



*bilimname XXXV, 2018/1, 7-47*  
Geliş Tarihi: 20.12.2017, Kabul Tarihi: 31.01.2018, Yayın Tarihi: 30.04.2018  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.368994>

## SİSİFOS MİTİ VE BİR HERMENÖTİĞİN HERMENÖTİĞİ

© Ramazan ADIBELLİ<sup>a</sup>

### Öz

XX. yüzyılın en önemli Fransız yazarlarından biri olan Albert Camus'nun ilk kitaplarından biri olan *Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde* adlı denemesi 1942 yılında yayımlandı. Kitabın başlığının esin kaynağı, beş sayfalık son bölümdür. Bu eserdeki temel problematik anlamsız bir varoluşu devam ettirip ettirmemekle ilgilidir. Ateist ve materyalist bir paradigmadan konuya eğilen Camus, tüm anlamsızlığına rağmen yaşamaya devam etmek ve intiharı reddetmek gerektiğini savunur. Ama neden? Nihai gayeden yoksun ve ölümlü yok olup gidecek bir varoluş nasıl kabul edilebilir? Camus, varoluşun önündeki en büyük engel olan ölüme karşı direnmek ve anlamsız olmasına rağmen hayata sarılmak gerektiğini düşünür. Absürd kavramıyla dile getirilen bu düşüncenin arketipini Camus, bir antik Yunan miti olan Sisifos mitinde bulur. Camus'ya göre ölüme meydan okuyan Sisifos'u mutlu tahayyül etmek gerekir. Oysa mitin orijinalinde tanrısal düzene başkaldırmaya çalışan ve ölümden kaçtığı için Cehennemde bir dağın tepesine çıkardığında her seferinde dibe doğru geri yuvarlanan bir kayayla imtihan şeklinde ebedi azaba duçar olan bir isyankâr betimlenir. Hem *postmortem* safhayı hem de tanrısal düzeni reddeden Camus'nun kendi paradigmasıyla taban tabana zıt bir inanç sisteminden ödünç aldığı bir unsurun paradoksun çözülmesi için kullanılması dikkat çekicidir. Hermenötik işlem sayesinde Camus, Sokrates'in ölüm korkusunu yenme şeklinde tanımladığı hikmet düşüncesiyle karşılaşır. Bir ayna haline gelen mit, Camus'ya kendi gerçekliğini yansıtarak ona ölümsüzlüğü yansıtır.

**Anahtar kelimeler:** Dinler Tarihi, Sisifos miti, hermenötik, mitoloji, varoluşun anlamı.



### Giriş: Miti Ciddiye Almak Gerekir mi?

Hermenötik teriminin etimolojisiyle ilgili yaygın kabullerden biri, bu kavramın Yunan mitolojisindeki Hermes karakteriyle ilgili olduğu

<sup>a</sup> Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, adibelli@erciyes.edu.tr

yönündedir. Hermes, ilahlarla insanlar arasında haber getirip götüreren bir görevi ifa eder. Zeus'un oğlu Hermes, hem ilahi hem de beşeri dili bildiği için tanrısal mesajları insanların anlayacağı dile çevirir ve böylece Richard Palmer'in işaret ettiği gibi insan idrakinin fevkinde olan bir şeyi, insan zihninin kavrayabileceği bir şekle dönüştürür. Böylece anlaşılmaz olanı insanın anlayabileceği bir söz kalıbına döktüğü için Hermes, dil ve yazının mucidi kabul edilmiştir.<sup>1</sup> Platon ve Aristoteles gibi antik filozofların eserlerinde geçen *hermeneuein* ve *hermeneia* fiili, 1) dile getirme, seslendirme, söz söyleme yani kısaca *ifade etme*; 2) açıklama, bildirme yani kısaca *izah etme* ve 3) aktarma, bir dilden başka bir dile çevirme yani kısaca *tercüme etme* anlamlarını içerirken zamanla semantik alanı genişleyen ve yeni anlamlar yüklenen hermenötik kavramıyla günümüzde kastedilen anlam yelpazesi çeşitlenmiştir.<sup>2</sup> Kadim düşünürlerin hermenötik ile Hermes arasında kurdukları etimolojik bağın kuşkuyla karşılanmasına rağmen daha sağlam bir etimolojinin kendini henüz kabul ettiremediğine ve bundan dolayı da hermenötik kavramıyla Hermes arasındaki köken birliği konusundaki tartışmanın sürdüğüne dikkat çeken Jean Grondin'in<sup>3</sup> bu ikazı isabetli olsa bile Batı düşüncesini ve bu düşünceyi oluşturan kavramların Yunan kültürünün ve mitolojisinin derin izlerini taşıdığı gerçeğini değiştirmez.

Chicago Üniversitesi Divinity School'dan meslektaşları Joseph Kitagawa ve Charles H. Long ile birlikte kurdukları ve bugün halen yayın hayatına devam eden *History of Religions: An International Journal for Comparative Historical Studies* dergisinin 1961 yılında çıkan ilk sayısının ilk yazısını kaleme alan makalesinin başlığında Mircea Eliade, Dinler Tarihi disiplininin misyonunu şöyle tayin eder: "Yeni Bir Hümanizm".<sup>4</sup> Yirminci yüzyıldaki en önemli gelişmelerden birini Avrupa dışındaki insanların ve bunların manevi dünyalarının keşfi olarak gören Eliade'a göre<sup>5</sup> özellikle Asya ve arkaik dünya maneviyatlarının incelenmesi ve karşılaştırılması, bu inanç sistemlerine ait belgelerin içerdiği varoluşsal durumları anlamaya çalışan dinler tarihçilerine insana dair daha derin bir anlayışın kapılarını açacak ve

<sup>1</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969, s. 13.

<sup>2</sup> Bkz. Palmer, s. 13-14; Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları: Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik*, Ankara: Kitabiyat, 2002, s. 23.

<sup>3</sup> Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris: PUF, 1993, s. 10.

<sup>4</sup> Mircea Eliade, "History of Religions and a New Humanism", *History of Religions*, 1:1 (1961), s. 1-8. Bu makale, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1969) adlı eserinin ilk bölümü olarak "A New Humanism" başlığıyla yeniden yayımlanmıştır.

<sup>5</sup> Mircea Eliade, *Fragments d'un journal I: 1945-1969*, Paris: Gallimard, 1973, s. 179,

dünya çapında bir hümanizma böyle bir anlayış zemini üzerinde gelişebilecektir. Dinler tarihçileri dini verileri bir araya getirmiş, analiz etmiş ve yayımlamıştır ama çoğu zaman bu verilerin anlamını incelemeyi ihmal etmiştir. Oysa dini fenomenlerin anlamlarını modern insanın zihninde anlaşılır hale getirdiği takdirde bu disiplin gerçek kültürel işlevini yerine getirmiş olacaktır. Eliade, kendi araştırmalarında önemli bir yer tutan ancak Dinler Tarihi disiplini içerisinde en az gelişmiş yön olan bu yaklaşımın “hermenötik” olduğunu ifade eder.<sup>6</sup> Eliade, hermenötik aracılığıyla dini verilerin epistemolojik düzeyden ontolojik düzeyine ulaşarak asıl gayelerinin ortaya konulacağını düşünmektedir: “Son tahlilde dinler tarihçisi hermenötik çabasıyla birçok varoluşsal durumu “yeniden yaşamak” ve çok sayıda sistematik öncesi ontolojiyi ortaya koymak zorundadır. Bundan dolayı örneğin bir Avustralyalının *dünyada var olma tarzını* anlamayan bir dinler tarihçisi, Avustralya dinlerini anladığını söyleyemez.”<sup>7</sup>

Hatıra defterinin 23 Mart 1962 tarihli notunda Eliade, hermenötik düşünceden ne kastettiğinin ipuçlarını vermektedir: “Dinler Tarihi dünyanın her tarafında kaybolmakta olan, bunlara sahip olanlar tarafından bile henüz zor –ya da yanlış- anlaşılın mitik-dini gelenekleri derleyip muhafaza etmektedir. Esrarengiz ve absürt bir disiplin olan bu “Dinler Tarihi” şahane (royal) bir işleve sahip olabilir: Bilimsel yayınlar, tüm geleneksel değerlerin ve dini modellerin kendilerini *kamufle edebileceği* bir hazne oluşturacaktır. Bundan dolayı ben her zaman dini olguların *anlamını* belirginleştirmeye çalışıyorum. Bu anlam aşikâr değil; tefsir ve karşılaştırmayla ortaya konulmalıdır. Bizim neslimiz (“bilimsel” yayınlar içerisine) dini fenomenlerin anlamlarını kaydetmezse bu iş gelecek kuşaklar için neredeyse imkânsız hale gelecektir.”<sup>8</sup>

Dört yıl sonra *History of Religions* dergisinin yine ilk makalesini yazan Eliade, hermenötik projesinin hatlarını daha belirgin hale getirir. “Dinler Tarihinde Kriz ve Yenilenme”<sup>9</sup> başlıklı bu yazısında dinler tarihçilerinin imtiyazlı konularına değindikten sonra Dinler Tarihi disiplininin arkeoloji ya da numizmatik gibi sadece tarihsel bir disiplin değil, tarih öncesinden günümüze kadar insanın kutsalla olan her tür karşılaşmasını çözümlenmek ve izah etmek durumunda olduğu için “bütüncül bir hermenötik” (total

<sup>6</sup> Eliade, *The Quest*, s. 2-3.

<sup>7</sup> Eliade, *The Quest*, s. 10. Vurgular yazara, çeviri bize aittir.

<sup>8</sup> Eliade, *Fragments d'un journal I*, s. 398.

<sup>9</sup> Mircea Eliade, “Crisis and Renewal in History of Religions”, *History of Religions*, 5:1 (1965), s. 1-17. Bu makale, *The Quest*'in 4. bölümü (s. 54-71) olarak yeniden yayımlanmıştır

hermeneutics) olduğunu vurgulamaktadır.<sup>10</sup> Eliade'ın hermenötikten kastettiği şey, dini olguları anlamak ve yorumlamakla sınırlı kalmayıp kendi ifadesiyle "yaratıcı" bir düşünce edimini içermektedir.<sup>11</sup> Eliade, hermenötiği, bilimsel ya da teknik bir keşifle kıyaslar. Keşfedilmeden önce de keşfedilen gerçeklik mevcuttu ama ya görülüyor ya anlaşılıyor ya da kullanılması bilinmiyordu. Aynı şekilde yaratıcı hermenötik de daha önce kavranılmayan anlamları gün yüzüne çıkarmaktadır. Ancak daha önce de bahsedildiği gibi bu keşif bilgi düzeyiyle sınırlı değildir. Yaratıcı hermenötik daha derin bir etki meydana getirmekte, insanı değiştirmektedir: "Sonuç itibariyle yaratıcı hermenötik insanı değiştirir; bu, talimden daha fazla bir şey olup bizzat varoluşun niteliğini değiştirebilecek manevi bir tekniktir aynı zamanda. Bu durum özellikle tarihsel-dini hermenötik için geçerlidir."<sup>12</sup>

Eliade, ilk makalesinde Dinler Tarihi disiplinin yerine getirmesi gereken "şahane" işlevin bu makalede açık ve net bir biçimde "yaratıcı hermenötik" olduğunu ve bunun da bu disiplinin "şahane yolu" (royal road) olacağını ifade ederek bu yaklaşımın unutulmuş, gözden düşmüş ya da yok olmuş anlamları, manidar halleri ve dünyada varoluş tarzlarını yeniden tesis etmenin yani yeniden işler hale getirmenin mümkün olduğunu ve hatta Batı toplumlarının hızlı bir biçimde sekülerleşmesi karşısında bu görevin zaruri olduğunu düşünür.<sup>13</sup> Bu yüzden Eliade'ın hermenötik çalışmalarının ana konusunu geleneksel toplumlar oluşturur. Çünkü bu toplumlarda insanın hayat tarzı için takip edilmesi gereken modeller ve böylece beşeri varoluşa anlam ve değer kazandıran ve Batı dillerinde ifade ettiği yaygın anlamın aksine birer "kurgu", "masal" ya da "yalan"dan ziyade bir hakikatin ifşasını ve takip edilmesi gereken bir modeli ifade eden mitler halen "canlıdır". Bu anlatılar dini hayatın temelini oluşturmaya devam etmektedir.<sup>14</sup>

Köken mitlerine model oluşturduğu için dini düşünce açısından kozmogonik mit ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Kozmogonik mit dünyanın nasıl meydana geldiğini ya da başka bir deyimle nasıl yaratıldığını dile getirmekle aslında tarihin başlangıcını anlatmaktadır. Bunun akabindeki anlatılarda bitkilerin, hayvanların ve insanların nasıl meydana geldikleri, evliliğin, aile kurumunun, ölümün vs. nasıl ortaya çıktığını izah etmektedir. Bidayete ilişkin bu anlatılar silsilesinin meydana getirdiği kutsal tarih, dünyanın

<sup>10</sup> Eliade, *The Quest*, s. 58.

<sup>11</sup> Eliade'ın hermenötik düşüncesi ve bu düşüncenin gelişimi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Adıbelli, *Mircea Eliade ve Din*, İstanbul: İz, 2011, s. 408-476.

<sup>12</sup> Eliade, *The Quest*, s. 62.

<sup>13</sup> Eliade, *The Quest*, s. 61-63.

<sup>14</sup> Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris: Gallimard, 1963, s. 11-12.

insanın ve toplumun varoluşunu izah ederken aynı zamanda gerekçeler de sunmaktadır. Başlangıç mitleri meydana gelişin, var oluşun, yaratılışın nasıl gerçekleştiğini anlatırken aynı zamanda bu hadisenin nedeni hakkında da bilgi vermekte ve böylece etiolojik bir karakter arz etmektedir. *Homo religiosus*, örneğin cinsiyet farklılığının ve ölümün nasıl ortaya çıktığını, dünyaya nasıl ve neden geldiğini, varoluşunun ne ifade ettiğini, neden ölümlü olduğunu, ölümün ne anlama geldiğini mitler sayesinde öğrenmektedir. Dolayısıyla dünyanın, insanın ve hayatın beşer üstü bir kökene sahip olduğunu ifşa eden mitler sadece bir bilgi kaynağı değil aynı zamanda varlığın ve insan varoluşunun anlamının da temel kaynağıdır.<sup>15</sup>

Mitler, tanrısal varlıklar tarafından vahyedilen aşkın değerleri insanlara bildirerek beşeri/fiziki dünyanın ötesindeki bir dünya/kutsal bir düzlem bilincini canlı tutarlar. Bu düzlem mutlak gerçeklikler âlemini temsil eder. Fani ve sonlu bir varoluşa sahip olan insana hayatı boyunca rehberlik eden ve dünyadaki varlığına anlam kazandıran şey, onun bu aşkın ve ebedi düzlemle temas halinde oluşudur. Dini sistemler böylece fiziki dünyanın ötesinde bir âleme açılım sunarak *homo religiosus* ya da Eliade'ın tabiriyle "mitin canlı olduğu toplumlardaki insana"<sup>16</sup> farklı bir boyutu tecrübe etme imkânı sunar.<sup>17</sup>

Eliade'a göre mitin insanı içinde bulunduğu zamandan kopararak tekrar bidayetteki zamana götürme tecrübesine benzer bir tecrübeyi mitik düşünceyi reddeden profan tecrübeye ve özellikle de kitap okuma eyleminde görmek mümkündür. Okuyanı içinde bulunduğu mevcut zamandan çekip çıkararak farklı bir zaman dilimine taşıma özellikleri bakımından romanlar mitolojinin gerçekleştirdiği işleve yakın bir işlevi yerine getirmektedir. Her iki durumda da tarihsel ve bireysel zamanın dışına çıkılarak farklı ve sıra dışı bir zaman dilimi tecrübe edilmektedir.

"Edebiyatta, tarihsel zamana karşı isyan ve içinde yaşamak ve çalışmak zorunda olunandan başka zaman ritimlerine ulaşma arzusu, öbür sanat dallarına nispeten daha güçlü bir biçimde sezilir. Kendi kişisel ve tarihsel zamanını aşma ve ister vecdi ya da tahayyuli olsun "yabancı" bir zamana dalma arzusu hiç ortadan kalkar mı diye bir soru gelir akla. Bu arzu var olduğu sürece, modern insanın, "mitolojik tutumu"nun en azından bazı kalıntılarını hâlâ taşıdığı söylenebilir. Böyle bir mitolojik tavrın izleri, bir

<sup>15</sup> Mircea Eliade, "Cosmogonic Myth and History", *Religious Studies*, 2:2 (1967), s. 173-174; Eliade, *Aspects du mythe*, s. 23-24, 33, 180.

