



## Hastalık, Acı ve Albert Camus'nün Veba'sında Duyguların Toplumsal İnşası

Selin Önen <sup>1</sup>

**Öz:** Hastalık nedeniyle çekilen bedensel acılar duygulara da yansımaktadır. Öznel varsaydığımız duygularımız bir yandan da kolektivite içerisinde oluşmaktadır. Albert Camus'nün 1940'lı yıllarda Cezayir'de geçen *Veba* adlı romanında salgın hastalık nedeniyle Oran kentinin dış dünyaya kapanması, doktor Rieux ve arkadaşlarının salgın hastalığa karşı mücadeleleri anlatılmaktadır. Romanda yaşanan toplumsal, siyasi ve medikal/tıbbi durumlara yönelik bireylerin tepkilerinde farklılıklar görüldüğü gibi toplumsal olarak öne çıkan bir takım duygusal ortaklıklar da bulunmaktadır. Veba nedeniyle bir felaket yaşanmıştır ve bunun duyguları etkilememesi mümkün değildir. Duygular, düşünce ve mantığın karşısı pozisyonda yer almadığı kabulüyle, bedenleri de bir yandan şekillendirmektedir. Romanda 'başkalarının acısına' tanık olmak ve hastalığa dair önlemler neticesinde karantinalar, kentin kapanması hatta enfeksiyon bulaşır endişesiyle mektup gönderememek bireylerin kolektif birtakım duygularını tetiklemiştir. Bu duygulardan özellikle özgürlük, sürgün ve nostalji üzerinde durulacaktır. Edebiyatta veba ve hastalık nedeniyle hissedilen acının metinlerarası (*intertextuality*) bir şekilde ve Bakhtin'in diyaloji kavramı temel alınarak öznel arasında dolaşımına da imkan verdiği tartışılmaktadır. Salgın bir hastalık belirli bir yer ve mekânda oluşsa da bu hastalığın temsille sınırlan(a)mayan acısının edebiyat ve gerçek hayat arasındaki keskin sınırları bozduğu görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Albert Camus, Duygular, Hastalık, Metinlerarası, Veba

## Illness, Pain and Social Construction of Emotions in Albert Camus' the Plague

**Abstract:** The physical pain caused by the illness also reflected in the emotions. Our emotions, which we consider to be subjective, are also formed from within the collectivity. In Albert Camus' novel *The Plague*, which takes place in Algeria in the 1940s, the closure of the city of Oran and the struggles of the doctor Rieux and his friends against the epidemic are narrated. In the novel, there are differences in the reactions of individuals in response to social, political, and medical situations, as well as some socially prominent emotional partnerships. There has been a disaster due to the plague, and it is impossible for emotions not to be affected. Emotions also shape bodies, assuming that emotions do not take place in the position against thought and logic. As a result of the measures against the plague, we witnessed the "pain of others" in the novel that quarantines, the closure of the city and even not being able to send a letter in case of transmission of infection triggered some collective feelings of the individuals. This analysis will highlight the prominence of certain emotions, with particular emphasis placed on freedom, exile, and nostalgia. It is argued that the pain felt due to plague and illness in literature also allows the circulation between subjects in an intertextual way and with Bakhtin's concept of dialogy. Even though an epidemic disease occurs in a certain place and space, it is seen that the pain of illness, which cannot be limited to representation, disrupts the sharp boundaries between literature and real life.

**Keywords:** Albert Camus, Emotions, Illness, Intertextuality, Plague

<sup>1</sup> İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, İzmir, Türkiye, selinceyan@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8895-181X

**Received:** 31 March 2023, **Accepted:** 21 June 2023, **Online:** 6 August 2023

**Cite as:** Önen, S. (2023). Hastalık, Acı ve Albert Camus'nün Veba'sında Duyguların Toplumsal İnşası. *Universal Journal of History and Culture*, 5(2), 104-126. DOI: 10.52613/ujhc.1274829

## Extended Abstract

### Introduction

Although pain was considered bodily by Descartes along with mechanical philosophy, today anthropologists and sociologists indicate that pain is a socially constructed phenomenon embedded in the cultural context. The physical pain caused by illness is reflected in emotions. In literature, it is possible to see the relationship between illness and pain through emotions. The pain of the illness, which is not limited to representation, disrupts the sharp boundaries between literature and real life. Apart from its power to represent which emotions the illness evokes, this rupture stems from the relationship of the historical and social framework with these emotions, and even by going beyond a certain place and time. In this article, not only the bodily pain due to illness but also how this physical pain is transformed into a social emotional world and what collective emotions associated will be discussed with in the context of Camus's novel *The Plague* (1998). The atmosphere of the novel in which the collective emotions are formed aftermath the Second World War will be taken into consideration while trying to understand the emotional component of the bodily pain. Literature critics remark to the relationship between the disaster caused by war and a deadly disease, namely the plague. Here, I will try to discuss how variables such as illness, death, and the measures taken to prevent the spread of the disease change the life of an ordinary city called Oran, which lead to some collective emotions. I will argue that freedom is a basic theme in the novel, and that nostalgia and exile are the reflections of the social feelings that occur with the suspension of freedom.

### Method

In this article, I applied discourse analysis to understand what emotions of the people living in the city were formed around due to the plague and what kind of sociality was built around. Among these discourses freedom, nostalgia, and exile stand out as emotions formed within the collectivity. Freedom is at the forefront among others, and it is not easy to distinguish these feelings from each other. In addition to understanding emotions out of historical periods caused by illness, we can explain them with Bakhtin's concept of dialogic imagination, independently of place and time. The assumption put forward by Bakhtin with the concept of dialogism is that the boundaries of words and their meanings are realized intersubjectively. Words cannot be attributed to a single subject.

Understanding is also dialogical among individuals. Therefore, we can also explain the dialogic approach with emotions. It is hereby possible to analyze through the dialogic concept that emotions are not limited to individuals and are not limited to a certain historical framework, and that the emotions around

illness and pain are also circulating through literature, but not limited to the text itself.

## Result and Discussion

Although existentialism is associated with individuality, *The Plague* novel shows that freedom is not a metaphysical or individual matter. A disaster has been encountered due to illness, and Camus makes us think how free a person, who encounters disaster is. Freedom is related to the political and emerges by acting with publicity that is evaluated in terms of Hannah Arendth, Isaiah Berlin and İoanna Kuçuradi. Exile and nostalgia inherit also painful emotions. These feelings are not independent of each other and how they are constructed in sociality and collectivity are the issues the article analyzes. For Edward Said, exile is an inversion of familiarity, no return to home and a refusal to belong where one is. It is clear that the alienation brought about by the plague, alienation from one's city, daily life, others and even himself, as well as a confinement whose duration is unknown, is also related to exile. As a matter of fact, we see that Camus also establishes a connection between exile and nostalgia. Apart from the exile caused by being away from their own country, Camus mentions the characters who are "exiled to themselves" with nostalgia in the *Plague*. We see that the characters often think about their past lives after the plague and miss the past. Along with exile and separation, the characters see nostalgia as both a consolation and a reckoning with the past, and they begin to live in the past. Along with the chaos brought by the disaster, the perception of time started to function retrospectively. Thereby, the circulation of illness and suffering in literature is not limited to a certain time and place, it is reproduced through intertextuality and dialogue and is not limited to a representation. As a result, while the pain and other emotions brought by the plague and epidemics were created intertextually, they become independent of time and place.

## 1. Giriş

Albert Camus'nün *Veba* adlı romanını okuduğumda tüm dünyayı etkisi altına alan Covid 19 isimli pandeminin başlarındaydık. Karantinaların olduğu, yaşamın aksadığı ve de belki yaşantımızdaki aksaklığın en büyük sebebinin yaşamımıza devam edip edemeyeceğimiz konusundaki belirsizlikti. Henüz bilinmeyen bir hastalığın insan hayatında yarattığı bu belirsizlikle birlikte, yaşam ve ölüm arasındaki sınır kırılgan hale gelmişti. Hasta olanların iyileşip iyileşemeyeceği bile belirsizdi; aşı bulunana kadar. Nitekim o dönemde hastalananlar arasında ben ve eşim de vardık. Hastalığı ağır bir şekilde geçirip hastanede yatmak, ölümün sınırından geçtiğimi hissettiğim nadir zamanlardandı. Hastaneden çıkabilmeyi becerdikten sonra bile takatim yerine gelmemişti, yürümek bile ağır geliyordu, nefesim yerine gelmemişti daha. Holde mutfağa doğru ilerlerken duvarlara tutunarak yürüyebiliyordum. Hastaneden çıktıktan sonra on beş

gün sürecek karantinadaydık. Hasta olmak hem fiziksel hem de duygusal acı içerir. Yine aynı zaman zarfında kurabildiğim biricik hayal karantina bittikten sonra sahildeki bir ağacın gövdesine sarılmak<sup>1</sup> ve çimenlere yatarak gökyüzünü izleyebilmektir. Özgürlükle bağdaştırdığım bu hissiyatımı iyileştikten sonra Albert Camus'nün *Veba* (1998) romanının sayfalarında başka bir şekilde olsa da bulunca (doktorun denizle buluştuğu satırlar) edebiyatın özellikle hastalık ve acı bağlamında duyguları nasıl şekillendirdiğini anlatmaya karar vermiştim.

