

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

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

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



SCHOLA

Dostluk

Siyasal Bir İnceleme

Seray Kumlu

SERAY KUMLU

1986 yılında Edirne’de doğdu. Edirne Anadolu Lisesi’nin ardından Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi’nde Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi okudu. Siyaset bilimi alanındaki yüksek lisans ve doktora çalışmalarını da aynı çatı altında tamamladı. Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü (TODAİE) siyasal teoriler kürsüsünde ve Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü’nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. Akademik çalışmalarına bağımsız araştırmacı olarak devam etmektedir.

Ayrıntı: 1741
ScholaAyrıntı Dizisi: 55

Dostluk
Siyasal Bir İnceleme
Seray Kumlu

Editör
Diğer Demirkent

Son Okuma
Adil Yılmaz

© Seray Kumlu, 2024

Bu kitabın tüm yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı ve Cilt
Ali Laçın - Barış Matbaa-Mücellit
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No. 286
Topkapı/Zeytinburnu - İstanbul - Tel. 0212 567 11 00
Sertifika No: 46277

Birinci Basım: 2024

ISBN 978-605-314-690-2
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI

Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Sirkeci – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com & info@ayrintiyayinlari.com.tr



twitter.com/ayrintiyayinevi



facebook.com/ayrintiyayinevi



instagram.com/ayrintiyayinlari

Dostluk
Siyasal Bir İnceleme
Seray Kumlu



ScholarAyrıntı Dizisi

Popülizm ve Medya
Der: *Yasemin Giritli İnceoğlu & Savaş Çoban*

“Yürü Bir Gerçeğe”
Hakikat Sonrası’nı Anlamak
Bülent Özçelik

Savaş Ontolojisi
(2018-2019 Dersleri)
Ali Akay

Politik İktisadın Teorileri
Hasan Ünal Nalbantoğlu

Gelecek Siyaseti
E. Fuat Keyman

Fransa’da Okumak, Fransa’yı Okumak
“Jakoben Geleneğe” Elveda (mı?)
Prof. Dr. A. Raşit Kaya

Pandemi Neoliberalizm Medya
Prof. Dr. Y. İnceoğlu & Dr. S. Çoban

Katalanlar
Avrupa’da Ayrılıkçılık
Kıvanç Ulusoy

İspanya
Faşizmden Demokrasiye
A. Raşit Kaya

LGBTİ Bireyler ve Medya
Der: *Savaş Çoban & Yasemin İnceoğlu*

Türkiye’de Militarizm
Güven Gürkan Öztan

Dinamik Ahlak
Sezgisel Akılcılık Temelinde
Fenomenolojik Bir Yorum
Tahir M. Ceylan

Günahlarımızda Yıkandık
Örneklerle Gazetecilik Meslek Etiği
Faruk Bildirici

Sanatın Gölgedeki Kadınları
Sanat ve Edebiyatta
Tarih Dışında Bırakılanlar
Der: *Özlem Belkıs & Duygu Kankaytsın*

Bahtin
Diyaloji, Karnaval ve Politika
Fırat İlim

Devrimci Bir Pusula: Gezi
Derya Fırat & Cihan Erdal

Bir Devlet İki Cumhuriyet
Türkiye’de Özyönetim ve
Merkeziğin Anayasal Dinamiği
Dinçer Demirkent

Risk Toplumu
Kayhan Delibaş

Roman Tütün İşçileri
Egemen Yılgür

Hayvan Hakları
Çetin Nerse

Kadın ve Bedeni
Dişilik, Güzellik ve Şiddet Sarmalında
Yasemin İnceoğlu & Altan Kar

Metin Çözümlemeleri
Yasemin İnceoğlu
Nebahat Akgün Çomak

Göçler Ülkesi
Der: *Lülüfer Körukmez-İlkay Südaş*

Özne Hayatı Konuşunca
Der: *Ayül Kasapoğlu*

Skolastik Fantazya
Hayalden Endüstriye Popüler Kültür
Odağında Masal Çözümlemeleri
Der: *Hüseyin Köse*

Özyönetim Düşüncesi
Rousseau’dan Marx’a Özgürlük Arayışı
Caner Sancaktar

İnternet ve Sokak
Sosyal Medya Dijital Aktivizm ve Eylem
Der: *Prof. Dr. Yasemin İnceoğlu*
Dr. Savaş Çoban

İçindekiler

Teşekkür.....	7
Giriş.....	9
Birinci Bölüm: Dostluk Çağı.....	29
İkinci Bölüm: Kardeşlik Çağı.....	129
Üçüncü Bölüm: Düşmanlık Çağı.....	171
Sonuç.....	238
Kaynakça.....	245

Teşekkür

Elinizdeki çalışmayı kaleme alırken, çeşitli zorluklara ve kesintilere rağmen kendimi her daim çok şanslı hissettim. Dostluk kavramı üzerine çalışmak için bana ilham veren iki hocam da bu süreç içerisinde danışmanım oldu ve onların rehberliğinde ortaya çıkan doktora tezim kitaba dönüşerek konuya ilgi duyan okurla buluşma imkânı yakaladı. Her ikisi de akademik üretimi anlamlı kılan şeyin öğrencilerin varlığı olduğunu söyleyeceklerdir. Bir doktor adayı olarak benim için akademik üretimi anlamlı kılan şeyse onların akademide var olma tarzlarıydı. Bir öğrencinin hocaları, muhtelif zorluklara rağmen, akademik üretimin ilkelerini taviz vermeden uygulamakta bir anlık bir yılgınlık bile yaşamıyorsa, tezi yazanın da bu özenin ve akademik ahlakın hakkını vermeye çalışmak dışında bir seçeneği kalmıyor. Akademik birikimleriyle, düşünme biçimleri ve düşündürme yöntemleriyle yazma gayretine şekil veren hocalarım Prof. Dr. Ayhan Yalçinkaya'ya ve Doç. Dr. Özkan Agtaş'a ne kadar teşekkür etsem az. Büyük bir haksızlık

neticesinde fakültesinden, öğrencilerinden, mesleğinden uzaklaştırılan hocam Prof. Dr. Zeliha Etöz'e, bu uzun yolculukta bana vakit ayıran ve özenle okudukları metne dair yorumlarıyla ufkumu açan değerli hocalarım Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'a, Prof. Dr. Elif Ekin Akşit Vural'a, Prof. Dr. Nazile Kalaycı'ya ve Doç. Dr. Oğuzhan Taş'a yürekten teşekkür ediyorum. Bana Heidelberg Üniversitesi Siyasal Bilimler Enstitüsü'nde araştırma yapma şansı tanıyan ve dostluk kavramını merkeze alan bir çalışmayla ilgili heyecanımı paylaşan Prof. Dr. Michael Haus'a da teşekkürlerimi sunarım.

Bu kitabın yazarı, çalışmanın merkezine aldığı kavramın, yani dostluğun tüm imkânlarından elbette ki sonuna kadar faydalandı. Bana her an her konuda destek olan sevgili dostlarım Burcu Tetik Demirhan'a, Reşide Adal Dünder'a, Lütfü Taylan Şalap'a, Müge Alaçam Böcek'e, Turgay Gülpınar'a, Mühdan Sağlam'a, Pınar Ecevitoglu'na, Gamze Yıkılmaz'a, Abdullah Unat'a, Özge Didar Tepeli'ye ve yaklaşık yirmi yıldır beni yalnız bırakmayan lisans arkadaşlarıma sonsuz teşekkürler. 2018 yılında kapatılmış olan eski işyerim TODAİE'nin çalışanları ile Mülkiyeliler Birliği yönetiminin parçası olan ve orada çalışan tüm dostlarıma yürekten teşekkürler.

Yıllarca aynı bahçelerin aynı ağaç gölgeleri altında benzer şeyleri mesele ederek hemdert olduğumuz sevgili Dinçer Demirkent'in editörlüğü dostlukla ilgili bu kitabın başına gelen tarihli olaylardan bir diğerydi; özenli okuması ve önerileri için ne kadar teşekkür etsem az. Bir teşekkür de Ayrıntı Yayınları'na ve dostane çalışanlarına; bu kitap iyi ki onların mutfağından çıktı.

Ve son olarak, çocukluğumdan beri, ne yapmak, ne söylemek, ne yazmak istesem beni desteklemiş olan, insanlara sevgiyle, özenle yaklaşmanın önemi ve önceliği konusunda örnek aldığım sevgili annem Hikmet Kumlu'ya, babam Muammer Kumlu'ya, ablam Dolunay Kumlu'ya ve canım yeğenim Açelya'ya minnet ve teşekkürle.

Giriş

Son yıllarda önümüze peş peşe düşen haberlerde muştulanan Yalnızlık Bakanlıkları¹, ne yazık ki bir kara ütopyanın icadı değil ve insanları teskin etmesi murat edilen bu üst düzey bürokratik

1. İlk olarak 2018 yılında Birleşik Krallık'ta kurulan Bakanlıkta, Yalnızlıktan Sorumlu Bakan koltuğuna Muhafazakar Partili Tracey Crouch atanmıştı. Aynı gün dönemin Başbakanı Theresa May'in ofisinden şu açıklama paylaşıldı: "Çok sayıda kişi için yalnızlık, modern yaşamın üzücü bir gerçeği. Yaşlılar, bakıcılar, sevdiklerini kaybetmiş olanlar, konuşacak, tecrübelerini ve düşüncelerini paylaşacak kimsesi olmayanların yalnızlığın üstesinden gelmesi için, toplumumuz, hepimiz için harekete geçilmesi bakımından bu zorlukla mücadele etmek istiyorum." Yapılan çalışmalar içerisinde, insanlara, BK Ulusal İstatistik Bürosu tarafından yalnızlığı ölçmek için hazırlanan "Ne sıklıkla yalnız hissediyorsunuz?" sorusuyla, Kaliforniya Los Angeles Üniversitesi'nin üç maddelik yalnızlık ölçeğinde yer alan soruların sorulması yer alıyordu: "Ne sıklıkla arkadaşlıktan yoksun olduğunuzu hissediyorsunuz?, Ne sıklıkla dışlanmış hissediyorsunuz?, Ne sıklıkla başkalarından soyutlanmış hissediyorsunuz?". Geliştirilen projeler arasında "en yüksek izolasyon riski altında olanlar için yeni ulaşım hatları, yaşlı Britanyalıları birbirleriyle iletişime sokmak için dijital çözümler ve yalnızlıkla uğraşan LGBT+ bireyler için birebir destek verilmesi bulunuyordu." 2021 yılında, Birleşik Krallık'tan sonra Japonya'da da, özellikle pandemi sonrası artan intihar vakalarından sonra, hükümet içerisinde bir kişinin Yalnızlık Bakanı olarak görev yapmasına karar verildi. Bkz. <https://www.indyturk.com/node/324511/dünya/önce-birleşik-krallık-sonra-japonya-ülkeler-neden-yalnızlık-bakanlığı-kuruyor>, (son erişim tarihi, 03.11.2022).

birimler haberi okuyanların tüylerini  rpertmeye yetiyor; sahi, ne zamandır bu kadar yalnızız? Bir adaya terk edildiği için hiçbir dostu olmayan Philoktetes (Sophokles, 2015) gibi bir insansızlık da değil bu yalnızlık. Oysaki modernlik bize samimi duygularla bezeli dostluklar kurabilmemiz için koskoca bir “ zel alan” bırakmamış mıydı? Kişisel olanı, duyguları, ahlaki olanı; aileyi, aşkı, dostluğu, siyasal alan olarak sunduğu kamusal alandan dışlayan; bunu, bizleri hak sahibi eşit özneler olarak tanımladığı için yaptığını iddia eden de aynı modern devlet aygıtıydı. Şimdi en üst düzeyde, son derece “kişisel” bir deneyim siyasal alana dahil oluvermi ti. Bu m dahilliğin yurttaşların istekleri hilafına yapılan bir eylem olduğunu düşünmek yanıltıcı olur; modern devletin kendi ayrımları açısından kafa karıştırıcı bir ihlâl olduğu kesin olsa da. Bir birey, vatanında yapayalnız hissettiğinde, ait olduğu siyasal ortaklığa dönüp bir ulus ya da uluslar topluluğu olarak vaat ettiği sıcak duyguları, yurttaş olarak yerine getirdiği ödevlerin karşılığını, *devletinin* gelip kapısını  almasını bekliyordu. Yoksa modernliğin dayandığı ayrımları ( zel alan-kamusal alan, siyaset-ahlak gibi) ilga etmede devletler açısından yeni bir şey yok muydu? Modern ulus-devlet, herkesin biricik Dost’u olarak, kendini yegâne siyasal aidiyet biçimi olarak sunduğundan beri, yani en ba ından beri dayandığı bu ayrımlara h el getirmekte son derece mahir miydi? Bizi, tam tersine ikna etmi ken ve bir gayri ahsilikten nasıl bir yakınlık bekleyebileceğimiz konusunda tereddüt ederken... Burada gerçekten kafa karıştırıcı olan şeyler var. Üzerimize   rekl nen bu yalnızlık, içinde bulunduğumuz neoliberal çağın ekonomi-politik yapılanı ının bireysel düzeyde ve “ zel alan”da deneyimlenen psikolojik bir çıktısı mı? Öyleyse devlet neden insanların kendilerini yalnız hissetmelerinden bu kadar tedirgin oluyor? Modern bireylerin, işyerlerinde, eğitim ve hobi amaçlı etkinlik alanlarında, yaşadıkları muhitlerde bir araya geldikleri bir takım arkadaşları olsa gerek. Çalışanlar, müşteriler, tüketiciler, girişimciler olarak deneyimlediğimiz bu ilişkiler bir amaçtan yoksun değil; ve fakat meselenin dikkat kesilmemiz gereken tarafı belki tam da bu gelip geçicilik ve akışkanlık. Ya amlarımızdaki ili kisizlik hali, bu aidiyetsizlik, tek ba ınalık hissi, neoliberal performans özneleri (Han, 2019: 12) olarak kurduğumuz ilişkileri yeniden düşünmeye bizi mecbur bırakıyor. Öte yandan, hükümetlerin yalnızlık meselesine yaklaşımlarının gerisinde daha derinden gelen huzursuz edici bir

krizin izlerini tespit etmek mümkün: “Biz” dediğimiz birlikteliklere bir şeyler oluyor. Her şeyden önce, yurttaşlar topluluğu olmanın yanı sıra kendilerini bir tür dostlar cemaati (ya da aşağıda göreceğimiz gibi kardeşlik) gibi sunan modern siyasal aidiyetlerin vaatleri (tıpkı dostluğun ilkeleri gibi, bir tür eşitlik, özgürlük, ortaklık ve hatta sıcak duygular) akamete uğradıysa, kimsesizlerin (ne zamandan beri?) kimsesi olma iddiasından geriye kendisini artık “sahipsiz” hisseden ya da hiçbir yere ait hissetmeyen bireyler kaldıysa bunun bazı sonuçlara yolaçması mümkün. Özellikle 1980’li yıllardan sonra alternatif birlikteliklerin (örneğin devrimci yoldaşlık) siyasal gücü kırıldığından beri, içinde yaşadığımız liberal temsili demokrasi-lerde, “büyük” meseleleri, yapısal sorunları, sınırları egemen güç tarafından belirlenmiş olan kavramları (eşitlik, özgürlük), hakların ve metaların paylaşım düzenini, söylem ve uygulamalara sinmiş cinsiyetçiliği siyasallaştırmaya kalkışanlar derhal bir yaptırım-la karşılaşılıyor. Üstelik bu siyasallaşma imkânını yalnızlıkla ilgili bakanlıkların kurulduğu ya da kurulmaya yüz tuttuğu, kolektif gruplaşmaların halihazırda çözülmüş olduğu toplumlarda aramak da cabası. Başta ulus-devletlerin yaratmayı vaat ettiği biraradalıklar olmak üzere, kendimizi ait hissettiğimiz birliktelikler çözülüyor; uzun zamandır belki de bu aidiyetin kendisini sarsan (Derrida, 2005: 80) bir şeyler oluyor. Geriye ne yazık ki mikro düşmanlıklar ve hınç yaratan son derece dışlayıcı gruplaşmalar, bu aidiyetsizliğin nedeni olarak görülenlere (dışarıdan gelen ‘yabancılar’, içeride toplumun ahlakına zarar veren gruplar) yöneltilen dehşet verici ve yok edici bir nefret kalıyor. Tüm dünya olarak yaşadığımız salgın dönemi bu dışlayıcılığı ziyadesiyle artırdı. Bireyler, kronikleşen yalnızlıklarına henüz çare bulamadan, bir yandan yeniden insan içine karışarak Covid-19² salgını döneminde maruz kaldıkları

2. 2019 yılının sonunda Çin’in Wuhan kentinde ortaya çıktığı iddia edilen bir virüsün yol açtığı ve Koronavirüs ya da Covid-19 adı verilen bulaşıcı hastalık, 2020 yılının başlarında neredeyse tüm dünyaya hızla yayıldı ve 11 Mart 2020 tarihinde Dünya Sağlık Örgütü tarafından küresel salgın ilan edildi. Salgın tedbirlerinin uygulanmasında farklılıklar gözlenirse de seyahat kısıtlamalarının, maske ve hijyen tedbirlerinin yanı sıra pek çok ülkede sokağa çıkma yasakları ilan edildi ve insanlar tarihte benzeri görülmemiş bir izolasyona maruz kaldı. Kısıtlamalar 2021 yılı içerisinde kademeli olarak sonlandırılrsa da “maske, mesafe, hijyen” olarak özetlenen önlemler, Koronavirüs pandemisini tecrübe edenlerin zihinlerinden ve tehdit altında hissettikleri anlardaysa hayatlarından çıkacak gibi görünmüyor. Raporlar ve detaylı bilgi için bkz. <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019>, (son erişim tarihi, 3.11.2022).

izolasyonun ruhsal yaralarını sarmaya çalışırken, diğer yandan aynı krizin daha da yoksullaştırdığı ve yalnızlaştırdığı *başkalarına* karşı (ister ülke sınırları içinde ister başka ülkelerde olsun) kayıtsız kalışlarına rasyonel bahaneler üretmekte zorlanmadı. Burada kritik olan şey, devletin bu dışlayıcılıktan zaten hiç azade olmaması, hatta mikro milliyetçiliklerin, düşmanlıkların yeşerdiği zeminin bizzat bu ulus-devlet ölçeklerindeki “biz”in konturlarından hareket etmesi, bu sınırlamalardan güç ve meşruiyet alıyor olmasıdır. Yaşadığımız çağ, bu haliyle bizlere dostlukların değil, düşmanlıkların çağı gibi görünüyor. Öyleyse, başka türlü bir siyasallığı tahayyül etmeye yardımcı olabilecek şeylerden birini, başka türlü bir “biz” üzerine düşünme sorumluluğunu bizzat yine biz üstlenmeliyiz. Dostluk kavramı etrafında örülen tartışmalar bunun için en ilham verici alanlardan biri.

Dostlukla ilgili bir tartışma nasıl yürütülebilir? Bunun için elbette farklı yöntemler var. Devere ve Smith (2010: 341-356), dostluğun özel alana ait, duygularla ilgili ve kısmilik (*partiality*) özelliği taşıyan bir ilişki olarak farz edildiğini, siyasetin ise, kamusal, prosedürel ve herkesi ilgilendirmesiyle kısmi olmayan ve tarafsız bir faaliyet olarak değerlendirildiğini söyler. Bu varsayımlardan üç sonuca varılabilir: Dostluk ve siyaset hakkında konuşmak ütöpik bir projedir; dostluk siyasetten ayrılmalıdır; dostluk aslında siyaset için yıkıcıdır çünkü iktidarın keyfi kullanımı aracılığıyla adaleti sarsar. Yazarlara göre dostluk ve siyaset hakkındaki bu varsayımlar gözden geçirilmelidir. Örneğin antik dünyada dostluk ne özel alana ait bir ilişki olarak görülmekteydi ne de adaletin tecellisini engelleyen bir şey (hatta adaletle yakından ilişkilendirilirdi). Burada mesele eski kavramları çağdaş dünyamıza uygulamaya çalışmak değil, dostluk ilişkisi ve modern siyaset arasındaki ilişkiye yeni bir bakış getirebilmektir. Bu amaçla siyaset çalışmalarında dostluk kavramından faydalana-bilmenin üç yöntemi olduğunu tespit ederler: Betimleyici, analitik ve normatif. Betimleyici çalışmalar dostluğu, bireyler arasındaki ilişkiden hısımlık ilişkilerine, kabileden uluslara ve devletlere kadar genişleyebilen kuşatıcı bir kavram olarak ele alırlar. Araştırmacılar dostluğun standart siyasal analizlerde görmezden gelinen yönüne, siyasal olan üzerindeki etkisine ve işlevine odaklanırlar. Araştırmalar, belirli aktörler ya da devletler arasındaki dostluk ilişkilerine odaklanabildiği gibi farklı tarihsel dönemlerde dostluğun siyaset üzerindeki etkisinin ne olduğuna da odaklanabilirler. Dostluk bu

çalışmaların çoğunda Ötekine etik bir ilgiyle alakalı bir ilişki gibi değerlendirilirken (dayanışma, karşılıklılık, bakım/özen içeren) bazı düşünürler dostluğun iktidar ya da zapt etme aracı olarak kullanılmasına odaklanmışlardır. Betimleyici kategorideki çalışmalar açısından ilgi çekici bir diğer nokta bu gruptaki araştırmaların dostluk ve siyaset arasındaki ilişkiyi yalnızca Batı siyaseti merkezinde değil, bu siyasetin alışlagelmiş karşılaştırma sınırlarının ötesinde anlayabilmeyi de mümkün kılmasıdır. Analitik çalışmalarsa ikiye ayrılabilir. Birinci kısım siyasal düşünceler tarihine odaklanan yaklaşımdır. Bu çalışmaların önemli bir bölümü Yunan ve Roma dünyasındaki dostluk modeline odaklansa da modern siyasal düşünceye yönelik artan bir ilgi de vardır. Bu kısma, farklı tarihsel dönemler ya da farklı kültürler içindeki dostluk nosyonları arasındaki dilbilimsel ve etimolojik ilişkileri araştıran çalışmalar da eklenebilir. Analitik yöntemi kullananların ikinci kısmını, siyaset felsefecileri ve teorisyenler tarafından yürütülen, dostluğu adalet, iktidar ve demokrasi gibi kavramlarla ilişkilendirerek güncel siyaset dağarcığındaki rolünü yeniden değerlendiren ve inşa eden çalışmalar oluşturur. Bu grup içerisinde siyasal olanın kendisini yeniden anlamaya yönelik çabaları içeren çalışmalar da yer alır ve içerdikleri dostluk analizinde bireyleri bireylere ve grupları gruplara bağlayan, toplumsal doku görevi gören yatay, duygusal ve ahlaki yakınlıklara odaklanırlar. Yazarlar üçüncü ve son olarak normatif çalışmaları işaret ederler. Bu çalışmaların kavrama ilgisi ütöpik değildir; kısaca, daha iyi ve adil bir düzen için (iktidarın sınırlanması, eşitliğin tesisi, demokrasinin işlemesi için) dostluk ilişkisinin sunduğu ideallerden nasıl faydalanılabileceğini araştırırlar. Devere ve Smith, bu bölümlendirmenin dışlayıcı olmadığını, birbirlerinden çok farklı çalışmaları tespit etmek için icat edilmediğini, esas olarak genişleyen araştırma alanlarına işaret etmek amacıyla oluşturulduğunu belirtirler. Şunu da not ederek: Dostlukla ilgili çalışmaların bir kısmı da kavramı daha derinlemesine ele alan ontolojik çalışmalardır. Bu çalışmalarda dostluk herhangi bir siyasallığın ontolojik bir bileşeni olarak değerlendirilir. Bireylerin diğer bireylerle kurduğu bağları anlamak için temel bir kategoridir. Bu bağların nasıl kavramsallaştırılacağı (bağlılıkların nasıl işleyeceğine dair söylenenler) siyasalın kendisini anlamamız açısından önemli sonuçlar doğurur. Bir diğer ontolojik yaklaşım da, siyasal durumumuzun indirgenemez yönünü oluşturan ve sorumluluk ve ilgi alanımıza girebilecek bir aday olarak

Öteki ile ilişkilerimizi anlamaya odaklanır. Kimliğimiz hakkındaki temel sorular ve bunların başkalarını tanımlarken ortaya çıkan ve onlarla kurduğumuz ortaklıklardaki sonuçları; kayıtsızlık halinde olduklarımız ve yabancılar; düşmanlık ve şiddet üreten durumlar da dostlukla ilgili ontolojik araştırmaların ilgi alanına girmiştir. Yazarlar, dostluğa duyulan ontolojik ilginin bizatihi siyasalın *doğasının* ve olasılıklarının kalbinde yer aldığını belirtir. Bu çerçeveyi kullanarak, elinizdeki çalışmanın tüm bu yöntemlerden faydalandığını söylemek mümkün. Dostluk tartışmamız, dostluğu bireyler arasındaki ilişkiden kabile temelli yoldaşlık ilişkisine, uluslara ve devlete kadar genişleyebilen kuşatıcı bir kavram olarak ele alıyor ve özellikle siyasal düşünce içerisinde katettiği tarihsel süreç boyunca dostluk ilişkisi ve siyaset arasındaki ilişkiye odaklanıyor. Batı siyasal düşüncesi içerisinde yalnızca Yunan ve Roma dönemlerine değil, aynı zamanda dostluğu pagan bir kavram olarak gören Hristiyanlık öğretisindeki kırılmaya ve kardeşlik kavramını sloganlaştıran Fransız Devrimi'nin görkemli siyasal atmosferine de yer veriyor. Siyasal düşünce içerisindeki kavrayışlar ve deneyimler zemininin üzerine geliştirdiğimiz modern siyaset tartışması, devlet merkezli modern iktidar ilişkilerinin işleyişini ve aidiyet formlarını sorun-sallaştırırken, siyasal olanın kendisini ve siyasalın yayıldığı alanı yeniden düşünmeye çalışıyor. Ve çalışmanın temel sorusu normatif bir dostluk tartışmasıyla bitiyor: Tüm farklılıklarımızla birlikte, bir arada, nasıl daha eşit ve özgür yaşayabiliriz ve dostluk yeni bir “biz” düşüncesi için ilham verici bir kavram olabilir mi? Buradan hareket ederek, aidiyet ve fark üzerine sorduğu sorularla yazarların ontolojik çalışmalar olarak nitelendirdiği alana da temas ediyor: Dostluk kendi tekilliğimizi koruyarak Öteki ile bir arada olmamıza imkân sağlayan bir biraradalık formu olabilir mi?