<sup>16</sup> Eliade, *Aspects du mythe*, s.176.

<sup>17</sup> Eliade, *Aspects du mythe*, s.174.

şeyin *ilk kez* yaşandığı ya da tanındığı yoğunluğu yeniden bulma; uzaktaki geçmişi, “başlangıçların” mutluluk çağını yeniden elde etme arzusunda da fark edilir. Beklenildiği üzere söz konusu olan şey, hep Zaman'a karşı aynı mücadele, “Ölü Zaman'ın”, ezen ve öldüren Zaman'ın ağırlığından kurtulma yönündeki aynı umuttur.”<sup>18</sup>

Miti beşeri düşüncenin ayırt edici bir boyutu olarak kabul eden Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss ya da Paul Ricoeur gibi araştırmacıların karşısında mitolojinin insanlık tarihinin ilk dönemlerinde, mantiki düşüncenin henüz gelişmediği çağlara ait bir anlama ve ifade şekli olarak antropolojik evrim paradigması doğrultusunda geçersiz görenler yer alır. Mitin eski çağlara irrasyonel bir düşünme biçimi olarak Batı'da sıkça dile getirilmesine neden olan en önemli etkenlerden biri Yahudi-Hıristiyan kutsal kitabında evrenin meydana gelişiyile ilgili bilgilerin bir kısmının XIX. yüzyılda arkeoloji, jeoloji ve astronomi gibi bilimler tarafından yanlış olduğunun ortaya konulması olmuştur. Din adamları, Kitabı Mukaddes'in Tekvin bölümünde anlatılan Âdem ve Havva'nın yaratılışından bu yana yaşamış olan kuşakları sayarak bir kronoloji oluşturmaya çalışmış ve dünyanın yaşının 6000 yıl olduğu kanaatine varmışlardı. 1859 yılında piyasaya çıkan *Türlerin Kökeni* adlı eseriyle Kilisenin bu yaratılış öğretisine karşı çıkan Charles Darwin, Yeryüzü'nün yaşını 300 milyon olarak tahmin ederken bugünkü bilimsel veriler 4,6 milyarlık bir tarihten söz etmektedir. Bilimsel keşiflerle kutsal kitaplar arasındaki uyumsuzluklar din açısından önemli bir problem doğuruyordu. Tanrı kelamı ya da Tanrı tarafından ilham edilmiş metinler nasıl olur da yanlış ya da akıl almaz bilgiler taşıyabilirlerdi? Kitabı Mukaddes ve özellikle de Yeni Ahit bölümünün mitolojik muhtevası üzerine eğilen önemli isimlerden biri Alman teolog Rudolf Bultmann olmuş ve “mitsizleştirme” yaklaşımıyla Hıristiyanlığın dini metinleriyle ya da daha spesifik olarak mitte bilimi bağdaştırmayı düşünmüştür. Mitolojik düşüncüyü bilimsel düşüncenin geride bıraktığı demode olmuş bir şey olarak gören Bultmann çareyi mitleri koparıp atmakta değil, yorumlamakta/tevil etmekte bulmuştu. Ona göre mitin yorumlanarak üzerindeki mitoloji kıyafeti çıkarılmalı ve bugün için geçerli bir gerçeğe dönüştürülmeliydi.<sup>19</sup> Bu ikinci

<sup>18</sup> Eliade, *Aspects du mythe*, s. 234–235

<sup>19</sup> Karl Jaspers, “Myth and Religion”, Karl Jaspers ve Rudolf Bultmann, *Myth and Christianity: An Inquiry Into The Possibility of Religion Without Myth*, NewYork: The Noonday Press, 1958, s. 15. Alman filozof Karl Jaspers'in Bultmann'a katılmayışının nedeni, mit kavramını ondan farklı şekilde tanımlamasından ileri gelir. Jaspers'e göre mitler şu üç temel özelliğe sahiptir: 1) Mit, bir hikâye anlatır ve evrensel kavramlar yerine sezgisel anlayışlar ifade eder. Mit, hem düşünce biçimi, hem de içeriği bakımından tarihseldir. Bu bir pelerin veya bir pelerin değil. Gizlemek, daha iyi ve entelektüel açıdan

görüşte olanlara göre bilimsel izahların mitin sunduğu açıklamaların önüne geçtiği için artık modern insanın mite ihtiyacı yoktur.

David Rasmussen'in de isabetli olarak belirttiği gibi mitik dil, bilim öncesi çağın bir ürünü ise bilim çağında meşru bir teşebbüs olarak mitik dil üzerine düşünce var olmaya nasıl devam ediyor?<sup>20</sup> Diğer bir ifadeyle modern bilimin hâkimiyetini iddia ettiği bu çağda mitik düşünme biçimi gerçekten sona ermiş midir? Eğer böyle bir düşünce tarzı var olmaya devam ediyorsa insan neden bu düşünce tarzına müracaat ediyor? İnsanlar neden mitlerin gerçekliklerine inanmaya devam ediyor ve hayatlarını onlar doğrultusunda şekillendiriyor? Yoksa mit, insanın önüne bilimsel izahların sunamadığı bir anlam dünyası açarak onu içinde bulunduğu anlamsızlık kaygısından kurtardığı için mi vazgeçilmez bir karakter arz ediyor?

Geleneksel kültürden kopuşun bir sonucu olan modern düşüncenin meydana getirdiği en önemli değişikliklerden biri, başka bir gerçeklik düzeyini Kitagawa'nın tabiriyle "ciddiye almaması" olmuştur. Bu dünyanın başka bir boyutta var olan gerçek bir âlemin loş bir gölgesinden ibaret olduğu yönündeki dini öğretiler modern insan açısından herhangi bir anlam ifade etmez hale gelmiştir. Modern/profan insan açısından varoluşun anlamı, olgusal dünyayla sınırlıdır. Evren ve içinde bulunan hiçbir şeyin kendinden ziyade bir değeri yani kutsal bir niteliği yoktur.<sup>21</sup> Bu paradigmada ölümle sona eren varoluşun da kendisinden ziyade bir anlamı yoktur. Anlamsızlık durumu bir istikrarsızlık ve rahatsızlık doğurduğu için kabul edilemeyeceğinden bir çözüm bulmak gerekir. Nihai gayeden yoksun varoluşun anlamlandırılması noktasında özgürlük kavramına başvurulur. Modern insanın özgürlük arayışı, beşeri, sosyal ve doğal düzenlerin bütün

---

daha iyi ve daha doğrudan kavranabilecek genel bir fikrin üzerine örtülen bir perde ya da kılıf değildir. Mit, evrensel yasa olarak düşünülen bir zorunluluk yerine tarihi köken bakımından açıklar. 2) Mit, ampirik gerçekliklerden ziyade kutsal hikayeleri ve vizyonları, tanrılara ilişkin hikayeleri ele alır. 3) Mit, sadece mitin dilinde ifade edilebilen anlamların taşıyıcısıdır. Mitik figürler, doğaları gereği başka dile çevrilemeyen simgelerdir. Bunlara yalnızca mitik unsur içerisinde erişilebilir ve bunlar değiştirilemez ve benzersizdirler. Rasyonel yoldan yorumlanamazlar; onlar sadece yeni mitler tarafından, dönüştürülerek yorumlanır. Mitler birbirlerini yorumlarlar. (Jaspers, s. 15–16).

<sup>20</sup> David M. Rasmussen, *Mythic-symbolic Language and Philosophical Anthropology: A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricoeur*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971, s. 20–21.

<sup>21</sup> Joseph M. Kitagawa, "Primitive, Classical, and Modern Religions: A Perspective on Understanding The History of Religions", Joseph M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, Chicago: University of Chicago Press, 1967, s. 61

yönlerinin kozmik düzen tarafından kaynaklandığını savunan dinlerin saf dışı edilmesiyle sonuçlanmıştır.<sup>22</sup>

Modern insanın medarı iftihar, *homo religiosus*ün faniliğın özelliğı olarak kabul ettiğı sınırlılıkları aşma kapasitesine olan inancından kaynaklanır. İnanan insan için fanilik, Tanrının kendisine verdiğı bir özellik olup mitler tarafından bunun meydana geliş süreci ve gayesi açıklanırken ve bunun da insanın fiziki yönüyle sınırlı oluşu ifade edilirken zamansal ve mekânsal sınırlılıkları aşarak özgürlüğe kavuşma umuduyla varoluşunu anlamlandırmaya çalışan modern insan için fanilik bir kaygı ve hatta bunalım kaynağı haline gelmiştir. Onun medarı iftihar aynı zamanda yaşadığı trajedinin de kaynağıdır. O, bizzat kendisinin meydana getirdiğı yeni bir varoluşsal durumun içine düşmüştür.<sup>23</sup> Eliade'ın ifadesiyle:

Modern dinsiz insan yeni bir varoluşsal durumu benimser; kendini yalnızca tarihin nesnesi ve amili olarak görür ve aşkınlığa her tür müracaatı reddeder. Başka bir deyişle o, çeşitli tarihsel durumlarda görüldüğü şekliyle insanlık hali dışında hiçbir insanlık modeli kabul etmez. İnsan kendisini *yapar* ve hem kendisini hem de dünyasını kutsaldan arındırdığı ölçüde kendini tam olarak yapar. Kutsal, onun özgürlüğü önündeki en büyük engeldir. O, mitten arındığı zaman ancak tamamen kendisi olacaktır. Son tanrıyı öldürdüğü andan itibaren ancak özgür olacaktır.<sup>24</sup>

Eliade, modern dünyada ortaya çıkan bu profan insanlık halini abartılı görünen bu kelimelerle karikatürize ettikten sonra bu kavramın Max Weber'in tabiriyle bir "ideal tip"ten ibaret olduğuna, saf haliyle dinsiz insanın modern toplumların kutsaldan en çok arındırılmış olanlarında bile oldukça nadir bir olgu olduğuna ve bu "dini olmayanların/dinsizlerin" büyük çoğunluğunun da dini tutumlardan, teolojilerden ve mitolojilerden tam olarak kurtulamadıklarına dikkat çeker.<sup>25</sup>

Tanrısız, aşkınlıktan ve dolayısıyla kutsalsız, mutlak hakikat ve değerlerden yoksun bir dünyada varoluşa bir anlam bulma arayışında olan isimlerden biri Albert Camus'dur. Fransız varoluşçu akımının önemli temsilcilerinden biri olan Camus'nun düşüncesini şekillendiren temel kavram olan absürt/anlamsız/saçma olan şey, anlamsız bir dünyayı

<sup>22</sup> Kitagawa, s. 62.

<sup>23</sup> Kitagawa, s. 63.

<sup>24</sup> Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris: Gallimard, 1965, s. 173.

<sup>25</sup> Eliade, *Le sacré et le profane*, s. 173-174.



anlamaya yönelik sürekli çabadır.<sup>26</sup> Bu görüşünü ortaya koyduğu ilk ve en önemli eserlerinden biri 1942 yılında yayımlanan *Le mythe de Sisyphe* adlı denemesidir. Kitabın İngilizce çevirisi için 1955 yılında yazdığı önsözde hayatın bir anlam taşıyıp taşımadığını düşünmenin meşru ve gerekli bu nedenle de intihar sorunuyla yüzleşmenin de meşru olduğunu dile getiren Camus, üzerinde kafa yorduğu temel konunun intiharın yani insanın kendi hayatına kendi iradesiyle son vermesinin meşru olup olmamasıdır. Camus'nun bu konudaki cevabı net ve kesindir: "Tanrı'ya inanılmasa bile, intihar meşru değildir."<sup>27</sup>

Camus'nun Felsefenin tek ciddi probleminin intihar olduğunu ve hayatın yaşanmaya değip değmeyeceğine cevap vermenin onun temel meselesini teşkil ettiğini gerisinirse lafı güzaf [ce sont des jeux]<sup>28</sup> olduğunu ilk sayfalarında dile getirdiği kitabını Sisifos mitiyle bitirmesi dikkate şayandır. Tanrıyı ve kutsalları reddeden bir paradigmada varoluş probleminin çıkış yolunun bir mite dayandırılması ya da en azından ondan ilham alınması, bu makalenin problematiğini oluşturmaktadır. Kitabın adını beş sayfalık son bölümün konu başlığından almış olması Camus'nun varoluşsal krizi bağlamında bu mitin önemi hakkında önemli bir ipucu vermiş olsa gerek. Dikkat çeken husus, bu paradoksun bir paradoksun halli için sarf edilen çabanın sonucunda ortaya çıkmış olmasıdır. Yukarıdaki izahlarda inanan insanların dünyasında mitlerin önem ve anlamları üzerinde durulmuştu. Unutulmaya yüz tutmuş bir Yunan mitini gün yüzüne çıkararak onu okuyucularının zihninde yeniden canlandıran Camus'nun Sisifos mitini yorumu, inanmayan ya da inanmadığını iddia eden, metafizik gerçeklikleri reddeden insanın varoluşunu anlamlandırma çabasının bir ürünüdür. Bu somut örnekten hareketle hem mit kavramının anlam taşıyıcılığı ve mesaj vericiliği hem de hermenötik yaklaşımın bu anlamları ve mesajları gün yüzüne çıkarma, içselleştirme ve böylece insanın varoluşuna yeni bir açılım kazandırma ve en nihayetinde de onu dönüştürme veya en azından onun bakış açısını değiştirerek varoluşsal krizi tahammül edilebilir hale getirme özellikleri tartışılacaktır.

#### A. Mit: Sisifos'un Cehennemdeki Azabı

Arkaik ve klasik Yunan dininin temel karakteristiklerinden biri, vahiy ve peygamber anlayışına sahip olmamasıdır. İnanç esaslarını belirleyen ve

<sup>26</sup> Robert Wicks, *Modern French Philosophy: From Existentialism to Postmodernism*, Oxford: Oneworld Publications, 2003, s. 201.

<sup>27</sup> Albert Camus, *The Myth of Sisyphus*, New York: Penguin Books, 1979, s. 7.

<sup>28</sup> Camus, *Le mythe de Sisyphe*, 1942, s. 15.

sabitleyen herhangi bir kutsal kitaba sahip olmayan bu dinin dogmatik bir özelliği yoktur. Buna paralel olarak din işlerini idare eden, akidenin sınırlarını netleştiren, onun muhafazasını ve aktarılmasını sağlayan ne bir din adamı sınıfı ne de cemaat vardır. İnsanları kendi varlıklarından haberdar eden, kozmik düzenle ilahi düzen arasındaki ilişkileri açıklayan, onlara emir ve yasakları bildiren ilahi mesajlar yani vahiy yoksa kadim Yunan dinindeki çok sayıda ilahın bilgisi nereden geliyordu? Dini ayinler neye göre belirleniyor ve icra ediliyor, kime yönelik yapılıyordu? Bir Yunanlı'nın ahlak anlayışını, neler yapıp neler yapmaması gerektiğini, neyin iyi neyin kötü olduğunu, nasıl bir hayat yaşaması gerektiğini, diğer insanlara ve ilahlara karşı nasıl davranması gerektiğini nasıl öğreniyordu? Kısaca dini ve ahlaki kanaatlerin kaynağı neydi?

Bütün bu soruların cevabı *nomoi* diye adlandırılan ve atalardan yüzyıllar boyunca tevarüs eden örf ve adetler çerçevesinde veriliyordu. Öbür/öte dünyayı, ilah sülalelerini, bunların soyağaçlarını, maceralarını, kendi aralarındaki ittifak ve ihtilaflarını, her birinin iktidar ve etki alanını ve insanların onlara karşı yükümlülüklerini özellikle kadınlar tarafından her evde kulaktan kulağa aktarılan ve (söz/kelam anlamına gelen *muthos* kelimesinin çoğulu olan) *muthoi* diye ifade edilen anlatılar bildiriyordu. Daha sonra ilahlar âlemini insanlara anlatma görevini şairler/ozanlar üstlenmiştir.<sup>29</sup>

M. Ö. VIII. yüzyıla kadar herhangi bir yazı sistemine sahip olmayan Yunan kültüründe mitler şifahi olarak nesilden nesile aktarılmıştır. Kayıt altına alınmış sabit ve standart halde olmadıkları için mitlerin zamanla farklı versiyonları ortaya çıkmıştır. Mitleri ilk yazıya dökerek şifahi gelenekten yazılı geleneğe geçişi sağlayan Homeros ve Hesiodos olmuştur.<sup>30</sup> Bunların ilahi varlıklara ilişkin anlatıları neredeyse kutsi bir kaynak hüviyeti kazanmış ve hem kendilerinden sonra gelen yazar ve şairlere hem de bu anlatıları dinleyen ya da okuyan kitlelerin müracaat kaynakları olmuştur.