David Steel'in *Plague Writing: From Boccaccio to Camus* (1981) isimli makalesinde tartıştığı üzere insanlık tarihi boyunca hastalıklar, hem resme hem de edebiyata konu olmuştur. Vebanın ise kolera, çiçek, tifüs gibi salgın hastalıklardan daha farklı bir korkuyla Batı edebiyatında yazarları etkilediği görülür. Ortaçağdan yirminci yüzyıla kadar veba edebiyata yansımış, çağdaş edebiyatta ise az da olsa sembolik gücü uzun bir süre devam etmiştir. Nitekim, Orhan Pamuk'un *Veba Geceleri* adlı romanı tam da Covid-19 pandemisi sırasında, 2021 yılında çağdaş edebiyat içerisinde yerini bulmuştur. Steel (1981) vebanın edebiyatta en iyi bilinen temsilleri olarak Boccaccio'nun *Decameron*, Daniel Defoe'nun 1722'de yazdığı *Veba Yılı Günlüğü*, Antonin Artaud'un tiyatro ve veba üzerine yazdığı *Tiyatro ve İkizi* isimli makale ve Albert Camus'nün 1947'de *Veba*'sının yanı sıra; 1816'da John Wilson'un *The City of the Plague*, Alessandro Manzoni'nin 1827'de vebayı kurguladığı romanı *I Promessi Sposi*, Hermann Hesse'nin 1939'da yazdığı *Narziss und Goldmund* gibi edebiyat tarihine geçmiş eserlerden de bahseder.

Bu yazıda sadece hastalık dolayısıyla duyulan bedensel acıdan değil, aynı zamanda bu fiziksel acının, toplumsal olarak nasıl bir duygu dünyasında dönüştüğü, başka hangi duygularla ilişkili olduğunu bir edebiyat eseri üzerinden, Camus'nün *Veba* (1998) romanı bağlamında tartışmaya çalışacağım. Beden ve acı arasında yakın bir ilişki vardır, beden acının mekânıdır (Chul Han, 2022, s.20). Mekanist felsefe ve Descartes ile birlikte acı daha çok bedensel işleyişin ürettiği bir duyum olarak algılanmıştır. David Breton (2010) ise acının kökünün fiziksel olmasına rağmen, insani tarafının bilince yansımından bahseder: “Acı bedenin sadece bir bölümünü etkilese de bir çürük diş ağrısı olsa da insanın kendi bedeniyle ilişkisini bozmakla yetinmez, öteye geçer, hareketleri belirler, düşüncelerin içine sızar. Acıdan kaçarken olası bütün sığınaklara başvurabilir insan” (Breton, 2010, s.22). Rob Boddice de benzer bir şekilde acının bir duygu olduğunu, başkalarının acısını düşünmenin de kültürle ve acının duyguyla ilişkili olduğunu belirtir. Bedensel acıya neden olan şeyin duygusal bileşenini anlamaya yönelik yaklaşım üzerinde durur ve bu konuda David Morris'in düşüncelerini paylaşır: Postmodern acı Kartezyen düşünce sınırları içerisinde acıyı fiziksel ve zihinsel olarak ayrı değerlendiren yaklaşımda yer almaz. Acı, biyokültürel bir süreçtir.

<sup>1</sup> Bu hayali kurabilmemin arkasında belki de önceden bildiğim Cemal Süreya'nın “Ölüm geliyor aklıma birden ölüm. Bir ağacın gövdesine sarılıyorum” dizeleri vardır. Nekahet döneminde, bu dizeler bana hayatı çığırtıyordu. Makalenin son bölümünde edebiyatta duyguların dolaşımı kısmında gerçek yaşam ve edebiyat arasında kurulan ilişki ve edebiyat metinleri arasındaki diyalojik yaklaşımdan hastalık ile ilgili bağlamda söz edeceğim.

Hem birey, hem de bireyi aşan kültürel sınırlarla ilgilidir. Bu bakımdan Boddice, deneyim ve kültürel çerçeve arasında karşılıklı ilişki olduğunu düşünür. Dolayısıyla, duygular evrensel değildir (Boddice, 2014).

Camus'nün *Veba*'sında da hastaların acılarına ve sonrasında ölümlerine çokça şahit oluruz. Chul Han'ın (2022) dediği gibi, acı korkusu aynı zamanda ölüm korkusudur. Romanda acı çeken insanların gözünden dünyayı görmeyiz; bir yandan sağlıklı insanların gözünden, acılı bir şekilde ölümle sonuçlanan bir hastalığı nasıl kavradıklarını, diğer yandan da hastalıkla mücadele edilirken mekânların birbirinden nasıl yalıtıldığını, hareket ve temasın sınırlanması dolayısıyla acının etrafında oluşan çeşitli duyguları görürüz. Bu duygular; “başkalarının acılarına” şahit olunması, bu acıların bilinmesi ve sonrasında bireyin sıranın kendisine de geleceğini düşünmesi dolayısıyla kolektif bir şekilde duyguların dolaşımını da etkilemektedir. Duyguların dolaşımı konusunda Sara Ahmed (2015), duyguları psikolojik durumlar yerine toplumsal ve kültürel pratikler olarak algılayan sosyolog ve antropologlara katılarak duyguların içerisi/dışarı gibi sınırların kendisini de belirlediğini tartışmaktadır. Sara Ahmed (2015), acının Batı kültüründe bireysel olarak ifade edilse ve kişisel olarak tanımlansa bile başkalarıyla birlikte olma ile ilişkilendiğini düşünür. Acının yalnız yaşansa bile kişisel ve özel olmadığını düşünür. İntihar eden kişinin, beklenen ölümden sonra tanık araması da bu bağlama dâhildir. Acı yalnız yaşansa bile ona tanıklık edecek birine ihtiyaç duyar. Sara Ahmed (2015), Wittgenstein'in sorusunu “Başkalarının acısı ne olacak” sorusunu hatırlatır. Ya da başka birinin acısıyla karşı karşıya kalmanın nasıl bir etkisi olduğunu tartışır. Bu yazıda bu etkiyi edebiyat aracılığıyla tartışmaya çalışacağım. Nihan Bozok'un belirttiği üzere, “içinde hastalık geçen ya da bütünüyle hastalığı konu alan romanlar, hastalıkları, hastaların ve etrafındakilerin hissettikleriyle belli başlı duygulara tekabül eden duygular olarak ortaya koyarlar” (Bozok, 2019, s.80).

Bu çalışmada, veba gibi bir hastalıkla mücadele edilirken toplumsal bağlamda yaşanan değişimlerin edebiyata duygularla nasıl yansıdığını ve inşa edildiğini dair Albert Camus'nün *Veba* (1998) romanı çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağım. *Veba*, 194... yılında Akdeniz ülkesi olan Cezayir'in Oran kentinde, sıradan yaşamın vebanın yol açtığı ölümlerle nasıl sekteye uğradığı anlatılıyor. Bu yazıda vebanın daha çok bireyler üzerindeki etkisi ve bireylerin duygulanımlarının toplumsallıkla değişimi ele alınmaya çalışılmıştır. Camus'nün romanında bireylerin veba dolayısıyla yaşadıkları kolektif acıya gösterdikleri tepkiler oldukça farklıdır. Çalışmada romanda geçen özgürlük, sürgün ve nostalji gibi duyguların belirginleşerek ortak temalar etrafında duyguların nasıl oluştuğu incelenmeye çalışılacaktır. Ayrıca edebiyatta duyguların metinlerarasılıkla nasıl aktarıldığı, edebiyat ve gerçek yaşam arasındaki ilişki hastalık ve acı arasındaki ilişkiye bakılacaktır.

## 2. Varoluşçuluk ve Edebiyat

Varoluşçuluğun edebiyata yansımaları, varoluşçu felsefeyle ilişkilidir. Sören Kierkegaard ile başlayan varoluşçuluk felsefesinin en önemli temsilcileri Martin Heidegger ve Jean-Paul Sartre'dır. Albert Camus da varoluşçuluk ile ilişkilendirilse de kendisini varoluşçu olarak adlandırmamıştır, hatta varoluşçuların çoğu da bu adı benimsememiştir. Asım Bezirci'nin tartıştığı üzere, varoluşçu düşüncelerin ortak noktası insan doğası gibi bir öze karşı çıkmaları, çünkü var oluşu özden önce görmeleridir. İnsan özünü kendisi yaratır: “Dünyaya atılarak, orada acı çekerek, savaşılarak yavaş yavaş kendini belirler. Bu belirlenme hiç kapanmaz, her zaman açıktır. . .” (Sartre, akt. Bezirci, 1985, s.8). Sartre'ın bireyleri dünyaya atılan, seçimleriyle sürekli kendilerini var eden özgür bireylerdir.

Felsefeden daha çok varoluşçuluk roman, öykü, piyes gibi sanatsal yapıtlarla dile getirilmiştir. Coşkun, bireyin yalnızlığı, yaşamın saçmalığı gibi konuların varoluşçu edebiyatta temel izlekler olduğunu ve bireysel olarak insan varlığının nasıl özgür olabileceği sorusunun temel meselesi olduğunu tartışır (Coşkun, 2014). Albert Camus'nün özellikle özgürlüğü temel alan yazısının olmamasına rağmen, Sartre'da özgürlük temel bir temadır. Gaeton Picon, Sartre açısından özgürlüğün yapıtlarında da temel izlek olduğunu söyleyerek *Özgürlüğün Yolları* isimli roman üçlemesini örnek olarak gösterir. Romana dair şöyle söyler:

*“Hiçbir şey Sartre'ın kişilerini zorlamaz, şöyle ya da böyle olmaları için sıkıştırılmaz: Ne Tanrı'nın buyuruları, ne ahlakın kuralları, ne geçmişleri ne tutkuları, ne düşünceleri ne de toplumsal durumları onları şu ya da bu biçim kişi olmaya iter. . . Özgürlük belirli bir edim biçimine tutsak değildir: Özgürlük, varoluşun ördüğü kaçınılmaz, değişmez, ortaklaşa bir kumaştır. İşte Sartre'ın öne sunduğu davranışın özü budur. Kısacası, bu davranış bir bozgunu, bir yenilgiyi zafer kılığına sokma çabasıdır. İnsan kendisine sürekli bir varoluş özgürlüğü verilmiş bir varlıktır, özü olmayan bir varlık” (Picon, 1985, s.44).*