Dostluk dediğimizde nasıl bir ilişkiden bahsediyor olabiliriz? Dostlukla ilgili Türkçeye çevrilen ve kavramla ilgili en bilinen kitaplardan biri olan *Dostluk Üzerine* adlı eserinde Sandra Lynch, dostluğu, karşılıklı olarak birbirimize derin duygular beslediğimiz kişilerle, gönüllü olarak yani özgürce kurduğumuz ve bitirdiğimiz ilişkiler olarak tanımlıyor. Yazar, dostların, yalnızca kişinin kendi özgür seçimiyle belirlenebileceğinin altını çiziyor (Lynch, 2013: 12). David Konstan da ilişkinin sonradan inşa edilmişliğine vurgu yapıyor: İki ya da daha fazla kişi arasındaki, esasen aile, kabile gibi dayanışmacı ilişkiler içeren bir grubun üyesi olmaktan kaynaklan-

mayan ve karşılıklı samimiyet, sadakat ve sevgi bağıyla karakterize edilen bir ilişki (Konstan, 1997: 1). Modern teorisyenlerin tanımlarının yanı sıra siyasal düşünce tarihinin içerisinde de dostluktan ne anlamamız gerektiğiyle ilgili düşüncelere rastlamak mümkün: Aristoteles için “*philotēs isotēs*”tir, yani dostlar eşittir ve dostluğun ruhu eşitliktedir; dostluğun erdemi de sevgidir (*Nikomakhos’a Etik*, VIII, 1158a, 1159a). Dostluktaki yakınlık hissini bu ilişkiden çekip alamayacağımızı vurgulayan Cicero, “dostluğun getirileri içinde en önde geleni insana gelecek için parlak umutlar vermesi ve zayıflığı ve umutsuzluğu engellemesidir” diyordu (*On Friendship*, V, VII). Yunan düşüncesinde karşımıza çıkan *philia* ya da Roma düşüncesinde karşımıza çıkan *amicitia* kavramının bugün bizim anladığımız dostluk kavramının işaret ettikleriyle sınırlı bir anlamı yoktu. Bu bize dostluk kavramını temel alan bir çalışmada hem tarihsel dönemleri hem de dilsel farklılıkları gözetken semantik bir hassasiyet gerektiğini hatırlatıyor. Dostluk, özellikleri kesin çizgilerle çizilmiş bir ilişki olarak görülmediğinde, Yunan deneyimi de kavramın özünü bulabileceğimiz bir sabite olarak görülmez. Nitekim mesele aradığımız özelliklerde bir kavramı, modern tartışmalara ilham vermesi adına, *bulmak* değil. Öte yandan, dostluk bir insan doğası meselesi de değil; o, insanlar *arasında* bir mesele. Siyasal düşünce içerisinde iyi kavramıyla çokça bitişiyor olması bizi yanıltmamalı; dostluk zorunlu olarak insanların iyi olduğunu varsaymaz ve dostluğu ele alırken, insan doğasına dair iyimser ya da kötümser bir tutum takınmak zorunda değiliz. İnsanlar *arasında* derken, aynı zamanda, her zaman değişebilme ihtimali olan ilişkisel bir şeyden bahsediyoruz demektir.

Graham Smith, dostlukla ilgili tanımların, kişi ile kişi arasındaki bağların ne olacağı sorusuna, içinde bulundukları düzenle ve değerlerle bağlantılı olarak üretilen özel yanıtlar olduğunu söyler (Smith, 2011: 15). Bu nedenle, birbirini izleyen nesiller ve kültürler, dostluğu kendi düşünce sistemleri içerisine yerleştirdiklerinde bu bağlar çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bu gerçekleşirken dostluk, bazen doğrudan siyasal düşünce içerisinde bazen de başka yerde kuramsallaştırılmıştır. Yazara göre dostluk, her halükârda, çok çeşitli formlara bürünmüştü: *Eros*, *philia*, *agapē*, arkadaşlık, hanedanlık, yurttaşlık, uyum, sadakat, komünite, dayanışma, komşuluk, kardeşlik, vatanseverlik ve yoldaşlık gibi (a.g.y). Bu kadar çok şey olabilen bir kavramı tanımlamak hayli güç. Kestirme bir tanımlama

bir yana uzun bir inceleme bile bizi kesin bir tanıma götürmeyecek. Van der Zweerde, bu tanımlanamayışın kavrama özgü nedenleri olduğunu söyler. Dostluğu tanımlamaya yönelik itirazlar, “kendinde- *per se*” bir dostluk kavramı olmadığını düşünen, özcülük karşıtı (*anti-essentialist*) bir pozisyonu işaret eder (van der Zweerde, 2007: 163). Hatta dostluğun tanımlanamayışı onun “özü” olmalı yazara göre. Kavramın etrafında dolaşmak tesadüfi değil ya da bu bizim bir eksiğimiz, hatamız değil. Bu kaçınılmazdır çünkü dostluğun bizatihi kendisi “etrafında dolaşmakla” ilgili (a.g.y.). Bu çalışma içerisinde, dostluk kavramının tanımlanmasıyla ilgili bahsi geçen özelliklerin karşımıza çıkması kaçınılmaz. Homeros döneminin görece eşitlikçi özellikler taşıyan savaşçı toplulukları içindeki *hetaireia* kavramı dostluk ilişkisini temel alan bir siyasal bağa karşılık geliyordu. Aristoteles iyi bir yaşam için iyi yani erdemli dostlar tercih etmeyi salık veriyordu (*NE*, VIII, 1156b). Ama örneğin dostluktaki tercih, seçim, iradilik vurgusu kardeşlik çağıyla dönüşüme uğruyordu. Hristiyanlıkla birlikte siyasal toplumu kuşatan dinsel-lik, insanlar adına kardeşlerini seçiyordu: Tüm inananlar. Asırlar sonra, modern siyasal aidiyetlerin şafağında, Fransız Devrimi’nde ulusal aidiyeti anlatmak için öne çıkan kardeşlik (temelinde *erkek* kardeşlik) kavramı da dönüştürülmüş bir dostluk anlatısıydı. Neden ve ne açılardan dönüştüğü sorusunun cevabı ise yine “içinde bulundukları düzenle ve değerlerle bağlantılı” anlaşılabilirdi. Anlam kaymaları, yer değiştirmeler siyasal alana nelerin dahil olduğuyla yakından ilgili. Ötekiyle ilişkilenme tarzları açısından Yunan dünyasında ve Fransız Devrimi’nde neler olup bittiğinin izini sürmek, yaşanan dönüşümlerle ilgili bize şunu gösterecek: Dostluğu kuşatan kavramlar, siyasal olanın tanımlanışından bağımsız ele alınamaz. Derrida, dostluğu ele alırken Aristoteles’ten Montaigne’e benzer motiflere denk geldiğimizi ama Augustinus’un, Montaigne’in, bir geleneğin kavramlarını kullanırlarmış gibi görünürken o kavramları bulundukları yerden alıp başka yerlere nasıl naklettiklerinin de gözlerden kaçmaması gerektiğini söylüyordu (Derrida, 2005: 188). Yunan-Roma-Hristiyan gelenek birbirinin aynısı olmayan kullanımlarla doluydu (a.g.y.). Dostluk tartışması, bizatihi bu kırılmaları izlemek açısından bile heyecan vericidir. Dostluğun net bir şekilde tanımlanamayışı, mutlak bir öz olarak değerlendirilmemek kaydıyla, ona *içkin* olan bazı ilkeleri yakalamamıza engel değil. Hiçbir özelliği mutlak bir öz olarak göremeyiz

çünkü dostluğu kuşatan ilkelerin yoğunluk düzeyi değiştiğinde ya da içlerinden biri geri planda kaldığında ortada artık bir dostluk olmadığından söz etmek kolay olmayabilir. Ama öyle ilkeler var ki, bir biçimde, bir ölçüde bu biraradalıktan ayrılamıyorlar. Aristoteles, demokrasilerde dostluğun da adaletin de daha çok olduğunu söyler; “çünkü eşit olan kişilerin pek çok ortak şeyi olur” (NE, VIII, 1161a-b). Dostluğun siyasal alana yayılması filozof için eşitliğin yayılmasıdır aynı zamanda. Ve göreceğimiz gibi bu demokratik eğilim karşısında hem çok önemseddiği dostluk ilişkisi hem de eşitlik konusunda bir takım ayrımlar, sınırlamalar yapmaya çalışacaktı. Aristoteles’in eşitlikten vazgeçebilmek yerine bu kavramın anlamına müdahalede bulunması onu dostluktan tamamen ayırmanın mümkün olmadığını gösteren örneklerden biri. Kavramdaki bu açıklık, Aristoteles’e “erdemce eşitlik” gibi daraltıcı bir alan tanıdıysa aynı açıklık yeni bir biraradalık tahayyül ederken, eşitliği, özgürlüğü, ortaklığı, özeni, karşılıklılığı, duygulanımları düşünürken de işe yarayacaktır. Farklılıkları dikkate almak, tekilliklere özen göstermek fikrini dostluk içerisinde düşünebilmek, hem bu içkinlikle hem de bu açıklıkla ilgili. İki kişi arasındaki dostluk fikrine içkin olan, birini yalnız o olduğu için ve onun esenliği adına sevmek fikri, “her ne ise o olan” kişinin tekilliğine ve *farkına* dostluk ilişkisinde bir yer bulunabileceğini gösterecek. Dostluk ilişkisi, modern siyaset tartışmalarında karşımıza çıkan çokluk, paylaşım, müsterekler, şenliklilik, neşe, sadelik gibi kavramları yeni biraradalıklarımız içerisinde düşünmek için elverişli bir zemin de sağlayabilir.

İki ve Çok. Dostluk tartışmasının en çetin taraflarından biri kavramın tarih boyunca hem iki kişi arasındaki bir ilişkiyi hem de çok kişi arasındaki dostane ilişkileri anlatmak üzere seferber edilmiş olması. Bu tartışmayı biraz açabilmek için siyasal retorik içerisinde bir örneklerle başlayalım. İlyada destanında Akhalar birbirlerine, “Ey dostlar, gemilerimize dönmek şerefsizlik olur” (XVII, 415) diye seslenmişlerdi³. Bundan binlerce yıl sonra, siyasi bir lider, yurttaşlara hitaben yaptığı konuşmasına “dostlarım” diye başlıyordu⁴. Birbirlerinden binlerce yıl uzakta olan bu insanların hepsi “dostlarım”

3. “ὦ φίλοι οὐ μὲν ἤμιν εὐκλεεὺς ἀπονέεσθαι” ifadesinde *philianın* (dost) çoğulu olan *philoı* (φίλοι) kullanılıyor, bkz. <https://explorehomer.scaife-viewer.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg0012.tlg001.perseus-grc2:17.415>, (son erişim tarihi, 03.11.2022).

4. Brezilya Devlet Başkanı Lula da Silva konuşmasına “*minhas amigas e meus amigos*” (dostlarım) seslenişiyile başlıyor, bkz. https://www.youtube.com/watch?v=yE2uWs-RS974&ab_channel=Poder360, (son erişim tarihi, 04.12.2023).

seslenişini benimsiyorlar. Öyleyse bu sesleniş üzerine düşünmeye değer. Yukarıda da değindiğimiz gibi, Homeros'un dünyasında dostluğa benzer bir anlamda kullanılan *hetaireia* (yoldaşlık), savaş ve yağma ile geçinen toplulukları bir arada tutan, onlara ortak hareket etme imkânı veren siyasal bağın ismiydi. Bu toplulukları birbirine bağlayan siyasal bağ ile savaş meydanında birbirlerine seslenişleri arasında bir uyumsuzluk yoktu. Modern ulus-devletlerin üyelerini birbirlerine ve devlete bağlayan şey ise hem yatay hem de dikey bir bağ olma iddiasındaki "yurttaşlık". "Yurttaş!" seslenişi Fransız Devrimi'nin özgül koşulları içerisinde kendine yer bulmuşsa da sonraki yüzyılların siyasal retoriğine pek girememiştir. Modern dünyamızda "dostlarım" seslenişini, "yurttaşlar" seslenişinden daha etkili ve tercih edilir kılan nedir? Hem de dostluğun, siyasal alanın dışında, özel alana ait bir ilişki olarak kabul edildiği bir çağda. Bu, tüm yurttaşların, tek tek, onlara seslenen siyasetçinin dostları olduğu anlamına mı gelir? Çünkü dostluğun ilk akla gelen ve iptal edilemez anlamı budur; *iki kişinin* birbirinin esenliği dışında bir şey istemediği yani ilişkinin kendisinden başka bir amacı olmayan ve duygulanımları içeren bir ilişki olarak dostluk. Ama bu örnekte siyasetçiyle seslendikleri arasında böyle bir ilişkinin varlığından bahsetmek mümkün değil. Öldüklerinde, onlara seslenen kişinin, Akhilleus'un Patroklos'un ölümünün ardından yaktığı ağıtları yakmayacağını tahmin etmek de pek zor değil. Her şeyden önce, iki kişinin değil, çokluğun, ortaklığın yani siyasalın alanındayız. Burada söz konusu olan ilişkinin iki kişi arasında gerçekleşen bir dostluk ilişkisine karşılık gelmediği aşıkârsa, dostlarım seslenişinin siyasal kerameti nereden gelir?

Bu soruya kestirme bir cevap vermek zor ama ilk olarak şunu söylemek mümkün: Tıpkı benzer seslenişler gibi (kardeşlerim, yoldaşlarım) dostlarım seslenişinin ima ettiği şey "siyasal aidiyet"tir. Öyleyse dostluğun konu edildiği ikinci alan çok kişinin dostluğunu içeren alan, yani siyasal alandır. Siyasal aidiyet kavramı özellikle modern tartışmalarda öne çıkar çünkü modern anlamda kamusal-özel, siyaset-ahlak ayrımlarının olmadığı Yunan dünyasında dostluğun iki ve çok kişi arasındaki salınımı toplum (ikili dostluklar) ve siyaset (çok kişinin dostluğu) arasında temel bir ayrışma varsayılmadığı için bizatihi dostluk kavramının kendisinde izlenebiliyordu. Aristoteles'in etik dostluk-siyasal dostluk ayrımını bunun en çarpıcı örneği olarak inceleyeceğiz. Modern

dünyaya geri dönerek, aynı devletin yurttaşları olmanın insanları birbiriyle *ilişkilendirmeye* yetip yetmediği sorusunu soralım. Ya da soruyu şöyle değiştirebiliriz: İnsanlar tam da birbiriyle siyasal olarak doğrudan ilişkililenmeden (feodal toplumun siyasal ve toplumsal yapısına özgü ilişkiler böyle bir kişisel içeriyordu) bir arada yaşamak için tanrısal aşkınlık yerine geçirdikleri egemen güç olarak modern devleti icat etmemişler miydi? Dostluk kavramının anlamı, dost olanların Tanrıyla birlik(te) olacaklarını söyleyen Rievaulxlu Aelred'in (2010: 69) Orta Çağ'ında, insanlar arası bir ilişki olma özelliğinden çok şey yitirmişti. Modern devlet içerisinde bu kırılma nihayete erecek ve dostluk ilişkisinin iki ve çok arasındaki ezeli gerilimi iki hat arasında var olmaya devam edecekti: Özel alanda, iki kişi arasında yaşanan ve duygulanımlar içeren bir ilişki olarak; kamusal alandaki yurttaşlık düşüncesinin her zaman yanı başında ama farklı isimlerle (kardeşlik, ulusdaşlık, yoldaşlık) yaşamaya devam eden ve duygusal boyutunu hiçbir zaman kaybetmemesi murat edilen homojen bir siyasal aidiyet biçimi olarak. Dostluk, ister iki kişi arasındaki ilişkiyi ifade ediyor olsun ister geniş anlamda bir siyasal aidiyetin öteki adı olsun, taraflara güven, sadakat, bağlılık ve hatta sevgi sorumluluğu yükleyen, dışarıdakine kapalı bir ilişki mi? Aşağıda dostlukla ilişkisini farklı boyutlarıyla tartışacağımız yurttaşlık kavramının siyasal vaadi aile, soy gibi doğal bağlar üzerine kurulu homojen kapalılıkları aşmak ve devletin egemen olduğu topraklar üzerinde olan herkesi kapsamak değil miydi? Dostluk, modern devlet içerisindeki yurttaşlık düşüncesi siyasal bağ kurma işlevini üstlendiğinde Antik Yunan'daki siyasal-kamusal olma özelliğinden men edilerek, oraya sığdığından her zaman şüphe etmemiz gereken özel ilişkiler alanına gönderilmişti. Siyasal alana, yani çokluğun alanına neden konu oluyordu?

Dostluk bağı, iki kişi arasında özgürce tesis edilmiş, deneyimde ve konuşmada açıklık içeren, eşitliğe yaslanan, karşılıklılığı gözetken, tahakküm içermeyen ve hemen her tarihsel çağda sevgi/samimiyet duygularından ayrı düşünülmemeyen bir ilişki olarak görülüyordu. Bu özelliklerin hepsi her zaman aynı ölçüde önemli olmamıştır. Homeros'un kahramanlar çağında, görece eşitlikçi savaşçı toplumun üyeleri arasında sevgi ilişkisinden çok karşılıklılık gibi yapısal özelliklerin ön plana çıktığı görülebilir. Öte yandan Akhilleus ve Patroklos'un yoğun duygulanımlar içeren dostluğu aynı anlam evreninin içerisinde filizlenmişti. Dostluk ilişkisinin özellikleri-

nin iki kişi ve çok kişi arasında farklılaşması yadırganmayabilir. İlyada'dan esinle "iki kişi birlikte olunca' hem daha iyi düşünebilir hem de daha iyi eyleyebilir" (NE, VIII, 1155a) diyen Aristoteles için dostluk iyi bir yaşam için vazgeçilmezdi. Ama dostluk onun düşüncelerinde de iki kişi arasında kalamayacak kadar güçlü ve siyasal aidiyeti oluşturması ümit edilen bir ilişki olarak ele alınacaktı. İkisi de dostlukla ilgili kitap yazmış filozoflar olan Platon ve Aristoteles'in ilk bölümde detaylarını inceleyeceğimiz görüşlerinde dostluğu siyasallaştırırken, onu aynı zamanda homojen bir siyasal aidiyet olarak kurgulamaya çalıştıklarını göreacağız. Dostluk ilişkileri, taşındığı siyasal zeminde hem siyasal aidiyeti sağlayan şey olarak görölmüş hem de bu biraradalığa dahil edilmeyenleri işaretleyen şey olmuştur. Bu yayılmayla, siyasal bütün, hem dostluk ilişkisinin ilkelerini kapmış ve dönüştürmüş hem de kimlerin bu dostluğun parçası olmadığını ve olamayacağını yani ötekileri ilan etmiştir. Dostluğun insanları bir arada tutabilme gücünün siyasal düşünce içerisindeki pek çok tartışmada, eşitsizliğe yaslanan bir düzen ilkesi ya da devlet tarafından kapılmış, içerilmiş veya yer değişikliğine uğratılmış olması da bununla bağlantılıdır. Fakat burada herkesin birbiriyle dost olamaması, insanların yalnızca az sayıda dostu olabileceği düşüncesiyle bağlantılı değildir. Herkesin herkesle dost olmasına çekilen sınırlar hem siyasal düzeni kurar hem de onun tarafından kurulur. Bunun en keskin halini modern siyasal aidiyetler içerisinde izleyeceğiz. Dostlar cemaati, bir devlet formu tarafından oluşturulduğunda, kimlerin kimlerle dost olabileceğini işaretleyen kalem artık devletin elinde olacaktır.

Bu düşünceler bizi dostluğun iki ve çok arasında salınırken her zaman bir gerilime neden olduğu düşüncesine götürüyor. Bu, kurtulmak zorunda olduğumuz bir gerilim olmayabilir. Ama şunu belirtmekte fayda var; burada bir ve çok arasında yaşanandan farklı bir gerilimle karşı karşıyayız. Söz konusu olan şey, modern devlet içerisinde birey ve toplum arasında cereyan eden bir çatışma değil. Birbirimizle nasıl ilişkileneceğimiz sorusu modern devletin ortaya çıkışıyla iki düzeye ayrılmıştı. Dostluk, modernlik tarafından *yalnızca* iki kişi arasında deneyimlenen ve siyasal alanın dışında kurulan bir ilişkiye dönüştürölmüş olsa da, modern siyasal aidiyetler yaşayan bir kardeşlik olarak yani bir dostlar topluluğu olarak kurulduğunu ilan ediyordu. Peki, siyasal bütünlükler yani devletler içerisinde yaşayan özneler siyasal aidiyeti nasıl deneyimliyor? Günümüzde,

birbirimizle kurduğumuz bağları bu siyasal ve toplumsal formların yapısal ve söylemsel çerçeveleri dışında oluşturabiliyor ve bunlar hakkında konuşabiliyor muyuz? Dostluklarımız, mevcut siyasal bağın sınırlarını aşacak mesafelerde oluştuğunda, aynı ülke sınırları içerisinde yaşayan insanların-yurttaşların ahlaki statüsünü dostlarımdan öncelikli kılan nedir (von Heyking ve Avramenko, 2008: 4)? Görünen o ki, bağlam genişledikçe dostluğun iki kişi arasında kurduğu olumsal ama aidiyeti de dışlamayan ilişkiselliği, aidiyet lehine ve olumsuzluk aleyhine değişiyor. Kardeşlerimiz olan kişilerle bir arada yaşıyorsak, kan bağı-soy bağı çağrışımlı bu insanlar ulus ailesinin diğer üyeleridir; ne seçilmişlerdir ne de vazgeçilebilirlerdir. Siyasal aidiyetlerimize sıkışıp kaldığımız sürece Schmittçi dost-düşman çerçevesinden çıkmakta zorlanıyoruz. Siyasal aidiyet çerçevesine sıkışmış makro siyasetler, milliyetçilikler, diaspora kardeşlikler, cemaatler içerisinde oluşturulan kimlikler, var olma biçimleri başka türlü var olmaya müsaade etmeyecek kadar kapalı ve dışlayıcı. Dost-düşman ayrımı üzerinden düşünülen bir siyasal aidiyet perspektifinde, kendi dostluğumuzun neye benzemesi gerektiğine yönelik bir tartışmaya hazırlıksız yakalanıyoruz. Devlet ya da parti siyasal aidiyetleri belirlemeye devam ettiği sürece, bu yükü sırtımızdan atmakta bir sakınca görmüyoruz. Bir siyasal iktidara, bir partiye, bir devlete karşı olmak hiç kimseye ve gruba kendiliğinden yeni bir biraradalık formu sunmuyor. Çağdaş siyasal teoriler üzerine kafa yoranlar, bu yenilik (siyasal düşünce tarihinde göreceğimiz gibi belki *yeni olmayan* pek çok şey içeren) vaadinin sorumluluğunu eylem halindeki insanlara bırakıp köşesine çekilemeyeceğini çoktandır anlamış durumda.

Pek çok düşünür, siyasal bütünün üyelerinin dostluklar geliştirmesi konusunda teşvik edici yazılar yazmıştır. Bireyin siyasal iktidarla kurduğu biçimsel bağ ister Antik Yunan'daki gibi bir yurttaşlıkla, ister imparatorluk çatısı altında uyruk olmakla tanımlansın, her siyasal iktidarın, üzerine kurulu olduğu bu bağ dışındaki/öncesindeki siyasal bağları da seferber etmeye ihtiyacı olduğunu söylemek mümkün. Bunu yaparken elbette kendi siyasal kurgusuna halel gelmemesi gerekir ve görünürlüğüne de ancak bu ölçüde göz yumabilir. Siyasal düşünce tarihi boyunca dostluk, çoğu kez, insanlar arasında uyumu, uygunluğu, benzerliği, "bir" olmayı sağlayan bir ilişki biçimi olarak değerlendirilir. Bilgi *dostu* anlamına gelen filozofun tanımından yola çıkan Foucault, "Nietzsche'ye göre filozofun niçin bilginin doğası

hakkında en kolay yanılan kimse olduğu anlaşılmaktadır; çünkü filozof bilgiyi her zaman upuygunluk, aşk, birlik, barışçılık olarak düşünür” diyordu. Bu bakış açısına göre bilginin ne olduğu ancak iktidar ve tahakküm ilişkileriyle anlaşılabilir (Foucault, 2005: 176). Bilgi upuygunluk ilişkisiyle değil de mesafe ve tahakküm ilişkisiyle anlaşılabiliriyorsa dostun ne olduğunu, kim olduğunu anlamak için de uyuma, aşka, benzerliğe değil iktidar alanına mı bakmalıyız? Dostluk, modern siyasette çatışmanın olmaması anlamına mı gelir? Ya da dostluk tam bir uyum, bir değişmezlik olarak görülecekse onu nasıl *siyasal* bir şey olarak göreceğiz? Oysaki biz, tam da “biz” olarak bir araya gelsek de (ve gelmesek de) iptal edilemez bir siyasallığın peşindeyiz. *Siyasal*ın düşünürleri⁵ siyaseti iktidar ilişkileri, çatışma, mücadele kavramlarıyla düşündüler ve bunda elbette yanlış olan bir şey yok. Siyasal olan dediğimizde iptal edilemeyen bir başka türlü olma ihtimalinden, bunun dile getirilişinden, eyleme dökülüştünden bahsediyoruz; “bir” olduğu iddia edilenin-siyasal birliğin ve biraradalığın nasıl (neye rağmen) olduğuna-nasıl olması gerektiğine dair sonsuz bir tartışma. İki ve çok arasındaki salınımda dikkat çeken noktalardan biri de Schmitt’in siyasal kavramına ayırt edici özelliğini veren şey olarak gördüğü dost-düşman ayrımıdır (Schmitt, 2006: 47). İki kişilik bir dostluk ilişkisinde, kişilerin dostluğu bitebilir ya da her çağda mümkün olduğu gibi eski dostlar düşman olabilir ama belirli bir tarihsel döneme kadar dostluk ilişkisinin kurucu özellikleri *ilişkinin dışında* olmamıştır. Yunan düşüncesinde insanları birbiriyle dost kılan ortak bir düşmanları olması değildi; düşmandan anladıkları da (barbarlar) modern devletin düşman kategorisinden farklıydı. Bu elbette Yunan filozofların dostluk anlatılarının siyasal iktidar ilişkilerinden bağımsız ele alınabileceği anlamına gelmiyor. Ama dostluğa baktığımız her yerde yalnızca iktidar ve tahakküm ilişkileri görmek de yanıltıcı ve eksik olacaktır. Modern siyasette ise siyasal aidiyeti anlatan çok kişinin dostluğunu ele alırken Schmitt’in kurucu ayrımı olan dost-düşman karşıtlığını tartışmaya açmadan ilerlemek mümkün görünmüyor.

Çağdaş siyaset teorisi içerisinde dostluğu ele alırken, Derrida, Agamben gibi düşünürlerden yola çıkarak açmaya çalıştığımız tartışmalarda dostluğun başka bir boyutuna odaklanılıyor ve onda siyasal aidiyet kategorisindeki diğer kategoriler gibi (erkek kardeşliği,

5. Örneğin Hobbes ve Machiavelli. Bkz. (Schmitt, 2006: 86).

yoldaşlık, ulus, cemaat) homojenleştirme özelliğiyle açıklanamayan *heterojen* bir nokta olduğu varsayılıyor. Heterojenliği en çok, insanların *farklılıklarıyla* bir arada yaşayabilmesini sağlayan *-tekillikler-*, bu ilişkinin içerisinde olma veya olmama kararını taraflara bırakan bir özgürlük düşüncesiyle bitişen, duygulanımları dikkate alan ve her zaman başka türlü olma ihtimaline imkân tanıyan bir ilişki olmasından kaynaklanıyor. Böyle bir yaklaşımın makro düzeydeki siyasallığa nasıl tahvil edileceği de elbette önemli bir soru olarak duruyor. Siyaset felsefesi geleneği çoğu zaman bu soruya net yanıtlar vermeyi tercih etmezken, dostluğu liberal demokrasiye ilham verecek bir ilişki olarak görenler (Scorza, Schwarzenbach) toplumsal farklılıkları kucaklamanın bir yolu olarak bu kavrama sarılıyor. Bu eğilimi de atlamamak adına dostluğu (neo)liberalizmin yaralarına merhem olarak görenlere de aşağıda değineceğiz. Dostluğun heterojen bir ilişki olup olmadığını siyasal düşünce tarihine bakarak *kanıtlamak* gibi bir derdimiz olacaksa bunun daha en başından imkânsız bir proje olduğunu hatırlamakta fayda var. Antik dünya içerisinde dostluk kavramını en geniş biçimde tartışan Aristoteles dostluğun ruhunu eşitlik ve benzerlik özellikle de erdemce benzerlik olarak görüyordu (NE, VIII, 1159b). Erdemce benzer ya da başka bakımlardan benzer olmak (akran, soylu, erkek) tek başlarına homojenlik dediğimiz “bir”-liği yaratmaya yeter mi? Birbiriyle ortak özellikleri olan insanların yakınlıklar kurabileceğini inkâr etmek pek gerçekçi görünmüyor. Bu anlatılara karşı her zaman dikkatli olmamızı gerektiren şey dışlayıcılığıdır, kapalılığıdır; mükemmel dostluğun “yalnızca” erdemce benzerler arasında oluşudur örneğin. Benzerlik düşüncesinin keyfi olmadığını Aristoteles’i anlatırken daha yakından izleyebileceğiz. Bir benzerlik iddiasının siyasal homojenlik düşüncesiyle bitişmediği bir dostluk anlatısı yoktur. Birilerini içine alan bir siyasal birlik tasavvuru başka birilerini dışarıda bırakacak demektir. Schmittçi siyasallığın düzen ilkesi çerçevesinde örgütlendiği ve mutlak bir dost-düşman, ben-öteki ayrımına yaslandığı ölçüde *gerçek bir fark yaratmaya* asla izin vermeyeceği söylenebilir. Nitekim siyasallığı böyle bir düzen ilkesinden türetmeyen Derrida gibi düşünürler dostluğun bu biçimde kavranışına itiraz etmişlerdir. Çünkü mutlak bir dost-düşman ikiliği, siyasal varoluşu, düzeni ve kültürü kuran, sınırları çizen bir ben-öteki ikiliğine hapsedilmektedir.

