya kamplarına dönüşmesine neden olmuştur.

Özetle, Camus'nün başkaldırı ahlakı, Simone Weil'in şu sözünü anımsatmaktadır: "Ahlaki olarak amaçlanan şey, insani değerlere kendi içinde ya da başka açıdan gölge düşüren hiçbir şeyi yapmamaktır" (aktaran Bronner, 2012, s. 92). Dolayısıyla başkaldırı insani değerlere duyulan güven üstüne kurulur, bir başka deyişle "hayır"dan önceki bir "evet"i varsayar; devrimler ise "mutlak yadsımadan hareket ederek, zamanın ucuna itilmiş bir "evet"i üretmek için insanlığı bütün köleliklere mahkûm eder (Rey, 2012, s. 67); her türden cinayeti meşrulaştırırlar. Camus'nün başkaldırı ve devrim arasında yaptığı bu ayrım aynı zamanda devrimin nihilist çekiciliğinin tehlikesine dikkat çekmek içindir. İnsanlara varsayımsal bir cennet vaat ederek, bu uğurda onların özgürlüğünün ve onurunun hiçe sayılması Camus için kabul edilemez bir şeydir. Yaşam hakkına saygı duymayan ve bu hakkı korumayan bir başkaldırı eyleminin tüm insanlar için insancıl bir gelecek yaratma şansı olamaz. *Doğrular* adlı piyeste Dora karakterinin söylediği gibi; "*Tek çıkar yol ölümse, biz doğru yolda değiliz. Doğru yol insanları yaşama, güneşe götürendir*" (Camus, 2009, s. 86).

2.3 Camus'de Başkaldırının Sınırları

Camus'nün başkaldırı anlayışı ısrarla sınır düşüncesinin altını çizer. Sınırların bilinmemesi yahut düzenli olarak bilinmezlikten gelinmesiyle devrimler, yolunu şaşırılmış; eşitlik adına özgürlüğün ortadan kalktığı bir çeşit kölelik düzeni yaratmışlardır. Camus'ye göre devrimci anlayış bu yazgıdan kurtulmak istiyorsa, yeniden başkaldırının kaynaklarına dalmalı, bu kaynaklara bağlı kalan biricik düşünceden yani sınır düşüncesinden esinlenmelidir (Camus, 2004, s. 281).

Sınır, gerçek başkaldırıcıyı oluşturan temel kavramdır. Camus'ye göre eğer başkaldırı bir felsefe oluşturacaksa bu bir sınırlar felsefesi olmalıdır (Camus, 2004, s. 276). Çünkü sınırlarını unutan ve kinle dolan bir başkaldırı, yokoluşa doğru koşarak yaşamı ortadan kaldırır. İşte bu durumda o artık ne başkaldırıdır ne de devrim. Yalnızca hınç ve zorbalıktır (Camus, 2004, s. 290). Bu nedenle başkaldırı, sınır bilincini ne ölçüde korursa o kadar sarsılmaz olur. Camus'ye göre devrimlerin kana bulanması bu sınır düşüncesinin hiçe sayılması ve insanın ölçsüz özgürlük isteminin bir sonucudur. Camus'nün dile getirdiği başkaldırı asla sınırsız bir özgürlük isteği değildir. Burada asıl önemli olan kendimiz için istediğimiz özgürlüğü diğer insanlar için de istemektir. Başkaldıran insan, özgürlüğü sınırlandırarak, başkaları açısından da sınırsız özgürlüğü yadsımış olur. Bu nedenle insanların bulunduğu her yerde özgürlüğün de sınırlarının olmasını ister.

Camus'nün, Eski Yunan toplumuna hayranlık duymasının sebebi, bu toplumun hayatın her alanında bir ölçü ve sınır düşüncesini gözetmiş olmasıdır. Camus'ye göre, onlar ne akli ne de kutsal aşırıya götürmeden belirli bir sınırı her zaman korumuşlardır. Yunanlılar hiçbir zaman sınırın aşılamayacağını değil, bir sınırın var olduğunu ve bu sınırı aşmanın cezasını mutlaka çekeceğini dile getirmişlerdir. Bu nedenle bugünkü Avrupa'nın Eski Yunan toplumundan öğrenecek çok şeyi vardır (Akış, 2009, s. 284). Camus, "*Helena'nın Sürgünlüğü*"nü şöyle bitirir; "*Bilgisizliği bildik mi, yobazlığı attık mı, dünyayı ve insanı sınırlandırdık mı, güzeli bulduk mu, Antik Yunanlılarla bir yerde buluştuk demektir*" (Camus, 1994, s. 30).

Başkaldıran İnsan'ın övgüye değer yanı, başkaldırıya bir sınır koymak, onu devrimden ayırmak ve totaliter rejimlerin milyonlarca insanı öldüren bürokratik cinayetlerine rağmen çatışmayı insancillaştırmaya çalışmaktır. Eserin aynı zamanda

dayanışmaya, hũmanizme, toleransa ve uzlaşmaya yaptığı vurgu, demokrasilerde “diyalog” ¼zerine g¼n¼m¼z bağlamında yapılan tartışmaları anlamlı kılmaktadır. Bununla birlikte, Camus’n¼n araçlarla amaçlar arasında bir bağlantı kurulması y¼n¼ndeki ısrarlı eleştirileri, geleceğin mutlaka geçmişin k¼kl¼ kalıntılarını muhafaza edeceği, dolayısıyla siyasal bir ahlak g¼zetmeyen her başkaldırının insan adına yeni ve değerli bir şey yaratmaktan uzak olacağının altını çizmektedir. Bronner’in deyimiyle Camus bize savaşmaya değercek çok az savaş olduğunu ve siyasetle ilgili ahlaki kararlar vermenin sıradan bir vatandaşın sorumluluğu olduğunu hatırlatır (Bronner, 2012, s. 178). Onu ¼zel kılan da işte bu etik duyarlılığıdır.

3. BÖLÜM

DEĞER ÇİĞNEMEDEN BAŞKALDIRMA OLANAĞI:

SİVİL İTAATSİZLİK

Camus'nün genel hatlarıyla ortaya koymaya çalıştığımız başkaldırı anlayışı bağlamında şu soruyu sormak kaçınılmazdır: “Amaçlarla tutarlı ve etik bir başkaldırı gerçekten olanaklı mıdır?”. Bu soruyu “evet” şeklinde yanıtlamamıza izin veren olgu ise sivil itaatsizlik eylemleridir. Şiddeti reddeden bir direniş biçimi olarak sivil itaatsizliğin istenen bu başkaldırı ahlakıyla örtüştüğü ileri sürülebilir. Sivil itaatsizlik, etik, normatif olarak temellendirilmiş, kamuya açık ve şiddeti dışlayan bilinçli bir çeşit norm ihlalidir. Sivil itaatsiz kişi, varolan hukuk normunu ihlal ederken bu eylemini, yasaların ve hukukun dayanmasını istediği daha yüksek türden etik ilkeler adına gerçekleştirir. Şiddetten arınmış tutum ve tavrı ile sivil itaatsizlik, başkalarının yaşam hakkı başta olmak üzere, genel olarak insan onuruna ve kişiliğine saygıyı gözetir.

3.1 Sivil İtaatsizliğin Öncüleri

Sivil itaatsizlik denince ilgili literatür bizi büyük ölçüde Sokrates ve Thoreau gibi tarihi kişiliklerin düşüncelerine ve eylemlerine götürmektedir. Biri Eskiçağda diğeri ise modern çağda yaşamış bu iki düşünürün eylemleri siyasal düşünce tarihinde geniş yankı uyandırmıştır. Bu geleneği, derin bir bilgelikle birleştirip pratiğe döken bir diğeri önemli isim ise Hindistan'ı bağımsızlığa taşıyan Gandhi'dir. Elbette sivil itaatsizlik denildiğinde Tolstoy ve Martin Luther King gibi isimleri de anmak gerekir; ancak çalışmamız onları da büyük ölçüde etkileyen bu üç ismi incelemekle sınırlı kalacaktır.

3.1.1 Sokrates

Sokrates, felsefe tarihinde fikirleri kadar ahlaki tavrı ve duruşuyla da iz bırakmış düşünürlerin başında gelir. Tüm hayatı boyunca tek satır yazmamış olsa da etkisi çağlar boyunca öğrencileri ve diğer filozoflar aracılığıyla yayılmıştır. Onu en iyi anlatan kişi hiç kuşkusuz öğrencisi Platon'dur. Platon'un yazdığı felsefi diyaloglarda Sokrates ünlü tartışma metodu *maieutike*'yi (doğurtma) kullanarak karşısındakileri sorgular. Bu sorgulama elbette Platon'un kendi fikirlerini içerir. Platon bu fikirleri Sokrates'in ağzından bizlere aktarır. Bununla birlikte Platon'un yazdıkları bize Sokrates'in yaşamı ve ölümü, felsefe yapma biçimi, bilgi ve değer problemlerine bakışı gibi birçok konuda bilgi verme özelliğini taşır.

Sokrates'i sivil itaatsizlik çerçevesinde ele almamızın nedeni, baldıran zehiri içerek ölüme mahkûm edildiği bir davada ona yüklenen suç ile verilen cezanın infazı karşısındaki tutum ve düşünceleridir. Bu tutum ve düşünceleri de elbette Platon'un yazdığı *Sokrates'in Savunması* ile *Kriton* adlı eserlerinden öğreniyoruz (Ökçesiz, 2011a, s. 23).

Sokrates, içinde yaşadığı toplumda özellikle doğruluğun ölçütünü yararda gören epistemolojik, ahlaksal ve siyasal her türlü görelilik anlayışını eleştirmiş, bu eleştirilerini de halkın bulunduğu ortamda, bir yandan da gençlerin derin hayranlığını kazanarak, yüksek sesle dile getirmiş biridir. Onun bu tutumu toplumun ileri gelenleri ve site yöneticileri tarafından rahatsızlıkla karşılanmış, kendisine “devletin tanrılarını tanımamak ve gençleri baştan çıkarmak” gibi suçlar yöneltilmiştir. Yapılan yargılama sonucunda ise Sokrates baldıran zehiri içmek suretiyle idam cezasına mahkûm edilmiştir. Yakınları tarafından yapılan kaçma teklifini ise “yasalarla olan ‘sözleşme’ye uymak gerekir” (Arendt, 2013, s. 85) düşüncesiyle reddetmiştir.

Sokrates'in bu tutumu yani hem siteye itaati hem de kendisine emredilen davranış normlarına eleştirel bakışı sivil itaatsizliği anlamak açısından önemlidir. Sokrates egemenin buyruğunun ya da içinde yaşadığı sitenin tekil yasalarının üstünde bir hukuka inanıyordu (Ökçesiz, 2011a, s. 24). Bu nedenle, Hayrettin Ökçesiz'in Güney

Koreli Hukuk Filozofu Gyu-Won Che'nin *Sokrates'in Yeni Savunması* adlı makalesine dayanarak belirttiği gibi:

Sokrates kendisinden uyması istenen bu davranışı kendi adalet duygusuyla değerlendirerek (yani içindeki daimonion'un sesine kulak vererek) onu haksız bulduğunu, dolayısıyla bir yurttaş olarak bu norma itaat etmenin adil olmadığını ve karşı koymanın bir yurttaşlık erdemi olduğunu düşünüyor. Ancak bu normun ihlali üzerine kendisine ceza verilmesinin site ile kendi arasındaki sözleşme nedeniyle her halükarda adil olduğunu ve cezaya itaat gösterilmesi gerektiğini belirtiyor (Ökçesiz, 2011b, s. 196-197).

Gyu-Won Chae'nin *Sokrates'in Yeni Savunması* adlı makalesinde Sokrates'e şu görüşler atfedilir:

Davacılarla olan çelişmemin özü, davranışımın herhangi bir yasaya aykırı bulunup bulunmadığı değil, onun adil olup olmadığıdır. Benimki gibi adil bir davranışa izin vermeyen bir yasa haksızdır. (...) Cezaevinden kaçmamış olmam bir norma uyduğumu dile getirir. Bu adil bir normdur, ama kendisine göre suçlu bulunduğum ise haksız bir normdur. (...) Yasanın kamuya buyurduğu şeyi önce ihlal eden, sonra da cezayı kabul eden kimseyi nasıl nitelemelidir? Yasaya karşı itaatkar mı, itaatsiz mi? (...) Benim, yasanın kamuya buyurduğunun iki aşamasından ilkinde itaatsiz olduğumu ve onu çiğnediğimi söylemelisiniz. (...) Ancak son aşamaya, cezaya karşı ise itaatliyim. Ceza bakımından haksız yasaya karşı itaat gösterdim. (...) Beni bu yanlış anlamadan dolayı haksız yasanın izleyicisi ya da hatta buna bir örnek olarak görmek gerçekten kaygı vericidir (aktaran Ökçesiz, 2011a, s. 26-29).

Sokrates haksız yasaya itaat etmemiş ve onu çiğnemiştir. Buna karşın verilen cezaya itaat etmiş ve ceza normunun öngördüğü davranışı izlemiştir. Kendisiyle ilgili olarak verilen cezaya itaat etmesi onun siteyle yaptığı ve sitenin yasalarına, yargı hükümlerine uyacağına dair sözleşmeye uygun davrandığını gösterir. Çünkü tek tek yasaların buyurdukları davranış normları devletle olan yurttaşlık sözleşmesinin asli unsurları değildir. Onlara uymak ya da uymamak, adil olup olmadıklarına bağlıdır (Ökçesiz, 2011, s. 29-32). Sokrates'in çarptırıldığı bu ceza normuna itaati, sivil itaatsizliğin unsurları arasında bulunan “siyasal ve hukuksal sorumluluğun üstlenilmesi (sonuca katlanma)” ilkesini ortaya koyması bakımından önemlidir.

Sokrates, devlete ve yasaya itaatkâr bir yurttaşdır. O, yalnızca adil bulmadığı hiçbir davranış kuralını izlememektedir. Bu nedenle Sokrates, itaatsiz bir itaatkârıdır.

Ancak itaatsizliği de, itaati de kendi adil ve üstün bir hukuk tasarımından kaynaklanmaktadır. Çünkü Sokrates'in edimlerinin ölçütü, Atinalıların koyduğu belirli davranış normları olmayıp aksine onun kendi vicdanıdır; düşünceleri ve kanılarıdır. İtaatkâr ve itaatsiz deyişleri onun eylemlerine bizim getirdiğimiz nitelemelerdir. O sadece “adil” olmak istemektedir (Ökçesiz, 2011a, s. 33).

Hayrettin Ökçesiz'e göre Sokrates'in söylediğinin çağdaş yorumu şudur:

Ben bir hukuk normunu, onun bana emrettiği davranış modelini ciddiyetle, dikkatle incelerim. Eğer adil ise, o davranış modeline uyarım; adil değilse uymam, buna itaat etmem. Ama yargıçların benim hakkımda verecekleri hükme itaat ederim. Çünkü yargıçların benim hakkımda hüküm verme yetkileri adaletlidir. Fakat buradan tersine giderek, bana emredilen her davranış normuna uymam gerektiği gibi bir sonuç da çıkmaz bundan (...) (Ökçesiz, 2011b, s. 226).

Yine Ökçesiz'in belirttiği gibi Sokrates'in bu tutumu, bilinçli çağdaş hukuk devleti yurttaşının eleştirel tutumudur (Ökçesiz, 2011b, s. 226). Dolayısıyla sivil itaatsizlik edimleri için bu tutum öncü olarak alınmalıdır. Çünkü “Sokrates tutumu” şu halde, sorgulayan, eleştiren, medeni cesaret ve özveriyle ortaya konulan bir siyasal varoluş tarzıdır (Ökçesiz, 2011b, s. 197).

3.1.2 Henry David Thoreau

Sivil itaatsizlik kavramı ilk defa 1849 yılında Amerika'da ünlü çevreci düşünür ve yazar Henry David Thoreau tarafından kullanılmıştır. Thoreau görüşlerini, 1849'da yazdığı çoğunlukla *Sivil İtaatsizlik* adıyla bilinen *The Resistance to Civil Government* başlıklı makalesinde dile getirmiştir. Bu makalede Thoreau, “*en iyi yönetim en az yönetendir*” (Thoreau, 2007, s. 357) ilkesine dayanarak, hükümetlerin zorbalığı ve adil olmayan yasalar karşısında direnme hakkının gerekliliği üzerinde durur. Onun bu düşünceleri ortaya koymasına neden olan ilk sivil itaatsizlik eylemi ise Meksika Savaşını ve köleliği protesto etmek amacıyla devlete vergi vermeyi reddetmesidir. Bu nedenle 1846 yılında tutuklanarak cezaevine konur. Kendisini cezaevinde ziyaret eden dostu Ralph Waldo Emerson'un “Henry, neden buradasın” sorusunu “Waldo, asıl sen neden burada değilsin?” şeklinde yanıtlar. Çünkü ona göre, “*insanları haksız yere hapse atan bir hükümette, dürüst bir adamın yeri de hapidir*” (Thoreau, 2007, s. 370). Cezaevinde bir gece geçiren ve ertesi gün bir

yakınının vergi borcunu ödemesiyle salıverilen Thoreau, bu eyleminin meşruluğunu ve kuramsal temellerini *The Resistance to Civil Government* adlı makalesinde ortaya koyar.

