Dostluk Üzerine

Sandra M. Lynch



İngilizce'den Çeviren: Fermâ Lekesizalın

AYRINTI

2. BASIM

SANDRA MICHELLE LYNCH

Sandra Lynch, 1950 yılında Avustralya'nın küçük bir kasabasında doğdu. Sydney'de eğitim görerek ilkokul öğretmeni oldu. Sydney ve Batı Avustralya'nın Perth kentindeki okullarda ders verdi. Perth'deyken Batı Avustralya Üniversitesi'nde lisans derslerine devam etti ve bu dersleri ABD'nin Illinois Üniversitesi'nde tamamlayarak felsefe bölümünden mezun oldu. Avustralya'ya döndükten sonra Macquarie Üniversitesi'nden yüksek lisans derecesini aldı. Sydney'deki üniversitelerde ders verdi, ayrıca okullara felsefeyi sokma konusunda çaba gösterdi. Kocası ve iki çocuğuyla birlikte Sydney'de yaşamakta ve şu aralar "benlik"in yapısında hayal gücü, duygu ve aklın karşılıklı etkileşimi üzerine doktora tezini yazmaktadır.

Ayrıntı: 186
İnceleme Dizisi: *99*

Dostluk Üzerine
Sandra Michelle Lynch

Kitabın Özgün Adı
Conceptions of Friendship

İngilizce'den Çeviren
Fermâ Lekesizalın

Yayıma Hazırlayan
Tamer Tosun

Son Okuma
Mehmet Celep

© Sandra Michelle Lynch.

Macquarie Üniversitesi-Tarih, Felsefe ve Politika Bölümü'ne 1988 yılında master tezi olarak sunulmuştur.

İlk kez Türkçe'de yayınlanmaktadır.

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak İllüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak Tasarımı
Arslan Kahraman

Kapak Düzeni
Gökçe Alper

Dizgi
Esin Tapan Yetiş

Baskı
Kaylan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No.:244 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım *1997*
İkinci Basım *2013*

Baskı Adedi *2000*

ISBN 978-975-539-138-X
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım Tic. San. ve Ltd. Şti.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Sandra M. Lynch

Dostluk Üzerine



İçindekiler

— Türkçe Basıma Önsöz 7
— Giriş 11

1. Konuklar, Âşıklar ve Yurttaşlar Klasik Dünyada Dostluk ... 15
2. Yurttaş Dostluğunun Çözülüşü ve Yıkılışı:
Cicero ve Montaigne 39
3. Dostlarımız ve İsteklerimiz 59
4. Etik Bir İlişki Olarak Dost 83
5. Dostluk Olanağı 103

— Sonuç 129
— Kaynakça 139

Türkçe Basıma Önsöz

Dostluk ve dostluğu yeşertip sürdürme yeteneği geleneksel Batı felsefi araştırmacılığında pek öne çıkmamış görüngülerdir. Dostluk üzerine eskiçağda yazılan yazılar ise onu bilhassa erkeklere özgü, hem onurlu hem de haz veren bir erdem olarak gösterip bir hayli yüceltir. Gelgelelim Cicero'nun de *Amiticia*'sı dostlar arasında bir çatışma potansiyeli bulunduğunu kabul eden bir yapıttır ve bu kabul elinizdeki kitabın itici gücünü oluşturmuştur. Bu kitap, dostluğun karmaşıklığını teslim etmektedir: Onu kısmen belli düzeyde diplomasi gerektiren bir sanat; kısmen bir meydan okuma ve belli yönlerde çaba gerektiren bir kendini adama, kısmen de koşullara bağlı bir durum olarak hak ettiği yere koymaktadır. Dostlu-

ğun modern dünyadaki pratikleri kitabın asıl konusudur. İlk iki bölümde, Homeros'un epik şiirinde, Platon'un *Diyaloglar*'ında ve Aristoteles'in *Etik*'inde ortaya konan biçimiyle dostluk, geç Roma Cumhuriyeti döneminde Cicero'nun ve on altıncı yüzyılda Montaigne'in görüşleriyle karşılaştırılmaktadır. Tartışma bu şekilde modern dostluk ve onu belirleyen unsurların analizi için tarihsel bir bağlam sağlamaktadır. Üçüncü bölümde, dostluk eyleminin anlamı açıklanmaktadır. Dördüncü bölümde ise dostluk eyleminin kişisel bağlılığa dayandığı için ahlaki bir değer taşımayacağı fikri reddedilmektedir. Bu bölümde, tersine, yabancılarla temasta uygun olmayan davranış biçimlerini dostlar arasında mümkün kılan şeyin tercihe dayalı bağların kurulmasıyla oluşan samimiyet olduğu öne sürülmektedir. Beşinci bölüm, dostluğun insani bir olanak sunup sunmadığına ilişkin bir ümit içeren görüşü iki farklı görüngüyle ilintili olarak sorgulamaktadır: Bu görüngülerden biri, Uganda ile Kenya arasındaki sınır bölgesinde yaşayan ve göçebe bir kabile olan İkler arasındaki maddi yoksunluk ve toplumsal bunalım; diğeri de Fransız felsefeci Jean Paul Sartre'ın insan bilincinin yapısına ait analizidir.

Sonuç bölümü, dostlukta içkin ve modern heterojen toplumda iyice şiddetlenmiş olan kimlik ve farklılık arasındaki gerilimin altını çizmektedir. Aristoteles'in Eski Yunan *polis*'indeki dostlarından farklı olarak modern dostlar karşılıklı anlayışın sınırları olduğuna ilişkin canlı bir bilince ihtiyaç duyarlar. Onlar dostlukta belli bir çatışma düzeyinin kaçınılmazlığını kabullenmek ve dostluğun içerdiği hazlardan mahrum kalmamak için bu duruma hoşgörü göstermeye hazırlıklı olmak zorundadırlar. Kitapta, Batı felsefe geleneğinin bir özetinin yanı sıra sunulan dostluğa ilişkin analizin, kültürel sınırları aşarak dostluğun doğası ve karmaşıklığını Türk okurlarına yabancı gelmeyecek bir biçimde ortaya koyduğunu ümit ediyorum.

Bu kitabın, akademik bir tez biçiminde yazılmasına danışmanlık eden Ross Poole'a teşekkür etmek istiyorum. Destek ve eleştirilerinin değeri ölçülemez. Ayrıca verdikleri destek ve zihin açıcı soruları için Lisabeth Düring, Maya ve Shun Inoue, Lulu ve David Wilson'a; Illinois Üniversitesi'nde felsefeye olan ilgimi ilk kez değerlendiren ve tezim doğrultusunda öneriler getiren Richardt Schacht'a; aynı zamanda hem nazik hem de beni dürtükleyen desteklerini esirgemeyen dostlarım ve aileme teşekkürü borç bilirim.

Aralık 1995, S.L.

Giriş

Bu tezin ana odağı dostluğun modern dünyadaki pratikleridir. İlk iki bölümde, esas konunun girizgâhı olarak, bizimkinden çok farklı tarihsel dönemlerde yaşamış olan felsefecilerin görüşlerinde ortaya konan dostluk kavramı tartışılmaktadır. Eskiçağlardaki dostluk kavramlarıyla bugün kabul görenler arasında önemli devamlılıklar olsa bile, büyük farklılıklar da vardır.

Peki ama günümüzde dostluğu nasıl kavrıyoruz? Bu noktada etimolojinin faydası dokunabilir. İngilizce "friend" [dost] sözcüğü eski İngilizce'deki özgür anlamına gelen "freon" ve sevgi anlamına gelen "freo" dan; ayrıca ikisi de temelinde sevgi anlamına gelen Eski Töto-

nik "frijojan" ile Flamanca "vriend" den türemiştir.[1] Bu anlamlar modern İngilizce terimin iki önemli özelliğini barındırmaktadır. Dostluk duygusal bir bağdır: Dost derin duygular beslediğimiz kişidir. Bundan başka dostluk gönüllü bir ilişkidir: Özgürce kurulur ve yine özgürce bitirilir. Seçim unsuru dostluk için çok önemlidir; zorla dost olamayız.

Dostlar arasındaki duygusal bağ ortaktır, üstelik iki taraflı duyguları içerir: Dostlar birbirlerine karşı derin duygular besler ve bu duyguların karşılığı olduğunu bilir; büyük bir olasılıkla karşısındakinin de bunu bildiğini bilir. Dolayısıyla dostluk yalnızca duygu değil, bilgi de içerir. Bu, yalnızca iki tarafın birbirini sevmesine ilişkin bir bilgi değil, aynı zamanda karakter özelliklerine ve kişiliğe ilişkin bir bilgidir. Dostlar birbirlerinin en gizli yönlerini bilirler ya da en azından bilmek isterler. Dostluk bir kendini adamadır ve daha sonra göreceğimiz gibi, meyvelerini verse bile, bu kendini adama, amaçlar açısından yeterli bir biçimde tanımlanamaz; en azından işe yarar bir biçimde. Çünkü dostlar, ilişkiden kazanmayı umdukları şeylerden çok ilişkinin kendisi için birbirlerine ilgi ve sevgi gösterirler.

Dostluğun merkezinde olduğunu öne sürdüğüm bu özellikler üçüncü bölümde daha ayrıntılı bir biçimde tartışılacaktır. Şimdilik, terimin birkaç aykırı kullanımıyla bu durum arasındaki karşıtlığı göstermek yeterlidir. Bu kullanımların bazıları o kadar kişiliksizleştirilmiştir ki, boş formaliteler haline gelmiştir; örneğin, dava vekillerinin meslektaşlarına geleneksel hitap şekli, "my learned friend"dir ["Benim bilgili dostum"]. Bazıları ise araçsal olduğundan kuşku duyulabilecek bir ilişkiyi belirtir. Örneğin, modern Sicilya'daki mafya üyeleri arasında, dostluk eşit bir alışveriş ilişkisi olarak görülür. Jeremy Boisse-

1. *Concise Oxford Dictionary* (Dördüncü basım, 1951) ve *Macquarie Dictionary* (1982).

vain, kendisine bu bilgiyi sağlayan kişiden, yani bir mafya üyesinden gördüğü iyiliğe ilişkin bir açıklama sunan bir *professore*'den şu alıntıyı yapar:

> "Bana *amiticizia*, dostluk adına yardımcı oldu. Babamız sayesinde Sicilya'nın her tarafında dostlarımız var. Onlar suçlu değil, kendilerine saygı duyulmasını sağlayan erkeklerdir. Gereksinim duyduğunda, sana yardım edecekler, ancak... onlar senden yardım istediğinde, ya onlara yardım edersin ya da..." (Parmaklarıyla şiddet anlamına gelen bir kesme hareketi yaptı).[2]

"Dostluğun" mafya üyelerinin kullandığı anlamda toplumsal önemi ne olursa olsun (Bazı eski kavramlarla koşutluklar taşıdığını göreceğiz), bunun o bildik çağrışımlarla, yani özgürce kurulan, karşılıklı duygu alışverişine dayalı ve kişinin dostuna yalnızca dostu olduğu için sevgi ve ilgi göstermesi temeline dayanan bir ilişkiyle alakası olmadığı kesindir.

Üçüncü bölümde, özellikle kimlik (özdeşlik) kavramını ve dostluğun gerektirdiği motivasyonu, Michael Stocker'ın yapıtlarına yapacağım başvurularla aydınlatmaya çalışacağım. Dördüncü bölümde, Lawrence Blum'un yapıtlarına dayanarak dostluğun ahlaki önemini inceleyecek ve dostumuza olan ilgimizi harekete geçiren şeyin ona karşı özel sevgimizden ileri gelmesine rağmen bu ilginin ahlaki bir değeri olduğunu öne süreceğim. Son olarak beşinci bölümde, ampirik bir gerçeklik –İk ülkesi– ve metafizik bir teori –Jean Paul Sartre'ın– söz konusu edilmektedir. Bu örneklerin ortaya koyduğu şey, bana göre dostluk olgusunun hassaslığıdır. Aşırı maddi yoksunluk ve çatışma dostluğa ket vurabilir. Dostluk güven gerektirir ne var ki İklerin kâbusvari dünyasıyla Sartre'ın acıya malıkûm (*condemned*) "Kendisi-için" de yoksunluğu çekilen şey hep bu güven duygusudur. Dostluk, daha

2. Boissevain, 1974, s. 26.

da ümitli bazı savunucuların belirtmiş olduğu gibi daima mevcut insani bir olanak değildir.

Bu tezin tartışma konusu, dostluğun ahlaki açıdan önemli ama öte yandan sorunsuz bir olgu olmadığıdır. Onun, sadece dost adına dosta duyulmasını talep ettiği ilgi, dostun ayrı bir kimliğe sahip olmasının takdirini de içermelidir. Diğer bir deyişle, bizimle dostlarımız arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri anlayıp kabul etmeyi gerektirir. Dostluk ayrı kimliklerin kabul edilmediği çok fazla boğucu bir ilişkinin tehdidi altındadır (Montaigne'in zaman zaman tasavvur ettiği gibi). Gelgelelim ayrılığın birliğe galebe çaldığı modern dünyada hayatın parçalanması, dostluğu bundan çok daha fazla tehdit eden bir unsur haline gelmiştir.

1. Konuklar, Âşıklar ve Yurttaşlar
Klasik Dünyada Dostluk

Dostluğa ait en eski kavramlardan bazıları Eski Yunan edebiyatı ve felsefesinde bulunmaktadır. Kahramanlar çağı toplumunda dostluk, toplumsal olarak dağıtılmış rollerin layıkıyla yerine getirilmesiyle ortaya konan erdemle yakından ilişkiliydi. İyi ve adil kişi toplumsal rolüne uygun düşen erdemi sergileyen kişiydi. Buna göre Homeros epiğinde, adalet, insanın dostlarını savunması ve düşmanlarına zarar vermesini gerektiriyordu. Bu gereklilik pragmatik bir dostluk fikrini yansıtıyor gibi görünse de Homeros dönemindeki yaşamın tehlikeli doğası bu durumu yeterince açıklamaktadır. Homeros'un

baş kahramanları dünyayı özünde soğuk ve düşmanca bir yer olarak algılarlar. Homeros'un İthaka'sındaki her savaşçı kabile reisi fiilen özerk bir aile hayatı sürerdi.[1] Birer lider olarak bu savaşçılar karşılıklı çıkarlarına ilişkin konuları tartışmak üzere toplanırlar ama bunu oldukça seyrek yaparlardı. Örneğin, Odysseus'un ülkesinden uzak olduğu yirmi yıl boyunca yalnızca bir kez toplanılmış ve buna da Truva'nın düşmesinden on yıl sonra, babasının eve dönüşünden kısa bir zaman önce Odysseus'un oğlu Telemakhos ön ayak olmuştur. Bu toplantıda ilk söz alan kişi, meclisin en yaşlı üyelerinden Aegyptius'tu:

> Dinleyin de konuşayım İthakeliler, dinleyin beni, / tanrısal Odysseus koca karınlı gemileriyle / savaşa gittiğinden bu yana / toplanmamıştık böyle, derneğimiz olmamıştı, / şimdi bizi buraya toplayan kim? / Gençlerden mi o yoksa yaşlı biri mi? / Neden gerekti böyle çarçabuk toplanmamız? / Ordumuz geri mi gelir, bir haber mi var ki? / Duyduğu bir haberi, bize de bildirmek mi ister? / Yoksa halkın başka bir işi var da o mu tartışılacak? / Bence doğru, yararlı bir iş yapıyor bu adam. / Dilerim, Zeus yüzünü güldürsün onun.[2]

Bu tür toplantıların seyrekliği her savaşçı reisin özerkliğini sürdürmesine izin veriyordu ama aynı zamanda her birinin, görece verimsiz toprakların ürün vermesi için eşit ölçüde özerk ev içi hayatlarında olası ya da gerçek bir rekabetle yüzleşmesi anlamına da geliyordu. Diğer eskiçağ toplumlarında baskın olan akrabalık ve kabile kavramı, Homeros'un Yunanistan'ında yoktu. Bu tür ilişkilendirici bir kavram olmayınca, özünde kavgacı olan ilişkiler Homeros'un epiğinde ön plana çıkıyordu. Savaşçı reisin erdemi güç olmasına karşın yalnız başına güç hayatta kalmayı garantilemiyordu; onun da başkalarına güvenmesi çok önemliydi. İlk dayanağı ailesi, köleleri ve malı mülküydü. Ama bunların hiçbiri yeterli güvenliği ve esenliği

1. Adkins, 1963, s. 32-33.
2. Homeros, *Odysseia*, II. 25-35. Çev. Azra Erhat/A. Kadir, Can Yayınları.

sağlamıyordu. Dolayısıyla işbirliği ve karşılıklı yardıma dayanan kurumsal bir çerçeveye gereksinim vardı.

İşbirliğine dayalı bu ilişkiler konuk-dostluk (*guest-friendship*) olarak adlandırılıyordu. Kendi ev içi hayatı dışında, tehlikeli ve zor zamanlarda güvenebileceği insanları çevresine topladığı bir ilişkiler ağı kuran kimse hayatta kalma şansını da artırmış oluyordu. Demek ki savaşçı reis, kendisine gelebilecek herhangi bir zararı önlenmeyi üstlenecek olan bir konuk-dostun öncelikle bu eylemiyle ilgilenirdi. Böyle bir dostun en beğenilen erdemleri, cesaret, sadakat ve fedakârlıktı. Duygu ve niyetlerden çok eylemler ve sonuçları önemliydi. Karşılıklı alışveriş eylemi ve işbirliği dostlar arasındaki ilişkinin en hayati niteliğiydi. Kişi evinden uzaklara yolculuk ettiği zaman emin olabileceği tek hak, girdiği cemaatin iyi niyetli bir üyesinin ona garanti ettiği haktı.[3] Yolcu "yeni gelen biri" ya da "ricacı"ydı, buna göre yiyecek, barınma ve korunma ihtiyacını gidermek için o topluluğun güçlü bir üyesi tarafından kabul edilmeye güvenmek zorundaydı. Ancak statüsü kendisine yardım eli uzatan kişinin statüsüne eşit değilse, konuk-dost olarak görülmezdi, dolayısıyla kendisine yapılan iyilikleri gelecek bir tarihte geri ödemesi gerekirdi. Odysseus atletizm müsabakalarında yarışacağı Phaecialı gence meydan okurken, hiç olmazsa eşitliğin bir görüntüsünü korumak için ev sahibi Laodamus'u buna dahil etmemişti.[4] Bu, aralarındaki dostluğu tehlikeye sokacağından, üstünlüğünü kanıtlamak için ev sahibini yenmenin ya da utandırmanın yanlış olacağını anlamıştı.

Konuk-dostluk ilişkisi duygusal bağları içermez; daha çok, toplumsal zorunluluk bağlarını içerirdi. Konuk-dostların birbirlerini iyi tanımaları bile gerekmezdi. ancak aradaki bağların, düşmanlıkların yarattığı en yoğun çatışmanın üstesinden gelecek kadar kuvvetli

3. Adkins'in tartıştığı dostluk kurumu (1963, s. 32-33).
4. Homeros, *Odysseia*, VIII.

olması gerekirdi. Örneğin, Grek Diomedes, düşmanın arasında ailesinin konuk-dostu olduğunu keşfettiği Lykialı Glaukos'la karşılaşana kadar cesurca dövüşmüştü. Bu ikisi daha önce hiç karşılaşmamıştı ama büyükbabalarının eskiye dayanan konuk-dostluğu nedeniyle savaşmamaya karar verdiler. Dostluk adına zırhlarını değiş tokuş ettiler ve birbirlerinden kaçmak üzere anlaştılar.[5] Diomedes ile Glaukos muharebe alanında karşılaşana kadar birbirlerini hiç görmemişlerdi. Birbirlerine karşı niyetleri, paylaşmış olduklarını keşfettikleri toplumsal ilişkilerin kaynağı değil, ürünüydü. Gerçekten de Homeros'un toplumunda yaşayan bireyin tecrübe ettiği en önemli birlik kaynağı toplumsal bir rolün beklentilerine uymaktı. Buna bağlı olarak, Peter Jackson *İlyada*'da temsil edilen kişilik tipinin, "... benlikte, merkezde bulunan ve eşgüdümü sağlayan bir bilinç merkezinin, irade ve duygunun yokluğu; özne olmama durumu"[6] ile belirlendiğini öne sürer. Özfarkındalık toplumsal rolün sağladığı birlik duygusu olmaksızın parçalanmıştır. Jackson bu görüşünü, Dodd'un "... eski Yunanlılar bedeni bir birlik olarak değil, bir küme olarak algılarlar"[7] görüşü üzerine kurar ve Homeros'un benlik ve beden tanımının parçalanmış bir benliğin doğal sonucu olduğu fikrini ortaya atar. Homeros toplumunun bireyi için, dostluğun getirdiği beklentilere nesnel bir biçimde uyum sağlamak duygularla uyum içindeki eylemlerden daha önemlidir.

İngilizce dost ("friend") sözcüğü, Homeros'un dostluk ilişkileriyle ilgili yazılarında kullandığı iki Yunanca sözcüğün tercümesinde kullanılırdı. Ancak İngilizce sözcüğün, bu iki Yunanca sözcüğün anlamlarını tam doğru bir biçimde karşılamaması pek şaşırtıcı değil. Adkins, İngilizce sözcükte bir betimleyici, bir de duygulara ilişkin

5. Homeros, *İlyada*, VI.
6. Jackson, 1981, s. 92.
7. A.g.y.

iki yön seçerek anlamlarını aydınlatmaya çalışır.[8] Gelgelelim "duygulara ilişkin" dediği yön, bizim normalde dostlukla bağdaştırdığımız türde bir duyguyu imlemez; daha çok, mülkiyeti imler ve daima edilgin anlamda kullanılır. İngilizce'de "kişinin sahip olduğu" "değerli" ya da "sevgili" sözcüklerine tercüme edilebilir ama bu tercümenin Homeros toplumunun hemen hemen değişmez bir biçimde erkek olan bireyinin hissettiği kendine aitlik, sahip olma duygusunu kapsaması gerekir. Başka bir insan olduğu gibi pekâlâ cansız bir nesne de olabilen sevgi nesnesi hayatta kalmasına sağladığı katkıdan dolayı bu toplumun bireyi için öncelikle değerlidir. "Dost" sözcüğünün bu mülkiyetçi yönü, Homeros zamanındaki kullanımın benmerkezci olduğunu, sırf kişinin bencilce hayatta kalma kaygısını yansıtan bir dost edinme arzusu anlamına geldiğini düşündürebilir. Elbette bu da bir yorumdur; gerçi, mülkiyetçi yön aynı zamanda Homeros'un şiirlerinin tipik bir özelliği olan işlevsel bir dostluk görüşünü yansıtır.

Gelgelelim, Homeros toplumunun savaşçı reisi tamamen bencilce dürtüler nedeniyle bir yabancıyla dostluk kurmaz.[9] Yanına gelen bir yabancıyla dostluk kurmaya ve eşit statüde oldukları takdirde konuk-dostluk ilişkisine girmeye karar verdiğinde, bu ilişkiden en kısa sürede yarar görecek olan kişi yabancıdır. Buna karşın, savaşçı reisin hareketi asla diğerkâmca bir tutumu yansıtmaz çünkü güvenebileceği bir dostun yararına yapılmıştır ve son kertede niyeti bu belirler.

Dostluk kurma eylemi, her biri kendi cemaatlerine döndükten sonra, hayatta kalan iki erkek arasında işbirliğine dayalı bir ilişkinin oluşmasını ve sürdürülmesini sağlamıştır. Bu ilişki onların soyundan gelen sonraki kuşaklara miras kalır ve böylece farklı bir anlamda mülk haline gelir. Karşılıklı eylem, davranışlarda tutarlılığa dair

8. Adkins, 1963, s. 33-35.
9. A.g.y., s. 35

güvence ve birbirine verilen desteğe kendini adamayı gerekli kılar. "Dost" sözcüğünün Adkins'in ayrımsadığı betimleyici yönü, sözcüğün bu etkin anlamına karşılık gelir: "Dost" kendisine daima nazik davrandığımız ve iyi karşıladığımız biridir. Bu etkin anlam Homeros kahramanından konuk-dostu adına beklenen eylemleri ve sonuçlarını belirtir.[10]

Konuk dostluk, muhakkak ki Homeros'un dünyasında bilinen en önemli dostluk türüdür fakat *İlyada*'da olsun, *Odysseia*'da olsun daha samimi bir dostluk kavramının varlığına ilişkin belirtiler vardır. Bu tür dostluk, dostluk kodu ve kahramanlık görevlerinin sert hatlarını yuvarlatır ve modern dostluk beklentilerine daha yakın hale gelme unsurunu taşır. Örneğin, Akhilleus'un ana ilkesi kişisel onura olan susamışlığıdır ve bu, yalnızca Agamemnon'a saygısızlık etmesine değil, savaşçı arkadaşlarının kötü durumunu umursamamasına da yol açar. ancak dostu Patroklos savaşta öldürüldüğünde, Akhilleus önemsenmemesinden kaynaklanan inatçılığı ve hıncının, dost sevgisi ve dostu için duyduğu kaygıyı aştığını ve bunun da cezasız kalmadığını fark eder. Üzüntüsü, kendi ölümüne ilişkin bir kaygı olmasına rağmen Patroklos'un ölümünün intikamını almaya kalkışmasına neden olur.

> "...Akhilleus'u kapkara bir yas bulutu kapladı. / İki eliyle aldı ocağın küllerini, / döktü başının üstüne, kirletti güzelim yüzünü / Mis kokulu gömleği bulandı kapkara küle. / Sonra uzandı boylu boyunca tozun toprağın içine, / elleriyle çekip kopardı, kirletti saçlarını. / .... / Öte yandan Antilokhos inliyordu gözyaşı döke döke, / elleri Akhilleus'un ellerindeydi, / sızım sızım sızlıyordu Akhilleus'un yiğit yüreği, / Antilokhos korkuyordu boğazını bıçağıyla keser diye".[11]

10. A.g.y., s. 34.
11. Homeros, *İlyada*, XVIII. 22-27/33-35. (Çev. Azra Erhat-A. Kadir, Sander Kitabevi.)

Akhilleus yas içindeydi:

"...can yoldaşım, Patroklos'um öldü, / tekmil dostlarımdan üstün sayardım onu, / gitti başı başıma denk Patroklos'um"[12]

"... olamadım Patroklos'a bir kurtuluş ışığı, / olamadım bir kurtuluş ışığı öbür arkadaşlarıma, / .... / Oturuyorum burada, gemilerimin yanında, / toprağın boşuna taşıdığı bir yük gibi"[13]

Akhilleus ile Patroklos arasındaki ilişki, konuk-dostluğun standartlarına sığmayan bir yoğunluk düzeyine ulaşmıştı. Konuk-dostluğun pragmatik doğasının tersine, Akhilleus'u kendi onuru için duyduğu kaygının ötesine iten, bencil olmayan bir niteliğe sahipti. Homeros zamanındaki toplumsal ilişkilerin çoğundaki formaliteye alışkın olmayan modern bir duyarlık bile, Homeros'un iki dost arasındaki trajik bağlılığı betimleyişinden etkilenebilir.

Bu daha samimi ve bencillikten uzak dostluk kavramı Orestes ile Pylades[14] arasındaki ilişkide de ortaya çıkar. Annelerini ve onun âşığını öldürerek babalarının ölümünün intikamını almak isteyen Orestes ile kız kardeşi Elektra'ya kendi adına yardım eden Pylades babası tarafından reddedilir. Pylades, Orestes ile Elektra'yı terk etmeyi reddederek onlarla birlikte sürgüne gitmiş ve bundan dostlarının kaderini paylaşmaktan başka bir kazancı olmamıştır.

Homeros toplumunda kabul edilen başka bir dostluk türü daha vardır ki, o da daha samimi ve bencillikten uzak bir ilişkinin gelişmesi olarak görülür. "Hetaery" aynı statüye sahip erkeklerin bir araya gelerek oluşturduğu bir tür dostluktu.[15] Yunan soyluları bu gruba gençliklerinde

12. A.g.y., 79-81.
13. A.g.y., 102-103/105-106.
14. Homeros, *Odysseus*, IV.
15. Kadın cariyeler (*hetaerie*) Sparta ve Mytilene'de de vardı ve bu iki devlette de Yunanistan'ın herhangi bir yerinde olduğundan daha büyük

katılır ve yaşlanana dek üyeliği sürdürürlerdi. *İlyada* ve *Odysseia*'daki kahramanların her birinin bir grup *hetaroi* tarafından desteklendiği anlatılır. Bu tip dost grupları, daha sonraları Girit ve Tebai'deki askeri örgütlerin temelini oluşturmuştur. MÖ 338'de, Chaerona'da bir erkek için dövüşen ve ölen 300 kişilik güçlü Tebai birliğinin tamamen âşıklar ve sevgililerden oluştuğu ve bunların âşık-savaşçı Akhilleus ve Patroklos'un soyundan geldiği söylenir.

"Hetaery", Homeros zamanındaki hayat ve siyasetin sınırlı güvenilirliğine, konuk-dostluk kurumu kadar olmasa bile, yine de bir katkı yapmış olmalı. Ancak bu kurumun dayanışma doğurma potansiyeline olduğu kadar bölünme yaratma potansiyeline de sahip olduğu ortada. Bu tür ilişkilerin bölücü potansiyeli Platon'un *Yasalar*'ında şöyle anlatılır:

> "Yabancılar, yönetim biçimleri konusunda konuşurken ve işbaşındayken tartışmasız bir denklik sağlamak biraz zor görünüyor; çünkü bu durum bedenlerde olduğu gibidir; bir şeyin her bedene uygulanması olanaksızdır, korkarım aynı şey bedenimize bir yandan zararlı, öbür yandan yararlı olabilir. Çünkü şu beden eğitimi ve toplu yemek birçok bakımdan kentlere yararlıdır ama ayaklanma söz konusu olunca sorun çıkarır –Miletos, Boiotia ve Thurioi gençliği buna örnektir–, üstelik bu uygulama yalnız insanların değil, hayvanların bile doğal cinsel hazlarıyla ilgili olan çok eski bir yasayı bozmuş görünüyor. İlk başta sizin kentleriniz ve beden eğitimiyle uğraşan başka ve ne kadar kent varsa, hepsi bu sonuçlardan sorumlu olsalar gerek."[16]

---

kamusal özgürlüğe sahiptiler. "Hetaerie" terimi "hetaireia"dan türemiştir ve "hetaira"dan türeyen ve kadın arkadaş ya da metres anlamına gelen "hetaera" sözcüğüyle karıştırılmamalıdır. "Hetaery" terimi genellikle sadece iki erkek arasındaki ilişkiyi belirtmek için kullanılır. Bu ayrımlar Hutter'da tartışılmaktadır, 1978 (s. 26-27 ve s. 59).

16. Platon, *Yasalar*, 636a-636c. (Çev. Candan Şenyuva-Saffet Babür, Kabalcı Yay., 1994.)

Platon'un diyaloglarında hem aşk –*eros*– hem de dostluk –*philia*– tartışılır. Genellikle iki varyant olarak bu ikisi bir araya getirilir; örneğin, Sokrates ve Meneksenus iki kişinin nasıl dost olabileceği konusunda mantık yürütürler ve Sokrates şunu sorgular: "... âşık sevilen kişi değil de, yalnızca dost mu, [yoksa] aşkın nesnesi... âşığın aynı zamanda dostu mu."[17] Bu iki varyantın bir arada bulunması şaşırtıcı değil çünkü hem *eros* hem de *philia* bir çeşit arzuyla eşit tutulur ve öncelikle erkekler arasındaki ilişkileri kapsar. Ancak erotik bir bağ olarak dostluk –'erotik dostluk' adını verdiğim– ile kamusal bir ilişki olarak –'yurttaş dostluğu' olarak adlandırdığım– dostluk arasında kayda değer örtük bir fark var.

Erotik dostluk, eşcinsel aşkın –*paidikon eros*– sık görüldüğü *hetaery*'de toplumsal ifadesini bulmuştur. Athenaeus, savaşta çarpışan yoldaşlar arasındaki erotik dostluklara ilişkin olarak şunları yazar:

> Lacedaemonianlar savaşa gitmeden önce, güvenlik ve zaferin orduda yan yana çarpışanların dostluğuna bağlı olduğunu düşünerek Aşk'a kurban adarlar.... Ve Tebaililer arasındaki alay tamamen âşıklardan oluşmuştur,[18]

Plutarkhos en yüce yiğitliğe cesaret veren şeyin aşk olduğunu özellikle vurgulamıştır ve aşk hakkında hiçbir şey bilmediği için Homeros'u eleştiren Pammenes'in yanında yer almıştır. Homeros savaşta Akaları kabile ve klan olarak betimlemiş,

> ...ve aşk ve âşığı yan yana koymamıştır ki böylelikle aşkın ele geçmeyen yegâne güç olduğunu kabul ederek mızraklar mızrakların, miğferler miğferlerin yanına dizilecekti. Savaşan erkekler kabiledekileri, dostlarını, anababalarını ve evlatlarını müşkül durumda bırakırlar ama bir savaşçı aşkı ve âşığından daima sorumludur, âşıkların gerekmediği halde sık sık cesaret

17. Platon, *Lysis* (Dostluk Üzerine), 213b-213c.
18. Carpenter, 1915, s. 25.

gösterisinde bulunmaları ve hayata karşı küçümseyici bir tutum sergilemelerinin nedeni budur.[19]

Gelgelelim Platon, *Phaedrus*'ta, *eros*'a ilişkin biraz daha farklı bir görüşü benimser. Onun uyum ve işbirliğini destekleyen birleştirici bir güç olabileceğini kabul eder. Ancak rekabet, kıskançlık ve bir kişinin kölesi olma haline ortam sağlayarak kolayca bölücü bir güç haline gelebilir. *Eros*'un birleştirici ya da bölücü bir unsur olması kişinin erotik arzularını kontrol etmesine ve yüceltmesine bağlıdır. Sokrates içsel bir haz isteğinin aşka kılavuzluk etmemesi gerektiğini çünkü hazzın kölesi olmanın bir hastalık olduğunu ileri sürer. Aşka, "... en iyisi neyse onu amaçlayan sonradan kazanılmış bir yargı"[20] kılavuzluk etmelidir. En yüce olanı, yani Platon'un deyimiyle "öte"yi arama itkisi görünür olana, fiziksel güzelliğe âşık olmanın bir sonucu olarak ortaya çıkar. Sokrates aşkı tanrıların bir armağanı, akıldışı arzu ve zevk düşkünlüğünü bırakarak soylu ve felsefi bir hayatın peşine düşen âşığı ise ölümden sonra manevi huzuru tatmaya yazgılı kişi olarak görür.[21]

Aşkın iyi ve sonsuz olana özlem duyma, aşkla eğitilmenin ise insanın gelişmesi olarak görüldüğü *Şölen*, benzer bir argüman sunar. Birinin bedenine duyulan sevgi, kişide aynı oranda tutku esinleyerek, bütün bedenleri beğenmeyi de beraberinde getirir.[22] Aşk, kendimizi aşarak evrensel güzelliği takdir edebilme düzeyine gelme sürecini içerir. Platon'un stratejisi İyi'ye duyulan sevgi olarak metafizik bir *eros* kavramı oluşturmak ve bu sayede erotik olmayan dostluğun önemini azaltmaktı.

Gelgelelim Platon'un da pekâlâ farkında olduğu gibi erotik dostluk kendi içinde bazı sorunlar taşımaktaydı. Bu anlamda, Platon *Yasalar*'da erkekler arasındaki cinsel

19. A.g.y., s. 28
20. Platon, *Phaedrus*, 237d5-e2.
21. A.g.y., 245c ve 256d5-e2.
22. Platon, *Şölen*, 210-c.

ilişkilerin hukuksal olarak yasaklanmasını önerecek denli ileri gitmiş ve hetaerik pratiklerde ortaya çıkan ve aralarında belli bazı fiziksel egzersizlere düşkünlüğün de yer aldığı kimi "zararlı sonuçlar"ı vurgulamıştır.[23]

Hetaery'de farklı yaş ve statüden erkekler arasındaki homoerotik bağ ayrıcalıklı fakat riskli bir nitelik taşıyordu. Bu, daha yaşlı erkeğin genç olana bir öğretmen gibi davrandığı pedagojik ve Platon'un ortaya koyduğu gibi romantik bir ilişkiydi.[24] İlişki riskliydi çünkü belli bir yaşa gelmemiş bir gence âşık olmak doğru kabul edilmiyordu ama yine de bu yaşın sınırları elastikti; ayrıca oğlan kaçınılmaz olarak büyüyecek ve ergenlik çağının verdiği çekiciliği yitirecekti.