Camus ise yazılarında özgürlük kavramından ziyade absürd kavramını kullanmıştır. Kendisi bu kavramı tanımlamasa da işaret ettiği evrensellikten yoksun ve çelişkilerin olduğu bir dünyayı anlama çabasıdır. Absürdlük gündelik hayat içerisinde insanın anlam birliği bulmaya çalışsa da zıtlıklarla karşılaşmasıdır. Camus için dünya değil, ama insanlık hali absürd deneyim hali sunar (Sleasman, 2011, ss.3-4). Diğer taraftan, “absürd insana sonsuz bir özgürlük şansı vermezken, her an özgürlüğünü deneyimleyebileceği durumları ve yaşama değer katacak bir özgürlük tanır ve onun etkinliğini artırır” (Yıldıztaş, 2010, s. 151). Yıldıztaş'ın tartıştığı üzere, Camus için absürdden kurtulmanın yolu başkaldırıdır. Düşünce ve eylem özgürlüğünü seçmiş birey aslında başkaldırmış da oluyor. Metafizik özgürlükle ilgilenmeyen Camus, bir

insanın eylemine bakarak özgür olup olmadığına söylenebileceğini düşünür (Yıldıztaş, 2010, s. 150- 151). *Veba* gibi bir hastalığın ya da kötülüğün getirdiği aksaklık ile yaşamın çelişkili halleri fark edilmiş olur. Yazının devamında, romanda özgürlüğün temel bir tema olduğunu, bununla birlikte nostalji ve sürgünün de özgürlüğün askıya alınmasıyla birlikte oluşan toplumsal duyguların yansımaları olarak ele alınacaktır. Varoluşçuluk daha çok bireysel tutumlarla ilişkilendirilse de Camus'nün *Veba*'sında özgürlüğün askıya alınmasıyla birlikte ortaya çıkan ele bu duyguların kolektif duygular içerisinde oluştuğunu tartışmaya çalışacağım. Bu kolektif duyguların oluştuğu atmosferin II. Dünya Savaşı sonrasında, 1947'de Camus'nün *Veba*'yı yazdığı düşünülerek okunabilir.

## 2.1 Özgürlük

*Veba* romanı vebanın Oran kentine ulaşmadan önceki haliyle açılır. Oran'ın, gündelik yaşantısı içerisinde sıradanlığı ve hatta sıkıcılığı vurgulanır. Ölü farelerin ortaya çıkışı, ölümlerin başlayışı ve karantina dolayısıyla, kentnin gündelik yaşantısı altüst olmuş, bu çıkışsızlık içerisinde bireylerin sadece hayatta kalma çabası değil, vebayı algılayışları ve yaşananlara karşı aldıkları tavır önem kazanmaya başlar. Romanın başlarında artan ölümlerden dolayı hastalığın yayılmasını önlemek amacıyla birtakım önlemler alındığını görürüz. Oran kentinde gündelik yaşamın eskisi gibi işleyememesi, önlem olarak çeşitli yasakların uygulamaya konması: seyahat yasağı, mekânsal olarak sınırlanmalar, karantina, sokağa çıkma yasakları ve hatta mektup gönderememek özgürlük duygusunu etkilemektedir.

*“Mektup yazmaktan duyulan hafif sevinç bile elimizden alınmıştı. Başlangıçta izin verilen şehirlerarası telefon görüşmeleri telefon kulübelerinde ve hatlarda öyle büyük tıkanmalara yol açtı ki birkaç gün konuşmalara ara verildi; sonra ölüm, doğum, evlilik gibi acil diye adlandırılan durumlar dışında ciddi sınırlamalar getirildi. Bunun üzerine telgraflar bizim tek kaynağımız olarak kaldı. Akıl, yürek ve tenle birbirine bağlanan varlıklar, on sözcüklük bir telgrafın büyük harflerinde o eski birlikteliğin işaretlerini arayacak hale geldiler” (Camus, 1998, s.65).*

Yasaklar, hastalığı önlemek için alınmaktadır. Diğer taraftan yasaklar olmasa bile, hastalığın ölümcül etkileri insanları bu kentte yaşamdan alıkoymaktadır. Hastalık dolayısıyla bir felaketle karşılaşmıştır ve felaketle karşılaşan insan ne kadar özgürdür sorusunu da Camus bize düşündürür. Dolayısıyla, iki türlü de özgürlüğü elinden alınan bireyin verdiği tepkilerin aslında ne kadar değişken olduğunu gösterir. Özgürlüğün önemli bir tema olması, özgürlük olmadan yaşama katılmanın, yaşamı değiştirip dönüştürmenin de pek mümkün olmadığı belirgin bir duygu olarak romanda gözükmektedir. Albert Camus'nün 1957

tarihinde Nobel için konferansta yaptığı konuşmada, sanat ve sanatçının eserinin özgürlüğünün en önemli yaratıcı sorumluluklarından olduğunu, sanat eserinin de basit bir eğlenceden farklılaştığını savunur. Camus (2021, s.44) özgürlük olmadan hiçbir şeyi gerçekleştiremeyeceğimizi, hatta özgürlük olmadan adalet ve güzellikleri de kaybedeceğimizi düşünür.

Özgürlüğün metafizik varoluşun parçası olarak mı yoksa kamusallıkla ve dünyevi bir kavram olarak mı değerlendirilmesi gerektiğine dair farklı tartışmalar vardır. Kant, insan özgür müdür, değil midir tartışmasından ziyade özgürlüğü bir ide olarak ele alır; özgürlük insan aklının ürettiği bir fikirdir. İnsanın eğilimleri, çıkarları istençlerini belirlediği gibi herkes için bir yasa olabilecek nitelikte bir ilke ile yani ahlak yasası ile de belirlenebilir. Özgürlük bu çerçevede eylemde bulunurken, kendimizi de başkalarını da araç olarak görmemektir. Kant'a göre özgürlük eylemde bulunmayı istemektir (Kuçuradi, 1986, s.28-29). Kuçuradi, yapılan eylemlerde değer farkı olduğunu tartışarak; kimilerinin bir hakkı korumak için, kimilerinin ise bir çıkarı korumak için eylemde bulunduğunu belirtir. Farklı özgürlük tanımları yapan Kuçuradi, özgürlüğü ilk önce “diğer eylem olanakları içinde değerli eylemde bulunma olanağı” olarak değerlendirir. İkinci olarak ise kişi değeri, etik özgürlük olarak ele alır. İnsanlarla ilişkilerinde değer bilgisini hesaba katarak eylemde bulunan kişinin özgürlüğüdür ki buna *Veba* romanında doktor Rieux örneğini verir. Romanda binlerce farenin sokaklarda ölmesinden sonra doktor Rieux veba teşhisini koyar, diğer taraftan yetkililer bu durumu kabul etmekte yavaş davranırlar. Rieux, salgına doğru teşhisi koymuştur; işlerini yapabilmesi için de iki yönlü çaba harcamıştır: Durup dinlenmeden hastalara yetişmeye çalışmakla vebayla tek başına savaşamayacağını, resmi makamlara salgının veba salgını olduğunu ve bu durumda alınacak önlemler için çabalamakla geçer. Doktorun özgür kişi olmasını, etik özelliğinden aldığını belirten Kuçuradi'ye göre doktor Rieux acının toplumsallığına göre davranan bir karakterdir. Bu çerçevede Sara Ahmed açısından bu kavramı değerlendirebiliriz:

*“acının toplumsallığı –başkalarıyla birlikte olmanın ‘olumsal bağlılığı’ - kendi acıyla başlayan, içine doğru yayılan, sana dokunabilecek ve hatta teninde acının izi olabilecek ter kadar sana yakın olacak bir etik gerektirir. Acının etiği burada, kişinin yüzeye nasıl çıktığıyla başladığı için etik talep şudur: Bildiğim değil, bilemeyeceğim şey yüzünden harekete geçmeliyim. Bana ait olmayan şey tarafından harekete geçirilirim. Yalnızca onun nasıl hissettiğini bildiğim için onun adına hareket etseydim, sadece onun acısını kendi acım gibi benimsediğim, yani hissedemediğim şeyi benimsediğim için harekete geçmiş olurdum. ... [Ö]tekinin acısını kendi kederimize dönüştürmeyi mümkün kılan onların nasıl hissettiğini bildiğimiz varsayımın ta kendisidir” (Ahmed, 2015, s.46).*



Romanda doktor ve arkadaşlarının vebayı önlemek için gönüllü destekçilerinden birisi de Jean Tarrau'dur. Acının toplumsallığı, ötekinin acısı Tarrau'da, doktor Rieux'da olduğu gibi mücadele ve dayanışma olarak karşılık görür. Böylelikle de karakterler seçimleriyle özgürlüklerini sergilerler. Tarrau, Doktor Rieux'a düşüncelerini şöyle açıklar:

*“Bu salgının bana öğrettiği hiçbir şey yok. Onunla sizin yanınızda mücadele etmekten başka. Sağlam bilgilere dayanarak (görüyorsunuz ya Rieux yaşamla ilgili her şeyi biliyorum) herkesin vebayı kendi içinde taşıdığını çünkü kimsenin hayır kimsenin bundan kurtuluşu olmadığını biliyorum. . . Bu dünya için hiçbir değerim olmadığını ve öldürmeyi reddettiğim andan başlayarak kendimi belirli bir sürgüne mahkum ettiğimi biliyorum. . . Yeryüzünde felaketler ve kurbanlar olduğunu ve elden geldiğince felaketin yanında yer almamak gerektiğini söylüyorum yalnızca”*  
(Camus, 1998, s. 226).