Thoreau sivil itaatsiz olduğu kadar doğa tutkunu bir düşündürdür. Hayatı boyunca doğal yaşama ilgi göstermiş ve hayranlık duymuştur. Duyduğu bu hayranlık sonucunda hayatının iki yılını Concord Massachusetts’de Walden Gölü’nün kenarında, dostu Ralph Waldo Emerson’un arazisinde inşa ettiği kulübede geçirmiştir. Daha sonra bu doğal-yaşam deneyiminin gözlemlerini ve düşündürdüklerini *Walden, or Life in the Woods* adlı kitabında dile getirmiştir. Amerikan edebiyatının en büyük klasiklerinden biri haline gelen bu kitap aynı zamanda Gandhi gibi sivil itaatsizlerin düşünce dünyasını etkilemesi bakımından oldukça önemlidir. Thoreau’nun bu kitapta geliştirdiği yaşama felsefesi üç ana noktadan oluşur: İlki insanların kendilerini maddiyata çok önem vererek esir ettiği, dolayısıyla gerçek özgürlüğün bir insanın kendi ihtiyaçlarını mümkün olduğunca kendisinin karşılamasıyla elde edileceği görüşüdür. İkincisi, asıl sıhhat ve mutluluğun, yaşamı basitleştirerek, doğaya yakın ve uyumlu ilişkiler kurarak gerçekleşeceğidir. Üçüncü ve son nokta ise, gerçeğin her şeyden daha önemli olduğu, bu nedenle hangi otoriteden gelirse gelsin ispatsız hiçbir şeyin doğru kabul edilmemesi gerektiğidir. Dolayısıyla, maddi hırsları geride bırakan özgürlük, doğaya yakın ve uyumlu yaşamının felsefesi olarak sadelik ve basitlik, en sonunda da gerçek olanın bilgisine sahip olmak ve özgürlüğe kavuşmak için başkaldıran insan modeli, filozofun idealidir (Önkal, 2010). Ona göre insan toplumun ve sistemin kendisine dayattıklarını reddetme cesaretine sahip olduğu ölçüde kendi istediği koşullar içinde yaşayabilir. Kitap ayrıca, Thoreau’nun, günlük yaşamından kesitlerle insanın varoluş gerçeği, birey-toplum ve devlet ilişkileri ve benzeri birçok konudaki görüşlerini içerir.

Thoreau, *Walden* ve *Life Without Principle* isimli denemelerinde burjuva refah ideolojisine karşı çıkarken, *The Resistance to Civil Government* ve *A Plea for Captain John Brown* isimli denemelerinde ise ikiyüzlü kentsoylu devletine karşı çıkar (Ökçesiz, 2011a, s. 37). Onun için “yönetim denen şey, en çok halkı özgür bıraktığında işe yarar ve halkın en özgür olduğu yönetim, en elverişli yönetimdir”. Bu nedenle kişi, ne çeşit bir yönetime saygı duyabileceğinin bilincinde olmalıdır.

Böylelikle iyi bir yönetimin oluşturulmasında ilk adımı atmış olacaktır (Thoreau, 2007, s. 358). Thoreau aynı zamanda çoğunluğun gücüne dayalı yönetim anlayışını da eleştirir. *Neyin doğru neyin yanlış olduğuna çoğunluğun değil de vicdanın karar verdiği bir yönetim olamaz mı?* sorusunu sorar ve bu soruyu şu şekilde yanıtlar:

Bir vatandaş bir an için ya da biraz olsun, vicdanını bir kenara bırakıp kanun koyuculara teslim olmalı mı? O zaman neden herkesin bir vicdanı var? Bence insanlığımız yönetime tabi olmamızdan önce gelmelidir. Doğruya beslediğimiz saygıyı kanunlara da beslememiz istenemez. Yapmakla yükümlü olduğum tek şey şartlar ne olursa olsun doğru olduğuna inandığım bir şeyi uygulamaktır. (...) Kanunlar insanları asla daha adil kılmaz; ama iyi niyetli kişiler bile, kanunlara saygı göstermek adına her gün adaleti çiğnemeye alet olurlar (Thoreau, 2007, s. 359).

Thoreau, çoğunluğun gücünün karşısına bireysel vicdanı koyarak, kendisini bir şeyler yapmaya zorlayabilecek tek şeyin daha yüksek bir ülkeye itaat eden biri olabileceğini söyler (Thoreau, 2007, s. 375). Dolayısıyla, *“bir prensipten yola çıkarak eylem yapmak, doğruyu algılayıp uygulamaya koymak, varlıkları ve ilişkileri değiştirir”* der ve bu davranış onun için devrimsel bir eylem niteliği taşır (Thoreau, 2007, s. 367).

Thoreau, *“Haksız kanunlar vardır, onlara uymaya razı mı gelmeliyiz, onları değiştirmeye çalışıp başarılı olana kadar mı bu kurallara uymalıyız yoksa bu kuralları hemen çiğnemeli miyiz?”* (Thoreau, 2007, s. 367) diye sorar ve bu soruya verdiği yanıt şu şekildedir:

Eğer haksızlık devlet makinesinin içindeki zorunlu sürtünmelerden biriye, bırakın devam etsin, belki bir yerleri düzleştirir; makine kesinlikle eskiyecektir. Bu makine sizin bir başkasına yapılan kötülüğe aracı olmanızı gerektirecek bir yapıdaysa, o zaman yasayı çiğneyin derim. Yaşamınız bu makineyi durdurmaya yarayacak bir karşı sürtünme olsun (Thoreau, 2007, s. 368).

Görüldüğü gibi Thoreau açısından bir başkasına yapılan kötülüğe aracı olmamızı gerektirecek bir yasa açıkça onu ihlal etme meşruiyetini içerir. Bu durumda yapılacak en onurlu eylem budur. Çünkü vicdanın yasası her zaman pozitif hukukun üstünde yer alır.

Özetle, Thoreau, “Sivil İtaatsizlik” anlayışını dört temel ilkeye dayandırmaktadır:

- a. Bir kimsenin ülkesinin yasasından daha yüce bir yasa vardır. Bu da vicdanın yasasıdır.
- b. Bu yüce yasayla ülkenin yasası birbiriyle çatışır duruma geldiğinde, kişinin ödevi “yüce yasa”ya uymak, ülke yasasına bile bile karşı gelmektir.
- c. Kişi ülkenin yasasına bile bile karşı geliyorsa bu eylemin bütün sonuçlarını göze almayı istiyor olmalıdır, hapse girmeyi bile!
- d. Oysa hapishaneye girmek sanıldığı kadar olumsuz bir edim değildir. Bu durum iyi niyetli kişilerin dikkatini kötü yasaya çekmeye yarayacak, bu yasanın kaldırılması sonucuna katkıda bulunacaktır. Ya da yeterince kişi hapishaneye kapatılırsa, edimleri devlet mekanizmasını işlemez kılmayı, dolayısıyla kötü yasayı uygulanamaz duruma getirmeyi sağlayacaktır (Altunel, 2011, s. 447).

Thoreau, kafasındaki ideal devlet düzenini şu şekilde özetler:

Devlet, bireyi, gücünün ve otoritesinin kaynağı olan yüksek ve aydınlanmış bir güç olarak kabul edip ona göre davranmadan, özgür ve aydınlanmış bir devletten sözetmek mümkün olmayacaktır. Bütün insanlara karşı adil olan ve bireye, komşusuna gösterdiği saygıyla yaklaşan bir devlet hayal etmekten zevk alıyorum. Böyle bir devlet, komşuluk ve vatandaşlık görevlerini yerine getiren, ancak devletin işlerine karışmadan ve devlet tarafından kuşatılmadan devletten uzakta yaşamayı seçen birkaç kişinin, kendi güvenliğini tehdit ettiğini düşünmez. Meyveler veren ve olgunlaşır olgunlaşmaz meyvesini dökmeye razı olan bir devlettir bu. İşte böyle bir devletin hayalini kurdum, ama ona henüz hiçbir yerde rastlamadım (Thoreau, 2007, s. 384).

Thoreau'nun düşünceleri, görüldüğü gibi, vicdanı, dolayısıyla insan onurunu ve bunlardan daha önce insan bireyinin özerkliğini, dünyayı kavrayış için esas almaktadır. İktidarın ve hukukun meşruluk kaynağı, onun için öncelikle kendi vicdanının yargılama ölçütüne uygunluktur. Bu nedenle her türden koşullu, yani amaç/araç şemasına dayalı yararcı düşünceyi reddeder. Bunun yerine, gerçek ya da insan amaçlı; bugünün temel haklar ve hukuk devleti felsefelerinin özünde bulunan koşulsuz insan onuru ve değerini, düşüncelerinin çıkış noktası yapar (Ökçesiz, 2011a, s. 43).

3.1.3 Mahatma Gandhi

Yeryüzünde başarıya ulaşmış sivil itaatsizlik eylemlerinden en bilineni hiç kuşkusuz Mahatma Gandhi liderliğindeki Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesidir. Sömürgeci

İngiliz yönetimine karşı girişilen ve Hindistan'ı bağımsızlığa götüren bu mücadele, şiddeti reddeden bir karaktere sahip olması nedeniyle tarihte dikkat çekmiştir. Gandhi ve Hindistan örneği, bize sivil itaatsizliğin şiddetsizlik ve ciddi bir etik/ahlaki motivasyona dayalı olarak gerçekleşen bir pasif direniş biçimi olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Gandhi, “satyagraha” adını verdiği bu pasif direniş biçiminde, haksızlıkla mücadelede doğru araçlar geliştirmenin gerekliliği ve ikna, iletişim ve kendini geliştirme gibi süreçlerin önemine dikkat çeker.

“Yüce ruh” anlamına gelen “mahatma” ve “baba” anlamına gelen “bapu” adlarıyla anılan Gandhi, 1869'da Hindistan'da doğmuştur. 1887'de hukuk öğrenimi için Londra'ya gitmiş, öğrenimini tamamladıktan sonra 1893'te, o zamanlar Britanya İmparatorluğunun bir parçası olan Güney Afrika'da avukatlık yapmaya başlamıştır. Bu sırada Gandhi, Güney Afrika'da Hintlilere uygulanan ayrımcılığa tanık olmuş ve bizzat bu ayrımcılığa kendisi de maruz kalmıştır. Örneğin tren yolculuğu sırasında elinde birinci mevki bileti olmasına rağmen üçüncü mevkiye geçmediği için trenden atılmıştır. Güney Afrika'da Hintlilerin maruz kaldığı ırkçılık, önyargı ve adaletsizliğe tanık olan Gandhi, Britanya İmparatorluğunun uyguladığı ayrımcılığa karşı Hintlileri bir araya getirerek bir mücadele yürütmeye çalışmış; bu süreçte *Indian Opinion* adlı gazetede yazılar yazarak, okurlarına haksız ve ayrımcı yasalara karşı doğrudan harekete geçmeyi ve kitle tutuklamalarına yol açması için yasaları bilerek çiğnemeyi salık vermiştir. Grev yapmak, kayıt olmayı reddetmek, kayıt kartlarını yakmak gibi şiddetsiz sürdürülen bu mücadele, Güney Afrika hükümetinin uyguladığı ağır yöntemlerin kamuoyunda oluşturduğu itiraz sonucunda yerini müzakereyle elde edilen birtakım kazanımlara bırakmıştır (Altunel, 2011, s. 453).

Güney Afrika mücadelesi Gandhi'nin fikirlerini şekillendirmiş ve “satyagraha” kavramını olgunlaştırmıştır. Hindistan'a döndükten sonra yoksul çiftçi ve emekçileri yüksek ve adaletsiz vergilendirme politikasını ve yaygın ayrımcılığı protesto etmeleri için örgütleyen Gandhi, defalarca tutuklanmıştır. Hindistan Ulusal Kongresinin liderliğini üstlenerek ülke çapında yoksulluğun azaltılması, kadınların özgürlüğü, farklı din ve etnik gruplar arasında kardeşlik, kast ve dokunulmazlık ayrımcılığının sonlandırılması, ülkenin ekonomik yeterliliğe kavuşması ve en önemlisi olan Hindistan'ın sömürge olmaktan kurtulması konularında ülke çapında kampanyalar yürütmüştür. Başta “Büyük Tuz Yürüyüşü” olmak üzere yürüttüğü

etkin mücadele yöntemleri sayesinde bütün Hindistan halkını pasif direnişe ve İngilizlere karşı başkaldırıya çağırmıştır. Tüm bu yaptıklarıyla Gandhi, yurttaşlarının gözünde onlar uğruna mücadeleden asla yılmayan biri olmuştur. Bu nedenle binlerce kişi onun bu duruşundan etkilenmiş ve harekete katılmıştır. Gandhi'nin önderliğinde Thoreau'nun sivil itaatsizlik yöntemini kullanan Hindistan, 1947'de bağımsızlığına kavuşmuştur (Altunel, 2011, s. 454-455).

Thoreau'nun sivil itaatsizlik yaklaşımının yeniden fark edilmesini sağlayan Gandhi, Thoreau'nun görüşlerini eski Hint düşüncesi "ahimsa (şiddetsizlik, tüm sevgi)" ile bağdaştırmıştır (Altunel, 2011, s. 455). "Satyagraha felsefesi" adını verdiği bu kabagüçsüz direnme biçimi, olumlu eyleyişin yani sevginin ve şiddetsizliğin, insanları ve olayları fark ettirmeksizin olumlu biçimde etkilediği düşüncesine dayanır. Gandhi için bir yaşama felsefesi de olan bu siyasi eylem kuramı, ancak ruhsal ve tinsel bir dinginliğin ve dinçliğin tasarlanabilmesiyle olanaklıdır. Dolayısıyla Ahimsa, işte böyle yüce bir ruhun (mahatma) eylemesidir (Ökçesiz, 2011a, s. 50-58).

Satyagraha, "hakikate tutunma", "gerçeğe bağlılık", "ruh gücü" ve "sevgiden doğan kuvvet" anlamına gelmektedir (Altunel, 2011, s. 456) Gerçeğe bağlı edim Gandhi için, acıya katlanmak ve buna rağmen acı vermemek niyetini taşır. Gerçeği sınamanın tek yolu, edimlerin acı vermektan kaçınmayı kendilerine temel alıp almadıklarına bakmaktır. Ahimsa (şiddetsizlik) gerçeğin bulunmasında önemli bir strateji olan satyagrahanın gerçekleşebilme koşuludur. Gandhi'ye göre şiddetsizlik, hem onu kullananı hem de kendisine karşı kullanılanı kutsar. Dolayısıyla insanı asla özünde yaralamamak gerekir. Bir insanı kırmaktan, zorlamaktan kaçınmanın olanaksız bulunduğu durumlarda dahi ne olursa olsun asla onun özüne dokunmamaya çalışılmalıdır. Böyle bir zorlama aynı zamanda karşı zorlamayı doğurur (Ökçesiz, 2011a, s. 56). "*Göze göz ilkesi, tüm Dünya'yı kör eder*" ve "*Uğrunda ölmeyi göze alacağım birçok dava var, ama uğrunda öldüreceğim hiçbir dava yoktur.*" diyen Gandhi'ye göre sivil itaatsizlik, şiddete başvurmadan direnme, gerçeğe ve adalete derin bağlılığı ifade eder (aktaran Altunel, 2011, s. 456).