Dostluğu, mutlak düşman yani mutlak öteki üzerinden kavrayan bir düşünce, ötekinin olumsuzlanması dışında bir varoluşu, tekilliği

ve farkı tasavvur edebilir mi? Dostluk ilişkisinde siyasal birlik ve aidiyet yaratmaya yarayan bir zemin olduğunu ileriki bölümlerde tarihsel dönüşümleri incelediğimizde rahatlıkla göreceğiz. Bu araştırma, kırılmalar, gerilimler, devamlılıklar içerdiği için bir bakıma teorelinin “toplumsal” tarihiyle de desteklenecek. Burada merak uyandıran esas soru şudur: Dostluğu homojenleştirici bir kategori olarak yorumlayan siyasal düşünce külliyatına rağmen, onda heterojenliği kucaklayabilen bir ilişki zemini görmemizi sağlayan nedir? Yoksa dostluk, tıpkı eşitlik ve özgürlük gibi⁶, içeriğinin nasıl doldurulacağı tarih boyunca siyasal mücadele konusu olmuş kavramlardan biri midir? Dostluğun (bir siyasal aidiyet biçimi olarak) homojenlikle bağını kesmek mümkün mü? Schmittçi dost-düşman ayrımı, düşman karşısında siyasal bütünlüğü kuran bir ayrım ve bu yaklaşımda topluluğun/toplumun biraradalığı içerideki ilişkiler ve ilkeler aracılığıyla kurulmuyor. Dost-düşman ayrımının, siyasal aidiyetini kendi varoluşuna kastetmiş bir düşmanın daimi varlığı üzerine inşa etmiş bir siyasal söylem içerisinde canlı bir şekilde yaşadığını görmek ne yazık ki hâlâ mümkün. Ulus-devletlerin siyasal bütünlükle ilgili retorğinde ulusun daimi düşmanları iş başındayken, iç siyasette usulsüzlük, yolsuzluk, hırsızlık yapan kişilerin “yiyorsa bizinkiler yiyor” minvalinde bir müttefiklikle desteklenmesi şaşırtıcı değil. La Boétie, tiranın yanında altı kişi, bu altı kişiye bağlı altı yüz kişi, altı yüz kişinin de seferber ettiği altı bin kişi (ve böyle devam eden) olduğunu söylerken iktidarı ayakta tutan şeyin bir ilişkiler ağı olduğuna işaret ediyordu (La Boétie, 2014: 52). Fakat kötüler bir araya geldiği zaman bu bir “arkadaş topluluğu” oluşturmuyordu; bu kişiler “dost değil suç ortaklarıydılar” (a.g.y., 59). İçerisi ne kadar hiyerarşik, eşitsiz, güvensiz inşa edilirse edilsin bu oluşum bir dostluk ilişkisi gibi gösterilmek istenir; tam da öyle olmadığını gizlemek için. Elbette bu meselenin salt iyilik ya da kötülükle alakası yoktur. Arendt’in söylediği gibi, gücü (*force*) kullanan az kişinin, iktidar (*power*) alanının kamusallaşmasıyla herkes üzerinde bu gücü kullanma imkânını yakalaması (Arendt, 2007a: 150), devleti tahkim ederek ve temsil düşüncesini geliştirerek modern siyasetin insanlar *arasında* bir şey olmadığı yanılsamasını yaratmıştı. Bu

6. Rancière “eşitlik ve özgürlük, kendi kendini üreten ve kendi has edimleriyle büyüyen birer güçtür. Ve özgürleşme fikri, yanılsamalı bir özgürlük ya da eşitlik diye bir şey olmadığını, bunların birer güç olduğunu ve etkilerinin sınanması gerektiğini olumlarken, bunu imler” diyordu (2007: 60).

insanlar *arasındaki* alana siyasal iktidar ilişkilerini anlamak dışında da bakabilmek siyasal olanı anlamak ve yeni bir siyasal tahayyül geliştirebilmek açısından çeşitli imkânlar sunabilir. Suç ortaklığı iki kişi arasında başlıyorsa, insanların birbiriyle ilişkilenme biçimlerinin siyasal bir boyutu olduğunu düşünebiliriz. Faşizm “iki” kişi arasında başlıyordu. Dostluk da “iki” kişi arasında başlıyor. Tahakkümün ve kötülüğün başladığı yerle eşitliğin, özgürlüğün, duyarlılığın başladığı yer aynı olmak zorunda. Dostluk ilişkisine içkin özelliklerin iki ve çok arasındaki salınımda aynı kalamayacağını söylemiştik. Her geniş ölçekli dostluk ilişkisinin, yani siyasal aidiyetin, tam da vaadi bu olduğu için, dostluk ilişkisinin sürüp sürmeyeceğine ve sürecekse hangi ortaklıklar ve ilkelerle süreceğine dair, her an başka türlü olabilmeye ve siyasallığını kaybetmemeye dair sonsuz sınamalara açık olması gerekir. Bu sınamaları, aidiyetleri homojenleştiren siyasal süreçleri ve argümanları anlamadan geliştirmek zor. Dostluğun heterojenliği, onun homojenleştirildiği tarihte gizli. “Bir eylem ancak geçmişin ve geleceğin manzarasında gerçekleştirildiği zaman insan eylemi olur” diyordu Ursula K. Le Guin (Le Guin, 2012: 285). Siyasal düşünce içerisinde kavramın nasıl dönüştüğünü ele almak, bu tarih içerisindeki “siyasal tecrübe”ye ya da “manzaraya” odaklanmak dostluğun imkânları ve sınırları üzerine geliştirilen tartışmalara bir nebze ışık tutacaktır.

Dostluk deneyimi kendine siyasal düşünce içinde nasıl yer buldu? “Dostluk Çağı” adlı ilk bölümde siyasal düşünceye bakarken açılışı Batı siyasal düşüncesi içerisinde dostluk kavramı için başvuru olan ilk kaynakla, Homeros’un *İlyada*’sıyla yapacağız. İncelediğimiz destan ve tarihsel dönem üç farklı dostluk anlatısıyla karşımıza çıkıyor: Savaşçı aristokratlar ve onların yoldaşları arasında kurulan *hetaireia* ilişkileri; uzaktaki dostlarla kurulan ve gelecek kuşaklara da aktarılan konuk-dostluk ilişkileri; Akhilleus ve Patroklos arasındaki derin dostluk bağı. Dostluğu kuşatan değerler açısından yoldaşlığın eşitlik ve sadakat vurgusu öne çıkarken, konuk-dostluk ilişkisinde karşılıklılık, kalıcılık ve hatta yabancıya açıklık fikriyle karşılaşırız. Glaukos ve Diomedes arasındaki konuk-dostluk ilişkisinin buyurduğu yasa, ait oldukları topluluklarının savaşmayı ve öldürmeyi emreden yasasından üstündü. Bu bize, ait olduğu ulus-devletin üyelerini dışarıdakine karşı ahlaki olarak üstün tutan modern bakışın tersi bir durumu gösterecek. Hesiodos’un dostluklara şüpheyle yaklaşan köy toplumunda derinleşen eşitsizlikler ve yaşanan adaletsizlikler,

zenginliğin sahibi olanlarla borç yükü altında ezilenlerin siyasal çatışmasına sahne olmuştu ve böylece kentsel alanlarda yeni bir siyasal formun, Yunan *polis*lerinin kapısı aralandı. Topluluk duygusunun oluşumuyla karşılıklı ilişkilerindeki ilkeleri kamusal alana uyarlayan Yunan insanı için dostluğun ilkeleri daha büyük bir ortaklığın konusu haline geldi ve bu özellikler yeniden yorumlandı. Bir yandan kabile sisteminden kalma eşitlikçi ruh Yunan insanının demokratik eğilimlerine yön vermeye devam ederken, öte yandan siyasetin kamusal tartışma aracılığıyla işler kılındığı bu yeni düzende insanların birbirleriyle özgür konuşması, söze verilen değer, doğrudanlık, yüz yüzelik, *polis* içerisinde agôn yani yarışma biçimine bürünen siyasal tartışmanın özellikleri olarak öne çıkıyordu. Sokrates, Platon ve dostluğun büyük düşünürü Aristoteles yaşanan siyasal, ekonomik ve toplumsal dönüşümler ve savaşlar neticesinde *polis*in ortaklık iddiasının aşıldığı bir zaman diliminde yeniden “birlik” arayışında olan ve buna çözümler üreten (özellikle Platon ve Aristoteles) düşünürlerdi. Dostluğun, “şöleden ortak pay alma” gibi kabilesel özellikler gösteren savaşçı toplulukların yoldaşlık ilişkilerinde yer alan özelliklerden uzaklaştığını, iyi insan, iyi toplum, iyi devlet arasında bir mesafe görmeyen Aristoteles’in düşüncesinde dostluğun da “iyi” olmakla bağlantısının kurulduğunu ve yalnızca erdemce benzerler arasında kurulabilecek *mükemmel dostluk* kavramının filozofun aristokratik projesinin ve basamaklı eşitlik anlayışının bir yansıması olduğunu göreceğiz. Bu tartışmalarda en dikkat çekici olan Aristoteles’in dostluğu bizzat kendi adıyla, bazen yalnızca dostluk bazen yasal ya da siyasal dostluk olarak çokluğun alanında yani siyasal alanda bir biraradalık olarak kurgulayacak ve önerecek olmasıdır; çünkü devletleri ayakta tutan şey dostluklardır filozofa göre. Yunan *polis*leri eski demokratik gücünü yitirdiğinde ve Helenistik dönem açıldığında, Epikürosçular, bilgilerden oluşan bir dostlar cemaatinde yaşadıklarında, kaygı verici olan siyasal ve toplumsal yaşamdan korunabileceklerini ve huzur bulabileceklerini düşünüyordu. Stoacılar ise, felsefelerinin temeline bireyi koyarak vardıkları “içsel özgürlük” anlayışıyla, mutlu bir yaşam için dostluğun vazgeçilmez bir ilişki olduğuna dair antik düşünceyi ilk kez ve hayli derinden sarsacaklardı. Roma Cumhuriyeti’nde siyaset, güçlü ve varlıklı aristokratik ailelerin yatay ve dikey olarak tesis ettiği destek mekanizmalarıyla şekilleniyorken, alt sınıfların (*plebler*) enerjisi halk meclislerince kontrol altında tutulmaya çalışılacaktı. Dostluğun siyasal alana dahil

olma biçimi bir yanda destekçilik mekanizmalarında izlenirken diğer yanda yöneticilere karşı açık sözlü olma (dalkavukluktan kaçınma) tavsiyelerinde karşımıza çıkacaktı. Yunan düşüncesinden etkilenen Cicero'nun dostluğa olan ilgisi ve onu yüceltişi, dostluk çağının kapanışını geciktirmeye yetmeyecekti. Devlete sadakati dostlara sadakat göstermekten önde tutan yaklaşımıyla devlet kavramına yönelik yeni bir bakışın habercisi olan Cicero'dan sonra dostluk, değer görmek bir yana, özellikle Hristiyanlık düşüncesi içerisinde pagan bir ilişki olarak mahkûm edildi ve tehlikeli addedildi.

İsa'nın müjdelediği yeni dinselilik ikinci bölüme ismini veren "Kardeşlik Çağı"nın kapısını aralıyordu. Hristiyanlık, insanları, Yunan düşüncesinin aksine, diğer insanlarla birlikte bu dünyada iyi bir yaşamı deneyimleyecek ve inşa edecek iradeye sahip varlıklar olarak görmediği için ama yine de insanlar arasında aidiyet yaratacak bir birlik düşüncesi icat etmekten kaçınması mümkün olmadığı için, yeni dinin vaat ettiği dostlar cemaati aile, soy, otorite gibi doğal bağları çağrıştıran bir *kardeşlik* olarak kurgulanacaktı. Dinsellikle kuşatılmış düzen ilkesine ve yeni oluşan değerler sistemine uygun olarak insanlar arasındaki bağ da farklı ele alınmaya başlanacak, metinlerde karşımıza bazen dostluk (artık Yunan dünyasındakinden farklı bir alımlanışla) bazen kardeşlik olarak çıkan bu biraradalık biçimi insanlar arası sıcak ve samimi duygularla ve kendini karşındakine açmayı içeren bir "içsellikle" tanımlanacaktı. İnsanları birbirinden ayırt etmeden sevmeyi yani *agapē*yi öğütleyen Tanrı, bu kardeşçe sevginin varacağı tek adres olacaktı. İnsanlar arasındaki ilişkiyi, *agapē*nin Latincesi olan *caritas* kavramıyla ifade etmeye başlayan Hristiyan teologların yaşam, ibadet ve tefekkür alanı olan manastırlarda ve genel olarak Kilise örgütlenmesi içerisinde bireysel ilişkilenebilirlikte kuşkuyla bakılacaktı. Orta Çağ boyunca dünyevi otorite ve ilahi otorite arasında süregelen çatışmalarda, bu ikisi arasında yaşanan üstünlük mücadelesini ve yeni oluşan siyasal yapılarda bu çatışmaların yansımalarını izlemek mümkün olacak. Öte yandan, Avrupa'ya göç eden barbar toplulukların krallıklara dönüşmesiyle oluşmuş dünyevi güç odakları kendi siyasal organizasyonlarından getirdikleri dostluk ve yoldaşlık temelli ilişkilenebilirlik biçimlerini Hristiyanlıkla eklemlemişti. Orta Çağ'ı kapatan gelişmelerin (coğrafi keşifler, Rönesans, Reform) yaşanmasıyla birlikte kentlerde ortaya çıkan yeni bir evren ve insan kavrayışına koşut olarak insanla insan arasında kurulan ilişki de tekrar yeryüzüne inecekti ama Rönesans

ve Aydınlanma döneminde yaşanan gelişmeler halihazırda sevgi ve samimiyet anlamlarına sıkışmış dostluğu modern devlet içerisinde “özel alan” olarak kurgulanan alana doğru itmeye devam edecekti. Dostluk, gayrişahsileşmeye başlayan siyasal iktidar ilişkileri içerisinde şahsi bir ilişki biçimi olarak görülerek kamusal alandan tamamen dışlanacaktı; elbette yalnızca kendi adıyla. Siyasal olarak ele alındığında iki kişi arasında kurulabilen bir ilişki iması olmayan ve bu yönüyle şahsi bir ilişki olarak görülmeyen “kardeşlik” nosyonunun anlamı Hristiyan öğretiyi ve inananları aşacak, kardeşlik, Fransız Devrimi’nde yeni dünyanın siyasal aidiyet biçimi olarak müjdelenecekti. İçinde yaşadığımız çağa tevarüs eden, yaşayan kardeşlikler olarak kurgulanan ulus-devletlerin siyasal aidiyet biçimlerinin homojen, dışlayıcı, eşitsizlikçi ve cinsiyetçi yapıları bizi modern biraradalıklarımız üzerine düşünmeye davet edecek.

Üçüncü bölümde, “Düşmanlık Çağı” olarak adlandırdığımız modern dünya içerisinde konuşan Schmitt, siyasal olanı dost-düşman ayrımı üzerinden kavramayı önererek bize düşmanın her zaman siyasal bir düşman olması gerektiği uyarısını yapsa da modern dünya içerisinde siyasal düşmanın belirlenmesindeki muğlaklığın ve modern ayrımlar (siyaset-ahlak, özel alan-kamusal alan gibi) arasındaki geçişkenliğin kaygı verici boyutları olduğunu göreceğiz. Hannah Arendt’in yalnızca özel alanda ilişki kurduğu dostlarını sevebileceği, sevgi ilişkisinin kamusal yani siyasal alanda kendisine yer bulamayacağı ve bulmaması gerektiği yönündeki uyarılarına kulak verdikten sonra Derrida’nın modern siyasal tartışmalar içerisinde dostluk kavramına geri döndüğüne tanıklık edeceğiz. Modernliğin vaat ettiği ve sürekli ihlal ettiği ayrımları anlamaya çalışırken, Derrida bize, siyasalın yayıldığı alana nelerin dahil olduğu sorusunu soracak ve ulus-devletlerin, yani günümüz demokrasilerinin kendilerini her zaman homojen bir erkek kardeşliği ve aynı anlama gelmek üzere dostluklar olarak sunduklarını söyleyecek. İçinde yaşadığımız demokrasiler kendilerini homojen, simetrik, dışlayıcı erkek kardeşlikleri olarak kurguladıysa, hem ulus-devletler içerisinde hem de onların dışında, hem herkesin eşitlik, özgürlük ve hakkaniyet talebini dikkate alarak hem de herkesin heterojen tekilliğine saygı göstererek nasıl bir arada yaşarız? Ele alacağımız tartışmalardan sonra, yeni bir siyasallık tahayyülü için, “biz” üzerine, biraradalıklarımız üzerine, dostluk üzerine yeniden düşünmek için *belki* yeni bir zemin bulabiliriz.

Birinci Bölüm Dostluk Çağı

Homeros'un Dünyası:

Hetaireia, Konuk-Dostluk İlişkileri ve Mükemmel Dostluk

Batı siyasal düşüncesi içerisinde dostluğun nasıl bir ilişki olduğunu görebilmek için bakılan ilk yazılı kaynağın Homeros'un şiirleri olduğu tartışmasız bir gerçek. Dostlukla ilgili araştırmanıza hangi tarihsel dönemden başlarsanız başlayın yolunuz, elbette Roma'dan çok öncesine, çobanların ve kahramanların dünyasına, Homeros'un epik evrenine çıkar. Şiirde hayat bulan bu evrenin hangi tarihsel döneme ait olduğu ise tartışmalıdır; destanlardaki kimi olgular vuku bulduğu (tahminen MÖ 1200) tarihsel dönemden ziyade söylendiği (MÖ 9. ve geç 8. yüzyıl) çağın bir parçasıdır.¹ Homerik şiirlerle arkaik Yunan tarihsel dünyası arasında karmaşık ve ça-

1. İlyada'yı MÖ 9. yüzyıl civarında Homeros adında Anadolu'lu bir ozanın yarattığını düşünen Azra Erhat bu meseleyi şöyle dile getirir: "Homeros destanları gerçek bir dünyayı anlatır. Bu gerçeğin iki tarih tabakası üzerine yayılmasına şaşmamalı: Ozan bir kendi gördüğü, yaşadığı çağı anlatır, bir de eski çağlar üzerine bildiklerini. Gördüğü ile duyduğunu birleştirirken kimi çelişkilere düşmesi olağan değil de nedir?" (Erhat, 2019: xxi). Antik dünya tarihçisi Chester Starr da destanların konu ve teknik bakımından birkaç yüzyılda geliştiğini düşünmeyi daha güvenilir bulur (Starr, 1983: 197).

tışmalı bir ilişki bulunsa da bu azametli evrende dostluk kavramını araştırabileceğimiz içsel olarak tutarlı bir sosyal hayatın temsilini görmek mümkün (Konstan, 1997: 26). Öyleyse efsanevi aşkların, savaşların, kahramanlıkların yanı sıra Akhilleus ile Patroklos'un destansı dostluğuna da ev sahipliği yapan bu epik dünyanın bize neler söylediğine daha yakından bakmak gerek.

Homeros'un İlyada'sında² bir tarafında başını Akhaların çektiği savaşçılar diğer tarafındaysa Troyalıların ve destekçilerinin bulunduğu Troya Savaşı anlatılır. Troyalı Paris'in konuk olduğu ev sahibinin yani Sparta kralı Menelaos'un eşi Helena'yı kaçırmasıyla başlayan ve yaklaşık on yıl süren savaşın Akhalar tarafındaki lideri Mykene kralı ve Menelaos'un büyük kardeşi Agamemnon'dur. Kral Agamemnon'a Nestor, Odysseus ve Akhilleus gibi kahramanlar ve savaşçı yoldaşları eşlik eder. Troya ordusunda ise kral Priamos'un oğulları Hektor, Paris, nam yapmış kahramanlar ve Anadolu'dan ve Trakya'dan yardıma gelen diğer savaşçılar kenti savunmak üzere bir aradadırlar (Starr, 1983: 197). Destanın çekirdeğinde, çarpışmada ganimet olarak aldığı Briseis isimli kadını kendisinden aldığı için Agamemnon tarafından aşağılandığını düşünen ve ona öfkelenen Akhilleus'un savaşmayı bırakarak gemisine çekilmesi sonrasında yaşananlar bulunmaktadır. En güçlü, en becerikli savaşçıların yokluğunda arka arkaya olumsuzluklar yaşayan Akhaların imdadına Akhilleus'un biricik dostu Patroklos yetişir ve dostunun zırhını giyerek savaş meydanında Akha erlerine cesaret vermeye, Troyalı savaşçılara korku salmaya çalışır. Dostunun ölmesi üzerine büyük bir ıstırap ve öfke duyan Akhilleus savaş meydanına döner ve Troyalı kahraman Hektor'u öldürerek arkadaşının intikamını alır. Troya Savaşı'nın dokuzuncu yılında 51 günlük bir süreyi kapsayan destan (Erhat, 2019: xxxv), dönemin kabile temelli krallıklarının liderleri ve yanlarındaki savaşçıları arasında gelişen yoldaşlık yani *hetaireia* ilişkilerinin resmedilişiyle, konuk-dostluk ilişkisinin Yunan dünyasındaki merkezi önemini göstermesiyle ve daha sonraki yüzyıllarda mükemmel dostluğun eşsiz bir temsili olarak görülecek Akhilleus ile Patroklos arasındaki derin bağın niteliği üzerine söyledikleriyle kendini dostluğun izini sürebileceğimiz epik bir sahne olarak takdim ediyor.

Tam burada kısa bir terminolojik not düşmek iyi olacak. David Konstan, dost kelimesine en yakın sözcük olarak karşımıza çıkan Yunanca *philos* sözcüğünün, Homeros'un metinlerinde, isim ol-

2. Destandaki karakterlerin isimlerinin yazılışında başvuru kaynak esas alınmıştır.

maktan ziyade sevgili (*dear*) anlamına gelen bir sıfat olarak yer aldığını söyler (Konstan, 1997: 28-33). *Philos* birine ait olan ve sevdiği çok çeşitli şeyleri (nesne, insan) simgeleyen bir iyelik sıfatı olarak kullanılıyordu. Sözcüğün, sevilen şeyler için kullanıldığı ve olumlu bir içeriğe sahip olduğu söylenebilirse de Homeros'un söyleyişinde *klasik* anlamıyla dostun karşılığı olmadığını görürüz. Eğer dilsel durum buysa Homeros'un evreninde dostluğu nasıl araştıracağız? Bu noktada insanlar arasında kurulan ilişkinin niteliği dışında kavramsal bir referans olarak dikkate alacağımız bir başka sözcük yukarıda değindiğimiz *hetairos* (çoğulu *hetairoi*) yani yoldaş olacaktır. Sözcüğün bazen kahramanların yanında savaşan yoldaşları anlamında özel bir duygulanım ima etmeden kullanıldığını söyleyen yazar, sevilen anlamını vermek için yine *philos*un sıfat halinden yararlanıldığını ekler: Patroklos Akhilleus'un *polu philtatos hetairos*'u yani herkesten kat kat fazla sevdiği yoldaşıdır. Konstan, *philos*, *hetairos* ve *pistos* (güvenilir, sadık) kavramlarının terminolojik karmaşasından şu sonucu çıkarmayı önerir: Bütün bu kavramlar dostlukla bağlantılı unsurları kuşatmaktadır ve ima ettiği şey karşılıklı duygulanım ve güven temelinde kurulan akrabalık dışı seçilmiş ilişkilerdir. Yazar, yapılan çalışmalarda, epiklerdeki gönüllü kurulan duygulanımsal ilişkilerin rolünün pek önemsenmediği kanısındadır. Nitekim çalışmasının bütününde sık sık altını çizdiği şey dostluk ilişkisinin her tarihsel çağda gönüllülük esasına dayanan ve özgürce kurulan bir ilişki olmasıdır. Ama herkesin bu görüşte olmadığını, duyguları geri plana iten yazarlar (örneğin Adkins, 1963) olduğunu da söyler (Konstan, 1997: 24).

Hetaireia ve konuk-dostluk ilişkilerinin siyasal, toplumsal ve duygusal boyutunu anlayabilmek için Homeros'un kurduğu epik evrene daha yakından bakalım. Homeros'un dünyasının bireysel onur ve şan elde etmeye çalışan savaşçı kahramanların dünyası olduğu, bunun geri planında da aralarında görece eşitlikçi ilişkiler kurmuş kabile şefi benzeri *basileus*ların yani kralların bulunduğu genel olarak kabul görmüş bir değerlendirmedir. Yunan tarihi çalışan yazarların değerlendirmelerine daha yakından bakıldığında da toplumsal ve siyasal dokunun mahiyetine dönük vurgu farkları göze çarpar. İlyada'da resmedilen dünyanın başlıca özelliklerini anlamaya çalışan yazarlar ilk olarak kralın siyasal, toplumsal konumuna ve gücüne odaklanır. Kralın toplumdan ve savaşçı aristokrasisinden farklılaşan bir konumu olup olmadığı tartışılırken iki eğilim ortaya

çıkarmak. Karşıma çıkan eğilimlerden ilki Agamemnon'un şahsında eşitler arasında birinci savının sınanmasıdır. Bu noktada Akhilleus'un Agamemnon'a sitemini hatırlayalım: "Oysa kıyasıyla savaşta benim kollarım görür en büyük işi, ama bölüşmede payın en okkalısı sana gider, benimse savaşta canım çıkar, küçük bir şeyle yine de hoşnut dönerim gemilerime" (I, 165-166)³. Bu ve benzeri seslenişler metni Türkçeye kazandıranlardan biri olan ve uzun bir *Giriş* yazısı kaleme alan Azra Erhat'a Agamemnon'un konumunun eşitler arasında birinci olmaktan çok daha fazlası olduğunu düşündürmüş olmalı. Bölge krallarının Agamemnon'un emrinde hazır bulunduklarını, *feodal* düzenin bir gereği olan bu durumun onların görevi, borcu, yükümlülüğü olduğunu düşünen Erhat'a göre "bu kralların hepsi Akhaların kurultayında söz sahibi olmakla birlikte, sonunda Agamemnon'un buyruğuna baş eğmek zorundadırlar" (Erhat, 2019, lviii). Krallar birbirleriyle eşitseler de Agamemnon'la aralarında eşitlik olduğunu söylemek hayli zordur. Buna rağmen, orduların esas olarak bir sürü yoldaştan, arkadaştan meydana geldiğini söyleyen yazar "Homeros'un feodal düzeninde büyüklerle küçükler arasındaki duygu bağlarının derinliğine şaşmamak elde değil" diyecektir (2019, lix). Kralın konumuyla ilgili farklı bir yaklaşımı temsil eden Moses Finley ise kahramanlık şiirlerinde toplumsal yapının silik olduğunu düşünür (Finley, 2014: 93). Ama yine de aile ve akrabalık bağlarının baskın olduğu bir toplumsal dokunun izlerini görmek mümkündür. Homeros'a atfedilen diğer epik evrende, Odysseus'un savaşçılar ve çobanlar dünyasında tüm meselelerin *oikos* (aile üyelerini, köleleri, mülkleri kapsayan, Yunan dünyasının hem soy açısından hem ekonomik açıdan en küçük birimi; hane) sülale, sınıf üçgeninde çözüldüğünü, bu yüzden toplumun kralsız da idare edebildiğini (örneğin Odysseus'suz) söyler; kral en iyi ihtimalle bu "eşitler" sınıfının başı olarak benimsenmiştir (a.g.y., 104-107). Krallık gücünü sürü ve toprak zenginliğinden almaktaydı diyor yazar ve bu, kurumsal değil kişisel bir güçtür ona göre (a.g.y., 115-120).