*Odiseia* adlı ünlü destanının 11. bölümünde Homeros'un başkahramanı Odiseos, ölümler diyarı Hades'in yerini görme fırsatına kavuşur. Buradaki ölümlerin ahvalinden bahsederken akıbeti hakkında bilgi verdiği şahsiyetlerden biri de ilahların rüzgârları emrine amade kıldıkları Hellen'in oğlu Tesali kralı Aeolus ile Enarete'nin oğlu ve adı daha sonra Korent'e çevrilen Efira şehrinin kurucusu olan Sisifos'tur. Sisifos'u Olimpos'un efendileri bir başka tür sonsuz acıya mahkûm etmişlerdi. Sisifos kocaman bir

<sup>29</sup> Jean-Pierre Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris: Seuil, 1990, s. 14–25.

<sup>30</sup> Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris: Gallimard, 1981, s. 53, 82–83.

taş kütesini dik bir tepenin üstüne taşımak zorundaydı. Kol ve bacaklarındaki bütün kuvveti toplayıp, koca kayayı yavaş yavaş dağın tepesine taşımaya mahkûmdu. Sisifos tam kayayı tepenin üstüne getirdiği anda, kayanın ağırlığını taşıyamaz hale geliyor ve onu zapt edemez oluyordu. Kaya tepeden aşağı yuvarlanıp dibe doğru hızlıca uzaklaşırken Sisifos kalan bütün kuvvetini toplayarak ancak kendisini kayanın önünde kalıp altında ezilmekten kıl payı kurtarabiliyordu. *Odiseia*'da onun neden bu şekilde cezalandırıldığı anlatılmaz. Ancak Sisifos'un başına gelenin bir azap olduğu kesindir. Koca taş parçasını sarp dağın tepesine çıkarırken Sisifos, ızdıraplar içerisinde kıvranıyor ve tam zirveye ulaşacağı umuduyla acılarını bir nebze de olsa unutup ama kifayet etmeyen gücü, kayanın avuçlarının içinden kayıp tekrar uçurumun dibine yuvarlanarak onca çektiği zahmetin boşa çıkmasına neden oluyordu. Şakaklarından ve bedeninin her azasından terler boşalan Sisifos'un tepesinde kendisinden çok önce dibe inen kayanın kaldırdığı toz taneleri adeta bir kez daha onu aşağıya çağırıyordu.<sup>31</sup> Diğer önemli eseri *İliad*'da ise Homeros, Sisifos'tan "fanilerin en kurnazı" şeklinde bahsetmekle ve Glokos adında bir çocuğu olduğunu belirtmekle yetinir.<sup>32</sup>

Sisifos ile ilgili diğer birkaç rivayet arasında konumuz açısından en dikkate değer bir diğeri M. S. II. yüzyılın ortalarında kaleme aldığı *Periegesis tes Hellados (Yunanistan'ın Tasviri)* adlı eserde coğrafyacı Pausanias'ın aktardığı hikâyedir. Korent'i tanıtırken Pausanias, Afrodit tapınağından ve bu tapınağın arkasında yer alan bir çeşmeden söz eder ve bunun Asopus tarafından Sisifos'a hediye olarak verildiğini belirtir. Bu hediyenin verilmiş nedeni, ırmak ilahı Asopus'un kızı Agina'nın dev bir kartal şeklinde gelen Zeus tarafından bir adaya kaçırılması ve Sisifos'un yardımı sonucunda kurtarılmış olmasıdır. Kaçırılma olayına şahit olan Sisifos, Korent'e bir su kaynağı temin etmesi karşılığında Asopus'a olayla ilgili bildikleri her şeyi anlatarak kızının kurtarılmasını sağlamış ve bu iyiliğinin karşılığında da hak ettiği mükâfatı almış ama diğer taraftan da Zeus'un gazabına duçar olarak Hades'in en derin yerini boylamıştır.<sup>33</sup> Yazarı Apollodorus olarak bilinip

<sup>31</sup> Homère, *L'Odyssée*, (Fr. çev. Leconte de Lisle), Paris: Alphonse Lemmerre, 1877, s. 177. Krş. Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, 3. Baskı, İstanbul 2003, s. 157; Gerhard Fink, *Antik Mitolojide Kim Kimdir*, (çev. Ümit Öztürk), İstanbul 1997, s. 299-300.

<sup>32</sup> Homer, *The Illiad*, (İng. çev. Ian Johnston), Arlington: Richer Resources Publications, 2007, s. 128.

<sup>33</sup> Pausanias, *Description of Greece*, (İng. çev. Arthur Richard Shilleto), London: George Bell and Sons, 1886, c. 1, s. 99.

sonradan böyle olmadığı anlaşılan *Biblioteke* adlı eserde de Sisifos'un cezası aynı suçla ilişkilendirilmektedir.<sup>34</sup>

Asopus'un intikamından siyah bir kayaya dönüşerek kıl payı kurtulan Zeus, tanrısal sırları ifşa ettiği için kardeşi Hades'ten Sisifos'u Tartaros'a yani dünyadayken büyük günah işleyip ebedi cezaya çarptırılanların cezalandırıldığı cehenneme göndermesini ister. Hades de Tanatos'a yani ölüme onu yer altı dünyasına götürmesini emreder. Kendisini yakalamaya gelen Tanatos'un yanında getirdiği kelepçelerin nasıl kullanıldığını göstermesini isteyen Sisifos, zekâsı ve kurnazlığı sayesinde onu tuzağa düşürerek zincire vurur ve evine hapseder. Böylece yeryüzünde ölüm hadisesi gerçekleşmez olur. Durumdan rahatsız olan ilahlar savaş ilahı Ares'i görevlendirirler. Ares, Tanatos'u kurtarır ve birlikte Sisifos'u Hades'e teslim ederler. Böylece ölümler diyarına gitmeden önce Sisifos eşi Merope'ye kendisi için geleneksel defin merasimi yapmamasını tembih eder. Bu vasiyet üzerine hiçbir defin işlemi yapılmaz. Sisifos'un ölü bedeni gömülmez ve bazı rivayetlere göre şehrin meydanına terk edilir. Hades'in yerine varınca Sisifos, yer altı dünyasının kraliçesi Persefon'e giderek durumundan şikâyetçi olur ve kendisine uygun bir defin yapılmadığı için hem örf ve adetlere uygun bir cenaze merasimi tertip etmek hem de böyle bir ihmalde bulunan karısını cezalandırmak üzere birkaç günlüğüne yeryüzünü geri gönderilmesi için izin ister. Persefon da M.Ö. VI. yüzyıl civarlarında yaşamış olan Yunan şair Megaralı Teognis'in ifadesiyle "hiçbir faniye nasip olmayan" bir lütufta bulunur.<sup>35</sup> Ölümler diyarından hiçbir faninin dünyaya geri dönmesi mümkün olmamasına rağmen Sisifos'un bu sofuca (pious) tavrından dolayı bahanesi kabul edilir ve Korent'e geri gönderilir.<sup>36</sup> Ancak kurnaz Sisifos verdiği sözü yerine getirmez ve yeryüzüne geliş gayesini unutarak dünya hayatına dalar. Yıllarca daha yaşadıkten sonra ileri bir yaşa erişen Sisifos'un kapısını ölüm gelip bir kez daha çalar.<sup>37</sup> İlahların habercisi olma görevi yanında diğer bir özelliği ölenlerin ruhlarına son yolculuklarında mihmandarlık etmek olan Hermes, Sisifos'u alır, yeraltı dünyasına geri götürür. Fakat bu sefer Sisifos'un nihai yolculuğu Hades ve Persefon'un diyarına değil, doğrudan

<sup>34</sup> Apollodorus, *The Library*, (İng. çev. Sir James George Frazer), London: William Heinemann, 1921, s. 79.

<sup>35</sup> Theognis of Megara, *Poems*, [http://demonax.info/doku.php?id=text:theognis\\_poems#section699718](http://demonax.info/doku.php?id=text:theognis_poems#section699718), 31.10. 2017.

<sup>36</sup> Elliott M. Simon, *The Myth of Sisyphus: Renaissance Theories of Human Perfectibility*, Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2007, s. 29

<sup>37</sup> Jennifer R. March, *Dictionary of Classical Mythology*, Oxford: Oxbow Books, 2014, s.

Tartaros'a, ilahlara ve özellikle de Zeus'e karşı gelen asilerin ebedi cezalarını çektikleri cehennemdir.<sup>38</sup>

Miladın başlarına doğru yaşayan Latin yazar Higinus, *Fabulae* adlı eserinde Sisifos'un tanrısal cezaya çarptırılmasına neden olan başka bir hadiseden söz eder. Bu rivayete göre babaları kral Aeolus'un ölümünden sonra Sisifos'un hakkı olan Tesali krallığının tahtını kardeşi Salmoneus gasp eder ve bunun üzerine iki kardeş arasında amansız bir düşmanlık peyda olur. Delfi tapınağındaki kâhin aracılığıyla Apollo'ya kardeşini nasıl öldüreceğini sorunca Salmoneus'un kızıyla yatması ve bu birliktelikten dünyaya gelecek çocukların Sisifos'un intikamını alacağı bildirilir. Yeğeni Tiro'yu ayartarak onunla birlikte olduktan sonra ikiz erkek çocuk dünyaya gelir. Daha sonra kehanetten haberdar olan Tiro, iki çocuğunu da katleder.<sup>39</sup> Bu hikâyeyi naklettikten sonra Hyginus, Sisifos'un akıbetini şu sözlerle dile getirir: "Söylendiğine göre o şimdi günahı/Tanrıya karşı gelişi yüzünden Ölüler Diyarında bir taşı omuzlarıyla yuvarlayarak dağın tepesine çıkarıyor ama zirveye ulaştığında taş aşağıya tekrar yuvarlanıyor."<sup>40</sup>

Klasik literatüre bakıldığında Sisifos karakteriyle ilgili iki temel vurgu dikkat çekmektedir. Bir taraftan Homeros gibi Sisifos'un büyük bir günahkâr olarak ebedi cezaya çarptırılmış oluşunu dile getirirken diğer taraftan Teognis gibi onun zekâ, kurnazlık, uyanıklık, ikna edicilik gibi beşeri meziyetleri sayesinde ölüme engel oluşunu ön plana çıkaranlar olmuştur.<sup>41</sup> Vurgu nereye yapılırsa yapılsın ve Sisifos mitiyle ilgili versiyonlar arasındaki farklar ne olursa olsun tüm kaynakların ittifak ettikleri bir husus varsa o da Sisifos'un ebedi bir cezaya çarptırılmış olmasıdır.<sup>42</sup> Yunan mitolojisinde böyle bir cezayı çeken yalnızca Sisifos değildir. Yunan mitolojisinde Sisifos'un haricinde Zeus'a bizzat karşı geldikleri için ebedi cehennemlik olan Tantalos, Ixion ve Tityos'dan da bahsedilir. Yukarıda zikredilen mit versiyonlarında Sisifos karakteriyle hem ilahi sınırları ifşa ederek Zeus'a yani Tanrı'ya karşı gelen hem de ölümü inkâr ederek ve tanrılara mahsus bir

<sup>38</sup> Simon, s. 30; Edith Hamilton, *Mythology*, New York: Back Bay Books, 1998, s. 35; Sarah Iles Johnston, *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, University of California Press: Berkeley, 1999, s. 9.

<sup>39</sup> Hyginus, *Fabulae*, 60, 239, <http://www.theoi.com/Text/HyginusFabulae2.html#61>, <http://www.theoi.com/Text/HyginusFabulae5.html#238>, 28.10.2017.

<sup>40</sup> Hyginus, *Fabulae*, 60, <http://www.theoi.com/Text/HyginusFabulae2.html#61>, 28.10.2017.

<sup>41</sup> Lowell Edmunds, "Introduction: The Practice of Greek Mythology", Lowell Edmunds (ed.), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1990, s. 12.

<sup>42</sup> H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology*, Routledge: London & New York, 2005, s. 67

özellik olan ölümsüzlüğü elde etmeye teşebbüs ederek ilahi kanunlara başkaldıran insan tipi resmedilir. Her canlının kaderi olan ölümü reddetmekle Sisifos, beşeri halin temel niteliği olan fanilikten sıyrılıp adeta ilahi bir niteliğe kavuşmak ister. Kadim Yunan inanç sisteminde ilahi hali insanların ve hayvanların paylaştıkları dünyevi halden ayırt eden en önemli nitelik, ilahların hastalık, acı, yaşlılık ve ölüm gibi olgulardan masun olmasıydı. İlahlar, hayatiyetlerini mütemadiyen devam ettiren ve gökyüzünde parlayan yıldızlar gibi ihtişamlarıyla her daim hazır olan, gençliklerinden hiçbir şey kaybetmeyen kutlular, *atanatoi* yani ölümsüzlerdir. İnsanların onlara yönelik icra ettikleri kültler zayıfın güçlüye, alttakinin üsttekine doğru itaatini ifade eder. Dolayısıyla ibadetleri yerine getirmek, kulun efendisine karşı göstermesi gereken tazimi ilahlara göstermektir.<sup>43</sup>

Galiba Sisifos'un ilah olmak, onun yerine geçmek ya da kendisini onunla eş görmek gibi bir niyeti yoktu. Ancak onun durumu, beşeri halin temel karakteristiğini anlatır gibi bize: insanın içindeki ölümsüzlük arzusu. Beşeri bir hal olan fanilik/öümlülük/sonluluk durumunu kabul etmemenin, kadere ve dolayısıyla onun belirleyicisi olan ve ölümün var edicisi tanrısal iradeye boyun eğmemenin prototipi haline gelen Sisifos'un bu tutumunun karşılığı da ibretlik olmuş ve adını taşıyan mit de onu asla taklit edilmemesi gereken bir örnek olarak kadim Yunanlıların gözleri önüne sermiştir. Dolayısıyla kocalarını hançerleyerek öldürdükleri için delikli bir fıçıya su doldurmakla Tartarus'ta azap çeken Danaidler gibi Tantalos, Ixion, Tityos ve Sisifos'un ızdıraplarının nedenleri saçma/anlamsız/absürt<sup>44</sup> değildir. Bilakis

<sup>43</sup> Jean-Pierre Vernant, *Oeuvres. Religions, rationalités, politique II*, Paris: Seuil, 2007, s. 1964.