Paidikon eros'a sınırlama ve yasaklar getiren Atina yasaları, sapkınlığa fazlasıyla açık sayılmasa bile, homoerotik bağın eski Yunanlılar için en azından bazı sorunlar içerdiğini özellikle ima eder. MÖ 345'te, oğlancılık suçundan yargılanan Timarkhus'un davası sırasında Aeschines, Yunan erkekleri arasındaki ilişkilerle ilgili yasaları tartışmıştır. Bu yasalar spor salonu (gymnasium) işletmeyi kısıtlamaktan, çeşitli suçlar için para cezası, hapis ve idam şeklinde uygulanan özel cezalara kadar birçok şeyi içeriyordu.[25]

İlişki bir *philia* ilişkisine, yani yurttaş dostluğuna dönüştüğü takdirde homoerotik bağın içerdiği tehlikelerden kaçınılabilir. Foucault yurttaş dostluğu üzerine şunları söyler:

> ...devamlıdır, hayatın kendisinden başka sınırı yoktur;... bir erişkin erkek ve bir ergen arasındaki erotik ilişkide örtük olan simetrisizliklere son verir.[26]

23. Platon bu görüşleri *Yasalar*'dan yukarıda yapılan alıntıda (636a7-9) ve ayrıca 836a3-7'de ifade etmiştir.

24. Foucault da, Carpenter da Yunanlılar arasında dostluğun idealleştirilmesiyle ortaçağ şövalyelerinin kadınları idealleştirmesi ve onlara kur yapması arasında karşılaştırmalar yapmıştır. (Foucault, 1986, s. 196 ve Carpenter, 1915, s. 15-16).

25. Aeschines, *Timarkhus'a Karşı*, 11-23.

26. Foucault, 1986, s. 201. *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, II. Vintage Books.*

Böylece *philia*'nın iki kişi arasında "...bir karakter ve hayat tarzı yakınlığı oluşturarak düşünce ve varoluş biçiminin paylaşılması ve karşılıklı iyiliğe dayalı bir biçim alarak"[27] *eros*'tan doğması gereklidir. Pedagojik ilişkideki erotik unsur saf dışı bırakılır. Öğretmen ve öğrencinin birbirini tamamlayan ilişkisi hem aşılmış hem de devlet tarafından koparılmış olur çünkü ikisi de *polis*'in ayrı birer yurttaşı olarak sorumluluklarını kabul etmiştir. Artık onlarınki, bir yurttaş bağlılığı, bir kamusal dostluktur.

Bu şekilde romantik, pedagojik nitelikler taşıyan bir dostluk modeli, var olan düzen içinde *eros*'un soylu yurttaşlar tarafından İyi'ye duyulan sevgi olarak yüceltildiği, o düzene benzerlik ve onu onaylama anlamında bir dostluk modeliyle yan yana getirilir.

Aristoteles'in siyaset tanımında, bu ikinci model dostlar arasında bir iş ve Yunan *polis*'i idealine göre "...çıkarları konusunda anlaşmış, aynı siyaseti benimseyen ve ortak çözümlerini hayata geçiren"[28] benzer zihin yapısına sahip yurttaşların oluşturduğu bir arena olarak görülür. *Polis*'teki yurttaşların hepsinin birbiriyle dostluk ilişkisi içinde olduğu düşünülürdü. Bu dostluk, aynı zamanda, özellikle erkek, erdemli yurttaşları İyi kavramının paylaşıldığı ortak bir zeminde birleştiren siyasi bir bağ oluşturuyordu. Bütün yurttaşların dost olması fikri, *hetaery*'deki hak eşitliğinin, aynı siyasi ve kültürel örgütlenmeyi paylaşan herkesi içine alacak şekilde genişletilmesini gerektiriyordu. Böylece daha geniş bir demokratik örgütlenmede yer alan *hetaery* arasındaki potansiyel çatışmalar çözümleniyor ve dostluk kamusal bir ilişki olarak kalıyordu.

Yurttaşlığın devletteki ufak bir azınlıkla sınırlanması, kölelik, emeğin cinsiyete göre katı bir biçimde bölünmesi ve sosyalizasyonun kurumsal çerçevesi olarak ailenin reddi, elbette Aristoteles'in dostlardan oluşan bir cema-

27. A.g.y.
28. Aristoteles, *Nikomakhos Etiği*, 1167a18-b64.

at olarak *polis* idealini bozuyordu. İdeal yalnızca bağlılığı tehdit edenlerin dışarı atılmasıyla korunuyordu.

Yurttaş dostluğuna ilişkin bu kamusal temeldeki kavram, erotik dostluğun gözden düşmesine neden olmuştur. Aristoteles dostluğu bir durum ya da seçim içeren bir faaliyet olarak tanımlar ve duygu içerdiği sürece iradedışı bir sevgi ilişkisiyle karşılaştırırken bu ikisi arasındaki ayrımı net bir biçimde belirler.[29] Dostluğa ilişkin farklı nedenler arasında bir ayrım yapma gereksinimi üzerinde ısrar ederken ve her dostluk örneğinde amaçların aynı olmayabileceğini teslim ederken haklıdır. Üç çeşit dostluk tanımlar: Çıkara dayalı dostluk, hazza dayalı dostluk ve İyi'ye dayalı dostluk ve bu konuda şunları belirtir:

> ...her durumda iki tarafın da bildiği karşılıklı bir sevgi mevcuttur; birbirini sevenler birbirlerindeki niteliklere duydukları saygıdan ötürü birbirlerinin iyiliğini isterler. Çıkar temelinde birbirini sevenlerin sevgisi kişisel niteliklere değil, karşılıklı sağlanan faydalara dayanır. Haz temeline dayalı sevgi de aynı şekilde akıllı insanların hoşlanacağı belli bazı karakter özelliklerinden ötürü değil, karşıdakinin varlığından alınan hazdan ötürü hissedilir. Dolayısıyla çıkara dayalı sevginin nedeni çıkar; hazza dayalı sevginin nedeni de hazdır;[30]

Çıkar ve hazza dayalı dostluktan farklı olarak İyi adına kurulan dostluk "... yeterince kalıcıdır çünkü dostların sahip olması gereken bütün özellikleri barındırır."[31] Bu tür dostluklarda, dost dostunun iyiliğini ister ve bunu, başka hiçbir şey değil, yalnız dostu adına ister. Asli olan bu tip dostluktur: "...asli ve doğru olan dostluk iyilikleri nedeniyle iyi adamlar arasında kurulur, geri kalan dostlukların hepsi birer analojidir."[32] Aristoteles çizdiği bu dostluk türleri arasında dereceler olduğunu kabul etse

29. A.g.y., 1157a34-1158a7.
30. A.g.y., 1155b29-1156a16.
31. A.g.y., 1156b2-23.
32. A.g.y., 1157a10-34.

de bu kabullenme, vurguladığı ideal ya da esas dostluk kavramı tarafından muğlak bırakılır. Yaptığı vurgu en iyi örnekleri arama eğilimini gösterir ve gerçek dostluklarla ideal arasında bir gerilim yaratır.

> ... bir erkeğin en iyi dostu yalnızca onun iyiliğini isteyen değil, bunu (kimse bilmese de) sırf onun kendi adına isteyendir.[33]

Aristoteles yalnızca iyi bir adamın dostunu, başka herhangi bir tesadüfi nitelik için değil, sırf dostu adına sevebileceği görüşünde ısrar eder.[34] Onun bu ısrarı dostluğun nesnesi olarak iyilik ile nesne olarak dostun kendisi arasında özdeşleştirmeyi getirir:

> ...dostlar birbirine iyi davranmalı ve yukarıda belirtilen üç nedenden birine bağlı olarak birbirinin iyiliğini istemeli.[35]

Demek ki dostlar birbirine iyilik, haz ya da çıkar temelinde sevgi beslerler. Bu şart, bir insanı kendi için ya da erdem ve iyiliği için sevme arasında hemen hiçbir fark bırakmamaktadır.[36] Dostluğun esas anlamında bile, dostumuzu kendisinden ziyade başka bir şey –iyiliği– adına sevdiğimizi ima etmektedir; tabii eğer onu iyiliğin kendisiyle özdeşleştirmiyorsak.

Böyle bir özdeşleştirme yapmaya hazır değilsek, o zaman bir insanı kendisi için sevmenin ne demek olduğu sorusunu dikkate almalıyız. Ne var ki, bir dostu sırf onun adına sevmenin neleri içermediğini belirlemek, neleri içerdiğini belirlemekten daha kolaydır. Aslında, bir dostun neden sevildiğini ortaya koyma girişiminin kendisi, o dostun zaten başka bir şey adına sevildiğini ima et-

33. A.g.y., 1168a18-b7.
34. Aristoteles'in dostlar ve dostluk üzerine görüşlerini tartışırken kadın unsurunu dışlamasını doğru yansıtmak için dostları belirtirken eril şahıs zamiri kullandım.
35. Aristoteles, *Nikomakhos Etiği*, 1155b29-1156a16.
36. Annas da (1977, s. 549) bu noktaya işaret etmektedir.

mektedir, tabii eğer seçilen nitelik bir başka temel açıdan dostla özdeştirilemezse. Buna karşın, dostu her ne kadar belli niteliklere sahip biri olarak tanımlasam da onun bu niteliklerle özdeşleşebileceğini düşünmem.[37]

Aristoteles'in bir ölçüde ürkütücü olan kayıtsızlığa dayalı dostluk ideali, daha bilinen bir örnek, yalnızca "çıkar"ı ya da amacın tekilliğini aşan bir üne sahip bir faaliyet örneği çerçevesinde düşünülebilir. Bu faaliyet sanattır ve eğer Aristoteles'in ideal dostluğu günün birinde hayata geçirilebilirse ancak estetik boyut temelinde geçirilebilir. Konuyla ilgilenen bir eleştirmen olan Ronald Sharp, dostluk ve sanatı dolaylılığın, yani Kant'ın deyimiyle "amaçsız amaçlılık"ın belirlemesinden yola çıkarak ikisini bu temelde karşılaştırır.[38]

> ...güzel sanat, amacı sadece kendisi olan ve belirli amaçtan yoksun olsa da zihinsel gücü toplumsal iletişim bağlamında geliştiren bir temsil biçimidir.[39]

Sharp dostluk ile sanat arasında kurduğu analojiyi daha açık terimlerle ifade etmez, yalnızca iki durumda da gerçekliğe giden yolun bir biçimler oyunundan, hatta bir çeşit formalizmden geçtiğini savunur.[40] Dostluk pekâlâ estetik bir pratik olarak düşünülebilir. İdealde, rasyonel yargılardan çok sembolik olarak işleyen zevk unsuruna ve hayali özdeşleştirmelere dayanarak araçsal olanı –ve bir dereceye kadar aklın formel kullanımını– bir kenara iter. Sharp için dostluk da, sanat da hassas bir yanılsama ve gerçeklik, yaratım ve eleştiri diyalektiği içinde işler. Kantçı estetik tanımlarında olduğu gibi, dostluk daha üs-

37. Bu yaklaşım kişinin dostu hakkında yanlış hüküm verme olasılığına izin verir. Örneğin, onun sahip olmadığı nitelik ya da tavırları ona yükleyerek onun hakkında çok çabuk hükümi verebilirim.

38. Kant (1972, Bölüm 42, s. 144) bu ibareyi doğadaki güzel sanat ürünlerini belirtmek için kullanır.

39. A.g.y., Bölüm 44, s. 148.

40. Sharp, *Friendship and Literature: Spirit and Form*, s. 81.

tün bir şeyler uğruna değil, sırf dostluğun kendi uğruna peşine düşülmesi gereken bir şeydir. Aksi takdirde, özerk oluşuna bağlı karmaşık yapısı çöker. Buna rağmen, estetik pratik gibi, dostluğun 'dolaylılığı' da eleştiri ve sürekli değerlendirmeyi engellemez. Engeller gibi gözüktüğü tek şey belli bir amaca hizmet unsurudur: Sanatta da, dostlukta da belli bir sonucu amaçlamak girişimin başarısını garantilemez, hatta onu yenilgiye uğratabilir.

Aristoteles'in dostu, onun iyiliğiyle özdeşleştirmesi, iyi insan oldukları takdirde, dostların birbirlerini sevecekelerini garantileme girişimini beraberinde getirir. Çünkü Aristoteles iyi insanların birbiriyle uyum içinde olduklarını ve yalnızca iyi bir insanın dostunu sırf dostu olduğu için severek, onun adına kaygı duyacağını; kötülerin ise dost olamayacağını savunur.[41] Ancak bu girişim, dostlukta hoşlanma duygusunun yerini sorgulamada başarısız kalır. Sharp bu bağlamda sanatla kurduğu analojiyi sürdürür ve şöyle der: "... hoşlanma, sanatta olduğu gibi... çok önemli ve önemi teslim edilmemiş bir unsurdur."[42] Yalnızca iyilikleri yüzünden ve yeteneklerini beğendiğimiz ya da üstün tuttuğumuz için insanlarla dostluk etmeyiz; dostlarımızı varlıklarından hoşlanma anlamında da sevmeliyiz.

Bir dostun iyiliğiyle tam olarak özdeşleştiğini kabullenmeye hazır değilsek, o zaman bir dostu sevmenin diğer, daha aşağı dostluk tipleriyle –çıkar ve haz– aynı yapıya sahip olduğunu kabul etmeliyiz. Aslında, Aristoteles'in İyi adına dostluk etmeye ilişkin söylediklerinde, bir özçıkar imasından fazlası vardır çünkü dostluğun nesnesi dostun iyiliği değil, kişinin kendi iyiliğini algılama biçimidir; bir anlamda, kişi kendi adına dostunu sever.

Aristoteles'in dost kavramını başka bir benlik şeklinde ortaya atması anlaşılır bir şeydir çünkü dostların neden birbirine çekici geldiğini, haz ve çıkara dayalı

41. Aristoteles, *Nikomakhos Etiği*, 1165b30-a15.
42. Sharp, 1986, s. 37.

dostlukların ardındaki yararcı dürtülere başvurmaksızın açıklamaya çalışır. Aristoteles farklı dostlukları belirleyen özelliklerin kendimize olan duygularımızdan türediğini iddia eder. Bütün dost tanımlarında ortak olan beş özellik belirler ve her birinin iyi insana kendisine ilişkin olarak uyarlanabileceğini öne sürer.[43] İyi insan kendisiyle iyi geçinir, kendini sever ve bu duygularını dostuna da yöneltir. Ancak bu, Aristoteles'in dostluğunda egoizmin önemli bir yeri olduğu fikrini kuvvetlendirir. Ayrıca Platon tarafından *Lysis*'te tartışılan bir ikilemi çözmede de işe yaramamaktadır. Orada Sokrates, "... gerçekten dostça davrandığımız kişiyle, dostça davrandığımız başka bir şey adına dostluk etmeyiz" diyordu; "fakat dostça davrandığımızı söylediğimiz şeylere aslında dostluk beslediğimiz başka bir şey adına dostça davranırız" diyerek bir yandan da bu görüşle çelişiyordu.[44]

Aristoteles bu ikilemle, kişinin gerçek bir dost olmasının kendi benliğinin durumuna bağlı olduğunu iddia ederek başa çıkmaya çalışmıştı. Kişinin en iyi dostu onun adına iyiliğini isteyen kimsedir, "...ve bu koşul da en iyi biçimde kişinin kendine karşı olan tutumu tarafından yerine getirilebilir."[45] Aristoteles'in, dost başka bir benliği temsil ettiği için iyi insanın bu duygularını dostuna aktarabileceğine ilişkin iddiası, dostun bu anlamda *başka bir* benlik olduğu iddiasını içine alır. Dostun 'ötekiliği' ile, yani başka bir benlikten ziyade *öteki* benlik olarak dost kavramıyla uzlaşabilseydi, Aristoteles'in bu konudaki ifadeleri daha az bencilce olurdu.[46]

43. Aristoteles, *Nikomakhos Etiği* 1165b 30-a15.
44. Platon, *Lysis* (Dostluk Üzerine), 219c-220b5.
45. Aristoteles, *Nikomakhos Etiği*, 1168a18-b7.
46. Julia Annas'ın (1977, s. 542-543) yorumuna göre Aristoteles, "X'i sırf X için sevme öncelikle faili belirtir ancak bu kendisinin olduğu kadar başkasının arzularını vs gözeten bir faildir" anlamında fikir yürütmektedir. Böylece birini sırf onun kendisi için sevmek bir türetme olarak açıklanır fakat Annas dostlukta önemli olan şeyin, "arzunun faile ilişkin olup olmaması değil, bir insanın kendisi adına onun esenliğini dileyip dileme-

Aristoteles'in yaklaşımı insanın başkasını, farklı bir kişiyi nasıl başka bir benlik olarak görebileceğini göstermiyor, buna karşın dostlar arasındaki anlayış çoğunlukla benzer bir biçimde kuruluyor. Dostumun davranışını, onu kendi yerime koyarak değil, kendimi olabildiğince onun konumunda hayal ederek, anlamaya ve kabul etmeye çalışırım. Bu ise onun iyiliğini kendi iyi kavramımla özdeşleştirmeyi değil, daha çok onun iyi kavramını takdir edebilme yeteneğimi içerir.

Ronald Sharp, "Dostluktaki en önemli sevinç kaynağı dosttan aldıklarımızda değil, ona verdiklerimizde yani sevgimizde yatmaktadır" diyor.[47] Burada dostların neden istendiği sorusuna farklı bir yaklaşım buluyoruz. Dostlar istenir çünkü paradoksal biçimde, onlara bir şeyler vermek bizi sevindirir. Aristoteles, "Dostluk sevgiyi almaktan çok vermektir"[48] derken bunu kastetmektedir. Fakat aynı zamanda şunları da söyler: "İyi insanın, vereceklerini alacak dostlara gereksinimi vardır."[49] Böyle düşünmesinin nedeni, temelde, başkalarına iyilik yapmanın iyi insanların ve erdemin bir özelliği olduğuna inanmasıdır. Aristoteles, Sharp'tan farklı olarak, iyi insanın dostluk sayesinde değil, iyi olması sayesinde fayda gördüğünü ima etmiştir.[50] Onun bir insanı sırf kendisi için sevmekle iyiliği için sevmek arasında kurduğu ilişki, bir sevgi işareti olarak verici olmayla erdemin özelliğinden dolayı verici olma arasındaki ilişkiye denk düşmektedir. Bu ilişki daha da belirsizleşir çünkü gerçekten erdemli olanların Aristoteles'e göre dosta gereksinimi yoktur; fakat aynı zamanda beraber yaşamanın insanların doğal yapısında olduğunu dü-

---

mek" olduğunu söyler.

47. Sharp, 1986, s.92.

48. Aristoteles, *Nikomakhos Etiği*, 1159a9-32.

49. A.g.y., 1169b11-35.

50. *Nikomakhos Etiği*'nde iyiliksever birinin iyi faaliyetlerinden en büyük hazzı aldığı "...ve bunun da sevginin en güçlü temeli olduğu" (1167b28-1168a18) söylenir.

şünür, bu da dostlara ihtiyacımız olduğu, en azından dost istediğimiz anlamına gelmektedir.

> ... kendi kendine yeterli, son derece mutlu olanların dosta ihtiyacı yoktur çünkü onlar iyi şeylere sahiptir, yani kendine yeterlidir, başka hiçbir şeye ihtiyaçları yoktur; ama bir dost, yani 'başka bir benlik' insanın kendi çabalarıyla elde edemeyeceği şeyleri sağlar. Şu dizeye bakın:
> Şans yüzümüze güldüğünde, dosta ne ihtiyacımız kalır?
> Ancak bütün iyi şeyleri mutlu birisine yükleyip de onu dışarıdan gelen iyiliklerin en yücesi olan dostlardan mahrum bırakmak paradoksal gibi görünmektedir.
> Kusursuz mutluluğa sahip insanı yapayalnız göstermek de paradoksaldır; çünkü hiç kimse dünyadaki bütün iyi şeyleri kendisi için istemez, insan sosyal bir varlıktır ve beraberce yaşamak doğasında vardır.[51]

Aristoteles, mutluluğun yaşamayı ve faal olmayı içerdiğini öne sürer; başkalarıyla paylaşılan faaliyeti sürdürmek kolaydır ve yalnız sürdürülen faaliyetten daha hoş ve eğlencelidir. Ayrıca dostlar kendimizi tanımaya giden bir köprüdür çünkü başkalarını ve onların eylemlerini kendimizden daha iyi bir biçimde gözlemleriz. Aristoteles gerçekten mutlu insanın yararlı ya da eğlenceli dostların aksine iyi dostlar isteyeceği sonucuna varır.[52] Neden olarak, onların kendini tanıma ve faaliyetlerinden zevk alarak bunları sürdürme konusunda insanın hayatına yaptıkları katkıyı gösterir. Ne var ki Cooper'ın gösterdiği gibi, bu da dost edinme isteğine ilişkin bencilce bir açıklamadır ve her ne kadar Aristoteles insanın iyiliğinin başkalarıyla ilişkileri kapsadığını söylese de dostluk kurmadan böyle faydalar sağlanabildiği takdirde iyi insanların dostluk kurmak için herhangi bir nedenlerinin olmayacağını ima etmektedir.[53]

51. Aristoteles, *Nikomakhos Etiği*, 1169a23-1169b35.
52. Cooper, 1980, s.332.
53. Aristoteles, *Mutluluk Etiği* (*Eudemian Ethics*), 1245b18-19.

Bu güçlüklerin doğmasının nedeni kısmen Aristoteles'in Platon'dan çok daha geniş bir çerçevede ilişkilerle ilgilenmesidir. Platon kişisel sevgi ve aşkı içeren ilişkilerle ilgilenmektedir oysa Aristoteles özel ve samimi ilişkilerin yanı sıra çok çeşitli ticari, siyasi ve toplumsal ilişkilerin üzerinde de durmaktadır. Aristoteles'in tartışmasının genişliği adalet ve dostluğu ele alışında bazı güçlükler yaratmaktadır. Annas, Aristoteles'in ikisi arasında kurduğu analojiye dikkati çeker ve modern perspektiften bakınca, adaleti fazla kişisel, dostluğu ise fazla kişisellik dışı hale getirdiğini söyler.[54] Aristoteles için adalet, modern perspektifin tersine, kişinin toplumsal ilişkilerinden bağımsız bir haklar sistemi değildi. Yine de kişisel olmayan bir niteliği vardı; Anaksimander gibi Sokrates öncesi düşünürlerin kozmik düzenle ilgili tasavvurlarında ortaya koydukları suç ile cezanın uyumu ve bir çeşit dengeye yakın düşüyordu. Aristoteles için bu düzen toplumsal alana aktarılmıştı: "...ikisi de aynı insanları kapsadığından ve eşit bir uzama sahip olduğundan, adalet isteği dostluğun yoğunluğuyla birlikte artar."[55]

Ancak Aristoteles dostluğa ilişkin olarak yalnızca bu kişisel olmayan perspektifi benimsemez. "Dostlar arasında adalete gerek yoktur..."[56] demiştir. Bu, dost olan kişilerin birbirlerine zaten adaletsiz davranmayacakları anlamına gelmektedir. Nasıl bir bireyin kendisi için iyi olanı istediğine güvenilirse, öteki benliği için de iyi olanı istediğine güvenilebilir; daha önce görmüş olduğumuz gibi, iyi insan "...kendisine karşı olan tutumunun aynısını dostuna da gösterir (çünkü dost başka bir benliktir)".[57] Böylelikle daha kozmik bir adalet kavramının modelini oluşturan kişisel olmayan bakış açısına gerek kalmaz.

54. Annas, 1977, s. 552.
55. Aristoteles, *Nikomakhos Etiği*, 1159b22-1160a9.
56. A.g.y., 1155a24-b4.
57. A.g.y., 1166a16-b4.

Esas üzerinde durduğu yurttaş dostluğu olmasına rağmen, Aristoteles özel hayatla ilgili bir olgu olarak dostluğun ele alınmasına da bayağı ağırlık vermiştir. Yine de yurttaş dostluğu ile bu daha kişisel ele alışı arasına net bir ayrım koymaz. Özel bir görüngü olarak dostluk tartışmasının, örgütsel temeli adalet olan daha kişisellik dışı *philiai* türlerine nasıl uyarlanacağı çok açık değildir. Eğer Aristoteles'in kabul ettiği gibi, adalet özel bir görüngü olarak dostluğa uygulanabilen bir şey değilse, o zaman bu durum iki tür dostluk arasında önemli bir ahlaki fark olmadığına dair iddiasının altını oyar.

Aristoteles'in, dostluğu, cemaatleri bir arada tutan toplumsal bir bağ olarak ele alışı,[58] Homerosçu siyasi bir ittifak olarak dostluk anlayışına yakındır. Dostluk ile adalet arasında kurduğu analoji kamusal bir ilişki olarak dostluğu vurgular ve ayrı bir yere koyar. Bu yurttaş dostluğu anlayışı, toplumsal uzlaşmanın sağlam temellere oturtulması için devletin yurttaşlarının İyi kavramını paylaşmalarını gerekli kılar. "Bu tür bir toplumsal uzlaşma iyi insanlar arasında olur çünkü onlar, aynı bakış açısına sahip bireyler olarak (geniş bir açıdan ele alırsak), hem kendileriyle hem de birbirleriyle uyum içindedirler."[59]

Aristoteles'in iyi insanlar arasındaki dostluğun *Polis* içindeki toplumsal uzlaşmanın temeli olduğu konusundaki ısrarı iki sonuca yol açar. İlk olarak, üzerinde durduğu daha kişisel *philia* türünü çarpıtır. Görüşleri, farklılığı içerebilecek olan duygusal bağlılığı gündeme getirmekten çok İyi kavramlarının tanımlanmasına dayanır. Son kertede, dostluğun içsel olarak değerli bir şey olduğuna dair inancını haklı çıkarmaz.[60] Julia Annas'ın ifade ettiği gibi, *Aristoteles philia* kavramının 'kapsamını aşırı genişletmiştir'; *philia*'ya ait iki farklı ama birbiriyle ilişkili

58. A.g.y., 1153a3-24.
59. A.g.y., 1167b4-28.
60. A.g.y., 1155a3-24 ve 1159a9-32.

anlamı ortaya koysaydı daha iyi olurdu: "... biri, yöneten ve yönetilen, tüccar ve müşteri vb arasındaki gibi nesnel temele dayalı toplumsal ilişkilerde, diğeri de kişisel sevgiye dayalı ilişkilerde kullanılırdı."[61] Homeros'un epiği iki anlamın da Yunanca'da kullanıldığını göstermektedir.

İkinci olarak bu, Aristoteles'in İyi'ye ait rakip kavramların varlığından doğan çatışma olasılığını yadsımasına olanak tanımaktadır. *Polis*'in iyi yurttaşları, iyilikleri sayesinde çıkarlar ve izlenecek siyaset konusunda muhakkak anlaşacaklardır. MacIntyre, Aristoteles'in görüşündeki temel çelişkinin, bireylerdeki karakter bozuklukları ya da akıllıca olmayan siyasi düzenlemelerden kaynaklanacağını belirtir.[62] Aristoteles'in yurttaşlık bağı olarak dostluk kavramı, onun iyi insanlar arasında ve iyilik üzerine kurulu kentte çatışmayı yadsımasının bir sonucu olarak, bünyesinde farklılığı barındıran Rönesans sonrası sivil toplum kavramı ve farklılığa hoşgörü göstermek için gereken erdemle hemen hiç ortak yan taşımaz. Çıkarları *polis*'teki iyi insanların çıkarlarıyla çatışanlar, yani kadınlar, işçiler ve köleler yurttaşlık hakkından mahrum bırakılır ve buna bağlı olarak farklı olma fırsatından da mahrum kalmış olurlardı.

MacIntyre'ın yapıtlarında, şaşırtıcı bir biçimde Aristotelesçiliğin yeniden canlandığını görürüz. MacIntyre, bir pratiği, yani "... o faaliyetlere içkin iyi şeylerin gerçekleştirilmesine yarayan ve insani faaliyetlerin herhangi tutarlı ve karmaşık bir biçimi"ni[63] paylaşanlarla, Aristoteles'in esas aldığı anlamda, yani iyi temelinde dostluk anlamında dost olanları bir tutarak Aristoteles'in *philia* kavramının kapsamını "aşırı genişletmesini" onaylar gibi görünmektedir.[64]

---

61. Annas, 1977, s. 553.
62. MacIntyre, 1981, s. 147. *After Virtue: A Study In Moral Theory*, Duck Worth, Londra.
63. A.g.y., s. 175.
64. A.g.y., s. 179.

Aristoteles'in, bir yandan yurttaşların dost olması anlamında birçok kişiyle dost olmanın mümkün olduğunu, öte yandan da kişinin yalnızca ufak çevrelerle samimi olabileceğini iddia etmesi hem onun kendi görüşünde hem de MacIntyre'ın görüşünde bir tutarsızlığa işaret eder.[65] MacIntyre açık bir biçimde, Aristoteles'in bu iddiasını, dostluğun yurttaşlar arasında bir uzlaşma olduğuna ve en azından genel olarak konuşulursa, kaçınılmaz biçimde aynı bakış açısını paylaşan iyi insanlar arasında kurulabileceğine ilişkin görüşle uzlaştırmaya çalışır. Ancak dostluğu, farklılıklar içeren ve karmaşık bir cemaate uydurmaya ilişkin bu genellemenin başına sorunlar açan güçlüklere en azından kısmi bir çözüm sunar. *Polis*'in yurttaşları arasındaki bağların, elbette, küçük dost gruplarından oluşan bir ağ oluşturduğunu öne sürer.[66] Ne var ki, bu yine, Aristoteles'in çözüm bulmaya çalıştığı, rakip dost grupları –*polis*'teki rakip *hetaery*'ler– arasındaki bölünme olasılığını ortaya koyar.

Ancak MacIntyre'ın çözümü, Aristoteles'in *philia* kavramının kapsamını 'aşırı genişletmesi'nde yatan soruna uygun bir çözüm değildir. Aristoteles'in 'iyi insan' ibaresini iki anlamda kullanmasına dikkati çekmez. Kamusal alanda iyi insan, diğer yurttaşlarla ortak bir bağlılığı ve *polis*'in iyiliği amacını paylaşan kişi olarak tanımlanır. Özel alanda iyi insan ise dostunu sırf onun adına, onun iyiliği adına seven ve kollayan kişidir. Buna göre, eğer kişisel dostun çıkarlarının *polis*'in çıkarlarıyla asla çatışmayacağı garanti edilmezse, iyi insan kendini ya dostuyla ya da diğer yurttaşlarla çatışma içinde bulur.

Aristoteles böyle bir garanti sağlayabileceğini düşünmüş olsa bile, Sofokles rakip ve örtüşmez taleplerden doğacak çatışmaların kaçınılmazlığını kabul etmiştir. Örneğin, Odysseus ile Neoptolemus onurlu yaşayış biçimine

65. Aristoteles, *Nikomakhos Etiği*, 1171a3-25.
66. MacIntyre, 1981, s. 146.

ilişkin iki rakip ve örtüşmez kavramı temsil eder. Antigone için aile ve devletin talep ettiği şeyler örtüşmezler, yani birbirine rakiptirler. Antigone erkek kardeşini gömmek istemektedir ancak bu seçim onun *polis*'e karşı göreviyle çatışmaya düşmesine neden olur. Bu çatışma son derece trajiktir ve insan hayatının kaçınılmaz bir unsuru olarak kavranır.

Aristoteles iki dostluk ideali üzerinde yoğunlaşır: İyice açıklık kazandırdığı, *polis*'in yurttaşları olarak iyi insanlar arasında kurulan kamusal dostluk; bireyler olarak iyi insanların kurduğu özel anlamda dostluk. Ancak bu noktada, yurttaş dostluğundan farkı iyice belirlenmediği için özel ilişkiler çarpık bir biçimde ele alınmaktadır. Kamusal ve özel dostluk ideali, *polis*'in sağlamlığını tehdit edebilecek bir İyilik kavramına sahip olanların dışlanması sayesinde yaratılmakta ve korunmaktadır. Ayrıca "iyi insan" kavramının, İyi'ye ait rakip kavramların ve buna bağlı olarak yurttaşlar arasında çatışmanın ortaya çıkma olasılığını yadsımak için kullanılması da bu idealin yaratılması ve korunmasına hizmet eder.

2
Yurttaş Dostluğunun Çözülüşü ve Yıkılışı: Cicero ve Montaigne

Parayı dostluğa tercih etmenin aşağılık bir şey olduğunu düşünenler çıksa bile, yüksek mevkilerdeki saygın kişileri, hükümet yetkililerini, askeri yetkilileri, sivil otoriteleri ve bunların nüfuzunu dostluğun üstünde bir yere yerleştirmeyenleri nasıl bulacağız? Bir yanda bunlar, öbür yanda dostluk varken, insanların bunları tercih etmeleri uzun sürmez. Çünkü doğa güç hâkimiyetini küçümseyemeyecek kadar zayıftır; dostluğu önemsemeksizin bunları elde etseler bile, bu eylemin gölgede kalacağını düşünürler çünkü güçlü zemin olmayınca, dostluğu önemsememezlik edilemez.[1]

1. Cicero, *Laelius*, XVII, s. 77.

Cicero'ya geldiğimizde, objektif kararır. Güç, nüfuz, manipülasyon ve zayıflık dostlukla çok yakından ilişkili ama aynı zamanda ona karşıt kavramlar olarak görünür, en azından siyasi düzlemde. Cicero ile Aristoteles'in dostluğa ilişkin yazılarında birçok benzerlikler vardır; gelgelelim, Cicero, Aristoteles'in aksine, dostluğun uyumu destekleyen bir yöne sahip olduğu kadar siyasi düzlemde çatışma yaratma potansiyeline de sahip olduğunu kabul eder. Bu bakımdan, Cicero'nun dostluk görüşü, dostlukla siyaset arasında karşıtlık olduğunu varsayan Epikürcülerinkine yakındır.

Cicero'ya göre, dostluk ya da *amiticia* sırf yurttaşlar arasında kurulan bir bağ olarak var olamaz. Devletin temelinde daha çok *concordia*, yani rakip soylu hanedanlarla onların destekçileri arasındaki çözümsüz çatışmanın yasal çözümü olan bir uyum yatmaktadır. Otoriteyi ele geçirmek için birbirleriyle rekabet eden bu gruplara *patriae potestates* denmektedir. *Concordia* yasalar önünde eşitliğin kabulünü gerektirir. Farklı karakter ve erdemlere sahip insanların aynı haklar temelinde yurttaşlığı paylaşmalarını sağlar. Bu şekilde siyasi bir anlaşmazlık ortamında bile hassas bir uyum yaratır.

Cicero'ya göre, devlet yasalar yoluyla aynı haklar temelinde birleşmiş, farklı karakter ve erdemlere sahip insanlar topluluğudur.[2] Burada yasalar devletin temelindeki toplumsal bağları oluşturur. Cicero'nun Roma'nın suç mahkemelerindeki uzun deneyimi, özellikle siyasi dava sanıklarının savunmasını üzerine alması, şüphesiz onun bu görüşünü güçlendirmiştir. *Patria potestas* kurumu üzerine kurulu otorite sistemi Hutter'ın, "sürekli yeri değişen ittifakların huzursuz bir biçimde dengelenmesi"[3] dediği şeyi yaratmıştır. Rakip *patria potestas* arasındaki çatışma geç Roma Cumhuriyeti döneminde bir iç sa-

2. Hutter, 1978, s. 155 vd. Cicero'nun devlet görüşünü tartışmaktadır.
3. A.g.y., s. 148.

vaşa dönüştüğünde, *amiticia* Cicero'nun hep uyardığı, bir gizli suç ortaklığı karakterine bürünmüştür. Bir grubun öbürüne karşı zafer kazanması genellikle şiddet sayesinde olur ve bunu kanlı yasaklar izlerdi.

Cicero'nun ölümünden sonra gelişen olaylar, siyaset düzleminde dostluğun ne kadar temelsiz olduğunu ve düşmanların birbirlerine yaptıkları misillemelerin şiddetini gösterir. Cicero konsüllüğü kazanması için Octavius Caesar'a yardım ettikten sonra, Octavius, Markus Antonius ve Lepidus'la bir ittifaka girmek için onu yüzüstü bırakmıştır. Bu üçlü yönetim cumhuriyetçi düşmanlarının saf dışı bırakılması amacıyla kurulmuştur.[4]

> İlk iki gün Caesar'ın (Octavius) Cicero'yu korumak için mücadele ettiği fakat üçüncü gün pes ederek ondan vazgeçtiği söylenir. Birbirlerine şunları vaat etmişlerdi: Caesar Cicero'dan vazgeçecek, Lepidus kardeşi Paulus'tan, Antonius ise anne tarafından amcası olan Lucius Caesar'dan vazgeçecekti.[5]

Bu rakip grupların bünyesinden kendi yıkımlarını ve Cumhuriyet'in yıkımını getirecek olan askeri hâkimiyeti doğuran şey, *amiticia*'nın ve *patriae potestates*'in rekabete dayalı doğasıydı.[6] Roma soyluları arasındaki durmak bilmez çatışma ve rekabet, fethedilen toprakların zafer kazanan grupların *clientela*'sına, yani muzaffer soylularla birer patron olarak müşteri ilişkisine giren daha düşük statü ve sınıfa ait kişilere massedilmesinin de işin içine karıştığı bir iç mücadelenin yaygınlaşmasına yol açmıştı.