İlyada destanında sıkça dile getirilen temalardan bir diğeri "şölen-de eşit pay aldı her insan, yakınmadı bir tek kişi" dizelerinde vücut bulan, birlikte savaşan, savaşmışını hakkaniyetle paylaşan toplumun eşitlikçi ruhudur (I, 465-470; bir diğeri için bkz. VII. 319-320).

3. Çalışma boyunca, kullanılan klasik metinlerin evrensel olarak kullanılan bölüm, paragraf, satır ve benzeri bilgileri verilecek olup başvuru kaynaklardaki sayfa numaraları ayrıca belirtilmeyecektir.

Nitekim Pulydamas, Hektor'a, "öğüt dinlemeye hiç yanaştığın yok Hektor, tanrı sana savaş işlerinde üstünlük verdi ama kurultayda kendini herkesten üstün görmek de ne oluyor? Sen kendine mal edemezsin her üstünlüğü, tanrı üstünlüğü kimine savaşta verir, kimine oyunda..." şeklinde çıkışmakta sakınca görmez (XIII, 726-730). Ganimetten pay alırken, ortak sofralarda yiyip içerken ya da Pulydamas'ın dediği gibi kurultayda konuşurken izdüşümünü gördüğümüz bu eşitlik ruhunun, ilerleyen yüzyıllarda *polis* içerisinde karşımıza çıkan *isonomia*⁴ kavramında izini sürmek mümkün olacak. Aristoteles, dostluk ilişkisinin de olmazsa olmaz özelliklerinden biri olarak görülen eşitlik fikrini, *philotēs isotēs* yani dostlar eşittir/ dostluk eşitliktedir diyerek tekrar edecektir. Elbette Aristoteles'teki eşitliğin (daha ziyade erdemce eşitlikten bahsediyordu) anlamının Homeros dünyasıyla aynı olduğunu düşünmek yanıltıcı olur fakat toplumsal eşitsizlikleri doğal gören Aristoteles'in bile dostlar arasındaki eşitliği onaylamak dışında bir seçeneği olmamıştır. İlyada'da resmedilen dünyaya geri dönersek, nüfusun aristokratik krallıklara evrilmiş kabile topluluklarından oluştuğu düşünülürse, eşitlik düşüncesi adı altında var olan şeyin aslında eşitsizlikleri yeniden üreten bir *eşitlik miti* mi olduğu sorusu sorulabilir. Destandan da anladığımız gibi kahramanlar dünyasında bazıları *daha* eşittir. Yine de bu çağın eşitlik ruhunun ve talebinin siyasal, toplumsal örgütlenişi baştanbaşa kesen ve birlikte yaşamının ilkelerine etki eden boyutları olduğu olgusal bir gerçektir. Şimdilik tarih boyunca siyasal düşünce içerisindeki tüm *birlik* iddialarına musallat olan bu eşitlik iddiasının dostluk tartışmasının ana katmanlarından biri olacağını not düşerek epik evrenimizin siyasal ve toplumsal özelliklerine geri dönelim.

Walter Donlan (1999: 2-9), Yunan dünyasını "aristokratik ideal"⁵ kavramsallaştırması ekseninde inceler. Aristokratik idealin Homerik

4. *Isonomia* kavramındaki eşitlik *polis*in ortak yasalarıyla vücut bulan bir eşitliktir; eşyasallıktır.

5. Walter Donlan'a göre, Yunan dünyası pek çok çalışmada toplumun ayrıcalıklı bölümünü oluşturan insanlar, onların ilişkileri ve eserleri merkezinde incelenir; sıradan insanların davranışları, değerleri bu çalışmalarda daha az yer bulmuştur. Donlan'ın bakış açısı bu yaklaşımdan ayrılır. Çünkü ona göre Yunan yaşamı ve kültürü yalnızca aristokratik yaşamın temsili olan özelliklerle ve değerlerle örülü değildir. Bu bakış açısından hareket ederek aristokratik idealin Yunan kültürüne nihai şeklini veren şey olmadığını dile getirir. Aristokratik ideal, daha ziyade, Yunan toplumundaki karşıt güçler tarafından şekillendirilmiştir ve odağındaki toplumsal sınıfın kendi üzerindeki baskılara verdiği cevaplarla gelişmiş ve dönüşmüştür. Aristokratik ideal, başından sonuna aynı kalan bir şey de değildir (Donlan, 1999: xv-xvi).

epiklerde dile getirilen değerler üzerinde şekillendiğini söyleyen yazar bu toplumun şeflik diyebileceğimiz ve görece eşitlikçi ve tabakalaşmamış bir yapı olduğuna işaret eder. Toplumsal değerler sisteminin antropologların ilkel toplum dedikleri toplumsal formasyon sistemiyle bağlantısını ortaya koymak, Karanlık Çağ Yunanlarının düşünsel ve sanatsal olarak *vahşi* olduklarını söylemek değildir. Yazı kullanmayan kabile kültürünün değerlerini taşıyan, pazar ekonomisi ortaya çıkmamış ve devlet öncesi bir siyasallığı haiz bir yapıdan bahsetmektir. Fiziksel üstünlüğün, cesaretin ve liderliğin ödüllendirildiği sosyo-kültürel yapı bu bağlamda düşünülmelidir. *Polis* ortaya çıktıktan sonra bile, özellikle MÖ 5. yüzyıl sonlarında, kahramanlık ideali ve agonistik dürtü, üst sınıfın davranış kalıplarını şekillendirmeye devam etmiştir. Homerik kahramanın esinleyicisi onur, bireysel şans ve şöhrettir. Zenginliği motivasyon olarak görmek ancak piyasa ekonomilerinde söz konusu olacaktır. Bu kültürel dünyada *zayıflık* suçluluğa değil utanca yol açar (ayrıca bkz. Martin, 2014: 93). Zihinsel beceri de fiziksel beceriden ayrı bir şey olmaktan ziyade onun bir tamamlayıcısı, kahraman olmanın ayrılmaz bir parçasıdır. Homeros'ta, kahraman, toplum ya da kabile gibi daha geniş gruplaşmalardan ziyade, ailesi ve yakın arkadaşları tarafından oluşturulan yakın çevresine karşı sorumluluk duyar. Toplum odaklı düşünme henüz yerleşmiş değildir. Bunun için kahramanın "evcilleştirilmesi" gerekecektir. Donlan'a göre, "bu tarz bir siyasallıkta, sadakat ilişkisi, akraba ve taraftar/takipçi kişilerden oluşan dar bir grup içerisinde yoğunlaşmıştır ki buradan dostluğun davranışları motive eden çok önemli bir değer olduğu sonucuna varılabilir" (a.g.y., 9). Bu durum MÖ 8. yüzyılda görünür hale gelen *polis* formunda, akrabalık ve kurumsal sadakatle biçimlenen topluluk dayanışması, yerini yurttaşların birliğinden oluşan bir duyguya bıraktığında değişecektir. Donlan'a göre bundan sonra bile *oikos* ve soy çizgilerinin önemi ve otonomisi bir bakıma devam etmiştir; örneğin yönetici aileler arası hiziplerde (a.g.y.). Biz bu önemi ve otonomisi devam eden siyasal bağların yanı başında biraradalık yaratan dostluk ilişkilerini inceleyeceğiz.

Donlan, epiklerden yola çıkarak çizdiği tabloya, *resmedilen insanların baronlardan ve köylü kitlelerden oluşmadığı* görüşünü ekler. Sıradan insanlar sosyal açıdan *aşağı* görülüyordu. Lider, ki geçim biçimi diğer üyelerden pek de farklı olmayıp siyasal otoritesi kırılıyordu ve sınırlandırılmıştı, kendisine duyulan saygıyı hak etti-

ğini kanıtlayacak davranışlar sergilemeliydi. Eğer otoritesini kötüye kullanırsa insanlar ondan bunun hesabını sorabilirdi. Lider onlar için savaşıyor, onların en önünde savaşıyordu (Donlan, 1999: 20). Burada aklımıza İlyada'nın o meşhur Thersites sahnesinin gelmesi şaşırtıcı değil. Thersites, Agamemnon'un Akhilleus'a saygısızlık ettiğini ve onu küstürerek orduyu zor durumda bıraktığını düşündüğü için sıradan bir er olarak söz alır ve herkesin önünde Agamemnon'a ileri geri söylenmeye başlar (II, 211-243). Homeros'un sıradan biri olan Thersites'in bu davranışını onaylamadığını hem onu fiziksel olarak pek çirkin tasvir edişinden hem de Odysseus'un Thersites'e verdiği cevaptan anlarız. Ne de olsa "savaş meydanlarında başroller sadece aristokratlara yakıştırılmıştır" (Finley, 2014: 66). Krallara çıkışmaya kalkan geveze Thersites'i⁶, ayıp yerlerini açmakla ve pataklamakla tehdit etmiştir Odysseus (II, 243-264). Destanın bu bölümü iki şekilde yorumlanmıştır. Sıradan birinin meydana söz alıp konuşmasının görece eşitlikçi bir yoldaşlık ortamına delil sunduğu düşünülebilir. Çünkü söz konusu olan savaşla ilgili bir karar vermektir ve bu karar ancak yoldaşlar "ikna edilerek" (Raaflaub ve Wallace, 2007: 28) verilebilir; onlara rağmen değil. Thersites, tam böyle bir anda söz alıp Agamemnon'a davranışlarında hatalı olduğunu söylemiştir. Diğer yoruma göreyse bu aristokratik evrende Thersites'in davranışı doğru değildi çünkü halkın sadece dinlemesi gerekirdi (Finley, 2014: 104). Tavsiyede bulunma hakkı yalnızca aristokratik sınıfa tanınmış bir ayrıcalıktı ve kral bu tavsiyeleri dikkate alıp almamakta özgürdü. Finley, halk tabakasından olanların da Odysseus'u desteklediğini söyler: "Odysseus Argoslular arasında en iyi işi şimdi görmüştü gerçekten de. Çünkü Thersites Odysseus'un dünyasının üzerine kurulduğu temelleri sarsmaya kalkmıştı" (a.g.y., 142). Yazar bu hatırlatmayı, halkın ve aristokrasinin değerlerinin birbirinden tamamen farklı olduğunun düşünülmemesi gerektiği uyarısıyla yapar. Buradaki temel sorun, sıradan insanların soylu

6. Sophokles'in Philoktetes'i, Akhilleus'un oğlu Neoptolemos'tan Akhalardan kimin ne halde olduğunu öğrenmeye çalışırken Thersites'i de sorar: "Philoktetes: Sana hak veriyorum. Şimdi de anılmaya değmez birini soracağım. Ara vermeden konuşmaktan başka bir şey bilmeyen soysuz neler yapıyor? Neoptolemos: Bu tanıma Odysseus'tan başka kim uyar? Philoktetes: Onu değil, Thersites adında birini soruyorum. Bir kere söz almakla yetinmez, zorla susturulana kadar da çenesini kapamazdı. Neoptolemos: Hiç görmedim, ama yaşadığını duydum sanırım. Philoktetes: Öyle olduğuna şaşırmadım, çünkü kötülerden hiçbiri zarar görmedi bugüne kadar.(...)" (2015: satır 438-447).

sınıf karşısındaki veya kendi aralarındaki haklarının bilinmiyor olmasıdır; bu tür konular ne yazık ki Homeros'un da dinleyicilerinin de ilgisine mazhar olamamıştır (a.g.y., 143). Bildiğimiz şey, *polis*in, özgür yurttaşların (erkeklerin de denebilir) ortaklaşa siyasi kurumu olarak ortaya çıkabilmesi için insanların Odysseus'u onaylarkenki kayıtsız tutumlarının değişmesinin gerektiği: "Sıradan insanların, toplumlarında geçerli olan eşitlik tanımına göre eşit muameleyi hak ettiklerinde ısrar etmeleri gerekti" (Martin, 2014: 101).

İlyada etkileyici bireysel kahramanlık sahneleriyle bezeli olsa da savaş sahnelerinin kritik anlarında bazen bir sesleniş bazen de betimleyici bir unsur olarak savaşçılar arasındaki dayanışmacı *hetaireia* ilişkileri vurgulanır: "İşte böylece Danaolar da bu saatte, aşka getirerek arkadaş arkadaş, olanca güçleriyle yardılar Troya ordusunu" (XI, 85-90), "Dostlarını ölümden, bozgundan koruyarak dövüşüyorlardı uzakta" (XVII, 381). Pek çok yerde, muharebede öne çıkan savaşçılar çekilmek istediklerinde ya da yaralandıklarında "karıştı dostları arasına" denir (XI, 595). Aristokratik pırıltının savaşın eşitleyiciliğiyle gölgelendiği anlar çoktur; elbette tanrılardan biri bu ayrıcalıklı kahramanları savaş meydanından kaçırmadığı sürece! Raaflaub ve Wallace da Homeros'un onur ve statü için savaşan kahramanların/liderlerin hikâyesini anlattığını ama sadece onlara odaklanmadığını söyler (Raaflaub ve Wallace, 2007: 22-32). Homeros'un kahramanları sıradan insandan çok da farklı göstermediği yerler vardır. Savaşta her *hetairos* aynı başarıyı gösteremez ve eşit statüde değildir ama hiçbiri de kolayca gözden çıkarılabilir değildir. Bu göreceli eşitlik ganimet paylaşımıyla ilgili bölümlerde de gözlenebilir; ganimet herkesin bulunduğu alana, ortaya getirilir. Yazarlara göre meclisin de güçsüz olduğu söylenemez. Toplantı halindeyken meydana söylenenler sadece bağrış çağrış değildir. Yukarıda da değindiğimiz gibi alt sınıflar *ikna edilmelidir*. Sözü edilen topluluk, basitçe itaatin olduğu bir topluluk biçimi değildir. Alt sınıflar da konuşur, fikrini söyler. Liderin yoldaşlarıyla konuşması onlarla ilişki kurması gerekir. Sıradan insanlar *kakoi* (aşağı, kötü) diye adlandırılmaz. Odysseus savaşçılara önem verir, onlara saygı duyar ve yoldaşları ve arkadaşları gibi davranır. *Hetairoi* birbirlerine karşılıklı güvenle (*pistos* yani güvenilir, sadık olma dostluk ilişkilerinde her zaman önemli bir kriter olacaktır) bağlanmışlardır. Homeros'un eserlerinde halkın savaş alanında ve toplumda önemli bir rolü vardır. Tüm aristokratik bakış açısına rağmen...

Kurdukları kentlerin gelişmişlik düzeyleri hafife alınacak cinsten değilse de henüz toplum odaklı düşünme yaygın olmadığı için, yoldaşlığın, savaş ve yağma ile geçinen toplulukları bir arada tutan siyasal bir bağ olduğu görülür. Akhaların “ey dostlar, gemilerimize dönmek şerefsizlik olur” (XVII, 415) ya da Troyalıların “ey dostlar, kaderimiz hep birden ölmek bile olsa bu adamın çevresinde gevşemesin bir tekimiz” (XVII, 421) seslenişlerinde karşımıza çıkan duygudaşlık vurgusu, siyasal birliği kuşatan değerler sisteminin derinliğini görmemiz açısından önemli. Aristokratik kahramanların bireysel şan ve başarı peşinde olduğu doğrudur ama erdemli davranışın ve şöretin kriteri yoldaşları ve topluluğu için iyi olan şeyi yapabilmeleridir; kendileri hesabına iyi olanı değil. Bu açıdan baktığımızda hiç kimsenin sevmediği insanlar için kendini bir kargının önüne atacağını düşünemeyiz. Fakat Adkins, Homerik toplumda önemli olan şeyin sanıldığı kadar duygular ve niyetlerle alakalı olmadığı görüşündedir (Adkins, 1963: 33). Homeros’un dünyasında kimse, araçları, mülkü ve ilişkide bulunduğu insanlar olmadan yalnızca kendi gücüyle ayakta kalamaz. İnsanların insan oldukları için değil, belirli ilişkiler vasıtasıyla sahip oldukları hakları vardır; bu haklar doğuştan, doğrudan ekonomik bağımlılıktan, bir evlilikten veya başka bir sebepten kaynaklanabilir. Adkins, “dünyanın geri kalanı ilgisiz/kayıtsız ya da hasmanidir; onunla kapışılır, rekabete girilir” der (a.g.y.). Homerik toplumda kişinin belirli bağlamlarda belirli davranışları göstermesi gerekir, yani duygular değil eylemler ve sonuçlar önemlidir (a.g.y., 34). Adkins karşılıklı yardım ve fayda içeren bu eylem odaklı yaklaşımın aslında Aristoteles’te bile olduğunu söyler. Yazara göre bu kural Sokrates’in arkadaşlarının onu kurtarmak için bir şey yapmaları gerekirken de böyledir, değişmemiştir. Her Yunan böyle bir durumda kaldığında dostlarının erdemli davranmasını ve dostluklarını eylemlerle göstermesini bekler. Bunun ben merkezli bir yararlılık anlayışı olduğunu düşünmek yanlış olur. Burada daha ziyade karşılıklı eylemlerden oluşan bir bağ vardır (a.g.y., 40-42). Karşılıklı ilişkiler dendiğinde ise akla öncelikle *konuk-dostluk* gelmelidir.

Dünyanın geri kalanıyla sahiden yalnızca savaşılıyor muydu? Kendi toplumundan bir kişiyi başka bir toplumdan olan *yabancı*nın önüne koymayı siyasal açıdan olduğu kadar ahlaken de zorlayan modern devlet merkezli bakışın aksine Homerik toplumun üyesini dostlarını *içeriden* seçmeye zorlayan dışsal bir otorite yoktu. Savaş

için gelmeyen, konuk olmak için gelirdi; bu bir çeşit sivil ziyaretti. Uzak mesafelere yayılan ve kuşaktan kuşağa tevarüs eden bu bağ, belirli ilkeleri, davranış kalıplarını, tutumları, jestleri içeriyordu. Konstan, dışarıdan gelen kişiler için kim olduğu anlaşılana dek yabancı anlamına gelen *ksenos* (*ksenoi*) teriminin kullanıldığını ama anlaşıldıktan sonra isim olarak *philoion* (dostlar) ya da sıfat olarak *philosun* (*dear*) tercih edildiğini söyler (Konstan, 1997: 33-37). Yazara göre konuk-dostluk ilişkisini zorunlu kılan hiçbir kural yoktur. Karşılıklı yakınlık hissi burada da mevcuttur. Finley ise, yapısal antropoloji çalışmalarını etkilemiş ünlü etnolog Marcel Mauss'un⁷ düşüncelerinden yola çıkan analizinde "konuk-dostlarının birbirlerine sunduğu armağanlar[in] bugünkü anlaşma maddelerinin arkaik öncülleri gibi" değerlendirilebileceğini söyler (Finley, 2014: 158). Armağan vermede karşılıklılık ilkesi bakidir; hemen olmasa da bir gün geri gelecek bir karşılık (a.g.y., 82). Konukluk armağanının önemi ve değeri İlyada'nın satır aralarında da ziyadesiyle hissedilir. Odysseus'un başına geçirdiği usta işi tolga Amphidamas'ın Molotos'a konukluk armağanı diye verdiği başlıktır, o da tolgasını oğlu Meriones'e bırakmış, Meriones de Odysseus'un kafasına geçirmiştir (X, 269-271). Agamemnon'un silah kuşanırken giydiği zırh Kinyres'in konukluk armağanıdır (XI, 20). Konuk-dostluk ilişkisi karşılıklı güven üzerinde yükselir. Menelaus'un Paris'e olan sonsuz öfkesinin gerisinde onu evinde ağırlamış olmasının payı azımsanamaz; eşini gemiye bindirip kaçıran kişi bir yabancı değildir: "Atreusoğlu Menelaos bağırdı Zeus babaya, fırladı kargısı ileri, yakardı: 'Zeus baba, hiç yoktan başıma bela getiren bu adamdan, tanrısal Aleksandros'tan⁸ öcümü alayım, bırak, koy, elimin altında ezeyim onu, kendisini dostça konuklayana kötülük edemesin bundan böyle doğacak insanlar arasında hiç kimse'" (III, 350). Konuk-dost himaye edilmeli, korunmalıdır. Glaukos Hektor'a şöyle seslenecektir: "Sen zavallı, koruyamazsın değersiz bir adamı bile, madem bıraktın Troyalılara av olsun, soyka olsun, Sarpedon'u, konuğunu, dostunu, oysa diriyken Sarpedon, çok yararlık göstermişti sana da, iline de" (XVII, 148-152).

Konuk-dostluk ilişkisinin, dostluğu tesis eden ilkeler dışındaki yasalara isyankâr doğasını en iyi Glaukos-Diomedes diyalogunda

7. Bkz. Marcel Mauss, (1966), *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, London: Lowe and Brydone (Printers) Ltd.

8. Aleksandros karakteri ilk kez III, 325'te Paris diye anılıyor.

görürüz (VI, 120-236). Cephedeki kahramanlardan Diomedes, karşısında savaşan muharibin kim olduğunu öğrenmek ister ve Homeros bu noktada Glaukos'a soy ağacını tüm ayrıntılarıyla anlatır. Bu ayrıntılı tasvirin işlevi açıktır; insanın başka insanlarla kurduğu ilişkileri kuşatan ilkeler bir *anlık* düşmanlıktan fazlasıdır, hem de bu düşmanlık gerçek bir olasılık olmaktan çok fazlasıyla, düpedüz göğüs göğüse çarpışırken. Nihayetinde Diomedes atalarının konuk-dostluk ilişkisine sahip olduğunu, birbirlerine güzel armağanlar verdiklerini anlar ve Glaukos'a birbirlerine saldırmaktan kaçınmayı teklif eder. İleride bir gün birbirlerine konuk-dost olabileceklerini söylerken sahneye hediyeleşme seremonisi de eklenir: “Değişelim gel silahlarımızı, bellesin Akhalarla Troyalılar atalarımızın konuk kardeşi olmasıyla övündüğümüzü” (VI, 230-31). İki konuk-dost el sıkışıp ant içerler. Donlan, *guest-friendship* (*kseniē*) denilen ilişkinin oldukça karmaşık bir mekanizma olduğunu söyler. Bu sahne bize, kabile ve topluluk bağlarının ötesinde, savaşçı seçkinlerin kardeşlik bağları içerisinde dostluğun ve bireysel sadakatin önemini gösterir. Glaukos ve Diomedes, konuk-dostluk ilişkisinin gereklerini savaş halinin gereklerinden daha üstün ve zorlayıcı kalıplar olarak görmüştür (Donlan, 1999: 14-15). Thomas R. Martin bu kalıpların çağın “mükemmellik” düşüncesinin bir parçası olarak görülebileceğini söyler; çünkü mükemmellik, rekabeti desteklediği kadar işbirliğini de destekleyen bir toplumsal değer işlevi görebilmekteydi (Martin, 2014: 93). Savaşçıların düşmanlarını yenmesi, muharebede müttefiklerinden daha başarılı olması mükemmellik göstergesi olabilirken (örneğin Akhilleus), konuk-dostluğu benzeri “ilişki ortamlarında mükemmellik, düşmanların bile bireyler arasında yer edinen ahlaki yükümlülüğe saygı göstermede işbirliği yapmak için ölümcül rekabeti bir kenara koymalarını gerektirdi” (a.g.y., 94).

Homeros'un aktardığı dünyada kurulan ilişkilerin siyasal ve toplumsal yapıyı kuran ve sürdüren boyutunu, öznelere duygu ve niyetlerinin önüne koyan Finley, konuk-dostluğunun yöneticiler arasındaki bağı pekiştiren ve bu yönüyle evliliğe bir alternatif oluşturan ciddi bir kurum olduğunu belirtir. Nitekim dostluk bağlarının korunması için onun taşıdığı değeri sınavacak “bundan daha hayati ve dramatik bir an olamazdı” (Finley, 2014: 127). Konuk-dost terimi “Odysseus'un dünyasında, evlilik gibi hak ve görevleri çağrıştıran resmi ve biçimsel nitelikli somut ilişkilerin teknik ifadesi”ydi (a.g.y.). Herodotos'un bir anlatısından örnek veren yazar konuk-dostluğunun

Yunan dünyasındaki süreğenliğinin de altını çizer. Burada dikkat çeken bir başka nokta *yabancıya* karşı duyulan kuşku ve güvensizliktir (a.g.y., 128). Yabancı ilkel toplumda sonsuz bir mücadeleye ve savaşa konu olurken, *tanrıların devreye girmesiyle* ve kralın karşısına konukseverlik yükümlülüğünün konmasıyla, Zeus'tan gelme olan yabancıya iyi davranışlarda bulunulması söz konusudur artık. Bunun sonradan edinilmiş ahlaki bir değer olduğu savında yazarın sosyal evrim görüşünün izdüşümünü görmek mümkün. Yabancıya güvensizlik ile konukseverlik gibi bir ahlaki görev arasında yani “madalyonun iki yüzü arasındaki aykırılığa kurumsal bazda esneklik kazandıran, konuk-dostluğuydu” (a.g.y., 129).