Hannah Arendth, özgürlüğü varoluşun bir parçası ya da bir istemi olarak değerlendirmez. Bu açıdan özgürlük; arzu, istek, ümit ya da özlem şeklinde kanıtlanamaz bir olgu olmaktan ziyade dünyevidir ve kamusallıkla ve siyasetle ilişkilidir. Özgürlük kavramı siyasetle bağlantılı olup sadece siyasetin eşitlik, adaletin bir görüngüsü olmadığını da tartışır. Özgürlüğü bir düşünce görüngüsü ve insanı bir şekilde dünyanın dışına koyan geç dönem Antikite ya da Hristiyan ve modern özgür istem görüşleri, siyasi deneyim içerisinde yer almamaktadır. Arendth, özgür istemin tehlikeli sonuçlarının, egemenlik ile özgürlüğün özdeşleştirilmesinin büyük bir yanlışlık olduğunu düşünür. Özgürlük, siyasal olanla ilişkilidir ve kamusallıkla eyleyerek ortaya çıkar, yani başkalarıyla birlikte etkileşimimiz sırasında özgürlüğümüzü farkına varırız. Diğer taraftan Arendth kabile toplumlarını ve hane halklarını örnek göstererek her tür insani etkileşim ve her topluluğun özelliğinin özgürlük ile ilişkilendirilemeyeceğini belirtir (Arendth, 2012, ss.201-223).

Özgürlüğün sadece bireyi ilgilendiren bir durum olmadığı, bu durumun siyaset ve iktidarla da ilişkili olduğu *Veba* romanında da görülebilir. Özellikle karantina ve kapatılma dönemlerinde yaşanan Arendth'in sözünü ettiği siyasallığın dünyevi mekânına sahip olan özgürlük nosyonunun veba gibi bir salgınla ortadan kalktığı, eşitlik ve adalet gibi kavramların ise daha çok sınıfsallıkla ilişkili olduğu, Albert Camus'nün *Veba'sında* özgürlüğün tıpkı 'ekmek gibi elzem' olduğuna dair ironik cümlelerle şöyle görüyoruz:

*“Veba kendi yönetim merkezinde o etkin yansızlığıyla yurttaşlarımız arasında eşitliği güçlendireceken, tersine o normal bencillik oyunuyla, insanların yüreğinde adaletsiz duygusunu daha da keskin hale getiriyordu. Tabii ki ölümün o mükemmel eşitliği yerinde duruyordu,*

*ama böyle bir eşitliği de kimse istemiyordu. Böyle açlık çeken yoksullar, yaşamın özgür, ekmeğin ucuz olduğu komşu kentleri büyük bir özlemle düşünüyordu. Kendilerine yeterince gıda sağlanamıyorsa gitmelerine izin verilmeli diye pek de mantıklı olmayan bir duyguya kapılmışlardı. Öyle ki sonunda bazen duvarlara yazılan, bazen de valinin geçtiği sırada bir slogan ortaya çıkmıştı: Ya ekmek, ya özgürlük” (Camus, 1998, s.212).*

Duvar yazısı ya da vali geçerken slogan atılması da kamusal ve siyaseti içeren duruma başkaldırıdır. Arendt'in tartıştığı özgürlük fikri yine yukarıdaki satırlarda etkileşim içerisinde talep edilmektedir. Bir insanın karnını doyurabilmesinin de özgür olabilmesinin de aynı derecede önemli olduğunu anlıyoruz bu slogandan. Sınıfsallık dolayısıyla vebadan ekilenimin farklılıkları da vardır; örneğin yoksul olan dış mahallelerde, kent merkezine oranla çok daha fazla ölümün gerçekleştiğinden bahsedilir (Camus, s.150). Bu sınıfsal farklılık ise özgürlük kavramıyla özdeş ya da onun bir yansıması değildir.

Siyaset kuramları arasında kökleri 17. yüzyıla kadar süre giden klasik liberalizmin özgürlüklere yaptığı vurgu, birey ve piyasa ile ilişkilidir. Liberal toplum sözleşmesi kuramcılarında John Locke doğal hakları savunarak, bireylerin özgürlüklerinin siyaset ile sınırlanmaması gerektiğini savunur. Klasik liberalizmde doğal haklar yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakkı olarak değerlendirilmektedir. Özgürlükten kastedilen düşünce ve vicdan özgürlüğünün yanı sıra bir başkasının özgürlüğünü kısıtlamadan her şeyi yapabilmeyi içerir. Bu özgürlük anlayışı, negatif özgürlük anlayışı olarak bireylere bir şey sağlanmasından ziyade baskı ve zorlamalara maruz kalmamalarıdır (Türkbay ve Polat, 2011, s.86). Çağdaş liberal kuramcılardan Isaiah Berlin (2007), negatif özgürlükte özel hayat ve kamu otoritesi adına sınır çizildiğini ve çizilen bu sınırı kestirmenin de zor olduğunu söyler. Romanda hastalıkla mücadelede karantina uygulamaları ve bunun getirdiği özgürlüğün kısıtlanma hissiyatını negatif özgürlükle düşünebiliriz. Örneğin *Veba*'da, büyük çimentodan duvarlarla çevrili, bir yanı tramvaylara, bir yanı da kentin kurulmuş olduğu ovanın sınırlarına bakan stadyumun giriş kapısına nöbetçiler dikilir ve karantina mekânı olarak kullanılır. Duvarlar, özgür bir yaşam ve hastalık arasındaki sınırdır. “Böylece [karantinadakiler] dışlandıkları yaşamın kendilerinden birkaç metre ötede sürdüğünü ve çimentodan duvarların sanki başka gezegendenmiş gibi birbirine yabancı iki dünyayı ayırdığını biliyorlardı” (Camus, 1998, s.213). Diğer taraftan sadece karantinadakiler için değil, Oran kenti de kendisini çevreleyen duvarlarıyla bir cezaevine dönüşür. Sonuçta bir felaket yaşanmaktadır.

Bryan Turner, felaket teriminin anlamını Yunan trajedisinden alsa da modern toplumlar için geçerli olan anlamının on yedinci yüzyılda toplumsal düzenin geri dönüşü olmayan bir şekilde değişmesinden aldığından söz eder. Batı toplumlarında felaketin de uzun bir tarihsel geçmişi olduğunu, on dördüncü yüzyıldaki vebadan, I. Dünya Savaşı'na kadar felaketler geçirdiğinden bahseder. Nitekim

felaketlerin eşit etkileri de yoktur Turner'a göre. Max Weber 1920'de İspanyol Gribi nedeniyle pnömoniden (zatürre) ölmüştü. Covid-19 da bu bakımdan Turner için geri dönüşü olmayan sonuçlarından dolayı modern bir felakettir (Turner, 2022, s.92). Derrida'nın çağdaşı Maurice Blanchot ise kanserin vebanın mirasını devralarak felaketi sürdürdüğünü söylemiştir. Kanser/veba siyasi bir fenomendir; gücü temsil eden evrensel bir programlaması vardır, sistemi alt üst edip parçalarına ayırmanın nadir yollarından biridir (Blanchot'dan akt. Cooke, 2009, s.6). Cooke (2009, s.6) vebanın yıkıcı bir güç olduğundan bahsederek, ayrıştırma, bireylerin haklarının elinden alınması, hastalığın getirdiği acıların nelerden kaynaklandığına dair söylemlerin üretilmesi gibi karşılıklarının bulunduğu bahseder. Rahatsız edici düzensizliğin ve sosyal kaosun artışı, tiranik kontrol önlemlerini ve hastalığın çaresine dair bütüncül (*totalising*) söylemleri bir şekilde beslemektedir. Cooke, edebiyat tarihine Albert Camus'nün 1947 yılında yazdığı *Veba*'nın da yukarıda tartıştığı şekilde ele alındığını belirtir. Romanın vebayı kullanarak alınan önlemlerin faşizme dair analogi olduğunu ileri sürer. Veba, İkinci Dünya Savaşı bittikten iki yıl sonra basılmıştır. Camus, Nazi işgaline karşı Fransız direnişçileri arasında yer almıştır, Avrupa'daki savaş felaketine tanık olmuştur.<sup>2</sup>

Frankfurt Okulu düşünürlerinden Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer'ın kaleme aldığı *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabı *Veba*'nın yayım yılı olan 1947'de yayımlanmıştır. Savaş felaketine giden yolun ve faşizmin, aklın araçsallaştırılması ile nasıl başat gittiğini tartışmışlardır. Eleştiriden bağımsız düşünmenin, ilerlemek ile özdeşleşen Aydınlanmanın kendisini tahrip etmesinin yıkıcı sonuçlarını olduğunu düşünen Adorno ve Horkheimer şöyle derler: “[t]eknolojik bakımdan eğitilmiş kitlelerin akıl sır ermez bir şekilde her çeşit despotluğun büyümesine kapılmaya hazır olmalarında, kendilerini tahrip eden ırkçı paranoyaya olan ilgilerinde, kavranılmayan tüm anlamsızlıklarda bugünkü kuramsal anlayışın zayıflığı açıkça görülmektedir” (Adorno ve Horkheimer, 2014:13). Savaşa tanık olmuş ve Zweig gibi Amerika kıtasına giden ve sürgünde yaşayan Frankfurt Okulu üyeleri, faşizmin karşısında özgürlükleri korumak ve yaygınlaştırılmasının gerekliliğini de kitapta tartışırlar.