Gandhi yasalara saygılıdır. Yasanın emrettiği belirli davranış biçimlerine karşı gelirken, yasanın öngördüğü cezaya daima uymuştur. Ona göre bireyin kendi

yargısı önceliklidir. Bu nedenle Sokrates'in tutumunu, Gandhi'de bulmak elbette doğaldır. Gandhi düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

Satyagrahi (sivil itaatsizliği uygulayan kişi), toplum yasalarına "aklımı kullanarak, kendi özgür istemiyle boyun eğer. Ancak toplum yasalarına bu biçimde titizce uyduktan sonradır ki, insan, hangi kuralın iyi ve adaletli, hangisinin haksız ve adaletsiz olduğuna karar verebilir. Ancak o zaman, insan, çok iyi belirlenmiş durumlarda, bazı yasalara karşı boyun eğmezliğe başvurmak hakkını kazanabilir. (...) Şuna inandım: bir halk, yasalara uymamak yoluna başvurmak yeterliliğini kazanmadan önce, onun bütün gereklerini tümüyle öğrenmelidir. (...) Hiç kimse öyle bulduğu için, mutlak biçimde haklı olduğunu ya da bir şeyin kesinlikle doğru olduğunu ileri süremez. Özgür kararıyla yanlış bulabildiği sürece bu, ancak onun için yanlıştır. Buna göre haksız olduğunu bildiği bir şeyi yapmaması ve her ne olursa olsun bunun sonuçlarına katlanması gerektiği ortadadır. İşte bu ruhsal gücün kullanılabilmesi için yegane anahtardır.

Vicdani konularda çoğunluğun yasası yetkili değildir.

Bu sözleri, hakkımda hükümlenilecek cezayı hafifletmek için söylemiyorum. Amacım bana yapılan uyarıya, yasaya olan saygısızlığımdan değil, varlığımızın o yüce yasasına, yani vicdanımızın sesine uyduğum için boyun eğmediğimi göstermektir (aktaran Ökçesiz, 2011a, s. 51-52).

Gandhi'nin altını çizdiği en önemli noktalardan biri mücadele yöntemi olarak seçilen araçların hedeflerle uyumlu olmasının gerekliliğidir. Çünkü ulaşılan her hedef uygulanan araç ve yöntemlerin bir sonucudur. Bu yüzden her türlü militan yöntem reddedilmelidir. Herşey kamuya açık biçimde olup bitmelidir. Çünkü satyagrahanın ana düşüncesi yalnızca karşı çıkmak değil, aynı zamanda karşıtı ikna etmek, onu kazanmak ve onu rencide etmemektir. Ama diğer yandan satyagrahi ikna edilmeye de kendisini sürekli açık tutmalıdır. Gerçek arayışı bunu zorunlu kılmaktadır. Karşıt, kendi isteği ve kararıyla satyagrahanın gerçeğini görmelidir (Ökçesiz, 2011a, s. 55).

Gandhi'ye göre çatışmaya girmek, karşıtına düşmanca bir tavır göstermek için değil (böyle bir şey belli ölçüde kaçınılmaz olsa da) tersine, onu ilişki ve çatışma sürecindeki yapıcı davranış yoluyla daha iyi tanımak içindir. Çatışmayı, doğru kullanıldığında, toplumsal ilişkilerin kurulması için yararlanılabilecek enerjinin açığa çıkma süreci olarak görmek çok önemlidir. Ayrıca bütün yoruculuğu ve zorluğuna rağmen, çatışma sürecinin, kişisel gelişme için bir şans olarak görülmesi de aynı derecede önemlidir. Çünkü çatışma, insanın kendisini değiştirmesinin bir fırsatı

olmalıdır. Yaygın şekilde kullanıldığı gibi karşı tarafı değiştirmenin bir aracı olarak değil (Galtung, 2013, s. 223).

Gandhi, çatışmayı sürdürmeye zihnen hazırlanmış ve sosyal arenaya çıkmaya hazır hale gelmiş kişinin uyması gereken birtakım kurallardan söz eder:

- a. Fiziki, psikolojik her türlü şiddetten kaçın!
- b. Çatışma sürecinde hangi eyleme karar verilirse verilsin, bunun hedefe yönelik, çatışmanın sona ermesinden sonra ortaya çıkması istenen duruma uygun olması gerekir. Bu nedenle eğer gelecekte kurulması düşünülen kötülükten arındırılmış toplumda gizli eylemler istenmiyorsa, tam da şimdi, gizli değil açık davranmaya çalış. İşin içinde olmayan “suçsuz” tarafların zarar görmemesine dikkat et; eyleminle doğrudan çatışmakta olduğun tarafı hedefle.
- c. Şer güçleriyle işbirliği yapılmamalıdır. Non-cooperation ilkesi insan olarak kötüye değil, kötülüğe yönelik olmalıdır.
- d. Her eylemin bir bedelinin olduğunun bilinmesi gerekir. Yani bedeli yüksek de olsa çatışmaya girmeye hazır olmak gerekir.
- e. Çatışmanın tarafları arasında, bütün köprülerin atılmasını engellemek yani temas olasılıklarını ortadan kaldırmamak için elden gelen her şey yapılmalıdır. Bu nedenle kötülükle kötü arasında ayırım yapmak çok önemlidir.
- f. Çatışma ortamının harareti olabildiğince düşük tutulmalıdır. Mümkün olduğunca yasalara sadık kalınmalıdır. Protestolar ve görüşme olanakları sonuna kadar kullanılmalıdır. Ancak tüm bu yolların başarısız olmasından sonra, non-cooperation, hatta bazı sivil itaatsizlik yöntemleri gündeme getirilmelidir (Galtung, 2013, s. 223-226).

Bu aşamalardan sonra çatışmalar çözümlenmelidir. Çözüm için çaba gösterilmelidir. Hedef daima gerçek bir çözüm olmalıdır. Bununla kastedilen toplumsal ve kişisel bir değişimdir ve bu kişisel değişim hem insanın kendisi hem de karşıtı açısından söz konusudur.

Johan Galtung’a göre, Batıda ezenlerin de ezilenlerin de siyasi kültürleri açısından geçerli olan bir şey, makulün kabulü değil, zorlamanın esas alınmasıdır. Çatışma

uzlaşmazlık demektir ve uzlaşmazlığın kaynağı da karşı taraftır. Buna göre onun benim yolumda durmaya hakkı yoktur, bu nedenle onu kenara atmak hakkını kendimde görürüm. Onun bunu onaylayıp onaylamaması önemli değildir. Karşıtımın çatışmanın çözümüne ilişkin evetinden çok yenilgisi önemlidir. Bu sürecin kendisi birçok durumda şiddetin gerekçesini oluşturur. Fakat Galtung'a göre Gandhi'nin siyasi etiği ile bizim siyasi kültürümüz arasındaki mesafe her anlamda çok geniştir. Gandhi'de yeni olan, günlük yaşama ait bir etik ile iktidar sahipleri, gruplar, devletler için geçerli olan etik arasına kalın bir çizgi çekmeyi reddetmesidir (Galtung, 2013, s. 231). Belki Batıda istisnai olarak bu bakış açısının izlerini Camus'de görmekteyiz. Siyasetle ilgili ahlaki kararlar vermenin her vatandaşın sorumluluğu olduğunu belirtmesiyle Camus, Gandhi'nin bakış açısıyla benzer bir noktada buluşur.

Ökçesiz'e göre Gandhi'nin başarısı üç noktada özetlenir: 1) Sömürge altında yaşayan toplumların kurtuluşunun acilen ve kaba güç kullanmaksızın gerçekleştirilebileceğini göstermiş olması; 2) Şiddetsiz eylemin, direnmenin yalnızca etkili bir aracı olmayıp, tersine toplumun iyileşmesine bugüne kadar hiç görülmemiş biçimde katkı sunduğunun ortaya konmuş olması; 3) Bireyin diğerleriyle birlikte, hatta tek başına da genel tinsel iklimin ve buna dayalı olarak dünyanın toplumsal ve siyasal yapısının değişimine yol açabilecek moral güçler geliştirebileceğini kanıtlamış olmasıdır (Ökçesiz, 2011a, s. 50-51).

3.2 Sivil İtaatsizlik Kavramı ve Tanım Çerçevesi

Yönetimin kaynağı ne olursa olsun (tanrısal güç, toplum sözleşmesi vb) iktidarı ellerinde bulunduranların yetkilerini kötüye kullandıkları durumlar vardır. Bu kötüye kullanma zaman zaman, temel hak ve özgürlükleri kısıtlayan birtakım uygulamaları ve haksız yasaları beraberinde getirir. Peki bu yasalara itaat mi etmeliyiz yoksa ne pahasına olursa olsun onları değiştirmeye mi çalışmalıyız? Eğer, adil olmayan yasaların karşısındaki tutumumuz bu yasaları değiştirmeye çalışmak ise bu noktada direnme hakkı dediğimiz şey gündeme gelecektir.

Hukuk kültürünün önemli öğelerinden sayılacak birçok metinde insanların direnme hakkından temel bir hak olarak söz edilir. Bunlardan bazılarına örnek vermek gerekirse:

1776 Virginia İnsan Hakları Bildirgesi madde 3'te şöyle denir:

Yönetim; halkın, ulusun ya da kamuoyunun ortak yararı, savunması ve güvenliği için kurulmuştur veya kurulmalıdır; çeşitli yönetim biçimleri ve yönetim şekilleri içinde en iyisi, en fazla mutluluğu ve güvenliği sağlayabilen ve kötü yönetime karşı en etkin önlemleri alabilen yönetimdir; herhangi bir yönetim bu amaçlar için yetersiz bulunduğu veya bu amaçlarla çeliştiğinde toplumun çoğunluğu, kamu refahına en uygun olduğu hükmü verilen bir biçimde, bu yönetimde reform yapmak, yapısını değiştirmek ya da yönetimi ilga etmek hakkına sahiptir ve bu hak vazgeçilmez, devredilemez ve iptal edilemez bir haktır.²

1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi madde 2:

Her siyasal birliğin amacı, insanın doğal ve daimi haklarını korumaktır. Bu haklar, özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnme haklarıdır.³

1948 Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi “Başlangıç” kısmı 3. ve 5. paragraf:

İnsanın baskıya, baskı yönetimine karşı son çözüm olarak ayaklanmak zorunda kalmaması için, insan haklarının bir hukuk düzeniyle korunması bir zorunluluk olduğu için;

(...) Birleşmiş Milletler Genel Kurulu (...) işbu İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ni ilan eder.”⁴

Bugün de güncel birçok anayasa metninde yer alan direnme hakkı, insanlık tarihine bakıldığında çeşitli biçimlerde eyleme konmuştur. Direnme biçimlerini bu bakımdan; yasal protestolar, sivil itaatsizlik, vicdani nedenlerle itaatten kaçınma, militan direnme, halk ayaklanmaları ve ihtilal hareketleri olarak sınıflandırabiliriz (Ökçesiz, 1999, s. 48).

İçinde yaşadığımız yüzyılda totaliter rejimlerle yaşanan tecrübelerden sonra artık, “Devlete karşı direnmenin farklı yöntemleri olmalı mıdır?” sorusu değil, hangi yöntemlerin hangi devlet düzeninde siyasal olarak uygulanabilir, hukuki olarak yasal ya da belki ahlaksal-siyasal açıdan meşru olduğu tartışma konusudur (Saner, 2013, s. 165). Buna göre bir direnme biçimi olan sivil itaatsizlik de genel olarak “şu ya da bu

² <http://www.dusuncetarihi.com/makale/virginia-insan-haklari-bildirisi-1776>

³ <http://www.dusuncetarihi.com/makale/insan-ve-yurttas-haklari-bildirisi-1789>

⁴ http://www.unicef.org/turkey/udhr/_gi17.html

ölçüde adil” ilişkilerin hüküm sürdüğü demokratik bir sistemde ortaya çıkabilir (Rawls, 2013, s. 56). Habermas da bu görüşe katılır ve “*kendinden emin her demokratik devletin, politik kültürünün zorunlu bir unsuru olduğu için, sivil itaatsizliği kendi yapısının ayrılmaz bir parçası olarak görmesi gerektiğini*” söyler (Habermas, 2013, s. 125). Dolayısıyla, demokratik bir yönetim biçiminin varlığı, sivil itaatsizliğin ortaya çıkabilmesi için zorunludur.

Mete Tunçay, sivil itaatsizlik için “uygar başkaldırma” ifadesini kullanır. Ona göre bu aslında yasal muhalefetle isyan arasında bir orta pozisyonudur ve genel olarak bir kuralın çiğnenmesi ve bunun aleni olarak yapılması gibi özellikler taşır (aktaran Ökçesiz, 1999, s. 26). Bunun yanında sivil itaatsizliği isyan, devrim, terör gibi diğer itaatsizlik biçimlerinden ayıran en önemli özellik şiddeti reddetmesidir. İtaatsizliği “sivil” yapan şey tam da budur. Burada her türlü otoriteden uzak vicdani bir itiraz söz konusudur. Ayrıca sivil itaatsizlik Rawls’un ortaya koyduğu gibi yasaya itaatın sınırında yer alan bir direniş biçimidir. Bu anlamıyla, açık biçimde militan eylemden ve engellemeden farklı, şiddete dayalı örgütlü direnişten ise tümüyle uzaktır. Militan eylem, yasaya sadakatin sınırları içinde değildir ve meşru düzene daha temelden bir karşı çıkışın ifadesidir. Temel yapının adaletsiz olduğuna ya da radikal, devrimci bir değişimi gerektirecek ölçüde kendi ideallerinden uzak olduğuna inanılır. Sivil itaatsizlikte ise yasa ihlal edilir; ancak eylemin saydamlığı, barışçı niteliği ve eylemcinin eylemlerinin yasal sonuçlarını üstlenmeye hazır olması anayasal düzene bağlılığın ifadesidir (Rawls, 2013, s. 61-62).

Sivil itaatsizliği diğer direnme biçimleriyle kıyaslayan bir tanım ise şöyledir:

Sivil itaatsizlik yasal protesto biçimlerine karşı bir hukuki normun çiğnenmesiyle; bencil ve olağan hukuk ihlallerine karşı dikkate ve saygıya değer bir ahlaki motivasyonla işlenmesiyle; gizlice işlenen suç fiillerine karşı kamuya açık olmasıyla; geleneksel, klasik direnme hakkı, devrim, ihtilal, hükümet darbesine karşı duruma göre kamuya açıklığı ve şiddetsizliğiyle; siyasi teröre ve dinsel fanatizme karşı, protesto edilen devlet ediminin haksızlığının diğer üçüncü kişilerce de görülebilir, anlaşılabilir ve yine kendisinin kaba güçten arınmış olmasıyla; ileri sürülebilecek samimiyetsizlik iddialarına karşı edimin sonuçlarına katlanmaya hazır bulunmak tutumuyla temelde ayrılmaktadır (Ökçesiz, 2011a, s. 133).

Hayrettin Ökçesiz, sivil itaatsizlik kavramının genel olarak dar tanım, geniş tanım ve baskın tanım olmak üzere üç ayrı kümede tanımlanabileceğini ileri sürer. Dar tanım, tanım öğelerinin çokluğu nedeniyle itaatsizlik edimlerinin pek azının sivil olarak anılmasına olanak verir. Geniş tanım ise belirleyici öğeleri sınırlı tutarak bu daireyi genişletmektedir. Geniş tanımın öğeleri; hukuk normunun bilinçli olarak çiğnenmesi, eylemcinin özel türde bir motivasyonu, eylemin kamuya açık olması ve –her geniş tanımda yer almasa bile– itaatsizliğin devrimsel olmayıp, aksine sisteme içkin bulunmasıdır. Baskın tanımda ise bunlara ayrıca şiddetsizlik unsuru eklenmektedir (Ökçesiz, 2011b, s. 197). Ökçesiz, kendi sivil itaatsizlik tanımını ise şu şekilde yapar; “*Sivil itaatsizlik, hukuk devleti idesinin içerdiği üstün değerler uğruna, kamuya açık ve yasaya aykırı olarak gerçekleştirilen, bu sırada üçüncü kişilerin daha üstün bir hakkını çiğnemeyen, barışçıl bir protesto eylemidir*” (Ökçesiz, 2011a, s. 151).

Rawls’un sivil itaatsizlik tanımı literatürde en çok tartışılan baskın tanım örneklerindedir. Rawls’a göre *sivil itaatsizlik, yasaların ya da hükümet politikalarının değiştirilmesini hedefleyen, kamuoyu önünde icra edilen (aleni), şiddete dayanmayan, vicdani ancak yasal olmayan politik bir eylem*”dir (Rawls, 2013, s. 57).