İnsanlar arasında kurulan yoldaşlık ve konuk-dostluk ilişkilerinin duygusal bir yönelim, yakınlık hissi oluşuna değil de savaşçı aristokrasilerinin baş verdiği siyasal yapılar içindeki işlevlerine odaklanan bu çerçeveye sığmayan bir dostluk prototipidir Akhilleus ve Patroklos'un ilişkisi. Onların hikâyesi öyle derin öyle güçlü hisler barındırır ki dostluk kavramını ağızına almaya kalkan kimselere atılmış sonsuz bir bakış gibidir; kendisini ciddiye almama şansı tanımaz. “Arkadaşım, canımın içi” diye seslendiği (XI, 608) Patroklos'un ölümünden sonra anlarız ki Akhilleus'un *zayıf* yeri topuğu değil, kalbidir. Nestor'dan arkadaş öğüdünün insanı doğru yola getireceğini işiten Patroklos, Akhilleus'u savaşa dönmeye ikna edemeyince çareyi onun zırhını kuşanıp Troyalıları gemilerden püskürtmekte bulur. Akhilleus zırhını vermeyi tek bir şartla kabul eder, gemilerden kışkırttığı Troyalıları kente kadar kovalamayacak, onsuz dövüşmeyecektir (XVI, 40-90). Sonuç böyle olmaz; Patroklos, Akhilleus'un tek mil dostlarından üstün saydığı can dostu (XVIII, 80-81) savaş meydanında çarpışırken ölür. Başta Akhilleus olmak üzere Patroklos'un bütün yoldaşları derinden sarsılmıştır: “Akhallarsa bütün gece inleyip ağladılar Patroklos'a, hıçkıra hıçkıra başladı ağlamaya Peleusoğlu [Akhilleus], adam öldüren ellerini dostunun göğsüne dayadı, yeleli bir aslan gibi inledi boğuk boğuk...” (XVIII, 315). Akhilleus, ölümden koruyamadığı dostunun intikamını almak için savaş meydanına geri dönecektir. Babası ya da oğlu ölse bu kadar üzölmeyeceğini söyleyen (XIX, 320-327) Akhilleus'un yas sahneleri dostluk ilişkisinin derinliğini göstermesi açısından çok etkileyicidir. Bir ara Patroklos'un hayaleti görünür gibi olur Akhilleus'a, “seninkilerden uzak koma benim küllerimi, bir arada olsun ikimizin külleri de...” diyecektir ona (XXIII, 83-84). Ho-

Dostluk tartışması açısından üzerinde düşünmeye değer bir başka konu da diyalog formunun bizatihi kendisidir. Destanlardan Platon'un eserlerine uzanan bu yazım tarzında, çoğu zaman ikili ve yer yer daha çok kişinin dahil olduğu bu yüz yüze ve karşılıklı ifade biçiminde hem Yunan dünyasında söze ve konuşma özgürlüğüne verilen değeri hem de dostluk ilişkisinde bir izdüşümüne rastladığımız doğrudanlığı, karşı karşıya olma halini bulmamız mümkün. Yukarıda, lider olan kişinin alt sınıfları ikna etmesi gerektiğine, onlarla ilişki kurması, konuşması gerektiğine değinmiştik. Topluluk içerisinde sözün değerine ve dolaşımına dair kurulan çerçeve siyasal birliğin, ortak yaşamın niteliğine dair çok şey söyler. Başkalarıyla ortak yaşamak, fiziksel biraradalıktan çok daha fazlasıdır; konuşmaktır, yalnız olmamaktır, dolsuz olmamaktır. Yunan dünyasının insanı modern insandan daha çok bilincidir bu gerçeğin. Bir yılan tarafından sokulduktan sonra Lemnos Adası'na terk edilen Philoktetes karşısında Neoptolemos'u görünce "acıyın hiçbir dostu olmayan, tek başına çile çeken bu zavallıya. Dost olarak geldiyseniz konuşun benimle. Soru sorulduğunda cevap vermemek ne size ne de bana yakışır" diyecek, Neoptolemos'tan kendisini dostlarının, sevdiklerinin yanına götürmesini isteyecektir (Sophokles, 2015: satır 227-231).

Yunan dünyasında karşımıza çıkan dostluk kavramı, Schmitt'ten mülhem modern dost-düşman kavramsallaştırmasında olduğu gibi düşmanlığın olmaması halinden ibaret, tayin edici siyasal karşıtlığın içi doldurulmamış ötekisi değildir. Bu konuya çağdaş siyaset tartışmasında uzun uzun değineceğiz. Böyle bir karşıtlık olarak kurulmamış olması Yunanların kafasında bir dost-düşman çerçevesi olmadığı anlamına gelmiyor elbette. Homeros'un resmettiği dünyadaki insanın, kendi küçük halkası dışındaki herkese karşı hasmani bir tavır olduğuna dair yaklaşımı görmüştük (Adkins: 1963:33). Olympos tanrıları bu düşmanlığın kolayca kıskırılabilceğinin farkındadır. Tanrılar altın taslarda nektar içerek Troyalıların kentine bakarken Zeus, Here (Hera-Zeus'un eşi ve Yunan tanrılarının kraliçesi) ve Athene'yi (savaş/barış ve bilgelik tanrıçası) kıskırtmak için "yeniden ortaya zorlu savaşı mı çıkaralım? Yoksa araya yeniden dostluğu mu salalım?" (IV, 15-16) diye soracaktır. İlyada'da tarafların sık sık savaşı bitirip ant içerek dost olma temasını tekrarladıklarını görürüz (III, 323). Demek bu bağlamıyla dostluk, topluluklar arasında da düşmanlık olmaması halinden fazlası değildir. Çok katmanlı bir

kavram olarak dostluğun, barış halini ifade eden bir anlamı olması şaşırtıcı değildir. Belki bu bağlamda bile kastedilen basitçe barışmak olmayabilir ama epik içerisinde buna dair net kanıtlar bulmak pek mümkün görünmüyor ne yazık ki. Dost-düşman ikiliğini siyasal ve toplumsal örgütlenmeden bağımsız düşünmek de zordur. Düşmanlıkların fazlasıyla yoğun olduğu bir atmosferde dostluk ilişkisi kurabilenler toplumlar değil yalnızca kahramanlardır Finley'e göre, "kendilerine yakıştırılan onur ilkesi, tüm dünyanın karşısına tek başlarına çıkmalarını gerektirmiyordu. Fakat sosyal sistemleri, iki toplumun dostluk kurabileceği bir zemine izin vermiyordu. Bu tür ilişkiler sadece kişisel yöntemlerle, aile ve akrabalık kanallarıyla kurulabiliyordu" (Finley, 2014: 125). Kişisel yöntemlerle kastedilen ise evlilik ve konuk-dostluk ilişkileriydi. Bir başka ülkede, ki bunlar *yabancı* toplumlardı, konuk-dost edinmek akraba, hami, vekil, müttefik edinmek gibi bir şeydi: "Kendi toprağından sürüldüğünde sığındığı bir yeri olurdu; yollara düştüğünde barındığı, savaşa sürüklendiğinde kendisine ordusuyla, silahıyla kanat geren bir yer. Bunlar tamamen kişisel ilişkiler çerçevesinde işliyordu" (a.g.y., 130). Finley, Odysseus'un evrenini, aile bağları hâlâ güçlü olsa da "akrabalık ilişkilerinin dışında daha sağlam ve yakın ilişkilerin bulunduğu bir dünya" olarak görür. Evrimci antropolojiden etkilenen yazar bu toplumu ilkel toplumdan daha ileri bir aşama olarak değerlendirir. Akrabalık bağları insanları bir arada tutan bağlardan biridir ama ona göre bu aşamanın merkezi örgütlenmesi tüm bileşenleriyle *oikostur*. Finley'e göre, "içinde yaşanan düzen, hâlâ temel olan daha zorlayıcı bir güçten, bir başka deyişle toplum ilkesinden yoksundu[r]" (a.g.y., 133-134). Toplum fikri yerleştikçe, saygınlık ölçütü toplumsal saygınlıktan hayli farklı olan kahramanlık kavramı da (a.g.y., 149) değerler sistemi de değişecektir.

Hesiodos'tan Theognişe: Bir Rüya İçin Ağıt⁹

Yunan Karanlık Çağı'nın erken dönemlerinde yaşanan savaşlar, iktisadi bozulma ve yer değiştirmeler neticesinde azalan nüfus tarımsal faaliyetten uzaklaşıp göçebe bir çoban ekonomisiyle ayakta kalmaya çalışmıştı. MÖ 9. yüzyıl ise, alet ve silah yapımında demirin

9. Yönetmen Darren Aronofsky'nin, Hubert Selby Jr. tarafından yazılan "*Requiem for a Dream*" adlı romanı (1978) temel alarak çektiği aynı isimli psikolojik dram türündeki filminden (2000) esinlenilmiştir,

https://en.wikipedia.org/wiki/Requiem_for_a_Dream, (son erişim tarihi, 03.11.2022).

kullanılmaya başlanmasıyla bağlantılı olarak görelî bir nüfus artışına ve tarımsal canlanmaya sahne olur. Martin, ekonomik iyileşmeyle beraber toplumsal hiyerarşinin gözle görülür biçimde arttığını söyler (Martin, 2014: 89). Kabile hayatının Yunan dünyası içinde dönüşerek devam eden eşitlikçi ruhuyla ilgili söylediklerimiz saklı kalmak kaydıyla, toplumsal tabakalaşma yaratan ayrıcalıkların “en başta” nasıl elde edilmiş olabileceğini sorabiliriz. Agamemnon, örneğin, kendi toplumunda ve savaşçılar arasında nasıl *basileus* olmuştu? Bu yönetici ailelerin üyeleri, servetlerini bir şekilde korumayı başarmış, Miken (Mykene) Çağı’ndan¹⁰ kalma zenginler; seçkinliği kendilerinin üstünlüğünü onaylamaya istekli insanlara yardım ederek (istemeyenlere ise boyun eğdirerek) elde edenler ya da dini ritüellerin denetimini tekellerine alarak toplumda ayrıcalık kazanmış kişiler olabilirler (a.g.y., 90). Bu ayrılmaya kralların soylarının tanrılara ya da kahramanlara dayandığı düşüncesi de eşlik ediyordu. Farklılaşmanın temel olarak geçim biçimlerine mi dayandığı yoksa kutsallık alanında mı cereyan ettiği sorusu bizim için öncelikli olmadığı gibi bu argümanlardan yalnızca birine taraf olmak zorunda da değiliz. Nihayetinde bu dönemde yaşananlarla ilgili varsayımlardan öteye geçmek zor. “Nasıl” kısmı çağın ismiyle uyumlu biçimde bir miktar karanlıkta kalsa da Homeros’un yardımıyla, bu aristokratik liderlerin toplumsal saygınlık elde edebilmek için hangi davranış kalıplarına uymaları gerektiğini ve nasıl bir toplumsal değerler sistemi içerisinde olduklarını gördük. Öte yandan, Homeros’un evreni çobanların ve kahramanların hikâyelerine ev sahipliği yaparak onları kuşatan değerler sistemini yansıtsa da destanın ortaya çıktığı ve dilden dile aktarıldığı dönemdeki siyasal ve ekonomik gelişmeler çoban ekonomisini çoktan geride bırakmıştı. Hesiodos’un şiirlerini yazdığı MÖ 8. yüzyıl, dostluk ilişkilerini de dönüştüren yeni siyasal ve toplumsal gelişmelere gebe ydi.

Homeros’un resmettiği dünyada insanları ortaklaştıran, birbirine belirli ilkeler üzerinden bağlayan siyasal bağların, kabile toplumunun aristokratik ayrıcalıklarla dönüştürölmüş hali olduğu kadar yoldaşlık, konuk-dostluk ve birebir dostluk ilişkilerinden mürekkep olduğunu gördük. Göçebe çobanlık, yağma ve savaş ekonomisinin insanı, bu dünya içerisindeki varoluş kurallarına

10. MÖ 2. binyılda Yunan anakarasında yaşamış olan Mikenlere ilişkin arkeolojik bulguların yarattığı heyecanın Tunç Çağı’nın Miken Çağı olarak anılmasına neden olduğu dile getirilmiştir (Martin, 2014: 57).

uyumlu biraradalıklar vasıtasıyla ortak yaşam içerisinde konumlanmış, hayatına değer katmış, sevmiş, dayanışma göstermiş, kısacası *başkalarıyla* ilişkilenmişti. Hesiodos'un yerleşik köylü toplumunda ise yeni siyasal gelişmeler ve geçim biçimleriyle beraber insanların birbirine bakışı ve küçük tarım toplumunda birbirini konumlandırdığı yer değişmişti. Yoldaşlık ve konuk-dostluk ilişkilerinin kurucu etkileri elbette tamamen ortadan kalkmış değildi; Martin, evinde adaletin dağıtıcısı olarak hâkimiyet kuran erkeklerin, ev dışında başka erkeklerin takipçileri halinde geldikleri; servet ve konum bakımından birbirine benzeyen bu erkeklerin toplumsal ve mali ihtilafları çözmek, dışarıdan gelebilecek askeri tehditlere karşı savunma örgütlemek için içlerinden bazılarını antropolojik anlamda bir *reis* gibi öne çıkardıkları görüşündedir (Martin, 2014: 99). Bu *reis*ler yoldaşlık ilişkilerinde olduğu gibi görece eşitlikçi bir ortamda toplumsal saygınlıklarını sürdürmekte, zorlayıcı değil ikna edici bir otorite olarak belirlemekteydi. Yazarın yorumu *hetaireia* ilişkilerindeki devamlılığı görmek açısından kritik olmakla birlikte, yaşanan gelişmeler tarım toplumunu oluşturan özgür küçük çiftçiler arasındaki belirli ayrıcalıkların derinleşmesine ve dönüşmesine neden olmuş ve karşımıza adaleti ve karşılıklılığı dostluk ilişkilerinin ikili ve çoklu biçimlerinde arayan bir düşünce evreninden ziyade *ilahi adalet* mefhumunu çıkarmıştır.

Hesiodos'un adaleti sağlaması için neden Zeus'a dileklerde bulunduğunu anlamak için içinde yaşadığı toplumun dinamiklerine daha yakından bakalım. İşler ve *Günler*'in konu edindiği köy toplumunda insanlar karınlarını doyurmak için bir avuç toprağı ekmek, yeşeren ekinlerden elde edilen mahsulle doymak ve borçlarından kurtulmak için boyuna çabalarlar. Homeros'un onur merkezli kahramanlar anlatısından bambaşka bir dünyanın insanıdır bu. Hesiodos'un çiftçileri için yaşamın odağında bir tek çalışmak vardır: "Perses oğlum, aklından çıkarma söylediklerimi: Çalış ki açlık kaçsın bulunduğun yerden, sevdik kendini başı çelenkli Demeter'e, ambarını dolduracak olan ulu tanrıçaya. (...) Çalışanların sürüleri de olur, altınları da; çalışmakla sevdiklerini kendilerini tanrılara. Çalışmak değil, çalışmamaktır ayıp olan" (İşler ve Günler, satır 298-311). Kardeşine çalışmanın önemini anlatan Hesiodos, Homeros'tan başka bir sınıfın, çoban ya da çiftçi küçük toprak sahibi üretici bir sınıfın temsilcisidir artık ve bu sınıfın temsilcilerine bir yapıtta ilk kez rastlarız (Erhat, 2019: 102). Bu Protestanvari seslenişte didaktik

bir dil kullanır şair; Yunan karasında toprak kıraç, doğa çetindir; üretici düze çıkmak istiyorsa belirli bir takvime bağlı kalmalı, alıp verdiği parayı da başkalarıyla paylaşacağı miktarı da iyi hesaplamalıdır. Bu tutumlu, ölçülü insanın en yakınında komşusu vardır: “Seni seveni çağır sofrana, sevmeyeni değil. Çağırdığın daha çok komşuların olsun. Köyde başına bir şey gelecek olsa, komşuların hemen yardıma koşar, uzaktaki dostlarsa zor gelir” (İşler ve Günler, satır 342-345). Şairin bu söylediklerine bakarak komşularıyla tamamen bir güven ilişkisi içerisinde yaşadığı sanısına kapılmayalım. Homeros destanlarında savaşçılar özenle kurulmuş karşılıklı kişisel yükümlülükler içeren davranış kalıplarıyla hareket ederken Hesiodos aslında komşularına bile güvenmemekte, cimriliğe varan bir tutumluluğu övmekteydi (Donlan, 1999: 27). “Elin açık olsun” diye öğütlerken bile önce kendisinin aç kalıp kalmayacağını hesaplamasını ister köy insanından. İnsanlara ihtiyatlı olmaları öğütlenirse de Yunan toplumunda patronaj ilişkileri olmadığı için borç alıp verme benzeri ilişkiler yatay ilişkilerle yani dostluk ve komşuluk ilişkileriyle yürütülüyordu (Paul Millet’ten akt. Raaflaub ve Wallace, 2007: 34) ve dolayısıyla insanlar şüphe de duysalar diğer köylülerle sürekli temas halindeydi. Komşular servet sahibi olmak için rekabet ediyorlardı ama aynı zamanda yemeklerde ve şölenlerde bir araya geliyorlardı. Konstan, aile bağlarının ötesinde, kişinin kendi topluluğundan sevgi ve güven duyacağı insanlarla kurduğu dostluk ilişkilerinin bu toplumda da geçerli olduğu görüşündedir (Konstan, 1997: 44). Bu konuda satır aralarından hareketle yaptığımız çıkarımlar dışında bir söz söyleyebilmek hayli zor. Yine de Konstan’ın tarih boyunca karşılıklı duygulanıma ve gönüllü birlikteliğe dayanan bir ilişki olarak tanımladığı dostluğun, insanlar arasında bağ kurmakla birlikte bu güvensiz, şüpheli atmosferden etkilendiğini varsayabiliriz. Antik dünyada dostluğun olmazsa olmaz özelliklerinden biri olarak görülen *pistos*, köy insanların yatay ilişkilerinde kırılğan ve yarım yamalakken, hak yiyen ve rüşvet alan yöneticilerle kurduğu ilişkilerinde ise yerini tam tersi bir duyguya ve tutuma bırakmış gibidir. Hesiodos, haksızlıklar yaparak zenginleşmiş bir elitler sınıfının gazabına karşı insanların tetikte olmasını isterken çok da haksız değildir; çünkü hayattaki en önemli şey, yani *dike* (adalet) bu dünyada eksiktir.

Servet bakımından toplumun geri kalanından git gide farklılaşan aristokratların adaletsiz uygulamalarının ve açgözlü davranışlarının

Hesiodos'un öncelikli dertlerinden biri olduğunu görüyoruz. Belki bundan daha da beteri yöneticilerin (*basileus*, kral) yapılan haksızlıkları mütemadiyen örtbas etmesiydi. Haksızlıklar giderilmediği gibi, yolsuzluk yapan kralların yol açtığı sorunların bedelini bütün bir halk ödüyordu. "Bunları görün de doğru yargılayın ey krallar, siz ki hep rüşvet yer, haksızlık edersiniz" diye seslenir onlara şair (İşler ve Günler, satır 262-264). Hesiodos, adaleti tesis etmeleri için neden krallara ve nihayetinde Zeus'a sesleniyor? Yalnızca konuşan özneye odaklandığımızda, Hesiodos'un tarımla uğraşan alt-orta sınıfların yaşamını dile getiren bir anlatıcı olması, kahramanların ayrıcalıklı dünyasından sonra başlı başına bir devrim sayılabilir. Görüyoruz ki Hesiodos'un şiirinde, savaşçı elitlerin varlığına rağmen Homeros destanlarında devam eden şölenden veya ganimetten ortak pay alma, kurultayda alınan kararlarda söz sahibi olma ya da bu kararlara ikna olma gibi temaların yerini kralın halka *rağmen* uyguladığı kararlar almıştır. Hesiodos için son çare, en yükseğe, en tepedekine başvurmaktır: "Her şeyi bilen Zeus'un her şeyi gören gözü, bunu da görür; görmek isterse, haklı haksız ne varsa kentte gözünden kaçmaz" (a.g.y., satır 267-269). Homeros'un Zeus'undan farklı olarak Hesiodos'un Zeus'u adaletle ilgilenir ve yanlış giden işlerde gerekli cezaları verir (Donlan: 1999: 28). *Theogonia*'nın girişinde (satır 81-88) ulu Zeus'un dokuz tanrısal kızı olan Musaların etki alanında görürüz kralları: "Zeus'un kızları hangi kralı yüceltirse, Zeus'un beslediği krallardan hangisine çevrilirse gözleri dünyaya gelirken, o kralın diline sabah çiyləri dökülür, baldan tatlı olur söyledikleri, bütün halkın gözü onun üstünde olur, haklı ve dosdoğru yargılar verdiği zaman. Hiç yanılmadan söylediği sözler, son verir hemen en büyük çatışmalara." Homeros'ta serimlenen yüz yüze ilişkilerin agonistik dünyasından ilahi adalet düşüncesine nasıl geldik? Donlan'a göre, Homeros'ta da izini bulabileceğimiz bu sürece, yani ahlaki ilişkilerde tanrısal (aşkın) bir müdahaleye, kabile hayatının kontrol mekanizmalarının yetmediği yerde kapı aralanıyor (Donlan, 1999: 13). Donlan'ın "adaletin kurumsallaşması" (a.g.y.) olarak gördüğü sürecin Homeros döneminden ziyade Hesiodos'un dünyasında tam anlamıyla tecrübe edilir hale geldiğini söyleyebiliriz. Yaşanan siyasal ve toplumsal gelişmeler neticesinde yerel akrabalık bağlarının çözülüşüyle birlikte toplumsal tabakalaşma arttıkça, aşağı tabakadan bir birey kendini başıboş ve güçlü insanların merhametine kalmış bir vaziyette bulmuştu. Çözülen

yalnızca akrabalık ilişkileri değildi; bireyleri yalnızlık kâbusundan koruyabilecek dostluk ve yoldaşlık ilişkileri de kırılğanlaşmıştı. Tüm bunlardan ötürü, tanrılar tarafından ihsan edilen evrensel adalet mefhumunun vücut bulması kaçınılmazdı.

Hesiodos'un adaletsiz köy toplumunda eşitsizliklerin gittikçe derinleştiğini tahmin etmek zor değil. Zenginliğin sahibi olanlarla özgür olup da borç altında yaşayanlar arasındaki siyasal çatışmanın sonucu olarak ortaya çıkan *polis*lerin, bu sömürüye son vermese bile toplumsal bütünlüğü bozan ayrıcalıklara müdahale etmesi gerekecekti. MÖ 6. yüzyıl Atina'sında Solon, çiftçilerin borçlarını silecek ve bu yüzden esaret altına alınmalarını yasaklayacaktı (Starr: 1983: 252). Aristokratlar ve *demos*¹¹ arasındaki çekişmenin değıştirdiğı yoldaşlık ve dostluk ilişkilerinin seyrine geçmeden önce, yaşamı MÖ 6. yüzyıla yani *polis*in çoktandır ortaya çıktığı tarihlere denk gelse de dostluk anlatımı geçmişe yönelik bir ağıt, bir nostalji olan ve zenginliğin soy silsilesini alt üst edişinden yakınan (Theognis'ten akt. Martin, 2014: 115) Megaralı şair Theognis'e bakacağız. Aslında insanlar arasındaki eski bağların dejenere olduğunu Hesiodos da düşünmüştü. *Soylar Efsanesi* bölümünde şimdi yaşayan yani demir soyundan olan insanlardan sonra gelecek insanlar arasında "Ne ev sahibi konuğı bilecek, sevecek, ne dost dostunu, ne kardeş kardeşini bugünkü gibi" diyordu (İşler ve Günler, satır 183-184, ayrıca bkz. Donlan, 1985: 228). Hesiodos köy hayatının güçlüklerinden mustarip olsa da amacı içindeki kötümserliği ifşa etmekten ziyade insanları, özellikle de kralları adaletsiz uygulamalar konusunda uyarmaktı. Megaralı Theognis'in dizeleri ise *soylu* dostluklara yakılmış birer kederli ağıttı.

MÖ 6. yüzyılın namılı lirik şairi Theognis, bir yandan, dostluk ilişkisini epik gelenekte ele alındığı şekliyle, ona kurumsallık kazandıran geleneksel özellikleri çerçevesinde benimseyen bir şairdi. Bu özelliklerin neler olduğuna değinmeye çalıştık. Ama öte yandan ilişkiye bakışında ve vurgularında önceki şairlerden fersah fersah

11. *Demos*, halka, demokrasi (*demos-kratia*) de "halkın yönetimi"ne karşılık gelen sözcüklerdir. Ne var ki *demos* esasen halkın bir bölümünü (kadınlar, köleler, *metoikos*lar yani yabancılar) dışarıda bırakır ve tüm eşitlikçi çağrışımlarına rağmen daha en başından dışlayıcı ve eşitsiz bir kategoridir. Hem özgür hem de siyasal bir özne olabilenlerin sayısı demokrasinin güçlendiğı dönemlerde artış göstermiş olsa bile bu grup, yani yurttaş olabilenler, halkın her zaman sınırlı bir bölümünü oluşturmuştur. Yine de, *demos*, aristokrasi karşısında *sıradan* insanların toplumsal gücünü işaret eder. Ayrıntılı bir değlendirmeye için bkz. (Yalçinkaya, 2011: 47-53).

uzaklaşmış görünüyordu; Theognis'e göre yeni koşullar altında dostluk ilişkisi hiç olmadığı kadar kırılıyordu. Şairin dünyasında, daha önce ilişkideki belirleyiciliğinden şüphe duyulmayan sadakat ve güven, dostluğun tamamlayıcı duyguları değildi; hatta tam tersine dostlarına karşı dikkatli ve şüpheliydi. Bu dönüşüme ilişkin getirilen yorumlardan biri şöyledir: Theognis'in ağıtları söz konusu olduğunda, kavramsal bir kategori olarak dostluğun, şairin ve dinleyicilerin kafasında geleneksel anlamını koruduğu ama yaşanan siyasal ve toplumsal gelişmelerden sonra, radikal olarak değişmiş, karmaşık ve ilişkisel bağların kavram ve gerçeklik arasındaki mesafeyi açtığı bir durumdan bahsediyor olabiliriz (Donlan, 1985: 226). Neydi bu gelişmeler? Aslında yerel bir tanık, bir soylu olan Theognis'in gördüğü şeylerin (bunlar aristokratik çekişmeler, bir tiranın yükselişi ve düşüşü, ılımlı oligarşi, yoksulların ayaklanması, yarı anarşist demokrasi ve bütün bu gerilimlere eşlik eden kolonizasyon, deniz aşırı ticaretin tarımsal ekonomiye getirdiği yeni zenginlikler, Megara'nın bir deniz gücü olarak yükselişi ve komşularıyla savaşı, şehirleşme gibi konulardır) pek çok yerel şairle benzerlik gösterdiği varsayılabilir (a.g.y., 227-228). Theognis'in şiirleri, değişen toplumsal yapının karmaşıklığının epik dostluğu şiirsel hafızada nostaljik ve biçimsel bir var oluşa dönüştürdüğü bu dönemde yalnızca Megara'ya da özgü olmayan arkaik aristokratik yabancılaşmanın tezahürleriydi (a.g.y., 228). Donlan, Yunan şiirinde Homeros'tan beri erkekleri birbirine bağlayan kurumsal bağların bozulmasını mesele edinen bir izlek bulunduğunu söyler ama MÖ 6. ve 7. yüzyıl şairlerinde karşımıza çıkan "dostluğun düşüşü" temasını Theognis kadar eksiksiz ve kötümser ele alan bir başka örnek yoktur (a.g.y., 228-229). Burada vurgulanması gereken bir diğer önemli şey de Theognis'in dostluğu içsel değerlerle tanımlamaya girişmiş olmasıydı; elbette üstün bir anlayış, duyarlılık, bilgelik, incelik gibi içsel değerlere yalnızca *iyiler* sahipti. Theognis'te dostluğun kendinden önceki düşünüşten farklı olarak ahlaki bir boyut kazandığı görülüyor (Donlan, 1999: 87-89). Demek ki bir aşamada, Theognis'te izdüşümü karşımıza çıkan, Yunan insanının hayatta kalmak için dostluk gibi bağlılıklar geliştirdiğini ve duygulardan ziyade eylemlerinin bu karşılıklılığı sürdürdüğünü iddia eden daha *yapısal/biçimsel/dışsal* diyebileceğimiz anlayışa, Aristoteles'in erdem düşüncesiyle tamamen erecek olan dostluğun *içsellik* boyutu eklenmiş. Bu önemli notu düşerek şairin düşüncelerine devam edelim.