İlke olarak, *amiticia* bir yurttaşlık bağı biçiminde işlev görebilirdi. Ancak geç Roma Cumhuriyeti dönemindeki ateşli siyasi partizanlıklar bağlamında çok daha pragmatik bir ilişki şekline bürünmüştü. Siyasi iktidar peşinde koşan *amici* arasında bir hizmet ve koruma alışverişini içe-

4. Bunlar Hutter'da (1978, s. 135) ve Taylor'da (1949, s. 175-176) betimlenmektedir.
5. Plutarkhos Hutter'da alıntılanmıştır, 1978, s. 135.
6. Hutter (1978, s. 149) ve Taylor (1949, s. 16-17) bu görüşü destekler.

riyordu. *Amiticia* sözcüğü bir zamanlar *factio*'nun yerine kullanılır ve yalnızca bir grup dost anlamına gelirdi. Ne var ki Taylor'ın açıkladığı gibi, *factio* giderek alçaltıcı bir anlam kazandı:

> Devletteki çıkarlarıyla ilgili ortak tasarıları olan ve genellikle yüksek konumlardaki erkeklerden oluşan bir klik anlamında kullanılır oldu. Amaç birliği, Sallust'un sulh hâkiminin ağzından aktardığı bir konuşmaya göre, eğer iyi insanlar arasındaysa *amiticia*, kötü insanlar arasındaysa *factio*'ydu.[7]

Buradaki güçlük, bir zamanlar Roma soyluları arasında bir ittifak sistemi olarak önem kazanan *amiticia*'nın, geç Cumhuriyet döneminde yozlaşarak *factio*'ya dönüşmesinden kaynaklanıyordu. *Factio* ile birlikte dostluğun dili gizli siyasi anlaşmaların kisvesi haline gelmişti. Romalıların çevresindeki toprakların çoğu ya onlar tarafından fethedilmiş ya da Romalılarla eşit olmayan bir ittifakı korumak zorunda kalmıştı fakat Roma'daki hayat genellikle şiddetli siyasi gerginlik ve nefretin egemenliği altındaydı. Devlet görevlerine getirilmek ve genişleyen Roma İmparatorluğu'nda nüfuz kullanma fırsatı elde etmek için girilen şiddetli rekabetin yarattığı ortamda, "dost" gruplar daha çok kendi çıkarlarını garanti altına almak ve rakiplerinin planını bozmak için işbirliğine giriyordu.

Bir soylu, herhangi bir devlet görevi elde etmek ve düşmanları tarafından kendisine yöneltilen meydan okumalarla hakkında açılan davalara karşı kendini korumak için dost ve müşterilerinden destek beklerdi. Bir siyasetçi olarak başarısı dostlarının ve müşterilerinin sayısına ve birleşik servetlerine bağlıydı. Her soylunun çok sayıda bu tür taraftarı vardı, üstelik bunların çoğu ona dedelerinden miras kalırdı. *Patrocinium* ilişkisi soylu bir patron ve müşterisi arasındaki ilişkiydi. Dolayısıyla farklı statü ve sınıftan insanları kapsar, ayrıca yasal yaptırımları olan görev

7. Taylor, 1949, s. 9.

ve zorunlulukları gerektirirdi. Buna karşın dostlar ya da *amici* genellikle aynı statü ve sınıftan insanlardı ama farklı mevkilerde olabilirlerdi ayrıca birbirlerine yasal zorunluluklardan çok etik kurallarla bağlıydılar.[8]

İdealde, *amiticia* soylu aileler arasında yakın bağlar kurulmasını sağlayarak, *patriae potestates*'in otoritesini düzenlemeye ve muhafaza etmeye yarayan bir kurumdu. Etkili olabilmesi için dostlar arasında eşit bir karşılıklılık ilişkisi içermesi gerekiyordu.

> Her dostluk eylemi... ona eşit bir karşı eylemle dengelenmelidir. Dostluk kurmak ve dostlardan yardım istemek için, kişi daha sonra bu iyilikleri geri ödeyebilecek durumda olmalıdır.[9]

Burada Homeros zamanının konuk-dostluğu ile *amiticia* arasında bir koşutluk göze çarpıyor. Homeros toplumu olsun, geç Roma Cumhuriyeti dönemi olsun, çatışmalarla çalkalanıyordu. Konuk-dostluğun Homeros'un İthaka'sında rekabet eden aileler arasında sınırlı istikrarı sağlamadaki rolü, *amiticia*'nın rakip *patriae potestates* arasındaki çatışmayı düzenlemede oynadığı role benzemektedir. Konuk-dostluk da, *amiticia* da bu ilişkilere girmiş olanların soyundan gelenlere miras yoluyla geçebiliyordu; her iki ilişkide de, dostunun kişi adına üstlendiği eylemler ve sadakatle sürdürdüğü desteği, bu dostun niyet ve duygularından daha önemliydi.

Konuk-dostluk ile *amiticia* arasındaki koşutluk, yakın zamanlardaki, Jeremy Boissevain'in modern Sicilya'daki mafya üyeleri arasında saptadığı dostlukları da içine alacak kadar genişletilebilir.[10] Modern *amiticia* katı ve açık bir karşılıklılık gerektirir. Homeros'un konuk-dostluğu

8. Bu ilişkileri Hutter ve (1978, s. 141-142) Taylor da (1949, s. 7) tartışmaktadır.
9. Hutter, 1978, s. 147.
10. Boissevain, 1974, s. 26.

ve Cicero'nun Roma'sındaki *amiticia* da olduğu gibi, ilişkide önemli olan karşılıklı hizmettir. İlişkinin, tek olmasa da başlıca güdüsü bireylerin korunma, destek ve hatta mükafat ihtiyaçlarının giderilmesidir.

Gelgelelim, bir ideal olarak *amiticia*, onların otoritelerini korumak ve düzenlemek amacıyla *patriae potestates* arasında bir bağlantı ya da ilişki sağladıysa bile, bu ideal geç Cumhuriyet döneminde giderek artan bir gerilimden mustarip olmuştur. Cicero'nun yazdığı dönemde, dostluk hakkındaki idealist inançlar hemen hiç pratiğe dökülmemiştir. Stoacılar bilge kişinin, dostunu kendisini sevdiği kadar, hatta daha fazla sevdiğini düşünürlerdi;[11] Aristoteles gibi, dostluğun siyasi cemaatin temelini oluşturacağı fikrini benimsemişlerdi. Böyle bir doktrinle yetişenler için dostunun kişinin siyasi arenadaki beklentilerini boşa çıkarması ya da devlete karşı hıyanette bulunması, ihanet ve keskin bir acı duygusu yaratıyor ve bu da siyasi çekişmelerdeki şiddeti artırıyor olmalıydı.[12]

Cicero dostlukların siyasi arenada sıkı bir biçimde sınandığını kavramıştı. Şu konuda uyarıyordu:

> ... Eğer dostluğun çimentosu amaca ulaşmak için başvurulan çarelerse, bu dostluğun çözülmesinde de aynı rolü oynayabilir;...
> ... iki tarafın gidilecek yön konusunda anlaşamaması ya da siyaset konusunda farklı görüşlere sahip olmaları sık sık görülen bir şeydir.[13]

Cicero siyasi düzlemde gerçek anlamda dostluğun yürütülemeyeceği sonucuna varmıştır. Gerçek dostluk, "... zenginliğin... daha göz alıcı ve yoksulluğun daha çok

11.Cicero kendimiz için asla yapmayacağımız ama dostlarımız söz konusu olunca yapmaya gönüllü olacağımız çok şey olduğunu söylemektedir (*Laelius*, XVI, s. 74).
12.Hutter bu noktayı vurgular (1978, s. 136).
13. Cicero, *Laelius*, IX veX, s. 65-66.

desteğe açık kıldığı"[14] erdemli insanlar arasında "onları bölerek ve aralarında iletişim kurulmasını sağlayarak" kurulur. Ancak bu tür dostluklar seyrektir. Cicero çoğu insanın dostunun zenginliğiyle alay ettiğini ve sıkıntılarında onu yalnız bıraktığını düşünür.[15] Bir yandan gerçek bir dostun sıkıntı anında desteğini eksik etmemesi gerektiğini düşünürken, bir yandan da bu kuralın siyasi düzleme uyarlanamayacağına inanıyordu. Çünkü bir yurttaş için vatanına olan bağlılığı daima birinci derecede gelirdi. Cicero Yunanistan'ı kölelikten kurtaran ancak halk tarafından sevilmemesi nedeniyle sürgüne giden Yunan generali Themistocles'in intiharını eleştirmişti: "... nankör ülkesinin adaletsizliğine dayanamamıştı oysa dayanması gerekirdi."[16]

Bir yurttaş için birinci derecede vatana bağlılığın geldiği iddiası örtük biçimde şunu göstermektedir: Aristoteles için olduğu kadar Cicero için de dostluk ancak dostun gereksinimleriyle devletin gerekli kıldığı şeyler çelişmediği takdirde siyasi hayatla örtüşebilirdi. Aristoteles gibi Cicero da bu tür bir örtüşebilirliğin ancak erdemli kişiler için söz konusu olabileceğini dile getirmiştir. İki felsefeci için de erdem devlete bağlılığı gerektirmektedir. Ne var ki Cicero, Roma'da böyle bir erdemin mumla arandığını ya da dostları tarafından desteklenen bazı yurttaşların kendi yararları uğruna devlete karşı gizli kötülükler tezgâhlama potansiyeline sahip olduğunu göz ardı edemezdi. Roma'daki siyasi hayatın çalkantıları arasında, hükümet şekli konusunda sürekli çıkan çatışmalara ve devlet görevleriyle çıkarlar konusunda sürekli rekabete tanık olmuştu. Sonuç olarak, bir yandan erdemli insanlar arasındaki dostluğa bir hayli değer veriyordu, bir yandan da sıradan dostlukların devleti yıpratacak tehli-

14. A.g.y., VI, s. 61.
15. A.g.y., XVII, s. 77.
16. A.g.y., XII, s. 69.

keler barındırdıkları konusunda uyarıda bulunuyordu; amiticia, Aristoteles tarzında yurttaş dostluğu olarak işlev görmeyecek kadar kolay bir biçimde factio'ya dönüşebilirdi. Dahası, siyasi hayatta aynı erdemleri paylaşan insanlar arasında ilke olarak gerçek dostluk mümkün olsa bile, çatışmanın gerçekliği bunun çok seyrek olacağını göstermektedir.

Bu, kısmen, Yunan *polis*'i ve Roma devleti arasındaki büyüklük farkının yol açtığı bir olgudur. Hutter[17] *polis*'e ilişkin tartışmasında, dostluğun, sadece siyasi yaşantının bireylerin kamuya açık bir yerde düzenli olarak buluşabildiği dar bir mekânla sınırlı olduğu bir dünyada esas olarak siyasi bir olgu olduğunu anlatmaya çalışır. Geç Cumhuriyet döneminde, Roma'nın nüfusunun artması ve imparatorluğun genişlemesi kamusal siyaset ile bireysel seçim arasındaki mesafeyi büyütmüştür. Cumhuriyet'in büyüklüğü ve karmaşık yapısı dostluk ilişkisinin bu köprüyü aşamayacağı anlamına geliyordu.

Gelgelelim büyüklük farkından daha önemlisi şiddetli çatışmanın gerçekliğiydi: İmparatorluğun yarattığı nüfuz kullanma fırsatları konusunda farklı gruplar arasındaki rekabet ve imparatorluğun nasıl yönetileceğine ilişkin süregiden siyasi kavga ve çekişmeler. Buna karşın, çatışmanın görece olarak küçük siyasi birimlerdeki istikrarı tehdit edip etmeyeceği sorusu yanıtsız kalmaktadır; çünkü küçük cemaatlerdeki bireyler arasında da ciddi farklılıklar baş gösterebilir ve bunlar siyasi bünyeyi tehdit eder hale gelebilir.

Cicero kokuşmuş siyasi rejimlerde, özellikle de diktatörlükte (tiranlık) ortaya çıkan yüzeysel *amiticia* konusunda uyarıda bulunur. Ona göre diktatörlerin hayatında,

> ... asla güven sevgi ve dostluk bağına olan sürekli bağımlılık yoktur; her şey baştan sona güvensizlik ve huzursuzluktan iba-

17. Hutter, 1978, s. 119.

rettir; dostluğun soluk alacağı en ufak bir boşluk yoktur. Korktuğu ya da onun tarafından korkutulduğunu düşündüğü kişiyi kim sevebilir? Diktatörler bir süre yalnızca ikiyüzlülük içinde avunurlar; çünkü günün birinde iktidardan düşürüldüklerinde (ki bu sık sık olur), dostlardan nasıl yoksun oldukları görülür.[18]

Diktatörlük rejimi altında, her ne pahasına olursa olsun iktidar peşinde koşmak, iktidarın keyfi olarak uygulanması ve bu yozlaşmadan kaynaklanan korku sahte bir dostluk görüntüsü yaratacaktır. *Amiticia* korku ve hınçla beslenen bir ikiyüzlülük niteliğine bürünecektir.

Hutter[19] Cumhuriyet'in anayasal formlarının özellikle Caligula ve Neron gibi bazı Roma imparatorları tarafından nasıl teatral bir farsa indirgendiğine dikkati çeker. Örneğin, geç İmparatorluk döneminde, gladyatörlerin dövüşünün yerini tartışma ve müzakerenin almasıyla, rasyonel etik değerlerin ve formların alçaltılması çarpıcı bir biçimde görülür hale gelmiştir. Tiyatro analojisi, Cicero'nun önseziyle tartıştığı, diktatörlük rejimi altında belirginleşen sahte dostluk gösterisine de uymaktadır. Romalılar tarzında siyasi dostluk soylu sınıf üyeleri arasında yasal bağlardan oluşan kodun bir parçası olmaktan çıkarak bir fars, hatta bir gösteri haline gelmiştir.

Diktatörlükte, diktatörün gücü bütün gelenek, yasa ve erdemleri aşar. Adalet ve eşitlik beklentilerinin hepsini boşa çıkarır ve keyfiliği yüzünden dostluğun gelişmesi ve hayata geçirilmesini engeller. Diktatörün çevresi dalkavuklar ve yardakçılarla sarılıdır,... bunlar kamusal hayatı bir tiyatro gösterisine çevirirler.[20]

Diktatörlükte, yurttaş dostluğu klasik dostluk anlayışının ve *amiticia*'nın etik kurallarının tam aksine fırsatçı,

18. Cicero, *Laelius*, XV, s. 73.
19. Hutter, 1978, s. 169.
20. A.g.y., s. 168.

kaprisli ve sığ niteliklere bürünür. Cicero bir diktatörün dost edinebileceğinden kuşkuludur. Çünkü diktatörü tanımlayan karakter özellikleri, onun dostunu sırf dostu olduğu için sevmesini ve kollamasını, karşılığında aynı şekilde sevilmesini ve kollanmasını olanaksız kılar. Diktatör ancak kurduğu dostluk ve iktidarının korunması arasında hiçbir çatışma olmadığı; yani, dostu onun iktidarı despotça kötüye kullanmasına karşı çıkmadığı ve onun kötülüklerini paylaştığı sürece dostluğunu koruyabilir.

Dostluğun diktatörlük düzeni içinde yer edinememesi, siyasi istikrarın olduğu kadar, belli türde eşitlikçi bir siyasi örgütlenme ihtiyacının da altını çizmektedir; tabii eğer özel ya da kamusal hayatta dostlukların devam etmesi dileniyorsa. Bu da Aristoteles'in görüşünün tersine, dostluğun, onun *polis*'in yurttaşlarının paylaştığını düşündüğü istikrarlı ve eşitlikçi bir siyasi hayatın temelini oluşturamayacağını sezdirmektedir. Daha çok, istikrarlı ve eşitlikçi bir siyasi düzen dostluğun gerekli koşuludur. Diktatörlüğü tanımlayan korku ve hınç, tüm dostlukların en azından bir dereceye kadar özünde yatan güvenin kaçınılmaz olarak altını oyacaktır.

Cicero'ya göre, yurttaş dostluğu samimiyetsizliği ya da siyasi hırsları kolaylıkla maskeleyerek bir çatışma kaynağı haline gelebilir. Erdemli insanlar arasında yurttaş dostluğu mümkün olsa da Roma'daki siyasi hayatın gerçekleri bu olanağın pek seyrek gerçekleşebileceğini sezdirmiştir. Sonuç olarak, Cicero'nun yücelttiği dostluk kişisel ve siyaset dışı bir dostluktur. Mutluluğu garantilemenin en akıllıca yolunun dost kazanmak olduğunu ve dostluğun insani bağların en önemlisi olduğunu vurgulayan Epikürcü yaklaşımı onaylar.[21] Cicero'nun kendisi şu soruyu sormaktadır: "Hayat kimin için 'yaşanmaya değer'... bir dostun karşılık içeren duygularına kim arkasını dayamaz?"[22] Dostluğu, karşılıklı doğal çekime

21. Epikür alıntısı Hutter'dan, 1978, s. 117.
22. Cicero, *Laelius*, VI, s. 60.

ve erdem sevgisine dayalı, karakter benzerliğinden kaynaklanan samimi bir ilişki olarak idealize eder ve şöyle tanımlar: Dostluk, "...kutsal ve insani her konuda tam bir duygu birliği içeren ve buna nazik duygular ve bağlılığın da eklendiği bir ilişkidir."[23] Cicero, gönülden bir Epikürcü olan ve siyasete karşı kayıtsızlığıyla tanınan dostu Atticus'a yazdığı bir mektupta duygularını açar:

> İnan bana, şu anda her şeyimi hemen hiç endişe duymadan paylaşacağım, sevgi dolu ve sağduyu sahibi, yapmacıksız, açık ve hiçbir şey gizlemeden konuşabileceğim biri kadar istediğim başka bir şey yok... O derece yalnız bırakıldım ki, bir tek karımın, küçük kızımın ve sevgili oğlumun yanında geçirdiğim anlarda huzur buluyorum. Yüce ve göstermelik dostluklarım şan, şeref ve şöhret getirmiş olsa da özel hayatımda bunlardan hiçbir doyum elde etmedim. Evim sabah ziyaretçileriyle dolar taşardı, foruma bir sürü dostumla birlikte giderdim ama koca grupta serbestçe şakalaşabileceğim, samimiyetle fısıldaşabileceğim hiç kimse yoktu.[24]

Cicero'nun *Laelius De Amiticia*'yı yazma nedeni, Atticus'la dostluğunu açıkça ortaya koymak ve siyasi hayatın gerçekleriyle dostluk ideallerini uzlaştırmak gibi görünmektedir. Yürüttüğü tartışmada, Yunan ve Epikürvari ideallerde yer etmiş dostluk kavramıyla, özellikle Caesar çağının diktatörlüklerinden önce özgür Roma kurumlarının oluştuğu (MÖ 70-50) son yirmi yılda, Roma Cumhuriyeti'nin en baş özelliği haline gelen şiddetli siyasi nefret ve çekişmeler sırasındaki dostluk pratiği arasındaki gerilim vurgulanır. Dostluk ideali sanki yalnızca siyasi hayatın bölücü gerçeklerinden soyutlandığı takdirde korunabilir. Kamusal dünyaya aktarıldığında, siyasi otoriteyi tehdit eder bir duruma gelir ve kendisinin de altı oyulur.

23. A.g.y.
24. Cicero alıntısı Hutter'dan, 1978, s. 143.

Cicero, dostların kendilerini tutarsız, güvenilmez ya da yanardöner göstermeleri durumunda, dostluğun ne özel ne de kamusal alanda ayakta kalamayacağını öne sürerek titiz, sağlam ve tutarlı kişileri birer dost olarak önermektedir.[25] Ancak Aristoteles'in iddia ettiği gibi, eğer dostluk insanların daha iyi olmasını, kendilerini geliştirmesini sağlıyorsa; ya da Hutter'ın öne sürdüğü gibi,[26] "... kişiliğin yaratıcı gelişimi için gerekli"[27] ise, sağlamlık ve tutarlılığa yapılan vurgu ile değişimin göz önüne alınması ve kabullenilmesi arasında bir denge kurulmalıdır. Boyd Tonkin de[28] 'istikrar gözeten' insani sevgi modellerinin edilginliğini ve gönül rahatlığı içindeki halini eleştirir. Böylesi modeller şunu önermektedir:

> Dostlar birbirine nasıl yardımları dokunacağını düşünüp kaygılanmaz, sadece birbirini hoş tutmayı dert edinir; bunun da koşulu, yaşananın halihazırda kabulü ve değişim ile gelişim arzusunun yokluğudur.[29]

Eğer dostluklar ayakta kalacaksa, yalnızca kabullenmeyi ve dostu olduğu gibi görüp hoşgörü göstermeyi değil, bir dereceye kadar değişimi de gerektirirler ki bu hayati bir önem taşır. Aristoteles ile Cicero'nun erdemli dostların daima anlaşacağı hususundaki ısrarı, genel olarak söylersek, dostlar arasında farklılığa hoşgörü göstermenin önemini gözden gizler.

Michel de Montaigne erdemli insanların dostluğunu övmekte, Aristoteles ile Cicero'dan da ileri gider. Bir siyasi ya da yurttaşça bağ olarak dostluk fikri, Montaigne

25. Cicero, *Laelius*, XVII, s. 76. Cicero her şeye rağmen dostların hatalarına ya da pek onurlu olmayan isteklerine hoşgörü gösterilmesi gerektiğini kabul eder. Bir dosta bir başka benlik olarak davranılmasına karşı çıkar. Ona göre dostumuz adına, kendimize yapamayacağımız kadar onurlu hareket ederiz. (*Laelius*, XVI ve XVII)
26. Aristoteles, *Nikomakhos Etiği*, 1172a6-15.
27. Hutter, 1978, s. 175.
28. Tonkin, 1983, s. 1-14.
29. Oakesshott, 1972, s. 25.

için, Cicero için olduğundan daha olanaksız bir fikir gibi görünür. Kendisi çalkantıların ayyuka çıktığı bir dönemde yaşamıştır. Daha otuzuna gelmeden önce Fransız Katolik ve Protestanlar arasında dinsel iç savaş patlamıştır. 1581 ve 1585 yılları arasında Bordeaux'da Katolik belediye reisi olarak Navarre Kralı Henri'ye danışmanlık yapmış ve Protestan Navarre bölgesi ile Katolik Fransa arasında iletişimin açık kalmasına yardımcı olmuştur.[30]

Montaigne 1572-76 ve 1578-80 yılları arasında ara vererek yazdığı "Dostluk Üzerine" adlı denemesinde, tekrar tekrar Cicero'nun *Laelius De Amiticia*'sından alıntılar yapar. Bu deneme öncelikle Etienne de La Boétie ile paylaştığı, onun ölümünden dört yıl öncesine dayanan dostluğa bir övgü niteliğindedir. Montaigne aralarındaki dostluğu betimlemek için dinsel coşku dilini kullanır: "... ruhlarımız birbirine öyle bir karışır ve birbiri içinde erirdi ki, onları birleştiren dikiş izleri bile silinir ve bir daha bulunmazdı."[31] La Boétie'nin ölümünden duyduğu acıyı ifade etmek için şunları yazar: "Her yerde ikinci benlik olmaya o kadar alışmıştım ve kendimi buna göre öylesine biçimlendirmiştim ki, şimdi sadece bir yarım yaşıyor."[32]

Cicero gibi, Montaigne de erdemli insanlarla –en yüksek ve üstatlara yakışır dostluklar– sıradan insanların bayağı dostluğu arasında bir ayrım yapmış ve ikisinin kurallarının birbirine karıştırılmaması konusunda uyarıda bulunmuştur:

> Bu diğer türlü dostluklarda dizginleri elde tutarak, sağduyulu ve tedbirli davranmak gerekir; düğüm iyi atılmadığından güven duymamak için bir neden de yoktur. Chilo: 'Bir gün nefret edecekmiş gibi onu sevin; bir gün sevecekmiş gibi ondan

30. Montaigne'in hayatına ait ayrıntılar *The Complete Works of Montaigne*'in giriş bölümünden alınmıştır. (Frame, 1957 [1948]).
31. Montaigne, 1572-74/ 1578-80, s. 139.
32. A.g.y.

nefret edin.' Yüksek ve üstatlara yakışır dostluklarda son derece çirkin olan bu kural, sıradan ve bayağı dostluklarda sağlıklıdır...[33]

Montaigne'in alıntıladığı sinizm dolu bu kural, Sofokles'in oyunu Ajax'tandır ve Cicero tarafından dostluğa karşı yıkıcı bir anlam taşıdığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.[34] Cicero günün birinde düşman olabilecek bir kişiyle dost olmaya kalkışmanın saçmalığını kavramıştı. Böyle bir 'dostluk' kişinin hassasiyetini gizlemesi ve sonradan bu 'düşmana dönüşen dost' tarafından öç almak için kullanılabilecek herhangi bir şeyi kendine saklaması gerekliliğini sezdirmektedir. Güven temeli üzerine kurulu ve yapmacıksız dostluk fikrine tamamen aykırıdır; ayrıca onları mümkün olduğu kadar çok azarlayabilmek ve doğru davranışlarından dolayı kıskançlık duymak için dostlarımızın olabildiğince çok hata yapmasını istediğimizi ima etmektedir.[35]

Montaigne'in önerdiği bu kural, güven ve içtenliğin altını oyarak dostluğu yalnızca yıkar. Bunun yanı sıra elitizme ve özellikle onun yüksek dostluk fikrine dikkati çeker. Montaigne, La Boétie ile olan dostluğunun bölünmez bir dostluk olduğunu iddia eder. Bir insanın[36] sadece bir tek böyle dostu olabileceğini ve La Boétie ile dostluğunun, "Böyle bir şans insana üç yüz yılda bir rastlar"[37] diyecek kadar nadir bulunan bir şey olduğunu düşünür.

Aristoteles ve Cicero erdemli insanların dostluğuna öncelik tanırken, ikisi de bu tür kusursuz ve gerçek dostluğa ilişkin çok daha geniş bir kavrayışa sahiptir. Aristoteles kusursuz dostluğu, iyi ve sırf onlar adına dostlarının

33. A.g.y., s. 140.
34. Cicero, *Laelius*, XVI, s. 75.
35. A.g.y.
36. Montaigne (1572-76/ 1578-80, s. 138) kadınların onun aklındaki soylu ya da yüksek dostluğu kurabileceği ihtimalini daima göz ardı etmiştir.
37. A.g.y., s. 136.

iyiliğini isteyen insanların dostluğu olarak tanımlıyordu.[38] Cicero gerçek dostluk üzerine, erdemli insanlar arasında her konuda tam bir duygu birliği, diye yazmıştı.[39] Ne var ki, Montaigne'in iki ruhun birbirine karışması ya da iki iradenin kaynaşması olarak tanımladığı yüksek dostluk, bu önceki kavramların önüne geçmektedir.[40] Dahası, Cicero'nun tartıştığı sıradan dostluklar ile Aristoteles'in iyi dostluktan ayırdığı çıkar ya da haz adına girilen dostluk ilişkileri, Montaigne'in sıradan ve bayağı dostluğa yönelttiği aşağılamalardan nasibini almamıştı.

Montaigne'in iki soylu dostun ilişkisinin, "...iki ayrı bedende tek bir ruh" olduğunu iddia ederek, dost "...benim kendimdir"[41] demesi, dostların özdeş olduğunu ima eder. Yalnızca iki kişi arasında olacağından, özdeşlik bir çeşit ikiz kardeşliktir. Aristoteles'in dostun bir başka, ikinci bir benlik[42] olduğuna ilişkin iddiası da paylaşılan bir kimlik anlamına gelmektedir ve iki felsefeci de böyle bir özdeşliğe ulaşmanın övgüye değer olduğunda hemfikirdir. Bu tür bir kimlik fikri bünyesinde, benzerliğin dostluğun bir özelliği olduğu, yani dostların birtakım ilgi alanlarını ve kaygıları paylaştıkları anlamını barındırır. Gelgelelim

38. Aristoteles, *Nikomaklıos Etiği*, 1156b2-23 ve 11674-28.
39. Cicero, *Laelius*, VI, s. 60.
40. Montaigne, 1572-76/ 1578-80, s. 139 ve 141.
41. Ag.y., s. 141-142.
42. Aristoteles, *Nikomakhos Etiği*, 1166a16-b4 ve 1170a24- b15. Hutter, Aristoteles'in *Mutluluk Etiği*'ndeki şu ifadelerine (1240a6-15) dikkati çeker: "Bazıları her insanın her şeyin üstünde kendisinin dostu olduğunu düşünür ve bu dostluğu diğer bütün dostlarına karşı dostluk duygularını sınamak üzere bir ölçüt olarak kullanırlar" ancak dostlar arasındaki ilişki, örneğin "... dostluk –kişinin kendine karşı gösterdiği– bir bakıma mutlak değil, analoji yoluyla kurulmuş dostluktur." Eğer Aristoteles için *philia*, bireyler arasında kurulan ve kişinin egosunun kendisiyle olan ilişkisini yansıtan bir ilişkiyi tanımlıyorsa kişinin kendisiyle olan dostluğundan söz etmektense –benlik sanki iki ya da daha çok kişiden oluşan bir şeymiş gibi, bundan söz etmek daha makul– Aristoteles'in dostluk kurduğunda, insanın kendisine olan duygularını karşısındakine aktardığı yolundaki argümanı gücünü yitirir.

yine dostluğun özelliği olan bir şeyi dışlar: Farklılığın kabulünü, hatta takdir edilmesini.

Ronald Sharp, Montaigne'in idealini, "... yalnızca gerçekçilikten uzak değil, son kertede, dostların apayrı kimliklere sahip olabileceğini kabul eden ve onaylayan görüşten daha az idealist"[43] diyerek eleştirir. Aynı paragrafta, Sharp büyük dostluklara dair anlatılan hemen her şeyin Montaigne'in bu iddiasını çürüttüğünü ileri sürer. Patroklos'un ölümüyle sonuçlanan savaşta, Akhilleus ile Patroklos'un iradelerinin 'kaynaştığı' pek söylenemez. Akhilleus'un inatçılığı Truvalılara karşı açılan savaşa gitmeyi reddetmesine neden olurken, Yunanlıların düştüğü kötü durum Patroklos'u kaygılandırarak Akhilleus'un yerine savaşa gitmesine yol açmıştır.

Aristoteles sırf dostlarının iyiliğini isteyenlerin gerçek dost olduğunu çünkü bu tür insanların birbirini olduğu gibi kabul ederek sevdiklerini ileri sürer.[44] Bu, dostumun beni hatalarımla birlikte olduğum gibi kabul ederek yapımdaki çelişkileri anlayışla karşılamasını ya da en azından bunu yapmaya çalışmasını olanaklı kılar. Ancak ikimizin doğası birbiriyle büyük ölçüde uyumluysa ya da özde birbirimizden farklı değilsek, aradaki kabullenme, hoşgörü ve anlayış boş ve yüzeysel kalacaktır. Ignatieff bununla büyük ölçüde bağlantısı olan şu sözleri sarf etmiştir: "Hayatı bizim için değerli kılan, özdeşliğimiz değil, farklılığımızdır."[45] Başkalarıyla dostluk kurma ve yürütme yetisine değer vermemiz, bunu, bizden farklı olan bir başkasıyla yapabilme güçlüğünü aşmamız temelinde mümkündür.

Aristoteles'in iki gerçek dost arasındaki özdeşlik ideali, Montaigne için bir kaynaşma şekline bürünür. Bu ideal, samimi ve uzun süreli dostlukları önemsizleştirme-

43. Sharp, 1986, s. 90.
44. Aristoteles, *Nikomakhos Etiği*, 1156b2-23.
45. Ignatieff, 1984, s.29.

nin yanı sıra böyle dostluklardaki çatışma potansiyelini de takdir edemez. Montaigne, Cicero'nun Laelius'ta sözünü ettiği Caius Blossius ile Tiberius Gracchus arasındaki dostluğa ilişkin tartışmasında, Cicero'nun eleştirdiği bir bağlılığa alkış tutmaktadır. Montaigne, Blossius'un, Gracchus'un ondan istediği her şeyi yapmaya hazır olduğu konusundaki ısrarını onaylamakta ve birbirlerine olan bağlılıklarının haklı olarak mutlak olduğunu ileri sürmektedir:

> Onlar yurttaştan, ülkelerinin dostlarından ve düşmanlarından ya da hırs ve rahatsızlıktan daha çok dosttular. Kendilerini birbirlerine tamamen adamışlardı ve birbirlerinin eğilimlerinin dizginlerini tutuyorlardı;[46]

Böylece Montaigne yurttaş dostluğunun çözülüşünün en son işaretini vermiş oluyordu. Montaigne'in Blossius'un duygularını onaylaması, iki kişi arasında hayal edilebilecek herhangi bir çatışmada, dostluğun yurttaşlık ilişkisinin önüne geçmesi gerekliliğini vurgular. Bu, Cicero'nun, kişinin öncelikle vatanına bağlı olması gerektiğine olan inancıyla çelişen bir görüştür. Dostluk yalnızca özel alanına taşınmakla kalmaz, diğer bütün bağlılık türlerinin de üzerinde bir yere konur. Ancak dostlar arasında farklılık olanağının var olmadığı idealleştirilmiş özel bir dünyada ayakta kalır. Bunun tam tersine, Aristoteles'in gerçekten dost olanların sırf onlar için dostlarını kolladıkları iddiası dostlar arasında bir miktar farklılığa yer bırakır; Cicero ise erdemli dostların tam bir uyum içinde oldukları konusundaki ısrarcı tutumuyla farklılığa daha az yer tanımaktadır ama yine de Montaigne'in yaptığı gibi böyle bir uyumun dost olanların benliklerinin birbiriyle kaynaşması anlamına geldiğini öne sürmez.

Montaigne'in iki kişi arasındaki yüksek dostluğu safça bir tutumla göklere çıkarması, etkin olarak içinde

46. Montaigne, 1572-76/ 1578-80, s. 140.

yer aldığı toplumla tam bir çelişki içindedir. Cicero'nun Roma'sı gibi Rönesans sonu Fransa'sı da karmaşık, çok dağınık ve bir hayli özel ilişki ve bağlar üreten bir toplumdur. Bu ise, hayata, yurttaşların bütün bir hayat alanını ortak olarak paylaştıkları, farklılaşmaların daha az olduğu polis çağına yabancı, büyük ve karmaşık toplumların tipik özelliği olan parçalanmış bir özellik vermektedir. Son çözümlemede, klasik olarak nostaljik bir tutuma sahip Montaigne, dostluğu medeni polis'in dışında, diplomatlık ve devlet memurluğu kariyerinde karşılaştığı her türlü görev ve çatışmadan bağımsız bir hayatla sınırlandırır. Sosyal çevresinin gerçeklerinden neredeyse gönüllü bir kaçışa varan bu çelişki, belki de modern perspektiften bakıldığında, kendisiyle La Boétie arasındaki ilişkiyi aşırı derecede idealleştirmesinin sorumlusudur.

Montaigne'in La Boétie'ye ilişkin olarak çizdiği portre dostluk ve yurttaşlığın beklentileri arasında bir çatışma olasılığı olduğunu belli belirsiz de olsa ima etmektedir. Örneğin, La Boétie'nin ruhuna büyük harflerle kazınmış düsturdan söz eder.

> Onun ruhu içine doğduğu yasalara dinsel bir bağlılıkla boyun eğer ve itaat eder. Vatanının barış ve huzuruna bu kadar kendini adamış ya da bundan daha iyi bir yurttaş olamaz...[47]

Montaigne, La Boétie'yi kusursuz bir yurttaş ve dost olarak tanımlarken, bunun, yurttaşlığın gerektirdikleriyle dostluğun gerektirdikleri arasında hiçbir çelişki olmayacağını garantilediğini varsayıyor olmalıydı. Herhangi bir çelişki devletten çok dosta bağlılığı gerektirecekti ama Montaigne böyle bir çelişki olasılığını özenle göz ardı etmişti. Cicero'nun daha pragmatik ve gerçekçi analizi, özel alanla kamusal kaygılar birbiriyle ilişkide olduğunda, dostlar arasında en azından bir dereceye kadar olması kaçınılmaz gerilimlere işaret etmektedir.

47. A.g.y., s. 144.

Bu analiz ayrıca özel hayatta dostlar arasında doğacak potansiyel çatışmalar sorusunu ortaya atar. Oysa Montaigne'in bir karışım ve kaynaşma olarak dostluk ideali, bu olasılığı yadsımaktadır.[48] Paylaştıkları çok şey olsa bile, dostlardan böyle bir kaynaşma talep etmek gerçekçi değildir. Daha da önemlisi, farklılığın teslim edilmesinin dostluk ideali ve pratiği içinde yer almasını engeller.

48. Montaigne bir yerde paylama ve düzeltmenin dostluğun ana görevlerinden biri olduğunu ifade eder (1572-74/1578-80, s. 136). Bu da, dostluk dahilinde, en azından bir dereceye kadar, çatışma potansiyeli bulunduğunu kabul ettiğini göstermektedir. Ancak bu fikri daha ileri götürmez.