Camus felaket durumlarında insanların özgür olup olamayacaklarını sorusunu romanda dile getirir. Felaket ve özgürlük arasındaki ilişkiyi romanında dile getirirken, felaketi insanların kendilerine yakıştıramadıklarını, uzun sürmeyecek, geçip gidecek bir rüya algısı nedeniyle önlemlerin alınmadığından bahseder ve hemen sonra şöyle der: “İşlerini yapmayı sürdürüyorlardı, yolculuklar ayarlıyorlardı ve düşünceleri vardı. Geleceği, yolculukları ve tartışmaları ortadan kaldıran bir vebayı nasıl düşüneceklerdi

<sup>2</sup> Stefan Zweig da Avrupa'da savaş dönemindeki felakete tanık olmuş, Yahudi kökenli Avusturya-Macaristan'lıdır. Hitler'in ortaya çıkışından sonra hayatı sürgünlerle geçmiştir. 1934'de yirmi yıldır yaşadığı Salzburg'daki evi Gestapo tarafından basılıp arandıktan sonra İngiltere'de yaşamaya karar vermiştir. Hitler'in Batı'ya doğru ilerlemeleri üzerine, Amerika kıtasına geçmiş, pek çok ülkede yer değiştirdikten sonra Brezilya'da eşiyile birlikte geçen sürgün hayatı intiharla son bulmuştur. Anı niteliğinde olan *Dünün Dünyası: Bir Avrupalının Anıları* (1984) isimli eserinin önsözünde özgürlükle bağlantılı olarak düşüncelerini şöyle dile getirir: “Savaş öncesinde bireysel özgürlüğün en yüksek noktasına çıktım ve onun her biçimini yaşadım, ama savaş sonrasında özgürlüğün, insanların yüzyıllardır hiç görmediği ve yaşamadığı kadar dibe vurduğuna tanık oldum. İnsanlığın anti-hümanizminin bilinçli ve programlı dogmalarıyla çoktan unutulduğu sanılan barbarlığa kucağa atılışına savunmasız ve çaresiz tanıklık ettim. Son elli neslin yüzyıllardır görmediği ve gelecekteki nesillerin de katlanmak zorunda kalmayacağını umut ettiğim, ilan edilmeksizin patlak veren savaşlar, toplama kampları, işkenceler, kitle soygunları, savunmasız kentlerin bombardımana tutulması gibi tüm vahşilikleri yaşamak zorunda kaldık” (Zweig, 1984).

ki? Kendilerini özgür sanıyorlardı, oysa felaketler oldukça kimse asla özgür olmayacak” (Camus, 1998, s.37).

Breton acının bireysel olarak dünyayı algılamamızı değiştirdiğinden bahsederek felaket duygusuyla şu şekilde ilişki kurar: “Acı, düşünceyi ve yaşamı felç eder. Arzuları, toplumsal ilişkileri felç altına alır. Etkilenen kişide sürekli gevelenen bir felaket duygusu ve etkilenmeyen kişide de sürekli yinelenen özel bir esirgenme duygusu yaratır” (Breton, 2010, s. 22). Dolayısıyla, Breton'un söyledikleri Camus'nün yukarıda belirttiğimiz satırlarında da görülebilir. Diğer bir örnek olarak felaketin insanın kendisi için gerçekleşmediği düşüncesinin doktor Rieux'da bile başlarda olmadığını şöyle belirtir: “Doktor Rieux, sağa sola dağılmış bir avuç hastanın, habersizce, vebadan ölmeye gelmesini arkadaşıyla konuşurken doğruladığında bile tehlike onun için hala gerçek dışıydı. Nedeni basit, insan doktor olduğunda acıyla ilgili bir fikir edinir ve hayal gücü biraz daha fazladır” (Camus, 1998, s.37).

Pozitif özgürlük kavramında ise Isaiah Berlin “Ne yapmaya özgürüm?” sorusu yerine “Kim tarafından yönetiliyorum”, “Benim ne yapacağımı veya yapmayacağımı”, “Ne olacağımı veya olmayacağımı” sorularının özgürlüğün pozitif yönleriyle ilişkili olduğunu tartışır. Negatif özgürlük savunucularının gözden kaçırdıkları da budur Berlin'e göre. Acımasız bir istibdatta yaşıyor olup bakınız size karışmıyorlar söylemi de yanıltıcıdır. Berlin, pozitif özgürlüğü, “bir şeyden özgürlük değil, bir şeye özgürlük olarak” bireyin kendisinin efendisi olması biçiminde tanımlar. Berlin, burada kendi eseri olan ilke veya idealde uzlaşılmasından bahsetmiştir:

*“Negatif özgürlükteki kendisine müdahale edilmemesi gereken “ben” artık kendi fülî arzu ve ihtiyaçlarına –bunların normal olarak anlaşıldığı sahip olan ben değil, fakat onun kendi empirik beninin tahayyül etmediği ideal bir amacı izlemekle özdeşleşen “gerçek” bendir. Ve, “pozitif olarak” özgür benin durumunda olduğu gibi, bu varlık kişi-üstü bir varlığa –empirik benden daha “gerçek” bir özne olarak görülen bir devlete, bir sınıfa, bir ulusa veya tarihin yürüyüşüne– yükseltilebilir” (Berlin, 2007, s.72)*

Vebayla birlikte oluşan krizin getirdiği toplumsallık ve bireylerin yaşadığı çaresizlik, kapatılmışlık, ölüme seyirci kalmak gibi duyguların ışığında özgürlüğü kendi başına bir fikir olmaktan ziyade toplumsala yayılan eylemlerin sonucu olarak anlamak daha mümkün görünmektedir. Veba koşullarında kim daha özgürdür? Bireysel özgürlük mümkün müdür? Bireysel çıkarlarımızın peşinde koşarak değil ama eyleyerek, müştereklik anlamında özgürlük Kuçuradi'nin de tartıştığı üzere, etik boyutu ve eylem ile bir arada değerlendirildiğinde özgür bireyler olabiliyoruz. Gazeteci Rambert, romanın başlarında Doktor Rieux'a

“Siz soyutluklar dünyasında yaşıyorsunuz” diyerek eleştiride bulunur (Camus, 1998, s.81). Diğer taraftan doktorun bakış açısından, durum şöyle verilir: “Vebanın iyice hız kazandığı, ortalama kurban sayısını beş yüze çıkardığı, kendi hastanesinde geçirdiği şu günler gerçekten soyutluk muydu? Evet, talihsizliğin soyut ve gerçek dışı bir yanı vardı. Ancak soyut olan sizi öldürmeye başlarsa, o zaman soyutluklarla ilgilenmek gerekir. Ve Rieux bunun en kolay şey olmadığını biliyordu yalnızca. Örneğin, sorumluluğunu yüklediği şu ek hastaneyi (artık üç tane vardı) yönetmek kolay değildi”(Camus, 1998, s.81). Doktor Rieux, kapanmış bir kentte kendi iradesiyle gönüllü olarak insanlara yardım ederken sonradan ona katılan gazeteci Rambert örneğinde de özgürlük tartışmalarını görebiliriz. Özgürlükle ilişkili olarak mutluluk duygusu da romanda ele alınmıştır. Parisli Rambert, kentin yabancıları olarak ve hissettiği sürgün duygusuyla şehrin dışındaki karısına kavuşmayı isterken, zaman içerisinde duyguları değişmeye başlar; sürgünde olduğu bu şehre ait hisseder, vebadan dolayı yaşananların herkesi ilgilendirdiğini düşünür ve sorumluluk almak ister. Doktora, “Siz seçim mi yaptınız? Mutluluğu mu reddettiniz?” (Camus, 1998, s.188) diye sorar ve yanıt alamaz. Bireylerin duygularındaki değişim, diğer taraftan karakterlerin de değişimini göstermektedir. Breton'un söylediği gibi “her acı, en hafifi bile dönüşüm getirir, yaşamın görülmemiş bir boyutuna atar, insanda başkalarıyla ve dünyayla ilişkisini altüst eden bir metafizik açar” (Breton, 2010, s.21). Kapanma ve mutsuzluk gibi kolektif acı, kendi seçimleriyle insanlara yardım eden özgür bireylere dönüşmelerinde de etkili olabiliyor. Doktor Rieux'u belki de bu yüzden romanda en akılda kalıcı karakterlerden biri olarak görüyoruz.

## 2.2 Sürgün

Oran kentinde vebadan etkilenen kişilerin duygularının teklifi ya da farklı duyguların birbirinden izole edilmesi söz konusu değildir. Özgür olamamak, ‘vebanın tutsakları’ ifadesiyle anlatıldığı ayrılık, sürgün, korku ve başkaldırı gibi duyguların da iç içe olduğunu ve bu duyguların toplumsallıkla ilgili olduğunu Camus'nün satırlarında da görürüz.

*“Vebanın tutsakları ellerinden geldiğince çırpınıp durdular. Hatta Rambert gibi aralarından bazılarının da görüldüğü gibi hala özgür insanlar gibi hareket ettiklerini, hala seçme özgürlükleri olduklarını düşledikleri bile oluyordu. Ama işin doğrusu o anda, ağustosun ortasında, veba her şeyin üstüne çökmüştü. Böylece bireysel yazgı diye bir şey artık yoktu; veba ve herkesin paylaştığı duygulardan oluşmuş toplumsal bir tarih vardı. En önemli duygu ayrılık ve sürgündü. Bir de bu duyguların içerdiği korku ve başkaldırı”* (Camus, 1998, s.150).

Vebanın getirdiği, insanın kentine, gündelik yaşantısına, başkalarına ve hatta kendisine yabancılaşmasıyla birlikte bir yandan da süresi ne zaman biteceği bilinmeyen bir kapatılmanın sürgünle de ilişkisi olduğu belirgindir. Sevdiklerinden ayrı ölümle yüzleşiyor olmak bile sürgün duygusunu artıran, acıyı çoğaltan etmenlerdir. Hastalık bir yandan da insanları evsiz bırakmaktadır; tecritte, kentinden uzakta dolayısıyla ev dediğimiz kendimizi güvende hissettiğimiz mekânsal uzamdan uzaklaşmış oluyoruz. Edward Said, “[s]ürgün bir insan ile doğup büyüdüğü yer arasında, benlik ile benliğin gerçek yuvası arasında zorla açılmış olan onulmaz bir gediktir. Özündeki kederin üstesinden gelmek mümkün değildir” demiştir (Said, 2016, s.28). Said ayrıca (2016) sürgün olmayı süreksizlikle, parçalanmışlıkla, kolektif ve özel hislerin karışımı olduğundan bahsederken; sürgünlerin köklerinden, topraklarından ve geçmişlerinden koparılıp eve dönmesi engellenen kişiler olduğunu belirtir. Yalıtılmışlık ve yerinden edilmişlik söz konusudur. Sürgün, bir yandan da aşinalığın ters yüz edilmesidir, eve dönmek söz konusu değildir, bulunduğu yere ise ait olmayı reddetmektir. Yine Said’in Wallace Stevens’in ifadesini kullanarak sürgünün aslında bir kış ruhu olduğunu, “ev hayatı kadar mevsimlere bağlı ve yerleşik olmadığını söylemenin bir yoludur bu. Sürgün, alışılmış bir düzenin dışında sürdürülen hayattır. Göçebedir, merkezsizdir, kontrapuntaldır; ama ona alışmaya başlandığı anda bozguncu gücü yeni baştan fişkıriverir” (Said, 2016, s.42).