Theognis, iyiler yani *agathoi* sınıfının üyesidir. Dizelerinden birinde zenginliğin yalnızca iyilere uygun olduğunu, *kakoia* (alt sınıflar, tabandakiler, kötü olanlar kastı da bulunan bir sözcük) uygun düşenin ise fakirlikten başkası olamayacağını söyler (Theognis'ten akt. Cobb-Stevens, 1985: 160). İyilere uygun olmayan bu sınıftan, *kakoi* arasından asla dost edinilmemelidir. Fakat değişen toplumsal koşullarda şair için işler o kadar kolay değildir; hem *kakoi* artık güç sahibi olabildiği ve aristokratik değerlere göz diktiği için hem de soyluların kendi aralarındaki güven ilişkileri bu çalkantılı zamanlarda çoktan hasara uğradığı için. Megara'da yaşanan siyasal çekişmelerden Theognis de nasibini almış, elindekileri kaybetmiş ve sürgüne gitmek zorunda kalmıştır; nitekim talihsizlik olarak gördüğü bu yeni deneyimlerin, sürgünün, yoksulluğun dostluk bağlarını daha da zayıflattığını hatta çözdüğünü düşünür (Donlan, 1985: 230). Bir insanın gerçek bir dost olup olmadığı işte böyle değişim anlarında belli olur. Nietzsche, okul bitirme tezi olan *De Theognide Megarensi* adlı çalışmasında bu çalkantılı dönemi Megaralı soyluların değerlerinin değişime uğradığı, hatta lüksten dolayı *yumuşadığı* yıllar olarak görüyor (Nietzsche, 2015: 19). Soylular ve halk arasında yaşanan sınıf çatışmasında soylular yalnızca mülklerini kaybetmemişti; mülkü kaybetme, kültürü, değerler sistemini de kaybetme anlamına geliyordu. Soyluların ortak yemeklerinde yani şölenlerde yemekten sonra okunan şiirlerin ana öznesi iyiler, yani her şeyin en iyisine layıklar grubuydu. Soyu iyi olanların silahları vardır ve savaş işlerinde iyidir; yasadan hukuktan anlayan onlardır, kendilerine “miras kalan” yönetim işlerinde iyidirler; kutsal ritleri bilen ve yöneten hep onlar olduysa herhalde tanrının bir bildiği vardır. Halkta ise tanrı korkusu olduğu bile şüphelidir (a.g.y., 75). Zenginliğin görkemli güzelliği ve sanatlarda ustalık, incelik, başarı *agathoidadır*. Alt tabakaya yardım etmekte iftihar edilecek bir şey yoktur Theognis'e göre, hatta mümkünse kıymet bilmeyecekleri ve topluma bir geri dönüşü olmayacağı için edilmemelidir (a.g.y., 81). Şairin aristokratlar arasındaki çözülme konusunda iyimser olduğunu söylemek zor olsa da *kakoi*un dışarıda bırakıldığı ve yalnızca iyiler arasında tesis edilmesini murat ettiği dostluk ilişkisinden ümidini kesmiş olduğu da söylenemez. Hatta bir bakıma, Theognis dostluğu bazı ayrıcalıklarını kaybetmiş bir sınıf adına yeni bir biçimde politize etmiştir diyebiliriz. (Konstan: 1997: 51). Soylular arasında *pistos philos hetairosun* restorasyonu ruhsal bir

gerekliliktir onun yarı nostaljik dünyasında. Bunun nedeni, dostluğun ve yoldaşlığın MÖ 6. yüzyıl insanının zihninde toplumsal birliği sağlayan tek tarihsel mekanizma olmasıydı. Ayrıca, arkaik şiirin söyleyişleri arasında toplumu bütünleştirme nosyonu için seferber edilecek başka da bir araç bulunmuyordu (Donlan, 1985: 244). Megaralı şair, restorasyon çabasının sonucu olarak, soylular arasındaki güvenilir dostluklara dayandığı varsayılan *symposionu* (sosyalleşmek, sohbet etmek, bir şeyi kutlamak için bir araya gelmek; birlikte içmek; ziyafet vermek) tüm gerilimlerine rağmen şiirinde pozitif bir içerikle sunuyordu. Donlan'a göre, eğer bu model ve varsayımlar başarısız olduysa sorunun kaynağı, şairin onları tehdit eden yükselen yeni güçlerle uzlaşamamasıydı (a.g.y., 244). Aristokratların, yeni bir güç olarak yükselen *demosla* girdiği mücadelede dostluk ve yoldaşlık kavramlarının dönüşümünü kavramak için bize elbette bu nostaljik bakıştan fazlası gerekiyor.

Polise Doğru- Genişleyen Dostluk

Batı siyasal düşüncesi içindeki anlatılar ve tartışmalar çoğu zaman Yunan polislerinin yurttaşlık ve demokrasi deneyimlerine odaklanır. Bu anlatıların, Yunanların kendileri için çok önemli buldukları ilişkilendirme tarzlarına odaklanmak yerine bir modernin anlam dünyasında daha kolay karşılık bulacak kavramları öne çıkarmalarında şaşılacak bir şey yok. Dostluk kavramı modern bir birey için özel alanın konusudur örneğin ve Yunan dünyası dendiğinde kaçınıcı sırada akla geleceği meçhuldür. Ya da *isonomia* Batı düşüncesindeki yasa önünde eşitlik fikrinin aynısıdır işte, soy kütüğünün ve bağlam zenginliğinin önemi yoktur, sonuçta bize Batı demokrasilerinin mütemmim cüzü olan *biçimsel* eşitliğin tarihsel dayanağını vermektedir. İnsanları tarih boyunca bir arada tutan siyasal bağlar üzerine daha derinlikli bir bakış geliştirmedikçe, Yunan ve İyonya kültürü içinden konuşan yazarların dilindeki dostluk, yoldaşlık gibi kavramlar bize, zaten bilgiye dost olan (*philo-sophia*) insanların birbirleriyle de dost olma isteğini yansıtan tatlı bir retorik olarak görünür. Ya da örneğin antropoloji disiplininin bize sunduğu akrabalık ilişkileri, topluluğun bir arada yaşamasını sağlayan kurucu ve yegâne kültürel kodlar olarak ele alınır. Neyse ki bu çalışmaların yanında dostluk ilişkisine daha derinlikli eğilen bir literatür de yok değil. Ortaya konan bu fikirler sayesinde Yunan insanının nasıl bir arada yaşadığını, hangi

ilkelerden hareket ettiğini, değerler sistemini, duygular dünyasından ayırmadığı ortaklık (kamusallık da diyebiliriz) düşüncesini, karşılıklılığa dayanan etik yaklaşımını daha iyi anlayabiliyoruz. Bu bakış açısıyla, daha önce Homeros'un kahramanlar ve savaşçılar dünyasında ve daha az vurgulansa da Hesiodos'un tarım toplumunda karşımıza çıkan *hetaireia* ilişkisinin Yunan polislerinin kurulma ve ayakta kalma süreçlerinde önemli işlevler üstlendiği tezine daha yakından bakmaya çalışalım. Yazarların *hetaireia* kavramına yükledikleri anlam, polislerin kuruluş süreçlerine yönelik analizlerinden ayrılamayacağı için yoldaşlık kavramını nasıl ele aldıklarına daha geniş bir perspektiften ve ayrı ayrı değinip sonunda kavramla ilgili bazı tespitlerde bulunmayı deneyeceğiz.

Bir önceki bölümde gelişmekte olan tarım ekonomisinin yeni siyasal ve toplumsal gelişmelerle nasıl bir ilişki içerisinde olduğuna kısaca değinmiştik. Henüz kent merkezli bir pazar sistemine ve toplum düşüncesine sahip olmasa da Hesiodos devletsiz bir toplumun *polise* dönüşümünün en eski ve önemli tanıklarındandı (Ehrenberg, 1969: 20). MÖ erken 8. yüzyılda ortaya çıkan polis biçimindeki toplulukların ekonomik canlanmayla, nüfus artışı ve hareketliliğiyle bağlantısı bulunuyordu. Peki, yurttaşlık düşüncesi icat edilmeden önce, kent merkezlerinde toplanmaya başlayan bu topluluklarda insanları bir arada tutan siyasal ve toplumsal bağlar nelerdi? Ehrenberg (1969: 9-21), biraz daha eskiye giderek, Miken çağının ve krallığının sona ermesinden sonra kabile düzeninin hem köylerde hem de şehirlerde yeniden güçlenmiş olduğunu hatırlatıyor. Homeros'un kabile örgütlenmesinin aristokratik ayrıcalıklarla iç içe geçmiş epik dünyası böyle bir dünyaydı. Ehrenberg, ister şehirde ister köyde olsun, yerleşimleri ayakta tutan değerlerin kabilenin şahsileşmiş düzeniyle ilgili olmadığı, yerleşimlerin bölgesel karakterleriyle ilgili olduğu görüşündedir. Bu bölgesel karakterin ilerleyen yüzyılda oluşturulacak *deme* (yer, yöre bağlarına göre örgütlenme) sistemine zemin hazırlamış olduğunu varsayabiliriz. Karanlık Çağ'dan itibaren, ailelerin kabile sistemiyle eklemlenmiş merkezi yaşam birimi *oikostu*. *Oikos*, özel mülkiyeti (sürü ve toprak), aile üyelerini, bağımlı çalışanları, hizmetlileri, konukları içeriyor ama bütün bu zenginlikler kabile ve topluluk çıkarı gözetilerek kullanılıyordu. Ailenin yasal ve ekonomik bağımsızlığı belirli toplumsal birliklikler tarafından sınırlanmış durumdaydı. Bunlar kabile düzeniyle de bağlantılı ve asırlarca sürmüş uygulamalardı

Ehrenberg'e göre. Erkekler arasında komünal yaşam deneyimleri, örneğin, ortak yemeklerde bir araya gelme, akrangruplarına girme ve toplumsal hayatı o gruplar üzerinden deneyimleme gibi pratikler gözlemlenebiliyordu. Ailenin dışında ve üzerinde farklı sosyal birliktelikler de vardı: Klanlar. Kronolojik olarak sıralamak istesek hangi birliktelik biçiminin ne zaman daha ön planda olduğunu tespit etmek kolay değildir ama izlenebildiği kadarıyla klanlar gittikçe önem kazanmışlardı. Bazı aileler bu gruplaşmalarda öne çıkıyor ve klanlar soyluların kendilerini siyasal olarak ifade ettikleri araçlar olarak görülüyordu. Klan sistemi içerisinde kullanılan *frater* sözcüğü aslında biyolojik kardeş anlamına gelen bir sözcük değildi. *Fratri* de aynı babadan/atadan gelen anlamında kullanılıyordu. Miken krallarından farklı olarak kendilerini kabile şefi gibi gören, savaşta liderlik eden, diğer savaşçılarla karşılıklı yeminler eden ve barış zamanı kutsallığı sürdüren figürler olarak soylular kendilerini klanlar aracılığıyla ifade ediyor olsa da kendi aralarında aristokrat değerlerle örülü *hetaireia* ilişkileri vardı. Polisler ortaya çıkmaya başladığında bütün bölgeler benzer süreçlerden geçmedi. Örneğin Tesalya'da soyluların egemenliği şehirlerin yükselişine rağmen sürdü; orası bir süvariler (soylu *hetaireia*) şehri olarak kaldı. Ama genel eğilim şehirlerin yükselişi ve ekonomik ve sosyal merkez haline gelişiyle soylu olmayanların da kentin bir parçası haline gelmeye başlamasıydı. Zaten Ehrenberg'e göre "sınıf devletini yurttaşlar topluluğuna çeviren" şey kentin oluşumuydu. Kan davasını, klan düşmanlıklarını sınırlayan ya da kaldıran soylulardı. Bunu isteyerek ya da istemeyerek (yani diğer grupların baskısıyla) yapmış olabilirler. Ehrenberg, her halükârda, "yasaya" giden yolu onların açtığı görüşündedir: "*Nomos*, devletin dışavurumu ve hâkimiydi" (a.g.y., 21). Soylular yeni oluşan sosyo-ekonomik düzene ister istemez uyum sağladılar ve liderliği ele geçirmeye çalıştılar (a.g.y.).

Louis Gernet (1981: 282-288), soyluların ayrıcalıklarını nereden aldıkları sorusunu ekonomik eşitsizliklere dayandırmanın yeterli olmadığını düşünür. Soyluluğun çekirdeğinde daha eski bir şey olmalıydı. Her *genosun polisten* önce de kendine özgü dinsel pratikleri, ritüelleri vardı. Dinsel pratiklerin hiyerarşik yapısı soyluluğun oluşumunu etkilemiş gibidir. Toplumsal sınıf kavramını, ekonomi ve yasa temelli tanımlamak eğilimi literatürde yaygındır ama yazara göre bir sınıfı yasadan ve yapıdan ziyade *yaşam biçimi* tanımlar. Soylular *polis* üyeleridir, şehir insanlarıdır. Gernet, *city-dwellers*

(şehir sakinleri) ile *eupatrids*in eşanlamlı kelimeler olduğunu söyler. *Aristoi*; en iyiler, birinciler anlamında kullanılır; yani, savaşta, festivalde, çatışmada *birinci* olanlar. Eşitler arası yarışı mümkün kılan ve sonraki yüzyıllara devrolan agonistik düşünceyi buluruz soyluların geleneğinde. Sınıf savaşları terimini de yavan bulur Gernet, ama paranın keşfi son derece kritiktir ona göre. Büyüme ve kâr hırsı yaratan krizin, ölçüsüzlüğün kaynağı budur. Ama para aynı zamanda ölümcüldür; çünkü toplumsal dengeyi, dengeli iyi yaşamı (*eunomia*) bozar. *Demelerin* oluşturulması ve paranın/yeni ekonominin keşfiyle eski değerlerin yozlaşması yeni patronların yani tiranların ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Aslında para özel birini seçmez. Soyluluğun mülkiyet bazlı ekonomik konumu soyluluğa karşı olan ilkelerle beraber düşünülmelidir Gernet'e göre. Yunan dünyasının hiçbir tarihsel döneminin arkaik periyotta olduğu kadar ahlaki bakımdan bütünleşik olmadığını söyler. Şehirlerde oluşan sivil hayatın, atletizmin, müziğin hepsi soylu sınıfın varlığıyla ilgilidir. Louis Gernet soyluların iktidarına son veren devrimin onların yaşam biçimi nosyonunu lağvetmediğini, devrimin aslında bu düşünceyi *tabana yaydığını* söyler. Yurttaş da soylular gibi onurlu bir insandır, ticari faaliyetlere karşı küçümseyici bakışını sürdürür. Edebi ve felsefi tartışmalarda kimin daha "iyi" olduğu tartışması devam eder. David Konstan, Gernet'nin, yaşam biçiminin ve değerlerin tabana yayılması tezine, dostluğun aristokratik biçiminin de (soylu *hetaireia*) aynı bu şekilde genelleşmiş olabileceği düşüncesini ekliyor. Aristokrasinin ise buna karşı, biraradalığın arkaik biçimlerini kendine mal etmiş ve sergilemiş (konuk-dostluk gibi) olabileceğini belirtiyor (Konstan, 1997: 21).

Walter Donlan'a göre (1999: 297-298), *polisleri* anlayabilmemiz için Yunan *koinoniasının* (topluluğunun) başından beri *siyasal* olduğu bilgisine sahip olmamız gerekir. Karanlık Çağ boyunca topluma liderlik eden hanelerle (*basileusların oikosları*) karşılıklı ve oldukça eşitlikçi ilişkiler kuran görece otonom küçük haneler, hiyerarşik düzeyde birbirine uyumlu dostluklara bağlanmıştı. Burada yazara hiyerarşi ve dostluk ilişkisinin nasıl yan yana gelebildiğini sorabiliriz. Kastettiği şey belki de liderlik eden haneyle kurulan dikey ilişkinin aslında görüldüğü kadar hiyerarşik olmayan, karşılıklılık ve görece eşitlik içeren yatay bir dostluk ilişkisine olan benzerliğidir. Bu [dikey ve yatay] tarihsellik, yeni kurulan *polislerde*, kendi içlerinde üstünlük yarışında olan ve etraflarında taraftar toplayan

aristokratik yöneticilerle gerilimli bağlar kurmuş özgür hanelerin siyasal karakterini iyi açıklıyordu. Yazar, Yunanların dehasını düşük düzeyli şefliklerin siyasal ruhunu ve topluluk formunu da koruyan hayli karmaşık bir medeniyet inşa etmiş olmalarında görüyor ve *aristokratik ideal* tartışmasında bize önemli bir soru sorduruyor. Yunan coğrafyasında, kabile sistemindeki eşitlikçi yoldaşlık ilişkilerini ve haneleri birbirine bağlayan dostluk ilişkilerini dışarıda bırakarak bir aristokrasi ve *demos* tartışması yürütebilir miyiz? “Demokratik polis’in asker-yurttaş, Odysseus’un *hetaireia* grubunun eşitlikçi etiğiyle damgalanmıştır” diyor Donlan (a.g.y., 356). Öyleyse öncelikle yazarın eşitlikçilik vurgusunu hatırlamakta fayda var. Polisler ortaya çıktığında bireysel meziyetlerin ve yiğitliğin tek belirleyici olduğu bir toplumsal sistem yerini yalnızca ona dahil olmakla mükemmel/erdemli olmanın mümkün olduğu bir toplumsal sınıf fikrine bırakmıştı. Oysa hatırlanacağı üzere kabile veya takım seviyesindeki toplumsal yapılarda bulunan *eşitlikçilikte* statülere ve geçim kaynaklarına ulaşmada bir eşitlik söz konusuydu. Sınıflı toplumun böyle bir eşitlikçiliğe dayanmadığı aşikâr ama önceki geç Karanlık Çağ şefliklerinin çökmesiyle ortaya çıkan devlet biçimli yapılarda kabile sisteminden kalan hatırı sayılır derecede özellik barınmaya devam ediyordu; özellikle de son derece köklü bir eşitlik ruhu (a.g.y., 19). Buradan, aristokrasinin kendi içinde ve halkla kurduğu ilişkide, halkın kendi içindeki eşitlikçi söylemde ve geleneklerde bu mirası görmezden gelemeyeceğimiz sonucunu çıkarabiliriz. Karl Polanyi’ye göre kabile eşitlikçiliğinin mirasçısı *demostu*. *Demos* ve oligarklar arasındaki dikotominin kökenleri nihayetinde kabile ve kabileden ayrışarak büyüyen haneler arasındaki çekişmenin devamıydı (Polanyi’den akt. Donlan, a.g.y., 74). MÖ 7. ve 6. yüzyılda zamanın ruhu değişiyor, toplumsal gerilim zengin ve fakir terimleriyle ifade edilmeye başlıyor, aristokrasi güçlense de ona karşı güçler de devinmeye devam ediyordu. Donlan’ın bu gelişmeleri anlattığı bölümün adı manidardır: *Meydan okunan eski ideal* (a.g.y., 35-75). Aristokratlar *hoplit* devrimi¹² nedeniyle savaşlardaki işlerliklerini

12. Yunan polislerinin kara savunması hoplit yani zırhlı piyadelerin falanks (yanaşık) düzeninde savaşmasına dayanıyordu. Kentleri savunan hoplitlerin sayısı zamanla arttı. Zor bir eğitimden geçen ve silah alabilen yeni hoplitler (yurttaş milisler) askeri güce kavuştuktan sonra aristokratları siyasi gücü paylaşmaya zorladı. Siyasi hakların genele yayılmasını (demokrasi) hoplit devriminin sağladığı yönünde değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu argümana eleştirel bir bakış için bkz. (Martin, 2014: 118-122).

kaybetmiş ve halktan kopuklukları nedeniyle zaman zaman tiranlara yenilmişti. Ama öyle ya da böyle, en gelişkin demokratik polislerde bile, siyasal liderlik varlıklı aristokratlar tarafından elde ediliyordu. *Polis*, doğası gereği, aristokratik gruplaşmaların yol açtığı yaygın bireysellik ve toplumsal düzensizliğe karşı yurttaşların birliğini ve dayanışmasını vurguluyordu. MÖ 6. ve 5. yüzyıllardaki demokratik reformlardan sonra aristokratlar siyasal alanda güç kaybettikçe, ahlaki ve entelektüel alanda iddiasını güçlendirdi. Sofist düşünce tüm doğallık iddialarının altını oyarken onlar ısrarla *doğaları* gereği hem dışsal hem de içsel özellikleri nedeniyle üstün olduklarını iddia etmeyi sürdürdüler (a.g.y., 130). Soylu olmayanlarınsa kendilerine ait bir değerler manzumesi geliştirmesi söz konusu olamadı ve bu değerleri kendilerine mal edecek koşulları da yoktu. Bu özellikleri kendilerine mal etseler de (iyinin kim olacağına dair kavga), aristokratlar onlara daha da fazla sahip olduklarını iddia edebiliyorlardı. Donlan'a göre Yunan soyluluğunun kültürel davranışlar üzerindeki ağırlığının, bu ilkelerin kitlelerin dışı vurduğu değerlere karşıtlık oluşturduğu siyasal durumlarda bile, uzun süre kalıcı olabilmesi toplumsal değişime ayak uydurabilmelerinin sonucuydu (a.g.y., 177). Ama yine de sınıfsal iddiaların altını oyan temel şey az önce altını çizdiğimiz gibi kabile yaşamından kalma eşitlik ruhuydu ve bu mirasa hiçbir zaman tam olarak meydan okunamadı (a.g.y., 178). Aristokratların da bu kabile yaşamından doğan *polis* içinde olduğu unutulmamalı. Kültürel değerler meselesinde de basitçe, azınlık değerlerini çoğunluğa kabul ettirdi demek yanlış bir yaklaşım olur. *Polis* fikri, *ortak iyi* üzerinde inşa edilen bir yapı olduğu için, soylular kendilerini birilerinden üstün görüyor olabilirdi ama polisten üstün göremezlerdi. Sorun bunu kimin daha iyi yapacağıydı (a.g.y., 179).

Horst Hutter, *Politics as Friendship* (1978: 25-48) adlı eserinde Yunan siyasal yaşamının bizatihi dostluk ilişkileri üzerine inşa edilmiş olduğunu söylüyor. Dostlar (ve düşmanlar) Yunan siyasetinin temel belirleyenlerinden biridir ve kamusal hayat dostluk ilişkileri kurmak demektir. Yunanların dünyasında tüm bir yurttaşlık düşüncesi dostluk ilişkisi gibi kurgulanmış olduğu için siyaset yapmak dostluğu pratiğe dökmekten ibarettir. Hutter'a göre dostluğun bu kadar merkezi konumda olmasının Yunan dünyasında hem yaratıcı hem yıkıcı sonuçları vardı. Yoldaşlık (yazar *hetaireia* ilişkisini bir dostluk ilişkisi olarak görür) *polis* içindeki hayatı destekler ve tehlikeli zamanlarda devreye girerken aynı zamanda aile

gibi klasik kurumlar üzerinde tahrip edici etkilerde bulunmuştu. Neydi bu aile üzerinde bile yıpratıcı etkileri olan dostluk grupları? *Hetaireia* temel olarak benzer yaştan ve sınıftan erkeklerin dostluk gruplarıydı. Yunan elitleri birlikte savaşmak, siyaset ve yasa yapmak için çeşitli inisiyasyon/kabul törenlerinden geçerek henüz gençken bu gruplara giriyorlardı. *Polisin* tarihsel gelişiminde önemli rolü olan bu kurum değişen koşullara ayak uydurarak her zaman ayakta kalabilen bir yapı olmuştu: Aristokratik sofralarda, tiranların korumaları yahut demokratik liderlerin destekçileri arasında, oligarşik tertiplerde, seçim komitelerinde, duruşmalarda *hetaireia* ilişkileri devreye giriyordu. Yunan siyasal yaşamının da Yunanların günlük hayatlarının da ayrılmaz bir parçasıydı. Yunan filozofları felsefe okullarını *hetaireia* yapılanmasını örnek alarak kurmuş olmalıydı. Hutter demokratik idealin hedeflendiği ve bazen de her şeyin ortaklaştırıldığı (Pythagoras dostların malı ortaktır diyecekti) bu grupları felsefi *hetaireia* olarak adlandırır. Dostluk ilişkisi kendiliğinden harmoni barındıran bir ilişkiydi ve böyle olmasıyla da felsefe okullarına örnek teşkil ediyordu. Homeros evreninde gördüğümüz, şefe sadakatin bir araya getirdiği militarist erkek gruplaşmaları emeğin cinsiyetler arasında bölündüğü pek çok eski toplumsallıkta örneğin Sparta'da, Girit'te, Germenlerde de vardı. Kendi yaş gruplarıyla birlikte yemek yemek, kadın değişimi, yaş grupları arasında farklılaşan kıyafetler giymek, birlikte ikamet etmek gibi pratikler bu erkek gruplaşmalarının özelliklerinden bazılarıydı. Hutter da *polise* uzanan yoldaşlık ilişkisini anlamak için kandaş topluma bakılabileceğini söylüyor. Fakat dostluk bağları kabile bağları demek değildi; dostluk bağları akrabalık bağlarından türemiyor ve dostluğun akrabalıktan farklı, dışavurumcu ve duygusal bir yanı bulunuyordu; kısacası kendi kuralları olan bir ilişkiydi. *Hetaireia*, Yunan dünyasının pek çok badire atlatıp ayakta kalabilmiş toplumsal kurumlarının en önemlisiydi. Aile ilişkilerinden daha samimi ve kalıcı bir bağ oluşturuyordu. Gruba dahil olmanın yükümlülükleri ve ihanetin cezası çok ağır olabiliyordu. Hutter, kitabının bir bölümünde ilginç bir tartışma yürütüyor. Aile ve akrabalık ilişkisi *isonomiya*ya dayanak oluşturmuş olamazdı ama *hetaireia* eski bağlar arasında eşitliği ifade eden yegâne kurumdu ve demokrasinin temeli olan *isonomiya*ya dayanak oluşturmuş olabilirdi. *Hetaireia* ilişkisine özgü ilkelerden kaynaklanmış olabileceğini düşündüğü *isonomiya*nın yani eşitlik fikrinin, bizatihi, dostlarıyla diğer yurttaşlardan

daha eşit bir ilişki kuranlar tarafından zedelenebildiğini söylüyor. *Polisin ethos*uyla dostluğun *ethos*unun çatışması olarak okuyor bu durumu. Dostları koru, düşmanlara zarar ver düşüncesi aristokratik dünyadaki (Homeros) adalet fikriyle çatışmıyordu aslında ama demokrasiyle birlikte genişleyen eşitlik fikri yeni dostluk ve adalet anlayışlarına yol açtı. *Hetaireia* arasındaki adalet ve eşitlik anlayışı tüm topluma yayılırken, dostlar da aynı yaştan ve sınıftan kişilerden, akranlardan, toplumun tüm fertlerine doğru genişledi. Adalet de ruhta ve devlette uyum ve oran olmuştu. Fakat Hutter Yunan polislerindeki toplumsal eşitsizliklerin de (kölelerin, *metoikos*ların, kadınların siyasal hakları yoktu) farkındadır; *herkesin birbiriyle dost olması* maalesef yalnızca düşüncede kalmıştı.

Yunan polislerine aktarılan eşitlikçi bir geleneğin varlığından artık bir şüphemiz yok. Buna rağmen düşünceyi belirleyen şeyin yalnızca olgular olduğunu zannetmek yanıltıcı olur. Burckhardt (2020: 68-71) aynı resme bakıp eşitlikçi geleneğin süreğenliğini değil soylu nesebe inancın devamlılığını vurgulayacaktır; en güçlü demokratik güçler bile bu inancı yok edememiştir:

Aristokrat devletlerinse bir grup olarak yaşadıkları yüzyılda ideal Yunan hayatını meydana getiren çok sayıda ayrıcalıklı birey vardı: Devlette sıradan bir hükümet, savaşta maharet, spor yarışmalarında mükemmellik ve bütün bunlar için soylunun boş vakti. Helenlerin bütün düşüncesine ve eylemine sayısız yolla nüfuz eden o kavgacı zihniyet, eşitler arasında o yarışma ruhu bunlarla başlardı (a.g.y., 69).