3
Dostlarımız ve İsteklerimiz

Modern dünyada dostluk özel hayata ilişkin bir olgudur. İçten bir karşılıklı bağlılık ilişkisidir ve bireysel seçimin sınırları dahilindedir. Dostlar birbirlerini sever, kollar ve birbirlerine güven duyarlar ama dostlukları formel bir zorunluluk meselesi değildir. Kişisel ve duygusal bir ilişkidir ve kamusal hayatın gelenekleri ve talepleriyle taban tabana zıttır. Kamusal hayat ahlakı adalet ve doğruluğa dayanır, yurttaş haklarının eşitliği üzerine kuruludur. Bu kişisellik dışı standartlar bireylerin ellerinden geldiğince kendi iyi kavramlarını izlemelerine olanak tanır.

Aristoteles dostluğu, *polis*'i oluşturan ve ayakta kalmasını sağlayan bir bağ olarak kamusal alana yerleştirmiştir. Kamusal alanı ise, tüm yurttaşların ortak bir iyi kavramını ve hedefini paylaştığı bir yer olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla Aristoteles dostlar arasında aynılığı vurgulamıştır. Modern dostların da hayata ilişkin ortak bir iyi anlayışı olabilir fakat onlar *polis*'teki yurttaşlar gibi bütün bir ortak hayat alanını paylaşmaktan çok hayatın özel yönlerini paylaşırlar. Modern bireyin kendi iyisi ötekilerle paylaştığı bir iyi değildir. Georg Simmel'in savunduğu gibi, modern kültür, toplum ve kişilik doğası itibarıyla parçalanmıştır. Kişinin üzerinde iddia edilen bir sürü hak vardır ve o, birbiriyle kesişen çıkar ve beklentilerin kavşağında durmaktadır. Bir yandan bu, bireyliğin ifade edilmesine ve kişiler arasında daha ileri derecede farklılaşmaya cesaret verirken, öte yandan kişisel ilişkilerde *polis*'te –en azından Aristoteles'in ideal olarak gösterdiği versiyonunda– olmayan bir süreksizlik yaratmaktadır. Sonuç olarak, modern bireyler eski Yunan'daki anlamıyla bir dostluk var edemezler. Simmel'in belirttiği gibi,

> ... modern duygu biçimi ağırlıkla yalnızca kişiliğin bir yönünü kapsayan ve diğer yönleri üzerinde durmayan farklılaşmış dostluklara eğilim göstermektedir... Bir bireyle aramızda sevgi anlamında, bir başkasıyla ortak entelektüel yönler anlamında, bir üçüncüsüyle dinsel duygulardan dolayı ve bir dördüncüsüyle de ortak deneyimler sayesinde bağlar kurulmasını sağlayan bu farklılaşmış dostluklar hüküm verebilme, karşılıklı açılma ve gizli tutma meseleleri bağlamında çok özel bir sentez sunarlar. Bu tür ilişkilerde dostların karşılıklı ilgi ve duygu alanlarını incelememeleri gerekir, zaten bu ilgi ve duygu alanlarının ilişkiyle bir ilgisi yoktur ve dokunuldukları takdirde acı verici bir biçimde karşılıklı anlayışın sınırlarını hissettirirler.[1]

1. Simmel, 1950, s. 326.

Yine de, Aristoteles'in dostluk anlayışından en azından bazı şeyler modern kavramlara geçmiştir. Bir dostun sırf onun adına dostunu kollaması, dost kişinin bir yurttaş olarak değil, kişiliğinden dolayı, kendi olduğu için değerli olduğu modern dostluk fikriyle örtüşmektedir. Bir dosta kendisi için değer vermek, Aristoteles'in bağlamında bile, çok ufak da olsa farklılık duygusuna olanak tanımalıdır çünkü dostlar özdeş değildir ve birbirinden ayrı tutulmalıdır. Ancak modern dünyadaki dostluk farklılığa daha temel bir anlamda yer vermelidir. Modern dostluk bir gerilimi içerir: Aynılık ve farklılık arasındaki diyalektik. Aristoteles, Cicero ve özellikle Montaigne'in gerçek ya da erdemli dostlar arasındaki benzerliğe yaptığı vurgu böyle bir gerilim olasılığını yok eder. O halde yaptıkları analiz edimsel dostlukların karmaşıklığını sorgulamak üzere kullanılamaz. Dostluk sadece başlangıç olarak gelişmesini sağlayan benzerlikleri kabul etmeyi değil, farklılığa hoşgörü göstermeyi de gerektirir. Dostlar her konuda tam bir anlayış ve anlaşma içinde olmak zorunda değildirler. Dahası, bazen bir yanlış anlama ya da sürtüşme kaynağı da olsa, farklılığı acıyla hissetmektense, ona değer verebilirler.

Eğer dostluk farklılığa hoşgörüyü gerektiriyorsa, o zaman kişinin dostunun kimliğine ilişkin kavrayışı, benzerlik ya da özdeşliğe olduğu kadar, bir miktar farklılığa da olanak tanıyor olmalıdır. Kişi, dostunda bir dereceye kadar değişimi kabul edebilmelidir ve böyle bir değişim kişinin dostunun kimliğine ilişkin kavrayışındaki değişimi yansıtabilir. Bir dostun doğasının bazı yönleri –özellikle karakter özelliği olarak nitelenenler– değişiyorsa, o zaman hem dost hem de dostluk kavramlarının yeniden değerlendirilmesi gerekir. Dost kavramının sorgulanması ya da dostluğun devam edemeyeceği bir noktaya kadar değişmesi mümkündür. Cicero bile bir miktar değişimi olanak dahilinde görmüştür:

> ... karakter ya da amaçlarda (sık sık olduğu gibi) herhangi bir değişim görülüyorsa ya da siyasi partiler konusunda bir tartışma çıktıysa (bir süre önce gözlemlediğim gibi bilge insanların değil, sıradan insanların dostluğundan bahsediyorum), tedbirli olmamız gerekir, hem yalnızca dostluğun bitmemesi için değil, daha fazla düşmanlığın ortaya çıkmaması için; çünkü hiçbir şey bir zamanlar sıkı dost olduğunuz biriyle savaş içinde olmaktan daha utandırıcı olamaz.[2]

Cicero bu çelişkiden kaçınılması için dostun sabit ve tutarlı insanlardan seçilmesini öğütler. Yine de dostlukta, dostun pek de onurlu olmayan isteklerine bir dereceye kadar hoşgörü göstermenin ve göz yummanın mümkün olduğunu düşünür. Ancak hoşgörü çok ileri gidemez.

Toni Morrison'ın *Sula* adlı romanında, birbirleriyle dost olan Sula ile Nel ayrılırken, Sula Nel için şöyle der:

> Sırtı o eski yeşil paltosu içinde dimdik, çantasının askısı dirseğe kadar indirilmiş, ona nelere mal olduğumu düşünerek ve iki boğaz, tek göz olduğumuz, bir fiyatımızın asla olmadığı günleri hatırlamadan şu yoldan aşağı yürüyecek.[3]

Dostluğun gerektirdikleri üzerinde aralarında çıkan anlaşmazlık ve birbirleriyle ilgili hayal kırıklıkları, aralarında olabilecek herhangi bir uzlaşmayı olanaksız kılar.

> "Peki ama ya ben? Bana ne olacak? Neden beni düşünmedin? Ben hesapta yok muydum? Seni asla incitmedim. Ona âşık değilken, neden onu kendine aldın ve beni düşünmedin?" Ve sonra "Sana iyi davrandım Sula, bu neden önemli değil?"...
> "Önemli Nel ama yalnız senin için. Başkası için değil. Birine iyi davranmak aynen birine kötü davranmak gibidir. Yani riskli. Bundan hiçbir şey elde etmezsin."...
> "Biz dosttuk."...
> "Madem bu kadar iyi dosttuk, nasıl oldu da bu meseleyi halledemedin?"[4]

2. Cicero, *Laelius*, XXI, s. 81.
3. Morrison, 1973, s. 147.
4. A.g.y., s. 144-145.

İnsanın dostu hayatında bazı önemsiz değişiklikler yapabilir, örneğin dramatik bir biçimde giyinme tarzını ya da saçının rengini değiştirebilir. Ancak bu tür değişiklikler esas ya da köklü olarak algılanmaz ve dostumun kimliğine ilişkin kafamda oluşturduğum kavramı tehdit etmezler. En temel kavramlar değişimi, özel bir varlık olarak tanımlanan şeye ait fikirle bütünleştirirler. Örneğin, belirli mevsimlerde yaprak döken bir ağaç kışın yapraklarını dökse de, boyunu uzatsa da, yine aynı kalır; çünkü bu değişimler mevsimine göre değişen ağaç kavramında örtük olarak bulunmaktadır.

Buna benzer bir şey insanlar için de geçerlidir: Bir kişinin kimliğini düşündüğümüzde, boyda, kiloda, saç renginde ya da tenin gerginliğindeki değişiklikler gibi fark edilmemesi olanaksız değişiklikler bizim için önemini yitirir ve bunların altında yatan aynılığı görmeye devam ederiz.[5] Bu eğilim belli bazı değişikliklerin kişilerin karakteristiği olduğunu ve bir kişi olma kavramının içinde barındığını gösterir. Kimliği oluşturmak için alınan ölçütler izin verilen ve verilmeyen değişiklikleri belirler.

En genel iki ölçüt insanın bedeninin zamana bağlı direnci ve sahip olduğu ya da bilincine yerleşmiş anılardır. Sırf belleğimiz yanılabileceğinden ya da unutabileceğimizden ötürü bedensel süreklilik daha temel görünse de bunlardan hiçbiri kimliği oluşturmak için eldeki tek ölçüt değildir. Bellek konusundaki iddiadan kuşku duymak için yeterli neden varsa, bu kuşkuların bedensel süreklilik ölçütüne başvurularak giderilmesi mümkündür. Alasdair MacIntyre burada sözü edilen konularla daha yakından ilgili bir kişisel kimlik görüşü önerir. Ona göre,

5. *The Encyclopedia of Philosophy*'de, Penelhum aynılığın bu anlamını özdeşliğin sayısal anlamı diye adlandırmıştır. Penelhum bu anlamı, özdeşliğin değişmeyen ve zaman içinde insanlara uyarlanamayan demek olan karşılaştırmalı anlamına karşıt olarak gösterir.

> ... kişisel kimlik, bir anlatının bütünlüğünün gerektirdiği karakter bütünlüğü tarafından varsayılan kimliktir. Böyle bir bütünlük olmadan hikâyesi anlatılabilecek özneler olmayacaktır.[6]

Bu benliğe ilişkin anlatı kavramı her insanın bir anlatının öznesi olduğunu ima etmektedir. Bu öznenin kimliğini oluşturan şey hikâyenin tutarlılığıdır; insanların eylemleri ve bu eylemlerden oluşan anlatı arasındaki kavramsal bağı anlaşılabilirlik fikri sağlar. Paradoksal bir biçimde, özneyi oluşturan hikâyedir, tersi değil. Başkaları her insanın hikâyesinin bir parçasıdır ve onlar da bu öyküyü anlatabilirler. Başkalarının mevcudiyeti ve anı depoları bir insanın mevcudiyetini, kendi anılarını ve bunlara dayanarak anlattığı hikâyeyi doğrulamaya yarayabilir.

Kişisel kimliğe ilişkin bu ölçütler değişime izin verir ama gelişigüzel değişime değil. Gelgelelim bu "aynı-ama-farklı" duygusu belli bir insanı değişime uğramış ama temelde aynı kalmış olarak tespit etmemizi olanaklı kılsa da, bunun dostluk bağlamında daha önemli olan "aynı insan olma" duygusuyla bir ilgisi yoktur. Toni Morrison'ın romanında, Nel ile Sula arkadaşlıklarını kopardıktan sonra da tüm dünyanın nazarında aynı insan olarak kalırlar ancak birbirleri için öyle değildirler, yani artık dost değildirler. Birbirleri hakkında oluşturdukları kavram bütünlüğü dağılmıştır; birbirlerine karşı davranışları artık dostluklarının temel kaynağı ortak olarak paylaşılan anlatının ışığında anlaşılabilir değildir.

Bir dostun nazarımızda aynı olduğu duygusunun iki yönü vardır. İlki, dost olmanın ne anlama geldiğine ilişkin kendi kavrayışımızı kapsayan temel ve sabit yöndür. Bir dostta değerli bulduğumuz şey neyse, onu göz önüne alır. Bu, kuşkusuz, Simmel'in "tipik eğilimler" dediği, dost olmaya ilişkin ortak kültürel ya da altkültürel kavrayışlara dayanır,[7] fakat öte yandan dostlar arasında zamanla oluşan

6. MacIntyre, 1981, s. 203.
7. Simmel, 1950, s. 308.

onların doğasına özgü özellikleri de içerir. Morrison'ın romanında, Nel ile Sula arasındaki dostluğa engel yaratan ve bu dostluğu bozan da bu temel ve sabit yöndür. Nel, birlikte büyüdüğü ve yoğun bir dostluğu paylaştığı Sula'nın aynı insan olduğunu pekâlâ bilmektedir; tabii, genel ölçütlerin ortaya koyduğu anlamda. Ancak farklı bir anlamda, yani Jude konusunda karşı karşıya gelmelerinden sonra, Sula artık Nel için "aynı insan" değildir çünkü Nel artık ona güvenemez ve sırlarını onunla paylaşamaz.

Dostun nazarımızda aynı kişi olduğu duygusunun ikinci yönü kişiseldir ve bu anlamda dostumuzun belli bazı nitelikler ve yeteneklere sahip olduğunu biliriz.[8] Buna bağlı olarak dostumuzu kabataslak betimleyebiliriz; örneğin, canlı bir mizah duygusuna sahip, heyecanlı, ciddi, açıkkalpli, kendini beğenmiş ya da belki utangaç, belli alanda yeteneğe sahip ya da yeteneksiz olarak. Bu anlamda "aynı kişi" olmak, dostumuzun kimliğine ilişkin kafamızdaki kavramın ne dereceye kadar bir değişime yer bırakacağının düşünülmesini içerir. Çünkü dostluklar "sona erer" bu da iki dostun ikisinden birinde ya da koşullarında meydana gelen bir değişimi belirtir.

Başkalarına ait bilgimiz onların kimliğine ilişkin bir kavram oluşturmamızı sağlar; onlarla şu ya da bu şekilde ilişkimiz olacaksa, bu yapılması şart olan bir şeydir. Ne var ki, başkasına ilişkin bilgimiz, bu durumda bir dosta, belli bir duruş noktasından bakılarak elde edilmiştir. Simmel'in dediği gibi,

> Bir insan ötekini asla tam olarak tanıyamaz; ki bu onun her bir düşünce ve ruh halini bilmek demektir. Gelgelelim, yalnız onlar sayesinde karşımızdakine ulaşabildiğimiz birtakım parçalardan kişisel bir bütün oluştururuz. Bu bütün kendi duruş

8. Bu yön, dostu yalnızca niteliklerinin ve yeteneklerinin toplamı olarak tanımlamak biçiminde anlaşılmamalıdır. Bu soruna bir sonraki bölümde değinilecektir.

noktamızın bize izin verdiği kadarıyla görebildiklerimize bağlıdır.[9]

Bir dostla paylaştığımız tarihten –ya da MacIntyre'ın deyişiyle, hem karakterleri hem de yazarları olduğumuz hayata geçirilen anlatıdan–[10] bize göründüğü kadarıyla, yani kendi özel duruş noktamızdan bakarak dostumuzun karakterinin bütünlüğünü oluştururuz. Buna karşılık, biz de dostumuzun hayatının içine oyulmuş olan anlatıyı paylaşan birçok karakterden biriyiz. Dostumuza ilişkin kafamızdaki kavram bir başkasınınkinden radikal bir biçimde farklı olabilir ancak bu hata yaptığımız ya da aldandığımız anlamına gelmez. Sula romanında, Nel'in kafasındaki dostuna ilişkin kavram dramatik bir değişim geçirir; fakat bu, Morrison'ın kahramanlara ilişkin betimlemesinden anlaşıldığı kadarıyla, Sula ya da Nel'de meydana gelen özsel bir değişim olarak açıklanamaz. Daha çok, değişen koşullar onların daha önce birbirlerinde fark etmedikleri yönleri keşfetmelerine olanak tanımış; Simmel'in ifadesiyle, birbirleri hakkında, farklı bir duruş noktasından, bilgi edinmişlerdir.

Aynı bireye ilişkin farklı kavramlar basit bir biçimde paylaşılan bilginin miktarıyla açıklanabilir. Bir insanın diğerine ilişkin kafasında oluşturduğu kavram, "... idrak eden zihnin ona getirdiği ve verileni alımladığı formlara bağlıdır."[11] Bu demek oluyor ki kişinin diğerine ilişkin kavramları onun ilişkiye getirdiği tutum ve anlayışların –ki bunlar makul ya da haklı olabilir de olmayabilir de– etkisi altındadır. İnsanın dostunun kimliğine ilişkin olarak aklında oluşturduğu kavramlar durumunda ise, Simmel'in sözünü ettiği formlar dost olmanın ne demek olduğuna ilişkin anlayış ve düşünceleri de içerir. Olan biten her şey, Sula ile Nel'in dostluğu birbirinden önemli

9. Simmel, 1950, s. 308.
10. MacIntyre, 1981, s. 200.
11. Simmel, 1950, s. 308.

ölçüde farklı bir biçimde kavradıklarını göstermektedir. Sula, Nel için ne kadar incitici olsa da, bir dost olarak Nel'in kendi yaptığı düşüncesizlikleri bağışlayabilmesini beklemektedir. Demek ki, Sula dostluğu istediği gibi davranmasına izin veren bir durum olarak görmektedir. Öte yandan, Nel dostlar arasında bile affedilmeyecek olan birtakım düşüncesizlikler olduğuna inanmaktadır.

Bir dosta sahip olmak yalnızca belli bir duruş noktasından bakarak diğerine ait bir kavram biçimlendirmek değildir. Diğeriyle ilgili, örneğin onu yakından tanımak, birlikte birtakım faaliyetleri paylaşmak, ona yardım etmek vb gibi belli bazı isteklere de sahip olmaktır. Peki bunlar ne tür isteklerdir? Ne gibi dürtüler dostluğun karakteristiğidir? Modern psikolojiyle ilgili çoğu yapıt dostluğu kökeninde ya özçıkar ya da içten gelen bir arzu olarak betimler. İnsanların, hoşça vakit geçirmek ve tatmin duygusu yaşamak için olduğu kadar fiziksel ve ruhsal sağlıklarını korumak için de dosta ihtiyaç duydukları düşünülür. Örneğin, Steve Duck'a göre,

> ... yürüttüğümüz dostluklarda ne kadar fazla şey bulursak, kendimizi, mesleki stres, psikolojik hastalıklar, hayatta başımıza gelen olumsuz olaylar ve benzeri şeylere karşı önemli birer koruma olarak rol oynayan toplumsal destek ve insani sağlık sigortasıyla o kadar iyi kuşatmış oluruz.[12]

Duck'ın "sağlık sigortası"na bir alternatif olarak Eibl-Eibesfeldt'in, kişisel dostluk gibi bireyselleşmiş bağlara doğal bir eğilim içinde olduğumuz görüşünü içeren dostluk kavramını gösterebiliriz.[13] Eibl-Eibesfeldt, "İnsa-

12. Duck, 1983, s. 8. Duck, ötekileri yanılgısız bir biçimde değerlendirme, uygun iletişim ve beden dili tarzlarını benimseme ve kişilik ihtiyaçlarını karşılıklı gidermeyi öğrenme yeteneğine sahip olmayı gerektiren bir beceri olarak dostluğun altını çizer (1983, s. 10). Ancak dostlukları geliştirme ve sürdürmede bu beceriler önemli olsa da, bunların hizmet ettiği dostluk kavramı daha önemlidir. Çünkü dostluk bir dizi becerinin uygulamasına indirgenemez.

13. Eibl-Eibesfeldt, 1971, s. 227. Eibl-Eibesfeldt, tıpkı Cicero gibi, dostlu-

noğlu evrensel olarak güçlü bir biçimde başkalarıyla temas içinde olma eğilimi taşır"[14] der. Demek ki, dostluk zaten var olan ihtiyaç ve istekleri tatmin eden bir insani iletişim biçimidir. Ancak Duck'ın görüşünde olduğu gibi, bu görüşte de dost yalnızca kişiyi başka bir amaca ulaştıracak bir araçtır: Haz ya da kişinin kendi esenliği ki bu, insanın dostunun esenliğiyle yalnızca koşullara bağlı olarak ilintilidir. İnsan bunları dostsuz da elde edebiliyor olsaydı, öyle yapardı. Gelgelelim, bu tanımlamalar, ideal-de, dostlukların öncelikle araçsal ilişkiler olmadığını gözden kaçırmaktadır.[15] Temelinde özçıkar dürtüsü yatan bir insan psikolojisi kavramı, kişinin dostunu sırf dostu adına sevmesini gerektiren bir dostluk pratiğiyle çelişir. ancak elbette bu, "özçıkar" teriminin nasıl anlaşıldığına bağlıdır. Eğer dostun sadece kişinin amaçlarına hizmet eden, onun yararına olan şeyleri garantileyen bir araç olduğunu ima ediyorsa, o zaman bu sözcük dostluğun bir parçası olamaz. Ama öte yandan, küçük düşürücü bir anlam ifade etmeksizin, dostumun iyiliğine değer verdiğimi ve dolayısıyla dostumun iyiliğinin benim çıkarımın bir parçası olduğunu ima ediyorsa, o zaman "özçıkar" sözcüğü dostlukta rol oynar. Bir dostun başarısından dolayı duyulabilecek hazzın özçıkara dayalı olduğunu ileri sürmek, bu çıkarımı en geniş biçimde onaylamaktır.[16] Lawrence

---

ğun bozguncu potansiyelini göz önüne almaktadır: "Kişisel dostluk bağı... topluma karşı olan bireyci bir tutum olarak görülmüştür." (A.g.y., s. 228).

14. A.g.y., s. 78.

15. Bkz. Allen, (1979, s. 43-44): "Dostlar ilişkileri tehdit altında kalmaksızın birbirlerini oldukça meşru bir biçimde birer araç olarak kullanabilirler, elbette bu ancak kullanılabildikleri için dost olınadıklarının, tam tersine dost oldukları için kullanıldıklarının açıkça ortaya konmasıyla olabilir... Dostluklar sömürücü olmayan ilişkiler olarak görüldüğü için karşılıklılık ve simetri kavramları onlar için çok önemlidir."

16. La Rouchefoucauld septik (kuşkucu) görüşü benimseyerek, "En iyi dostlarımızın başına gelen kötü durumlarda bizi hiçbir zaman tam anlamıyla üzmeyen bir şeyler vardır" der (Sharp tarafından alıntılanmıştır, 1986, s. 44). Bu da, onların başlarına konan talih kuşunun bizi hiçbir zaman tam anlamıyla sevindirmediğini ima eder. Bu septik görüşün teme-

Blum'un belirttiği gibi, böyle bir haz kişinin dostu için duyduğu ilgi ve kaygının yalnızca bir işaretidir, bunların ardında yatan dürtü değildir.[17] Kişinin memnuniyeti dostluk pratiğinde içselleşmiş, yani kişinin dostu için duyduğu kaygı ve ilgiden bağımsız olarak tanımlanması pek mümkün olmayan bir memnuniyettir. Yalnızca gerçek bir dostluk ilişkisi içinde yaşanabilir.

Aristoteles'in dostluk ve özçıkar konusundaki sözleri iki anlama birden gelebilecek türdendir. "...insan kendinin en iyi dostudur. Dolayısıyla en çok kendini sevmelidir;"[18] insanın dostu "... onun için bir insanoğlunun elde edebileceği en yüce iyilikleri diler [ama] ... yine de hepsini değil; çünkü herkes iyi olanı en çok kendisi için arzu eder."[19]

Öte yandan, Aristoteles, en azından teoride, şunu kabullenmiştir: "...İyi insan ince ve fedakâr dürtülerle hareket eder... ve dostu için kendi çıkarını göz ardı eder."[20] Ayrıca hiçbir niteleme yapmaksızın şunları belirtmiştir: "... İyi karakterli bir insanın eylemleri öncelikle dostu ve vatanı uğrunadır, gerekirse onlar için ölür de;"[21] son olarak şunları söyler:

---

linde birtakım doğrular yatsa bile, dostluk olanağını yadsımadan böylesi tepkilere bir açıklama getirmek yine de mümkün olabilir. Bir dostun başına gelen talihsiz bir olay bizi tam anlamıyla üzmüyor, iyi bir olay da tam anlamıyla sevindirmiyorsa, tepkimizin ideal olandan daha kötü bir tepki olduğunu bile bile bu tepkiyi gösteriyor olabiliriz. Michael Stocker (1976, s. 454) ardındaki dürtünün en önemli değerlerimiz ve mazeretlerimizle çelişmesi nedeniyle, böylesi bir davranışın "ahlaki şizofreni"nin yumuşak bir biçimini sergilediğini, bu yüzden dostumuza değer vermemize karşın, imrenme ya da kıskanma duygularından dolayı böyle davrandığımızı ifade eder. Stocker'a göre (1981, s. 764) insan davranışı psişenin büyük olasılıkla birbiriyle çelişen yapılarına başvurmaksızın açıklanmaz. Değerlerimiz ise bu yapılardan sadece birini oluşturur.

17. Blum, 1980, s. 75.
18. Aristoteles, *Nikomakhos Etiği*, 1168b7-32.
19. A.g.y., 1159a9-32.
20. A.g.y., 1168a18-b7.
21. A.g.y., 1168b32-1169a23.

> ... iyi insan eğer dostu daha fazla kazanacaksa, para kaybetmeyi göze alır; çünkü dostu para kazanırken, kendisi de incelik <karakter bakımından> kazanır, böylece kendine daha büyük iyilik etmiş olur. Kendine layık görülen siyasi şeref ve konum söz konusu olduğunda da aynı şekilde davranır; bütün bunlardan dostu için vazgeçebilir çünkü bu yaptığı ince ve övgüye değer bir hareket olacaktır.[22]

Bu iki tür iddia birbiriyle çelişen sonuçlara götürür. Bir insan kendi kendisinin en iyi dostudur ama aynı zamanda, eğer iyi karakterli bir insansa, dostu için hayatından vazgeçmeye hazır olması gerekir; yani hem kendi kendisinin hem de dostunun en iyi dostudur. Aristoteles 'kendi kendini sevme'nin birbirinden farklı iki anlama gelebileceğini ileri sürerek bu çelişkiden kaçınmaya çalışmıştır.[23] İlki, yani özçıkarın aşağılayıcı anlamını taşıyanı, ruhlarının usdışı yanını doyurmak için para, şan, şeref ve şöhret ile hazzı büyük ölçüde kendine saklayanlar için kullanılır. İkincisi ise ruhlarının yetke taşıyan ve güvenilir yanını doyurmak için en onurlu ve en gerçek iyiyi kendine saklayanlar için kullanılır. Bu ikinci anlama göre, bir insan her şeyden çok kendi iyiliğini isteyebilir ama dostunun iyiliğine de çalışır çünkü böyle yaptığı zaman payına düşen onurun, aslında, sağlayacağı en iyi çıkar olduğuna inanır.

Ne var ki, Aristoteles'in söyledikleri bir yana, bu iki anlamın hiçbirinden bir insanın sırf dostu uğruna dostunu kolladığı çıkmamaktadır. Aristoteles eylemlerimizin temelini, ya ruhumuzun usdışı kısmının doyurulmasını içeren dar bir özçıkar duygusunun ya da eylemin '<ahlaki olarak> doğru olan şey'e göre gerçekleşmesini talep eden daha geniş bir özçıkar kavramının oluşturduğunu ima etmektedir. Burada Aristoteles'e gereken şey, dostluğun içerdiği ve dostluğun dışında kalan iyilikler arasında-

22. A.g.y., 1169a23-b11.
23. A.g.y., 1168b7-32.

ki ayrımdır. Bir dosta dar bir özçıkar duygusu gözeterek davranmak, yalnızca dostluğun dışında kalan iyiyi tecrübe etmeye ya da tanımaya yarayacaktır. Dostun iyiliğini de içeren daha geniş bir özçıkar kavramını gözetmek ise dostluğun içerdiği iyinin gerçekleşmesini sağlayan bir eylem olarak tanımlanabilir. Bu iyiler en azından kısmen tüm insanlığın hedefi olan daha kapsamlı bir iyiyi oluştururlar. Kişinin dostça duygularla yaptığı eylemlerden alacağı haz ya da doyum bu faaliyetin ardındaki dürtü değil, daha ziyade onun değerli bir yan ürünüdür.

Aristoteles'in *Philoctetes*'e ilişkin değerlendirmeleri, "kendi kendini sevme"nin iki değişik anlamını ayırt etmesiyle ortaya çıkan ikileme, görünüşte, bu türden bir çözüm getirir. Bu oyunda, Odysseus, on yıl önce ıssız bir adada terk ettiği Philoctetes'in güvenini kazanması için Neoptelemus'a emir verir. Philoctetes Herakles'in yayına sahiptir ve Yunanlılar bu yay olmadan Truva'yı ele geçirememektedirler ama o bunu Yunanlılara vermeyi reddetmektedir. Neoptelemus Philoctetes'le dost olur ve yayı ele geçirir ancak Philoctetes'in düştüğü kötü durumu görünce, fikrini değiştirir. Neoptelemus görevinde başarısızlığa uğramıştır ve Yunanlıların bunun karşılığını kendi halkına ödeteceğinden, Philoctetes'i kandırmadığı ve ona ihanet etmediği için halkını cezalandıracaklarından korkmaktadır. Ancak Aristoteles Neoptelemus için şunları söylemiştir:

> ... onu değiştiren aldığı haz duygusudur ama bu soylu bir hazdır çünkü ona göre gerçeği, yani Odysseus tarafından yalan söylemesi için kandırıldığını söylemek soylu bir davranıştır. Bir şeyi haz almak için yapmak insanı ahlaksız, kötü ya da iradesiz bir kişi haline getirmez; tabii eğer bu bayağı bir haz değilse.[24]

24. A.g.y., 1151b10-1152a1.

Buna karşın, Aristoteles Neoptelemus'un içine düştüğü ikilemin trajik doğasını gözden kaçırmıştır. Neoptelemus'un karşı karşıya kaldığı alternatifler ona çok fazla haz vermeyeceğe benzemektedir. Ya Odysseus'a karşı gelecek –ve bunun getirdiği tehlikelere katlanacak– ya da Philoctetes'e ihanet edecektir. Yapacağı seçimden haklı bir doyum sağlaması bile olanaksızdır çünkü bu seçim onu Odysseus ve yoldaşlarının karşı gelmeyi seçtiği otoritesinden muaf tutmamaktadır.

Ne var ki, eğer 'haz' sözcüğüyle kastettiği, dostluk pratiğinin içerdiği iyiyle bağlantılı hazsa, o zaman Aristoteles'in gözden kaçırdığı şey yalnızca görünüştedir. MacIntyre'ın bir pratik olarak dostluk görüşü –adalet, cesaret ve dürüstlük erdemlerinin sürekli sınanmasını gerektiren bir faaliyet biçimi– Neoptelemus'un, Philoctetes yararına hareket ederek, dostluk pratiğinin içindeki iyiyi gerçekleştirdiğini ve dolayısıyla Philoctetes yararına bir şey yapmış olma hazzını tattığını ortaya koymaktadır. Bu haz özçıkara bağlı bir haz değildir, daha çok Neoptelemus'un dostuyla ilgili düşüncelerinin bir yansımasıdır. Odysseus ve yoldaşlarını yarı yolda bıraktığı bilincine karşı dursa da, bu haz kalıcı bir hazdır. Aristoteles'in dostluğu, her birinin sırf onun uğruna karşısındakini kolladığı, bireyler arasında bir ilişki olarak görmesi, edimsel dostlukların, hatta eskiye ait erdemlerin en kusursuz örneklerini verenler arasındaki dostlukların karmaşık doğasına –en azından bu durumda– dikkati çekmektedir.[25]

Gelgelelim, kişinin dostunu sırf dostu uğruna sevmesi sözüyle tam olarak neyin kastedildiği sorusu hâlâ yanıtsızdır. Aristoteles şunu savunur:

> ...sırf dostları uğruna dostlarının iyiliğini isteyenler gerçek dosttur çünkü bunlar karşısındakini olduğu gibi kabul edip sever, herhangi rastlantısal bir nitelikten dolayı değil.[26]

25. MacIntyre, 1981, s. 178.
26. Aristoteles, *Nikomakhos Etiği*, 1156b2-23.

Bu ise en azından, insanın, zihninde dostunun kim olduğuna ilişkin bir kavram şekillendirmiş olmasını gerektirir. Beri yandan, dostun başka amaçlar için araç olarak değil, kendine göre saptayacağı özel bir tür motivasyonun varlığını da içerir. Dolayısıyla, dostluğun hangi temel dürtüleri gerektirdiği ve hangilerini dışladığı konusunda, yani dostluktan dolayı yapacağımız eylemler için gerekli olan şartlar üzerinde kafa yormamız gerekmektedir.

Dostluk belli bazı biçimlerde hareket etmeye yatkınlığı içerir; yalnızca bir başkasına karşı belli birtakım duygular hissetme eğilimi değildir. Michael Stocker'ın vurguladığı gibi, "Bir dosta değer vermek, onunla yalnızca onu düşünerek ilgilenmek değildir. Bu ayrıca, onun için birtakım eylemleri gerçekleştirmeyi de içine alır."[27] Kederli bir dosta yardım edebilecek durumdayken, bunu beceremezsem, bu beceriksizliğimi ona sempati duyduğumu iddia ederek açıklayamam ya da haklı çıkaramam. Böyle bir iddia dostluğumun içtenliği ya da belki, dostluk kavrayışımın doğası hususunda birtakım şüpheler uyandıracaktır.

Aşk, dostluk, sevgi, dayanışma ve cemaat duygusunun iyi yönlerini gerçekleştirmek için, insanların ne gibi dürtülere sahip olması gerektiği hakkında yazdığı bir yazıda, Michael Stocker nedenleri dürtülerden ayırır. Ona göre nedenler, kendimize ve başkalarına karşı davranışlarımızı haklı çıkarabileceğimiz değerler ve ilkelerdir. Dürtüler ise bizi eylemde bulunmaya yönelten unsurlardır. İyi yaşama ait bir işaret, değer verdiğimiz şeyle bizi eylemde bulunmaya iten şey arasında hiçbir çelişki olmamasıdır; onun "ahlaki şizofreni"[28] dediği şeyden kaçınmak istiyorsak, dürtülerimiz nedenlerimizle uyum içinde olmalıdır.

Böylesi bir şizofreninin alçakgönüllü örnekleri irade zayıflığı, kararsızlık, suçluluk duygusu, utanç duygu-

27. Stocker, 1981, s. 761.
28. Stocker, 1976, s. 453-454 ve 460-461.

su, kendi kendini kandırma, rasyonalizasyon ve kendine karşı öfke duyma gibi değerli olduğunu düşündüğümüz şeylerle uyum içinde hareket edemediğimizde hissettiğimiz duyguları içerir. Stocker yararcı etik teorilerin, kapsamı çok daha geniş bir ahlaki şizofreniyi teşvik ettiklerini ileri sürer. Örneğin, aldığım hazzı ya da en azından haz beklentimi maksimize ediyor diye bir eylemin doğru olduğunu düşünüyorsam, dostluklarımın ayakta kalmasını sağlayan eylemlere hiç kuşkusuz değer veririm. Ancak beni başka bir insan için bir şeyler yapmaya iten dürtünün altında bu yararcı neden yatıyorsa eğer, o zaman benim o insanla olan ilişkim ille de bir dostluk ilişkisi değildir. Stocker'ın ileri sürdüğü gibi, bu varsayılan dost "...düşüncemiz ve eylemlerimizle kendisi adına değil, yalnızca bir haz kaynağı olarak meşgul olur."[29] Buradan hareketle, değer verdiğimiz şeyi kazanmak istiyorsak, dürtülerimiz bir şekilde nedenlerimizden bağımsız –ve onlara karşıt biçimde– işlev görmelidir.

Stocker bir başkasına dostça davranırken sahip olduğumuz dürtülerin, o insanın genel değerin bir aracı ya da deposu olarak değil, kendi içinde değerli olduğu fikrini somutlaması gerektiğini öne sürer. Onu haz ya da iyiliği maksimize edecek bir araç olarak görmek ya da ona dar bir özçıkar duygusuyla davranmak gibi, ötekine yakıştırdığımız dışsal nitelik taşıyan davranışlar önlenmelidir. Bu şekilde, kişinin dostuna yardım etme dürtüsü sırf dostu uğruna dostuna asli bir bağlılığı somutlamalıdır.

Ne var ki, kendi içinde değerli insan kavramı biraz karmaşıktır. Bir insanı kendi zevkine göre bularak ondan hoşlanmak anlamına gelebilir. Telfer[30] bunu "yarı estetik tutum" olarak tanımlar. Bu tutum, kısmen dost olarak seçilen kişinin fiziksel görünümü, hareket ve tavırları, sesi, konuşması, yaşam tarzı gibi şeylere, kısmen de karakter

29. A.g.y., s. 458.
30. Telfer, 1971, s. 226.

özellikleri, ahlakı ve diğer şeylere bağlıdır. Elbette, birinden hoşlanmanın temeli olarak farklı özelliklerin göreceli bir biçimde önem kazanması her şeyden önce kişinin özel tercihlerine bağlıdır.