<sup>44</sup> Türk Dil Kurumu'nun Türkçe Sözlük'ünde sıfat şeklinde belirtilen "absürt" kelimesinin anlamı "saçma" olarak gösterilir (Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara, 1998, c. 1, s. 5). Saçma terimi isim olarak kullanıldığında "yersiz, akla aykırı, tutarsız" anlamlarını ifade ederken sıfat olarak "akla aykırılık" durumunu ifade eder (*Türkçe Sözlük*, c. II, s. 1879). Türkçede daha çok sıfat olarak kullanılan absürt kelimesi Fransızca'da (absurde) da akla aykırılık, tutarsızlık ve mantıksızlık anlamlarını ifade eder (*Grand Larousse de la langue française*, Paris: Larousse, 1989, c. 1, s. 21). Camus gibi varoluşçular açısından bu kavram, özellikle varoluşun anlamdan ve varlık gayesinden yoksunluğu anlamını ifade eder (<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/absurde/308?q=absurde#298>, 13.11.2017). Camus'nun Sisifos Miti'ni Türkçeye çeviren Tahsin Yücel, eserin başında, absürt kelimesinin Türkçe karşılığı olarak "uyumsuz" kelimesini kullandığını belirtir. Akla, mantığa uymayan, abes, saçma, boş, anlamsız manalarını ifade eden Fransızca "absurde" kelimesinin semantik alanıyla "uyumsuz" kelimesinininki arasındaki uyumsuzluk aşikârdır. Özellikle Camus'nun kullanımı bağlamında absürt kavramı, varoluşun rasyonel araçlarla izah edilemeyeceğine ve bundan dolayı da anlamlandırılmama adına anlamsız olduğuna işaret eder. Türkçedeki saçma kelimesinin çağrıştırdığı "gülünç, komik, yalan"

bunların hepsi hem belirgin hem de etkileyici birer arketip konumundadır. *Postmortem* hayata ilişkin bu mitler ve özellikle de ölümden kaçmaya teşebbüs eden bir fani prototipini örneklendiren Sisifos miti, beşeri düzlemle (atropoi) tanrısal düzlem (Teoi) arasındaki temel karşıtlığı vurgulayarak ilahlara, ilahi düzene ve bu düzenin bir parçası olan insanlık haline yani beşeriliğe başkaldırmanın, bu hale razı olmamanın nasıl bir sonuç meydana getireceğini dile getirir. Homeros'un ağzından Apollo, Diomedes'e şu ikazda bulunur: "Kendini İlahlarla sakın bir tutma! Yer üzerinde yürüyen insan soyu, ölümsüz İlahlar soyuna asla benzemez!"<sup>45</sup>

W. R. Halliday ve Jean-Pierre Vernant gibi uzmanların dikkat çektikleri bir nokta da tapınaklardaki kâhinler ya da kralların yanında Yunan mitlerini aktaran ozanların da ilahi ilhamla hareket ettiklerini ifade etmeleridir.<sup>46</sup> Homeros, *Odiseia*'sında "ilahlar tarafından ilham edilmiş ozan"dan bahsederken<sup>47</sup> Hesiodos, *Teogoni*'sinde Muzalar tarafından ilham edildiğini, "hakikat"i vahyedeceğini ve "geçmişte vuku bulan ve gelecekte meydana gelecek olanları" bildireceğini dile getirir.<sup>48</sup> Aristokrat bir dinleyici kitlesinin gururunu okşamaya yönelik inşa edilen diğer şiirlerin aksine Hesiodos ve Homeros'un söyledikleri bu yeni şiir türü, bir hakikat öğretisi getirmekle şairi/ozanı, ilahlarla insanlar arasında bir aracı, bir peygamber konumuna yükseltir. Bundan dolayı teolojik bir öğreti ortaya koyan, ikazlarda ya da ahlaki ve pratik tavsiyelerde bulunan şair, İsrail peygamberlerine benzetilmiştir.<sup>49</sup>

Platon, ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini konu edindiği eserinde hocası olan ilk Atinalı filozof Sokrates'in ağzından ölümün bir son olmayıp, ruhun bedenden kurtulması olarak gördüğünü anlatır. Ölüme mahkûm edilerek

---

vs. gibi pejoratif anlamı içermez. Tam tersine varoluşun olgusal ve trajik boyutunu gözler önüne sermek için kullanılır.

<sup>45</sup> Homer, *The Illiad*, s. 107.

<sup>46</sup> W. R. Halliday, *Greek Divination: A Study of Its Methods and Principles*, London: Macmillan, 1913, s. 59–60; Jean-Pierre Vernant, "Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 12:2 (1957), s. 192–193; Vernant, *Oeuvres. Religions, rationalités, politique II*, s. 1969.

<sup>47</sup> Homer, *The Odyssey*, (İng. çev. Rodney Merrill), Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2002, s. 312.

<sup>48</sup> Hesiod, *Theogony, Works and Days, Testimonia*, (İng. çev. Glenn W. Most), Cambridge: Harvard University Press, 2006, s. 5. Hesiodos'a göre Muzalar, Zeus'un Mnemozin'den (Hafıza) olan dokuz kızıdır. Şairler, ozanlar, sanatkârlar ve filozoflar ilhamlarını bu tanrıçalara borçludur. Bunlar kutsal Helikon dağına inerek koyunlarını otlatan Hesiodos'a şiir yeteneğini bahşetmişlerdir (Jenny March, *Cassell's Dictionary of Classical Mythology*, London: Cassell, 1998, s. 514–515).

<sup>49</sup> Jean-Pierre Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, New York: Zone Books, 1990, s. 216–217.

baldıran zehri içirtilen Sokrates, ölüm döşeginde dünyadaki son saatlerini yaşarken ziyaretine gelen Kebes'e insanın kendi hayatına kıymasının yasak olduğunu hatırlatır. İnsanın kendi hayatına kıymaya hakkı olmayışı hangi argümana dayanıyor? İntihar etmenin önündeki engel nereden kaynaklanıyor? Böyle bir yasağı besleyen inanç hangi ilkedен ileri geliyordu? İlahların insanları koruyup gözettiğini ve insanların da onlara ait olduğunu ve bunun da bir inanç esası olduğunu dile getiren Sokrates'in şu ilginç benzetmesi dikkat çekicidir:

Kölelerinden biri, emrin olmadan kendisini öldürürse sen ona kızmaz mısın? Elinden gelse onu cezalandırmaz mısın? [...] Meseleye bu açıdan bakıldığında tanrının bugün bana emrettiği gibi emretmedikçe insanın kendini öldürmeye hakkı olmadığını söylemek saçma değildir.<sup>50</sup>

İlahların varlığını bir postulat olarak ortaya koyan Sokrates aslında dini düşüncenin özünü oluşturan tanrısala inanma olgusunu ifade etmektedir. İlahlara inanmak, insanını kendisini onlara bağımlı olduğu hissini, son tahlilde de onlara bağlı olmayı yani teslimiyet düşüncesini meydana getirmektedir. Böyle bir paradigmadan ölüm olgusuna yaklaşan Sokrates, ölüm fikrini hikmet düşüncesiyle buluşturmaktadır. Bu buluşmanın gerçekleşeceği yer ise Hades'tir, yani Sisifos'un kaçmaya çalıştığı yer:

Hikmeti/bilgeliği gerçekten seven, ona ancak Hades'te kavuşacağına kuvvetle inanan kimse, öldüğü için hiddetlenerek ve öbür dünyaya neşe ile gitmeyecek midir? Ey benim aziz Simmias'ım; bu kimse gerçekten filozofsa, oraya elbette seve seve gidecektir, çünkü aradığı salt bilgeliği/hakiki ilmi Hades'ten başka bir yerde bulamayacağına onun kuvvetli inancı vardır. Bunun böyle olduğuna göre, böyle bir adamın ölümden korkması, demin dediğim gibi, büyük bir saçma olmaz mı?<sup>51</sup>

Sokrates'ten yirmi dört yüzyıl sonra yaşanan Albert Camus'da intihar meselesi üzerine tekrar dönerek böyle bir şey yapmanın doğru olmadığına kanaat getirir. Ancak Camus, bu sonuca tam zıt bir yol izleyerek ulaşır. İnsanın ölümlü bir varlık oluşu ve varoluşunun sonluluğu dünyayı kutsallıktan ve tanrısallıktan soyutlayan ve hayatı ölümlü nihai bir sonla düğümleyen Camus'nun düşünce sisteminde bir problematik haline gelir.

<sup>50</sup> Plato, *Complete Works*, John M. Cooper (ed.), Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, s. 54. Krş. Eflâtun, *Phaidon*, (çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir), İstanbul: MEB, 1989, s. 11

<sup>51</sup> Eflâtun, s. 23; Plato, s. 59.



Varoluşsal krizi ve bunalımı beraberinde getiren bu problematiğin çözümlenmesinde Camus'nun Sisifos mitini bu kör düğümü açacak bir anahtar, absürdü anlamlı hale getirecek bir araç olarak kullanması bir problem olarak ortada durmaktadır. Politeist, çok ilahlı bir inanç sisteminden alınan bir unsurun tanrısız ve hatta tanrı karşıtı bir düşünce sistemine nakledilmesi nasıl mümkün olur? Ve buna neden ihtiyaç duyulur?

### B. Problematik: Camus'nun Dünyadaki Azabı

İnsanlık tarihinde evreni tanrılardan arındırarak ateist/ate bir varoluş anlayışı ve dünya görüşü inşa etmek Batılı modern insana "nasip" olmuştur. Bu durumu Camus'nun düşüncesi üzerinde önemli ölçüde etkili olan Friedrich Nietzsche veciz bir şekilde ifade eder. Tanrı'nın ölümünün habercisi Nietzsche'nin mecnun karakteri öğlen vaktinin aydınlığında elinde feneriyle pazar yerinde tarihteki en büyük cinayetin itirafçılığını yapar: "Tanrı nerede biliyor musunuz? Söyleyeyim, onu biz öldürdük; siz ve ben! Hepimiz onun katilleriyiz! [...] Tanrı öldü ve ölü kalacak. Ve onu biz öldürdük!"<sup>52</sup>

Tanrı öldüyse geriye ne kalır? Nasıl ve niçin var olduk? Var oluşumuzun gerekçesi nedir? İnsan yaşantısına kim/ne rehberlik eder? İyi ile kötü arasındaki ayrım neye göre belirlenir? Ahlakın temeli neye oturtturulur? Hayatı anlamlı kılan mutlak ve nihai değerlere nasıl ulaşılır? Tanrı yoksa insan yaşantısı dünyevi ve fiziki boyutla sınırlanarak tek boyuta indirgenmiş demektir. Bu tek boyutlu paradigmada dikey boyut yok olduğu gibi zamansal boyutta ebediyete kapı açan eskatolojik düzlem de yok olmaktadır. Beşeri boyuta indirgenen bu paradigmada ölüm sonrası hayata yer verilmeyişi en önemli sorun olarak görünür. Ölümle sınırlı, sonlu bir varoluş nasıl anlamlı hale getirilecektir? Ve her şeye ölüm bir son verecekse, varoluş hiçlikle sonlanacaksa bu hayat yaşanmaya değer mi? Bütün bu sorular Camus gibi diğer varoluşçu yazar ve düşünürleri meşgul etmiştir. Kozmogonik ve eskatolojik mitolojiden/anlatıdan yoksun böyle bir varoluşun bu trajik hali bir kriz, bir bunalım, bir ızdırap ya da Eliade'ın ifadesiyle bir "terör/dehşet" durumuna yol açmaktadır.

Tanrı olmak demek, ölümsüz bir varlığa kul olmamak ve sadece bu dünyada özgür olmak ve aynı zamanda bu acılı bağımsızlığın tüm sonuçlarına katlanmak demektir. Tanrı varsa, her şey ona bağlıdır ve onun

<sup>52</sup> Friedrich Nietzsche, *Oeuvres*, Paris: Flammarion, 2000, s 161-162. 4 Ocak 1960 tarihinde kırk altı yaşındayken bir trafik kazasında hayatını kaybeden Camus'nun araçtan çıkarılan evrak çantasında bu pasajın yer aldığı Nietzsche'nin *Şen Bilim* adlı eseri de bulunuyordu.

iradesine karşı hiçbir şey yapamayız. Eğer O yoksa her şey bize bağlıdır. Nietzsche için olduğu gibi, Dostoyevski'nin *Ecinniler* adlı romanındaki kahramanı mühendis Kirilov için de Tanrı'yı öldürmek, bizzat tanrı haline gelmektir. İncillerin söz ettiği ebedi hayatı henüz bu dünyadayken gerçekleştirmektedir.<sup>53</sup> Ancak Camus'ya göre bu düşünce tarzında bir çelişki bulunur. Zira Tanrı'yı öldürmekle işlenen bu metafizik cinayet insanın kendisini gerçekleştirmeye yetiyorsa intihara neden gerek duyulsun? İnsan bu dünyada özgürlüğe kavuştuktan sonra intihar ederek ondan neden ayrılınsın? Camus'ya göre intihar etmek, yaşamak için herhangi bir nedenin olmadığını kabul etmektir. Oysa yaşamak için önemli bir neden vardır: yaşamanın absürtlüğü. Tanrısız ve *postmortem* hayatın gerçekliğini reddeden ve varoluşu nihai gayelilikten uzaklaştıran ateist paradigmayı mantıksal sonucuna ulaştıran Kirilov'un bu mantığını Camus, absürtlük kavramıyla altüst eder. Camus'nun absürt kavramı, Kirilov'un akıl yürütmesinde çelişkili gördüğü durumu mantıklı hale getirmeyi amaçlamaz çünkü bu mümkün değildir. Absürt kavramı, problem çözmeye yönelik değil, çelişkiyi kabul etmeye diğer bir tabirle halledilemeyen paradoksa boyun eğmeye ve ona teslim olmaya yöneliktir. Mantıksal ve materyalist akıl yürütmenin götürdüğü sonucu yani absürt durumundan kurtulmayı reddetmek isyanla mümkündür. Ancak bu isyan Tanrı'yı insanın özgürlüğü önünde engel gören özgürlük savaşçıların isyanı gibi doğrudan Tanrı'ya karşı değil, bizzat insanın kendi aklına karşıdır. Camus'nun temel problematiğinin bir özgürlük yoksunluğuna değil, anlam yoksunluğuna dayandığı görülür. Paradoksun çözümü için arketip olarak Sisifos'un seçilmesi de ayrı bir paradoks oluşturur. Çünkü Camus'nun bir kahraman olarak ilan ettiği Sisifos'un akıbetini anlatan mitte vurgulanan temel husus, insanın Tanrısız düzene uymak zorunda olduğudur. Bu düzene karşı çıkmaya çalışan insan / isyankâr arketipini dile getiren mitte hem varoluşun anlamına imada bulunmakta hem de insan için irade ve eylem özgürlüğünün sınırları çizilmektedir.

Özgürlük kavramı bir taraftan kurulu bir toplumsal düzenden, modası geçmiş bir ahlak standardından ya da arkaik bir din sisteminden insanın kurtulma çabasını ifade ederken aynı zamanda insanın sanat, felsefe, din ve beşeri münasebetlerde yenilik ve yaratıcılık keşfetme arzusunu da içermektedir. Modern insanın özgürlük arayışı, beşeri, sosyal ve doğal nizamların hepsinin kozmik düzene dayandığını ve belirlendiğini savunan

<sup>53</sup> Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard, 1942, s.146

klasik dinlerin reddine götürmüştür.<sup>54</sup> Dini düşüncede kozmik düzendeki yasaların kaynağı ile beşeri düzenin kaynağı özdeşken, modern bilim bu özdeşlik anlayışını yok etmiştir. Ve bu anlayış üzerinden bir dünya ve insanlık telakkisi inşa eden ateist hümanistler ve varoluşçular kendilerince bir özgürlük elde etseler de buna karşılık çok büyük bir bedel ödemişler. Elde ettiklerinden çok daha fazlasını kaybetmişler. Bu kaybedilen şeylerin en başında yabancılık hissine neden olan dünyayla ilgili bütün sembolik değerlerin telkin ettiği anlamlar, varlığın ve varoluşun anlamı ve bunların zeminini oluşturan hikmet düşüncesidir.<sup>55</sup> Bu konuda bilimin modern insana tatmin edici cevap vermediğini ve hatta hiç cevap veremediğini bunun da bir hayal kırıklığı meydana getirdiğini Camus, edebi üslubuyla şöyle açıklar:

İşte yine ağaçlar, sertliklerini biliyorum, işte su, lezzetini hissediyorum. Bu ot ve yıldız kokuları, gece, yüreğin rahata erdiği kimi akşamlar; kuvvetini ve güçlerini hissettiğim bu dünyayı nasıl inkâr edebilirim? Fakat bu dünyanın bütün bilimi bu dünyanın bana ait olduğunu temin edecek hiçbir şey vermeyecektir. Onu [dünyayı] bana anlatıyorsunuz, bana onu tasnif etmeyi öğretiyorsunuz. Kanunlarını tadat ediyorsunuz; ben de bilme susuzluğum içinde bunların doğru olduklarına ikna oluyorum. Mekanizmasını ispat ediyorsunuz ve benim umudum artıyor. Nihayetinde bana bu renk renk ve büyüleyici evrenin atoma, atomun da elektrona indirildiğini öğretiyorsunuz. Bütün bunlar güzel, gerisini de anlatmanızı bekliyorum. Ama siz bana elektronların bir çekirdek etrafında deveran ettikleri görünmez bir gezegenler sisteminden bahsediyorsunuz. Bu dünyayı bana bir imgeyle açıklıyorsunuz. O zaman dönüp dolaşıp şiire geldiğinizi anlıyorum; hiçbir zaman bilemeyeceğim. Buna kızmaya zamanım

<sup>54</sup> Kitagawa, s. 62.