Yazar aristokrasinin değerler dünyasına sempatisini gizlemezken özgür yurttaşları ihtiraslı addediyor, onların küçük memurluğa pek tenezzül etmediğini; ya demagog olmaya ya da açlıktan ölmeye heveslendiğini söylüyor. Zaten Aristoteles dönemine gelindiğinde aristokrasiler artık geleneksel aristokrasiler değildi ona göre; demokrasilere tepki olarak ortaya çıkmış, bir yaşam tarzına ya da neseb inancına dayanmayan oligarşilerdi. Yazarın *hetaireia* yorumu da ilginçtir; MÖ 431 yılında başlayan Peloponnessos Savaşı'na eşlik eden iç huzursuzluk zenginlerle demokratlar yani halk arasındaki mücadeleden kaynaklanıyordu ve bu kavgada Themistokles döneminden beri her partinin, belli başlı liderler etrafında toplanan yoldaş grupları gibi, kendi kulüpleri yani *hetaireiası* vardı. Perikles zamanında ortadan kalkmış gibi görünen bu kulüplerin canlanmaya

başladığını söyleyen yazar, ticaretteki oyunlardan da siyasetteki anti-demokratik koalisyonlardan da bu gruplaşmaları sorumlu tutar (a.g.y., 97). Belki yazara anti-demokratik görünen bizatihi yoldaş gruplarının halka doğru genişlemesi yani demokrasidir. Anlaşılan o ki, *hetaireia* yapılanması bir şey olmasının yanı sıra bakış açısına göre iyi ya da kötü bir şey de olabiliyordu.

Paul Cartledge'in (2013: 77-79) *hetaireia* kavramına bakışı ise yukarıdaki düşünürlerden farklı bir yerde duruyor. Yazar, demokrasinin (düşünce ve kavram olarak) ne zaman icat edildiği hakkında yürüttüğü tartışma içerisinde, demokrasinin icadını Kleisthenes'e bağlayan Herodotos'un görüşlerinden alıntı yapıyor. Herodotos, aristokratik bakışı temsil ettiğinden şüphe duyulmayacak bir şekilde, *Tarih* kitabında (Kitap 5, bölüm 66), Kleisthenes'in diğer hiziplerle giriştiği mücadelede en kötüsünü yaparak sıradan insanları kendi partisine ya da diğer bir deyişle *hetaireiasına* kattığını söylemişti. Cartledge, Herodotos'un, yukarıdaki ifadesinin orijinal halinde yer alan *proshetairizetai* yani halkı arkadaşlaştırmak sözcüğünü ancak metaforik anlamıyla kullanmış olabileceğini, *hetaireia* sözcüğünün daha dar ve aristokratik bağlamda düşünülmesi gereken bir kavram olduğunu ve bu fiil seçimini siyasette yaşanan dönüşümü anlamak açısından yanıltıcı bulduğunu söylüyor. Çünkü Cartledge'a göre siyasal hayat içerisinde yaşanan dönüşüm, aristokratların geleneksel siyaset algısında halkı bir hizip gibi bütünsel olarak içermek, ikna etmek gibi görünen değişimden daha fazlasıdır: "Başka bir deyişle, Kleisthenes gerçekte ne 'halkı/kitleleri kendi *hetaireiasına* kattı' ne de 'kitleleri/halkı *hetairoi* yaptı'. Daha ziyade, önceden varlığı sorgulanmayan, aristokrat hizipçiliği modeline dayanan siyasi iç çekişmeyi manipüle ederek ya da fethederek, Atina siyasetinin tüm doğasını dönüştürdü" (a.g.y., 78). Yazar bu bağlamda Kleisthenes zamanında yaşanan içsel dönüşümün *demelerin* icadıyla, dışsal dönüşümün de savaş ve barışla ilgili kararlarda *demosun* ağırlık koymasıyla bağlantılı olduğunu söylüyor.

Bütün bu anlatılanlardan ne tür sonuçlar çıkarabiliriz? Çıkarabileceğimiz ilk sonuç Yunan coğrafyasında bir değişim rüzgârı yaşanıyor olduğudur. Bu fırtına içerisinde "hayattan kendilerine düşen payı iyileştirmeyi umanların eşitlik ve adalet kaygısı, nüfus artışının yarattığı toplumsal ve siyasal baskılara bir yön ver[iyor-du]" (Martin, 2014: 116). Toplumsal güçlerin devinmesi ne tek yönlü ne de çizgisel olmuştu. Bu açıdan bütün *polisler* için az çok

geçerli bir sonuç çıkarmak mümkün de gerekli de değil. Martin için Yunan *polis*lerinin özelliği yurttaş erkeklerin kararları kesinlikle *ortaklaşa* alma uygulamasıydı (a.g.y., 122) ve *hoplit* devrimi açıklaması yazara göre halkın siyasal güç elde edişini açıklamak için yeterli değildi çünkü yurttaşlık *hoplit* olmayan yoksul halka kadar genişleyecekti. *Polis* içerisindeki olimpiyat oyunlarında karşımıza çıkan da bu ortak eylem geleneğiydi. Raaflaub ve Wallace (2007: 34-46), Martin'in açıklayıcılığını yeterli bulmadığı *hoplit* ideolojisinin toplumsal yapıyı ve ilişkileri etkileyen yönlerine önem veren yazarlardandır: *Falanks* düzeni doğal olarak dayanışmacı, ortaklaşmacı ve eşitlikçiydi ve aristokratik değerden bağımsız bir savaşıma yeteneğine dayanıyordu. Soylulara özgü bir şey olarak görülen erdem toplumsallaşırken *polis* adı altında ortaya çıkan yapılar, savaşları yönetme ve savaşçı yetiştirme konusunda kontrolü ele almıştı. Yazarlara göre halkın güçlenmesine ve eşitlikçiliğe katkı sunan diğer etmenler şunlardır: Paradoksal olarak halkın gücünün gelişmesine katkı sunan ve halkın adamı olarak öne çıkan tiranlar; kolonilerde toprağın eşitlikçi bölüşümü ve kurulan görece eşitlikçi toplumsal yapıların ana kara üzerindeki gelişmelere de etkisi; Homeros'tan beri izi sürülebilen yoldaşlık ilişkisinin ve sonrasında da *hoplit* sisteminin şekillendirdiği Yunan siyasal ve askeri eşitliği; özellikle orta sınıfların bireysel bağımsızlığı ve otonomisi; Yunanların patronlara, lordlara, yozlaşmış aristokratlara boyun eğmeyi reddedişi; bireylerin fikirlerine ve seçimlerine karşı açıklık ve tolerans; topluluğa eşit biçimde adanmayla dengelenen bireysel özgürlük. Vernant'ın *homo aequalis*¹³ dediği Yunan insanının ve toplumunun bu özellikleri sonuç olarak demokrasiyle neticelenen sürece katkıda bulunmuştu.

*Hetaireian*ın cinsiyet rejimine dayanan erkek sosyalleşmesi boyutuyla ilgili bir parantez açalım. Bu anlatılan dünyanın erkek egemen bir dünya olduğundan şüphemiz yok. Hutter (1978: 57-90) Yunan dostluğunun psikodinamiklerini ele alırken bu konuya da değinir. *Hetaireia* neden erkekler arasında bu kadar önemli bir bağ idi? Evlilik bağının çok zayıf olmasından dolayı mı? Cinsiyet çatışması tezi bu olguya getirilen açıklamalardan biridir. Hutter'a

13. Yunan toplumu hiyerarşik değil eşitlikçi bir toplumdur. Yatay bir düzlemde ilişki kuruyorlardı ve buna ulaşımı olmayanlar zaten toplumdan hatta insandan (köleler gibi) sayılmıyordu: "Bu anlamda, klasik kent devletinin yurttaşı Dumont'un *homo hierarchicus*'una değil *homo aequalis*'ine aittir" (Vernant, 1991: 319-320).

göre kadınların ve erkeklerin çok farklı dünyaları vardı ve eşler arasında duygusal paylaşım çok sınırlıydı. Kadınların düşük statüsü ve ev odaklı hayatı romantik aşk odaklı kültürel örüntülere ket vurdu ve dostluk kültürünü güçlendirdi. Kadınların da gruplaşmaları, anaerkil mitosları vardı ama bahsedilen dünya erkek egemen bir dünyadır. Sparta ve Mytilene gibi *polis*lerde kadın *hetaireia* grupları olduğu biliniyor. Bu *polis*lerde kadınların kamusal özgürlüğü daha fazlaydı. Sappho'nun etrafındaki kadınlar Sokrates'in etrafındakilerle kıyaslanacak kadar çoktu yazara göre. Bu ortamlarda dostluk ve aşk karışımı ilişkiler bulunuyordu¹⁴. Fakat yazara göre *psikolojik* bir yatkınlık toplumsal yapının açıklanması için seferber edilemez. Cinsiyetler arası düşmanlık olsa olsa dostluk kültürü oluşurken müdahil olan bir değişkendir. Hutter, Platon'u da ekleyebileceğimiz bazı düşünürlerde dostluğun *erosla* yükseltilmiş halinin çok kuvvetli bir duygu olarak ele alındığını söyler. Bu da bizi *erosun*, Yunan dünyasındaki konumunu araştırmaya götürüyor. Eşcinsel ilişkinin en kurumsal hallerinden biri *paidikon eros*tur; yani yetişkin bir adamla bir oğlan arasındaki ilişki. Eşcinsel ilişki hiçbir toplumda olmadığı kadar felsefi ve eğitsel boyutlara sahipti ama tahmin edileceği gibi eşcinsel eğitsel ilişki ve dostluk anlatısı hep erkek odaklıydı. Kadınlar, ne pratikte ne de anlatılarda ön plandaydı. *Pederastynin* ne zaman ortaya çıktığı ve yaygınlığıyla ilgili bir görüş birliği yoktur yazara göre; ama genel olarak yaygın olduğu söylenebilir. Bir erkeğin erdeminin daha genç bir erkeğe aşk aracılığıyla geçebileceği düşünülüyordu. Bu bağlamda aşk, dostluğun daha yüce bir hali olarak yorumlanıyordu. Erkek kimliğinin oluşumunda dostluk ve aşk kavramları öne çıkıyordu. Bir yandan yarışma ve rekabet olduğu da unutulmamalı. Kadınlarla düşmanca ilişkilere bu rekabetçi toplumsal ortam da eklenince erkek yakınlaşmasının bir krize girmesi işten bile değildi. Platon'un fiziksel yakınlaşmayı kınamasının sebebi toplumsal uyumun bozulması korkusuydu. Bunu düşünen yalnızca Platon değildi; *paidikon eros* ilişkisi söz konusu olduğunda yasal kısıtlamalar da bulunuyordu. Filozof için aşk aslında yaratıcı bir güce sahipti fakat çatışma yaratmamalıydı. Eşcinsel aşkın sebep olduğu kıskançlığın yol açtığı yıkıcı tarihsel olaylar vardı; cinayet gibi. Sokrates'in de eşcinsel aşk duyduğu biliniyordu fakat fiziksel doyum konusunda çok kontrol-

14. Ayrıca bkz. "İç İç Geçen Yakınlıklar".

lü davranması takdir edilmişti. Çünkü ona göre âşık olunan kişi bir nesne haline gelmemeli, erdemli olmak temel amaç olmalı ve kişiler bağımlılık ilişkisi kurmamalıydı (Hutter, 1978: 89-90). İster aşk ister dostluk olsun; ister her ikisinin bileşimi olmasıyla daha da büyük bir bağlılığı temsil etsin (Akhilleus ve Patroklos ilişkisi için de bu tarz yorumlar var) insanlar arası derin bağlar oluşturan ilişkilene biçimlerinin siyasal bütünlerin ilgisiz kalamadığı, içermek, dönüştürmek, düzenlemek istediği bağılıklar olduğunu görmek mümkün.

Hetaireianın, Yunan polislerinin olduğu süreçte geçirdiği değişimle ilgili bu anlatılanlardan bazı sonuçlar çıkarabiliriz. Aslında *hetaireia* yapılanmasından kaynaklanan eşitlikçi, güven ve sadakat temelli, karşılıklılık içeren ilişkilerin soylulara mı yoksa *demosa* mı miras kaldığı konusunda kafa karışıklığı yaratmaya müsait bir çeşitlilik var tarihsel anlatıda. Bir yandan *soylu hetaireia* adlandırmasına başvururken diğer yandan kabile yaşamından halka miras kalan eşitlikçi ruh ifadesini kullandık. *Hetaireia* ilişkisinin, temel olarak, yalnızca karşılıklı duygulanıma dayalı ve iki kişiyle sınırlı bir ilişki olmadığını görmüş olduk. Dostluk ilişkisi, Akhilleus'un ve Patroklos'un dostluğu gibi iki kişi arasında kurulduğunda bireysel, gönüllü, tercihe ve duygulanımlara dayanan bir ilişki olarak karşımıza çıkıyordu. Ne var ki söz konusu olan çokluğun alanı yani kelimenin klasik anlamıyla siyasal alan olduğunda Antik Yunan'da daha biçimsel özellikler ve karşılıklı yükümlülükler içeren bir ilişkilene tarzıyla karşılaşırız. Peki birlikte savaşmanın ya da ortak sofraların insanlar arasında hiçbir duygulanım yaratmadığını söylemek mümkün mü? Aidiyet duygusu olmadan insanların bir araya geldiği bir dünya tasavvur etmek yanıltıcı olur; savaş da ortak sofralar da duyguların yoğun biçimde tecessüm ettiği kolektif eylemler ve etkinliklerdi. Dostluğun ilkeleri ve duygusu çokluğun alanında dönüşüme uğrasa da izlenebiliyordu; *oikosun* alanı dışında insanlar arasında birliktelik yaratan bağılıklar kabilesel ilişkilenemelerden ibaret değildi; *hetaireia* ilişkisi, temelde, dostane ilişkiler kurmak demektir. Yunan dünyasındaki yoldaşlık ilişkilerinde öne çıkan ilkeler eşitlik, güven ve karşılıklılık (sözel ve eylemsel). Bu ilkeler, aristokratlar kendi aralarında birliktelik kurmak istediklerinde de (*soylu hetaireia*), güç kazanmak için *demostan* insanları aralarına almak istediklerinde de (halkı güçlendiren etmen), *demostan* insanlar aristokrasiye karşı eşitlik iddia ettiklerinde de değişmedi.

Hetaireia ilişkisi bütün bu grupları birbirine bağlayan siyasal bir bağ olarak işlev gördü. Ne var ki Yunan dostluğuna içkin ilkeler (başta eşitlik) en başından beri ayrıcalıklara isyankârdı. Soyluların, dostluk ilişkilerinde, zaman içerisinde bu ilkeleri değil, kendi doğalarından kaynaklandığını iddia ettikleri üstün özellikleri ve içsel değerleri ön plana çıkarmaları boşuna değildi.

Polis: Yeni Bir Dostluk Evreni

“Bizim için devlet sözcüğü ne kadar genel ve muallaksa Yunanlar için de *polis* o denli genel ve muallaktı” diyor Ehrenberg (Ehrenberg, 1969: xii). Yunanların köylerde kurdukları tarıma dayanan ticaret ekonomisi ve yeni oluşan sınıf ilişkileri hem kentsel merkezleşmeye dayalı başka türlü bir mal ve hizmet akışını hem de farklı siyasal birlik düşüncelerini mümkün kılmıştı. Hesiodos’un adaletsiz kralları, özgürlüğüne düşkün ve eşitlikçi bir ruhun mirasçısı Yunan insanına, girdiği yeni toplumsal mücadeleler içerisinde arzuladığı yeni kozmos tasarımını sunamamıştı. Ne denli genel ve muallak olursa olsun, Yunanlar, ürünlerine, mülkiyetlerine, zenginliğin paylaşımıyla ilgili mücadelelerine, kültürlerine ve çok değer verdikleri sözlerine kentsel merkezlerden ve bunlara bağlı kırsal alanlardan oluşan yeni bir hareket ve dolaşım alanı icat etmişlerdi. *Polis*lerin gerçek merkezleri *agoralar*, yani kamusal meydanlardı; *agorein* (toplanmak) fiilinden türeyen bu sözcüğü pazar yeri diye çevirmek yetersizdir der Burckhardt (Burckhardt, 2020: 19). *Agora* tam da bu yeni düzenin kurulduğu kentsel karşılaşma alanıydı; topluluk duygusunu kuran ve dolayimsız temsil eden sahneydi. Kent insanları, müstakbel yurttaşlar, herkesin görebileceği yerlere kendi elleriyle yazdıkları yasaların (*nomoi*) mimarları ve uygulayıcılarıydı. Girit’te Dreros *polis*inde yöneticinin görev süresine sınır getiren bir ifadenin ardından “Buna *polis* tarafından karar verildi” denmesi Raaflaub ve Wallace’a göre artık bir topluluk duygusu oluştuğuna işaret eden bir örnekti ve kuşku yok ki güçlü bir topluluk duygusunun oluşması demokrasinin ortaya çıkma koşullarından biriydi (Raaflaub ve Wallace, 2007: 23-24). Demek ki, yönetim yapıları, sınıfsal kompozisyonları, nüfus yapıları birbirinden farklılık gösterse de *polis*ler için genelleştirebileceğimiz şey herkese açık ortak yasalar tarafından yönetilmeyi benimseyerek daha önceki siyasal bağlılıklardan farklı bir birlik duygusuyla birlikte yaşama iradesinin ortaya konmuş olmasıydı. Bu farklı birlik duygusunun

çekirdeğinde yurttaşlık düşüncesi olacaktı olmasına ama ondan başka, nasıl ki *hetaireia* temelli siyasal bağ anlamını ve işlevini *polis* içerisinde de yitirmediyse, *iyi* bir hayatı deneyimlemek için birbiriyle *dostluk ilişkileri geliştirmesi murat edilen* insanlardan oluşan yeni bir evren tasarımı ortaya çıkacaktı. Dostluk ilişkisinin özellikleri ise *polis* içerisinde yeniden yorumlanacaktı.

Demokrasi tartışmalarının merkezinde Atina *polisinin* olmasına benzer biçimde, dostluk tartışmalarının merkezinde de Atina ve onun içinde özgürce düşüncelerini geliştirmiş Yunanlar var. *Polis içinde* diye vurgulamamızın nedeni Yunan insanının bizatihi *polisin* içinde özgür olunabileceğini düşünmesiydi; liberalizmin tedrisatından geçen modern insan gibi *devletten özgür olmak* düşüncesi yoktu onların zihninde. Çok sonraları oluşacak bir düşünceydi bu (Ehrenberg, 1969: 95). Aslında Yunan dünyasında demokratik sayılabilen uygulamalar MÖ 6. yüzyıla uzanıyordu. MÖ 5. yüzyılda, Atina'nın dolaylı/dolaysız etkisi olsun ya da olmasın, daha çok yayılmıştı. Fakat hem gelişimi hem de kendine özgü işleyiş biçimi açısından Atina demokrasisi nevi şahsına münhasırdı (Raaflaub, 2007: 10). Dostluğu kavramsal olarak ele alıp analiz eden filozoflardan çok daha önce, Yunanların yedi bilgesinden biri sayılan ve Atina'da borç köleliğini ortadan kaldıran şair Solon (Diogenes Laertios¹⁵, I, 45), dostlara kötü davranılmasını sivil anlaşmazlıklarla ilişkilendiriyor, düşmanlara karşı acımasız olunurken dostlara tatlı davranmayı öğütlüyor ve dileğinin dostları arasında ölmek olduğunu ifade ediyordu. Ayrıca mutlu bir insanın yabancı bir dosta (konuk-dosta) sahip olması gerektiğini söylüyordu (Konstan, 1997: 48-49). Thales'in, Peisistratos'un tiranlığı altında yaşamak istemeyen Solon'u konuk-dost olarak yanına çağırdığı mektupta şunlar yazar:

Bana öyle geliyor ki, Atina'dan ayrıldıktan sonra, sizin yerleşmeniz olan Miletos'ta çok rahat yaşayabilirsin; çünkü burada hiç sıkıntı çekmeyeceksin. Ama biz Miletoslular da tiranlıkla yönetiliyoruz diye rahatsız olacaksan bile -çünkü sen bütün baskıcı yöneticilerden nefret edersin- dostların olan bizlerle birlikte yaşamaktan hoşlanabilirsin. Pirene'ye gelmen için sana Bias da yazdı; Pirene'de yaşamak senin için daha uygunsa, biz de senin yanına gelip oturacağız¹⁶ (DL, I, 44).

15. Bundan sonra aynı kaynağa yapılan başvurularda filozoflarla ilgili aktarımları yapan yazar Diogenes Laertios'un baş harfleri, (DL), kullanılacaktır.

16. Diğer bilgiler de benzer bir çağrıda bulunmuştu. Kleobulos, Solon'a mektubunda şöyle diyecekti: "Bir sürü dostun, her yerde evin var; bence demokrasiyle yönetilen

Dostluğun birliktelik yaratan gücünün, ilkelerinin ve bağlayıcılığının siyasal düzenin sınırlarını aştığı bir örnek daha¹⁷. Solon'un hayalinin sınıfsal çelişkilerin neden olduğu toplumsal bölünmüşlüğü acılarını azaltmak olduğu kadar, dostluk ilişkilerine dayalı bir toplumsallık içinde yaşamak olduğu aşikâr. Bunun da hiçbir koşulda bir tiranın yönetimi altında olamayacağını düşünüyor olmalıydı. Çünkü Solon, *demosun* eşitlik arayışında, yeni bir aşamayı, yeni bir dengeyi temsil ediyordu artık: Solon *en méso* olandı, tam ortada bulunandı (Vernant, 2013: 79-80). Uçlarda olmayanlara, ortada olanlara, benzerlere (*homoioi*), merkezdekilere¹⁸ dayanan bu yeni bir aradalık anlayışına biraz daha yakından bakalım.

Solon'un, Hesiodos'un resmettiği aristokratik haksızlıklar çağından sonra ortaya çıktığını hatırlayarak başlayalım. Bu büyüklenciliğin, kibrin toplumu bir arada tutabilecek bir harç olmadığı ortadaydı. Toplumun ortasında bir hakem gibi dikilen Solon'un, *arkhenin* tamamını yalnızca kendisi için isteyen gruplara karşı tam ortada/ortasında (*en méso*) durarak *polisi* bir arada tutmaya çalıştığı ve bu yeni düzenin ilkesinin, erdeminin *hubris* (kibir) değil ölçülülük, ılımlılık, doğru orantı anlamlarına gelen *sophrôsune* olduğu görülüyordu (a.g.y., 79). *Polisin* merkezinde kral yerine *nomos* vardı artık. İnsan eliyle yapılmış yasaları (*nomoi*), yeni *dike* ve *sophrôsune* anlayışlarıyla birlikte düşündüğümüzde laikleşme yolunda alınan mesafenin de dikkat çekici olduğunu görürüz. Zenginlere ve onların büyüklencici davranışlarına sınır koymaya çalışırken, *demos* da

Lindos Solon'a son derece uygun bir yer. Açık denizde bir ada, burada oturursan, Peisistratos'tan hiçbir kötülük görmezsin. Dostların da her yandan sana koşacaklardır" (DL, I, 93). Benzer şekilde Epimenides de Solon'u yanına çağırıyordu "...çünkü üstün yasaların altında özgür yaşayan insanların [Atinalıların] köle olmaları olanaksızdır. Sen de öyle oradan oraya gezip durma, Girit'e benim yanıma gel. Çünkü burada tiranlıktan korkmana hiç gerek yok; bu gezintilerin sırasında onun dostlarıyla karşılaşacak olursan, başına bir kötülük gelmesinden korkuyorum" (DL, I, 113).

17. İlyada'da, Glaukos ve Diomedes'in atalarının konuk-dostluk ilişkilerini öğrendiklerinde savaşmayı reddettikleri sahneyi hatırlayalım.

18. "Merkezeleşmiş olan, ortak kamu alanı, eşitlikçi ve simetrik alan, ama aynı zamanda yüz yüze gelme, tartışma, kanıt ileri sürme alanı, laikleşmiş alan; *hestia* alanı olarak ve *Akropolis* diye nitelendirilen dinsel alana karşıt alan, tanrıları ilgilendiren kutsal yerlerden ayrı ve site insanının din dışı işleri için alan" (Vernant, 2013: 117). Vernant, bunlara ek olarak, *arkhenin* kimsenin tekelinde olmadığı bu yeni evren tasarımının Anaksimandros'un görüşlerinde de bir yansımaları bulduğunu söyler: "Anaksimandros için yer hareketsiz ve sabit kalabiliyorsa, bunun nedeni yerin merkezi durumudur, *homoioites* -benzerliğidir, denge olmasıdır. Merkezde bulununca, diye ekliyor Anaksimandros, ona hiçbir şey egemen olmaz. Anaksimandros'un 'egemenlik'in yokluğu, merkezilik ve benzerlik arasında kurduğu bağ" böyledir (a.g.y.).

olması gerektiği kadar haklar veren, doğru ölçüyü bulmaya çalışan bilge Solon işlerin yoluna girmesi, yeni bir dengenin oturabilmesi için zamana güveniyordu: “Gerçek bir kez halka mal olunca ya da Solon’un dediği gibi *es to mésona* emanet edildiği için, gün gelecek, Atinalılar bunu kabul edeceklerdir” (a.g.y., 81). Vernant, Solon’un yaptığı reformların eşitliğe, *isotēse* (eşitlere) dayandığını söyler; “*isotēs* olmadan site olmaz, çünkü *philia* olmaz” (a.g.y., 86). Yazar eski Yunancadaki anlamını daraltarak dostluk olarak çevirdiğimiz bu sözcüğü *toplumun ortaklığı/uyumu* benzeri bir anlamda kullanır. Vernant’ı takip edersek, Yunanların toplumsal uyumu *philia* olarak yorumlamaları bizim konumuz açısından oldukça önemli. Toplumsal aktörler, dostluk ilişkisindeki insanlar gibi, eşit olmalıydı; buna kanıt olarak Solon’un “eşit olan savaşa yol açmaz” sözünü aktarıyor Vernant (a.g.y.). Solon’daki eşitlik geometrik, basamaklı bir eşitliktir, doğru. Peki bu yeni *polisi* eşitlerden oluşan bütünlüklü bir evren haline getiren nedir? Eşitlik, paylaşım düzenini, gücü elinde bulunduran bir odağın belirlediği değil; *dikenin*, sabit olan, ortada olan ve herkes için eşit olan yasanın belirlediği yeni bir düzende yaşanıyor olmasındadır (a.g.y., 86-87). Bu yeni denge Yunan dünyasının iki büyük toplumsal grubu aristokrasi ve *demos* arasında kurulurken her iki kanadın da meseleyi kendi perspektiflerinden geliştirdikleri eşitlik kavramıyla ele almış olmaları dikkat çekicidir (a.g.y., 89). Aristokratların *eunomiası*, yani iyi yaşam tasavvurları, iyinin üstünlüğünü kabul eden ama ona toplumsal harmoniyi bozmamak için eli açıklık gibi ödevler yükleyen orantılı bir eşitlik anlayışına dayanır. Demokratik akım ise, yurttaşlar arasında ayrım gözetmeden kamusal yaşamın her yönünde eşit paylaşıma dayalı “-1/1- eşitliği öngören *isonomia*” düşüncesine dayanır¹⁹ (a.g.y., 91). Bu eşitlik düşüncesi Kleisthenes’in kurduğu yeni düzende siyasal anlamını bulmaya başlar (a.g.y., 91-93). Bu sistem yurttaşlara “eşit, simetrik ve karşılıklı ilişkileri içinde ve kendi aralarında özdeş (aynı kimliğe sahip) olduklarını onaylamalarına izin verir; hep birlikte tek bir *kozmosu* kurarlar. *Polis*, toplumsal basamakları ve tabakaları olmayan, ayrım yapmayan türdeş bir evren gibi sunulur” (a.g.y., 93-94).

Yeni bir eşitlik düşüncesiyle kuşatılan Atina *polisinde* Perikles dönemi demokrasinin doruk noktası olacaktı. Cenaze söylevinde

19. *Eunomia* ve *isonomia* tartışması için ayrıca bkz. (Ehrenberg, 1969: 51).