Değerli insan kavramını öncelikle ahlaki bir kavram olarak da alabiliriz; bu zaten Aristoteles'in yaklaşımıdır. Buna göre, dost olarak gördüğümüz insanlarda değer vereceğimiz şey onların iyiliğidir çünkü yalnızca iyi insanlar gerçek dost olabilir.[31] Ancak bu yaklaşım çok kısıtlayıcıdır: Dostumuzun erdemleri bizim için değerliyken, onun sesi ya da ironi duygusu gibi ahlaki bir yanı olmayan birtakım özniteliklerine de değer verebiliriz.

Bir insana kendi içinde değer vermenin ne demek olduğunu açıklamaya çalışmak kolaylıkla verimsiz bir ikilik doğurabilir. Birinde değerli bulduğumuz şeyin ne olduğunu tanımlarken, karakter özellikleri, öznitelikler ya da yeteneklerden oluşan bir liste yapmaya kalkışabiliriz. Ancak böyle bir liste bir dostu severken, onu birtakım karakter özellikleri ya da öznitelikleri için değil, kendi için sevme fikrinin hakkını gözetmez. Karakter özellikleri ve benzeri şeyler değişime açıktır, yine de dostluk kişinin kendisinde ya da dostunda meydana gelebilecek böylesi değişimlere rağmen sürdürülebilmelidir.[32]

Öte yandan, bir insanı karakter özellikleri, öznitelikleri ve yeteneklerinden ayrı düşünmeye çalışırsak, Stocker'ın yalınkat tekil bir ego dediği şeyle baş başa kalırız. Bu, diğer birtakım zorluklarının yanı sıra dostumuza olan sevgimizin hususiyetinin hakkını gözetmeyen bir kavramdır.[33] Hiçbir yalınkat egonun bir diğerinden farkı yoktur. Ancak böyle bir egoyu tikelleştirmeye çalıştığı-

31. Aristoteles, *Nikomakhos Etiği*, 1156b2-23.

32. Dostluğun ayakta kalması değişimlerin çok şiddetli olmamasına bağlıdır. Yani dostlardan birinin ya da diğerinin, dostunun artık, bu bölümün ilk kısmında değinilen dostluk anlamında "aynı insan" olmadığını hissetmemesi gerekir.

33. Stocker, 1981, s. 460.

mızda, şu ya da bu tekil ego arasında bir ayrım yapmamızı sağlayacak bir öznitelik ya da niteliğe gönderme yapıyor olmalıyız.

Demek ki ikiye ayırmaya çalışmak yararsızdır çünkü bir insanı sevme ya da ona değer verme, birlik ve tamlık içindeki bir kişiliğe verilen bir tepkidir. Kişinin kafasında biçimlendirdiği dost kavramının içerdiği az ya da çok hoşa giden özellikler toplamı dostun bir parçası olarak görülebilir. Yani tıpkı rengin suluboya ya da yağlıboya bir resmin bir parçası olması gibi; burada rengi resimden ayırmaya ya da kaldırıp atmaya çalıştınız mı, resimden de vazgeçmek zorundasınız. Benzer biçimde, kompozisyonda gölgenin kullanımı gibi, resme ait ama onun tümünü oluşturmayan bir şeye hayran kalabiliriz fakat yine de beğenimiz bütüne ait bir beğenidir; yani şu ya da bu tekniğin bütüne olan katkısını takdir ederiz.

Sonuç olarak ve en temelinde, kişi dostuna kendisiyle ilişki içinde olduğu kadarıyla bir bütün olarak değer verir çünkü kişinin dostunun kimliği hakkındaki düşüncesi, bu düşüncenin biçimlenmesini sağlayan duruş noktasıyla ilişkilidir. Elbette bu düşünce aynı birey hakkında başkalarının düşünceleriyle tutarlılık içinde olmak zorunda değildir. Değer verdiğimiz dost, kimliğini bizimle geçmiş ve gelecek bir anlatıyı paylaşma yoluyla edinen öznedir. Dostumuz için, bütünlüğü, doğumla ölümü birleştiren ve içinde rol aldığımız, hayatımızda somutlanan bir anlatının bütünlüğünde yatan benliktir diyebiliriz.[34]

Stocker'ın dostluktan dolayı gerçekleştirdiğimiz eylemlerin ardındaki dürtülerin kendi içinde değerli dost kavramını somutlaması talebi, kişinin kendisinin ve diğerlerinin rol aldığı o anlatının öznesi olarak dostun benzersizliğini kabul etmeyi gerektirir. Bu ise bir yandan, dostun amaçlarının, hedeflerinin ve ilgi alanlarının kişi-

34.İnsan hayatının anlatısının bütünlüğüne ilişkin bu değerlendirmeler Mac-Intyre'ın konuyla ilgili tartışmasından alınmıştır (1981, s. 199-203).

nin kendisininkilerden ayrı olarak kavranılması ve takdir edilmesini, ayrıca bunları başarmak için dosta yardımcı olma arzusunu; öte yandan da, dosta sahiplenici olmayan bir sevgi beslemeyi gerekli kılar. İnsan, dostunun hem bütünlüğüne hem de bağımsızlığına saygı duymalıdır.

Stocker dostluktan dolayı gerçekleştirilen eylemle eyleme ilişkin basmakalıp kavrayış dediği şey arasına bir ayrım koyarak, dostluktan dolayı yapılan eylemin gerekli kıldığı dürtülere dikkat çeker.[35] Eylemi en yaygın biçimde belli bir sonuca yönelik yapılmış bir hareket olarak anlarız; yani burada eylem teleolojik olarak, amaç, hedef ve istekler doğrultusunda anlaşılmaktadır. Ne var ki, Stocker sırf teleolojik bakımdan anlaşılamayacak pek çok önemli eylem türü olduğunu ve bunlar arasında dostluktan dolayı yapılmış eylemlerin de bulunduğunu ileri sürer. Böylesi eylemleri anlamak istiyorsak, sadece onların sonucunu ya da *telos*'unu değil, onların kaynağını, yani eyleyen kişinin karakterini ve eyleminin ardındaki motivasyonun diğer teleolojik olmayan yönlerini de göz önüne almamız çok önemlidir. Bunlara Stocker, "*...den dolayı*" der.

Stocker saptama, değerlendirme ve eylemi her yönüyle açıklamak için çok önemli olan unsurları amaç, hedef, istek ve benzeri psikolojik içeriklerde arayan psikolojik temelli teleolojileri eleştirir. Bir dostumuz için neden bir şey yaptığımıza dair bir açıklamanın teleolojik olmayan unsurlarını teleolojik olanlardan daha aydınlatıcı bulur.[36] "Ona neden ödünç para verdi?" sorusuna yanıt olarak, "Kirasını ödeyebilmesi için" dersem, teleolojik bir açıklama yapmış olurum. Ancak bu eylemin acıma, dostluk ya da bir başka dürtüyle yapılıp yapılmadığı sorusunu açık bırakmış olurum. Eylemlerimde gözettiğim çeşitli hedefler arasında ne derece ince ayrım yaparsam yapayım, bu hedefleri dostluktan daha başka bir dürtüyle izliyor

35. Stocker, 1981, s. 747-748.
36. A.g.y., s. 763.

olmam olanak dahilindedir. Teleolojik karakterizasyona eylemin dostluktan dolayı yapılmış olması niteliğini de eklememiz gerekir. "Dostluktan dolayı" cevabı, bu hedef ve amaçlara neden sahip olduğumuzu açıklayan iki birey arasındaki ilişkiye anıştırma yapması bakımından daha aydınlatıcıdır.

Stocker dostluktan dolayı yapılan eylemlerin ilgili teleolojik unsurlara sahip olmadığını ileri sürmeye çalışmaz. Tabii ki sahiptirler: Dostlarımız için bir şeyler yapıyorsak, bu özünde onların amaçladıklarını düşündüğümüz şeyleri başarmalarına yardım etmek içindir. Ancak böylesi eylemlerin çok önemli teleolojik olmayan yönleri de vardır.[37] Psikolojik temelli teleolojilere yönelttiği eleştiriler, dostluktan dolayı yapılan eylemleri anlamada teleolojik unsurların önemli olduğunun ve aslında "hem soy bakımından hem de bünyesel olarak *den dolayı* ile ilişkili"[38] olduklarının kabulüyle dengelenir. Stocker soy ilişkisini, karakter ediniminde Aristotelesçi alışkanlığın rolüyle açıklar. "O karakteri ve onun değer formlarını, ilgi alanlarını, yeteneklerini ve benzeri şeylerini edinmeyi hedef haline getirmenin"[39] sonucu olarak karakter biçimlenir ve takdir edici bağlılıklar kurulur. Dostluğun karakter yapısını geliştirmek için kişi büyük bir olasılıkla bir başka insanla dostluk geliştirme hedefiyle yola çıkar.

Ne var ki Stocker'ın amaçlar, hedefler, vb ile "....*den dolayı*" arasında gördüğü soy ilişkisi bir dereceye kadar yüzeyseldir. Alışkanlık karakter ediniminde önemli bir rol oynar. Bir başka insana bir dost olarak değer vermek ve onu kollamak, bu dosta ne zaman ve nasıl ilgi gösterileceğini öğrenmeyi de kapsar ve ayrıca bu gibi ilişkilerde teşvik edilmeye bağlıdır. Gelgelelim, dostluk geliştirme –dostça davranma, ilgi gösterme ve istenen dostla birlik-

37. A.g.y., 758.
38. A.g.y., s. 760.
39. A.g.y.

te zaman geçirme– hedefiyle yola çıkmak, takdir edici bağlılığın istenen dosta aktarımıyla sonuçlanabilecekken, bu aktarım başarısız da olabilir. Dostluk önerileri geri çevrilebilir ya da umursamazlıkla karşılanabilir.

Stocker, kişinin amacının dostluk kurup onu korumak olabileceği dostluk adına yapılan eylemler ile, kişinin sırf dostuna duyduğu ilgiden ileri gelen dostluktan dolayı yapılan eylemleri birbirinden ayırır. Ancak ilişkiye duyulan ilgi, dosta duyulan ilgiden farklı olduğu halde, iki tür ilginin de önemli bir biçimde birbirine bağlı olduğunu ve biri olmadan diğerini bulmanın zor olabileceğini ileri sürer.[40]

İki tür ilginin çelişir göründüğü bir durum tahayyül etmek hiç de zor değildir. Örneğin, insan, bunun ilişkilerini bozacağını bildiği halde, bir dostuna incitici ama önemli bir gerçeği açıklayarak onun için bir şey yapmış olabilir. Yine de, burada iki tür ilgi iç içedir çünkü pratikte ikisinden birini ötekinin iyiliği için göz ardı etmenin sonucu hep aynı olacaktır. Gerçeği söyleyememek aynı şekilde kolayca dostluğun altını oyabilir.

Shakespeare'in *Kral Lear* adlı oyununda, Cordelia ile Lear arasındaki ilişki bu tür çelişkiye iyi bir örnektir. Cordelia Lear'ın buyruğu üzerine herkesin önünde onu ne kadar sevdiğine dair yemin edebilirdi ve bu, büyük bir olasılıkla ikisini de düştükleri feci durumlardan kurtaracaktı. Buyruk üzerine babasına karşı sevgisini beyan etmesi ilişkilerini kamunun gözünde koruyacaktı fakat Cordelia bir kral olarak gücünün sevmeyi buyurmasını sağladığını kabul ederek Lear'ın budalalığını onaylamış olacaktı. Böyle bir şeyi kabullenmek ilişkilerine zarar verecekti çünkü Cordelia Lear'ın kendi kendini aldatmasını görmüş, anlamış ve onaylamış olacaktı.

Stocker'ın "*...den dolayı*" ile amaçlar, hedefler ve istekler arasında gördüğü yapısal ilişki, iyi yaşamın işare-

40. A.g.y., 755-756.

ti olarak gösterdiği dürtüler ve nedenler, değerler ya da haklı çıkarmalar arasındaki uyumu yansıtır. İyi bir yaşam sürmede, değerler ve eylemde bulunurken bu değerlere uyulup uyulmadığı üzerinde kafa yormak önemlidir. Eğer insan dostluğa değer veriyorsa, o zaman o değer belli türde eylemlere zorunlu bir duyarlılık boyutu katar. Bir dostun ihtiyaçlarına ve dostluğun gerekli kıldığı şeylere karşı duyarlı olmak eylemlerimi etkileyecektir çünkü o zaman dostuma zarar verecek ya da dostluk kavramımı zedeleyecek eylemlerde bulunmaktan kaçınacağım.[41]

Buna karşın, hasta olduğunda dostumu ziyaret ettiğim zaman dostluktan dolayı yaptığım bu eylemin hedefi, yalnızca onu onun kendi adına biraz neşelendirmek olabilir ve bu hareket, kendi özel dostluk kavramımı desteklemek için yapılmamış olabilir. Çünkü dostluk nihai bir hedef olarak dostumla ilgilenmemi ve onun adına bir şeyler yapmamı gerektirir, bundan ötürü de başka herhangi bir hedefe ulaşma anlamında anlaşılamaz. Dahası, dostluktan dolayı yapılan eylemler ancak bu eylemlere karışan dostların ve eylemde bulundukları ortamların paylaşılan tarihleri bağlamında görüldüğü takdirde başarılı bir biçimde anlaşılabilir.[42] Belki de Stocker bu bağlamı "*...den dolayı*"nın bir parçası –eyleyenlerin eylemlerinin kaynağı olan karakter ve diğer unsurlar– olarak düşünecektir. Ancak psikolojik temelli bir teleoloji, elbette tikeli ve bazen paylaşılan deneyimlerin bir sonucu olarak dostlar arasında gelişen o çok özel karşılıklı anlayışı açıklamaya yetmez.

Dostluktan dolayı yapılan eylemlerde önemli olan şey, bu eylemlerin ardında sırf dostun kendisi için dosta duyulan ilgi ve sevgi dürtüsünün yatmasıdır. Bu sevgi ve ilgi kişinin birlikte paylaştıkları tarih boyunca, kendi duruş noktasından bakarak, dostu hakkında öğrendikleri

41.Bu noktalara Stocker yazdığı iki yazıda birden değinmiştir, 1976, s. 453 ve 1981, s. 754.

42.MacIntyre bu noktalara genel anlamda eylemle ilgili olarak değinir (1981, s. 197).

ve anladıklarında temellenir. Buna karşın, sevgi ve ilgi kişinin kendisi ve dostu arasında meydana gelebilecek çatışmaları dışlamaz. Modern dostlar karşılıklı anlayışın sınırları olduğunu kabul etmeli ve bu sınırların sonucu olarak ilişkilerinde birtakım çatışmaların tezahür etmesine hazırlıklı olmalıdırlar.

4
Etik Bir İlişki Olarak Dost

> ... dostluk (ya da her halükârda, en has dostluk) sırf dost adına dostun iyiliği için hakiki bir kaygı duymayı ve yine sırf dost olduğu için onun iyiliğine çalışma eğilimi içinde olmayı içerir. Bu anlamda dostluk diğerkâmlık içeren bir olgudur ve diğerkâmca duyguların alanıdır. Diğerkâmlık olmadan dostluk düşünülemez.[1]

Immanuel Kant, sırf kendi isteklerine göre belirlediği standartları izleyen kişinin ahlak bakımından iyi bir insan olmayacağı sonucuna varmamıza yol açar. Kant'a

1. Blum, 1980, s. 43.

göre, şartsız iyi olarak alınabilecek tek şey iyi niyettir. İyi niyetin var edilmesi aklın en yüce pratik işlevidir ve bu işleve istek –ya da Kant'ın deyimiyle eğilim– karışabilir. Dostluk, bu görüşün bir sonucu olarak, istek ya da eğilimi kapsamasından ötürü ahlaki açıdan önem taşıyan eylemler sınıfına dahil edilmez.

Kant, ister diğerkâmlık içersin, ister özçıkara dayalı ya da kötücül olsun, eğilimi, görev duygusunun tam karşısında bir yere koyar.

> ... *görev duygusu*,... her şeye karşın belli öznel sınırlamalara ve engellere açık bir iyi niyeti içerir. Bunlar iyi niyeti saklamaktan ya da gizlemekten çok, onu karşıtlık yoluyla ortaya çıkarır ve çok daha ışıltılı bir biçimde parlamasını sağlar.[2]

İyi niyet dürtüsü, herhangi başka bir sebepten ötürü değil de, sırf öyle yapmak uğruna görevini yerine getirmektir. Kant sıkıntıda olana yardım etme örneğini kullanarak bu görüşü açıklar:

> Yeri geldiğinde, başkalarına yardım etmek bir görevdir ama bunun yanı sıra öyle sempatik bir mizaca sahip olanlar vardır ki bunlar kendini beğenmişlik ya da özçıkar dürtüsü olmaksızın çevrelerine mutluluk saçmaktan derin bir haz alırlar ve başkalarının memnuniyeti, sanki kendilerininmiş gibi, onlara zevk verir. Yine de ne kadar doğru ve ne kadar hoş olursa olsun, bu tür bir eylemin böyle bir durumda gerçek bir ahlaki değeri olmadığını düşünüyorum. Diğer eğilimlerle aynı yerde durmaktadır. Örneğin, onura olan eğilim ki bu, şansı yaver giderse eğer, yararlı ve doğru, dolayısıyla onurlu bir hedefi yerine getirir, dolayısıyla övgü ve desteği hak eder ama itibarı değil; çünkü temel ilkesi ahlaki içerikten yoksundur, yani bu tür eylemler eğilimden değil, *görev duygusu*ndan kaynaklanırlar. Diyelim ki, şu ya da bu dostun zihni diğerlerinin yazgısına duyduğu sempatiyi tamamıyla söndüren, kendi acı ve kederleriyle dopdoludur ama bu durumda bile başkalarına yardım edebilme gücüne sahiptir, gerçi kendininkilerle yeterince

2. Kant, 1964, s. 65, (*Groundwork* 8-9)

meşgul olduğundan, başkalarının acı ve kederlerinin ona eskisi kadar işlemediği de bir gerçektir. Bir de şunu varsayalım: Artık eğilimine kulak vermediğinde, kendini zorla bu ölü duyarsızlığından koparır ve bir şeyi yalnızca görev uğruna yapma eğilimini taşımadan eylemini gerçekleştirir; işte eyleminin ilk kez o zaman bir ahlaki değeri olur.[3]

Demek ki, yalnızca, hiçbir eğilimin bizi zorlamadığı ve hiçbir karşıt eğilimin yolumuza dikilmediği bir görev duygusundan kaynaklanan nezaket ahlaki bir değere sahiptir. Bu tür bir nezaket Kant'a göre pratiktir çünkü "duyguların eğilimlerinde" değil, iradede yatar ve bunun sonucu olarak da buyruk altına alınabilir. Bu bakımdan, kutsal kitapta buyrulan, *agape* ya da Hıristiyanca sevgi denilen aşka yakındır. Başka bir açıdan da *agape*'ye yakındır: Tercihe bağlı değildir; bize komşumuzu ve hatta düşmanımızı sevmemiz buyrulmuştur.

Komşunu sevmen ama düşmanından nefret etmen gerektiği öğretildi sana. Ama ben sana düşmanlarını sevmeni, senden nefret edenlere iyilik yapmanı söylüyorum.... Güneşin iyilerin ve kötülerin üzerine doğmasını sağlayan, yağmuru adaletlinin ve adaletsizin üzerine yağdıran cennetteki Baba'nın çocuğusun sen.[4]

Seni seveni sevmek çok da önemli bir başarı ya da büyük bir ödülü hak eden bir şey olarak görülmez. Kantçı pratik sevginin içerdiği ahlaki değer, görev duygusundan kaynaklanır ve evrensel yasalara, yani bütün rasyonel varlıkların uyması gereken yasalara uymayı zorunlu kılar. Bir eylemin ahlaki değere sahip olması için eşit ve herkese uygulanan bir yasanın sonucu olarak gerçekleşmesi gerekir. Bunun hiçbir istisnası olamaz.

Kant *pratik* sevgiyi *patolojik* sevgiden ayırt etmiştir. Buna göre pratik sevgi marazi ve doğal olmayan değil,

3. A.g.y., s. 66, (*Groundwork* 10-12)
4. Matthew 5: 44-45.

doğal olan sevgidir. Sevgi tanımı gereği bazı bakımlardan "varlığa ait olumsal, değişken ve rastlantısal bir durum ya da niteliktir"[5] ve bu niteliğinden ötürü seçilemez ya da buyurulamaz. İnsani özgürlük ya da sorumluluk alanına girmediğinden Kant için ahlaki bir önem taşımaz. Ahlâk yasalarının da dışında kalır çünkü "...olumsal şartlara ve alışılmadık durumlara maruzdur" ve "*salt zorunluluk*"a[6] bağlı değildir; yani herkese eşit olarak bağışlanmaz. Dostluk sevgi ya da *patolojik* sevgiyi içerdiği takdirde, başarısızlığa mahkûmdur. Sören Kierkegaard dünyevi sevgi dediği doğal sevgiye ilişkin, bunlarla karşılaştırılabilir bir görüş benimsemiştir. Dünyevi sevgiyle buyruk olarak inen sevgiyi karşılaştırır ve onu gizli gizli kendini sevmek olarak lanetler, onun bu yüzden çılgınca ifade edildiğini iddia eder.

> Dünyevi sevgi yine de ebedi sevgi değildir; sonsuza ait güzel bir fantezidir, en yüce ifadesini gizemli bir budalalıkta bulur... ve bu budalalık ozanı her şeyden çok mutlu eder, kulaklarını okşar, türküsünü söylemesi için ona esin verir. Ah, Hıristiyanlık bunun dine küfür olduğunu öğretir. Ve sevgi için geçerli olan, taraflılığın bir sonucu olduğu kadarıyla –şu ya da bu kişiyi herkesten çok sevmek, onu diğerlerinden ayrı tutarak sevmek– dostluk için de geçerlidir. O halde hem sevginin hem de dostluğun nesnesi bu taraflılığın damgasını taşır; dünyadaki her şeyden çok sevilen "sevgili" "dost". Tersine Hıristiyan öğretisi komşunu, tüm ırkı, bütün insanları, hatta düşmanını sevmek ve ne tarafgirlik ne de hoşlanmamazlık anlamında hiçbir istisnaya yer vermemektir.[7]

Lawrence Blum'un dostluk tartışması bağlamında eleştirdiği, tam da bu tüm insanlara yapılan tarafsızlık çağrısıdır. "Tarafsızlık 'ahlaki bakış açısını' tanımlayan bir

5. *The Macquarie Dictionary*, 1982.
6. Kant, 1964, s. 76. (*Groundwork*, 28-29).
7. Kierkegaard, 1946, s. 286, (*Works of Love*, II.A).

ilke ve bir perspektiftir"[8] iddiasını reddeder. Dostluğu bir örnek olarak kullanarak, "Tarafsızlık diğer bütün ahlaki ilkeler, perspektifler ve erdemler arasında sadece bir tanesini oluşturur" der ve ahlaki bir duruş noktası olarak dostluğu içeren koşullarda da genellikle uygun olmadığını ileri sürer.[9] Blum herkesin çıkarları karşısında bizden tarafsızlığın talep edildiği bağlamlarda, talebin kapsam bakımından sınırlı olduğunu belirtir. Böyle bir bağlama bir dost da dahil edilse, genellikle ona olan ilgi ve düşünceliliğimizi uygun bir biçimde ifade edebileceğimiz, yani tarafsızlık talebini çiğnemeyen bir yol bulunur.

Örnek olarak, Blum iki kişi arasındaki bir tartışmada aracılık yapmasının istendiği bir durumu hayal eder. Bu iki kişiden birisi dostudur.[10] İki insan da tartışma konusu olan fayda üzerinde hak iddia ettiği ve dolayısıyla iddialarının üzerinde gerektiği kadar durulmasını hak ettikleri için Blum'un tarafsız olması gerekmektedir. Burada adalet Blum'un, tartışmacının birini dostu olduğu için kayırmamasını zorunlu kılar, kendi kişisel bağlılığına gözünü kapayıp, sadece tartışmayla ilintili unsurları göz önüne almalıdır. İki kişinin de iddialarını dinledikten sonra dostu olmayan kişinin bu tartışmayı kazanmayı daha fazla hak ettiğine karar verir.

Ne var ki, tarafsızlık ilkesi, karar verildikten sonra Blum'un dostuna özel bir ilgi göstermesine engel olmaz. Dostunu yatıştırmaya ve hayal kırıklığının acısını dindirmeye çalışması bu duruma uygun düşen kabul edilebilir bir davranıştır. Dostu olmayan kişi başarısız tartışmacı olsaydı, Blum'un ona yönelik herhangi bir yatıştırma girişimi uygunsuz ve küstahça kaçacaktı. Kişinin dostu için bir şeyler yapma tarzı, onun kendi ve dostu arasında zamanla gelişmiş karşılıklı anlayışa dayanır ve yalnızca o

8. Blum, 1980, s. 4.
9. A.g.y., s.5
10. A.g.y., s. 52.

ilişkiye özeldir. Bu tür bir şey yabancılar arasında genellikle olmayacağı için, Blum dostu olmayan tartışmacıyı gücendirebilir ya da dostuna gösterdiği ilginin benzerini dostu olmayan kişiye göstermeyi olanaksız görürdü.

Blum'un bu durumu ele alışı tarafsız adalet ile dostluğun talepleri arasındaki gerilimi önemsizleştirmektedir. Adaleti uygulamanın en iyisi olduğu düşünülse de, birçokları için dostluk kolaylıkla olaydan soyutlanabilir bir şey değildir; bir insan eğer bunu yapabiliyorsa, bu, onun dostluğunda ya da ilişkinin kendisinde belli düzeyde bir yüzeysellik olduğunu gösterir. Tartışmadaki yabancı bu nedenle karşı tarafın bir dostunun vereceği yargıyı kabul etmekten pek de mutlu olmayabilir. Bu durumda, Blum hayal gücünün ona yıktığı hakem rolünü reddederse, daha akıllıca davranmış olur.

Tarafsızlık ilkesinin uygulanmasını eleştirirken, Blum düşüncelerini "Kantçı ahlak görüşü" dediği şeye odaklar. Bu görüşün, sırf bizim oldukları için kendi çıkarlarımızı izlememiz gerektiğini ima ettiğini savunur ve haklıdır da; aslında, Kant insanın kendi mutluluğunu garanti altına almasının bile bir görev olduğunu ve sırf bunu yapmaya eğilimi olduğu için yapmaması gerektiğini ifade etmiştir.[11] Ancak Blum der ki, 'Kantçı görüş'

> ...kişinin dostu adına yaptığı bir eylemi neredeyse suçlu çıkarmak gibi bir şeyi ima eder, bunun nedeni de işin içinde dostun olmasıdır; çünkü insanın kişisel duyguları, bağlılıkları ve ilişkilerine dayanarak birini kayırması aynı şekilde tarafsızlığı eşit biçimde bozar.[12]

Ne var ki Blum, Kant'ın bu suçlu çıkarmasının dostluktaki görev duygusuyla dengelendiğini görmezden gelir. İtiraf etmek gerekirse Blum, Kant'ın görüşlerinin tam ve dengeli bir değerlendirmesini sunmaz, daha çok

11. Kant, 1964, s. 67, (*Groundwork* 12)
12. Blum, 1980, s. 44.

Kant'la ilişkilendirilen bildik bir ahlak kavrayışı olarak gösterdiği şeyi eleştirir. Öte yandan, Kant'ın kendi pozisyonu biraz daha izlenmeye değer.

Kant sevgi ve tutku duygularını da içeren yaradılıştan gelen belli bazı özellikler için, "kuşkusuz pek çok bakımdan iyi ve istenir oldukları" ve

> ... bir insanın içsel değerinin bir kısmını oluşturur gibi göründükleri halde... (her ne kadar eskiler tarafından kayıtsız şartsız tavsiye edilseler de) birtakım niteliklere sahip olmadan iyi olarak tanımlanamazlar. Çünkü iyi niyet ilkesi olmaksızın aşırı derecede kötü hale gelebilirler;[13]

diye bir değerlendirme yapmıştır. Bu da, dostluktan dolayı yapılan eylemlerin iyi niyetle, yani görev duygusundan ötürü yapılmış birer eylem olarak anlaşılmadıkları takdirde, gerçek bir ahlaki değer taşımayacaklarını ima eder. Ancak Kant, bunun yanı sıra, dostlukta sadakatin bir görev olarak gerekli olduğunu, bunun da dostluktan dolayı yapılan eylemlerin ahlaki bir değer taşıyabileceğini ima ettiğini belirtmiştir.

> ... şu ana kadar yeryüzüne hiçbir sadık dost gelmemiş olsa da, bu görev her türlü deneyimin başında genel görev duygusu tarafından içerildiği kadarıyla, dostlukta her insandan aynı şekilde saf bir sadakat beklenir...[14]

Bu görüşe göre, dostluk, eğilimin zararlı bir unsur oluşturmasına karşın, yine de uyulan bir yasanın belirlediği belli zorunluluk ve görevleri içeren bir ilişki olarak düşünülür. Ne var ki, Kant'ın da görmezden gelemeyeceği gibi, dostluk tercihe dayalı bir bağdır, öyle ki eylemlerimiz tek bir dosta olan ilgi ve sevgimizden dolayıdır. Bu nedenle, her haliyle Kantçı görev duygusu, dostluk bağlamında yersiz bir kavramdır.

13. Kant, 1964, s. 61, (*Groundwork* 1-3).
14. A.g.y., s. 75, (*Groundwork* 28)

Eğer dost adına dosta duyulan ilgi ve sevgiden dolayı eylemlerde bulunmak dostluğun gerekli bir şartıysa, Kant'ın kişinin sadece görev duygusuyla hareket ettiği düşüncesini kesin kılmak için eğilimin bir kenara bırakılmasını şart koşmasına bir anlam vermek zordur. Kant'ı daha sempatik bir biçimde okuyarak, iyi niyetin eğilimimizi bir kenara koymamızı değil, ahlaki yasayla onun tutarlılığını sınamamızı gerektirdiğini düşünsek bile, bundan çıkacak sonuç nihai motivasyonumuzun dosta yardım etme eğilimimizden çok ahlaki yasaya uyma zorunluluğumuz olduğudur. Gelgelelim böyle bir motivasyon sırf dost adına dostu kollamak değildir ve esas olarak dostluğun gerekli kıldığı da işte budur. Dolayısıyla, dostluktan ötürü eylemde bulunma dürtüsü Kantçı anlamda bir görev, yani evrenselleştirilmiş bir yasaya saygı olamaz.

Dostluk dahilinde görev duygusunu kabul etsek bile, Kant'ın evrensellik talebi bu görev duygusunu öyle genel hale getirecektir ki, artık o, tikel dostlukların dostlar arasında kendine özgü bir karşılıklı anlayışa bağlı olması durumunu açıklamaya yetmeyecektir. Çünkü dostluk iki tarafın da belli birtakım kaygıları, sorumlulukları, ihtiyaçları, hedefleri ve ötekinin bazı kusurlarını bir dereceye kadar anlayıp değer verebilmesini ve bunlara uygun bir biçimde yanıt verebilmesini gerekli kılar. MacIntyre, Kantçı kategorik zorunluluğun, görev duygusunu, insanların belli koşullardaki sonuçları, amaçları, istekleri ve ihtiyaçlarından kopardığını öne sürdüğünde, benzer bir eleştiri yapmış olur.[15] Görev duygusu birbirinin bireyliğini takdir eden dostlar arasında bir ilişki olarak dostluğun önemini kucaklamayı başaramamaktadır. Bir dosta karşı görev duygusu besleme anlaşılır kılınacaksa, o dostun ilgi, hedef vb gibi şeylerini de hesaba katabilmelidir.

Anlaşılabilirliğin bir başka şartı da evrensellik talebinin bazı bakımlardan değerlendirilmesidir. Kendimizi bütün

15. MacIntyre, 1967, s. 197.

ötekilerin dostu olarak hayal etmemizi öngören Kierkegaardçı talebin pratiklikten bunca uzaklığı, evrenselliğin, bu bağlamda, yalnızca, dost olarak kabul ettiğimiz insanlara karşı görevlerimiz olduğunu ima edebileceğini ortaya koyar. Çünkü dostlar zorunlu olarak özel bir hoşlanma ya da eğilim temelinde serbestçe seçilir. Hiçbir zaman herhangi biriyle dostluk kurmak zorunda değiliz; zaten böyle yapmaya çalışmak pek de pratik değildir. Ama bundan da fazlası var: Dostluk kişisel bir ilişki olduğu sürece evrensel dostluk kavramı pek anlaşılır bir şey değildir.

Gelgelelim, dostluk bir kez kurulduğunda, dost olmak denildiğinde ne anlıyorsak, ona göre hareket etmek zorunda oluşumuz tartışılabilir; örneğin, dostumuza olan ilgi ve onun için duyduğumuz kaygıyı göstermek, ona karşı dürüst olmak ve buna eğilimimiz olmadığını hissetsek bile ona karşı böyle davranmak. Görev duygusunun gücünü gösteren işte bu son şarttır çünkü zaman zaman istemesek de, bir dosta karşı bir dostun davranacağı gibi davranmamızı talep eder.

Her şeye rağmen, dostluktan dolayı yapılan eylemler sırf dost adına dosta gösterilen ilgi ve onun için duyulan kaygıdan oluşan bir arka plandan kaynaklanır. Hoşlanma ve sevgi de bunu ayakta tutan unsurlardır. Tıpkı görevini yerine getirmeyi istememek gibi, kişi bazen içinde dostluktan dolayı herhangi bir eylemde bulunma isteği duymayabilir. Böyle durumlarda, dostluk kişinin dolaysız eğilimlerine karşıt olan bir görev biçimini alabilir. Görev duygusu ne oranda eğilimin yerini alıyorsa, dostluk da o oranda çöküşe yönelmiş demektir. Çünkü görev duygusuyla yapılan bir eylemin sonucuyla dostluktan dolayı yapılan bir eylemin sonucu arasında belirgin bir fark vardır. Sonraki sırf dost adına dosta olan ilgi ve onun için duyulan kaygıyı gösterir oysa birincisi –en azından Kantçı anlamda– duygulardan ve eğilimlerden bağımsızdır.

İsteksizlik hem görev duygusundan ötürü yapılan eyleme hem de dostluktan dolayı yapılan eyleme ket vursa da, ikincisi için çok daha önemli bir sorun teşkil eder. Kantçı doktrin, görevi eğilimden bağımsız temellendirmeye çalışır oysa eğilim sırf dost adına dosta olan ilgi ve hoşlanma duygusu anlamında bir dostluk kavramının asli bir unsurudur. Şu ya da bu durumda, dostum için dostluğumdan dolayı bir şeyler yapmaya eğilim duymuyorsam, bu, benim gerçek bir dost olmadığımı gösterir ve belki dostluğum artık tükenmiştir. Yine de dostların bazen isteksiz olduklarını yadsımak zordur ama buna onların gerçek birer dost olmadığının ya da dostluklarının tükendiğinin kanıtı gözüyle bakmamak gerekir. Kişi, bu isteksizliğini, kendini yorgun hissettiği, hasta olduğu ya da kendi sorunlarıyla uğraştığı için ortaya çıkan ve geçici olan bir isteksizlik olarak açıklayabilir.

Öte yandan, isteksizlik ya da dostluktan dolayı bir eylemde bulunmayı başaramama bireyin karşılaştığı birbiriyle çatışan talepler bağlamında da açıklanabilir. Örneğin, üzerinde baskı unsuru oluşturan ailesel sorumluluklara sahip bir birey ondan yardım isteyen bir dostunun çıkarlarına göre değil de, ailesinin çıkarlarına göre hareket edebilir. Ancak bu seçim dostunun talebinin onun üzerinde hiçbir etkisi olmadığı ya da onun tarafından görmezden gelindiği anlamına gelmez. Hem bu gibi bir durumda hem de sağlık ya da kişisel sorunlarının eğilimine ya da dostluktan dolayı eylemde bulunabilme yeteneğine ket vurduğu durumlarda, kişi dostunun ve tüm insanların bu başarısızlığını anlayışla karşılayıp, kendisini mazur görecekleri umudunu taşıyabilir ya da bunu bekleyebilir. O sıra isteksiz olduğu halde dostuna yardım etmeyi seçiyorsa ama bu isteksizliğinin yorgunluğundan kaynaklandığının farkındaysa ve dostu için bir şeyler yapmaya kendini zorunlu hissediyorsa, o zaman onun görev duygusuyla hareket ettiği düşünülebilir.

Ancak, dostuna olan sevgisi ve onun için duyduğu kaygı, dostluktan dolayı yapılan eylemlerde ara sıra olagelen başarısızlık ya da isteksizlik tarafından zedelenemez. Diğer taraftan, dostluk kişinin dostlarına karşı belli biçimlerde davranma eğilimi içinde bulunmasını içerdiği için, bu davranış biçimlerini yerine getirmedeki başarısızlığın sürekli tekrarlanması ilişkinin tehlikede olduğunun bir işaretidir.