*Veba* romanında kentinden ve karısından ayrılmak zorunda kalan gazeteci Rambert’i özellikle sürgün bir karakter olarak tanıtır Camus. Sürgün olanların içlerinden sürekli geçmişe ait yaşadığı kenti düşleyen, ayrılık acısı yaşamalarından bahseder. “Onlar uzamdan kopmuyorlar yitirdikleri vatandan ayıran duvarlara sürekli çarpıp duruyorlardı. Günün her saati, yalnızca kendi yaşadıkları akşamları ve kendi ülkelerinin sabahlarını sessizce anarak tozlu bir kenti bir aşağı bir yukarı dolaşanlar da kuşkusuz onlardı” (Camus, 1998, s.69). Romanın sonunda biten vebayla birlikte Rambert’in sürgün duygusu, gelen tren ve sevdiğine kavuşmasıyla da son bulur. Sürgünün son buluşu ve kavuşma acının da son buluşudur. Sürgün aynı zamanda bir acı çekmektir, Chul Han’ın söylediği gibi “[a]ncak gerçek bir aidiyetin tehdit altında olduğu yerde belirir. . . Kopuşlar acı veriyorsa bağlar hakiki demektir” (Chul Han, 2022, s. 41). Chul Han acıyı, bağ kurma yetisi ve gerçeklikle tanımlar. Sürgün de bu bağlardan zorunlu olarak uzak kalmakla ilgilidir. Nitekim, Camus’nün da sürgün ve nostalji arasında bağ kurduğunu görürüz. Kendi memleketinden uzak olmanın verdiği sürgün dışında zamanın içerisinde geçmişe dönük yaşantılarıyla ‘kendilerine sürgün’ olan bireylerden söz eder Camus. Barbara Cassin de benzer bir şekilde nostaljinin sürgünle ilgili bir kavram olduğunu düşünür, nostaljinin kök salma ve kökünden sökülme üzerine kurulu olduğunu belirtir. “Kökünden sökülme eğer geri dönme umudu olmadan gerçekleşirse, buna maruz kalan kişi bir sürgüne dönüşür” (Cassin, 2018, s.51).

## 2.3 Nostalji

Nostalji kelimesi *nostos* (dönüş) ve *algos* (acı, eziyet) kelimelerinden oluşur. Dolayısıyla, nostalji “geri dönüş acısıdır; hem insanın uzakta olduğunda çektiği eziyet hem de geri dönmek için katlanılan sıkıntılardır” (Cassin, 2028, s.16) Cassin, kelimenin kökeninin Yunanca olmadığını, İsviçre Almancasından geldiğini ileri sürer. On yedinci yüzyılda literatüre geçmiş bir hastalığın adıdır nostalji. 1678’de XIV. Louis’nin taraftarı paralı askerlerinin memleketlerini ve evlerini özlemeleri üzerine, tıbbi olarak kullanılan bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Çoban ezgilerini, Alp şarkılarını duyan İsviçreli askerler vatanlarını özleyerek firar ediyorlar ya da ölüyorlardı (Cassin, 2018, s.17). *Veba* romanında, karakterlerin vebadan sonra eski yaşantılarını sıklıkla düşünüp geçmişi özlediklerini görürüz. Sürgün ve ayrılıkla birlikte karakterler nostaljiyi kendileri için hem bir avuntu hem de geçmişle bir hesaplaşma olarak görüyorlar, geçmişte yaşamaya başlıyorlar. Felaketin getirdiği kaosla birlikte zaman algısı da geçmişe dönük olarak işlemeye başlamıştır.

*“Bu uçurumların ve bu tepelerin tam ortasına düşmüş, yaşamaktan çok yönü belli olmayan günlere ve kuru anılara kendilerini bırakmış, acılarının toprağında kök salmayı kabul etmedikçe gücünü toparlamayacak serseri gölgeler gibi akıp gidiyorlardı. Böylece tüm tutsakların ve tüm sürgünlerin hiçbir işine yaramayacak bir bellekle yaşaması demek olan o derin acıyı duyuyorlardı. Durmadan düşündükleri o geçmişin de üzüntülü bir özlemden başka tadı yoktu. Aslında bir zamanlar bekledikleri kadın ya da erkekle yapabilecekleri şeyleri zamanında yapmamış olmaktan duydukları pişmanlığı da buna eklemek isterlerdi- ve benzer biçimde, göreceli olarak kısa bile olsa bu hapis yaşantısının her durumuna uzaktaki kişiyi katıyorlar ve bir zamanlar yaşadıkları onları tatmin etmiyordu. Yaşadıkları şimdiki zamana karşı sabırsız, geçmişlerine düşman ve geleceği elinden alınmış olarak insan kaynaklı adaletin ya da nefretin parmaklıklar arkasında mahkûm ettiği kişilere benziyorduk biz de. Son olarak, bu dayanılmaz tatilden kaçabilmenin tek yolu düş gücüyle trenleri yeniden harekete geçirmek ve saatleri yine de kararlı bir biçimde sessiz kalan çanların sesiyle doldurmaktı”* (Camus, 1998, s.69).

Yukarıdaki satırlarda geçmiş özele anmaktan ziyade acıyla hatırlamak söz konusudur. Geçmiş sık sık hatırlayanlardan gazeteci Rambert, kentin dışında bıraktığı yaşantısını, Paris’i unutmamaktadır. Vebadan dolayı kentin tren istasyonundaki peronlara trenler yanaşmaz. Rambert istasyonda dolaşırken, duvardaki afişlere bakarak eski yaşantısını hatırlar: “Duvardaki bazı afişler Bandol’de ya da Cannes’da mutlu

ve özgür bir yaşamı savunuyordu. Rambert işte o zaman yoksunluğun temelinde yatan o korkunç özgürlük türünden bir şeylere yaklaşıyordu. O zaman onun için en katlanılmaz görüntüler, Paris görüntüleri idi, en azından Rieux'ya" (Camus, 1998, s.101)

### 3. Duyguların Dolaşımının Metinlerarasılık ve Diyalojiyle İlişkisi

Karantina kararları, hastaları iyileştirme çabaları, ölüme tanıklık, fiziksel ve psikolojik yorgunluk hem doktor Rieux'un, hem de diğer karakterlerin yaşamlarını etkiler. *Veba*(1998) romanının sonlarına doğru, romanın baş karakterlerinden doktor Rieux'un, Oran şehrinde arkadaşıyla birlikte arabalarını denize doğru sürmeleri, doktorun denizle buluşması ve hissettiği duyguları Camus şöyle aktarmıştır:

*“Önlerinde gece sınırsızca uzanıyordu. Parmaklarının altında kayaların pütürlü yüzeyini hisseden Rieux'un içini tuhaf bir mutluluk doldurmuştu. Tarrau'ya doğru dönerek arkadaşının da sakin ve ciddi yüzünde hiçbir şeyi, cinayeti bile unutmayan aynı mutluluğu gördü. . . Birkaç dakika boyunca, aynı hızla ve aynı canlılıkla yalnız başlarına, dünyadan uzak sonunda kentten ve vebadan kurtulmuş yüzdüler. İlk Rieux durdu ve ağır ağır geri döndüler, yalnız soğuk bir akıntıya girdikleri sırada hızlandılar. Deniz bu şaşırtmacasıyla kamçılanmış gibi hiçbir şey söylemeden ikisi de hareketlerini hızlandırdı. Yeniden giyindikten sonra tek söz söylemeden yola çıktılar. Ama ikisinin de içinde aynı duygular vardı ve bu gecenin anısı ikisi için de hoştu. Uzaktan vebanın nöbetçisini gördüklerinde, Rieux kendisi gibi Tarrou'nun da, hastalığın onları bir süreliğine unuttuğunu, bunun da iyi bir şey olduğunu ve şimdi yeniden başlamak gerektiğini düşündüğünü biliyordu”* (Camus, 1998, s.230).

Vebadan dolayı, doktor Rieux karakteri sıkışmışlık, korku, çaresizlik ve acı gibi duyguları hissetmiştir. Bu hissedilen duygular sadece *Veba* romanında yer almaz, metinlerarası bir okumayla hastalık, salgın durumlarında hissedilen duyguların başka metinlerle de ilişkili olduğundan bahsetmek gerekir. Rieux karakterinin denizle buluştuğu zaman hissettiği duygudan Tomris Uyar (2020) da *Gündökümü: Bir Uyumsuzun Notları* ismini verdiği günlüklerinin birincisinde bahsediyor. Uyar 1970 kolera salgınında Sarıyer'de kendini denize bırakıverir, *Veba*'nın kahramanının kendini denize bırakıvermesi gibi der. Karakterle aynı duygusal iklimi yaşadığını denizden çıktıktan sonra fark eden Tomris Uyar, duygusal olarak yaşadığı bu benzerliği kendi cümleleriyle şöyle ifade etmiştir:

*“İşte o gece, küçük mutfak penceresinden görkemli yıldızlarıyla güz göğünü gördüm. Çöp*



*tenekesini denize boşaltmak özrüyle kıyıya yürüdüm. [Salgın sırasında çöp kamyonlarının kıyıya uğramadığından, kıyının çok kirli oluşundan ve balık ölüsü koktuğundan bahsediyor] Geceyarısına az kalmıştı. Çöpleri suya döküp bir süre bekledikten sonra soyundum, kendimi suya bıraktım. Önceleri bir tür intihar gibiydi bu duygu ama koca bir lağım künkünün boşaldığı kıyidan, harelenen mazotlardan, konserve kutularından uzaklaştıkça, açıldıkça, anlatılmaz bir sevinç duydum. Korkuların artık bana erişemeyeceği gibi. O anlamda bitimsiz bir mutluluktum... 'Biri daha böyle yapmıştı galiba' diye düşündüm kıyıda kurulanırken. Camus'nün Veba romanında, gerginlikten bitkin düşen doktor da sonunda böyle denize bırakır kendini. Hem de şu çöplerin, lağım sularının karıştığı aynı Akdeniz'e" (Uyar, 2020, s.256).*