Rawls’un baskın tanımından yola çıkan Habermas, sivil itaatsizliği şu şekilde tanımlamaktadır:

Sivil itaatsizlik yalnızca kişiye özgü inançların ve çıkarların temel alınmayacağı ahlaki bir protestodur. Kural olarak önceden bildirilmiş ve polisçe akışının hesaplanabilir olduğu kamuya açık bir eylemdir; hukuk düzeninin bütününe olan itaati etkilemeksizin, tekil normların kasıtlı olarak çiğnenmesini içerir; normun çiğnenmesinin hukuki sonuçlarından sorumlu olmaya hazır bulunmak tutumunu gerektirir; sivil itaatsizliğin gerçekleştirdiği norm ihlali sembolik bir karaktere sahiptir. Buradan da zaten protesto araçlarının şiddetten uzak bulunması gerektiği sınırlaması doğmaktadır (aktaran Ökçesiz, 2011b, s. 199).

Hugo Adam Bedau’ya göre, “*yasaya aykırı, kamuya açık, şiddetsiz ve vicdani olarak bir yasayı ya da bir hükümet politikasını veya kararını engellemek isteyen kimse sivil itaatsizlik işlemiş olur*” (aktaran Ökçesiz, 2011b, s. 197-198).

Ökçesiz’in nitelemesiyle, Fleisch’in sivil itaatsizlik tanımı tipik bir dar tanımdır:

Sivil itaatsizlik devlet gücünün, üçüncü kişilerce de açıkça görülebilir ve anlaşılabilir derecede, haksızlık olarak duyumsanan bir edimine karşı, kaba güç kullanılmadan ve kamuya açık olarak gerçekleştirilen bir protesto eylemidir. Bu eylem, dikkate değer bir siyasi ahlaki motivasyondan kaynaklanır. En azından bir adet suç kalıbına uygun bir hukuk ihlalinin içerir ve norm ihlalinin hukuki sonuçlarına katlanmaya hazır bulunmak tutumunu taşır (aktaran Ökçesiz, 2011b, s. 198).

Dreier'e göre sivil itaatsizlikten söz edebilmek için, ağır bir haksızlığa karşı protesto söz konusu olmalı, araçlar ve amaç arasında bir uygunluk gözetilmeli; başka bir deyişle, seçilen araçlar başarı vaat etmeli, gerekli bulunmalı, üçüncü kişilerin hakları ve çıkarları ile temas olabildiğince sınırlı kalmalı; bunlardan başka araç makul olmalı yani yasa ihlalinin sonuçları ile ulaşılmak istenen hedef arasında makul bir ilişki bulunmalıdır. Bu açıklamadan hareket ederek Dreier, sivil itaatsizliğin, şiddetsiz, kamuya açık, siyasal-ahlaksal/etik motivasyona dayalı ve aynı zamanda gösterisel bir düşünce açıklaması olduğunu belirtir (aktaran Ökçesiz, 2011b, s. 198-199).

Rawls, Habermas ve Dreier'den esinlenen ve daha ayrıntılı bir tanımlama yapmaya çalışan Hans de With'e göre bir edimin sivil itaatsizlik olarak anlaşılabilmesi için:

- a. Devletin haksızlığının ağır ve açık olması gerektiği için sivil itaatsizlik, evrensel olan ahlaksal ve siyasal ilkeleri savunmayı amaçlamalıdır.
- b. Haksızlığın giderilmesi için bütün yasal yollar denenmiş olmalıdır.
- c. Protesto kaba güç kullanılmadan yapılmalı, tarzıyla birlikte önceden duyurulmalı ve fairness (adillik, hakkaniyet) ilkesi çerçevesinde gerçekleştirilmelidir.
- d. Sivil itaatsizliğe katılan kimse daha başından beri, normun çiğnenmesinde öngörülen zarar tazminatı, para cezası ve diğer cezalar gibi yaptırımlara katlanmaya hazır olmalıdır.
- e. Sivil itaatsizlikte bulunmanın bir hak olmamasına rağmen, eylemcinin iyi niyeti ve genel yarar için buna girişiyor olması dikkate alınmalıdır (aktaran, Ökçesiz, 2011b, s. 199-200).

Laker'a göre ise “*sivil itaatsizlik, en azından bir adet hukuki kalıba uygun norm ihlalinin içeren ve devlet gücüne karşı barışçıl, aleni ve siyasi-ahlaki olarak güdülenmiş bir protesto edimidir*” (aktaran Ökçesiz, 1999, s. 56).

Verilen tanımlardan yola çıkarak sivil itaatsizlik kavramını betimleyici anlamda aşağıdaki şu sekiz noktada toplayabiliriz:

- a. Sivil itaatsizlik şiddetten arınmış bir tutum ve düşünceden, aynı zamanda –karşıtının ki dahil– başkalarının kişiliği karşısında saygıdan doğar ve gelişir.
- b. Temel bir soruna başka yollarla dikkat çekilemediği durumlarda, içsel bir zorunluluktan kaynaklanır.
- c. Sivil itaatsizlik bilinçli ve sınırlı bir norm ihlalidir. Bunun yaptırımını, diğer bütün demokratik kuralların ve çığnenen kuralın başka durumlarda geçerliliklerinin açıkça tanınması koşulu altında kabul eder.
- d. Koşulludur, yani şiddetsiz eylemlerin ilk iki basamağı olan dikkat çekici, gösterisel ve yasal biçimde girişilen eylemler hiçbir başarı sağlamadığı takdirde gündeme gelebilir, tartışılabilir.
- e. İtaatsizin dünya görüşünün farklı olabilmesine rağmen, temel bir haksızlığa karşı savaşım verilmektedir.
- f. Bu haksızlığa karşı çıkma araçlarının inandırıcı olabilmeleri için amaçla çelişmemeleri zorunludur. Amaca ulaşmada kullanılacak yöntemler doğru seçilmelidir.
- g. Sivil itaatsizlik sembolik kalmalıdır. Sembolik eylemler yönetimi bir düşman gibi görmeyip, kişi ile konuyu birbirinden ayırmaya, iletişim kurmaya ve olumlu anlamıyla birbirleriyle tartışmaya çalışır. Söz konusu şiddetten arınmışlık bir düşmanlığı giderme yöntemidir.
- h. Sivil itaatsizlik yeni ahlaksal yargının kamuca benimsenmesi, en azından siyasal karara dönüştürülebilecek bir çoğunlukça desteklenmesi umuduyla yaşar (Ökçesiz, 2011b, s. 200).

3.3 Sivil İtaatsizliğin Temel Öğeleri

3.3.1 Yasadışılık

Sivil itaatsizlik yasadışı (illegal) bir eylemdir. Bu tarz eylemlerin yasadışılığı, bir pozitif hukuk normunun kasıtlı olarak ihlal edilmesini içerir. Bununla birlikte, sivil itaatsizlik eylemi, varolan anayasal düzenin temel ilkelerine ya da toplumsal

sözleşmeye esastan bir itirazda bulunmaz. Tersine, bu anlaşmanın ilkelerinin çiğnenmesinden duyduğu kaygıyı dile getirir (Coşar, 2013, s. 10). Bu anlamıyla sivil itaatsizlik, yasallık ile meşruluk (legitimite) arasındaki ayrıma dayanarak istenen (Özlem, 1999, s. 85), en azından bir adet yasaklayıcı hukuk normunu çiğneyerek ortaya konulan yasaya aykırı bir eylemdir.

Sivil itaatsizliğin, mevcut ve yürürlükteki bir yasaya aykırılığı çoğunlukla pozitif hukukun çerçevesi içinde değerlendirilir. Bununla birlikte, bu eylemin meşruluğu evrensel insan hakları, doğal hukuk ve sözleşme kuramıyla ilişkilendirilerek açıklanır. Anayasal düzenin tümünü hedef almayan bu eylemler daha ziyade belli türden yasaların genel hukuka ve sözleşmeye aykırı olduğunu dile getirmek için ortaya konur.

Elbette her türden yasaya aykırı eylem sivil itaatsizlik değildir. Burada protesto edilen ve bazı durumlarda doğrudan çiğnenen yasanın anayasaya, evrensel hukuka ve insan haklarına aykırılığına dikkat çekilir. Örneğin ABD’de ırk ayırımı yapan yasaları protesto etmek için bilinçli olarak bu yasaları ihlal eden eylemler gerçekleştirilmiştir. Bu noktada, çiğnenen hukuk kuralı ile protesto amacının örtüşmesi de zorunlu değildir (Ökçesiz, 2011a, s. 136). Örneğin uluslararası askeri bir antlaşmanın protesto edilmesi, doğrudan bu antlaşmayı çiğnemek söz konusu olamayacağı için bu antlaşmayla ilgisi olmayan farklı türden hukuk normları ihlal edilerek ortaya konabilir.

3.3.2 Saydamlık, Hesaplanabilirlik

Saydamlık, eyleme katılanların kendilerini gizlemelerini değil, yapılan eylemin kamuoyunca algılanabilir olmasını ifade eder. Çünkü sivil itaatsizlik bir çağrı işlevini üstlenmektedir. Mesajını etkili olabileceğini düşündüğü araçlar vasıtasıyla uygun bir iletişim kurarak muhatabına ulaştırmaya çalışır. Bu yüzden vicdani nedenlerle itaatten kaçınan ve kamuoyuna çağrı niteliği taşımayan eylemleri sivil itaatsizlik eylemi olarak göremeyiz. Buna karşın öyle sivil itaatsizlik edimleri vardır ki, önceden duyurulmaları eylemin başarısına gölge düşürür (Ökçesiz, 2011a, s. 143). Ronald Dworkin bu duruma sahibinden kaçan köleyi saklayan bireyin tavrını örnek verir. Bu durumda eylemin başından beri aleni olması sivil itaatsizliği başarısız kılar. Yine de eylem sona erdikten sonra kamuoyuna duyurulması gerekir (aktaran Coşar,

2013, s. 11). Böylelikle kişisel çıkarı hizmet eden adli suç niteliğindeki eylemlerden uzaklaşmış olacaktır.

Habermas, sivil itaatsizliğin ilke olarak önceden duyurulmuş ve böylece gelişiminin kamusal olarak hesaplanabilir olmasının gerekliliğine dikkat çeker (Ökçesiz, 2011a, s. 143). Hesaplanabilirlik, eylemin seyri ve sonuçlarının eylemin başında söylenenlere uygun olmasıdır. Örneğin sessiz oturma eylemi yapılacaksa, yapılacak olan sadece budur. Ardından bir başka eylem gelmeyecektir. Bu özellik eylemcinin samimiyeti ve inandırıcılığının ifadesidir. Eylemin terörize edilmesini de engeller (Coşar, 2013, s. 11).

3.3.3 Siyasal ve Hukuksal Sorumluluğun Üstlenilmesi

Bir sivil itaatsizlik eyleminde hukuksal (cezai) sorumluluğun üstlenilmesi eylemcinin samimiyetinin ifadesi olarak yorumlanır. Bu şekilde çağrıda bulunduğu kamuoyuna ve siyasal karar organlarına, sistemin genelini sorgulamadığı, onun temel değerlerine ve bunlar üzerine kurulu hukuk düzenine katıldığı ve hatta karşı çıkışını bu değerler adına gerçekleştirdiği mesajını verir. Eyleminin cezai sonuçlarını üstlenmeye razı olduğunu gösteren bu tutum, aynı zamanda eylemin çağrı etkisini güçlendirir. Örneğin Gandhi eylemlerini daha dramatize etmek, sempati duyulmasını sağlamak amacıyla bu tutumu sıklıkla kullanmıştır. O, mahkû m edilmeyi, hapisanede yatmayı çoğu zaman eylemlerini destekleyen öğeler olarak değerlendirmiştir. Thoreau ise katlandığı hapis cezası ile daha çok, haksızlık yapmaktansa haksızlığa maruz kalmanın onurlu olacağı düşüncesindedir. Sokrates'te ise bu öğenin en olgun ve tipik örneğini görürüz (Ökçesiz, 2011a, s. 148-149). Sokrates, haksız bulduğu ve karşı çıktığı yasa nedeniyle idam cezasına çarptırılmış; bu cezadan kaçıp kurtulmak yerine, site ile olan sözleşmesine bağlılığın göstergesi olarak cezayı çekmeye razı olmuştur. Bu durum Sokrates'in, sistemin genel işleyişiyle ilgili bir sorunu olmadığını, dolayısıyla "yasayı ihlal edenin sonuçlarına katlanması gerekir" düşüncesini benimsediğini, bu bakımdan sitenin kanunlarına saygı duyduğunu gösterir.

3.3.4 Şiddetin Reddedilmesi

Bir itaatsizlik eylemi bir hukuk devletinde gerçekleşiyorsa, “sivil” olarak anılabilmesi için kesinlikle şiddeti reddetmesi gerekir. Fiziksel ve ruhsal açıdan insanları yaralayabilen, aynı zamanda mülke zarar veren şiddet eylemleri, bir tür çağrı niteliği taşıyan sivil itaatsizlik ile bağdaşmaz. Başkalarının temel hak ve özgürlüklerini çiğneyen bir edimin sivil itaatsizlik olarak görülmesi söz konusu değildir. Çünkü sivil itaatsizlik vicdani sebeplerle protestosunu ortaya koyar, kamuoyunu uyarır; fakat asla tehdit etmez. Rawls’a göre, sivil itaatsizliğin şiddetsiz oluşu onun yasaya itaatin sınırlarında gezinmesiyle açıklanabilir. Burada belli türden bir yasaya itaatsizlik söz konusu olsa da, eylemin aleni ve şiddetsiz oluşu, aynı zamanda yasal sonuçları üstlenmeye razı olması gibi özellikler onu hukuk düzeninin sınırları içinde kalmaya davet eder. Şiddetsizlik ve alenilik sivil itaatsizlik ediminin dürüstlüğüne teminatıdır. Bununla birlikte edimleri şiddetsiz gerçekleştirmeyi amaçlamak, yanlışların sonuçlarını sınırlı tutmak ve giderilmesi olanaksız zararların ortaya çıkmasını önlemek niyetini taşır (Ökçesiz, 2011a, s. 139-140).

Sivil itaatsizlik, kendisine karşı şiddeti haklı kılacak ve çoğaltacak bir şiddet kullanımına girmez. Çünkü sivil itaatsizlik genelde düşmanlıkları derinleştirmenin değil, düşmanlığı gidermenin, karşıtını yok etmenin değil, ikna etmenin bir yöntemi olarak düşünüldüğü için şiddet kullanmak bu eylemin hedefleriyle uyuzmaz (Coşar, 2013, s. 12). Eğer sivil itaatsizliği, hukuk devletinde temel hakların korunması ve gerçekleştirilmesi için yapılan bir protesto eylemi olarak düşünüyorsak, kullanılan fiziksel güç üçüncü kişilerin uğruna girişilenden daha üstün bir temel hakkını ve özgürlüğünü çiğnememelidir. Örneğin, basın özgürlüğünü savunmak için bir hastanenin acil servisine giden tek ya da en kısa yolu oturma eylemiyle kesmek sivil itaatsizlik olamaz. Çünkü yaşamak hakkı bu hiyerarşide daha üstte yer alacaktır

Camus’nün de kendi başkaldırı anlayışında altını çizdiği en önemli nokta şiddetsizlik ilkesidir. Herhangi bir amaç uğruna insana zarar veren ya da onu yok eden eylemlerin, ne adına meşruluk kazanacağı Camus’nün ortaya koyduğu haklı eleştirilerden biridir. Onun, amaçlar ve kullanılan yöntemler arasındaki bağlantıya ilişkin vurgusu bu açıdan önemlidir. Derin bir ahlaksal motivasyonla ortaya konan sivil itaatsizliğin, insanın değerine uygun bir yaşam sürmesini hedeflemesi ve bu

bakımdan şiddetle arasına mesafe koyması kaçınılmazdır. Bir sivil itaatsiz için de eyleminin tek meşruluk kaynağı Camus’de olduğu gibi, bizatihi insanın kendisidir.

3.3.5 Ortak Adalet Anlayışına/Kamu Vicdanına Yönelik Çağrı

Rawls’a göre sivil itaatsizlik eylemlerinde toplumun çoğunluğunun adalet duygusuna hitap edilir ve onlara enine boyuna düşündükten sonra, eşit ve özgür insanlar arasındaki toplumsal sözleşme ilkelerinin dikkate alınmadığı sonucuna varıldığı mesajı verilir (Rawls, 2013, s. 58). Dolayısıyla, sivil itaatsizlik yoluyla bir azınlık grubu, haksız buldukları bir yasal düzenlemeden yola çıkarak, bu durumun evrensel hukuk, anayasal düzen yahut temel insan hakları açısından kaygı verici olduğunu kamuoyuna iletmeye çalışır. Onları, çoğunluğun gücüne dayalı olarak yapılan bu uygulamaları yeniden düşünmeye ve ortak adalet anlayışına uygun olarak kalıcı bir çözüm üretmeye davet eder.