İnsanın dostuna yüklediği değer, Stocker'ın ortaya koyduğu görüşü izleyecek olursak,[16] aileye ya da meslektaşlara yüklenen değer gibi, diğer başka değerler arasında yalnızca bir tanesidir. Bu durumda değerler psişenin büyük olasılıkla birbiriyle çekişme içinde olan yapıları arasında tek bir yapıyı oluştururlar. Gerçek dostluğun mevcudiyetini onamak için diğer başka taleplerin ya da psişik yapıların varlığını yadsımamız gerekmez. Örneğin, dostluğu onamak için her türlü özçıkarın varlığını yadsımak zorunda değiliz. Dostluktan dolayı yapılan eylemler sırf dostumuz adına dostumuzu kollamamızı gerektirir fakat bu, bizim kendi çıkarlarımızı, ihtiyaç ve arzularımızı göz ardı etmemiz anlamına gelmez; kendi çıkar ve sorumluluklarımızın dostumuzunkilerle asla çelişmeyeceğini de garantilemez. Dostluğun sürdürülebilmesi için üzerinde durulması gereken önemli nokta, dostlar arasındaki çıkar çatışmalarıyla nasıl başa çıkılacağını bulmak; yani bunların ilişki için yıkıcı olup olmadığını, karşılıklı anlayış ve sevgi yoluyla üstelerinden gelinip gelinemeyeceğini ya da belki dostların kendilerini ya da ilişkiyi yeniden değerlendirmeleri için yaratıcı bir biçimde kullanılıp kullanılamayacaklarını anlamaktır.

Sonuç olarak, dostlukta görev duygusunu kabul ediyorsak, bu bizi dostluğun bir zorunluluk ilişkisi olarak tanımlanmasına götürmemelidir. Dostluk hoşlanma ve sevgi duygularıyla ayakta kalır ama bu duyguların altı

16. Stocker, 1981, s. 764-765.

oyulabilir, yani dostluklar tükenebilir. Dostluğa değer vermemizin sebeplerinden bir tanesi onun bize sunduğu seçme özgürlüğüdür ama doğaldır ki bu, dostluğun sadece bir eğilim meselesi olduğu anlamına gelmez.

Dostluk karmaşık ve hassas bir ilişkidir, çatışan talepler kolayca bu ilişkinin gerilmesine yol açabilir. İlişkide, iki taraf için de kabul edilebilir olan bir dengeyi sürdürmek için karşılıklı konuşup anlaşmayı ve uzlaşmayı gerekli kılar. Bu hassasiyet, vurgunun, en azından modern Batı toplumunda, bireyin üzerinde olmasıyla ve bununla ilintili olarak ritüel ya da daha resmi ilişkilerde açık biçimde ortaya konan gereklilikler ve görevler konusunda çekilen yoksunlukla açıklanabilir. Modern aşk gibi, dostluk da sürekli bir duygusal bağlılık talep eder. Oysa daha resmi ilişkiler bunsuz da kalıcı olabilir. Bu bağlılık geçip gittiğinde, dostluğu ayakta tutmak için yapılabilecek hemen hiçbir şey yoktur.

Tercihe dayalı duygusal bağlılık unsurunun zorunluluğu, daha önce gördüğümüz gibi, Kant ve Kierkegaard'ı dostluğun ahlaki değerini yadsımaya yöneltmişti. Dostluğun ahlaki öneme sahip bir olgu olarak görülüp görülmemesi kısmen kişinin ahlak kavramına bağlıdır. Kant'a göre, rasyonel bir varlık olarak insanın, belli bazı a priori ahlaki ilkelerle kesinkes uyum içinde, görev adına eylemler gerçekleştirmesi zorunludur ve bu da, dostluğun ahlaki bir öneme sahip olmasına izin vermez. Kimseye buyurulamayan duygusal bağlılık, dostluktan dolayı yapılan eylemlerin bütünleyici bir parçasıdır.

Kierkegaard Kant'tan daha da gözden çıkarıcı bir yaklaşım benimsemiştir. Dostluğu ahlaki açıdan değerli bir şey olarak düşünmek bir yana, "Dostluk tehlikelidir" düşüncesini savunur ve ona karşı tetikte olmak gerektiğini söyler. Dostların birbirlerinin her şeyi olabileceğine inanmak deliliktir çünkü Kierkegaard'ın görüşüne göre, bireyin ulaşabileceği tek gerçeklik kendi etik gerçekliği-

dir.[17] Onun başlıca ilgilendiği şey, bir insan için Hıristiyan olmanın ne demek olduğudur. Tikel bireyin *telos*'u evrenseldir –ebedi kutsanmışlık– ve ödevi de evrensel olabilmek için bu tikelliğe son vermektir.[18] Dost yalnızca gereksiz değil, aynı zamanda bireyin bu ödevi için bir fazlalıktır;[19] "...bütün diğerlerinden daha yakın olması tercih edilen kişiyi sevmek kendi kendini sevmektir"[20] bu ise evrenselden bir adım uzaktadır ve dolayısıyla ahlaki olarak değersizdir.

İçeriği dolayısıyla bu yazı, Kierkegaard'ın pozisyonunu izlemek için uygun bir yer değildir. Ancak evrenselin talep ettiği şeylerle dostluğun talepleri arasında gerçek bir gerilim olduğunu söylemekte haklıdır. Modern dünyada bu, kamusal adalet gerekliliği –Hıristiyan evrenselliğinin gerekliliğinden ziyade– ile kişisel (mahrem) bir görüngü olarak dostluk arasında oluşan gerilim biçimini alır. Her şeye karşın, dostluk, bu anlamda, kamusal açıdan iyi olana karşıtlık oluştursa bile, kesinlikle egoizm anlamında kendi kendini sevme değildir.

Başkalarıyla ilişkilerinde, bir egoistin eylemlerinin ardındaki dürtüleri düşünecek olursak, egoizmin dostlukla asla bağdaşmayacağı sonucuna varırız. Eğer dostluk iyi bir şeyse, o zaman bundan sağlamayı beklediği faydalar adına dostluklar geliştirmek egoistin çıkarına uygun düşer. Gelgelelim mantıksal olarak egoist gerçek dostluktan nasibini alamaz, çünkü tanımı gereği, bir başkasını sırf onun adına kollamak ve düşünmek egoistin yapabileceği bir iş değildir. Egoistin başkaları için duyduğu kaygının yüzeyselliği onu dostluktan alıkoyar ve bunun yanı sıra dostu için yaptıklarının ahlaki açıdan değerli olarak düşünülemeyeceğini sezdirir. Bütünüyle egoist biri için, başkası yalnızca kendi egoistçe arzularını tatmin etme

17. Kierkegaard, 1946, s. 28.
18. A.g.y., s. 129.
19. A.g.y., s. 28.
20. A.g.y., s. 287.

aracıdır ve dolayısıyla her zaman için yerini bir başkasına devredebilir.

Bu demek değildir ki egoist başkalarının yakınlığından hoşlanmaz, onları sevmez ya da dostluğun gerekli kıldığı şeylere karşı biraz duyarlılık ya da değerbilirlik göstermez. Bu, daha çok herhangi bir ilişkiye bağlılığının derecesinin kesin bir biçimde kendi bencilliğiyle sınırlanmış olduğunu gösterir. Bağlılığı ahlaki bir değere sahip olamaz çünkü temelinde kendine verdiği önem ve kendiyle ilgili düşünceleri yatmaktadır. Demek ki egoistin dost olarak nitelediği birisi, bir anlamda, egoistin kendinin bir uzantısıdır;[21] kendisinin ve güya "dost"u olan insanın çıkarları yalnızca fayda sağlamaya devam ettiği sürece çakışır. Böyle bir ilişki kısa ömürlü olabilir çünkü bu "dost"un başına birtakım şanssızlıklar geldiği takdirde egoist büyük ihtimalle ilişkiyi devam ettirmek için bir neden göremeyecektir.

Egoistin "dost"unun sadece onun bir uzantısı olmasında yatan anlam, gerçek dostlukta kişinin kendisinden ve kendi çıkarlarından ayrı olarak dostunun ve onun çıkarlarının değerini takdir etmesinin önemini vurgular. Dost adına dost için kaygılanmak bu iki çıkar grubunu ayırmayı ve ikisinin de hakkını gözetmeyi gerektirir. Oldukça popüler olan dostların kara gün için olduğu fikrinin aksine –"Gerçek dost sana muhtaç olan dosttur"– Nietzsche bir keresinde dostlar arasındaki bağı yaratan şeyin insanın dostunun iyi talihini takdir edebilme yeteneği olduğunu söylemiştir: "Kederli zamanda anlayış göstermek değil, sevinçli zamanda dostluk etmek insanları dost yapar".[22]

Nietzsche, dostlar arasındaki uzaklığı vurgulayarak ya da dostlar arasındaki farklılıklara, dostun başına gelen ta-

21. Chong, 1984, s. 353 ve Blum, 1986, s. 75, ikisi de aynı noktayı vurguluyor.

22. Nietzsche, Sharp'ta alıntılanmış, 1986, s. 45.

lihsiz olayların etkilerinden bağımsız olacak bir biçimde dikkati çekerek, dostun başına gelen talihli olayların dostluk için birtakım güçlükler ortaya koyacağını öngörür. Bir dostun iyi talihi insanda dostluğunun içtenliğini sınayan imrenme ya da rekabet duyguları yaratabilir; kötü talihi ise, insanın zaman ve enerjisini alsa bile, genellikle onun kendine olan güveninin ya da esenliğinin altını oymaz.

Dostunun iyi talihi karşısında imrenme ya da rekabet duygularına kapılmayan ya da dostunun heyecanını ve sevincini azaltmadan bu duygularla başa çıkabilen bir insan gerçekten dostunu düşünebilme yeteneğine sahiptir. Bu yetenek ya da karakter özelliği dostluktaki herhangi bir görev ya da sorumluluk duygusunun dostlardan talep edebileceği bir şey değildir; Blum'un ileri sürdüğü gibi,

> ...ahlaki olarak iyi karakter özelliklerine sahip olma belli bazı eylemleri gerçekleştirme eğilimi taşımaktan daha fazlasını içerir. Buna ek olarak, duygusal tepki örüntülerini (*patterns*) içerir.[23]

Başkasını gerçek anlamda düşünme ve kollama yeteneği yaptırımla olacak bir şey değildir fakat Kantçı anlamda, bir eğilim sorunu olmaktan daha fazlasını içerir. Düşünme ve kollama duyarlılık, idrak yeteneği ve bir dereceye kadar da bilgi gerektirdiği için sorumluluğumuz dahilindedir. Milton Mayeroff'un iddia ettiği gibi, iyi niyet ve samimiyet gösterme gerçek anlamda düşünme ve kollamayı garanti altına almaya yetmez:

> ... ötekini düşünmem ve kollamam için onun ihtiyaçlarını anlamalı ve bunlara gerekli yanıtı vermeliyim... ötekinin kim olduğunu, yeteneklerini ve sınırlarını, ihtiyaçlarının içeriğini ve gelişmesine sebep olan şeyleri bilmeliyim; onun ihtiyaçlarına nasıl yanıt vereceğini, kendi sınırlarını ve gücümü bilmeliyim.[24]

23. Blum, 1980, s. 204-205.
24. Mayeroff, 1971, s. 9.

Bütün bunlara ek olarak, harekete geçeceğim zamanı bilmeliyim. Böylesi bir bilginin kazanılması, ayrıca duyarlılık ve idrak yeteneğinin gelişmesi şansa bağlı bir mesele değildir. Bireyde bunlar geliştirilebilir ya da çocuğa ana babası tarafından aşılanabilir, öte yandan çetin koşullar nedeniyle bunların oluşması gecikebilir. Böylesi yeteneklerimizi dostluğun gerekli kıldığı sorumlulukları yerine getirmede ne dereceye kadar kullandığımızdan sorumluyuz, elbette bunun da koşulu, onları geliştirip geliştirmemenin kendi yapacağımız seçime bağlı oluşudur.

Her ne kadar böyle bir karakter özelliğini kazanmada bireyin yaşayabileceği güçlükleri teslim etsek ve o güçlükleri yenme çabasını ahlaki bakımdan övgüye değer bulsak da, böyle bir karakter özelliğine ahlaki değerini veren yalnızca onu kazanmadaki güçlük değildir. Bu karakter özelliğinin ahlaki değeri dosta karşı içten olmayı da içerir. Ne var ki, Kierkegaard tam da bu noktayı yadsımaktadır: Sırf dostumuza olan sevgimiz nedeniyle onun için yaptıklarımızın ahlaki bir değeri yoktur. Eylemlerimiz ahlaki unsurlar taşımaz çünkü dostumuza olan sevgimiz zaten bize onun için bir şeyler yapma eğilimi verir. Gelgelelim, sırf dostumuz adına onu ciddiyetle düşünmemiz ve kollamamız yalnızca bir eğilim meselesi değildir, bu tutum, diğer başka engellerle yüz yüze gelebilir. İçimizde birbiriyle çekişen eğilimler barındırabiliriz ve gerçekten de sık sık bunu yaparız. Bu eğilimler arasında bir seçim yapmamız gerekir ve bu seçimin ahlaki önem taşıyan bir yanı olabilir. Dahası, bir dosta hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak biçimde destek verme eğilimi taşısak da, kendi sağlayacağımız faydaya ilişkin duyguların bize dayattığı birbiriyle çekişen talepler yüzünden bunu yapmak bize güç gelebilir.

Kişinin kendisiyle dostu arasındaki bağa dayanıyor olsa da dosta verilen önemin ahlaki bir değer taşıdığı su götürmez. Kişinin dostu adına dostuna değer vermesi

dostlukta gizli olan özçıkar ve diğerkâmlık arasındaki gerilime üstün gelir. Diğerkâmca duygulara ilişkin tartışmasında, Blum dosta verilen önem ve onun için duyduğu kaygıyı belirtmek için 'şarta bağlı diğerkâmlık' terimini kullanır.[25] Blum'a göre dostluk sempati, şefkat ve ilgiden oluşan diğerkâmca duyguları kendinde somutlar. Şarta bağlılığı yaratan ve dolayısıyla dostluğu evrensel olmayan bir ilişki haline getiren şey dostlar arasındaki bağdır.

Komşular, iş arkadaşları ya da aynı ilgi alanlarını paylaşan veya aynı etnik kökene sahip olan bireyler arasında koparılabilir bağlar vardır ve birey bu bağlar olmaksızın başkalarına ilgi göstermeyecekken onlar sayesinde gösterir. Komşular, meslektaşlar ya da dostlar arasındaki ilişkilerde gerekli olan, değişen derecelerde karşılıklı bilgi, anlayış, güven ya da samimiyeti sağlayan bu bağdır. Blum ancak dostumuz olmayanlara karşı bilerek olumsuz bir tavır takındığımız takdirde, dostlarımıza karşı ilgimizin kuşkulu bir hal alacağını ileri sürer. Bu durumda bile, Blum içsel olarak iyi olduğunu düşündüğü şarta bağlı diğerkâmlığı değil, dost olmayan kişiye karşı takınılacak olumsuz tavrı suçlu çıkarır.[26]

Sırf dost olmamaları nedeniyle dost olmayanlara karşı benimsenen aşağılayıcı tutumla, bu tutumu benimseyen kişinin gerçek bir dostluk ilişkisine girme yeteneği arasında geçersiz kılınabilecek bir bağlantı vardır. Diğer insanlara gaddarca davranan birisi hiç kuşkusuz onlar tarafından antisosyal ve ahlaki açıdan zayıf olarak nitelendirilecektir. Böyle birinin ahlaki kusurlarının onun başka bir insanı gerçek anlamda düşünmesini ve kollamasını engellediğinden ve hiç dostu olmadığından pekâlâ kuşkulanabiliriz.[27]

25. Blum, 1980, s. 79-80.

26. A.g.y.

27. Bu, Platon ve Aristoteles'in ideal olarak kabul ettikleri gibi, dostların tam anlamıyla iyi birer insan olmaları gerekliliğini ima ediyor biçiminde anlaşılmamalıdır. Telfer'in de (1977, s. 227) işaret ettiği gibi, "... bir yanda

Kuşkularımıza rağmen, bu gaddarlıkları uygulayanın dost olarak nitelendirdiği ve onu da öyle nitelendiren diğer insanlarla samimi bir sosyal ilişki ya da ilişkiler içinde olduğunu görürsek, o zaman bu bağlantının geçersiz kılınabilme durumu apaçık bir hale gelir. Çünkü dostluk edebilme yeteneğine sahip olmak, ahlaki açıdan değerli bir insan olmak için yeterli değildir ama neredeyse zorunludur. Kantçılığın gözden kaçırdığı da işte bu son vurguladığımız noktadır. Ahlâkın evrensel olan bazı yönleri vardır ve dolayısıyla bunlar Kant'ın talep ettiği tarafsızlığı gerekli kılar. İşte bu evrensel yönler ile dostluk yeteneği gibi ahlakın evrensel olmayan yönleri arasında bir gerilim vardır.

Bu gerilimin hakkının verilmemesi belki de Blum'un idealleştirilmiş dostluk kavramındaki bir kusurdan dolayıdır. Yine de bu gerilime rağmen, yalnızca dost olma yeteneğine sahip insanların evrenselleştirilebilir bir adalet ahlakı için gerekli motivasyonu geliştirmeye yatkın olduklarını ileri sürmek akla uygundur. Kant'ın çizdiği ahlak tablosundaki büyük hata ise, evrensel yasalara dayalı bir ahlakın varlığı için gerekli, daha kişisel ve sınırlı önkoşulların üzerinde yeterince durulmamış olmasıdır.

Dostluktan dolayı eylemler gerçekleştirme ahlaki bakımdan önemli ve ardında bazen, tanımı gereği, dost adına dostu sevme ve onun için kaygı duyma dürtüsü yattığından dolayı yine bu bakımdan değerlidir de. Kişisel esenliği için aşırı kaygı duyma olgusunun gelişimi modern kamusal yaşamın en önemli eğilimlerindense, dostluk da yalnızca birkaçı için bile olsa, başka insanlar adına bu egoizmi yenmeyi içerir. Dolayısıyla ahlakın tümünü kapsamasa da, en azından ahlaka doğru atılmış bir adımdır.

---

hoşlanma, sevme ve kurulan bir bağ duygusu, öte yanda da bir insanda bazı niteliklerin hoş karşılanmaması arasında zorunlu bir bağdaşmazlık yok gibi görünmektedir."

Dosta gösterilen bazı duyarlık biçimleri ve dostunu düşünmek önemlidir çünkü bunlar dostluğu oluşturan yegâne unsurlardır: Bunların yokluğu dostluğun içtenliği konusunda soru işaretlerinin oluşmasına yol açar;[28] ancak diğer unsurlar yalnızca duyulan kaygının derinliğini değil, ahlaki bakımdan övgüye değer olup olmadığını ortaya koyar. Aristoteles dostluğun ahlaki değerinin, asıl olarak onun *polis*'in yurttaşları arasında yarattığı kamusal bağda yattığını öne sürerken, bundan daha da ileri gitmiştir. Öte yandan, dostluğun bireyler arasında özel bir ilişki olduğunu da kabullenmiştir. Öyle ki, bu ilişki, gerekli kıldığı dost için duyulan gerçek bir ilgi ve kaygının yanı sıra, dostlara sağladığı destek ve özbilgi nedeniyle de değerlidir. Ancak yurttaşlık bağının ahlaki değerini vurgulamak uğruna bireyler arasındaki dostluğun önemi üzerinde yeterince durmamıştır. Aristoteles'in dostluk hakkındaki görüşleri, dostluğu tam anlamıyla özel bir olgu olarak gören modern kavrayışla tam bir karşıtlık içindedir. Buna karşın, modern bireylerin her önüne geleni dost olarak görmemesi dostluktan dolayı yapılan eylemlerin ahlaki önemini eksiltmez. Dostları birbirlerine destek vermeye ve ilgi göstermeye iten şey genellikle aralarındaki bağın sağlamlığı ve aralarında oluşmuş güven duygusudur.

Dostluk ahlakın önemli bir öğesidir ve neredeyse onun için elzemdir. Dostluğun ahlaki önemine ilişkin tatmin edici görüşler sunmamaları, Kantçı dostluk kavrayışlarının bir kusurudur. Dostluk bağlamında, evrensellik ve görev kavramına da hiç kuşkusuz yer vardır; ne ki, onları dostluğa indirgeyemediğimiz halde dostluk edebilme yeteneği onlar için neredeyse elzem gibidir.

28. Blum da bu hususu vurgular (1980, s. 66-67).

5
Dostluk Olanağı

> Çatışma başkaları için varlığın özgün anlamındadır... Başkası'nın özgürlüğü benim varlığımın temelidir. Ne var ki, tam da Başkası'nın özgürlüğü aracılığıyla var olduğum için, hiçbir güvenliğe sahip değilim:[1]

Aralarında Aristoteles ile Montaigne'in de bulunduğu bazı teorisyenler dostluk olanağını sorgusuz sualsiz kabul etmişlerdir: Onların asıl derdi dostluğun doğası ve değeri hakkında görüş beyan etmektir. Öte yandan, insan

1. Sartre, 1956, s. 475 ve 477. *Being and Nothingness*, Pocket Books, New York.

psikolojisiyle ilgili yakınlarda yapılmış bazı değerlendirmelerde her türlü eylem, temelinde bir özçıkar sorunu olarak yorumlanmaktadır ve bu da dostluk olanağına bir engel teşkil etmektedir. Bu görüşleri çok fazla ciddiye almak için bir neden olmadığını zaten ifade etmiştim ama buna karşın, dostluğun ebedi bir insani olanak olduğuna ilişkin ümit vaat eden görüşü sorgulamanın gerekli olduğuna inanıyorum. Bu bölümde, dostluk olanağına ilişkin belli başlı ve görünüşe göre gerekli koşullar üzerinde duracağım ve dostluk kavramlarının insan gerçekliğiyle ilgili belli bazı görüşlerden nasıl etkilendiğini inceleyeceğim.

Baskıcı sosyal ilişkiler ya da maddi yoksunluklar yakın kişisel ilişkilerin oluşmasını tehlikeye sokabilir. Uganda ve Kenya sınırındaki dağlık bölgede yaşayan ve göçebe avcılarla yiyecek toplayıcılarından oluşmuş bir kabile olan İkler arasında sırf başkası adına başkasını kollamaya ve sevmeye pek rastlanmaz. İklerin sosyal ve ekonomik yaşamındaki hızlı ve felaketlerle dolu değişimlerin bir sonucu olarak dostluk "...aptalca ve bir hayli tehlikeli"[2] bir şey olarak gözden çıkarılmıştır.

Tam İkinci Dünya Savaşı'ndan önce, İkler doğu sınırında Kenya, kuzey sınırında da Sudan'ın yer aldığı Uganda'nın kuzeydoğusunda yerleşmek üzere destek görmüşlerdir. Ulus olma durumunun ortaya çıkışı, bu sınırlara, İkler için daha önce var olmayan bir önem kazandırmıştır. Önceden göçebe bir halk olan İkler artık, bir zamanlar yıllık göç yollarında geçici bir mola yeri olan bu ufak toprak parçasıyla sınırlandılar. Oysa devinim onların yaşam tarzının asli bir parçasıydı. Geleneksel avlanma alanlarından çıkarılmaları ve içine kapatıldıkları alanın da orada kurulan milli park tarafından kuşatılması, İk toplumu üzerinde yıkıcı bir etki yaptı.

Görece verimsiz bir araziyi ekip biçmeye zorlanan İkler yiyecek kıtlığı çekmeye başladılar. Uzun süren bir ku-

2. Turnbull, 1973, s. 134.

raklık, açlığa yol açarak dramatik sosyal değişimlere neden oldu. Geleneksel İk toplumundaki akrabalık ilişkileriyle ilgili sosyal tutum ve davranışlar bir anda bu değişimlere ayak uydurdu. Turnbull'a göre,[3] İklerin daima geniş bir aile kavramı olmuştu. Çocuklar aynı kamp yerinde yaşayan herhangi bir yetişkini ana ya da baba ve herhangi bir yaşıtını da erkek ya da kız kardeş olarak görmeye teşvik edilirdi. Bu ilişkiler topluluğun değişen kompozisyonu, eski kamp yerlerinin terk edilişi ve yenilerinin kuruluşuyla birlikte sabit bir biçimde değişmeye başladı. Bunun sonucu olarak da, çocuklarla, biyolojik ana babaları arasındaki bağlar diğer birçok topluma oranla iyice gevşemeye başladı.

Ciddi yiyecek kıtlıkları olağan bir hale geldiğinde, anneler çocukları üç yaşını geçer geçmez onları kendi hallerine bırakır oldular. Çocukların ana babaları tarafından reddedilişi zaten hassas olan aile bağlarını kopma durumuna getirdi[4] ve bu da ister resmi ister samimi, diğer bütün yakın kişisel ilişkileri kopma noktasına getirdi.[5] Bir çocuk on üç yaşına kadar İk ortamında tek başına hayatta kalamayacağı için, çocukların çeşitli yaş gruplarından oluşan çeteler kurmaktan başka çareleri kalmadı. Bu çeteler altı ila on iki çocuktan oluşuyor; öbür çetelere ve ayrıca leopar gibi büyük yırtıcı hayvanlara karşı sayıca çokluktan ötürü korunma sağlıyordu. Her çocuk yaşla-

3. A.g.y., s. 28.

4. Turnbull tek başına ve ilgilenilmeksizin ortalıkta bırakılan bir çocuğun leopar tarafından götürüldüğü bir olayı anlatır. Anne çocuğu besleme ve taşıma yükünden kurtulduğu için memnun olmuş görünmektedir. Üstelik, bu olay, leoparın yakında olduğu ve öldürdüğü çocuğu yedikten sonra vaktini uyuyarak geçireceğinden dolayı kolay bir av olduğu anlamına gelmektedir. Erkekler yola koyulup, leoparı bulurlar ama bu arada, o çocuğun kafasının bir parçası dışında tümünü yiyip bitirmiştir bile. Sonuçta, Turnbull'ın tipik İk ekonomisi dediği şeye göre, leopar pişirilmiş ve yenmiştir.

5. Eibl-Eibesfeldt, (1971, s. 216), E.H. Erikson'ın, topluma karşı her türlü olumlu tutumun –özellikle de bireysel arkadaşlık yeteneğinin– önşartı olarak normalde ailede gelişen 'temel güven' tutumuna gönderme yapar.

rı daha büyük olanlara karşı kendini savunma amacıyla kendi yaşına yakın bir başkasıyla ittifak kuruyor ancak bu ilişkiler yeni üyelerin girmesi ve eskilerin çıkarılması yüzünden hep yeniden kurulduğu için geçici oluyordu.

Bu Hobbesvari dünyada, bireyin hayatta kalması en temel hak haline gelmişti ve İkler başkalarının bu ilkeyi izlemelerine yakınmaksızın izin veriyordu. Turnbull bu tutumu, Murai'nin, kendi durumu giderek iyileşirken ölen küçük erkek kardeşi Liza örneğiyle açıklar:

> Açlıktan ölmek üzere olan erkek kardeşi seyrederken Murai yemeğini yerdi. Ancak o ne kötülük ne nefret ne de pişmanlık, hiçbir şey duymazdı. Murai'nin dediği gibi birinin yaşaması iki kişinin ölmesinden elbette daha iyiydi.[6]

Turnbull İklerin başlıca kuralının, "her insan istediğini yapmalı, başka bir şeyi ancak buna zorlandığında yapmalı"[7] olduğunu ileri sürer. Başkalarına karşı insani duygular içinde olmak gibi bir şey hiç hesaba katılmamıştır.

İklerin hayatta kalma mücadelesinde hemen her tür ilişki bir sömürü ilişkisi haline gelmiştir. Turnbull, en sevdiği oğlunun ölümü üzerine karısıyla onu ne zaman gömeceği konusunda tartışan Lomeja örneğini verir. Lomeja cenaze merasiminde ziyafet vermemek için, ölüm haberini kabilenin diğer üyelerinden saklamak üzere oğlunu bir an önce gömmek ister. Ancak tartışmanın gürültüsü diğerlerine ulaşır. Bu da, asalak ilişkilerin onu altından kalkamayacağı bir ziyafet vermeye mecbur kılacağını bilen Lomeja'yı çok üzer.[8]

Turnbull nezaket, cömertlik, düşüncelilik, dürüstlük ve şefkat gibi birçok toplumda övgüye layık görülen özelliklerin İkler arasında olmadığını ileri sürer:

6. Turnbull, 1973, s. 128-129.
7. A.g.y., s. 183.
8. A.g.y., s. 130.

> ... son derece değer verdiğimiz bu olumlu niteliklerin artık İkler için bir işlevi kalmamıştır;... onlar yıkım ve felaketi ifade etmektedirler. Bunlar temel insani nitelikler olmaktan uzak, sanki ancak bolluk zamanlarında işimize gelen, lüzumsuz birer lüks ya da güvenlik ve hayatta kalmak için gereken birer mekanizmadır.[9]

Turnbull'un dediklerine göre, İkler ellerinden geldiğinde, nazik, cömert, tasasız ve sevgi dolular. Bunun kanıtını, açlık çok ciddi bir hal almadan önce İkler üzerinde yaptığı, iki yıl süren incelemesinin başlarında görmüştür. Bu nitelikler İkler için en iyi halde bir lüks, en kötü halde de bir borç halini almıştır.

Turnbull İkler arasında yalnızca iki çeşit insani bağ olduğunu vurgular. Bir tanesi, hükümetin onları daha konuksever bir ortama yerleştirme girişimlerini boşa çıkaran bir bağlılık olan, dağlardaki ortak yaşama mekânına dayalıdır. İkincisi de, görünüşte Homeros toplumundaki konuk-dostluğa benzeyen *nyot* bağıdır. *Nyot* reddetme hakkı olmaksızın birbirine yardım etme sözü veren bireyler arasında, özçıkardan ötürü oluşmuş bir dostluk bağıdır. Sözlü anlaşma ve resmi olmayan bir biçimde karşılıklı armağanların alınıp verilmesiyle kurulur. Bir kere kurulduktan sonra da asla koparılamaz.

İkler ekonomik nedenler yüzünden genellikle bu bağı İk olmayanlarla kurar. Buna karşın ancak yok denecek kadar az sayıda İk'le hizmet değiş tokuşu yapılabilir ve yine yok denecek kadar az sayıda İk başkalarına hizmet edebilir; görece daha bolluk içinde olanlar bile kısa süre içinde kendilerini yoksulluk içinde bulurlar ve yiyecek kıtlığı da çalışmak için çok az enerjilerinin olması anlamına gelir. Turnbull bireyler arasındaki *nyot* bağının çöken İk toplumunda ayakta kalan tek bağ olduğunu söyler.[10] Ancak Cicero'nun *amiticia*'sı gibi, bu bağ bazen

9. A.g.y., s. 32.
10. A.g.y., s. 181.

kabile içi uzlaşma sağlamak için bir yol olduğu halde, iki İk'in *nyot*larının kavga ettiği ve onların desteğini beklediği zamanlarda olduğu gibi kötü eylemlere de neden olabilir.

Turnbull'un olayı ortaya koyuşu, durumu biraz abartır görünmektedir çünkü her şeye rağmen bazı aile ilişkileri ayakta kalır. Aile, onun iddia ettiği gibi, tamamen yararsız ve işlevsiz bir birim değildir.[11] Kan bağına dayalı ilişkiler mutlaka bir önem içerir: Bu toplumdaki anneler istemeyerek de olsa, çocuklarına bakarlar. Ayrıca Turnbull, Atum'un *sevdiği* bir oğlu olduğunu ve bu göreve istemeyerek boyun eğse bile, akrabalarının cenaze ziyafetine katılmaya hakları olduğunu kabul ettiğini anlatır. Demek ki İkler bile her çeşit aile bağını yadsımıyorlardı. Kabilenin toplumsal yaşamı, en azından kısmen, aile üyeliği bağlamında örgütlenir ve ötekilerle tüm bağları reddetmek hiçbir bireyin çıkarına uymazdı.

Buna karşın, aile üyelerinden birinin fazla talepkâr hale geldiği zaman terk edilmesi olasıydı. Turnbull, sürekli ana babasının ilgisini istediği için istisna teşkil eden on üç yaşındaki kız çocuğu Adupa'nın durumuna işaret eder. Sürekli yiyecek ve ilgi istemesi diğer İkler tarafından delilik olarak görülür. Ana babası sonunda onun ağlamalarına yanıt verir ve yiyecek getirme vaadiyle onu etrafı duvarla çevrili araziye götürürler, asıl niyetleri onu orada bırakmaktır. Adupa o zayıf haliyle açamasın diye buranın giriş kapısını sıkı sıkı kaparlar. On gün sonra gidip baktıklarında, Adupa çoktan ölmüştür.[12]

İklerin yaşadığı çocukluk göz önüne alındığında, başkalarına karşı, gerçek dostluk için elzem olan o güveni duymalarının neredeyse olanaksız olduğu anlaşılır. İk çocukları belli bir yaştan sonra ana balarının bakımına güvenmemeleri gerektiğini öğrenmişlerdir ve bu durum da,

11. A.g.y.
12. A.g.y., s. 132.

bırakın başkalarının görüşüne değer vermeyi, çocuğun bir başka insana güven duyma yeteneğini bile yıkmıştır. Başkalarına karşı güven, anlayış ve duyarlılıkla davranma yeteneği olmaksızın, İkler gerçek dostluklar geliştiremezler. Eğer dostluk yeteneğine sahip olsalardı, sıkıntılarından becerebildiklerinden çok daha iyi bir biçimde kurtulabilirlerdi. Turnbull *nyot* bağının dayanıklılığının, İkler arasında samimi ilişkilerin az da olsa hâlâ değerini ve kalıcılığını koruduğuna dair bir kanıt olduğunu söyler. Ancak o, bu bağa dostluk bağı dese de, aslında temelinde bu pragmatik bir ilişkidir. *Nyot*'un, sırf başkası adına bir başkasını sevme ve kollamayla bir alakası yoktur, daha çok karşılıklı olarak ihtiyaçların giderilmesinin bir yoludur.

Amiticia ile *nyot* bağı arasındaki benzerliğin ötesinde, İk toplumuyla MÖ birinci yüzyıldaki Roma toplumu arasında bir koşutluk vardır. Cicero'nun dostlukların devletin siyasi istikrarını tehlikeye atabileceğine dair uyarısı, onun Roma'daki iç savaşın son döneminde birbirine rakip olan hizip grupları arasındaki nefreti en aza indirme kaygısından doğmuştur. Bireylerin ve özellikle de gizli işbirlikçilerin arasındaki dostluklar genellikle gerilimleri daha da kızıştırmaktadır. Cicero'nun *Laelius De Amiticia*'sı, belli bir düzeye kadar siyasi istikrarın var olmaksızın siyasete karışanlar arasındaki dostlukların karşılıklı borçluluk halini alabileceğine işaret eder.

Aynı şekilde, İklerin bir portresini çizen Turnbull, belli bir düzeye kadar maddi refah sağlanmadığı ve kişinin kendisi ile toplumunun hayatta kalacağına dair bir güven duygusu olmadığı takdirde, başkalarını kollamayı ve onlar için kaygı duymayı gerektiren her tür ilişki gibi gerçek dostlukların da karşılıklı borçluluk halini alacağında ısrar eder. İnsanların dostluk gibi bireyselleşmiş insani bağlar oluşturmaya doğal bir eğilimleri olduğunu öne süren tartışmalar, bu eğilimin uzun süren ve kötü sonuçlara

yol açan aşırı koşullardan nasıl etkileneceği sorusuna da değinmelidirler.[13]

İk toplumundaki açlık ve Eski Roma'daki, çoğunlukla hizip gruplarından birinin başarısıyla sonuçlanan kanlı uygulamalardan doğan korku, bu tür aşırı koşullara birer örnektir; ve bunlar, bir yanda, Cicero'yu siyasi düzlemde gerçek dostluğun olanaksızlığını savunmaya, öte yanda da, Turnbull'u her tür sosyal ilişkinin zayıflığını ileri sürmeye yöneltmiştir.

Dostluğu, "...iradelerimizin tam olarak kaynaşması"[14] ya da "...tanrı ya da insan, her özneye karşı, iyilik ve bağlılığın eşlik ettiği tam bir duygu birliği içinde olma"[15] biçiminde idealleştirenler, ideal olmayan koşulların etkisini önemsemez görünmektedirler. Örneğin, Montaigne kendisi ile dostu La Boétie arasında anlaşmazlığa neden olacak bir durumun ortaya çıkma olasılığını hiç hesaba katmamıştır. Cicero'nun kabul etmiş olduğu, siyasi düzlemde ortaya çıkan anlaşmazlıkların dostlar arasında gerilim yaratabileceği olasılığını göz ardı etmiştir.[16]

---

13. Eibl-Eibesfeldt, (1971, s. 234) bir yandan insanlarda kişisel bağlar kurmak için içten gelen bir eğilim olduğunda ısrar ederken, diğer yandan bu eğilimin kötü davranışlarla kolayca bozulabileceğini ya da galebe çalınabileceğini belirtir; çünkü hoşgörüsüzlük ve saldırganlık eğilimi de aynı biçimde içten gelir.