<sup>55</sup> Kamıran Birand, varoluşçuluğun üstlendiği bu yeni durumun insanlık tarihinde bir ilk olduğuna dikkat çeker: "İnsanın bu dünya içindeki durumunu, tamamı tamamına yabancı olduğu bir alan içindeki bir durum gibi göz önünde tutar. Bu düşünce hareketi, etrafımızdaki varlıkların hiçbir anlamları olmadığını, bunları moral açıdan hiçbir değer taşımadıklarını ileri sürer. Evrendeki düzen ve anlamı inkârda bunun kadar ileri giden hiçbir çığır yoktur. Her çeşit geleneğe karşı savaş açmakla ün salmış olan Aydınlanmacı düşünürler, hatta pozitivistler ve natüralistler, bu bakımdan existencialistlerle kıyaslandıkları vakit gelenekçi ve inanan kişiler olarak göz önünde tutulabilir... Existencialisme, bütün ulusların insanlık tarihi boyunca inandıkları bir kavrama, düzen kavramına karşı savaş açmıştır. Gerçekte içinde barınılabilecek ve yurt sayılabilecek bir dünyanın her şeyden öne, bir düzene sahip olması gerekir. İnsanlık tarihi boyunca, bütün kutsal kişiler ve düşünürler, tanrıca bir düzenin varlığına inanmışlar, bunun varlığından hiçbir vakit şüphe etmemişlerdir" (K. Biran, "Existencialisme Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10:1 (1952), s. 44, 47).

mı var? Şimdiden kuram değiştirdiniz. Böylece bana her şeyi öğretmesini beklediğim bu bilim, varsayımda sona eriyor, bu açıklık metafora gömülüyor, bu kararsızlık sanat yapıtında eriyip gidiyor. Bunca gayrete ne ihtiyacım vardı? Bu tepelerin tatlı çizgileri ve bu çarpıntılı yürek üzerindeki akşamın eli bana çok daha fazlasını öğretiyor. Başlangıç noktama geri döndüm. Anlıyorum ki bilim yoluyla olguları kavrayıp sayabilirsem de, dünyayı kavrayamam.<sup>56</sup>

Ölümün bidayetini dile getiren mit, *in illo tempore* gerçekleşen kazayı anlatmakta ve böylelikle de insanın *neden* ölümlü olduğu sorusuna cevap sunmaktadır.<sup>57</sup> Eskatolojik mitler ise ölüm sonrasında da bir varlık tarzının devam ettiğinden ve bu safhada meydana gelecek hadiselerden bahseder. Dolayısıyla dini sistemler açısından ölüm mutlak bir son ya da hiçlik değil, insanı dünyevi hayattan alıp yeni bir hayata hazırlayan bir geçiştir.<sup>58</sup> Modern bilim ise betimsel analizlerle yetinerek “niçin?” ya da daha dakik bir ifadeyle “hangi gayeyle?” sorusunu askıda bırakır, nesnelere fiziki özelliklerini, fiziki hadiselerin işleyiş tarzını açıklayabilir ama varlığın kendisi hakkında, incelediği nesnelere niçin var oldukları hakkında konuşamaz. Ölümün hangi şartlar altında ve nasıl gerçekleştiğini izah edebilir ama insan neden ölür, diğer bir ifadeyle neden ölüm var, ölümün varlık gerekçesi ve gayesi nedir sorusuna cevap veremez. Çok yakın zamanda öleceğini haber alan bir insanın sorusuna uzman doktorun bilimsel açıklamalar şeklinde cevap vermesi bir yanlış anlamaya yol açacaktır. “Neden ölüyorum?” sorusuna “metastaz çoğalmasından dolayı” şeklinde objektif ve düz cevabın abes kaçacağı aşikârdır. Burada söz konusu olan farklı bir şey var.<sup>59</sup> Burada söz konusu olan şey açıklamak, izah etmek değil, anlam vermektir, anlamlı hale getirmek ve dolayısıyla da insanın rasyonel yönünden ziyade gönlünü ferahlatacak, onun kalbini tatmin eden bir cevap sunmaktır.

Kozmogonik ve eskatolojik mitolojiden yoksun bir paradigmanın bu tür soruları cevaplandırması imkânsız görünmektedir. Kozmogonik hadiseler bilimsellik kisvesi altında evrim teorisi çerçevesinde izah edilmeye çalışılırken eskatoloji, yani henüz gelmemiş olan zamanlarda gerçekleşecek hadiseler ya da bilimin sunduğu araçlarla bilgi sahibi olunamayan ölüm

<sup>56</sup> Camus, *Le mythe de Sisyphe*, s. 35-36.

<sup>57</sup> Mircea Eliade; *Aspects du mythe*, s. 24.

<sup>58</sup> Charles H. Long, “Archaism and Hermeneutics”, Joseph M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, Chicago: University of Chicago Press, 1967, s. 86.

<sup>59</sup> Jacques Pierre, “L'herméneutique et sa matrice langagière: L'exemple de Mircea Eliade”, *Religiologiques*, 2 (1990), s. 15-16.

sonrası alanla ilgili bilim ya da felsefe ne söyleyebilir? Kozmogoni, eskatoloji, kâinat, insan, *postmortem* hayat, varlık, varoluş, ahlak vs. gibi kavramların dini sistemlerdeki ortak paydası tanrısallık/aşkınlık düşüncesidir. Tanrı düşüncesinin yok olmasıyla birlikte yukarıdaki kavramlar arasındaki bağlantı kopmuş oluyor.<sup>60</sup> Bütünlük parçalanıyor, akrabalık ilişkileri ortadan kalkıyor ve her bir kavram rastgele bir arada var olan birer yabancı unsur, Camus'nun dünyasındaki absürt kahraman gibi ortada duruyor. Oysa "anlamak, her şeyden önce birleştirmektir".<sup>61</sup> Bu önerme tersinden okunduğunda birliğin olmadığı durumun anlamsızlığı doğurduğu sonucu çıkmaktadır. Yukarıdaki alıntıdan anlaşıldığı üzere Camus'nun problematiğinin başlangıç noktası da insanın içinde doğup büyüdüğü ömrünü içinde geçirdiği çevreden yani dünyadan kopması, ona yabancılaşmasıdır. Bu yabancılaşma, insanla dünyası arasındaki birliğin/beraberliğin/birlikteliğin tesis edilememesi bir anlaşmazlığı ve nihayetinde de bu durumun anlamsızlığını yani absürdü beraberinde getirmektedir.

Zihni, yaşaması için gerekli olan uykudan yoksun bırakan bu hesap edilemez duygu nedir? Açıklanabilen –kötü nedenlerde olsa bile– bir dünya, aşına bir dünyadır. Ama tersine, birdenbire hayallerden, ışıklardan mahrum bir dünyada insan kendini yabancı hisseder. Yitirilmiş bir yurdun hatıralarından ya da vaat edilmiş bir toprak umudundan mahrum olduğu için bu sürgünlük kaçınılmazdır. İnsanla hayatı, oyuncuyla dekoru arasındaki bu kopuş, absürtlük duygusunun ta kendisidir.<sup>62</sup>

Dünyanın kendisi absürt değildir. Dünya akılla kavranamaz. O halde absürt olan nedir? İnsan mı? Yoksa insanın dünyadaki varoluşu mu? Bu konuda Camus'nun kafası ve duyguları karışıktır ve bundan dolayı da net bir cevap vermekte zorlanır. Buna rağmen "çağrısı insanın en derininde yankılanan çok büyük aydınlık arzusu"<sup>63</sup> onu huzursuz ettiği için hayati bir niteliğe bürünen, zihnini kemiren bu soruyu cevapsız bırakmak da istemez.<sup>64</sup> İnsan akılla kavrayamadığı, rasyonel ölçekte değerlendiremediği bir dünya ile karşı karşıyadır. Absürt, insanın çağrısıyla dünyanın akıl almaz sessizliği arasındaki bu karşılaşmadan doğar. Absürt, ne dünyada ne insanda; bu

<sup>60</sup> Bkz. Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris: Gallimard, 1951, s. 90.

<sup>61</sup> Camus, *Le mythe de Sisyphe*, s. 32z

<sup>62</sup> Camus, *Le mythe de Sisyphe*, s. 18.

<sup>63</sup> Camus, *Le mythe de Sisyphe*, s. 37.

<sup>64</sup> Bkz. Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Vedat Günyol), 8. Bsk., İstanbul: Say, 1994, s. 20 vd.; Camus, *L'homme révolté*, s. 21 vd.

ikisinin bir arada var olmasından kaynaklanır. Aslında absürt, insan bilinciyle ve akli kapasitesiyle insani ölçekte olmayan bir şeyi değerlendirme imkânsızlığı karşısında Camus'un ısrarıdır. Absürt, bir taraftan dünyanın rasyonel bir ilkeye indirgenememesi ve diğer taraftan Camus'un içindeki birlik, tutarlık, uyum ve anlamlandırma ve bunların peşi sıra gelen huzur ve mutluluk arzusu arasındaki "imkânsız aşkın"<sup>65</sup> diğer bir adıdır. Bu birlikteliği ve insicamı bozan hem insanın kendisi üzerinde hem de içinde bulunduğu dünya üzerinde düşünmesine imkân veren şey, akıldan başkası değildir:

Ağaçlar arasında bir ağaç, hayvanlar arasında bir kedi olsaydım, bu hayatın bir anlamı olurdu, daha doğrusu bu problemin hiç anlamı olmazdı, çünkü dünyanın bir parçası olmuş olurdu. Şimdi tüm bilincimle tüm aşinalık talebimle karşı koyduğum o dünya olurdu. Beni bütün kâinata karşıt yapan şey, bu aciz aklın ta kendisidir.<sup>66</sup>

Camus'un bütün arayışlarının ve sorgulamalarının altında yatan temel soru varoluşçuluğun temel problemiğini şekillendiren sorudur aslında: İnsanın bu dünyada ne işi var? İnsan neden var? Varoluşun anlamı nedir? Gayesiz ve sınırlı bir varoluş öngörüldüğü için bu son soru ölüm hadisesi karşısında daha dramatik ve hatta trajik bir renge bürünür. Eğer ölüm hiçlikle sonuçlanacaksa ya da Heidegger'in ifadesiyle "insan olarak var olmanın anlamı hiçliğe maruz kalmak" ise bu dünyada inşa edilen, kazanılan, elde edilen her şey insanla birlikte yok olup gidecekse yaşamının ne değeri var? Her an gelip kapıyı çalacak ve hiçlikle buluşturacak ölümün bulunduğu yerde insan nasıl mutlu ve huzurlu olabilir? Hiçliğin gölgesinde sürdürülen bir hayat nasıl anlamlı olabilir? Camus'un durumu, ölüm cezasına çarptırılmış, cellâdın gelip infaz etmek üzere kapısını açmasını bekleyen ve bu dehşet anını daimi olarak yaşayan bir mahkûmun halini çağırıştırır. İnsan, sonunda ölüm levhası bulunan dönüşü olmayan tek yönlü zaman tüneline girmiştir ve her geçen saat hiçliğe doğru sürüklenmektedir.

[...] parlak olmayan bir hayatın bütün günlerinde zaman alıp bizi götürüyor. Ama her zaman bir an gelir ki bizim zamanı taşımamız

<sup>65</sup> Camus, dünyaya karşı bu derin sevgisi şöyle getirir: "Önemli olan ne ben ne de dünya değil, aramızdaki sevgiyi yaratan sadece uyum ve sessizlikti" (Albert Camus, *Lyrical and Critical Essays*, (İng. çev. Ellen Conroy Kennedy), New York: Vintage Books, 1970, s. 72). İnsanın dünyada kendini yabancı hissetme durumunu Camus, boşanma (divorce) kavramıyla ifade ederken iki sevgilinin birbirinden zorunlu ama yine de istenmeyen ayrılığını ima eder. Ona göre absürt, "arzulayan zihinle umut kırıklığına uğratan dünyanın birbirinden boşanmasıdır, birlik özlemimdir, bu dağınık evrenle onları birbirine bağlayan çelişkidir" (Camus, *Le mythe de Sisyphe*, s. 71).

<sup>66</sup> Camus, *Le mythe de Sisyphe*, s. 74.

gerekir. Gelecek üzerinden yaşarız: “yarın”, “daha sonra”, “bir işin olduğunda”, “zamanla anlarsın”. Bu tutarsızlıklara hayran kalmamak elde değil; zira söz konusu olan ölmektir. Yine bir gün gelir, insan otuz yaşında olduğunu fark eder ya da söyler. Gençliğini ifade eder böylece. Fakat aynı zamanda, zamana nispeten kendisini konumlandırır. Zamanın içinde yerini alır. Geçmesi gerektiğini itiraf ettiği bir eğrinin belirli bir anında olduğunu kabul eder. O, zamana aittir ve kendisini çepeçevre saran ürpertiyle en kötü düşmanı olarak görür onu.<sup>67</sup>

Düşman/zaman insanı götürüp ölümün eline teslim eder. Ölüm, son durak, varoluşun sona erdiği yer, her şeyin bittiği andır. Camus’un dünyaya atılmışlık ve ölüm arasında sıkışan dünyadallığı anlamsız hale getirir. Bu aciziyet karşısında zihnin paradoksu çözme yönünde maruz kaldığı baskı ve başarısızlık karşısında hissedilen bunalım hayatı bir ızdaraba dönüştürür. Hayatın devam ettirilebilmesi ızdırabın tahammül edilebilir hale gelebilmesine bağlıdır. Problem yine gelip anlam konusunda düğümlenmektedir. İntiharı, yani insanın kendi iradesiyle hayatına son vermesi en azılı düşman olan ölüme teslim olma şeklinde tanımlayan ve dolayısıyla buna karşı koymak, isyan etmek gerektiğini ifade ettikten sonra Camus, ızdaraba neden tahammül edilmesi gerektiği konusu üzerinde durur. Dünyevi varoluşun anlamı nedir? Neden ölüyoruz? Varlık ve ölüm arasındaki bir zaman zarfından ibaret bir hayatın anlamı nedir? Bu tür soruları insanın kendi iradesinin dışından kaynaklandıkları için cevaplandırılması mümkün olmayabilir. Madem hayat bir ızdıraptan ibaretse ve bunu devam ettirmek gerekiyorsa bu bir mazoşizm türü değil midir? Madem insan özgür iradeye sahipse ve kendi kaderini kendisini belirleyebiliyorsa bu ızdıraba neden razı oluyor? Neden buna tahammül ediyor absürdü tercih ederek bu hali nasıl anlamlı hale getiriyor? Her şeyden önce ızdıraba tahammül etmek demek ne anlama geliyor? En nihayetinde varoluşun ve ölümün doğurduğu acılara ve bunalımlara, sıkıntı ve kederlere, tahammül edebilmenin özü, bunların anlamlı hale getirilmesine mi bağlı? Öncelikle de bir şeyin anlamlı olması ne ifade ediyor?

### C. Hermenötik: Anlamsızın Anamlı Hale Getirilmesi

Anlam, fikirler ve nesnelere öngörülebilir ve görece istikrarlı bir biçimde birbirine bağlayan şeydir.<sup>68</sup> Anlamın özünü bağlantı oluşturur.

<sup>67</sup> Camus, *Le mythe de Sisyphe*, s. 27-28.

<sup>68</sup> Michael J. MacKenzie ve Roy F. Baumeister, “Meaning in Life: Nature, Needs, and Myths”, *Meaning in Positive and Existential Psychology*, Alexander Batthyany ve Pninit Russo-Netzer (eds.), New York: Springer, 2014, s. 26.