Sivil itaatsizlik edimi bireysel çıkarlar ya da toplumun diğer üyelerinin haklarının gaspına yol açacak grup çıkarlarıyla gerekçelendirilemez. Bu eylemler siyasal düzenin temelinde yatan ortak adalet anlayışına gönderme yapar. Dolayısıyla bireysel ahlak ve dini doktrinler bu eylemlere temel alınamaz (Rawls, 2013, s. 59).

3.3.6 Sistemin Geneline Değil, Tekil Haksızlıklara Karşı Ortak Eylem

Sivil itaatsizlik eylemi, sistemin geneline değil tekil haksızlıklara karşı yapılır. “Sistemin geneli” ile kastedilen hukuk devleti kavrayışı doğrultusunda ortaya konmuş anayasal düzendir. Bu düzenin az ya da çok adil olduğu varsayılır.

Sivil itaatsizlik, tekil haksızlıklara karşı ortak eylemde bulunurken, bu ortaklık ideolojik temelde gerçekleşmez. Aslolan karşı çıkılan ya da istenen şeylerde ortaklıktır. Farklı bir deyişle, bir araya gelmek için düşünsel düzeyde genel bir örtüşme gerekli değildir. Kısmi bir çakışmanın varlığı yeterlidir. Örneğin, nükleer silahların konuşlandırılmalarına karşı Avrupa’da yapılan eylemlerde sosyalistlerin ve yeşillerin yanında kimi dini gruplar da yer almıştır (Coşar, 2013, s. 14).

Sivil itaatsizlik örgütlenmelerinin başarısı, “farklı eğilimlerin çabalarını ortak bir hedefe yöneltme” kapasitesiyle doğru orantılıdır. Çünkü sivil itaatsizlik eylemlerinin ömürleri söz konusu haksızlığın giderilmesiyle sınırlıdır. İnsanlar, somut bir hedefi

amaçlayarak biraraya geldikleri için, sorun çözümlüncce bu örgütlenmeler dağılır. Farklı dünya görüşlerinin temsil edildiği bu tür örgütlenmeler genelde ademi merkezîyetçi, taban inisiyatifine dayanan, demokratik oluşumlardır. Bu durum sivil itaatsizlik örgütlenmelerinde yer alan insanların siyasal partilerde yer almaları önünde bir engel oluşturmaz. Daha çok sivil itaatsizlik eyleminin “klasik” partiler aracılığıyla yürütülemeyeceğini ifade eder. Herhangi bir siyasal parti kanalıyla yapılacak çağrı başka grup ve bireylerin katılımının önünde en azından psikolojik bariyerler oluşturacak, böylece de farklı eğilimlerin çabalarını ortak bir hedefe yönlendirmekte başarısız olunacaktır (Coşar, 2013, s. 14).

Sivil itaatsizliğin sistemin bütününe değil de tekil haksızlıklara odaklanması mevcut otoritenin genel çerçevesini ve hukuk düzeninin meşruiyetini kabul ettiğini gösterir. Bu nedenle sivil itaatsizlik asla bir devrim değildir. Çünkü devrim Camus'nün deyimıyla “bütünlüğü dönüştürme” yönünde şiddetli bir arzu içerir. Bu arzu bugüne kadar kaçınılmaz biçimde insanı felakete sürüklemiştir. Buna karşın sivil itaatsizler davalarında aceleci değildirler. İkna yöntemini benimsediklerinden eylemlerinde barışçı bir yol izlerler. Sonuç olarak, sisteme içkin böyle bir direniş biçimi, bir toplumu devrimden daha yavaş fakat daha etkili bir şekilde dönüştürebilir.

3.3.7 Ciddi Haksızlıklara Karşı Yapılma ve Haksızlıkla Makul Bir İlişki İçinde Olma

Sivil itaatsizliğe ancak yasal düzeltme yoluyla sonuç alınmadığı durumlarda başvurulur. Eğer bugüne kadar yapılan eylemler çoğunluğun konuyla ilgili vurdumduymaz tutumuna etkide bulunmadıysa aynı doğrultuda yasal eylemlere devam etmek anlamsız gelebilir. Bu noktada sivil itaatsizlik gündeme gelir ve meşruluk kazanır. Rawls'a göre sivil itaatsizliğin konusu olacak şey, kurduğu adalet teorisinden yola çıkarak, eşit özgürlükler (vicdan ve inanç özgürlüğü, seçme ve seçilme hakkı, ifade ve toplanma, mülkiyet hakkı vb) ve eşit şans (iktidar ve sorumluluk pozisyonlarının herkese açık olması) ilkelerinin ihlal edilmiş olması ve haksızlığın siyasal muhalefete rağmen uzun süredir devam ediyor oluşudur (Rawls, 2013, s. 64).

Bu çerçevede altı çizilmesi gereken önemli bir nokta ise, eylemlerin ölçülü, amaca uygun ve karşı çıkılan haksızlıkla makul bir ilişki içinde olmasının gerekliliğidir.

Çatışma sürecinde hangi eyleme karar verildiyse, bunun hedefe yönelik, çatışmanın sona ermesinden sonra ortaya çıkması istenen duruma uygun olması gerekir (Galtung, 2013, s. 224).

3.3.8 Ahlaksal Motivasyonla İşlenmiş Bir Siyasal Eylem Olma

Sivil itaatsizliği diğer siyasal eylem biçimlerinden ayıran en önemli özelliklerden biri de ahlaksallık ilkesidir. Bu ilke, sivil itaatsizlik eylemlerinin ciddi bir ahlaksal motivasyonla işlendiğinin altını çizer. Bu motivasyon, bütün bilinçli insan eylemlerinde olduğu gibi tinsel-ruhsal bir çerçevede vicdan ile sıkı bir ilişki içindedir. Sivil itaatsiz kişi, haksız bir durum karşısındaki yasaya aykırı davranışını ahlaksal gerekçelerle meşrulaştırır. Bu bakımdan ahlaksallık ilkesi diğer ağır, örneğin cinai suçlardan ayrılarak eylemin farklı bir statü kazanmasını sağlar. Ahlaksallık ilkesinin doğal sonucu, sivil itaatsizlik eylemlerinin kişisel çıkar arayışlarının ötesinde ortak yarara ve üstün değerlere yönelmesidir.

Camus'nün başkaldırı anlayışında daha önce belirttiğimiz, başkaldırının hem güçlü bir “hayır” ama aynı zamanda bunun hemen ardından gelen güçlü bir “evet” oluşunu bu noktada hatırlamakta fayda vardır. Başkaldırı, içinde taşıdığı bu “evet” ile bir değeri koruduğunun altını çizer. Ahlaksal bir motivasyona dayanan sivil itaatsizlik de benzer şekilde tüm insanlar için geçerli, üstün birtakım değerleri korumaya yönelir. Demokratik hukuk devletlerinde bu değerler temel insan haklarıdır.

3.4 Sivil İtaatsizliğin Meşruluğu Sorunu

Sivil itaatsizliğin temel unsurlarına değinirken, bu eylemin en karakteristik özelliklerinden birinin “yasaya aykırılık” ve “şiddetsizlik” olduğunu sık sık belirttik. Sivil itaatsizlik “şiddetsiz” bir direniş biçimi olarak diğer yasadışı direniş ve başkaldırı biçimlerinden ayrılır. Bunun yanında, sivil itaatsizliği yasal direniş biçimlerinden ayıran en önemli özellik, belirli türden bir hukuk normunu ihlal ederek ortaya konulmasıdır. Sisteme tümüyle karşı olmak yerine ona içkin bir varoluş sergileyen bu direnişin, haksız bulunan bir yasayı açıkça ihlal ederek ortaya koyduğu protesto ve hak arayışı aynı zamanda onun hukuksal ve etik alandaki meşruiyet bunalımını ortaya çıkarmaktadır.

Sivil itaatsizliğin hukuk ve siyaset felsefelerindeki düşünsel kökenleri, direnme hakkının ve hukuk devletinin düşünsel temellerine dayanmaktadır. Bu bakımdan etik ve hukuksal meşruluk irdelenmesi yapılırken bu kavramların anlam çerçevesine başvurmak gerekir.

Sivil itaatsizlik bir bütün olarak, işler haldeki bir hukuk devletinde söz konusu olabilir. Hukuk devleti dediğimizde, Locke ve Montesquieu'den Kant ve Hegel'e kadar Yeniçağın rasyonalist hukuk kuramlarının ürünü olan birtakım özellikler akla gelir. Bunlar; a) temel haklar, b) güçler ayrılığı, c) idarenin yasaya bağlılığı, d) bağımsız mahkemelerce sağlanan hukuksal korunma, e) devlet gücünün ortaya çıkışının önceden görülebilir ve hesaplanabilir olmasıdır. Dolayısıyla hukuk devleti olmak temelde kendi hukuk ve devlet düzenini özgürlük, güvenlik ve eşitlik boyutlarını içerecek şekilde ya da temel haklar ve özgürlükler temelinde düzenlemeye ve geliştirmeye çalışmaktır. Bu bakımdan bir hukuk devleti idesi, kendi gölgesi niteliğindeki direnme hakkını asla yadsımayacaktır. Hukuk devleti özü bakımından zaten bu hakkın ileri sürülebilmesinin bir sonucudur (Ökçesiz, 2011b, s. 211). Ökçesiz'in deyişiyle, *“insanın bireysel özerkliğini ve insan onurunu temellendirebilmemiz ve insana atfettiğimiz bu temel özellikleri kabul edebilmemiz için, onun direnmeye olan temel bir hakkının bulunduğu önköşmamız gerekmektedir”* (Ökçesiz, 2011b, s. 205).

Her pozitif yasa belirli bir değer taşımaktadır. Onun varlığı, hiçbir yasa bulunmamasından daha iyidir; çünkü kişiye en azından bir hukuk güvenliği sağlayacaktır. Bununla birlikte, bir hukuk devletinde yasalar aynı zamanda amaca uygunluk ve adaleti gerçekleştirmek gibi iki önemli değer daha taşımaktadır. Bu değer hiyerarşisinde amaca uygunluk en sonda yer almakla birlikte, halka sonunda ancak, güvenliğini sağlayan ve adalete yönelik bir hukuk yararlı olabilir. Fakat adaletin amaçlanmadığı, adaletin özünü niteleyen eşitliğin pozitif hukuk yapılırken bilinçli olarak yadsındığı yerde yasa, yalnızca “yanlış hukuk” değil, daha çok her türlü hukuk olma doğasından yoksundur. Bu durum aynı zamanda, böyle bir yasanın hiçbir biçimde bağlayıcılık taşımayacağını, hukuka böylesine aykırı bir yasaya karşı çıkmanın hukuk düşüncesi bakımından kınanamayacağını ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle, meşruluk tartışmasını gündeme getirmektedir (Ökçesiz, 2011b, s. 203-204).

Her hukuk devleti tarih boyunca mevcut yasal düzeni, yani pozitif hukuku gerekçelendirmek, onu bir üst otorite veya bir felsefi ilkeler demetine dayandırmak istemiştir. Batı düşüncesinde doğal hukuk kavramının ortaya çıkması da böyle bir ihtiyacın ürünüdür. Böyle görüldüğünde doğal hukuk, pozitif hukuk düzenine (legalite) meşruluğunu (legitimite) veren, vermesi gereken, vermesi istenen ilkeler topluluğu olarak tanımlanabilir. Batı düşüncesinde Eskiçağdan beri böyle bir ilkeler topluluğu arayışı söz konusudur. Özellikle Hıristiyanlık, Batı düşüncesinde doğal hukuk geleneğinin yerleşmesinde itici güç olmuştur. Hıristiyan teolojisi içinde Augustinus ve Thomas Aquinas'ın düşünceleri bu noktada önemlidir. Augustinus'a göre, yeryüzü devletinin yasaları meşruiyetini Tanrı devletinin normlarından alır. Bu yasalar Tanrı devletinin normları gözetilerek oluşturulmuştur. Buna rağmen yine de kusurdan arınmış değildirler. Bu nedenle, pozitif hukuk düzenine kısmen ya da bazen karşı çıkmak gerekebilir. Augustinus, bu görüşleriyle “başkaldırma hakkı”nı ilk temellendiren düşünürler arasında yer alır. Meşruluğun kaynağını Tanrıda veya Tanrı devletinde gören bu anlayış Hıristiyan doğal hukukunun başlangıcıdır (Özlem, 1999, s. 90-91).

Yeniçağın doğal hukuk anlayışında (Aydınlanma) ise meşruluğun kaynağı Tanrı değil, ortak insan aklıdır. Buna göre, ortak insan aklı, tüm insanlık için geçerli ortak ilkeler, evrensel ilkeler ortaya koyabilir; bu evrensel ilkeler bir “toplum sözleşmesi” içinde pozitif hukukun dayanması gereken meşruiyet zeminini oluşturabilirdi. Bu evrensel ilkeler ise bilindiği üzere: 1. İnsanlar doğuştan eşittir; 2. İnsanlar özgürdür; 3. İnsanlar kardeştir önermelerinde dile getirilmiş ve Aydınlanmanın eşitlik, özgürlük, kardeşlik sloganları böyle oluşmuştur. Doğan Özlem'e göre sivil itaatsizlik tam da bu çerçevede değerlendirilecek bir fenomendir. Ona göre sivil itaatsizlik ancak, doğal hukuku bir “akıl hukuku” olarak gören, hukuksal meşruiyetin kaynağını insan aklının ürettiği evrensel ilkelerde bulan, Batıya özgü bir hukuk anlayışı çerçevesinde ele alınabilir (Özlem, 1999, s. 92).

İster dinsel, ister ussal isterse sosyolojik ve ahlaksal ölçütlerle temellendirilmiş olsun, doğal hukuk toplumun siyasal düzeninin hem kaynağı hem de düzeltim programıdır. Kaufmann'ın, hukukun özü olarak nitelediği haksızlığa karşı direnme, doğal hukukun eleştirici ve düzeltici ya da daha geniş anlamıyla sınırlandırıcı işlevi içinde yer almaktadır. Direnme bu bakımdan örneğin, 1776 “*Virginia Temel Haklar*

Bildirgesi”nin 3. Maddesinde, 1789 “*Fransız İnsan Hakları Bildirgesi*”nin 2. maddesinde ve 1948 “*İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*”nin başlangıcında sürekli temel hakların ve özgürlüklerin eşliğinde dile gelen pozitif hukuküstü temel bir hakır (Ökçesiz, 2011a, s. 163-164).

Direnme hakkıyla birlikte onun özel bir biçimi olan sivil itaatsizliğin hukuksal ve etik meşruluğunun tartışıldığı bir diğér alan ise sözleşme kuramıdır. Doğal hukuk anlayışına dayanan sözleşme motifi, kendini daha ziyade Yeniçağın devlet ve hukuk felsefelerinde gösterse de, kökleri çok daha eskiye, Sofistler, Cicero ve hatta Platon gibi düşünörlere kadar uzanır. Platon *Kriton*’da Sokrates’e kendisiyle site arasında gerçekleşmiş olan bir sözleşmeden söz ettirir. 17. ve 18. yüzyılların Aydınlanma felsefelerinde bu meşruluk ilkesi, önde gelen temsilcileri Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau ve Kant tarafından kavramsal bir çerçevede en uzak sonuçlarına kadar ele alınır. Hume, Adam Smith, Burke, Hegel ve daha sonraları Bentham, Austin ve Sosyal Darwinistlerce ağır eleştirilere uğratılan sözleşme kuramı 19. yüzyıl boyunca bir kenara itilir. Son zamanlarda John Rawls ve James Buchanan bu düşünceyi yeniden canlandırmaya çalışırlar (Ökçesiz, 2011a, s. 167-168).

Bir doğal hukuk ürünü olan sözleşme kuramına göre, sözleşme egemene, güçlerinin ne kendisinden ne de ilahi hukuktan kaynaklandığını, daha çok uyukların rızasına bağılı olduğunu anımsatır. Birinci olarak, sözleşmeden önce taraflar böyle bir sözleşmeyi yapıp yapmamakta serbesttir. Sözleşme, tarafların özgür istençleriyle ortaya çıkan oydaşlıklarına dayanmaktadır. İkinci olarak, sözleşmenin içerdiği anlaşma, belirli hakların ve görevlerin genellikle karşılıklı bir devrini ifade eder. Üçüncü olarak, sözleşmenin tamamlanmasıyla taraflar ona uymaya hukuken yükümlü olurlar. Karşıt davranış yaptırımla karşılanır. Sonuç olarak sözleşme, tarafların kendisine karşılıklı itaati üzerine kuruludur. Özgürlüklerini belirli ortak amaçlara ulaşmak için karşılıklı olarak sınırlayanlar, bu amaçlara aykırılık durumlarında kendilerini onunla bağılı saymayabilirler; yani devredilen haklar geri istenir ya da artık tanınmaz (Ökçesiz, 2011a, s. 168). Dolayısıyla pozitif bir hukuk normunun ortaya koyduğu haksızlık bundan böyle ancak ana sözleşmeye aykırılık savıyla birlikte ileri sürülebilir. Bu durumda sivil itaatsizliğin meşruluğı, yapılan sözleşmenin içeriğıyle ilişkili olarak değérlendirmeye alınır.