14. Montaigne, 1572-76 ve 1578-80, s. 141.

15. Cicero, *Laelius*, VI, s. 60.

16. Montaigne, (1572-76 ve 1578-80, s. 141) soylu dostlar arasındaki armağan alışverişinde, armağanı alan tarafın karşısındakine borçlu olduğuna dair tartışmasını örneklemek için, Korintli Eudamidas'tan söz eder. Her birinin dünyada en çok istediği şey, birbirinin yararını gözetmek olduğu için, dostundan bir şey rica eden kişi, onun en çok istediği şeyi yapmasına olanak tanımasından ötürü tatmin duymasını sağlar. Eudamidas'ın ölümü üzerine "... kendisi yoksul, iki dostu ise zengin olduğu için vasiyetinde şöyle demiştir: 'Arteheus'a anneme bakmasını ve yaşlılığında destek olmasını; Charixenus'a kızımı evlendirmesini ve onun için yapabileceği en büyük çeyizi düzmesini vasiyet ediyorum. İkisinden biri öldüğü takdirde, hayatta kalan onun yerine geçecektir.' Bunu ilk görenler gülmüş; ancak vasiyeti öğrenen mirasçıları bunu büyük bir memnuniyetle kabul etmişlerdir."

Turnbull'un İk toplumuyla ilgili olarak anlattıkları ve Cicero'nun tedbiri elden bırakmama öğüdü, elitist ve idealist dostluk kavramlarının, en azından kısmen, bünyesinde oluştukları toplumun görece refahı ya da istikrarıyla mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Bir İk kendi hayatını tehlikeye atmadan, Montaigne'in dostluk üzerine denemesinde geçen, Eudamidas'ın dostlarının gösterdiği nezaket ve cömertliği gösteremez. Sonuç olarak, böyle bir nezaketin değerini bilemez ve onu bir delilik işareti olarak görür.

Kişisel ilişkilerin oluşmasını etkileyen nedenlerden biri her bireyin diğerine karşı takındığı onu tanıma tavrının niteliğidir. Martin Buber bu noktayı şöyle vurgular:

> İnsan toplumunda, her düzeyde, kişiler birbirlerini şu ya da bu dereceye kadar, kişisel nitelikleri ve yetenekleriyle pratik bir biçimde onaylar ve bir toplum, üyelerinin birbirini onaylamaları ölçütüne vurularak insani olarak nitelenir.[17]

Birbirini tanımanın en düşük derecesi en azından benim bu dünyadaki mevcudiyetimi onaylar fakat yakın ilişkiler daha önemli düzeyde onay talep eder. İklerin yazgısı, yoksulluk ve açlığın bireylerin birbirine karşı takındığı tanıma tavrının niteliği üzerindeki etkisine önemli bir örnek teşkil eder. Turnbull'un çizdiği kadarıyla, İkler birbirlerine karşı ancak en düşük düzeyde bir tanıma tavrı içinde olabilirler; ve bu da genellikle onaylamayan bir tanıma tavrıdır. Bu, yalnızca dostluk gibi kişisel ilişkilerin gelişimi açısından yıkıcı olmakla kalmaz, aynı zamanda daha derin bir düzeyde kimlik üzerinde de etkili olur. Gerçekten de İk toplumu, felsefecilerin yapıtlarında verdikleri hayali örneklerde geçen insan ilişkilerinin bazı yönlerini grafik bir tarzda sergilemektedir.

17. Martin Buber, Laing tarafından alıntılanmıştır, 1971 [1961], s. 98.

Sartre insani varoluşun ontolojisine ilişkin analizinde tanınma sorununa değinmiştir. Hegel'e yüklediği, her insanın özbilincinin Başkası tarafından tanınmasına bağlı olduğu "sezgi"sini açıkça onaylar; "... bir birey olarak kendime görünüşüm... Başkası tarafından tanınma şartına bağlıdır... Başkası'nın varlığını tanıdığına ilişkin bilgiyi ondan edinmeliyim"[18] Fakat Sartre paradoksal olarak, Hegel'den farklı bir biçimde, karşılıklı birbirini tanıma olanağını yadsıyan bir bilinç analizi ortaya koymuştur. Onun görüşüne göre çatışma, bilincin başkaları –için– Varlığının ilk anlamında yatmaktadır;[19] ve bunda da Hegel'den çok uzaklaşmış sayılmaz. Ancak Hegel'den farklı olarak, Sartre için, çatışma her tür kişisel ilişkinin temelini oluşturur. Dostluğun olanaksızlığı, İklerin edimsel varoluşunun olduğu kadar bu felsefi görüşün de doğrudan bir sonucu gibi görünmektedir. Bir yandan, Sartre'ın görüşünü kabul etmemiz için hiçbir neden olmadığını ileri süreceğim; ama öte yandan, bu görüşün dostlukta içkin olan ve daha idealleştirilmiş görüşlerde göz ardı edilen çatışmalara ışık tuttuğunu da belirteceğim.

Bu noktada işe Hegel'le başlamak gerekiyor. Hegel için özbilinç insan gerçekliğinin bir işaretidir. Başka bir isteğe yönelmiş bir istek olarak biçimlenen bir tanınma isteğidir. "Özbilinç başkası için var olduğunda ve bu varoluş yoluyla, kendinde ve kendi için var olur; yani ancak varlığının kabul edilmesiyle varolur."[20]

Gelgelelim Hegel tanınmayı iki bireyin birbirlerinin varoluşunun farkında olmaları anlamında kullanmamıştır. Bireyler arasındaki herhangi bir ilişki, hatta şiddet ya da sömürü içeren bir ilişki bile böyle bir farkındalığı ima eder. Tanınma derken, Hegel her bireysel özbilincin baş-

18. Sartre, 1956, s. 320.
19. A.g.y., s. 475.
20. Hegel, 1977, 187, s. 111.

kasını tanıdığı ve varoluşunu bağımsız ve özerk bir özbilince onaylattığı çifte bir süreci kasteder. Böylece özbilinç ancak her biri tanınmayı isteyen en azından iki isteğin birbiriyle karşılaşmasıyla biçimlenebilir. Ne var ki, ikisinden birinin kimliği ne derece diğerinde yaşıyorsa, o derece kontrol dışı demektir. Sonuç olarak, Hegel bu isteğin esir aldığı iki varlıktan her birinin kendi tanınma koşullarını güven altına almak ve kontrol etmek için savaşmaya hazır olması gerektiğini savunur. Böyle savaşırken de, o varlık herhangi özgül bir varoluşa bağlı olmadığını gösterir: "... her biri nasıl hayatını sağlama alıyorsa, aynen öyle ötekinin ölümünü ister çünkü ötekine kendinden daha fazla değer vermez."[21] Her biri ötekine boyun eğdirmeye çalışır. Ancak Hegel'in ifade ettiği gibi,

> bu ölüm sınavı,... ondan kaynaklanması gereken gerçeği ve dolayısıyla benliğin kesinliğini ortadan kaldırır; ... özbilinç saf bir özbilinç olarak yaşamın onun için asli olduğunu öğrenir.[22]

Rakiplerden birinin ölümü öteki için uğrunda mücadele ettiği tanınmayı geçersiz kılacağından, düz anlamıyla sonu ölüm olan bir mücadele hiçbir yere varmaz. Daha verimli bir olanak iki tarafın da hayatta kalmasını içerir: İkisinden birinin ölüm korkusuna yenik düşmesi ve ötekine boyun eğmesi. Böylece ikisinden biri köle haline gelir ve onun tarafından tanınmaksızın ötekini tanır. Öteki ise efendidir ve tanımadan tanınır. O halde kölenin çalışması sayesinde efendinin üstünlüğü gerçekleşir ve maddileşir. Ancak efendinin zaferi içinden çıkılmaz bir durum yaratır. Tanınmaktadır ancak onu tanıyan daha aşağı ve bağımlı bir varlık, bir köledir ve dolayısıyla efendinin kimliği nesnel bir onaydan geçmiş olmaz. Özbilince gerekli olan tanınma eşit ve bağımsız öteki tarafından sağlanacak tanınmadır.

21. A.g.y., 187, s.114.
22. A.g.y., 188 ve 189, s. 114-115.

Bütün bunlara ek olarak, efendi hem tanınma hem de maddi ihtiyaçları bakımından köleye bağımlıdır. Efendisi tarafından tanınmayan köle çalışma yoluyla doğayı dönüştürebilmekte ve böylece kendi kimliğinin birer ifadesi olan nesneleri üretebilmektedir. Uzun vadede, özbilinç yolunda ilerleyen efendi değil, köledir. Ancak tanınma mücadelesinin hemen sonrasında, ne efendi ne de köle özbilinç kazanır. Bir anlamda özbilinç deneyimi ikisi arasında bölünür; ve ikisinin de özbilinci yetersizdir.

Burada konumuz karşılıklı birbirini tanımayı başarmanın uzun tarihini özetlemek değildir. Hegel bireylerin başkalarını tanıma süreci yoluyla kendilerini tanıdığı ve herkesin serbest ve eşit bir biçimde karşılıklı olarak birbirini tanıdığı bir toplum ya da devlet öngörmüştü. Kojeve'in dediği gibi,

> İnsanoğlu ta baştan itibaren *Anerkennung*, yani Tanınmayı amaçlar. Kendine bir değer yüklemek onu yeterince memnun etmez. Bu *özel* değerin, *kendi* değerinin *bütün* insanlar tarafından *evrensel* olarak tanınmasını ister.[23]

Hegel'in köle-efendi mücadelesi diyalektik bir mücadeledir. Karşıtlığı içerir fakat bu karşıtlığın çözümünü de öngörür, hatta işaret eder: Bireylerin serbestçe birbirini tanıdığı, çatışma içermeyen bir durum. Hegel'in köle-efendi mücadelesinin diyalektik doğası, onu Sartre'ın daha direşken versiyonundan ayırır. Köle ve efendi arasındaki karşıtlığın çözümü, Hegel'e göre, hem olanaklı hem de arzu edilen bir şeydir. Hegel tanınmak için köle ve efendi arasında girişilen savaşın tarihsel olarak şöyle nitelenebileceğini ifade eder:

> ... yalnızca insanların tek başına, ayrı ayrı bireyler olarak var olduğu doğal devlette olabilir; buna karşın, sivil toplum ve Devlet'te ortaya çıkmaz çünkü tarafların uğruna savaştığı tanınma burada zaten mevcuttur.... Devlet'te baskın olan şey

23. Kojeve, 1969, s. 58.

halkın tini, âdetler ve yasalardır. Orada insan *rasyonel* bir varlık, özgür biri, bir kişi olarak tanınır ve ona öyle davranılır; ayrıca birey kendi namına özbilincinin doğal durumunu yenerek ve evrensele,... *yasa*ya uyarak kendini bu tanınmaya layık kılar.[24]

Modern devletin bu tanınmayı sağladığı fikri konusunda haklı olarak kuşkuya kapılsak da, köle-efendi diyalektiğinin tarihsel hatlar boyunca yorumu en azından evrensel karşılıklı tanınmanın elde edilmesini olanaklı kılmaktadır. Gelgelelim, Sartre efendi ve köle arasındaki karşıtlığın aşılabileceği ya da aşılmış olduğu iddiasının epistemolojik iyimserliği nedeniyle Hegel'i eleştirmiştir:

> Ona [Hegel'e] özbilincin *gerçeği* belirebilirmiş; yani, bilinçler arasında –Başkası'nın beni tanıması ve benim Başkası'nı tanımam itibarıyla– nesnel bir anlaşma sağlanabilirmiş gibi gelmektedir. Bu tanıma aynı anda ve karşılıklı olabilir: 'Başkası'nın beni kendi gibi bildiğini biliyorum.' Bu da edimsel olarak ve *gerçekten* özbilincin evrenselliğini üretir. Ancak Başkaları sorununun doğru bir biçimde ortaya konuşu bu pasajı evrensellik açısından olanaksız kılar. Eğer Başkası benim kendi 'benliğim'in benim olmasını sağlayan unsursa, o halde en azından diyalektik evrimin sonunda onun için ne olduğum, kendim için ne olduğum ve onun kendisi için ne olduğu arasında ortak bir ölçüt olmalıdır.[25]

Sartre, konuyu tartışmaya, bu ortak ölçütün başlangıçta mevcut olmadığını ileri sürerek devam eder. Bu bakımdan Sartre'ın duruş noktası Hegel'inkine yakındır. Ancak Hegel'den farklı olarak, bu ortak ölçütün tesis edilemeyeceğini öne sürer.

> Kendime, *Başkası*-için olduğum gibi görünmüyorum. Başkası için olan benliğimi kendim için idrak etmekten acizim, tıpkı *Başkası*'nın kendi için olduğu şeyi, *Başkası*'nın -nesne- olarak bana görünüşü temelinde kavramaktan aciz oluşum gibi.[26]

24. Hegel, 1971, 432, s. 172.
25. Sartre, 1956, s. 324.
26. A.g.y., s. 327.

Bu şekilde, köle-efendi mücadelesinin Sartre'daki versiyonunda, kişilerarası çatışma kaçınılmaz ve aşılmazdır. Sartre kişinin özne –olarak– Başkası'nı bilebileceğini inkâr etmiş ve tersine, Başkası tarafından bilinmenin Başkası için bir nesne olmak anlamına geldiğinde ısrar etmiştir. Her farkındalık edimi bilinçli bir özne olarak varlığın bir nesne, kendinde bir varlıkla ilişki kurduğu bir model temelinde çözümlenebilir. Bu kategoriler dışlayıcıdır: Kendinde varlık özne –olarak– varlık değildir. Bir başkasıyla birlik içinde olma ne teoride ne de olgusal olarak gerçekleşebilir bir şey değildir çünkü bu, Başkası'ndaki Başkalık'ın zorunlu olarak ortadan kalkmasını gerektirir.[27] Demek ki, karşılıklı birbirini tanıma "... bilinçler arasında doğası gereği düşünülemez bir ilişkidir."[28] Özne –olarak– Başkası'na ait insanın hayal edebileceği herhangi düşünsel bir anlam, zorunlu olarak bir soyutlamadır. Sartre'ın bakış açısından bakınca, Montaigne'in dostu La Boétie ile tam bir birlik içinde oldukları ve her şeyi ortak paylaştıkları –"iradeleri, düşünceleri, yargıları, eşyaları, eşleri, çocukları, onuru ve hayatı"–[29] iddiası, onun kendi hayali isteklerin bir ürünü olarak görünür. Gerçekte, insan bilincinin yapısı iki birey arasındaki birliği olanaksız kılar; birbirleriyle ancak bir özneyle nesne ilişkisi kurabilirler.[30]

Sartre'a göre bilincin yapısı iki Varlık şekli ortaya koyar: Kendinde ya da bilinçli olmayan varlık ve kendi –için– Varlık ya da bilinçli varlık. Kendi-İçin olan bilinçtir ve dolayısıyla daima amaca yöneliktir; yani daima bir şeyin bilincidir.[31] Buna bağlı olarak, Kendi-İçin var olduğu anda dünyayla ilişki içine girmiştir. Ancak bir şeyin

27. A.g.y., s. 477.
28. A.g.y., s. 308.
29. Montaigne, 1572-76/1578-80, s. 141.
30. Sartre "özne –olarak– biz"e yer bırakır ancak bununla başkalarıyla ortak özne olma ya da hep birlikte belli bir nesnenin farkında olan özneler çoğulluğunu kastetmektedir. Bir tiyatrodaki izleyicileri bu "biz"e örnek verir (1956, s. 535).
31. A.g.y., s. 23.

bilincinde olma, aynı zamanda o şey olmama bilincini taşımadır; yine de Sartre, bunu, o olma isteği olarak tanımlar, yani Kendinde ile bir olma isteği. Bu istek hem mantıksız hem de kendi kendiyle çelişen bir istektir ve bireysel bilinçli varlığın insanların kendi varlık şekillerini seçmek zorunda kaldığı sorumluluktan kaçışını yansıtır.

Sartre iki tür özbilinç belirlemiştir: İlki, benliğin herhangi bir nesnenin farkında olurken, bu farkındalığın düşünmeksizin bilincinde olduğu konumsal olmayan özbilinç; ikincisi de, bilincin ne yaptığını bilir bir biçimde (kasıtlı olarak) bir nesne olarak kendisi üzerinde düşündüğü (konumsal) özbilinç ya da en azından böyle yapmaya çalışan özbilinç; bunun nedeni de, bir bilinç olarak kendisinin yadsınmasını gerektireceğinden kendisi için asla bir nesne olamamasıdır. Kendisinin bir özne olarak konumsal anlamda da farkında olamaz: Kendim üzerinde bir özne olarak düşünmeye başlar başlamaz kendimi bir nesne olarak konumlandırmış olurum.

Bilincin kendi doğası kendim üzerinde bir özne olarak düşünmemi olanaksız kılar; tıpkı Başkası'nı bir özne olarak düşünmemi olanaksız kıldığı gibi. Sartre'ın ileri sürdüğü gibi, kendi deneyimlerimiz *aracılığıyla* sürekli Başkası'nın duygularını, fikirlerini, isteklerini ve karakterini hedefleriz; ama Başkası daima ulaşabileceğimiz bir yerde değildir.[32] Özneler olarak onu algılayışımız yoluyla Başkası'nın duyguları, arzuları ve düşüncelerinin farkında oluruz; aslında yalnızca başkası o duygu ve düşüncelere sahiptir. Kendi-için olarak başkası benim deneyimim dışındadır:

> Başkası... 'sanki' kategorisine aittir. Bizim deneyimimiz dahilinde işlev görmesine izin verdiği bütünlük dışında hiçbir doğrulaması olmayan *a priori* bir hipotezdir ve bu hipotez çelişki olmadan düşünülemez.[33]

32. A.g.y., s. 310.
33. A.g.y.

Sartre'a göre, ne benim varoluşum ne de Başkası'nın varoluşu kanıtlanamaz, ikisi de olgusal birer zorunluluktur.[34] İnsan gerçekliği dünyada - olma özelliğine sahiptir, bu da kendimi zaten anlamlı olan ve deneyimlerimde verili bir dünyayla içlidışlı bulmam demektir. Konumsal bilincim yoluyla, özellikle de başkaları için bir nesne olarak kendim üzerinde düşünür ve kendimin bir nesne olarak farkına varırım. Başkası'yla dünyada karşılaşırım ve bilincim ile Başkası'nın bilinci arasındaki bağlantıyı kuran bedenimdir. Bedenim kendim ile Başkası arasında zorunlu bir aracıdır ancak onu yaşarken, bedenim benim için bir bilinmezdir. Bedensel özbilince yalnızca, bedenime ilişkin başkalarının sahip olduğu kavrama sahip olduğumda ulaşabilirim. Farkında olduğum nesne olmadığımın bilincindeyimdir ama kendimi ancak başkalarının perspektifinden bakarak tanırım.

Kendime başkasına göründüğüm gibi görünmediğimi keşfederim ve bir başkasına göre dünya bana göre dünyadan daima farklıdır. Fiziksel özelliklerin değişmesi anlamında değil, daha çok, Başkası'nı bir özne olarak algıladığımda, benim bakış açımda gruplanmış olan evrenimdeki şeylerin ilişkilerinin çözülmesi anlamında;

> ...nesnelerin bana *doğru* gruplaşması yerine, artık benden kaçan bir yön vardır... eşzamanlı olarak neden olduğum merkezileşmenin altını oyan bir merkezsizleşme.[35]

Böylece Kendi için olan Başkaları –için– benliğe sahip olduğunu keşfeder, bu da onun kavrayamadığı ya da bilemediği Başkaları –için–Varlık'tır. Bu Başkaları –için– Varlık kişinin Varlığının temelidir, yani Başkası için nesne olmam yoluyla Başkası'nın özne olduğunu idrak ederim ve böylece düşünümsel (konumsal) olarak kendimin far-

34. A.g.y., s. 308.
35. A.g.y., s. 342-343.

kında olurum. Başkası benim kendimin farkında olmam için çok önemlidir.[36] Fakat bu farkındalık kaçınılmaz olarak çatışmayı içerir çünkü her birey Başkası'nı dolaylı ya da dolaysız bir yolla nesneleştirerek kendi için neyse o olarak kalmaya çalışır. Başkası'yla olan ilişkimde kolayca incinebilirim çünkü Başkaları için varlığımı yadsıyamam ancak kendi özerkliğimi ya da bütünlüğümü sürdürmek istiyorsam, Başkası'nı, bana bakan Başkası olarak özümlemeliyim.[37] Buna karşılık, ben de Başkası tarafından böyle özümlenme riskine girerim. Sonuç olarak, Sartre'ın çatışmanın başkaları –için– varlığın özgün anlamı olduğu iddiası geçerlidir.

Sartre'a göre, bilinç tanınmaktan çok olmaya duyulan istektir; karşılıklı tanıma –köle ile efendi arasındaki karşıtlığın çözümü– olanaksızdır. İki birey arasında bir ilişki asla özdeşlik ya da birlik olarak tanımlanamaz. Dolayısıyla, Aristoteles'in iddia ettiği gibi, dost ikinci bir benlik olarak görülemez ya da Montaigne'in iddia ettiği gibi dostlar aynı ruhu paylaşmazlar. Sartre'ın görüşüne göre, böylesine kusursuz bir özdeşliği olanaksız kılan bilincin yapısıdır. İki birey arasındaki ilişki zorunlu bir biçimde bilinçli özne olarak biri ve nesne olarak öteki arasındadır. Onlar bu temelde kaçınılmaz bir biçimde birbirlerinden ayrılırlar ve her biri kendi bütünlüğünü korumak üzere ötekini nesneleştirme çabasına girdiği için ömürleri bu mücadele içinde geçer.

Sartre gerçi burada bir tek dostluğu tartışmaz, başkalarıyla somut ilişkiler üzerine bir bölümde aşkı da göz önüne alır. Sartre'a göre aşk çatışma içerir. Bir özgürlüğü

36. Max Deutscher (1983, s. 161-163) samimiyete ilişkin tartışmasında ötekinin önemini vurgular. Samimiyetin gücünün kısmen, "...birbirini bilmekten" geldiğini çünkü bu sayede insanın "kendini yeni baştan tamdığını" (s. 161) ileri sürer. İnsanın duygu ya da düşünceye sahip olması, anlayış ve onun bilgisiyle özdeş olmadığı için, samimi dostlar böyle bir anlayışı kazanmada bize yardımcı olabilirler.

37. Sartre, 1956, s. 476.

elde etme ve onu âşığın özgürlüğünün hükmü altına verme girişimidir;[38]

> ... âşık özgür ve isteğe bağlı bir bağlılık olan daha üstün özgürlük biçimiyle tatmin olamaz. Bir yemine tam anlamıyla sadık kalınacağına dair verilen bir söz olarak aşk kimi memnun eder? 'Seni seviyorum çünkü özgür bir biçimde sana bağlandım ve sözümden dönmeyi istemiyorum' sözcükleri kimi tatmin eder?.. âşık... özgürce sevilmek ister ama bu özgürlüğün özgürlük olarak artık özgür olmamasını talep eder... [ancak] aşk haline gelmeye kendi karar vermelidir-[39]

Âşığın huzursuzluğunun nedeni Başkası –için– varlığının daima aşılabileceğini fark etmesidir; yani sevdiğinden mutlak bir bağlılık ister fakat bunu yaparak kendisini zayıf hale getirir. Sevdiği kişi aşkına karşılık vermeyebilir ve Başkası –için– varlığına –âşık olarak varoluşu– sevdiği tarafından el konabilir, bu durumda sevdiğinin başka bir şeyi arzulayabilirliğini onaylayan bir araçtan başka hiçbir şey değildir.[40] Öte yandan, eğer Başkası bana olan aşkı üzerine yemin ediyorsa,

> Mutlak son anlamına gelen *aşılmaz* hale geldiğimi hayal ederim. Bu anlamda araç olmaktan kurtulurum... Sevilmeyi istemek Başkası tarafından konan tüm bir değer sisteminin ötesine yerleştirilmeyi ve her türlü değerlendirmenin ilk şartı, ayrıca bütün değerlerin nesnel temeli olmayı istemektir.[41]

Tabii, bu bir yanılsamadır. Âşık kontrolünün dışında bir olgu olan Başkaları-için bir varlığa sahip olmaktan kaçamaz.

En azından idealde, özgür ve isteğe dayalı bir bağlantıyla tatmin olduğu için dost, Sartre'ın âşığından farklıdır.

---

38. A.g.y., s. 477.
39. A.g.y., s. 479. (Köşeli parantezler benimdir).
40. Sartre (1956, s. 480), âşığın Başkası için varlığının nasıl bir değer yargısının nesnesi haline geldiğini, Başkası için bir araç ya da bir alet olduğunu tartışır.
41. A.g.y., s. 481.

Mutlak bir bağlılık talep etmez. Dostluk dışlayıcı bir ilişki değildir; Max Deutscher'in işaret ettiği gibi, "Dostluktaki talepler ve samimiyetin derecesi kişinin aynı anda birden çok dostluk ilişkisi içinde olmasını engellemez."[42] Yine de dost, âşık gibi Başkaları –için– varlığının saf bir nesnelliğe doğru aşılmasına izin verir, yani başkasının zevki ya da özbeğenisine alet olma ya da başkasının amaçlarının bir aracı olma riskine girer. İster iki dost arasında olsun, ister iki âşık ya da iki yabancı, herhangi bir ilişkide, iki birey de metafizik açıdan birbirlerini birer nesne olarak belirlemeye çalışırlar ve bu yüzden de sürekli bir mücadeleye saplanıp kalırlar.

Eğer dost olan kişiler kaçınılmaz bir biçimde bir aşkınlık mücadelesi içindeyse, o zaman dost olarak sırf birbirleri adına birbirlerini sevmeleri ve kollamaları fikri çelişkili görünür. Sartre'ın kişisel ilişki kavramı, başkasını gerçekten düşünmenin, Başkası'nı özne olarak konumladığımız anda kendi öznelik durumumuzu tanımaya zorlandığımız gerçeğiyle dengelenmesini gerektirir; eğer kendi bütünlüğümüzü sürdürmek istiyorsak, Başkası'nı bana –bakan– Başkası olarak özümlemeli ve bu şekilde Başkası'nın aşkınlığını aşmalıyız.

Ancak bu, gerçek anlamda başkasını düşünme ve kollamanın Sartre'ın analizine göre olanaksız olduğu anlamına gelmez. Dostumu gerçekten önemsiyorsam, onunla nesne değil, özne olarak yüzleşmeliyim; sırf onun adına onu düşünecek ve kollayacaksam, Başkası'nın öznelliğiyle yüz yüze gelmeyi istemeliyim. Dostumla bir nesne olarak ilişki içindeysem, dostluk olanağı yoktur artık. Öte yandan, aynı zamanda bir özne olarak kendi varlık şeklimi seçme sorumluluğumdan kaçamam. Sartre'ın açıklamalarına göre, dostluk çelişki içeren bir çaba olması açısından aşka benzemektedir: Bir dostu gerçekten düşünmek ve onun için kaygı duymak yalnızca o dostun öznelliğiy-

42. Deutscher, 1983,s. 167.

le yüzleştiğimizde olanaklıdır. Fakat bunu yaparken de, kendi nesneye ait durumumuzla yüzleşir ve öznelliğimizi yeniden elde etmeye çalışmak zorunda kalırız. Sürekli bir uzlaşma içine gireriz.

Yine de, Sartre'ın analizi en azından dostluk için gerekli bir koşulu sağlar: Kişinin kendi çıkarlarıyla dostunun çıkarlarıyla özdeşleşmediğini gösterir. Sartre kişinin kendisi ile dostu arasında tam bir özdeşleşmenin ancak onun kendi ilgi alanlarıyla dostununkileri ayırmamasıyla olabileceğini öngörür. Bu da bir kendi kendini aldatmadır. Dostlar arasında özdeşleşme bazı zorunluluklar içerir: İlgi alanları, değerler ya da tutumların benzeşmesi ya da belki benzer yaşam tarzları. Ancak aralarında çok önemli fark unsurları da vardır. Sartre'ın görüşlerinin, dostluk olanağına değil de ona ait bazı görüşlere meydan okuduğu söylenebilir. Başkası'ndan radikal bir biçimde ayrıldığımızı ve onunla mücadele ettiğimizi kabul etmesi gerçek anlamda dostu düşünme ve kollamanın olanaksız olduğu anlamına gelmez; daha çok, dostluğun bir birlik ya da bireylerin kaynaşması ya da mutlak özdeşlik olarak tanımlanma olasılığını reddeder.

Gelgelelim, bu görüşü, Sartre'ın ima eder gibi göründüğü biçimde, umutsuzluk, acı ya da utançla karşılamamıza gerek yok. Sartre'ın analizi, bütün kişisel ilişkilerde bir karşıtlık unsuru, hatta belki düşmanca davranma eğilimi olduğunu kabul etmesi bakımından değerlidir. Bu karşıt unsurun kabulü, başkaları tarafından tanımlanan benliğe, yani insanın Başkaları-için-varlığına karşıt bir biçimde, insanın bir özne olarak kendinin farkında olması halini keskinleştirir. Kendim için ne olduğum başkalarının beni tanımlama ya da bilme biçimiyle sınırlanamaz. Kendi varlık şeklimi seçmekte özgürüm ve bu seçimden sorumluyum. Başkalarının tanımlarına ya da formüllerine göre yaşamak bu özgürlüğü ve sorumluluğu yadsımak

için yapılan yararsız bir girişimdir. İnsanın kendi-için-varlığı ile Başkaları-için-varlığı arasındaki gerilim bireyin başkalarıyla kendi kendini kandırmadan ilişkiye girmesine olanak tanır.

Sartre, "Liderin Çocukluğu" adlı öyküsünde, genç bir öğrenci olan Lucien'in Yahudi karşıtı harekete katılma sürecini anlatır. Lucien sorgusuz sualsiz kendini bir Yahudi karşıtı olarak tanımlamayı kabullenmiş ve bu durumu hoşnutlukla karşılamıştır. Oysa bu tanım başlangıç olarak hareketteki diğer arkadaşları tarafından ona kondurulmuştur. Bu tanımı hoşnutlukla karşılamasının, görünüşte, kendini kimliksiz hissetmesine bir çare olmasından başka bir nedeni yoktur.

> "Ah Tanrım!" diye düşündü, "Onlardan nasıl da nefret ediyorum! Tanrım Yahudilerden nasıl da nefret ediyorum!" ve bu sınırsız nefret üzerinde yoğunlaşmaktan güç almaya çalıştı; "Ben Lucien! Yahudilere dayanamayan biri." ...Lucien'in Yahudi karşıtlığı... amansız ve saftı, başka göğüsleri tehdit eden çelik bir hançer gibi onun içinden çıkmıştı. "Bu... kutsal" diye düşündü.[43]

Paylaşılan bir kimliğin getirdiği yoldaşlık Lucien'in hoşuna gitmektedir fakat Sartre onun dostlarıyla ilişkisini, gerçek anlamda sevme ve kollamayla bir ilgisi olmayan, kötü niyet ittifakı olarak betimlemektedir. Lucien dostlarını kullandığının farkında değilmiş gibi görünmektedir. Yahudi karşıtlığından almaya çalıştığı gücün "... onun bakışı altında eriyip gittiğini"[44] ve artık kendini kendi gibi hissetmediğini kabul etse de, "gerçek Lucien'in... başkalarının gözlerinde aranması gerektiğine" kendini inandırır.[45] Özne olarak kendinin farkında olduğunu yadsırken, ilk ilkesini ortaya koyar: "Kendi içini görme ve buna

43. Sartre, 1948, s. 153 ve 156.
44. A.g.y., s. 153 ve s. 156.
45. A.g.y., s. 157.

çalışma; bundan daha tehlikeli bir yanlış daha yoktur".[46] Böylece Lucien dostlarının onu tanımlama biçiminin onun kendi için olduğu şey olamayacağını bilerek de olsa, Başkaları-için-nesne olan Varlığına sıkı sıkı yapışır. Bu da Sartre'a göre, Kendi-için olarak kendi varlık şeklini seçme sorumluluğundan kaçma yolunda boş ve kendi kendini kandırmayı içeren bir çabadır. Lucien ne olacağına ve bu oluş sürecinde gizli belirsizlikle yüzleşmeye ilişkin sorumluluğu almaktan çok, dostlarının onun için kararlaştırdığı kalıba girmeye boş yere çalışır. Onu bu deliliğe sürükleyen şey, varlığı sorgulanmayan, kimliği sabit ve sağlam biri olarak dostları tarafından beğenilme arzusudur.

Sartre'ın kişisel ilişkilere dair görüşü, Lucien'in dostlarıyla ilişkilerinin örnek oluşturduğu dostluk kavramını reddetmektedir. Bu ilişkilerde dostları Lucien'in kendi kendini kandırmasını onaylamakta ve desteklemektedirler. Sartre'ın analizi, fazlasıyla ideal haline getirilmiş bir dostluk kavramına karşı sağlıklı bir uyarıdır. Aristoteles'in dostu bir başka benlik olarak tanımlaması, Cicero'nun erdemli kişiler arasındaki dostluğun her konuda duygu birliği içinde olma anlamına geldiği iddiası ve Montaigne'in "iradelerin kaynaşması" şeklindeki dostluk tanımı, çok önemli olan farklılık unsurunun dışlanması pahasına dostlar arasında özdeşlik ve birliği vurgular. Dostlarımız, ilişkimizin samimiyetine rağmen farkında olmadığımız, hatta belki de anlamadığımız karakteristiklere sahiptir. Sartre'ın analizi, idealleştirilmiş dostluk kavramlarındaki aşırı duygusallığı düzeltici bir rol oynar. İlişkinin samimiyet derecesi ne olursa olsun ya da ortak ne paylaşırlarsa paylaşsınlar, bireyler arasında farklılığın tanınmasını bir zorunluluk haline getirir; ve dostlar arasındaki bu kaynaşma ya da kusursuz özdeşliğin kolayca kötü niyet halini alabileceği konusunda uyarıda bulunur.

46. A.g.y.

Gelgelelim, son tahlilde, Sartre'ın başkalarını özne olarak tanımanın olanaksızlığına ilişkin tartışması analizden çok tanıma bağlıdır: Bilinç daima özne olmayan bir nesnenin bilincidir ve benim nesne-olarak-varlığım, kendimle özne-olarak-başkası arasındaki tek olanaklı ilişkidir. Başkalarının bilincinin nesne olarak başkalarının bilincine çökebileceğini kabul eden ancak bu çöküşü kaçınılmaz kılmayan farklı bir analiz de Martin Buber tarafından yapılmıştır. Buber'in bilince yaklaşımı hem insanlığımızın en eksiksiz ifadesini oluşturduğunu iddia ettiği karşılıklı birbirini tanıma olanağını kabul eder hem de idealleştirilmiş dostluk kavramlarının bir değerlendirmesini içerir.

Özne ve nesne arasındaki ilişkiler dünyası Buber'in asli sözcük olarak *Ben-O* (I-It) diye adlandırdığı şeye aittir. Bu asli sözcüğü başkasına söylerken, başkasıyla bir şey anlamında *O* olarak, *Ben* ilişki kurarım. Ancak bu insanların yaşayabileceği tek ilişki dünyası değildir; yaşamlarımız nesneleri bir şey olan deneyimlerle kısıtlı değildir; "...*O* olmadan insan yaşayamaz; ama yalnızca *O*'nunla yaşayan insan değildir."[47] İnsanlar asli sözcüğü, yani *Ben-Sen*'i söyleyerek de birbiriyle ilişkiye girebilir. *Sen* denildiğinde, konuşan kişi ötekiyle amacı, isteği ya da araçları olmaksızın karşılıklı ilişkidedir artık. *Ben, Sen*'e tüm benliğiyle hitap eder ve onunla başkalığının tüm özgürlüğüyle yüzleşir, *O*'nunla ise kişinin yalnızca bir parçası yüzleşir.

Buber başkalarıyla sık sık nesne olarak ilişki kurduğumuzu ve bunun gerçek dünyada kaçınılmaz olduğunu kabul etmiştir.

> Dünyadaki her *Sen* doğası gereği bir şey olmaya ya da devamlı olarak şeylerin koşuluna girmeye yazgılıdır.[48]

47. Buber, 1956, s. 55.
48. A.g.y., s. 49.

Ancak, gerçek insanların, özneler olarak, maddi dünyanın genel olarak deneyime katıldığı biçimin askıda kalması yoluyla birbirleriyle ilişki kurabileceğinde ısrar eder. Bunu yapmak için, *Sen*'e geçmişin bilgisiyle hesaplanmamış biçimlerle yanıt vererek geçmişle olan bağlarımı koparmalıyım. Yanıtların hesaba döküldüğü, örneğin, *Ben* öteki üzerinde ne tür bir izlenim bıraktığını düşünmeye başladığı an, öteki *O* haline gelir. *O* deneyimler dünyasına aittir ve ötekine *O* diye hitap etmekle, kişi manipüle etmeye, kullanmaya, gözlemlemeye başlar. Ancak başkasına *Sen* diye hitap ederse, hitap edilen insanı olumlayarak onunla doğrudan ilişki kurar; burada herhangi bir amaç ya da arzu karşılaşmaya bir engel oluşturur. Bu karşılaşma, Buber'e göre, uzaysız ve zamansız "şimdi"de –dolaylı olan her şeyin alakasız olduğu bir şimdi– olur ve bu "şimdi"yi yaratır.