Tomris Uyar, işaret ettiği bu benzerliğin edebiyatla kurulan ilişkiden kaynaklı olduğuna değinir. Kendi davranışının daha önce Camus'ü okumuş olmasından etkilenmiş olabileceğini düşünürken, bir başka Akdenizlinin de aynı olayda benzer davranabileceği fikrinin Camus'yu etkilemiş olabileceğini düşünür. Camus'nün bu davranışının hangi metinden etkilendiğini bilemiyoruz ama Tomris Uyar, bu duygusal benzeşimi şöyle açıklıyor: “Edebiyat, bütünüyle geçmişimizdir, kendi yaşamadığımız anılarımızla da geçmişimizdir. Bir vasiyettir bize. Ya da geriye doğru verdiğimiz bir namus sözü” (Uyar, 2020, s.257). Uyar da salgın dolayısıyla yaşamış olduğu bu duyguları günlüğe aktararak, belki de farkında olmadan metinlerarası geçişle başka bir Akdenizli olarak edebiyata geçmesine olanak sağlamıştır. Hastalıkla birlikte yaşanan mekâna kapanmak, umutsuzluk ve ölümlüyle yüzleşilen bir acının edebiyata yansması ve bununla baş etmenin belirli bir coğrafyaya özgü şekilde acıyla baş edebilme şekli olduğunun hem metinlerarası hem de diyolojizmle bir şekilde aktarılmasını gözlemleyebiliriz. Aslında edebiyattaki bir duygunun gerçek hayata geçmesi ve tekrar edebiyata dönmesi şeklinde pastiş olarak da değerlendirebiliriz.

Edebiyat terimi olarak metinlerarasılık (*intertextual*), bir edebi metnin dokusuna edebiyat ve diğer alanlardan metin parçalarının katılması yoluyla iki veya daha çok metin arasındaki biçimsel ve anlamsal ilişkiyi anlatmaktadır (Büyükçam ve Zorlu, 2020; Bulut 2018). Metinlerarasılıkta, “her metnin kendinden önce yazılmış öteki metinlerin alanında yer aldığı, hiçbir metnin eski metinlerden tümüyle bağımsız olamayacağı düşüncesi öne çıkar” (Aktulum, 2000, s.18). Marc Angenot'un belirttiği üzere, “klasik metnin benzeşiklik ve birlik ilkelerinin karşısına metinlerarası söylem ile bir ayrışıklık ve çokluk (çokseslilik) ilkesi çıkar” (akt. Aktulum, 2000, s.10). Dolayısıyla bu çokseslilikte metnin ve anlamın, kendinden önce gelen metinlerle birlikte yeniden oluşturulduğu savı vardır. Burada metin sadece yeni bir bağlama dönüşmüyor, yeni bir anlam da yaratılmış oluyor. Böylece metnin sadece bir yazarın ürünü olduğu anlayışı da değişime uğramış olur.

Metinlerarasılık kavramının 1960'lı yılların sonunda Julia Kristeva tarafından tanımlandığını görüyoruz. Kristeva postyapısalcı bir görüşle metinlerarasılığı, bir metnin kendi başına kapalı bir sistem olarak var olmadığını diğer metinlerle alıntılar mozaığı şeklinde yeniden beslenerek yazıldığını vurgulayarak tanımlamıştır. Diğer taraftan Kristeva metinlerarasılık kavramını Fransa'ya tanıtmadan önce Mikhail M. Bakhtin'in diyalojizm kavramında bu kavramın kökenlerinin bulunduğu belirtilebilir. Bakhtin, diyalojizm kavramı ile Kristeva'dan farklı olarak yazınsal metin içinde söylemsel çeşitlilik bulunduğunu, yapıtın başka yapıtlarla olduğu kadar tarihsel ve toplumsal olgulardan da etkilendiğini belirtmektedir. Dolayısıyla, metni salt dilbilimle açıklamaz (Aktulum, 2000, 24-27). Bakhtin'in diyalojizm kavramıyla öne sürdüğü varsayımda sözcelerin sınırları ve anlamlarının öznelarası gerçekleştiğidir. Sözcük tek bir konuşucuya mal edilemez. Anlamak da bireyler arası bir şekilde diyalojiktir (Bakhtin, 2001, s.339-358). Dolayısıyla, Bakhtin kapalı bir dilbilim sisteminin işleyişiyle ilgilenmez. Albert Camus ve Tomris Uyar'ın salgın hastalık gibi toplumsal durumda yaşanan belirli bir durumun pastışı, bir duygunun tekrar edilmesi ve hatta öncesinin de olma olasılığının Tomris Uyar tarafından bize hatırlatılmasını Bakhtin'in diyaloji kavramıyla birlikte değerlendirebiliriz. Var olan duygunun, yinelenemez olan duygunun yeniden yaratılması söz konusudur; bağlam hastalıktır ve çekilen acılar etrafındaki bir çerçevedir.

Spiegel ve Spencer açısından, hastalık ve edebiyat metinleri arasındaki ilişkide “edebiyat metinleri... hastalığın bir parçası olan ya da hastalıkla biçimlenen tedaviyi, kaybı, hafızayı, kimliği, kişisel tarihi anlatabilirler. Hastalığı mekânsal ve tarihsel çerçeveler içine yerleştirebilirler. Böylece hastalık bedenini toplumsal olanın, kişisel olanın ve duyguların iç içe geçtiği duygusal bir zemine taşınır (Spiegel ve Spencer 2017'den akt. Bozok, 2019, s.79). Bu bağlam, hastalığı ve onunla birlikte oluşan duyguları belirli bir tarihsel ve zamansal çerçeveye sığdırır. Bu görüşten farklı olarak, *Veba* romanında olduğu gibi hastalık ve hastalık ile birlikte oluşan duyguların, bu çerçeveye sığdırılmayacağını tartışmaya çalışıyorum. Bakhtin, bu bakımdan bu sınırlılığı aşmaya yardım eden bir düşündürdür. Diyalojik kavramıyla birlikte, Bakhtin'in diğer önemli bir kavramı zamansal ve uzamsal ilişkilerin içkin bağlantılığını anlatan ‘kronotop’tur. Bakhtin'in kendi deyişiyle, “edebi bir yapıtın fiili bir gerçeklikle sanatsal bütünlüğü, zaman-uzamıyla tanımlanır” (Bakhtin, s.316). Farklı uzam ve zaman kronotoplarından bahseden Bakhtin farklı örneklerle tartışmasını zenginleştirir. Örneğin, 19. Yüzyılda taşra kasabalarının çok yaygın bir anlatı olduğundan bahseder. Ya da Stendhal ve Balzac'da misafir odaları ve salonların öneminden bahseder; zira buralar diyalogların, entrikaların gerçekleştikleri yerdir. Eşik kronotopuyla zaman ve uzam karşılaşması, duygu ve değer yüklü bir kategori yaratır: “[K]riz olaylarının, bir insanın tüm yaşamını belirleyen düşüşlerin, dirilişlerin, yenilenmelerin, tecellilerin, kararların gerçekleştiği yerlerdir. Bu kronotopta zaman temelde ansaldır; sanki hiç süresi (duration) yokmuş ve biyografik zamanın normal seyrinin dışına çıkılmış

gibidir” (Bakhtin, 2001, s. 322). Bakhtin'in eşik kronotopuyla, hem Camus, hem Uyar'da aslında duygu yüklü bir tinsel yenilenme görürüz. Camus, karakterin eylemine bir değer atfetmeden yazmıştır. Uyar ise gerçek hayatıyla roman karakterini karnavelesk bir şekilde birleştirmiş, sonrasında da otobiyografisine aktarmıştır. Uzam Akdeniz, zaman ise salgın zamanları olarak niteleyebileceğimiz kesittir. Bu bahsedilen zaman-uzamlar, diyalojik bir şekilde okuyucunun da dünyasına girer, dolayısıyla bir temsille sınırlanmaz.

Yukarıdaki tartışma, “Edebiyat ve gerçeklik arasında sınırlar nasıldır veya var mıdır?” sorusunu da ister istemez sordurtur. Tezer Özlü, *Yaşamın Ucuna Yolculuk* (2001) kitabında bu soruyu kendisine sorar ve edebiyatı daha canlı bulur. Bu konuya yine Bakhtin'den cevap verecek olursak;

*“Gerçek ve temsili dünyalar kaynaşmaya ne denli güçlü bir biçimde direnirse dirensin, aralarındaki koşulsuz sınır çizgisinin mevcudiyeti ne denli değişmez olursa olsun, yine de bu iki dünya kopmaz bir şekilde birbirine bağlıdır ve sürekli bir karşılıklı etkileşimde bulunur...Yapıt ve yapıtta temsil edilen dünya, gerçek dünyanın parçası haline gelir ve onu zenginleştirir; gerçek dünya da dinleyicilerin ve okuyucuların yaratıcı algılamaları aracılığıyla yapıtın sürekli yenilenmesini sağlayarak, yapıtın yaratım sürecinin olduğu kadar müteakip yaşamının parçası olarak da yapıta ve yapıtın dünyasına dahil olur”* (Bakhtin, 2001, s. 327-328).