Sivil itaatsizliğin sözleşme kuramına göre etik meşruluğuna John Rawls çalışmalarında ayrıntılı olarak yer verir. Rawls, sivil itaatsizliğin zorunlu görüldüğü aykırı durumları *Bir Adalet Kuramı* adlı yapıtında şu şekilde irdeler: Toplumun adalet duygusuna dayanan ve ona çağrı yapan siyasi bir edim olarak sivil itaatsizliği, “ilk adalet ilkesi olan eşit özgürlük ile, ikinci ilkenin ikinci kısmının yani denkser bir fırsat eşitliği ilkesinin ağır biçimde çiğnenmesi” ile sınırlı tutar. Bu önemli sayılacak ve açık seçik olan adaletsizlikler özellikle öteki adaletsizliklerin giderilmesini de engelleyenlerdir. İlk kümenin örnekleri olarak, seçim, mülkiyet, serbest dolaşım hakları gibi hakların tanınmamasını, belirli grupların din özgürlüğü gibi, diğer hakların da baskıya tabi tutulmalarını vermektedir (Ökçesiz, 2011b, s. 207; Rawls, 2013).

Sivil itaatsizliğin sözleşme kuramından türetilmiş bu haklılık alanına Rawls iki meşruluk koşulu daha getirmektedir: a) Sivil itaatsizliğe yalnızca en son çare, bir *ultima ratio* olarak başvurulabilir. Demokrasinin ve hukuk devletinin olağan süreçleri işletildikten sonra sonuç alınamamışsa, son çare olarak sivil itaatsizliğe başvurmak gerekir. b) Sivil itaatsizliğin yayılması genel olarak anayasal düzene ve yasalara saygının azalmasına götürmemelidir. Sivil itaatsizliğe hakları bulunan grupların, “önemli oranda adil” olmak niteliğine sahip devletin işleyişini tehlikeye sokacak, böylece de herkese zarar verecek gelişmelere yol açmamaları gerekir. Sivil itaatsizliğe başvurma hakkı bulunan birçok grubun var olabileceği düşünülürse, bu grupların tümünün birden eyleme geçmeleri düzeni ciddi biçimde sarsacak, adil bir anayasal düzenin işleyişini tehlikeye sokacaktır. Rawls’a göre uygun bir plan yapılarak bu sorunun üstesinden gelmek mümkündür. Gerekli olan, haksızlıklara muhatap olan gruplar arasında bir siyasi anlayış birliği yaratmaktır. Bu doğrultuda, farklı grupların eylemlerini herkesin hakkını kullanabileceği şekilde koordine etmeleri, sivil itaatsizliği aşırı boyutlara vardırmayacak, böylece demokratik kurumların işleyişini tehlikeye sokmayacaktır (Rawls, 2013, s. 65-67).

Habermas, sivil itaatsizliğin etik meşruluğunu “modern devletin, kendi yurttaşları tarafından özgürce tanınmak beklentisini temellendirdiği ve herkes için açık seçik olan moral ilkeler” ile ölçmektedir. İyi ve adil bir yaşama ilişkin ortak tasarımlarla evrensel ahlak ilkelerine yönelik olan ve bu özelliği ile kişisel yarara dayalı itaatsizlikten ayrılan sivil itaatsizlik, pozitif hukuka uygun olarak ortaya çıkmış siyasi

kararlara karşı evrensel nitelikli siyasi ve ahlaki ilkeleri korumak savını taşır. Bu savın bir anlam ifade etmesi için, ileri sürülen bu tür ilkelerin herkes için anlaşılabilir ve benimsenebilir olması gereklidir. Şu halde meşruluk için esaslı nedenleri bulunan ve genelleştirilebilir bir yararı dile getirdiği için yaygın kabul gören üstün anayasal ilkelere dayanılmalıdır (aktaran Ökçesiz, 2011a, s. 173). Bu çerçevede demokratik hukuk devleti meşruiyetini saf legaliteye dayandırmadığı için, yurttaşlarından mutlak değil, sadece ilkesel itaat bekleyebilir (Habermas, 2013, s. 130) ve onlardan temel hakların çiğnenmesi yahut ağır bir haksızlık karşısında susmalarını buyurmadığı söylenebilir. Bu durum elbette yasal düzeltme olanaklarının bulunmadığı, kalmadığı ya da bir başarı sansının olmadığı koşulunu da içerir (Ökçesiz, 2011a, s. 173).

Habermas'a göre sivil itaatsizlik yasallık ile meşruluk arasındaki sınırdaki kalmalıdır. Sivil itaatsizlik ancak böyle bir durumda, demokratik devletin meşrulaştırıcı anayasal ilkeleri ile kendi pozitif-hukuki oluşumunun bütün formasyonlarının ötesinde bir anlamının varolduğu gerçekliğini ifade eder (Habermas, 2013, s. 135).

Çoğunlukla vicdani olarak gerekçelendirilen sivil itaatsizlik, anayasal konsensüse uymayı taahhüt etmektedir ve özel inançların kabulü çabalarıyla karıştırılmaması gerekir. Thoreau ve Martin Luther King, kölelik ve insan hakları ihlallerine karşı çıkarken, kendi bireysel inançlarını mutlaklaştırmayı hedeflemiyorlar, tersine geçerli olan anayasal ilkelerin uygulanma biçimini sorguluyorlardı (Habermas, 2013, s. 136-137).

Sivil itaatsizliğin etik açıdan meşruluğu sorunu, Anglo-Amerikan düşünce dünyasında bir de yararcılık felsefesi temelinde tartışılmıştır. Bu tartışmalarda genellikle, sivil itaatsizliğin, gerek bireysel, gerekse grup eylemi olarak, ancak en fazla yararı sağlayacağı durumlarda meşru olacağı savı üzerinde durulmaktadır. Bu sava göre, en yüksek yarardan başka sivil itaatsizliği meşru kılabilecek veya gösterebilecek bir neden bulunmamaktadır. Bununla birlikte, sivil itaatsizlik edimiyle amaçlanan hedeflere ulaşılmasının gerçekten bir değer, bir anlam taşıyıp taşımadığının bilinmesi, yararcılık ölçütüne göre her şey olup bittikten sonra ancak mümkün olacaktır. Oysa sivil itaatsiz karşı karşıya bulunduğu ceza kovuşturması bakımından, eylemine başlamadan önce bu yararı bilmek isteyecek, en azından toplumsal ahlak açısından haklı olup olmadığına önceden karar vermek durumunda

olacaktır. Dolayısıyla, “sivil itaatsizlik eylemi en çok sayıda insanın en büyük mutluluğunu sağlamada yararlı mıdır?” sorusunu yararcılık, “her bir olayın kendine özgü koşullarının bu açıdan ele alınmasına bağlıdır” diye yanıtlamaya yönelecektir. Bu durum özellikle ceza yargılamasında oportünizm ilkesine uyumlu bir yaklaşımdır. İdare ve özellikle siyasi organlar olarak hükümetler de sivil itaatsizlik eylemleri karşısında bu tarz değerlendirmeleri kendi politikaları açısından sık sık yapmaktadır. Fakat yararcılığa atfedilen bu tarz bakış açısı, sorunumuza genel ilkesel etik bir yargı getirmekten oldukça uzaktır (Ökçesiz, 2011b, s. 209-210).

Sami Selçuk’a göre, sivil itaatsizlik eylemi etik açıdan meşru olsa da daima pozitif hukuka aykırı olacaktır. Çünkü yasaklanan bir eylemi değerlendiren bir yargıcın yapabileceği tek şey, amacın soylu olduğunu ve etik bir değer taşıdığını kabul ederek, takdir hakkını kullanmak ve cezai indirim gitmektir. Aksi durumda yasaların öngörülen cezayı vermekten uzak, tamamen keyfi biçimde yorumlanması, varolan hukuk düzenine olan güveni sarsacaktır (Selçuk, 1999, s. 178).

3.5 Demokratik Hukuk Devletinde Dönüştürücü Bir Güç Olarak Sivil İtaatsizlik

Sivil itaatsizlik, sisteme içkin bir direniş biçimi olarak Rawls’un deyimiyle “az çok adil” işleyen bir demokratik düzende ortaya çıkabilir. Dolayısıyla, demokratik bir yönetim biçiminin varlığı sivil itaatsizliğin ortaya çıkabilmesi için zorunludur. Onun bakış açısından, sivil itaatsizlik sorunu, şu ya da bu ölçüde adil demokratik bir devletin, anayasayı meşru kabul eden yurttaşları için ortaya çıkmaktadır. Bu sorun özellikle demokrasilerde çoğunluk kuralının anlamı ve sınırlarına dokunarak, çoğunluk tarafından yapılan yasaların, kişilerin kendi özgürlüğünü savunma hakkı ve haksızlığa karşı direnme görevi dikkate alındığında hangi noktadan itibaren bağlayıcı olduğu etrafında düğümlenir. Rawls’a göre tam da bu nedenle sivil itaatsizlik meselesi, demokrasinin ahlaki temeline ilişkin her kuramın aynı zamanda denektaşısıdır (Rawls, 2013, s. 56).

Demokratik hukuk devletini tanımlayan özellikler; seçme ve seçilme özgürlüğü, ifade ve örgütlenme özgürlüğü, yasa önünde eşitlik, mahkemelerin bağımsızlığı, kuvvetler ayrılığı, kişinin beden ve psikolojik bütünlüğünün dokunulmazlığı, gelir

farklılıklarına rağmen insanların kendilerini geliştirme ve gerçekleştirme koşullarının varlığı, azınlık hakları (farklılıkların kabul edilmesi, çoğulculuk) ve çoğunluk kuralıdır. Demokrasinin bu özellikleri gözönünde bulundurulduğunda, sivil itaatsizlik açısından önem taşıyan durum farklılık ilkesi (azınlık hakları) ve çoğunluk kuralının işleyişidir. Öncelikle şunun altını çizmek gerekir: Sivil itaatsizliğin düzeltme mekanizmalarından birini oluşturacağı demokraside dışlanan, toplumsal sözleşmenin dışında tutulan, tanınmayan azınlıkların olmaması gerekmektedir. Kısacası varolan toplumsal sözleşme farklılığı kabul eden, farklılığın kurumsallaşmasına izin veren bir sözleşme olmalıdır (Coşar, 2013, s. 18). Fakat çoğunluk kuralını işleten her demokrasinin içinde taşıdığı en önemli tehlike, etnik kökeni, dini ya da dili farklı olan azınlıkların ya da belli özellikleri olan bölgelerin seslerini bastırma, bunlarla ilişkilerinde bir çoğunluk diktatörlüğüne dönüşme riskidir (Saner, 2013, s. 169). Bununla birlikte demokrasilerin tümünde çoğunluk kuralının vazgeçilmez olduğu düşünülürse, bu noktada asıl yanıtlanması gereken soru şudur: “Azınlıkların dikkate almak isteyen bir demokraside çoğunluk kuralı nasıl işlemelidir?” Heinz Klegler bu soruyu şu şekilde yanıtlar:

Demokrasinin üzerinde yükseldiği iki direktten birisi çoğunluk kuralı, diğeri ise diyalogdur. Bu temel karar alma direğinin (çoğunluk kuralı) yanında, her demokrasi açısından hayati önemde olan kamuoyu yaratıcı, gerçeği aramaya yönelik diyalog direği vardır. Yani ancak karar alma süreçlerinde yeterli iletişime, herkesin düşüncesini açıklamasına izin veren, bunun mekanizmalarını/kanallarını oluşturan ve ifade edilen düşünceleri dikkate alan, gelişmeye ve öğrenmeye açık ve yetenekli olan bir demokraside, çoğunluk kuralı anlamlıdır (aktaran Coşar, 2013, s. 19).

Görüldüğü gibi demokratik bir yönetimde diyalog ve iletişim kanalları sürekli açık tutulmalıdır. Toplumda bağlayıcı nitelikte olan kararların alınması sürecinde bu kararlardan doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenecek tüm kesimlerin sürece dahil edilmesi, bu kesimlerin kendi isteklerini ve iradelerini özgürce yansıtılabilmeleri açısından önem taşımaktadır. Çünkü demokrasi asla mutlak bir doğrunun cisimleştiği bir yönetim biçimi değildir. Demokrasi bunun tersine kendine güvenen, gelişmeye ve öğrenmeye açık bir yönetimdir. Bu koşullarda “*sivil itaatsizlik, demokrasinin kendini geliştirmesinin, yurttaşlarının kendilerini sorgulamalarının bir aracı, atılan adım üzerinde bir kez daha ciddi düşünülmesinin, doğruya bir adım daha yaklaşılmasının bir imkanı olarak görülebilir*” (Coşar, 2013, s. 20).

Habermas da sivil itaatsizlik olgusunun işler haldeki demokratik bir hukuk düzeninde söz konusu olabileceğinin altını çizerek, “*kendinden emin her demokratik devletin, politik kültürünün zorunlu bir unsuru olduğu için, sivil itaatsizliği kendi yapısının ayrılmaz bir parçası olarak görmesi gerektiğini*” belirtir (Habermas, 2013, s. 125). Ona göre sivil itaatsizlik gösteren birey, direniş savaşılarından farklı olarak varolan demokratik düzeninin yasallığını kabul eder. Onun sivil itaatsizlik olanağı, bu düzende de haksız yasaların bulunabileceği gerçeğinden yola çıkar. Bu yasaların meşruiyeti bireysel ahlaka, kişisel çıkarlara ya da grup çıkarlarına dayanılarak temellendirilemez. Bu nedenle sivil itaatsizlik için tayin edici olan, “*modern devletin yurttaşları tarafından gönüllü olarak tanınması beklentisini gerçekleştirdiği, herkes açısından makul görülebilecek genel ahlaki prensiplerdir*” (Habermas, 2013, s. 131-132). Habermas şöyle devam eder:

(...) Burada söz konusu olan, hukuk düzeninin ortadan kalktığı aşırı durumlar değil, her zaman ortaya çıkabilecek normal durumdur. Evrensel içerikli iddialara sahip anayasal temel prensipleri yaratmak, uzun vadeli, tarihsel olarak hiçbir şekilde düz bir hat izlemeyen, çoğunlukla yanlışlar, direnişler ve yenilgiler tarafından şekillenen bir süreçtir. Örneğin Avrupa’da temel hakların gelişim tarihi, böyle gerilemelerle kesilen kolektif bir öğrenme süreci olarak anlaşılabilir. Bu öğrenme sürecinin sona erdiğini kim iddia edebilir? (Habermas, 2013, s. 132).

Habermas’a göre bu öğrenme sürecinin sona erdiğini kimse iddia edemez. Bu bakımdan hukuk devleti ve demokrasiyi tamamlanmış bir yapı olarak değil, tersine değişen koşullar altında yeniden kurulması ve yenilenmesi gereken bir proje olarak düşünmemizi ister. Yine onun deyimiyle, bu proje devam ettiği için anayasal organlar yanılabilme olasılığının dışında değildir (Habermas, 2013, s. 132). Bu bakımdan içsel düzeltme ve denetleme mekanizmaları işletilip sonuç alınmadığı durumlarda “*sivil itaatsizliğin yaratacağı kamuoyu baskısı aynı zamanda hukuki oluşum sürecindeki yanlışlıkları düzeltmenin ve yenilikleri hayata geçirmenin son olanağıdır*” (Habermas, 2013, s. 132). Habermas, konuyla ilgili Dworkin’in düşüncelerine atıfta bulunarak sivil itaatsizliğin işlevinin şu kritik noktada olduğunu belirtir:

İlk bakışta itaatsizlik olan şey, hukukun ve politikanın sürekli bir uyum ve değişiklik sürecinde bulunmaları nedeniyle, kısa bir süre içinde, geciken düzeltmeler ve yeniliklerin kolaylaştırıcısı olarak görülebilir. Aynı zamanda sivil itaatsizlik yöntemleriyle girilen

yasa ihlalleri, diri bir cumhuriyetin kendini yenileme yeteneğini gösterebileceği ve de yurttaşları üzerindeki meşruiyet inancını sürdürebileceği vazgeçilmez bir unsur işlevini üstlenen, ahlaki olarak gerekçelendirilmiş denemelerdir (Habermas, 2013, s. 133).