Böylece Buber, Sartre'ın perspektifinden bakınca, düşünülemez olan bir ilişki dünyası –asli *Ben-Sen* sözcüğüne ait bir dünya– önermektedir. Fakat insanların kişiler arası ilişkilerde incinebilir olduklarını kabul etmekle Sartre ile aynı çizgiye gelir. Sartre bu incinebilirliğin, kişinin kendisi bile bilmeksizin, başkaları-için-varlığa sahip olmasıyla açıklanabileceğini öne sürer. Gelgelelim Buber farklı bir açıklama getirmiştir. Özneler arasında, her bireyin diğerine karşı, ona tamamen açık –ve dolayısıyla yaralanabilir– olduğu bir duruş noktasında durmasını gerekli kılan dolaysız bir ilişkinin olabilirliğini öne sürer. Buber'in ifadesine bakılırsa, bu, tüm varlığın seçme ve seçilmesi anlamına gelir ve dolayısıyla risk taşımaya, acıyı andırmaya mahkûmdur;[49] çünkü her *Sen*, bir noktada, bir şey olarak görülme ya da devamlı surette şeyler dünyasına girme riskini alır üzerine ve hatta buna yazgılıdır.

İdealleştirilmiş dostluk kavramlarının en azından kısmen yeniden değerlendirilmesini olanaklı kılan, Buber'in

49. A.g.y., s. 45.

Ben-Sen ilişkisinin incinebilirliğini kabul etmesidir. Buber *Ben* ve *Sen*'in karşılaşmasının ima ettiği birliğin kaçınılmaz olarak bozulacağından emindir. Gerçek karşılaşma asla sürdürülemeyecek olan bir idealdir. Demek ki Buber'in kişisel ilişkilere dair analizi hem karşılıklı birbirini tanımaya yer verir hem de ilişkideki hassasiyeti göz önüne alır. Dostluk kavramına uyarlandığında, analizi hem dostlar arasında bir bütünlük duygusuna hem de bir dereceye kadar bu bütünlüğü bozucu bir çatışmaya yer verir.

Sartre her türlü insan ilişkisini bilinç ve nesnesi arasındaki ilişki dünyasıyla sınırlamıştır. Bu sınırlamaya rağmen, analizi, ardında sırf dost için dosta duyulan sevgi, hoşlanma ve ilgi dürtülerinin yattığı gönüllü bir ilişki olarak dostluk kavramını bünyesinde barındırabilir ama dostlar arasında çatışma unsurunun kaçınılmaz olduğunda da ısrarcıdır. Buber'in kişisel ilişkilere dair analizi daha az netlikle ifade edilmiştir. Dünyaya ilişkin genel deneyimlerimizin askıya alınması olarak, olumsuz terimlerle açıklanır. Fakat dostluk kavramlarına uyarlandığında, bir yandan karşılıklı birbirini tanıma olanağına yer bırakması, öte yandan dostlar arasında olabilecek çatışmaların kaçınılmazlığını kabul etmesi bakımından değerlidir.

Bireylerin varoluşlarını tehdit eden kapsamlı bir tehlikeyle yüzleştikleri bir toplumda ve toplumun genelinin hayatta kalmasını kuşkulu hale getiren şartlar altında dostluk olanağı da riske girer. Turnbull'un İk toplumuna dair çizdiği portre ve geç Roma Cumhuriyeti'ndeki çalkantılı siyasi yaşamla ilgili anlatılanlar buna örnek teşkil eden durumlardır. Bireylerin sırf dostları adına onları sevdikleri ve onlar için kaygı duydukları gerçek dostluğun gelişmesi asgari derecede sosyal, ekonomik ve siyasi istikrara ve güvenliğe bağlıdır. Dostluk, en azından, birbirine güvenmeyi ve karşılıklı duyarlılığı gerektirir ama bireyler arasında şiddetli çatışmalar doğuran sosyal koşullar bunların altını oyar.

İnsan bilincinin yapısına ilişkin belli bazı tanımlamalar dostluk olanağının kısmen yeniden değerlendirilmesini de zorunlu kılar. Sartre'ın zorunlu olarak bir şeyin bilinci şeklindeki bilinç görüşü, her türlü kişiler arası ilişkinin bir nesneye yönelik özne-olarak-varlığa dayanarak analiz edilmesini öngörür. Demek ki ister dost, ister âşık, isterse yabancı olsun, birbiriyle ilişkili bireyler arasında kaçınılmaz biçimde radikal bir ayrım vardır ve bu ayrım asla aşılamaz. Dolayısıyla dostlar arasında bir birlik ya da kaynaşma şeklindeki herhangi bir dostluk anlayışı yanlış tasarlanmıştır. Dostluk, yalnızca, paylaştıkları ortak şeylere rağmen, ayrı olduklarını kabul edebilen bireyler arasında gönüllü bir ilişki olarak olanaklıdır.

Sonuç

...insani çatışma ve özçıkarı görmezden gelen bir dostluk teorisi naifliği yüzünden ne kadar yararsızsa, bunların üzerinde fazlasıyla duran bir teori de sinizmi yüzünden o kadar yararsızdır.[1]

Homeros ve Aristotelesçi dostluk kavramları dostluğa, tehditkâr bir ortamda güvenliği sağlama ya da yurttaşlar arasında bir yakınlık bağı yaratma işlevi gören, kamusal ya da siyasi bir ilişki olarak öncelik tanır. Platon ise dostluğun, İyi ideasını kavramanın bir yolu olduğu şeklindeki işlevini vurgulamıştır. Bu kavramların her

1. Sharp, 1986, s. 117.

biri, dostluk üzerinde, öncelikle arzu edilen bir amaca götüren araç olarak yoğunlaşır. Her biri, bireyler arasında dinamik bir ilişki olarak dostluk kavramının önemini hasıraltı eden ve dostluğun anlamının dostlar arasındaki karşılıklı etkileşimden kaynaklandığını hesaba katmayan bir tür statik bir dostluk kavramı önermektedir.

Aristoteles bir yurttaşlık bağı olarak dostluk ile bireyler arasında daha samimi bir ilişki olarak dostluğu birbirinden ayırmıştır ayırmasına ama bu ayrım bir türlü tam bir açıklık kazanamamıştır. Üstelik, sırf dost adına bir dostu sevmeyle iyiliği yüzünden sevmeyi özdeşleştirmesi, dostun kişinin amaçlarına –amaç iyi bile olsa– araç olduğu bir dostluk kavramına işaret eder. *Polis*'teki yurttaşların paylaştığı, dostluğun temeli olan şey, dostun erdemi ve bu erdemin İyi kavramındaki yeridir. En iyi dost iyi insandır ve bu iyiliği nedeniyle de kusursuz bir yurttaştır.

Aristoteles'in bir yurttaşlık bağı ya da siyasi bir bağ olarak dostluk ile bireyler arasında özel bir ilişki olarak dostluk arasında yaptığı örtük ayrım, Cicero tarafından açıklığa kavuşturulmuştur. Cicero dostlar arasında siyasi meselelerden çıkabilecek potansiyel çatışmaları ve dostlukların siyasi gerilimi kızıştırabileceğini kabul etmiştir. Örneğin, kötülük maksadıyla işbirliği yapanlar arasındaki dostluk ya da siyasi anlaşmazlığın sonucu olarak bir dosta yapılan ihanet, nefretin ortaya çıkma olasılığını artırmaktadır. Fakat Cicero aynı zamanda dostluğa özel bir ilişki olarak da değer vermiştir. Yalnızca Aristoteles'in, en iyi dostluğun aynı geniş bakış açısını paylaşan erdemli insanlar arasında kurulabileceğine ilişkin görüşünü onaylamakla kalmaz, gerçek dostluğun her konuda tam bir duygu birliği içinde olma olduğunu iddia ederek, onun da ötesine geçer. İster siyasi isterse özel alanda olsun, dostlar arasındaki anlaşmazlık, içlerinden biri ya da her ikisindeki erdem eksikliğini ima eder.

MÖ birinci yüzyılda, Roma'daki siyasi çekişmelerin düzeyi, Cicero'nun, siyasi iktidar ve ayrıcalıkların baştan çıkarması karşısında ancak birkaç kişinin erdemini koruyabileceği sonucuna varmasına yol açmıştı. Sonuç olarak, Cicero dostluğun siyasetin antitezi olduğunu ileri sürmüştür.

Cicero'nun, dostluğun istikrara yardımcı olduğu kadar onun altını da oyabildiği şeklindeki içgörüsü, Aristoteles'in yurttaşlık bağı olarak dostluk kavramına bir denge unsuru oluşturmaktadır. Ayrıca dostluğun, edebiyatın çok sonra yaptığı, özel alana yerleştirilmesinin de öncülüğünü yapmıştır. Kamusaldan özel alana doğru bu geçiş, dostluk felsefecilerinin teorilerini oluşturdukları toplumların yapısındaki değişikliklere bir yanıt gibi görünmektedir. Yunan *polis*'i, yurttaşlığın yalnızca özgür doğan erkeklere verildiği, görece daha küçük ve homojen bir toplumdu. Buna karşın, Roma İmparatorluğu yığınla insandan oluşuyordu. Romalılar, Yunan kent devletinin tipik özelliği olan gymnasium ve erkekler arası aşk ilişkisi (*hetaery*) pratiklerinden çok bir sosyallik kurumu olarak ailenin altını çizmişlerdi. Bu farklılıklar Roma toplumunun *polis* toplumundan daha az homojen olduğunu gösterir. *Polis* içinde olanaklı olan türde bir anlaşma ve samimiyet derecesi Romalılar için olanaksız hale gelmiştir, bu yüzden de dostluk artık bir yurttaşlık bağı olarak hizmet görmemektedir.

Bir yurttaşlık bağı olarak dostluk anlayışı, Montaigne için de pek uygulanabilir bir şey değildi. Katoliklerle Protestanlar arasındaki dinsel düşmanlık on altıncı yüzyılda, Fransa'da uzun ve acı iç savaşlara yol açmıştı. Buna bağlı olarak, Montaigne, dostluğu, samimi ve en soylu biçimiyle başkalarını dışlayan bir ilişki olarak çizmişti.

Georg Simmel eskiçağdaki anlamıyla dostluğu modern dostlukla karşılaştırırken, dostluğun kamusaldan özel alana naklini hem onaylamış hem de buna bir açık-

lama getirmişti. 1900'lerin başlarında yazarken, insanlar arasında farklılaşmanın artmasıyla tam bir samimiyetin kurulmasının giderek daha zor hale geldiğini iddia etmiş ve modern insanların,

> ...kişilikleri belki de, fazlasıyla yaratıcı hayal gücü ve sadece ötekine yönelik bir kehanet gücü gerektiren, karşılıklı anlayış ve alımlamaya izin vermeyecek derecede benzersiz bir biçimde bireyselleşmiş...[2]

diyerek tartışmasını sürdürmüştü. Simmel'e göre, dostluk tamamıyla işin içine giren kişiliklerin bireyselliklerine dayalı bir ilişkidir; en keskin bireysellik ile ilişkinin iki kişiyle sınırlanması arasında bir karşılıklılık (*correlation*) vardır.[3] *Polis*'in yurttaşlarıyla karşılaştırıldığında, modern bireyler benzersiz biçimde bireyselleşmişlerdir. Ortak daha az yanları vardır ve bu nedenle, Aristoteles'in daha homojen olan *polis*'e özgü olarak işaret ettiği, karşılıklı anlayışı bulmayı bekleyemezler. Karşılıklı anlayış başarılması zor bir şey olduğu için de modern dostlukların iki kişiyle sınırlı olması olağandır.[4]

Gelgelelim, modern, heterojen bir toplumun, bireylerin karşılıklı birbirlerine gösterdikleri anlayışa dayattığı sınırlamalar, modern dostlukların duygusal olarak derin olamayacağı ya da yoğun bir bağlılık sergileyemeyeceği anlamına gelmez. Daha çok, dostların birbirlerine gösterdikleri anlayışın sınırlarına uyum sağlama ve aralarındaki farklılıklara hoşgörü gösterme ihtiyacını ortaya çıkarır. Dostlar ilişkilerinde bir dereceye kadar çatışmanın kaçınılmazlığını kabul etmelidirler.

---

2. Simmel, 1950, s. 326.
3. A.g.y., s. 137-138.
4. Montaigne'in yüksek dostluğu yalnızca iki kişi arasındaki ilişkiyle sınırlaması, Yunan *polis*'iyle karşılaştırıldığında, on altıncı yüzyıl Fransa'sının oldukça heterojen yapısıyla da açıklanabilir. Bu heterojenlik bireyler arasında karşılıklı anlayışı zorlaştırır.

Bireyler arasında ideal bir bütünlük ya da kaynaşma olarak dostluk anlatımları –hatta bu kadar derin bir özdeşleşme gerektirmeyen ama anlaşma ve uyumu vurgulayanlar bile– dostların birliğinin zorunlu sınırlarını ve dostluğun izin vermek zorunda olduğu son derece gerçek çatışma potansiyelini kabul etme konusunda yetersiz kalırlar. Dostlar karakteristik bir biçimde farklı ilgi alanlarına sahiptirler ve farklı istek ve zorunluluklara maruz kalırlar. Bütünlük ya da özdeşliğe yapılan vurgu olumlu çatışma potansiyelini takdir etmede yetersiz kalır. Uyuşmazlık dostluğu zedeleyebilir ya da yıkabilir ve tek başına düşünüldüğünde, belki de olumsuzdur; ama bunun yanı sıra yapıcı da olabilir. Bir dostun öğüdü, haklıysa eğer, bireyi, eninde sonunda dostluğu güçlendiren yapıcı değişikliklere itebilir. Değişime ön ayak olan, katalizöre benzer bir işlev görebilir.

Dostlar arasında mutlak bir uyum fikri ampirik gerçeklikle çelişir çünkü dostların tutum ve ihtiyaçları genellikle bir noktada kişinin kendi dostluk varsayımı ve anlayışına meydan okur. Uyum, dostluktaki anlaşmazlığın bastırılmasıyla elde edilecekse, o zaman ilişkinin içtenliği kuşku altındadır. Dostluğun tanımında var olan güven, kollama ve sevme bireyi kendi düşünce ve duygularını saklamaktan ya da dostununkileri göz ardı etmekten alıkoyar. Çatışmanın olmaması ille de derin bir sevgi ya da güçlü bir bağlılık işareti değildir. Bağlılık yokluğunun ya da reddedilme korkusunun da bir işareti olabilir. Örneğin, sınırlı olduğunu kabul ettiğim ya da sınamaktan korktuğum bir uyumu korumak için bir dostumla aramda anlaşmazlık çıkmasına izin vermeyebilirim. Demek ki, paradoksal bir biçimde, bir düzeye kadar çatışmaya girmenin yapıcı etkileri vardır, buna karşın çatışmadan kaçma dostlar arasındaki samimiyetin derecesini sınırlayabilir.

Modern bireyin ilgi alanları, istekleri, ihtiyaçları ve sorumluluklarının çeşitliliği, dostlar arasında, özellikle

de birbirini giderek daha iyi tanımaya başladıktan sonra, birtakım anlaşmazlıklara yol açabilir. Dostlar, daha kişisel meselelerde olabileceği gibi yasal, ticari, siyasi ya da çevresel konularda kolayca anlaşmazlığa düşebilirler. Bu nedenle, modern dostlar, dostluklarının sürmesini istiyorlarsa eğer, kendileriyle dostları arasındaki belli bir düzeye kadar olan farklılığa hoşgörü göstermelidirler; yani dostlarının farklı ihtiyaç, istek ve sorumluluklarını en azından bir dereceye kadar kabul edebilmeli ve anlayışla karşılayabilmelidirler.

Dostluk bağlamında aynılık ve farklılık arasında gizli bir gerilim vardır. Dostların ortak pek çok yönü vardır, birbirlerinin varlığından hoşlanır ve sık sık birlikte eylemler gerçekleştirirler fakat birbirleri için duydukları ilgi ve kaygıda içtenlerse eğer, ayrılıklarının da farkında olmalıdırlar.

Kadınlar arasındaki dostluğun bu görüşe uymayacağını ileri sürecek olanlar vardır. Elbette, Montaigne gibi, olumsuz yönde, kadınları açıkça dostluk olanağından dışlamış olanlar da vardır:

> ...kadınların sıradan kapasitesi, bu kutsal bağı besleyen böylesi bir beraberlik ve arkadaşlık için yetersizdir; zaten ruhları da böylesine sağlam ve dayanıklı bir düğümün sıkılığına katlanmaya yetecek derecede sebatkâr değildir.[5]

Dişil dostluk dünyası büyük ölçüde görmezden gelinmiş ve gözden çıkarılmıştır.[6] Pauline Nestor, on do-

5. Montaigne, 1572-76/1578-80, s. 138.

6.Kadın dostluğu kendi başına bir tez konusudur. Faderman (1981), Nestor (1985), Orbach ve Eichenbaum (1987), Raymond (1986), Smith-Rosenberg (1975) ve Todd (1980) tarafından kadın dostluğuna dair yapılan tartışmalar bu tezi yazmada bana yardımcı olmuştur. Kadın dostluğuna, Dr. Lisabeth Düring ile birlikte yazdığım ve 1988 mayısında, Sydney Üniversitesi'nde yapılan Kadınlar ve Felsefe Konferansı'nda sunduğum, yayımlanmamış bir makalemde bir dereceye kadar değinmiştim. Bu makalenin başlığı: "Klasik Yaklaşımda Kadın Portreleri: Bir Estet Feminist Olabilir mi?"

kuzuncu yüzyılın ortalarında, İngiltere'de, kadınların dostluk ve cemaat kapasitesi konusunda yapılan bir tartışmadan söz eder. 1870 tarihli bir dergide çıkan ve kadın dostluğunun sığlığının herkesçe bilindiğini ve bunların çoğunlukla erkeklerin ciddi iş ilişkileri için birer prova olduğunu iddia eden bir makaleden alıntılar yapar.[7] Görünüşe göre kadın ilişkilerinin sığ, zorlama ya da marazi olması önlenecekse, erkeklerin bu ilişkilere karışmalarının gerekli olduğu düşünülmektedir.

Bu önyargı, kadın dostluğunun erkeklerinkiyle karşılaştırıldığında, zorunlu olarak yetersiz olduğunu ima eden başkaları tarafından da desteklenmiştir. Örneğin, Simmel, kadınların dostluğa karşı erkeklerden daha duyarsız olduğunu, bunun da onların daha az bireyselleşmiş cinsi temsil etmelerinden kaynaklandığını iddia etmiştir. Yani, kadınlar arasında, genelde, erkeklerden daha az çeşitlilik gördüğünü söylemek istemiştir.[8] Simone de Beauvoir bile kadınların dostluk kapasitesini hedef almıştır:

> ... dişil dostluklar... erkekler arasındaki ilişkilerden tür olarak çok farklıdır. Erkekler birer birey olarak iletişim kurarlar... oysa kadınlar birer dişi olarak paylarına düşenle kısıtlanmış ve içkin bir suç ortaklığıyla birbirlerine bağlanmışlardır.[9]

Buna karşın, kadın ilişkilerindeki şefkat ve sempati unsurunu vurgulayan, hatta idealleştirenler de vardır.[10] Bazılarına göre, gerçek dostluğun tadını çıkaran belki de sadece kadınlardır çünkü sadece onlar dostlarıyla tamamen özdeşleşebilirler. Bu çeşit bir vurgu da özdeşlik ve kaynaşmanın altını çizen dostluk modellerini akla getirmektedir. Ancak bu görüş, kadın dostluğunu, bakıp büyütme, kabul etme, işbirliği ve destek vermeyle tanımla-

7. Nestor, 1985, s. 12.
8. Simmel, 1950, s. 138.
9. de Beauvoir, 1972 (1949), s. 556.
10. Orbach ve Eichenbaum, 1987, s. 16.

nan karşılıklı etkileşimlerle kısıtlama tehlikesini taşır. Kadınlar, dostluklarında, bir karşılıklı kollama ve bağımlılık etiği kurmaya zorunlu hale geldiklerinden dolayı, bu tür ilişkilerde, bireyselliğin dışavurumu destek görmez ya da bozguna uğratılır. Kadın dostlar arasında özdeşlik, karşılıklı bağımlılık ve desteği özellikle vurgulama, kadınların birbirlerinden farklı olabileceğini göz önüne almadığı ya da bireylerde değişime olanak tanımadığı için dostluk ilişkisini zayıflatır. Bu da, kadınları ilişki içinde yutulmaya, sürekli başkalarını ve onların isteklerini hesaba katmakla geçen bir hayata mahkûm eder. Son derece idealleştirilmiş ve baskıcı bir unsur taşıyan, kendinden feragat ederek yalnızca ötekilerle ilgilenen, anne olarak kadın kavramının kadınlar arasında katlanarak çoğalmasına neden olur.

Kadınların dostluğunu –erkeklerinkini de– ayrı bir yere koyan karşılıklı bağımlılık ve bireyselliğin dışavurumu arasındaki gerilim tanınacaksa eğer, kadın dostluğuna karşı, kadın düşmanı önyargılarla idealleştirilmiş özdeşlik ve karşılıklı bağımlılık kavramları bir yana bırakılmalıdır. Bu gerilim, bu tezin odaklandığı aynılık ve farklılık arasındaki gerilimle benzerlik taşır. Dostluklar, her bir dostun sırf onun adına ötekine duyduğu sevgi ve ilgiyi gerçekten yansıtacaksa, dostlar arasında özdeşlik ve bütünlüğe yapılan vurguyla her bir dostun ihtiyaç ve isteklerinin dışavurumu ve yerine getirilmesi arasında bir denge kurulmalıdır.

Dostluk, daha önce de ileri sürdüğüm gibi bir ulaşılan bir hedeftir: Bağlı olduğu denge unsuru asla basit bir biçimde verili değildir, daima korunmalı ve yeniden üretilmelidir. Özdeşlik ve farklılık arasındaki gerilimle uğraşmak dostların işidir. Gelgelelim bu, duyarlılık, algılama yeteneği, cömertlik ve dürüstlük gerektiren bir başarı olarak niteleniyorsa da asla bir görev olarak nitelenemez. Kant'ın dediği gibi, görevimiz olduğunu düşündüğümüz için değil, bunu istediğimiz için, dostluklarımızın sağlam

kalmasına çalışmalıyız. Bu istek de, öncelikle başkasının ihtiyaç ve isteklerini yerine getirme amacıyla değil, sırf dost adına dosta duyulan ilgiden kaynaklanmalıdır.

Ne var ki, dostların kendi çıkarlarını dışavurması, onların özellikle paylaştıkları ortak şeylerden tat almalarıyla, her birinin bireyliğini ötekiyle uzlaştırması arasındaki dengenin kurulması ve korunmasında zorunlu bir rol oynar. Farklılığı kabul etme ve onunla uzlaşmaya gönüllü olma, dostluk açısından, duygusal derinlik ya da dostunu kollama ve ona duyarlılık gösterme yeteneği kadar önemlidir. İnsan, özellikle modern dünyada ötekini anlamanın sınırlarını kabul ederek dostunun ayrılığı ve bağımsızlığına saygı duymalıdır.

Sartre'ın her türlü kişisel ilişkideki kaçınılmaz bir olgu olarak öne sürdüğü, dostların karşılıklı birbirlerinin ayrılığını tanıma olgusu olmaksızın modern dostlukta altı çizilen özellikler –seçme özgürlüğü ve duygusal bağlılık– dostluk ilişkileri için bir tehdit haline gelebilir. Çünkü idealleştirilmiş dostluk kavramlarının vurguladığı samimiyet ve özdeşlik duyguları yanlış anlamalar ve anlaşmazlıklarla zedelendiğinde, bu, bir dereceye kadar kopması kaçınılmaz bir fırtınanın kabulü yerine, o ilişkinin bitmesi demek olabilir.

Birçok bakımdan ona karşı çalışan bir dünyada, dostluğun yalnızca olanaklı değil, aynı zamanda var olması hiç de önemsiz değildir. Bu, dostluk ihtiyacımızın derinliğinin bir kanıtı olduğu kadar, kendi acil kaygılarımızın ötesine geçerek başkasının kaygılarına yanıt verme kapasitemizin de bir kanıtıdır. Bunu hem ihtiyaç hem de istekten dolayı yapıyor olmamız, ahlaki varlıklar olarak doğamızın ümit dolu bir tablosunu ortaya çıkarmaktadır. Dostluk tercihe dayalı bir ilişki olması dolayısıyla kesinlikle ahlaki yaşamdaki son söz değildir ama başlangıca ait ve ilksel olanlardan biridir.

Kaynakça

Aeschines, (1968 [1919]) *The Speeches of Aeschines*, C.D. Adams, (ed.), William Heinemann, Londra.

Adkins, A.W.H. (1963) " 'Friendship' And 'Self-Sufficiency' in Homer And Aristotle" *The Classical Quarterly*, Vol XIII, No 1, s. 30-45.

Allen, G. A. (1979) *A Sociology of Friendship and Kinship*, George Allen and Unwin, Londra.

Annas, J. (1977) "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism" Mind, Vol. 86, s. 532-54.

Anscombe, G.E.M. (1981) *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe: Vol I, From Parmenides to Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford.

Anscombe, G.E.M. (1981) *The Collected Papers of G.E.M. Anscombe: Vol II, Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Basil Blackwell, Oxford.

Aristotle, (1955) *The Ethics of Aristotle: The Nichomachean Ethics*, J.A.K. Thomson (Çev.), Penguin Books, Harmondsworth.

Aristotle, (1915) *The Eudemian Ethics*, Sir W.D. Ross'ta (der.), *The Works of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford.

Armstrong, D.M. (1968) *A Materialist Theory of Mind*, Routledge Kegan Paul, Londra.

Blum, L.A. (1980) *Friendship, Altruism and Morality*, Routledge and Kegan Paul, Londra.

Boissevain, J. (1974) *Friends of Friends: Networks, Manipulations and Coalitions*, Basil Blackwell, Oxford.

Brittain, V. (1980) *Testament of Friendship*, Virago Press, Londra.

Buber, M. (1956) *The Writings of Martin Buber*, W. Herberg, (ed.9 Meridian Books, New York.

Carpenter, E. (der.) (1902) *Iolaus: An Anthology of Friendship*, Swan Sonnerschein & Co ltd., Londra.

Chong, K-C. (1984) "Egoism, Desires and Friendship" *American Philosophical Quarterly*, 21 (4), s. 349-357.

Ciccro. (tarihi yok) *Essays on Old Age* (*Cato Major*) ve *Friendship* (*Laelius*), C.R. Edmonds (Çev.), Hind and Noble, New York.

Cohen, M. (1977) "Out of the Chaos" A. Diamond ve L.R. Edwards'ta (der.) *The Authority of Experience: Essays in Feminist Criticism*, University of Massachusetts Press, Amherst.

Corkran, A. (1906) *The Romance of Woman's Influence*, Blaikie and Son, Londra.

de Beauvoir, S. (1972 [1949]) *The Second Sex*, Penguin Books, Harmondsworth.

de Montaigne, M. (1957 [1948]) *The Complete Works of Montaigne: Essays, Travel Journal, Letters*, D.M. Frame (Çev.) Stanford University Press, Stanford.

de Rougemont, D. (1983 [1940]) *Love in the Western World*, Princeton University Press, Princeton New Jersey.

Deutscher, M. (1983) *Subjecting and Objecting*, University of Queensland Press, St. Lucia.

Duck, S. (1983) *Friends, For Life: The Psychology of Close Relationships*, The Harvester Press, Brighton.

Düring, L. ve Lynch, S. (1988) "Portraits of Ladies in Classical Attitudes: or Can en Aesthete be a Feminist?" Kadınlar ve Felsefe Konferansı'nda sunulan makale, The University of Sydney, Mayıs.

Eibl-Eibesfeldt, I. (1970) *Love and Hate: On the Natural History*

of Basic Behavior Patterns, G. Strachan (Çev.) Methuen, Londra.
Eisenstein, H. (1984) *Contemporary Feminist Thought*, Unwin paperbacks, Londra.
Emerson, R.W. (1865, 1876) *Essays*, Houghton Mifflin and Company, Cambridge.
Faderman, L. (1981) *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*, William Morrow and Co., New York.
Foucault, M. (1986 [1984]) *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*, İkinci Kitap, Vintage Books.
Gilligan, C. (1982) *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.
Hegel, G.F.W. (1977 [1807]) The *Phenomenology of Spirit*, A.V. Miller (Çev.) Oxford University Press, Oxford.
Hegel, G.F.W. (1971 [1830]) *Philosophy of Mind*, W. Wallace, (Çev.) The Clarendon Press, Londra.
Homer. (1952) *The Iliad of Homer and The Odyssey*, S. Butler (Çev.), Encyclopedia Brittanica Inc., Chicago.
Hutchins, M. (der.) (1952) *Great Books of the Western World: 5. Aeschylus, Sophocles, Euripides, Aristophanes*, William Benton, Chicago.
Hutter, H. (1978) *Politics as Friendship: The Origins of Classical Notions of Politics in the Theory and Practice of Friendship*, Wilfred Laurier University Press, Ontario.
Hyman, R.. (1983) *A Dictionary of Famous Quotations*, (Gözden Geçirilmiş Yeniden Basım), Pan Books, Londra.
Inoue, S. (1983 civarı) "Idea of Friendship in Modern Japan" Yayımlanmamış makale, Faculty of Human Sciences, Osaka University, Japan, 11pp.
Jackson, P. (1981) "Relativism and the Character of Subjectivity in Homer's Iliad" Yayımlanmamış yükseklisans tezi, Macquarie University, Sydney.
James, H. (1984 [1886]) *The Bostonians*, Oxford University Press, Oxford.
Kant, I. (1964 [1948]) *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, H.J. Paton, (Çev.) Harper and Row, New York.
Kant, I. (1951) *Critique of Judgment*, J.H. Bernard, (Çev.) Hafner Publishing Company, New York.
Kierkegaard, S. (1936) *A Kierkegaard Anthology*, R.. Bretall, (der.) The Modern Library, New York.

Kojeve, A. (1969) *Introduction to the Reading of Hegel*, Basic Books, New York.

Laing, R.D. (1961) *Self and Others*, Penguin, Harmondsworth.

Lattimore, R. (Çev.) (1951) *The Iliad of Homer*, The University of Chicago Press, Chicago.

Lloyd, G. (1984) *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy*, Methuen, Londra.

MacIntyre, A. (1967) *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, Routledge and Kegan Paul, Londra.

MacIntyre, A. (1981) *After Virtue: A Study In Moral Theary*, Duck Worth, Londra.

Mayeroff, M. (1971) *On Caring*, Harper and Row, New York.

Miller, S. (1983) *Men & Friendship*, Gateway Books, Londra.

Morrison, T. (1973) *Sula, Plume Books*, New York.

Nestor, P. (1985) *Female Friendships and Communities*, Clarendon Press, Oxford.

Norman, R. (1976) *Hegel's Phenomenology: a Philosophical Introduction*, Sussex University Press, Londra.

Nussbaum, M. (1986) *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Oakeshott, M. (1972) "On Being Conservative" in *Rationalism in Politics*, Methuen, Londra.

Orbach, S. and L. Eichenbaum, (1987) *Bittersweet: Facing Up to Feelings of Love, Envy and Competition in women's Friendships*, Century, Londra.

Peters, F.E. (1967) *Greek Philosphical Terms: A Historical Lexicon*, New York University Press, New York.

Poole, R. (1985) "Morality, Masculinity and the Market" *Radical Philosophy*, Spring, s. 16-23.

Plato, (1961 [1941]) *The Collected Dialogues of Plato Including the Letters*, E. Hamilton and H Cairns (Der.), Princeton University Press, Princeton New Jersey.

Raymond, J. (1986) *A Passion for Friends: Towards a Philosophy of Female Affection*, The Women's Press, Londra.

Rorty, A.O. (der.) (1980) *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, California.

Rubin, L.B. (1985) *Just Friends: The Role of Friendship in Our Lives*, Harper & Row, New York.

Sartre, J-P. (1960 [1948]) *Intimacy*, L. Alexander (Çev.) Berkley Publishing Corporation, New York.

Sartre, J-P. (1956) *Being and Nothingness*, Pocket Books, New York.

Schoeman, F. (1985) "Aristotle on the Good of Friendship" *Australasian Journal of Philosophy*, 63 No.3, s. 269-282.

Sharp, R.A. (1986) *Friendship and Literature: Spirit and Form*, Duke University Press, Durham.

Simmel, G. (1950) *The Sociology of Georg Simmel*, K.H. Wolff (Çev.) The Free Press, New York.

Simmel, G. (1955) *Conflict and the Web of Group Affiliations*, K.H. Wolff and R. Bendix (Çev.) The Free Press, New York.

Smith-Rosenberg, C. (1975) "The Female World of Love and Ritual: Relations between Women in Nineteenth-Century America" *Journal of Women in Culture and Society*, 1 (1), s. 1-29.

Stocker, M. (1976) "The Schizophrenia of Modern ethical Theories" *The Journal of Philosophy*, LXXIII No. 14, s. 453-466.

Stocker, M. (1981) "Values and Purposes: The Limits of Teleology and the Ends of Friendship" *The Journal of Philosophy*, LXXVIII No. 12, s. 747-765.

Taylor, L.R. (1968 [1948]) *Party Politics in the Age of Caesar*, University of California Press, Los Angeles.

Telfer, E. (1971) "Friendship" Proceedings of the Meeting of The Aristotelian Society, Methuen, Londra. s. 223-241.

Todd, J. (1980) *Women's Friendships in Literature*, Columbia University Press, New York.

Tonkin, B. (1983) "Right Approaches: Sources of the New Conservatism" Proceedings of the Conference Confronting The Crisis: War, Politics and Culture in the Eighties, Essex, England, Temmuz.

Turnbull, C. (1973) *The Mountain People*, Jonathan Cape, Londra.

Weldon, F. (1977) *Female Friends*, Picador Books, Londra.

Williams, R. (1980) *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays*, Verso Editions and NLB, Londra.

Dostluk umuttur. Her dostluk girişimi dünya ile benlik arasında yaşamak adına girişilen çatışmaların ezici maliyetlerini biraz olsun hafifletme çabasını içerir. Hiçbir dış gücün dayatması olmaksızın, bir başkasına karşı duyduğumuz kendi içimizden gelen derin duygular, ona ilişkin gönüllü olarak edindiğimiz bilgiler, onunla paylaştığımız deneyimler, kısacası onun dünyasının tadı bizi bireyselliğimizin dar ve sıkıntılı dört duvarından kurtarır.

Ne var ki insanı, insanlığı anlama açısından bunca önem taşıyan bir eylem olarak dostluk, günümüzde felsefeci ve sosyal bilimciler arasında tartışılmaktan özenle kaçınılan bir konudur. S.M. Lynch bu kitapta, cesur bir adım atarak konuyu tarihsel bir bağlamda tartışırken, öncelikle Batı geleneği ve düşüncesinde dostluğun nasıl kavrandığı üzerinde durmaktadır.

Dostluk umutsuz bir dünyada bir umut ışığıdır ve emek ister. Bireyciliğin yaygınlaştığı, bireysel çıkarların insani duyguların önüne geçtiği günümüz koşullarında insani yanımızın çürümesini istemiyorsak, dostluğa sahip çıkmalı onu basitleştirmekten kaçınmalıyız. Çünkü içimizdeki "yaşama sevinci" diğer insanlara karşı hissettiklerimizle azalır ya da çoğalır...

Bireyciliğin egemen olduğu günümüzde, maddi bir getirisi olmayan herhangi bir şey gibi dostluğa da yer yoktur. Özel ilgi alanlarının ortaklığı üzerine kurulu kulüplerde hayatın bir cephesini paylaşan insanların birlikteliği sorunu çözmeye yetmiyor. Atfedilmiş özelliklere dayalı bir cemaate dahil olmayan çalışılıyor. Ya da bir dostun omzuna dayanıp içini dökmektense, profesyonel dinleyiciler tercih ediliyor.

Öznel bir yaşantı olması dolayısıyla dostluk konusunda herkesin bir fikri vardır ama sosyalbilimciler ve felsefeciler bu konuyu işlemekten genellikle kaçınır. Bu kitapta S.M. Lynch Batı felsefesi tarihi bağlamında modern dostluğu belirleyen unsurları irdeliyor. Aristotales'in metinlerindeki kamusal alanın kurucu öğesi dostluğun ya da Roma Cumhuriyeti'ndeki ölüme birlikte giden savaşçıların dostluğunun modern dünyada anlamı olmadığını ortaya koyuyor. Montaigne ve Cicero'nun dostluk kavramlarını tartıştıktan sonra Sartre'ın özdeşlik-farklılık argümanına bakıyor. Sartre çok fazla şeyi paylaştığımız için özdeş olduğumuzu sandığımız dostun aslında farklı bir birey olduğunu kabul etmek gerektiğini söylüyor. Sonuçta dostluğun verili bir olanak olmayıp var edilmesi için emek verilmesi gerektiği ortaya çıkıyor. Dostluk için...

AYRINTI • İNCELEME
ISBN: 978-975-539-138-0
9 789755 391380



10 TL