Anlam, iki farklı fiziki varlığı, aynı kategoriye ya da aynı kişiye aitmiş veya her ikisi aynı amaç için kullanılacakmış gibi ilişkilendirir. Bu iki şey arasındaki bağlantı bunların fiziki özyapılarından kaynaklanmaz. Bağlantıları meydana getiren insan zihnidir. Dolayısıyla anlam, fiziki olmayan bir gerçekliktir.<sup>69</sup> Anlamın en önemli sonuçlarından biri hayatı istikrarlı hale getirmektir. İnsan içinde yaşadığı dünya, burada meydana gelen hadiseler, kendi varlığı, diğer kültürler ve bunlar arasındaki farkları anlamak ister. Neden bütün bunlar var? Bunlar ne şekilde meydana geldi ve nasıl bugünkü biçimlerini aldılar? Bütün bu sorulara tabi ki daha önce dillendirilen ve tekrar olmasın diye dile getirmediğimiz varoluşçuluğun ve özellikle de Camus'nun varoluşun anlamına ilişkin sorularını eklemek gerekir. Bu sorular insanın anlamlı bir dünyada yaşamasının, kaosu kozmoza dönüştürme arzusunun yansımalarıdır.<sup>70</sup> *Meanings of Life* adlı eserinde Roy Baumeister, anlamlı bir hayat arayışının dört temel ihtiyaçtan kaynaklandığını belirtir: 1) hayatın bir amacının, bir gayesinin olması, 2) hayatın, ahlâkî değere sahip olarak yaşanıyor olması yani ahlaki yönden doğrulanıyor olması; 3) öz değere sahip olması; 4) yetkin ve etkin olması.<sup>71</sup> Peter Derkx, bu dört ihtiyaca üç tane daha ekler: anlaşılabilirlik, bağlantılılık ve aşkınlık.<sup>72</sup> Baumeister'e göre bu ihtiyaçlardan dördünün de giderildiğini düşünen kişiler hayatlarının çok anlamlı olduğunu ifade etmektedir. Buna karşın, bu ihtiyaçlardan birini veya birkaçını karşılayamayan insanların hayatlarının yeterince anlamlı olmadığını bildirme oranları artmaktadır.<sup>73</sup>

Hayatın anlamlı olmasını sağlayan niteliklerin en başında bir amacın, bir gayenin olması gelir. Bu nitelik, kişinin şu an yapıp ettiklerinin gelecekteki hadiselerle ilişkili ve bağlantılı olduğu algısını içerir. Amaçlar, hedefler ve ikmaller olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Hedefler, gelecekteki vuku bulması arzulan potansiyel durumlara ilişkin fikirlere. Gaye duygusu taşıyan bireyin mevcut faaliyetleri, benimsenen amaca ulaştıracak şekilde düzenlenir ve yürütülür. Bir amaca yönelik gerçekleştirilen faaliyetlerin mutlaka keyif verici olması gerekmez. Örneğin kilo vermek isteyen birinin yaptığı fiziki egzersizler ona zor gelebilir, can sıkıcı ve yorucu olabilir. Çekilen acılar ve katlanılan meşakkatler bir amacın tahakkukuna

<sup>69</sup> Roy F. Baumeister ve Kathleen D. Vohs, "The Pursuit of Meaningfulness in Life", *Handbook of Positive Psychology*, C. R. Snyder ve Shane J. Lopez (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 608.

<sup>70</sup> Peter Derkx, "Humanism as a Meaning Frame", *What is Humanism, and Why Does It Matter*, Anthony B. Pinn (ed.), New York: Routledge, 2014, s. 44.

<sup>71</sup> Roy F. Baumeister, *Meanings of Life*, New York: Guilford Press, 1991, s. 29-57.

<sup>72</sup> Derkx, s. 47.

<sup>73</sup> Roy F. Baumeister ve Kathleen D. Vohs, s. 610



matuf olduğu için anlam taşır. Amaçlar kısa vadeli ya da uzun vadeli olmaları bakımından da farklılık arz eder. Uzun vadeli amaçlar, bir anlam çerçevesi oluşturarak kişinin anlamlı bir hayat sürdürmesi için rehberlik eder. Bunlar hayata yön verir, istikamet belirler. Diğer amaç türü, ikmaldır yani eksikliklerin tamamlanmasıdır. İkmal, mevcut ya da muhtemelen gelecekte arzu edilen sübjektif bir durumdur. Kişi, eksikliğini giderip kendini gerçekleştirdiği zaman, şu an olduğundan daha mutlu olacağı inancını taşır. Dolayısıyla ikmal ya da kendini gerçekleştirme fikri, belirli bir hedefe ulaşıldığında bir gün gerçekleşeceğine inanılan gelecekteki sübjektif bir duruma ilişkin soyut bir düşüncedir. Hedefler ve ikmaller amacın iki türüdür. Amaç ihtiyacını gidermek için birey bunlardan biri ya da her ikisi tarafından yönlendirilebilir. Şunu da belirtmek gerekir ki amaçların anlamlı olması için nihayetinde bir hedefe ulaşmış olmak ya da kendini gerçekleştirmiş olma duygusu hissediyor olmak şart değildir. Hayatın anlamlı olabilmesi için gerekli olan en önemli nitelik olan amaçlı olmanın ister hedeflere yönelik ister ikmale yönelik türü olsun her zaman gelecekle ilgili olmasıdır. Mevcut durumun anlamını gelecekteki hadiselerle ilişkisi belirlemektedir. Gelecekteki hadiseler hâlihazıra öyle yön verir ki hâlihazır, bu muhtemel amaçlara götürüyor gözükür.<sup>74</sup>

Dini sistemlerdeki nihai gaye *postmortem* safhada elde edilir. Dünyevi hayatın tamamının bu gayeye yönelik dizayn edilmesi istenir. Dolayısıyla ölüm, dünyada yaşanan bütün tecrübeleri ve varoluşun kendisini tamamıyla sonlandıran bir hiçlik olarak değil nihai gayeye ulaştıran bir geçiş süreci olarak algılanır. Varlık farklı bir boyutta farklı bir biçimde devam eder. Bu yeni hali belirleyen ölçü, dünyadayken insanın sürdürdüğü hayat yekûnudur. Nihai gayeye ulaşmak nihai kurtuluşa ulaşmaktır. Nihai kurtuluş da ölüm perdesinin ötesine geçerek ölümsüzlüğün hüküm sürdüğü bir düzlemde gerçekleşmektedir. Dini sistemlerdeki *postmortem* safhaya ilişkin anlatılar iki genel kategoride değerlendirilebilir. Bir tarafta tenasüh inancı etrafında şekillenen Hinduizm, Budizm ve Caynizm gibi politeist ya da ate Hint dinleri diğer tarafta ise ölümden sonra yeni bir dirilişin gerçekleşeceği inancını vazeden, Cennet ve Cehennem gibi kategorilere yer veren Zerdüştlük, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi monoteist dinler bulunmaktadır. Kozmogonik anlatılar, insanın nasıl meydana geldiğini yani nasıl yaratıldığını ve dolayısıyla onun kutsal varlıkların eseri olduğunu ortaya koyarken eskatolojik anlatılar, varlığının doğum ile ölüm arasındaki

<sup>74</sup> Michael J. MacKenzie ve Roy F. Baumeister, s. 30–31; Roy F. Baumeister ve Kathleen D. Vohs, s. 610.

süreyle sınırlı olmadığını bildirmekte ve varoluşun amacını belirlemektedir. Tenasüh sistemini benimseyen dinlerdeki insanın nihai amacı durmadan tekerrür eden ölüm ve yeniden doğuş çarkından (*samsara*) kurtularak *mokşa* (Hinduizm ve Caynizm) ya da aydınlanma ve *nibbanaya* (Budizm) ulaşmaktır.<sup>75</sup> *Brhadaranyaka Upaniṣad*'daki şu pasaj Hinduizmin kurtuluş öğretisini özetler niteliktedir: "Kalpteki bütün arzular atıldığı zaman ölümlü insan ölümsüz hale gelir ve bu dünyada Brahman'a ulaşır."<sup>76</sup> *Aiteraya Brahmana*'da ise Hinduizmde insan varoluşunun nihai amacının ölümsüzlük olduğu bir kez daha ifade edilir: "Beni, gerçek dışılıktan gerçekliğe ulaştır, beni, karanlıktan aydınlığa ulaştır, beni, cehaletten bilgiye ulaştır, beni, ölümden ölümsüzlüğe ulaştır."<sup>77</sup>

Camus'un ölümle birlikte hiçlik karanlığına gömülen düşünce sisteminde nihai gayeye yer olmadığı için varoluş da böyle bir gayeye sahip olma ve dolayısıyla da bir anlama sahip olma imkânından yoksundur. Camus, varoluşu mevcut hayatın ötesinde başka bir hayat umuduna yer vermeden kabul etmek gerektiğine inanır. Ona göre hayat, Tanrı yokmuş, ölümden sonra yeniden diriliş ve ölüm sonrasında sorgu yokmuş gibi yaşanılması gerekir, çünkü ölümden sonra her şey yok olacak ve ebedi nisyana (*oblivion*) gömülecektir.<sup>78</sup>

Anlamın temel niteliğinin bağ kurmak olduğunu tekrar hatırlayacak olursak anlamsızlığın da bağlardan ve bağlantılardan yoksunluk hali olarak karşımıza çıktığını görürüz. Dünyada kendini yabancı hissetmesi, Camus'un dünya ile kendi özü arasında bir bağ kuramamasından ve dolayısıyla da bu birlikteliği absürt yani anlamsız görmesinden ileri gelir. Varoluşçu felsefenin baş mimarlarından Heidegger'in meşhur deyimiyle "insan yeryüzüne fırlatılmış bir varlıktır". Bu dünyadaki varoluşuyla ilgili kabul ya da ret hakkı insana tanınmamıştır. İnsanla dünyada var olan diğer varlıklar arasındaki temel fark, insanın dünya içindeki varoluşunun farkında olmasıdır. Ölüm ise insanın bu kez dünyadan fırlatılmışlığını ifade eder. Varoluş, insanın iki

<sup>75</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge University Press, New York 2000, s. 14 vd; Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, Albany; State University of New York Press, 2007, s. 173 vd; Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005, s. 67. Budizmin kurtuluş öğretisi hakkında bkz. Harold Coward, *Sin and Salvation in the World Religions: A Short Introduction*, Oxford: Oneworld, 2003, s. 131-138; Hinduizmin kurtuluş öğretisi hakkında ise bkz. a.g.e. s. 95-104.

<sup>76</sup> Patrick Olivelle, *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*, New York Oxford University Press, 1998, s. 121.

<sup>77</sup> Klostermaier, s. 173.

<sup>78</sup> Wicks, s. 62.

fırlatılmışlık arası dünyadalığıdır. İnsanın huzursuzluğu, bu aradalışın farkında oluşu ve varlıkla başlayan ölümle sona eren varoluş bu iki bilinemez arasında anlamlandırılmamasından, bunlar arasında bir bağ, bir ilişki kuramamasından kaynaklanır.<sup>79</sup> Diğer taraftan varoluşsal krizden kaynaklanan huzursuzluğu aşma ve aradalışı nihai olarak çözme arzusu bu farkındalışı bir paradoksa dönüştür. Bu durumda yani insanın anlam arayışıyla dünyanın anlamsızlığı arasındaki bu ahenksizlik, dünyaya yabancılaşmış bireyle sınırlarını bir türlü vermek istemeyen varlık arasındaki “imkânsız aşkın” açtığı yara ne şekilde kapanacaktır? Bu noktada üç çıkış yolu görülmektedir: 1) İntihar; 2) aşkın bir varlık tarzının varlığına inanmak ya da 3) absürdü kabul etmek.

İnsandaki “tatminsizlik ve yararsız acılardan hoşlanma duyguları yüzünden gelen Tanrı’yı”<sup>80</sup> dünyadan kovarak kaderi, insanlar arasında halledilmesi gereken bir insan işi olarak gören Camus, ikinci seçeneği baştan reddeder. Geriye birinci ve üçüncü seçenekler kalır. Dostoyevski’nin kahramanı Kirilov gibi o, intiharı da tercih etmez. Çünkü intihar, insanın en büyük düşman olarak gördüğü ölüme kendi elleriyle teslim olmasıdır. *Sisifos Miti* adlı eserini yazmasındaki temel nedeni, intiharın kabul edilebilir bir seçenek olmadığını ispat etmektir. Ve sonunda Camus’un önünde bir tek seçenek kalır: absürdü/anlamsızlığı kabul etmek. Dünyaya atılmışlık duygusuyla başlayıp dünyadan atılmışlık duygusuyla doruk noktasına ulaşan kaygı yani Heidegger’in ifadesiyle “varoluşun anlamsızlığının tecrübe edilmesi”<sup>81</sup> sadece iki nokta arasında var olan bir bunalıma yol açmaz. İnsanın sırtındaki kambur gibi onu ömür boyu takip eder ve hiçliğin gölgesinde sürdürülen bu hayat baştan sona bir dramının sahnesi haline gelir.

Hayatın anlamlı oluşundaki birinci etkenin gaye/amaç yani gelecekte gerçekleşmesi planlanan, umut edilen ya da inanılan bir hadise olduğu ifade edilmişti. Nihai bir son olarak kabul edilen ölüm düşüncesi, nihai gayelerin gerçekleşmesine geçit vermediği gibi insanın hâlihazırını anlamlandırmasını

<sup>79</sup> M. Bilgin Saydam, “Psikomitoloji: ‘Ara-da-lığın’ Bir Karmaşa Olarak İnşası”, *Doğu Batı*, 18.71 (2014–15), s. 33–34. David Sherman’ın belirttiği gibi Camus’un zihin ile dünya arasındaki kopukluk ve bundan kaynaklanan yabancılık hissi, bir bilme meselesinden ziyade bir anlama meselesine dayanmaktadır. Camus’un “birlik özlemi” bu ayrılığın sonlandırılması yönündeki temennisinin ifadesidir. Ancak Kartezyen düşüncenin bir sonucu olan bilinç ile evren arasındaki bu ayrılığı giderecek, birbirinden boşanan insan ile hayatını uzlaştıracak/birleştirecek bir aracı yani Descartes’ın Tanrı’sı yoktur (David Sherman, *Camus*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, s. 31–32).

<sup>80</sup> Camus, *Le mythe de Sisyphe*, s. 167.

<sup>81</sup> Daniel O. Dahlstrom, *The Heidegger Dictionary*, London: Bloomsbury, 2013, s. 15.

da imkânsız hale getirmektedir. Bir kasırğa gibi her daim insanın peşinde olan ve inşa ettiği her şeyi bir çırpıda yıkmaya hazır vaziyette bekleyen ölüm karşısında tedirgin olmamak mümkün mü? Madem intihar etmek de bir seçenek değilse o zaman böyle bir ortamda yaşamaya değer mi? Bütün gayretler yok olarsa kaygı dolu bir yaşamın ne anlamı var?

Jung'un hatırlattığı gibi anlamsızlık hayatın kemaline engel olduğu için hastalıkla eşdeğerdir. Anlam, birçok şeyi, belki de her şeyi tahammül edilebilir hale getirir.<sup>82</sup> Camus'nun tercih ettiği yol, yaşamının herhangi bir anlamı olmadığı için intiharı seçmek olmamakla beraber bu durumun meydana getirdiği varoluşsal ızdırabı bertaraf etmek de değildir. Ona göre çözüm, ızdırabı faydasız bir şey olmaktan çıkararak onu kabullenmek, absürdü tahammül edilebilir hale getirmektir. Mutluluk da ancak bu şekilde sağlanacaktır. Dünyevi azabın tahammül edilebilir hale gelmesi açısından yaşama nedeninin ızdırabın faydalı oluşu düşüncesi üzerine inşa edilmesi de kendi başına bir anlamlandırma çabasıdır, ya da diğer bir ifadeyle bir hermenötiktir. Absürdü anlamlandırma sürecinde Camus, Sisifos karakterini seçerek onu azaba tahammül eden "absürdün kahramanı" ve böylece bir arketip haline getirir ve kitabını şu sözlerle bitirir: "Sisifos'u mutlu tahayyül etmek gerekir" (il faut imaginer Sisyphe heureux).<sup>83</sup> Ancak absürt karşısında tahammül gücünü kendi paradigmasına zıt bir paradigmadan alması Camus'un diğer paradoksudur. Cehennemde azap çeken biri nasıl mutlu olabilir? Böyle bir figür nasıl örnek alınabilir? Tek boyutlu bir dünyadan başka dünya(lar) tanımayan ve varlığı ölümle sonlandıran birinin ana teması ölüm sonrası postmortem safhada gerçekleşen bir anlatıyı esas alması saçma/absürt değil mi?