Habermas sivil itaatsizlik hakkının meşruluk ile yasallık arasında bir noktada bulunduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, devletin bu tür eylemleri sıradan adli bir suç değerlendirebilir gibi ele almasının onu otoriter bir legalizme düşüreceğini belirtir. Ona göre, “yasa yasadır” anlayışı diktatörlüklerdeki hukuk düzeninin mantığına uymaktadır. Çünkü demokratik hukuk devletindeki sivil itaatsizliğin diktatörlüklerdeki karşılığı isyan ya da ayaklanmadır. Buna benzer biçimde, demokratik hukuk devletindeki otoriter legalizmin diktatörlüklerdeki karşılığı sözde-legal baskıcı yönetimidir (Habermas, 2013, s.142). Bu nedenle sivil itaatsizlik eylemlerini değerlendirirken, bu eylemlerin yöneldiği amaçları dikkate almak ve eylemlerin dayandığı evrensel ahlaki prensipleri gözönünde bulundurmamak önemlidir. Tersine, bu eylemlere “yasa yasadır” anlayışına dayanan pozitivist hukukun penceresinden bakmak, varolan yönetimin kendini sorgulamasının ve geliştirmesinin önünde ciddi bir engel oluşturur.

Hayrettin Ökçesiz’e göre sivil itaatsizlik eylemlerini sistemin algıladığı, hafif ama çok önemli acılar olarak görmek olanaklıdır. Bu acılar elbette organizmanın kimi yerlerindeki belirli bozulmalara dikkat çekmektedir. Bu acıları, hukuk güvenliği ve hukuk barışının sürmesi adına kayıtsız bir tavırla yatıştırmaya çalışmak, aynı zamanda sistemin denetimsiz kalan bir yerindeki bozulmaya örtü çekmektir. Asıl yapılması gereken ise sistemin bu acıları uyuşturması değil sürekli olarak algılamaya hazır bulunmasıdır (Ökçesiz, 2011b, s. 214).

Ökçesiz, direnmenin önemli bir kaynağının, devlet ile bireylerin birbirlerini tanımlarken karşılıklı çelişkiye düşmeleri olduğunu belirtir. Sivil itaatsizlikte ise bundan farklı olarak çatışma kuramsal düzeyde değil, iktidarın, üzerinde anlaşılabilir bulunan insan tasarımına aykırı davranmasıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla burada bir devrimden, darbeden, karşıtı yaşamak hakkından yoksun bırakan köktenci bir muhalefetten oldukça farklı bir tarzda, düzeltim talebi içeren bir iletişime yönelinmektedir (Ökçesiz, 2011b, s. 215). Ökçesiz’den alıntılırsak:

Sivil itaatsizlik, belirli şartlarda bir son çağrı olarak sivil topluma ve sivil toplumun taşıyıcısı olan siyasal örgütlenmeye, değişik dozda bir uyarı mesajı iletmektir. Ama iletişimi koparmak için değil, iktidarı değiştirmek için değil, siyasal egemenlik modelini alt üst etmek için değil; tam tersine, ulaştırılmamış bir sesi değişik bir tonda, değişik bir düzlemde, yeniden çıkarmak, yeniden yükseltmek anlamında bir mesajdır bu. Yani iletişimin değişik bir tarzıdır; bir iletim değil, bir tebliğ değil, bir dayatma değil. İletişimi kurmaya çalışmak, yani bir iletişimi canlandırmak düşüncesi vardır burada. Sivil itaatsiz kişi veya grup, dikte eden, kendi menfaatlerini gerçekleştirmek için ikna etmek isteyen bir diktatör değildir; tam tersine ikna etmek isterken, ikna edilmeye de açık isek, ancak iletişim kurabiliriz onunla. Öteki türlü iletim olur veya tebliğ etmiş olursunuz. İleten kimse ya peygamberlik ya diktatörlük yapar; iletişimi isteyen kimse, ikna edilmeye açık olduğu için gerçekten demokratiktir ve demokrasinin önemli bir yolu da, kimi zaman bu damarlar tıkanıldığında, o yüksek sesi çıkaran Cassandra'dır; onun çığlığını, bu sefer sivil itaatsizlik olarak, siyasal düzene ve sivil topluma duyurmamız gerekir (Ökçesiz, 2011b, s. 227).

Ökçesiz'in de ortaya koyduğu gibi sivil itaatsizlik eylemi, ikna etmeye ve ikna edilmeye açık bir iletişimi ortaya koyan, bu anlamda dayatmacı bir tavırdan uzak, aynı zamanda ölü bir itaati tamamen dışlayan ve gerçekte siyasal düzene ve sivil topluma bilinçli bir sivil itaati getirmeye çalışan duruş ve davranış tarzıdır. Yine onun deyişiyle, *“siyasal düzenler, toplumsal barış ve hakikaten başarılı kültürel bir düzey, anlamlı bir sivil itaati gerektirir, sürekli bir kargaşayı değil. Ama bunun bedeli, gerektiğinde o sivil itaatsizliği gösterebilme cesareti ve vicdani bilincin içeriğidir* (Ökçesiz, 2011b, s. 228).

“Demokrasilerde Direnme Sorumluluğu Üzerine” adlı makalesinde Hans Saner, sivil itaatsizliğin, demokrasinin genel çerçevesine sadık kalınarak, belli noktalarda değişikliklere gidilmesi için yapılan sembolik özellikte, yasal olmayan ancak meşru bir çağrı olduğunu belirtir. Ona göre, tüm demokrasilerde öngörülemeyen ve varolan kurumlar aracılığıyla çözülemeyecek çatışmalı durumlar olabilir. Bu nedenle sivil itaatsizlik siyaset pratiğinin kurumlar dışı, gerekli bir düzelticisi olarak haklı gösterilebilir. Böyle bir hak, meşruiyetini hiçbir demokrasinin mükemmel olmadığı, ancak prensip olarak *“adile yakın bir sistemi”* hedefliyor olması yolundaki kabulden alır. Sonuç olarak, demokrasi kendi olgunluğunu, bu çağrılara kulak vererek, karşı çıkılan konuda bir konsensüs oluşmuşsa, söz konusu uygulamayı ya da yasayı değiştirerek ispatlayacaktır (Saner, 2013, s. 173).

Yılmaz Aliefendioğlu'ya göre, sivil itaatsizliğin demokratik bir araç olması, işlevinden kaynaklanmaktadır. Bu yolla öncelikle, toplumda düzene karşı biriken duyguların kanalize edilerek boşalması sağlanır ve birikim önlenir. Böylece düzenle sert biçimde çatışan hak arama yöntemlerinin kullanılmasına gerek kalmaz. Aksi durumda sivil itaatsizliğin hoşgörüyle karşılanmaması, sert ve acımasız tepkilerle yanıtlanması çatışmaya neden olabilir. Bu nedenle sivil itaatsizlik, demokrasilerde çoğulluğu sağlayıcı, bir anlamda toplumdaki bazı kesimlerle yönetenler arasında iletişim kurucu bir araç olarak algılanmalıdır. Başka bir deyişle, değişik seslerin, düzene karşı duyulmasıdır (Aliefendioğlu, 1999, s. 133, 229).

Sivil itaatsizliği diğer başkaldırı türlerinden ayıran en önemli özellik onun uygar bir başkaldırı olmasıdır. Bu nedenle ancak kendini bir araç olarak değil, bir amaç olarak gören, bilinçli, sorumlu, sorgulayan, adalet ve mizah duyguları gelişmiş insanların çoğunlukta olduğu nitelikli bir toplumda yeşerebilecek ve gelişebilecekle bir olgudur (Büyükdüvenci, 1999, s. 272).

Sivil itaatsizlik, varolan hukuk düzenini ya da devleti reddetmeden ona "hayır" demektir. Devletin reddi burada imkn dışıdır ama devlete mecbur oluğu, devlete mahkûm olmaktan ayıran bir çizgi de vardır. Böyle bir çizginin mevcudiyetinden söz edebilecek sistemin adı "demokrasi"dir. Kısacası, sivil itaatsizlik, devleti reddetmeden devlete karşı olabilme, toplum adına karşı olabilme halidir (Atay, 1999, s. 162).

3.6 Geçmişten Günümüze Sivil İtaatsizlik Eylemleri

Sivil itaatsizliğin bütün dünyanın gündemine taşınması, Thoreau'nun fikirleri ve yaklaşımının Gandhi tarafından başarılı bir Şekilde pratiğe dökülmesiyle mümkün olmuştur. Gandhi'nin Hindistan'ı bağımsızlığa taşıyan sivil itaatsizlik eylemleri kısa sürede dünyanın birçok yerindeki insana ilham vermiştir. Bilinen en başarılı eylemlerden biri Nazi istilasının yaşandığı II. Dünya Savaşı sırasında Danimarka'da gerçekleşmiştir. Naziler, Yahudileri ayırt edebilmek amacıyla onların giysilerinde büyük bir yıldız işareti bulundurmalarını isteyen bir yasa çıkarttıkları zaman Danimarka'da neredeyse herkes, sırtlarında sarı yıldızlarla sokaklara çıkmış; sonuçta bu yasayı uygulama imknı ortadan kalkmıştır (Nişancı, 2013, s. 188).

En başarılı sivil itaatsizlik örneklerinden biri de Amerika Birleşik Devletleri'nde (ABD) yaşanmıştır. ABD'nde zenciler, ırk ayırımı güden yasalara karşı, bu yasaları açıkça ihlal ederek mücadele etmişlerdir; örneğin otobüslerde kendilerine gösterilen yerlere oturmayı reddederek, beyazlarla aynı mevkide seyahat etmiş ya da beyazların kiliselerinde onlarla birlikte topluca ibadet etmişlerdir. Onların bu mücadelesine önyak olan kişi ise hiç şüphesiz Martin Luther King'dir. King, Yurttaş Hakları Hareketinin lideri olarak, yaşanan ayrımcılığa karşı çeşitli sivil itaatsizlik eylemleri düzenlemiştir. Bu eylemlerden bazıları; ırk ayırımı yapan güne (siyah-beyaz) bütünleşmiş otobüslerle özgürlük seyahati (freedom ride), "sit-ins (oturma eylemleri)" ve toplu tutuklamalarla sonuçlanan izinsiz gösteri ve yürüyüşlerdir. Söz konusu eylemler, daha sonra ABD'nin Vietnam'daki savaşına karşı yürütülen bir protesto kampanyasına dönüşmüştür. Amerikan tarihinde bu savaş hem sonraki dönemde sivil itaatsizlik eylemlerinin yoğun bir şekilde yaşanmasını hem de konuyla ilgili ciddi bir felsefe literatürünün oluşmasını sağlamıştır (Dworkin, 2013, s. 145).

Avrupa'da ise nükleer silahlara karşı yapılan protestolar, sivil itaatsizlik eylemlerinin çoğalmasında oldukça etkili olmuştur. Avrupa'da özellikle Almanya'da 1970'li yılların ikinci yarısından beri protesto sahnesi oldukça zengin sivil itaatsizlik formlarıyla doludur. Bununla birlikte sivil itaatsizlik, son yıllarda, dünyanın birçok yerinde değişik alanlarda, farklı eylem biçimleriyle uygulanmaya devam etmektedir. Bu eylem biçimlerini şöyle sıralayabiliriz: Oturma, işgal, genel greve çağrı, imza toplama, yasaklanmış gösteri ve yürüyüş, yayımla kendini ihbar, boykot, abluka, askerlik hizmetinden kaçınma propagandası, bildiri dağıtma, elektrik hesabını kısmen ödememe, askeri bölgeye ağaç dikme, inşaat araçlarının ablukası ve işgali, füze üslerine girme girişimi, işi bırakma, ağaçların kesilmesini engelleme, sığınmacıların saklanması, askeri tören geçidini oturarak engelleme, füzelerin tahrip başlıklarını sökme, atom enerjisi santrallerinin çitlerini sökme, hukuki olanaklardan kitleler halinde yararlanma (ülkemizde sıkça görülen toplu olarak viziteye çıkma), korsan radyo yayımları vs. (Ökçesiz, 2011a, s. 92-96).

Bu tür eylemlerin özneleri kadınlar, işçiler, siyasi parti yandaşları, siyahlar, mezhep mensupları, muhabirler, askeri ve sivil hizmet yükümlüleri, din adamları, ortaöğretim ve üniversite öğrencileri gibi ya toplumun her kesiminden gelen insanlar ya da "Yurttaşlar İnisiyatifi", "Green-peace", "GARM-Militarizme Karşı Direnme Grubu"

gibi toplumun her kesiminden gelen insanların oluşturduğu örgütlü eylem gruplarıdır. Bu insanları bu tür eylemlere sürükleyen konular ise şöyle saptanabilir: Savaş tehlikesi, silahlanma, nükleer silahlanma, askeri yönetimler, askeri bölgelerin ve eğitim alanlarının genişletilmesi, atom enerjisi santrallerinin kurulması, kimyasal atıklar, parkların, yeşil alanların korunamaması, canlı ve cansız çevrenin tahribi ve kirliliği, basın özgürlüğünün kısıtlanması, eğitim sorunları, olağanüstü hal yönetimleri, kürtaj yasağı, ırkçılık, işçi hakları, işsizlik, demokratik haklar...(Ökçesiz, 2011a, s. 96-97).

Sivil itaatsizlik eylemleri ülkemizde de yeterince gerçekleştirilmektedir. Bu eylemlere örnek olarak, Türkiye Öğretmenler Sendikasının (TÖS) 1969 yılındaki öğretmen boykotu, maden işçilerinin 1990 yılında yaptıkları “3 Ocak Genel Direnişi”, özel radyoların kapatılmasını protesto etmek amacıyla Gökkuşuğu FM’in Trabzon’da denize açılarak teknedan üç saat yayın yapması, 1995 Mart ayında *Düşünce Özgürlüğü ve Türkiye* adlı kitabın yasaklanması ve yayımcısı Erdal Öz ile yazar Yaşar Kemal hakkında dava açılmasına tepki olarak aynı kitabın *Düşünceye Özgürlük* adıyla binseksen kişinin imzasıyla tekrar yayımlanması, 27 Mayıs 1995’te başlayan ve 2000’li yıllara kadar devam eden Cumartesi Annelerinin Galatasaray Lisesi önündeki oturma eylemleri ve 31 Mayıs 2013 tarihinde başlayan, kamuoyunda “Gezi Hareketi” olarak ifade edilen, İstanbul Taksim’deki Gezi Parkı’nın alışveriş merkezi (AVM) olmasını engellemek amacıyla yürütülen oturma, işgal ve yürüyüş eylemleri verilebilir.

Son olarak sivil itaatsizlik eylemlerinin olgusal bir çözümlemesini yapmaya çalışırsak:

- 1) Bu tür eylemlerin her şeyden önce bir pozitif hukuk normunu kamuoyu önünde çiğnedikleri ve bunun tüm olası sonuçlarını göze aldıkları söylenebilir.
- 2) Bu eylemler tekil ve kendiliğinden olabileceği gibi, önceden tasarlanmış ve örgütlenmiş olabilirler.
- 3) Genellikle hiçbir biçimde şiddete başvurmayan, başvurduğu durumlarda diğer insanların fiziksel bütünlüğüne karşı şiddet uygulamayan eylemlerdir. Kaba gücün genellikle eşyaya karşı kullanıldığını görüyoruz.

- 4) Her siyasi rejimde gerekleŖebilecek eylemler olmakla birlikte, demokratik hukuk devletlerinde sıklıkla görülmektedir.
- 5) Kitle iletiŖim örgütlerinin ilgisi bunların baŖarı beklentilerini güçlendirmektedir.
- 6) Toplumun her kesitinden herkesin ve bütün toplumsal rollerin katılabileceği bir temel “yurttaŖ” formülü çerçevesindeki konuları içermektedir.
- 7) Sosyolojik bir araŖtırma henüz bulunmamakla birlikte, demokratik hukuk devletinin karar süreçlerinde duyarlılığa ve siyasal-toplumsal kararlarda öngörüye ve usallığa yaradıkları tahmin edilebilir.
- 8) Bu tür eylemlerin, katılanların demokratik hukuk devleti hakkındaki ortak grŖleriyle uyumlu oldukları ve bunun düzeni içerisinde siyasal, yönetsel, yargısal, eğitsel vb roller taŖıdıkları görülmektedir (kesiz, 2011a, ss. 98-99).