Jennifer Cooke, Daniel Defoe'nun 1720'lerde Fransa'da vebanın sona ermesinden iki yıl sonra yazdığı *Veba Yılı Günlüğü* 1722 ve Albert Camus'nün İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinden iki yıl sonra yazdığı *Veba* 1947 romanlarını tarihi kurgudan ayıran katı sınırları bulandırarak, kurgunun tarihi anlamamıza ve hafızasızlığa karşı yardım ettiğini düşünür. İki yazar da hastalığa bağlı olarak kurumsal, tıbbi, dinsel, sosyal, kamusal ve özel tepkilerin neler olduğunu ve bu tepkilerin salgını nasıl değiştirip dönüştürdüğünü anlatmışlardır. Metinlerarası ilişki açısından bakıldığında veba metinleri Defoe'nin bağlantı noktası olarak diğer veba metinlerine de sıklıkla göndermede bulunmaktadır. (Cooke, 2009, s.16-18). Camus'nün *Veba'sı* da Defoe'dan bir epigrafla başlar. Steel, vebanın İngilizce anlamının yara olduğunu, bu bağlamda da Boccaccio, Defoe ve Camus'nün vebayı edebiyatta simge olarak kullandıklarını; bu romanların gerçekte vebadan ölen insanlar hakkında değil, ölümün felaketlere/yaralara yol açtığı insanlar hakkında olduğunu düşünür (Steel, 1981, s.107).

Camus'nün *Veba'sında* metinlerarasılığa diğer bir örnek olarak, Camus'nün kendi romanı *Yabancı*'ya bir göndermede bulunduğunu ayrıca görürüz. İntihar girişiminde bulunan Cottard içe kapalı ve sessiz bir karakterdir. Yalnız ve sakınımlı bir hayat sürdürmektedir. İnsanlardan sevecen davranışlar beklemektedir,

ama hayal kırıklığı da çoktur. Örneğin tütüncü kadının dükkanını, kadının Cezayir'deki bir tutuklama olayını anlatması üzerine terk eder. Ticaretle uğraşan bir memur, kumsalda bir Arap'ı öldürmüştür. Tütüncü kadının bu olayla ilgili olarak, “tüm ayaktakımını hapse atsalar, namuslu insanlar rahat nefes alabilirdi” (Camus, 1998, s. 53) şeklinde cümleler sarf etmesinden sonra Cottard dükkandan çıkar. Yalnızlık, insanlara ihtiyaç duyma, nelerin tolere edilip edilemeyeceği, veba zamanında insanların kendi acılarını, hangi insanlarla birlikte hafifletmeye çalıştıkları bireylere göre değişkenlik göstermektedir.

#### 4. Sonuç

Acının sadece bedenle değil, duygularla da ilişkili olduğu görülmektedir. Bu çalışmada veba gibi bir hastalıkla mücadele edilirken, toplumsal bağlamda yaşanan değişimlerin duygulara nasıl yansıdığı ve inşa edildiği Albert Camus'nün *Veba* romanındaki çerçevesinde özgürlük, sürgün ve nostalji temaları çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Duygular, ayrı başlıklarla incelense de birbirleriyle bağlantılıdır. Başkaları acı çekerken özgür müyüz ve de felaket durumlarında insanların özgür olup olamayacakları sorunsalları romana yansımıştır. Özgürlüğün metafizik bir tartışmadan öte, dünyevilik ve kamusallıkla ilgili olduğu tartışılmaya çalışılmıştır. Hannah Arendth'in görüşüne göre, özgürlüğün, siyasal olanla ilişkili olduğu ve kamusallıkla eyleyerek ortaya çıktığı belirtilmiştir. Eyleme biçimi ise Isaiah Berlin ve Kuçuradi açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır. Isaiah Berlin'in pozitif özgürlük kavramıyla romanda pozitif özgürlüğün bir ilke ve idealle ulaşılması, Berlin'in “bir şeyden özgürlük değil, bir şeye özgürlük olarak” tanımladığı kavramın Kuçuradi'nin de üzerinde durduğu doktor Rieux'un hastalara yardım ederek ve etik bir değere dönüştürerek elde ettiği tartışılmıştır. Böylelikle, kamusallık ve eylemin etik değeri önem kazanmıştır. Diğer duygulardan sürgün ve nostalji de yine özgürlükle ve birbiriyle bağlantılı duygulardır. Sürgün ve nostalji ayrıca acı içerir. Özgürlüğün engellenmesiyle bağlantılı olarak Oran kentindekiler, şehrin dışında bıraktıkları sevdikleri ve evlerinden ayrı olarak sürgünü yaşarlar. Hareketlerinin mekânsal olarak sınırlanmasına karşılık çektikleri acı ve şimdiden ziyade geçmişi yaşamak, yani nostalji acılarını artıran bir duygudur. Bu duruma karşı birlikte harekete geçmeleri ve hastalığa karşı birlikte dayanışma göstermeleri özgürlüklerini sergilemeleriyle ilgilidir. Acının da üstesinden toplumsal olarak gelebilmenin yolu olarak gözüktür. Dolayısıyla acı, bireylerin toplumsal olarak buldukları yerle ve birbirleriyle kurdukları ilişkileri de değiştiriyor.

Veba gibi bulaşıcı ve ölümcül bir hastalık ve bu hastalıkla birlikte Oran kentindeki değişimler, kapanmalar, ölümler ve tecritlerin bireyleri de birtakım duygu ortaklıklarına götürdüğü söylenebilir. Felaketle birlikte bireylerin duygularının değişimi de süregündür. Camus'nün *Veba* romanını II. Dünya Savaşı

bittikten sonra yazdığı eleştirilenler tarafından hatırlatılarak, vebanın gücü ve iktidarı sembolik olarak temsilen neleri değiştirdiği tartışılmıştır. Bu yazıda ise, romandaki hastalık ve acının toplumsal, tıbbi politik düzenlemelerle birlikte hissedilen duyguların toplumsal da olduğu yönünde analizde bulunulmaya çalışılmıştır. Hastalık ve çekilen acının edebiyatta dolaşımının da belirli bir zaman ve mekânla sınırlanmadığı, metinlerarasılık ve diyaloji yoluyla yeniden üretildiği ve bir temsille sınırlanmadığı açıklanmaya çalışılmıştır. Vebanın ve salgın hastalıkların getirdiği acı ve diğer duygular metinlerarası bir şekilde oluşturulurken, zaman ve mekândan bağımsızlaştığı belirtilmiştir.

### Makale Bilgi Formu

**Yazar(lar)ın Katkıları:** Makale tek yazarlıdır.

**Çıkar Çatışması Bildirimi:** Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

**Telif Beyanı:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Destek/Destekleyen Kuruluşlar:** Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, özel veya kar amacı gütmeyen sektörlerden hibe alınmamıştır.

**Etik Onay ve Katılımcı Rızası:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

**İntihal Beyanı:** Bu makale iThenticate tarafından taranmıştır. Herhangi bir intihal tespit edilmemiştir.

## Kaynaklar

- Adorno, T.W., Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan (Çev.). İstanbul: Kabalıcı.
- Ahmed, S. (2015). *Duyguların Kültürel Politikası*. Sultan Komut (Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Aktulum, K. (2000). *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Arendt, H. (2012). *Geçmişle Gelecek Arasında*. Bahadır Sina Şener (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bakhtin, M. (2001). *Karnavaldan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazular*. Sibel Irzık (Der). Cem Soydemir (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- Berlin, I. (2007). İki özgürlük kavramı. *Liberal Düşünce*, 12(45), 59-72.
- Bezirci, Asım (1985). Önsöz. Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*. İstanbul: Say Yayınları, 7-21.
- Boddice, R. (2014). Introduction: Hurt Feelings. Rob Boddice (Ed.), *Pain and Emotion in Modern History*. New York: Palgrave, 1-16.
- Bozok, N. (2019). Edebiyat hastalıkları yaşama döndürebilir mi? Peride Celal'in üç yirmidört saat romanı örneği. *Fe Dergi*, 11(1), 77-88.
- Breton, le D. (2010). *Acının Antropolojisi*. İsmail. Yerguz (Çev.). İstanbul: Sel.
- Bulut, F. (2018). Metinlerarasılık kavramının kuramsal çerçevesi. *Edebi Eleştiri Dergisi*, 3(1), 1-19.
- Büyükçam, S. F., Zorlu, T. (2020). Mimarlık ve metinlerarasılık: Kasımpaşa tuz ambarı'nda metinlerarası izler. *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 10(1), 154-172. doi: 10.20488/sanattasarim.830791.
- Camus, A. (1998). *Veba*. Nedret Tanyolat Öztokat (Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (2021). *Yaratma Tehlikesi*. Alper Bakım (Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Cassin, B. (2018). *Nostalji: İnsan Ne zaman Evindedir?* (1. Baskı) (S. Kıvrak Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Cooke, J. (2009). *Legacies of Plague in Literature, Theory and Film* (1st Ed.). Basingstoke: Palgrave.
- Coşkun, S. (2015). Varoluşçuluk ve özgürlük problemi. *Felsefe Dünyası*, 61, 80-105.

- Han-C. B. (2022). *Palyatif Toplum: Günümüzde Acı*. Haluk Barışcan (Çev). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1986). Özgürlük kavramı. *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1(1), 27-34.
- Özlu, T. (2001). *Yaşamın Ucuna Yolculuk*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Picon, G. (1985). Jean-Paul Sarte, *Varoluşçuluk*. Asım Bezirci (Çev.). İstanbul: Say Yayınları, 37-50. Said, E. (2016) [1999]. *Kış Ruhü*. Tuncay Birkan (Çev.). İstanbul: Metis.
- Sleasman, B. C. (2011). *Albert Camus's Philosophy of Communication: Making Sense In An Age of Absurdity*. Amherst, New York: Cambria Press.
- Steel, D. (1981). Plague writing: From boccaccio to Camus. *European Studies*, xi, 88-110.
- Turner, B. (2022). Vulnerability and existence theory in catastrophic times. *Journal of Classical Sociology*, 22(1), 90-94.
- Türkbay, R. A., Polat, F. (2011). Neoliberalizmde özgürlük paradoksu ve sosyal haklar. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 8, 85-97.
- Yıldıztaş, B. (2010). *Jean Paul Sartre'da ve Albert Camus'da özgürlük kavramı*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Zweig, S. (1984). *Dünün Dünyası bir Avrupalının Anıları*. Gülperi Sert (Çev.) İstanbul: Can Yayınları.