Absürt meselesini akıl ve bilimin sunduğu araçlarla çözemeyen Camus'nun bulduğu çıkış yolu insanın muhayyel yönüyle ilgili olan mite başvurmaktır. Rudolf Otto'nun "ganz andere" şeklinde ifade ettiği bambaşka olana yönelme gerekliliğini Camus, *Caligula* adlı tiyatro eserindeki başkahraman Caligula'nın ağzıyla şöyle ifade eder: "Olduğu şekliyle bu dünya tahammül edilebilir değil. Bu yüzden aya ya da mutluluğa veya ölümsüzlüğe, belki saçma olan ama bu dünyadan olmayan bir şeye ihtiyacım var."<sup>84</sup>

Dini düşünceyi ve metafizik sistemleri reddettiği için Camus, absürdü anlamlandırma çabasında başka bir dini sistemin ana unsuru olan bir Yunan

<sup>82</sup> C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, (İn. çev. Richard ve Clara Winston), New York: Vintage Books, 1989, s. 340.

<sup>83</sup> Camus, *Le mythe de Sisyphe*, s. 164.

<sup>84</sup> Albert Camus, *Caligula*, Paris: Gallimard, 1993, s. 48.

mitine başvurur. Mit, bir anlamlandırma tarzı, bir iletişim sistemi ve bir mesajdır.<sup>85</sup> Mit, varoluşu anlamlandırdığı gibi ölümü ya da diğer bir ifadeyle insanın dünyaya atılmışlığının gerekçelerini de sunar onun dünyadan atılmışlığının gerçeklerini de. Mit, ızdırabın hayatın bir parçası olduğunu ve ondan kurtulmanın bir yolunun olmadığını söyler. Aynı zamanda mit, insana acıyla nasıl yüzleşeceğini, ona nasıl tahammül edeceğini ve onu nasıl yorumlaması gerektiğini anlatır.<sup>86</sup> Örneğin Yunan mitolojisindeki Sisifos karakteriyle ilgili ikinci bölümde ayrıntılarıyla anlatılan Sisifos miti, faniliğin insan olmanın en temel niteliği olduğunu, bundan kaçmanın mümkün olmadığını ve dolayısıyla da bu hali kabullenmeyi telkin eder. Diğer taraftan bu mit, ölümün bir son olmadığını ve eğer ızdırapsız bir varoluş tarzı aranıyorsa bu durumun bu dünyada değil, öbür tarafta aranması gerektiğini de dile getirir.

Sisifos miti, düşünce sisteminde öbür tarafa yer vermeyen Camus'un hermenötik prizmasından geçirilerek bambaşka bir hal alır ve böylece yokluğun gölgesinde iç karartıcı bir veçhete bürünen varoluşun yüzüne bir hüzmeye ışık saçılır. Antik Yunan inanç sisteminde tanrısal iradeye isyan ettiği için ebedi cezaya çarptırılan ve asla örnek alınmaması gereken Sisifos'u Camus, absürdün başkahramanı olarak ilan eder ve onu bir arketip haline getirir. Mit, iki nokta arasında sıkışıp kalan tarihsellik bilincinin içine hapsoldüğü çemberi çatlatarak kısa devre yapmasına mani olur ve böylece Camus'un derdine bir deva sunar gibi gözükür. Sisifos'la Camus kendisi arasında birçok ortak nokta görülür: Tanrıları hakir görmesi, ölüme kin duyması ve yaşam tutkusu. Camus'ya gören bunlar aynı zamanda Sisifos'un azabının sebepleridir.

Tanrı'yı dünyadan kovarak kaderi bir insan işi yapan Camus, azap halindeki Sisifos'u mutlu tahayyül etmesi kendi varoluşuna bir yansıma bulacağı çabasının ifadesidir. Sisifos, ızdıraba tahammül eden bir prototiptir. Sisifos örneğiyle Camus şu mesajı vermeye çalışır: Sisifos aynı işi sonsuza dek tekrar ederek absürt bir varoluş tarzından ibaret olan azaba dayanabiliyorsa, gayesiz varoluşun doğurduğu bunalımdan da kurtulabilir. Camus nazarında Sisifos, azaba katlanan kahramandır ve onu mutlu tahayyül etmek gerekir. Sisifos örneğinde tahammül edilebilir hale gelen absürt, insanı bunalımdan mutluluğa taşıyacaktır. Camus, absürdü ya da diğer bir ifadeyle dünyadaki azabını, Sisifos'un cehennemdeki azabıyla

<sup>85</sup> Roland Barthes, *Mythologies*, Paris: Seuil 1957, s. 181.

<sup>86</sup> Joseph Campbell ve Bill Moyers, *Mitolojinin Gücü: Kutsal Kitaplardan Hollywood Filmlerine Mitoloji ve Hikayeler*, (çev. Zeynep Yaman), 3. Bsk., İstanbul: MediaCat, 2013, s. 207-208.

anlamlandırmaya çalışır. Camus aslında kendi paradigmasında var olmayan bir boyut ekleyerek, dünyadalık halle dünyadan atılmışlık hali arasında bir bağ kurar ve böylece inanmadığına inandığı bir hayali gerçekleştirmiş olur: ölecek ölümsüzleşmek. Ancak Sisifos'un *postmortem* safhada elde ettiği ölümsüzlüğü Camus dünyada elde etmeye çalışır. Mit, hiçlikle sonlandırılan varoluşa bir uzantı kazandırır. Varoluşçuluğun dünyaya atılmışlığı böylece gerçek bir dünyadan atılmışlığa dönüşür. Can alıcı nokta burada yer alır. Çünkü dünyadalığın anlamı her ne kadar çözümlenemese de dünyadan atılmışlık düşüncesi asıl kaygının kaynağıdır. Ebediyet düşüncesi yoksa ölüm tek gerçek haline gelmekte ve zaman tek boyuta indirgenmektedir: ebedi şimdiki zaman.

Günü gününe yaşayan insan, absürtle karşılaşmadan önce, amaçlarla, bir gelecek ya da haklı çıkma kaygısıyla yaşar... Hayatında bir şeyler yönetebileceğine inanır hala. Aslında bütün olaylar, özgürlüğü yalanlasa da o, özgürmüş gibi davranır. Absürttten sonra her şey sarsılmış durumdadır. Bu "ben varım" düşüncesi, her şeyin bir anlamı varmış gibi davranışım (yeri geldikçe hiçbir şeyin anlamı olmadığını söylesem bile), bütün bunlar mümkün bir ölümün absürtlüğüyle baş döndürücü bir biçimde yalanlanır. Yarını düşünmek, kendine bir amaç seçmek, tercihlere sahip olmak, bütün bunlar özgürlüğe inancı gerektirir... Ama o anda biliyorum ki bu üstün özgürlük, bir hakikati tesis edebilecek tek şey olan var olma özgürlüğü yoktur. Tek gerçeklik olarak ölüm işte buradadır. Ondan sonra iş işten geçmiştir. Kendimi idame ettirme noktasında da özgür değilim, tutsağım, özellikle de ebedi devrim umudu bulunmayan, horgörüye başvuramayacak olan bir tutsağım. Devrimsiz ve horgürsüz kim tutsak kalabilir? Ebediyet teminatı olmaksızın tam anlamıyla hangi özgürlük var olabilir? Fakat, aynı zamanda, absürt insan, şimdiye kadar hayaliyle yaşadığı bu özgürlük postulatına bağlı kaldığını anlar. Bir anlamda, bu durum ona ayak bağı oluyordu. Yaşamının bir amacı olduğunu tahayyül ettiği ölçüde, erişilecek bir amacın gereklerine tabi oluyor ve özgürlüğünün esiri oluyordu... Böylece absürt insan, gerçekte özgür olmadığını anlar... Absürt şu noktada beni aydınlatıyor: yarın yoktur. Artık derin özgürlüğümün nedeni budur.<sup>87</sup>

Camus'nun absürde çözüm arayışının, ölümsüzlük arayışıyla aynı şey olduğu bu pasajda tüm berraklığıyla görünmektedir. Madem ızdırabın

---

<sup>87</sup> Camus, *Le mythe de Sisyphe*, s. 80-82.

---

kaynağı insanı ölüme sürükleyen zamansa o halde çözüm de zamanı durdurmak, anı dondurmak, yani Sisifos'un hâlihazırını elde etmektir.

Son tahlilde Camus'nun varoluşsal krizini aşmak için sarf ettiği hermenötik çaba akıl düzeyinden muhayyel düzeye, bilinç zemininden bilinçaltı zemine kayarak "dini bir çözüm"e ulaşmaktadır. Eliade'a göre bu durum kaçınılmazdır. Zira,

[H]er varoluşsal kriz, hem Dünyanın gerçekliğini hem de insanın dünyadaki varlığını söz konusu haline getirir: Varoluşsal kriz en nihayetinde "dinidir". Çünkü arkaik kültür düzeyinde *varlık*, *kutsal* ile özdeşleşmiştir... Din, sadece sonsuza kadar tekrar edilebilir olduğu için değil, aynı zamanda aşkın bir kökenden geliyor kabul edildiği ve dolayısıyla *başka*, beşer üstü bir dünyadan alınan bir ifşa/vahiy olarak değerlendirildiği için her varoluşsal krizin örnek çözümüdür.<sup>88</sup>

Sisifos'un cehennemdeki azabı, Camus'yu kendi varoluşsal kriziyle yüzleştir. Sisifos mitinde Camus'nun gördüğü şey aslında kendisidir. Azap şeklinde olsa da ebedi bir varlık tarzına kavuşan Sisifos imajı absürdün kahramanı Camus'ya dünyevi zamanı durdurarak bozuk bir plağın sürekli dönmesine rağmen aynı yerde kalması gibi şimdiki zamana sabitleyen ve böylece dünyada sonsuzluğu yakaladığına inandığının delilini sunar ve absürdü tahammül edilebilir hale getirir. O halde Camus'yu mutlu tahayyül etmek gerekir.

### Sonuç

Anlam, insanın en temel zihinsel ihtiyacıdır. İnsan anlamsız bir dünyada yaşayamaz. Düşünen bir varlık olan insan, içinde bulunduğu evrenle kendi yeri arasındaki, varoluşuyla ölümü arasındaki ilişkiler kurmak ister. İnsanın dünyadaki varoluşunun nedeni nedir? İnsanın neden ölür? Öldükten sonra ne var? Mit, bütün bu sorulara tatmin edici cevaplar verme açısından anlamlı bir varoluş için vazgeçilmez bir nitelik arz eder. Mit bu ihtiyacı gidermek için vardır. Mit insanın rasyonel kavrama kapasitesine aşan şeyleri, insan zihninin kavrayabileceği bir şekle dönüştürür. Kozmogonik anlatılar insanın ve evrenin yaratılışı anlatırken hem nasıl hem de niçin sorularına cevap sunarlar. Eskatolojik anlatılar ise dünyanın sonu ve postmortem safhayla ilgili bilgiler verirler. Hem geçmiş hem de henüz gerçekleşmemiş olan ve dolayısıyla akılla açıklanması/tahmin edilmesi/keşfedilmesi mümkün olmayanla ilgili soruları cevaplandıran mit, insanın önüne anlamlı bir dünya sunmaktadır. Bu dünyada insanın nereden geldiği ve nereye

<sup>88</sup> Eliade, *Le sacré et le profane*, s. 178.

gideceği bildirilerek ona bir yön tayin edilir ve bir hedef belirlenir. Mitler, insana hem kendisini hem de içinde yaşadığı dünyayı tanıtır. Dünyayı tanımak, anlamsızlığı bertaraf ederek yaşamayı mümkün kılar. Zihnin karşı karşıya geldiği varoluşa ilişkin sorulara cevaplar sunmakla insanın dünyadallığını anlamlı hale getirir ve böylece ona bir hikmet kazandırır. Nitekim Yunan mitolojisinde bu hikmetin varlığını hem Sisifos mitinde hem de Sokrates örneğinde gördük. Sokrates'e göre hikmet, ölüm korkusunu yenmektir.

Varoluşçu düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olan Albert Camus'nun varoluş problematiğinin tam bu noktada düğümlendiği görülür. Ateist bir paradigmayı benimseyen Camus'nun ölümü anlamlandırılmamasından kaynaklanan ızdırabı tahammül edilebilir hale getirebilmek için bir Yunan mitinden ilham alması dikkate şayandır. Metafizik alemin reddiyle ateist paradigma birçok şeyden mahrum hale gelir. Kaybedilen şeylerin en başında varlığın ve varoluşun anlamı ve bunların zeminini oluşturan hikmet düşüncesi gelir.<sup>89</sup> Absürdün çözümlenmesi noktasında Camus, kendi paradigmasında bulunmayan bu düşünceyi Yunan mitolojisinde bulur ve problematiğini bu çerçevede şekillendirir.

Eliade'ın Dinler Tarihi disiplinin "şahane yolu" olarak gördüğü yaratıcı hermenötik yöntem, dini paradigmayı reddeden profan Batı insanının doğu ve özellikle de Hint maneviyatıyla karşılaşmasını öngörüyordu. *Ganz andere* ile gerçekleşecek olan bu temas sonucunda profan insan içinde bulunduğu "tarihin teröründen" kurtulacaktı. Bu karşılaşmanın ne ölçüde gerçekleştiği ya da diğer bir ifadeyle Eliade'ın bu tahmininin ne kadar isabetli olduğu söylemek zor olsa Camus örneğinde "yaratıcı hermenötik" sürecin nasıl işlediğini görmüş olduk. Fakat Camus'nun karşılaşması herhangi bir müesses dini düşünceyle değil, mit kavramının kaynağı olan kadim Yunan kültürüyle olmuştur. Kadim Yunan dini sisteminin yapı taşı olan mitler bütün diğer dini sistemlerde olduğu gibi Camus'nun paradigmasında yer almayan bir boyuta sahipti: kutsal ve bundan kaynaklanan hikmet anlayışı. Camus'nun hermenötik çabası da Heidegger'in anladığı şekilde yani insan varoluşunun bizzat kendisini anlama biçiminde gerçekleşir.

<sup>89</sup> Camus'nun perspektifi, eskatolojik düzlemde ontolojik düzleme doğru bir anlamlandırma süreci takip etmektedir. Sokrates'in hikmet anlayışı ve Sisifos miti böyle bir anlamlandırmayı mümkün kılmaktadır. Diğer bir anlamlandırma türü ise bizzat varlığın kendisinden hareket ederek ulaşılan hikmet düşüncesi aracılığıyla elde edilebilmektedir. Bu ikinci süreçli ilgili bir örnek olarak bkz. Ramazan Adıbelli, "Taş ve İnsanın Kaderi", *Düşünen Şehir*, Sayı 3 (Eylül 2017), s. 22-31.



Sisifos mitindeki Sisifos'un halini yorumlamakla Camus aslında kendi durumunu yorumlar. Ricoeur'ün hermenötik teorisinde vurguladığı gibi bir metni yorumlayan öznenin aynı zamanda kendisini de başka bir şekilde görmeye başladığı gibi Camus, *Sisifos Miti* adlı eserinde kendi varoluşsal durumunu yorumlayarak absürt düşüncesine dayanak bulmaya çalışır. *Sisifos Miti*, Sisifos mitini yansıtan bir aynaya dönüşür. Cehennemde azap çeken Sisifos, dünyada ölüm karşısında ızdırap çeken Camus'nun yansıması olur. Absürdün kahramanı isyankâr Sisifos aslında Camus'nun kendi imajıdır. Sisifos, Camus'ya insanın ölümden kurtulmasının imkânsız olduğunu öğretir ve aynı zamanda ölüm ölümden kurtulmanın yolunun akıldan geçmediğini öğretir. Ancak Camus, bu öğütün ikinci kısmına itibar etmez çünkü onun paradigmasında öbür tarafa yer yoktur. Camus'nun mitin orijinal mesajını deforme ederek kendi paradigmasına adapte etse ondaki özü yani hikmeti yok etmez. Camus'ya lazım olan da zaten buydu. Ölümsüz bir figür imajını kendine yansıtarak Camus, muhayyel bir ölümsüzlük elde etmiş görünür. Absürt problemi böylece çözülmüş olur. Varoluş, nihai gayeden yoksun olsa ve her şey ölümlle sona erecek olsa bile yaşamaya mümkün olduğunca devam etmek gerekir. Paradoksu kabullenmek gerekir. Sisifos arketipinin izinden gitmek gerekir. Aksi halde insanı ölüm beklemektedir. Zaten aksi halin aksi halinde de beklemektedir. Absürdün absürt oluşu da galiba buradan gelmektedir.