SONUÇ

İnsanın en önemli niteliklerinden biri onun başkaldıran bir varlık olmasıdır. Başkaldırı, verilmiş olanı geri çevirmek, gerçeklere “hayır” diyebilmek ve içinde bulunulan koşullara karşı çıkmaktır. İnsanın bu özelliği onun aynı zamanda kendi kültür dünyasının da yaratıcısı olmasını ifade eder.

Başkaldırı kavramını öncelikle antropolojik açıdan değerlendirmemizin sebebi, insanın ne olduğu üzerinden bu fenomene bir yanıt arama çabasıdır. Çünkü insan sorunu çağımızın en önemli sorunlarından biridir. Yüzyılın çeşitli insan görüşleri açısından yaptığımız değerlendirmede, başkaldırının insana özgü önemli bir fenomen olduğu, insanın ideleştiren ve değerleri duyan yanıyla ilişkisi, bununla birlikte insana özgü başarıların temelindeki itici güç olduğu ortaya konmuştur. Bu bakımdan çağa yeni düşünce ve değerler kazandırmada başkaldırı fenomeninin etkisi göz ardı edilemez.

Başkaldırılı insan felsefesi ve etik de bağlantılı olarak düşünen Camus’ye göre insan varolmak için başkaldırmak zorundadır ve bu başkaldırı asla değerden ayrı düşünülemez. Başkaldırı daima bir ölçü, bir sınır gözetmelidir. Camus için en önemli değer insandır. O bu nedenle, başkalarının varlığını ortadan kaldıran başkaldırıları olumsuz başkaldırı olarak niteler. Hiçbir gerekçe her şeyin yapılmasını özellikle başkalarının öldürülmesini haklı çıkaramaz.

Camus’nün *Başkaldıran İnsan* adlı felsefi denemesinde özellikle üzerinde durduğu konu başkaldırı ve cinayet ilişkisidir. O, bilhassa devrim gibi tarihsel başkaldırıları, cinayeti ve insan öldürmeyi meşrulaştırdığı için eleştirir. Kişisel yaşamında da şiddete tavır almış bir düşünür olan Camus, başkaldırının bir değere yaslanması gerektiğini ve ayrıca bu değeri sonuna kadar koruması gerektiğini belirtir. Onun için başkaldırı eylemi asla bencil bir eylem değildir. Burada bireyden ortak bir değere, bir

çeşit hakka geçiş söz konusudur. Camus başkaldırının bencil bir eylem olmadığını şu sözlerle dile getirir: “Başkaldırıyorum, öyleyse varız”.

Peki değerleri çiğnemedenden başkaldırma gerçekten olanaklı mıdır?

Çalışmamızda bu soruya sivil itaatsizlik olgusu üzerinden yanıt aramaya çalıştık. Çünkü Camus’nün başkaldırı anlayışının, sivil itaatsizlik gibi şiddeti dışlayan ve ahlaki bir motivasyona dayalı direniş biçimlerinde görünür hale geldiğini, somutlaştığını ileri sürebiliriz.

Sivil itaatsizlik, etik, normatif olarak temellendirilmiş, kamuya açık ve şiddeti dışlayan bilinçli bir çeşit norm ihlalidir. Bu eylemi yapan kişi, varolan hukuk normunu ihlal ederken bu eylemini, yasaların ve hukukun dayanmasını istediği daha yüksek türden etik ilkeler adına gerçekleştirir. Aynı zamanda Sokrates ve Thoreau gibi eyleminin cezai sonuçlarına katlanmaya razıdır.

Sivil itaatsizlik eylemi, sistemin geneline değil tekil haksızlıklara karşı yapılır. “Sistemin geneli” ile kastedilen anayasal düzendir. Bu düzenin az ya da çok adil olduğu varsayılır. Bu bakımdan, sistemi topyekün değiştirmeyi amaçlayan isyan, halk ayaklanması ve devrim gibi başkaldırılardan açıkça farklılık gösterir. Anayasal düzenin tümünü hedef almayan bu eylemler daha çok belli türden yasaların anayasaya, evrensel hukuka ve insan haklarına aykırı olduğunu dile getirmek için yapılır. Şiddetten arınmış tutum ve tavrı ile sivil itaatsizlik, başkalarının yaşam hakkı başta olmak üzere, genel olarak insan onuruna ve kişiliğine saygıyı gözetir.

Sivil itaatsizlik tarihsel örnekleri bulunmasına rağmen en çok demokratik hukuk devletlerinde gözlenen, bu bakımdan uygar olarak nitelendirilebilecek bir başkaldırıdır. Demokrasilerde çoğulcu bir yönetim anlayışının gelişmesi, aynı zamanda toplumdaki bazı kesimlerle yönetenler arasındaki diyalog kanallarının sürekli açık tutulmasını sağlar. Demokrasinin mutlak değil sürekli olarak gelişen bir yönetim biçimi olduğu düşünülürse, sivil itaatsizliğin bu açıdan demokrasinin kendisini geliştirmesine olumlu bir katkı yapacağı söylenebilir.

Sonuç olarak bu çalışma, her türlü hak arayışının şiddetin gölgesinde sürdüğü ve başkalarının varlığını ortadan kaldırmaya yöneldiği günümüz dünyasında, başkaldırının da belli sınırlar gözetmesi gerektiğine, bu anlamda sivil itaatsizlik

türünden eylemlerin, sahip olduğu başkaldırı ahlakıyla, etik ilkeler olarak kabul ettiğimiz insan haklarını korumada ve devletleri de bu doğrultuda siyasal ve hukuksal dönüşüme uğratmada yaygın bir direniş ve mücadele biçimi olarak benimsenmesi gerektiğinin önemine dikkat çekmektedir.

KAYNAKLAR

- Aliefendioğlu, Y. (1999). “II. ve IV. Oturum, Tartışma Bölümü”, Hayrettin kesiz (Ed.), “*Sivil İtaatsizlik*” bildiri kitabı içinde (s. 133, 229) İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Akış, Y. (2009). “Camus’da Başkaldırının Sınırları Sorunu” , Sinan zbek&Ayşen Ufuk Sezgin (Ed.), *Kocaeli Üniversitesi 7. Uluslararası Felsefe Konferansı: Başkaldırı* bildiri kitabı içinde, (279-284). İzmit: Kocaeli Üniversitesi Yayınları.
- Aşkın, Zehragl. (2009). “Başkaldırı Sorunu Açısından Efendilik-Kölelik ve Onun Varoluşu Felsefeye Yansıması” , Sinan zbek&Ayşen Ufuk Sezgin (Ed.), *Kocaeli Üniversitesi 7. Uluslararası Felsefe Konferansı: Başkaldırı* bildiri kitabı içinde, (196-205). İzmit: Kocaeli Üniversitesi Yayınları.
- Atay, T. (1999). “Sivil İtaatsizlik: Antropolojik ağrışımlar”, Hayrettin kesiz (Ed.), *Sivil İtaatsizlik* bildiri kitabı içinde (ss. 159-168). İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Arendt, H. (2013). “Sivil İtaatsizlik”, (ev.) Yakup Coşar, *Kamu Vicdanına ağrı Sivil İtaatsizlik* içinde (ss. 79-122). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bronner, S. E. (2012). *Camus- Bir Ahlakının Portresi*, (ev.) Tuğba Sağlam. İstanbul: İletifim Yayınevi.
- Büyükdüvenci, S. (1999). “IV. Oturum, Tartışma Bölümü”, Hayrettin kesiz (Ed.), *Sivil İtaatsizlik* bildiri kitabı içinde (ss. 229-275) İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

- Camus, A. (1994). *Denemeler*, (çev.) Sabahattin Eyuboğlu, Veday Günyol, İstanbul: Say Yayınları.
- Camus, A. (2004). *Baskaldıran İnsan*, (çev.) Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (2005). *Yabancı*, (çev.) Vedat Günyol, İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (2008a). *Sisifos Söyleni*, (çev.) Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (2008b). *Veba*, (çev.) Nedret Tanyolaç Öztokat. İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (2009a). *Doğrular*, (çev.) Ferit Edgü. İstanbul: Yaba Yayınları.
- Camus, A. (2009b). *Yolculuk Günlükleri*, (çev.) Ramis Dara. İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (2011). *Düğün ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları.
- Cevizci, A. S. (2011). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Coşar, Y. (2013). “Önsöz: Sivil İtaatsizlik”, *Sivil İtaatsizlik Kamu Vicdanına Çağrı* içinde (ss. 9-26). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çotuksöken, B. (2000). *Felsefi Söylem Nedir?*. İstanbul: İnkılâ p Kitabevi.
- Dworkin, R. (2013). “Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatiği”, (çev.) Yakup Coşar, *Sivil İtaatsizlik Kamu Vicdanına Çağrı* içinde (ss. 144-164). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Galtung, J. (2013). “Gandhi ve Alternatif Hareket Teoride Satyagraha: Normlar”, (çev.) Yakup Coşar, *Sivil İtaatsizlik Kamu Vicdanına Çağrı* içinde (ss. 216-231). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gündoğan, A. O. (1997). *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*. Erzurum: Birey Yayıncılık.
- Gündoğan, A. O. (2009). “Bir İsyah Ahlakı Mümkün Müdür?” , Sinan Özbek&Ayşen Ufuk Sezgin (Ed.), *Kocaeli Üniversitesi 7. Uluslararası Felsefe Konferansı: Başkaldırı* bildiri kitabı içinde, (26-30). İzmit: Kocaeli Üniversitesi Yayınları.

- Habermas, J. (2013). "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denektaşı. Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı.", (çev.) Yakup Coşar, *Sivil İtaatsizlik Kamu Vicdanına Çağrı* içinde (ss. 122-143). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Heidegger, M. (2009). *Metafizik Nedir?*, (çev.) Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını.
- Hilav, S. (2008). *Felsefe Yazıları*. İstanbul: Yapı KrediYayınları.
- İyi, S. (2006). *Cumhuriyet Döneminde Aydınlanma ve İnsan Felsefesi Çalışmaları*. İstanbul: Toroslu Kitaplığı.
- Kaufmann, W. (2001). *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, (çev.) Akşit Göktürk. İstanbul: YKY Yayınları
- Kuçuradi, İ. (1997). "20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri." İ. Kuçuradi (Ed.), *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına* içinde (ss. 75-85). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Megill, A. (1988) *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, (çev.) Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mengüşoğlu, T. (1988). *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları
- Mengüşoğlu, T. (1997). "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler". İ. Kuçuradi (Ed.), *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına* içinde (ss. 1-7). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Nietzsche, F. (2009) *Ecce Homo*, (çev.) Elif Yıldırım, İstanbul: Oda Yayınları.
- Nişancı, Ş. (2013). *Sivil İtaatsizlik*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Ökçesiz, H. (2011a). *Sivil İtaatsizlik*. İstanbul: Legal Kitapevi San. ve Tic. Ltd. Şti.
- Ökçesiz, H. (Ed.). (1999). *Sivil İtaatsizlik*. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

- Önkal, G. (2010) “Thoreau’nun Yaşam Felsefesi ve Çağrıştırdıkları”, *Nerede ve Ne İçin Yaşadım? Henry David Thoreau* içinde (ss. 146-156), İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Örnek, Y. (1997). “Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu”, İ. Kuçuradi (Ed.), *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu’nun Anısına* içinde (s. 67-73). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Özbek, S. (2011). *Pratik Felsefe Yazıları*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Özlem, D. (1999). “Sivil İtaatsizlik Üzerine Bir Felsefi İnceleme Denemesi”. Hayrettin Ökçesiz (Ed.), *Sivil İtaatsizlik* bildiri kitabı içinde (ss. 83-109). İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Rawls, J. (2013). “Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı”, (çev.) Yakup Coşar, *Sivil İtaatsizlik Kamu Vicdanına Çağrı* içinde (ss. 55-78). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rey, P. L. (2012). *Camus: Başkaldıran İnsan*, (çev.) Elif Gökteke. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Rousseau, J.J. (1982). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Üzerine*, (çev.) Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları.
- Saner, H. (2013). “Demokrasilerde Direnme Sorumluluğu Üzerine”, (çev.) Yakup Coşar *Sivil İtaatsizlik Kamu Vicdanına Çağrı* içinde (ss. 165-181). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sartre, J.P. (1999). *Varoluşçuluk*, (çev.) Asım Bezirci. İstanbul: Say yayınları.
- Selçuk, S (1999). “III. Oturum, Tartışma Bölümü”, Hayrettin Ökçesiz (Ed.), “*Sivil İtaatsizlik*” bildiri kitabı içinde (ss. 169-188) İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Scheler, M. (1988). *İnsanın Kosmostaki Yeri*, (çev.) Tomris Mengüşoğlu. İstanbul: Yaprak Kitap Yayıncılık.
- Scheler, M. (2004) *Hınç*, (çev.) Abdullah Yılmaz, İstanbul: Kanat Kitap.

Taşçılar, F. (2009). “Karşı Siyaset ve Eylem Olarak Başkaldırı”, Sinan Özbek&Ayşen Ufuk Sezgin (Ed.), *Kocaeli Üniversitesi 7. Uluslararası Felsefe Konferansı: Başkaldırı* bildiri kitabı içinde (159-164). İzmit: Kocaeli Üniversitesi Yayınları.

Tepe, H. (2009). “Başkaldırı: Olgu, Kavram ve Değer”, Sinan Özbek&Ayşen Ufuk Sezgin (Ed.), *Kocaeli Üniversitesi 7. Uluslararası Felsefe Konferansı: Başkaldırı* bildiri kitabı içinde (20). İzmit: Kocaeli Üniversitesi Yayınları.

Thoreau, H. D. (2007). *Doğal Yaşam ve Başkaldırı*, (çev.) Seda Çiftçi. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Makaleler

Altunel, M. (2011). “Sivil İtaatsizlik ve Mohandas K. Gandhi”, *TBB dergisi*, Sayı:93, ss. 443-458.

Çotuksöken, B. (2012). “Anthropontology as a New Kind of Ontology”, *Synthesis Philosophica* 54, vol. 27/ fasc. 2, pp. (237-244). Zagreb: Offprint.

Ökçesiz, H.(2011b). “Sivil İtaatsizlik”, Betül Çotuksöken & Ahu Tunçel (Ed.), *Felsefe Söyleşileri V-VI* içinde No: 49 (ss. 195-229). İstanbul: Maltepe Üniversitesi Yayınları

Sarıoğlu, G. (2008). “Tarih Felsefesi Alanında Bir İnceleme: Varoluş Felsefesi ve Tarih Anlayışı” , *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 2008, Cilt:5, Sayı:9, ss. 243-257.

Elektronik Kaynaklar

Çüçen, A.K. *Heidegger ve Felsefe*, 3 Kasım 2012’de

<http://tr.scribd.com/doc/51604055/heidegger-ve-felsefe> adresinden indirildi.

De Lafayette, M. “İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi (1789)”, *Batıya Yön Verenler: Aydınlanma*, cilt (3). 4 Mart 2013’te

<http://www.dusuncetarihi.com/makale/insan-ve-yurttas-haklari-bildirisi-1789> adresinden indirildi.

Karakaş, J. (1999). “Başkaldırma ve Devrimcinin Etiği” , *Teori ve Politika Dergisi*, Sayı: 13. 3 Ocak 2013’de <http://www.teorivepolitika.net/index.php/okunabilir-yazilar/item/86-baskaldirma-ve-devrimcinin-etigi> adresinden indirildi.

Mason, G. “Virginia İnsan Hakları Bildirisi (1776)”, *Batıya Yön Verenler: Aydınlanma*, cilt (3). 4 Mart 2013’te <http://www.dusuncetarihi.com/makale/virginia-insan-haklari-bildirisi-1776> adresinden indirildi.

Simon, P. H. (1991). “Tarih Önünde Sartre ve Camus”, (çev.) Yrd. Doç. Dr. Nevzat Yılmaz. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2 Cilt: 35, ss. 271-281. 3 Ocak 2013’de <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1254/14403.pdf> adresinden indirildi.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, 4 Mart 2013’te http://www.unicef.org/turkey/udhr/_gi17.html adresinden indirildi.

ÖZGEÇMİŞ

1982 yılında Sakarya'da doğdu. 2000 yılında Arifiye Anadolu Öğretmen Lisesi'ni bitirdi. 2006 yılında Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Öğretmenliği bölümünden mezun oldu. Çeşitli eğitim kurumlarında öğretmenlik yaptı.

Halen bir özel eğitim kurumunda felsefe öğretmeni olarak çalışmaktadır.