#### KAYNAKÇA

- ADIBELLİ, Ramazan. *Mircea Eliade ve Din*. İstanbul: İz, 2011.
- ADIBELLİ, Ramazan. «Taş ve İnsanın Kaderi.» *Düşünen Şehir*, no. 3 (2017): 22-31.
- APOLLODORUS. *The Library*. Çeviren Sir James George Frazer. London: William Heinemann, 1921.
- BARTHES, Roland. *Mythologies*. Paris: Seuil, 1957.
- BAUMEISTER, Roy F. *Meanings of Life*. Guilford Press: New York, 1991.
- «The Pursuit of Meaningfulness in Life.» *Handbook of Positive Psychology* içinde, yazar Roy F. Baumeister ve Kathleen D. Vohs, düzenleyen: C. R. Snyder ve Shane J. Lopez, 608–618. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BİLEN, Osman. *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları: Romantik, Felsefi, Eleştirel Hermeneutik*. Ankara: Kitabiyat, 2002.

- BİRAN, K. «Existencialisme Üzerine.» *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10, no. 1 (1952): 41- 47.
- CAMPBELL, Joseph, ve Bill Moyers. *Mitolojinin Gücü: Kutsal Kitaplardan Hollywood Filmlerine Mitoloji ve Hikayeler*. 3. Çeviren Zeynep Yaman. İstanbul: MediaCat, 2013.
- CAMUS, Albert. *Caligula*. Paris: Gallimard, 1993.
- CAMUS, Albert. *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*. 8. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve Vedat Günyol. İstanbul: 1994, 1994.
- CAMUS, Albert. *L'homme révolté*. Paris: Gallimard, 1951.
- CAMUS, Albert. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 1942.
- CAMUS, Albert. *Lyrical and Critical Essays*. Çeviren Ellen Conroy Kennedy. New York: Vintage Books, 1970.
- CAMUS, Albert. *The Myth of Sisyphus*. New York: Penguin Books, 1979.
- COWARD, Harold. *Sin and Salvation in the World Religions: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld, 2003.
- DAHLSTROM, Daniel O. *The Heidegger Dictionary*. London: Bloomsbury, 2013.
- DERKX, Peter. «“Humanism as a Meaning Frame”.» *What is Humanism, and Why Does It Matter* içinde, düzenleyen: Anthony B. Pinn, 42–57. New York: Routledge, 2014.
- DETIENNE, Marcel. *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard, 1981.
- DETIENNE, Marcel. *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard, 1981.
- Dictionnaires de français Larousse*. tarih yok.  
<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/absurde/308?q=absurde#298> (erişildi: Kasım 13, 2017).
- EFLÂTUN. *Phaidon*. Çeviren Suut K. Yetkin ve Hamdi R. Atademir. İstanbul: MEB, 1989.
- ELIADE, Mircea. *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard, 1963.
- ELIADE, Mircea. «Cosmogonic Myth and History.» *Religious Studies* 2, no. 2 (1967): 171–183.
- ELIADE, Mircea. «Crisis and Renewal in History of Religions.» *History of Religions* 5, no. 1 (1965): 1–17.
- ELIADE, Mircea. *Fragments d'un journal I: 1945–1969*. Paris: Gallimard, 1973.
- ELIADE, Mircea. «History of Religions and a New Humanism.» *History of Religions* 1, no. 1 (1961): 1–8.
-

- ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 1965.
- ELIADE, Mircea. *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1969.
- FINK, Gerhard. *Antik Mitolojide Kim Kimdir*. Çeviren Ümit Öztürk. İstanbul: Kabalcı, 1997.
- Grand Larousse de la langue française*. Cilt I. Paris: Larousse, 1989.
- GRONDIN, Jean. *L'universalité de l'herméneutique*. Paris: PUF, 1993.
- HALLIDAY, W. R.,. *Greek Divination: A Study of Its Methods and Principles*. London: Macmillan, 1913.
- HAMILTON, Edith.,. *Mythology*. New York: : Back Bay Books, 1998.
- HARVEY, Peter. *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- HESIOD. *Theogony, Works and Days, Testimonia*. Çeviren Glenn W. Most. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- HOMER. *The Illiad*. Çeviren Ian Johnston. Arlington: Richer Resources Publications, 2007.
- HOMER. *The Odyssey*. Çeviren Rodney Merrill. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2002.
- HOMÈRE. *L'Odysée*. Çeviren Leconte de Lisle. Paris: Alphonse Lemmerre, 1877.
- HYGINUS. «Fabulae, 239.» tarih yok.  
<http://www.theoi.com/Text/HyginusFabulae5.html#238> (erişildi: Ekim 28, 2017).
- HYGINUS. «Fabulae, 60.» tarih yok.  
<http://www.theoi.com/Text/HyginusFabulae2.html#61> (erişildi: Ekim 28, 2017).
- JACQUES, Pierre. «L'herméneutique et sa matrice langagière: L'exemple de Mircea Eliade.» *Religiologiques*, no. 2 (1990): 1-17.
- JASPERS, Karl. «Myth and Religion.» *Myth and Christianity: An Inquiry Into The Possibility of Religion Without Myth* içinde, yazan Karl Jaspers ve Rudolf Bultmann, 3-56. New York: The Noonday Press, 1958.
- JOHNSTON, Sarah Iles. *Restless Dead: Encounters Between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press, 1999.

- JUNG, C. G. *Memories, Dreams, Reflections*. Çeviren Richard Winston ve Clara Winston. New York: Vintage Books, 1989.
- KITAGAWA, Joseph M. «Primitive, Classical, and Modern Religions: A Perspective on Understanding The History of Religions.» *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding* içinde, düzenleyen: Joseph M. Kitagawa, 39-65. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- KLOSTERMAIER, Klaus K. *A Survey of Hinduism*. Albany: State University of New York Press, 2007.
- LONG, Charles H. «Archaism and Hermeneutics.» *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding* içinde, düzenleyen: Joseph M. Kitagawa, 67-87. Chicago: : University of Chicago Press, 1967.
- LOWELL, Edmunds. «Introduction: The Practice of Greek Mythology.» *Approaches to Greek Myth* içinde, düzenleyen: Edmunds Lowell, 1-20. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1990.
- MACKENZIE, Michael J., ve Roy F. Baumeister. «Meaning in Positive and Existential Psychology.» *Meaning in Life: Nature, Needs, and Myths* içinde, düzenleyen: Alexander Batthyany ve Pninit Russo-Netzer, 25-37. New York: Springer, 2014.
- MARCH, Jennifer R. *Dictionary of Classical Mythology*. Oxford: Oxbow Books, 2014.
- MARCH, Jennifer R.,. *Cassell's Dictionary of Classical Mythology*. London: Cassell, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Oeuvres*. Paris: Flammarion, 2000.
- OLIVELLE, Patrick. *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. New York: Oxford University Press, 1998.
- PALMER, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston:: Northwestern University Press, 1969.
- PAUSANIAS. *Description of Greece*. Çeviren Arthur Richard Shilleto. Cilt I. London: George Bell and Sons, 1886.
- PLATO. *Complete Works*. Düzenleyen: John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- RASMUSSEN, David M. *Mythic-symbolic Language and Philosophical Anthropology: A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricoeur*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.
-

- ROSE, H. J. *A Handbook of Greek Mythology*. London & New York: Routledge, 2005.
- ROSENBERG, Donna. *Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*. 3. İstanbul: İmge Kitabevi, 2003.
- SAYDAM, M. Bilgin. «Psikomitoloji: 'Ara-da-lığın' Bir Karmaşa Olarak İnşası.» *Doğu Batı* 18, no. 71 (2014–15): 33–79.
- SHERMAN, David. *Camus*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- SIMON, Elliott M. *The Myth of Sisyphus: Renaissance Theories of Human Perfectibility*. Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 2007.
- THEOGNIS OF MEGARA. «Poems.» tarih yok. [http://demonax.info/doku.php?id=text:theognis\\_poems#section699718](http://demonax.info/doku.php?id=text:theognis_poems#section699718) (erişildi: Ekim 31, 2017).
- Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998.
- VERNANT, Jean-Pierre. «Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque.» *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 12, no. 2 (1957): 183–206.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Myth and Society in Ancient Greece*. New York: Zone Books, 1990.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et religion en Grèce ancienne*. Paris: Seuil, 1990.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Oeuvres. Religions, rationalités, politique*. Cilt II. Paris: Seuil, 2007.
- WICKS, Robert. *Modern French Philosophy: From Existentialism to Postmodernism*. Oxford: Oneworld, 2003.
- YİTİK, Ali İhsan. *Hint Dinleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005.





*bilimname* XXXIV, 2017/2, 44-47

Arrival Date: 18.10.2017, Accepting Date: 31.01.2018, Publishing Date: 30.04.2018  
doi: <http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.368994>

## THE MYTH OF SYSIPHUS AND THE HERMENEUTIC OF A HERMENEUTIC

© Ramazan ADIBELLI<sup>a</sup>

### Extended Abstract

In 1961 Mircea Eliade published his one of his most important articles about the methodology of the History of Religions: "History of Religions and a New Humanism" which opened the first issue of the journal *History of Religions*. Eliade describes their task of the discipline. Beyond being a scientific discipline, the science of religions will fulfill its true cultural function by making the meanings of religious documents intelligible to the mind of modern man and this cultural role is of the first importance. The main factor which incited Eliade to define such a task was on the one hand, the recent reappearance of the peoples of Asia on the stage of history and, on the other; the so-called primitive peoples were preparing to make their appearance on the horizon of greater history. Eliade expected these confrontations between Westerners and non-Westerners would create new cultural values. Eliade believed that by attempting to understand the existential situations expressed by the documents he is studying; the historian of religions would inevitably attain to a deeper knowledge of man. It is on the basis of such a knowledge that a new humanism, on a world-wide scale, could develop. The specificity of this task to this discipline is due to its research area. This article was reissued in *The Quest: History and Meaning in Religion* (1969) with some addenda. There Eliade emphasizes the privileged position of the History of Religions among the other humanistic disciplines. For him, more than any other humanistic discipline (i.e., psychology, anthropology, sociology, etc.), history of religions can open the way to a philosophical anthropology. For the sacred is a universal dimension and the beginnings of culture are rooted in religious experiences and beliefs. Furthermore, even after they are radically secularized, such cultural creations as social institutions, technology, moral

---

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Erciyes University Theology Faculty, [adibelli@erciyes.edu.tr](mailto:adibelli@erciyes.edu.tr)

ideas, arts, etc., cannot be correctly understood if one does not know their original religious matrix, which they tacitly criticized, modified, or rejected in becoming what they are now: secular cultural values. Thus, the historian of religions is in a position to grasp the permanence of what has been called man's specific existential situation of "being in the world," for the experience of the sacred is its correlate. In fact, man's becoming aware of his own mode of being and assuming his *presence* in the world together constitute a "religious" experience.

Four years later published Eliade's article "Crisis and Renewal in the History of Religions". In the first article mentioned above Eliade's main concern was about the task of the History of Religions: a new humanism. Now he tackles with the problem of methodology. How this aim can be reached? This is the major subject of this article.

Eliade reiterates his conception of the History Religions as a privileged discipline. He claims that the history of religions is not merely a historical discipline as for example, archeology or numismatics. It is as well a *total hermeneutics*, being called to decipher and explicate every kind of encounter of man with the sacred, from prehistory to our day. This kind of hermeneutics is different from textual interpretation or philosophical hermeneutics of Dilthey, Heidegger or Gadamer. It seems that Eliade's hermeneutics was rather influenced by the French philosopher Paul Ricoeur, his colleague at the Divinity School of the University of Chicago from 1970 and at the same time a family friend.

Eliade's creative hermeneutic is more than an instruction; it is also "a spiritual technique susceptible of modifying the quality of existence itself". What is at stake is not a discovery about a natural phenomenon or about a new element for example but an existential situation, a being in the world. The historian of religions is studying the sacred worlds of people. The sacred is the key element shaping their every day life and their self representation of their world and themselves. Eliade emphasizes the fact that the discovery of a spiritual world is in terms of quality different from other kinds of discoveries. Creative hermeneutics unveils significations that one did not grasp before or puts them in relief with such vigor that after having assimilated this new interpretation the consciousness is no longer the same.

In conclusion the hope of Eliade was the inner transformation of the researcher and, of the sympathetic reader through the hermeneutical effort of deciphering the meaning of myths, symbols, and other traditional religious structures. That's why he considered the phenomenology and history of

religions among the very few humanistic disciplines that are at the same time propaedeutic and spiritual techniques.

While in the creative hermeneutics Eliade emphasizes primarily the role of the specialist in the field of religion, Ricoeur, develops more precisely the inner changes occurring in the individual mind by putting emphasis upon self-understanding as the outcome of the hermeneutical process. For Ricoeur, the purpose of all interpretation is to conquer a remoteness, a distance between the past cultural epoch to which the text belongs and the interpreter himself. By overcoming this distance, by making himself contemporary with the text, the exegete can appropriate its meaning to himself: foreign, he makes it familiar, that is, he makes it his own. It is thus the growth of his own understanding of himself that he pursues through his understanding of others. Every hermeneutics is thus, explicitly or implicitly, self-understanding by means of understanding others.

The purpose of this paper is to unclothe the hermeneutical process, this “royal road” of the History of Religions as labeled by Eliade. The inspiration came from the reading of Camus’ *Le Mythe de Sisyphe*, the case of Camus, provides us a very rich and interesting illustration of the manner in which hermeneutics is deployed and of the function of mythology even for those who deny the reality of such narratives.

*Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l’absurde*, one of the first books of Albert Camus, one of the most important French authors of the 20th century was published in 1942. The source of inspiration for the title of the book is its last chapter, five pages in total. The principal problematic of this work is to find an answer to the problem of whether a meaningless existence is worthy of being lived or not. Stimulated by an atheist and materialist paradigm, Camus argues that despite all its meaninglessness, one must choose life and reject suicide. But why? How can an existence deprived of an ultimate aim going to be destroyed by death be assumed? Camus thinks that it is necessary to resist death, which is the biggest obstacle in front of existence, and to embrace life albeit its meaninglessness. He finds, the archetype of this thought, represented by the concept of absurd, found in the myth of Sisifos, an ancient Greek myth. According to Camus, it is necessary to imagine Sisifos who defied death happy. However, the original myth depicts a rebellious man who because he rebelled against the divine realm and tried to escape from death was condemned to eternal torment in Hell. His punishment was to roll a stone to the top of a mountain. When he ascended the top of the mountain in Tartarus, every time the rock rolled back to the bottom, it is noteworthy that



Camus used its own paradigm to reject the paradox of an element borrowed from a system of beliefs diametrically opposed to his one that deny both the postmortem phase and the divine order. Through the hermeneutical process Camus is confronted with a wisdom which Socrates described as defeating the fear of death. The myth has become a kind of mirror by reflecting his own reality to Camus reflects immortality.

The total hermeneutics of Eliade involves an existential aspect of understanding because of the existential and ontological character of the documents studies by the historian of religions. The religious nature of data like, myths, symbols or religious texts enable the existential dimension of understanding. In his second article Eliade speaks of the “encounter of man with the sacred” i.e. with the wholly other. The other provides something we do not have and thus fills a gap or establishes the missing link. Camus’ hermeneutic endeavor represents such a task: finding a meaning to the existence even though it appears there is no meaning to be found. The main concern of Camus’ problematic and the source of his existential anxiety is the phenomenon of death, his worst enemy. The myth of Sisyphus by narrating the immortality of the soul provides the missing link in the thinking of Camus. The wisdom or the message that Camus perceives from this myth is to not be afraid of death. Because death is an inseparable element of the human condition and that life is not restricted to this world. There is an afterlife shaped by man’s earthly life. But Camus restricts himself with the first part of the message. The myth of Sisyphus sat Camus up with wisdom.

In conclusion Camus’ case illustrates beautifully what Eliade means by creative hermeneutics. But it demonstrates at the same time that sometimes the power of the message carried by myths are so strong that it does not necessary needs specialists to be deciphered. It can reveal itself to everybody searching for it.

**Keywords:** History of Religions, The Myth of Sisyphus, hermeneutic, mythology, meaning of existence.