İdare şeklimizin adı demokratiadır. Bu ad ona, birkaç kişiye değil, bütün yurttaşlara dayandığı için verilmiştir. Yasalarımız kişisel işlerde herkese aynı hakkı veriyor; devlet işlerinde herkesin aynı hakkı alabileceği yer şu ya da bu soydan oluşuna değil, gösterdiği yüksek yetenekle kazandığı üne göredir. Yurda iyiliği dokunabilecek bir yurttaşın şerefli bir yer kazanmasına da fakirliği, alçak bir sınıftan oluşu engel değildir (Thukydides'ten akt. Yalçinkaya, 2011: 52)

diyen ve devlet işleriyle ilgilenmeyenleri yararsız bulan Perikles, Atinalılar arasında büyük bir erdem sayılan bir özelliğe sahipti, bozulmaz, yozlaşmaz, rüşvet yemezdi. Çok iyi bir konuşmacı ve sarıh düşünebilen bir adamdı. Defalarca seçildi. MÖ 452'de teklif ettiği, kamu hizmetinde bulunanlara para ödenmesi uygulaması popülaritesini sağlamlaştırmıştı (Starr, 1983: 302). MÖ 440'ta yaklaşık 20.000 yurttaş²⁰ çeşitli görevlerinden ötürü hizmette bulundukları günler için maaş alıyordu (a.g.y., 303). Kamu hizmetinde hep farklı kişiler olsun ve yozlaşma, rüşvet olmasın diye süreler çok kısaydı, en demokratik yöntem olan kura ile seçilme uygulaması çok yaygındı. Neyin *yasal* olduğunu neyin olmadığını ortaya koyan mahkemelerde (Ehrenberg, 1969: 73) çok vakit geçiren Yunan insanına tarafsız yaklaşabilmesi için duruşmalarda görevli jürilerin seçim yöntemleri çok karmaşıktı. Kura ile seçilenlerin yeterlikleri ve parayla uğraşan personelin işleri dikkatlice kontrol edilirdi. Chester Starr, bu kontrol dürtüsünü, "Perikles ve çağdaşları insanlığa sonsuz şekilde inanıyordu ama gerçek insanlara çok az güven duyuyordu" diyerek açıklıyor (a.g.y., 304). Yine de hem çağdaşı yönetimlere kıyasla hem de bazı bakımlardan modern sistemlere oranla çok fazla sayıda yurttaşın yönetsel süreçlerde bulunduğu ve siyasal meselelere ilgi gösterdiği söylenmelidir (a.g.y., 305). Siyasal meselelere duyulan yoğun ilgiden bahsederken Sofistleri anmadan geçmek olmaz. Siyasal yaşama dair bilgiyi, bunun kamu meydanında ya da mahkemelerde nasıl daha güzel dile getirilebileceğini yani retoriği merkeze alarak öğreten Sofistler insana ve insan yaratısı olduğunu düşündükleri *devlete* dair yeni bir yaklaşımı temsil ediyordu. Sofistlerle birlikte felsefenin merkezine varlık meselesi yerine bizatihi insan-özne oturmuştu. İnsanın bilişi, bu bilişin sınırları

20. MÖ 440'ta yurttaşların sayısı yaklaşık 43000'di (18 yaşından büyük, erkek). Kadınlar, köleler ve *metoikoslar* dışlandığı için Attika'nın 300.000 yaşayanından yalnızca küçük bir bölümü kamu politikasını belirliyordu aslında (Starr, 1983: 304).

sofist tartışmanın çekirdeğini oluştururken insanların bunu yapabilirliği yani siyasal yaşamı anlayabilmeleri açısından aralarındaki aristokratik ayrıcalıklar bertaraf edilmiş ve dönemin demokratik atmosferine uygun eşitlikçi bir insan kavrayışı geliştirilmişti²¹. Theognis'in değerli olan her şeyi ve bunları yapabilme yeterliğini ve hakkını *agathoia* layık gördüğü lirik şiirlerinin üzerinden daha yüz yıl bile geçmeden *sıradan* insanların siyasal yaşamda, bilgi üretiminde ve ediniminde sahip olduğu eşitlikçi konum olağanüstüdür. Bu dönüşümün çatışmasız olması elbette beklenemezdi. Yaşanan çatışmalarınsa dostluk merkezli olması dikkat çekiciydi. Öncelikle Sofistlerin, örneğin Pythagorasçılar gibi, az çok kapalı bir dostlar cemaati şeklinde örgütlenmediklerini hatırlayalım. Onların çağdaşları olan öğreticilerin "bir kardeşlik derneğinin bazı özelliklerine sahip bir okul kurması adettendi; bu okullarda az çok ortak bir yaşam vardı, çoğu kez manastır kuralına benzer bir şey vardı ve genellikle halka açıklanmayan Batını bir öğreti vardı" (Russell, 2020: 157). Bertrand Russell bu durumun, felsefenin Orpheusçuluktan doğduğu bir yerde doğal olduğunu söylüyor. Ama Sofistlerde bunların hiçbiri yoktu. Onlar, ki çoğu *metoikostur* (Yalçinkaya, 2011: 70), insanların yeterince bilgi edindiklerinde pek çok şeye muktedir olacağını vaaz eden bireysel öğretmenler, ezber bozucu düşün insanlarıydı. Toplumdan yalıtık olmadıkları gibi, demokratik düzenin ve bizzat Perikles'in yakın dostlarıydı. Nitekim Perikles aleyhine başlatılan kampanyanın merkezinde Protagoras gibi bir Sofistle ve Anaksagoras'la kurduğu dostluk ilişkileri yer alıyordu: "Perikles yaşlanınca, muhalifleri, Perikles'in dostlarına saldırarak ona karşı bir kampanya başlattı" (Russell, 2020: 131). Nietzsche'nin (1963: 78) "en büyük Anaksagorasçı²², dünyanın en kudretli, en vakarlı insanı" dediği Perikles'in dostlarıyla ortaklaştığı ve paylaştığı değerler dünyası, eşitlik ve insan anlayışı demokrasi düşmanlarının hedefi haline gelmişti.

Perikles gibi ideal yurttaşlığı şahsında somutlaştırdığı düşünülen aktörlerin dahi bir noktada gadre uğramasının nedeni Atinalılar nezdinde kalıcı olanın yalnızca *politeia* yani yurttaşlık düşüncesi-

21. Birinci kuşak ve ikinci kuşak Sofistler için bkz. (Yalçinkaya, 2011: 70-78).

22. Nietzsche, Perikles'in Anaksagoras'tan etkilenmiş olduğu kadar, Anaksagoras'ın da Perikles'ten etkilenmiş olduğunu, Anaksagoras'ın, halkı düzene sokan Perikles'i felsefesinin merkezindeki *nous* kavramının insan olmuş hali, onun bir izdüşümü olarak gördüğünü söyler (Nietzsche, 1963: 79).

nin bizatihi kendisi olmasıydı. Bu düşüncenin altının nasıl doldurulacağı, kapsamı ve sınırları ise toplumsal mücadelelerin başat konusuydu. *Politeia* yurttaşlık anlamına geldiği kadar yurttaşın bedeni ve anayasa anlamlarını yani devletin genel yapısı anlamını da taşıyordu. Peki yurttaş kime denirdi? Ehrenberg'e göre (1969: 38-43) ilk gereklilik soydu; yani bir ailenin, *demenin*, klanın içinden geliyor olma. Mülkiyet sahipliği (elden çıkarılması sınırlandırılabiliriyordu) ve yaş da birer kriter olarak düşünülmüştü. Büyümüş erkek çocukların yurttaşlığının onaylanması kendi *fratrisine*²³ kabul olmasıyla mümkün oluyordu ki Atina'da iki kez kabul töreni yapılıyordu: Biri doğumdan sonra, diğeri yurttaşlık yaşı geldiğinde. Zamanla yurttaşlığın sınırlarının genişlediğini, yurttaş olmayanlara yurttaşlık hakkı tanındığını görüyoruz. Yeni gelenlerin ya da ele geçirilen bölgelerdekilerin farklı (eskisi ve yenisi) yurttaşlık bağları birlikte var olabiliyordu. Sivil haklar aynı zamanda sivil görevler demektir; düşmana karşı kenti savunmak bir görevdi ve tabii *iç düşmanlara* karşı da yasayı savunmak. Yasalara uyulması, toplumun kültürlere ve inançlarına bağlı olunması gerekirdi. Devletin, anayasal yönetimin *politeia* yani yurttaşlık terimiyle karşılanmış olması bize önemli bir şey söylüyor: *Polis, politain*²⁴ yani yurttaşların devletidir: "Yunanlar devlet fikrini belirli bir topraktan ya da az çok soyut bir kavramdan (*respublica*) almıyordu; devleti ayakta tutan özgür insanlardan (erkeklerden) alıyordu" (a.g.y., 88). Tiranların yönetime geldiği zamanlarda bile tebaa düşüncesi olmamıştı. Kent merkezine gelmeyen yurttaşların devletteki payı saklıydı; en azından seçimlerde. Ehrenberg, yurttaşlarla sarmalanmış Yunan *polisinin* kalbinde temel bir problem olduğunu söyler; devlet birdir, toplum ise bir çokluktur, "karşıt güçlerin çarpışması *polis* içinde oldukça şiddetli bir biçimde hissedilmiştir; çünkü mekânsal sıkışmışlık bireyin daimî olarak ve mecburen devletle ve toplumla olan bağını hissetmesine neden olmuştur" (a.g.y., 89). Toplumsal uyumun sağlanması için ya üst sınıfların liderliğine güvenilmiş (aristokrasi, oligarşi) ya da toplum devletin birliğine uyum sağlamaya çalışırken ona nüfuz etmiştir (demokrasi). Yunanlar bu karşıtlığın hiçbir zaman tam olarak farkına varamamıştı yazara göre, çünkü *polis*in birliğinde devlet ve toplum arasındaki ayrım görünür değildi. Toplumsal olaylar yüzeyde değildi ve nihayetinde toplumsal birlik yakala-

23. Başvurulan kaynakta, Latince olan bu sözcük tercih edilmiştir.

24. Yazar *politis* sözcüğü yerine *politai* demeyi tercih etmiştir.

namamıştı (a.g.y., 89). Peki nasıl bir toplumdur bu? Genel olarak, çoğunlukla birbirini tanıyan kentli erkeklerden oluşan, birbiriyle çıkarlar ya da aynı yöndeki düşünceler bazında ilişkili (siyasal muarız bile olsalar), hayatını pazarda, sokakta, *palaestrada* (spor salonu), kamusal salonlarda yani *açıktaki* yaşayan bir toplumdur. En büyük ayırım zenginle fakir arasındaydı ve hali vakti yerinde olanlar hiçbir zaman ortadan kalkmamıştı ama bu toplumsallık yine de eşitlik talebi üzerinde yükseliyordu. İnsanların birbiriyle özgür konuşabilmesi geleneği, söze verilen değer, siyasal hayattaki ifade özgürlüğünü yaratmıştı²⁵ (a.g.y., 90). Yunan *polisini* ayakta tutan kamusal ruh bütün yurttaşların devletle kurduğu dolaylımsız bağ ile anlaşılabilir. Temsil düşüncesi bu dolaylımsız dünyanın insanına yabancıydı (a.g.y., 91). Her yurttaşın doğrudan ve bireysel olarak devlet yaşamına yani siyasal yaşama katılması söz konusuydu. Ehrenberg'e göre, Yunan vatanseverliği bu aktif yurttaşlık yaklaşımı anlaşılmadan kavranamaz; vatanseverlik yalnızca toprak değildir. Bu evrenin merkezinde *polisle* sarmalanmış yurttaş vardı; burası bir yurttaşlar devletiydi (a.g.y., 92). Ehrenberg, hiçbir (otonom) toplumun ahlaki bir içerik olmadan hayal edilemeyeceğini, dinsel, etik, yasal ya da geleneksel bağlar olmadan anlaşılamayacağını söylüyor. Bu bağlar olmadan toplum oluşamaz. Polis için bu prensip *nomostu* diyor. *Nomosun* içinde yazılı olan-olmayan, dünyevi olan-olmayan her kural vardı. Yurttaşın her gün yeniden deneyimlediği hayat, onu atalarına ve tanrılara bağlayan bu kurallara dayalıydı (a.g.y., 98). Tüm toplumsal hayat *nomosun* öğrenilmesi üzerine kuruluydu. *Gymnasionda* ve yetişkin erkeklerle genç erkekler arası ilişkilerde tartışmaya dayalı bir eğitim sistemi vardı. Sadece saf entelektüel eğitim değildi, nasıl davranılacağı, ruh ve beden arasında nasıl bir denge kurulacağı tartışılıp öğretiliyordu (a.g.y., 99). Ehrenberg'e göre, eğer Yunan siyaset teorisinde anayasa (yani Yunanların yasaları) düşüncesinin belirleyici yerini kavrayamazsak yanlış yapmış oluruz. Bir diğer uyarısı da anakronik değerlendirmelerin önünü almaya dönüktür; Yunan düşüncesinin odağında ve hedefinde bir devlet değil *polis* vardı. Ehrenberg'in, toplumsal bağların oluşumu-

25. Ehrenberg bir başka yerde ifade özgürlüğünün yaygın bir yöntem olan kararname yöntemi ile değil, gelenek yoluyla tedricen anayasal sisteme girdiğini söylüyor (a.g.y., 56). İfade özgürlüğünün toplumsal ilişkiler düzeyinden hukuki düzleme taşınması, hukuki düzenlemelerin siyasal temellerini göstermesi açısından dikkat çekici bir örnektir.

nu açıklarken *nomosa* verdiği öncelik anlaşılabilir olsa da bu yeni evren tasarımı insanın başka insanlarla kurduğu ilişkileri tüm boyutlarıyla anlayabilmemiz için *nomosun* insanları bir arada tutan farklı siyasal bağlarla birlikte ele alınması gerekir.

Vernant (2013:42-46), Ehrenberg'in devlet birdir, toplum ise çokluktur tespitine de atıf yaparak, bir kralın olmadığı yeni düzende "rakip gruplar arasındaki çatışmadan, ayrıcalıkların karşı karşıya gelmesinden ve karşıt işlevlerden, yeni bir düzen nasıl oluşur? Ortak bir yaşam, uyumsuz ögelere nasıl dayanır ya da toplumsal planda bir, çoğuldan, çoğul bir'den nasıl çıkabilir?" diye soracaktır. Vernant, Atina efsanelerinde, bu yeni düzene dair özellikler tespit eder. Erki (*arkheyi*) tek elde toplayan bir kral yerine egemenliğin paylaşımına giden kardeşler anlatılıyordu artık efsanelerde. Siyasal etkinlik, birbirine karşı koymayı, bir bölüşümü ve karşılıklı sınırlamayı içeriyordu. Vernant, soylular dünyasının, toplumsal yaşamın karşıt ama aynı zamanda tümleyici iki eğilimini içinde barındırdığını söyler: *Eris* ve *philia*, yani çatışma ve birleşme gücü. Bu bağlamda, "mücadele, yarışma ve rekabet değerlerinin teşvik edilmesi, bir ve aynı toplumda bağlılık duygusunu, toplumsal birlik ve bir olma duygusunu birleştirir." Soylular *genesinin* her alanda kendini gösteren *agôn* anlayışı (Homeros'un savaşçı aristokrasisinden beri bu "yarışmacı anlayışın az çok izini sürdürdüğümüzü de göz önünde bulundurursak) bizatihi siyasetin *agôn* biçimini aldığı bir düzene dönüşüyordu. Tartışma yeri olan *agorada* karşı karşıya gelmeler, kanıtlamalar, söz yarıştırmalar, söylevler *agôn* biçimine bürünmüş siyasetin izdüşümleriydi ve basamaklı toplum içerisindeki herkesi böyle olmaklığıyla bir eşitler cemaatine dönüştürüyordu çünkü *yarışma* eşit ilişkiler gerektiriyor, eşit güçte olanlar arasında mümkün oluyordu. *Arkhe* artık bir kimsenin mülkiyetinde değildi: "Devlet, tüm özel niteliklerinden (kişiye özgü, bireysel özelliklerinden) soyunmuştur; *genelerin* yetkisinden kurtulanlar, herkesin işi gibi görünür. (...) Kralın eski ayrıcalıkları, *arkhenin* kendisi ortaya, merkeze bırakılmıştır. (...) Kent kamu meydanında kurulur kurulmaz, sözün tam anlamıyla artık bir *polistir*." Vernant, bu yeni kurulan özgün *polis* düzeninde sözün, iktidarın tüm diğer aygıtlarından üstün olduğunu söyler (a.g.y., 47). *Polis* sisteminin ilk özelliği sözün üstünlüğüyse ikincisi de demokratlaşma, açığa vurma eğilimidir. Halk meydanında açığa vurulan bilgiler, değerler tutkulu tartışmalara, uslamlamalara,

polemiklere konu olur. Toplumun bu süreç üzerindeki denetimi kralın denetiminden farklıdır; *polis* herkesin ortak yasalara uymasını ister; “artık kişisel ya da dinsel bir saygınlığın gücüyle kendini benimsetmez; diyalektik kuralın süreçleriyle kendi doğruluğunu göstermesi gerekir” (a.g.y., 49). Vernant, *polisi* oluşturanların sınıfsal, kökensel ve işlevsel açıdan ne kadar farklı olurlarsa olsunlar belli bir açıdan diğerlerine *benzediklerini* dile getirir: “Bu benzerlik *polis*in birliğini kurar, çünkü Yunanlara göre yalnızca benzerler *philianın* birleştirmesiyle karşılıklı olarak bulunabilirler ve aynı toplulukla birleşirler.” Kurulan bu evrende boyun eğme ilişkisinin yerini insanın insanla kurduğu başka bir ilişki alıyordu; “devlete katılan kim varsa, *homoiol*-benzerler- gibi, sonra daha soyut bir şekilde *isoi* -eşitler- gibi tanımlanacaklardır.” İsonomia düşüncesinin somut karşılığı iktidarın eşit biçimde paylaşılmasıydı. Bu kavram bünyesinde toplulukçu esinleri barındırıyordu. Vernant’ın değerlendirmesi de *hetaireia* başlığında ayrıntılı biçimde ele aldığımız görüşleri anımsatır, “*isonomia* ve *isokratia* terimleri, aristokratik çevrelerde tek bir kişinin salt iktidarına (*monarkhia* ya da *tyrannos*) karşı, oligarşik rejime (küçük bir grubun rejimine) hizmet etmiştir: Bu rejim kitleyi bir yana bırakarak, bir küçük azınlığa yer verir, ama iktidar, bu elit üyeler arasında eşitçe paylaşılır.” Soylulara bu simbiyotik ortamı *hetaireia* ilişkilerinin sağladığını hatırlayalım. Vernant’a göre, *isonomia* düşüncesi soylu olmayanları da içine alacak şekilde genişlediyse, *demosun* haklarını kabul edilebilir kıldıysa, bunun nedeni çok eski ve eşitlikçi bir geleneğe dayanıyor olmasıydı (a.g.y., 57-58).

Polis nasıl bir siyasal birlik biçimiydi? Paul Cartledge (2013: 19-25), dar bir devlet tanımıyla karşılanamayacak olan ve devletsiz bir yurttaşlar topluluğu gibi görünen Yunanlar için, *devlete karşı ileri sürülebilecek haklar* ya da *hükümet* gibi kategorilerin açıklayıcı olmayacağını, Yunan yurttaşlarının daha ziyade, *nomos* aracılığıyla ve sırayla kendilerini yönettiklerini söyler. *Nomos* ise hem müspet kanunları hem de görenekleri işaret eden muğlak bir kavramdı. Yunan dünyasında siyasetin, tam da bu yüzden, hem kurumsal (anayasal) hem de kültürel (kamusal ve özel yurttaşlık normlarına dair, sürekli müzakereye tabi) boyutu olduğunu dile getirir. Siyaseti değerlerden bağımsız bir güç, nüfuz meselesi gibi gören modern insanların aksine, Yunanların büyük bölümü (sofist düşüncüyü bir kenara koyarsak), siyaseti yurttaşların iyiliğini merkeze alan, yani

ahlakla zenginleştirilmiş bir uğraş olarak görüyordu. Katılım soy ve servet ölçütleriyle sınırlanmış olsa da Yunan pratiğinde “siyasi eylem doğrudan, aracısız ve katılımcıydı.” Yunanların siyasi pratiğinde karşımıza çıkan, devlet müdahalesinin tersine, özdenetim (kendini kontrol etme) ve kendine yardımın arzulanabilir ve hatta zorunlu bir şey olmasıydı. Antik *polis*in mutlak bir devletsizlik hali olduğu fikrine katıldığını dile getiren Cartledge, Roma’dan itibaren oluşmaya başlayacak olan kamusal-özel ayrımının tam karşılığını bulamadığımız Yunan dünyasında *kişisel olan politiktir* ifadesinin *bariz olanın banal ifadesi* olacağını, kamusal saiklerle özel saiklerin iç içe geçmesinin devleti olmayan Atinalılarda sıradan bir durum olduğunu söyler. Birey fikri olmayan Yunan dünyasında kamunun, ortak olanın ve siyasi olanın bir ayrıcalığı bulunuyordu. Antik Yunan’da demokrasi, Cartledge’a göre, toplumsal bir fenomen, bir kültürdü (a.g.y., 75). Bu toplumsal bir fenomen olma halini yazarın bahsettiği kurumsal açıdan zayıf olma haliyle ve özdenetim anlayışıyla birlikte düşündüğümüzde demokratik ilkenin dostluğun ilkelerine olan yakınlığını görebiliriz. Bu resim bize, siyasal bağın insanlar arasındaki doğrudan ilişkilerde tecessüm ettiği *polis* evreninde dostluk ilişkilerinin merkeziliğini anlayabilmek için ideal bir zemin sunuyor.

Poliste somutlaşan yeni evren tasarımının özelliklerini kısaca hatırlayalım; *arkheyi* bir kişinin hâkimiyetinden kurtarıp merkeze, ortaya bırakan *isonomia* düşüncesine ve insan yaratısı yasalara, *nomioia* dayanan; toplumsal deneyimin her alanının ama özellikle siyasetin eşitler arasında bir *agôn*, kamusal bir rekabet, tartışma halini aldığı, çatışma-uyum diyalektiğine yaslanan; basamaklı toplumsal yapıya ve sınıfsal çelişkilere rağmen vaat ettiği eşitlik, benzerlik düşüncesiyle kendini türdeş bir evren bir kozmos gibi sunan; söze öncelik veren ve insanların birbirine üstün olmadığı, simetrik ve eşit bir yurttaşlık tasarlayan; siyasi eylemi temsil düşüncesine değil doğrudan, aracısız bir katılımcılık olarak gören bir yurttaşlar birliğiydi söz konusu olan. “Yunan düşüncesi, insanın şeylerle ilişkisinden olduğu kadar, insanların kendi aralarındaki ilişkiden de doğdu” diyor Vernant (Vernant, 2013: 123). *Demosun* eşitlik arayışının *polis* sisteminin oluşumunda temel bir etken olduğuna şüphe yok (Yalçınkaya, 2011: 47). Ama soylu *hetaireianın* ve eşitlikçi bir mirasın varisi *demosun* kendi iç ilişkilerinde ve birbirleriyle kurdukları yeni bağılıklarda ne tür özelliklere yas-

landıklarını²⁶, bunların hangilerini hangi biçimlerde toplumsal bir fenomen olan demokrasinin olmazsa olmazı haline getirdiklerini ve toplumsal uyumu çok kişinin dostluğu gibi yani *philia* gibi görme eğilimleri üzerinde durmazsak resmin büyük bir kısmı eksik kalacaktır. İnsanların zorunluluklar alanı olan *oikos* dışında birbirleriyle kurdukları, karşılıklılık içeren, simetrik, eşitlikçi, ortaklaşmacı, söze önem veren, birliktelik duygusu yaratan ilişkilerinin bu yeni evren tasarımına ne kadar etkide bulunduğu tam anlamıyla ölçülebilir bir şey değil elbette; buna gerek de yok. Fakat Yunanların, toplumu, insan ilişkileriyle benzerlik kurarak ele alma eğiliminde olduklarını pekâlâ söyleyebiliriz; toplumu bir organizma gibi ele alan düşünürleri hatırlamak bunun için yeterli olacaktır. Buna bir de *polis* içerisindeki “birey”i nasıl kavramamız gerektiğiyle ilgili düşünceleri ekleyebiliriz. Vernant, Yunan *egosunun* bütünlüklü birleşik bir *ego* olmadığını ve bunların türlü dışsal güçlerin etkisine açık olduğunu söyler (Vernant, 1991: 327). Bireyler kendilerini başkalarında/başkaları aracılığıyla, kendileri için *alter egoları* olan aileleri, çocukları, dostları aracılığıyla buluyordu. İçeride bakış,

26. Bağlılıklarla ve dostlukla ilgili özellikler *polisler* arasında farklılık gösteriyordu elbette. Burckhardt, zamanla ortaya çıkan toplumsal eşitsizliklerin, militarist ve kapalı bir toplum olmanın eşitleyici yönlerine galebe çaldığı Sparta’da, “zengin Spartalıların *perioikoların* (çevre illerde yerleşik ve özgür olan ama Spartalılar gibi yurttaşlık haklarına sahip olmayan toplumsal grupları işaret eder) ya da *heiloteslerin* (özgür olmayanlar) arasındaki dostlar edinmeleri gereği[nin] ortaya çıktığını” söyler, bunun için de “onların eğitimine, özellikle jimnastiğe katıldıklarını” belirtir (Burckhardt, 2020: 41). Spartalı zenginlerin, dostluğun bağlayıcı gücünden faydalanarak siyasal ve toplumsal bir kopuşu engellemeye çalışmaları ne kadar işe yaradı tahmin etmek zor ama “birlikte tuz tüketmeden” bir aradalık duygusu geliştirmenin zorluğunu ve eşitsizliğe deva olarak dostluk ilişkisinden medet umulduğunu göstermesi açısından manidar bir örnek. Burckhardt’ın, “bir dostun zorluk çekmesine ya da can vermesine çok ilgi duyulmadan bakılıyordu; ama köle doktora götürülüyor, bakılıyordu, ölürse yası tutuluyor ve kayıp diye bakılıyordu” tespiti ise ilginçtir. Kölelerin *polisin* ekonomik ve toplumsal sistemindeki yerinin altını çizmesi bakımından önemli bir değerlendirme olsa da yurttaşların dostlarının dertlerine ilgisiz kaldığını söylemek pek gerçekçi görünmüyor. Karşılıklılık ilişkileri elbette *polis* içerisinde dönüşüm geçirmiş olabilir, nihayetinde artık dostlardan beklenebilecek şeyleri yerine getiren “kamusal” aktörler veya yasalar bulunabilmekteydi ama Yunan yurttaşının ahlaki evreninin dostlarıyla iyi ilişkiler kurarak iyi bir hayatı deneyimlemek üzerine kurulu olduğu unutulmamalı. Bu yurttaşın, dostlarına, kendisine ekonomik getiride bulunan kölelerinden daha az değer verdiğini düşünmek pek de mantıklı görünmüyor. Aristoteles ise kölelik konusuna farklı bir perspektifle yaklaşacak, “köle olarak değil, insan olarak onunla dostluk olabilir” diyecektir (NE, VIII, 1161b). Aristoteles’in dostluk ilişkisine bakışını anlattığımızda daha iyi anlaşılabilir bu birliktelik çabasının, şimdilik, Spartalı zenginlerin kaygısından çok uzağa düşmediğini söylemekle yetinelim.

iç gözlem yoktu Yunan insanında; içsel değil, varoluşsalı onun benliği. *Cogito ergo sum* bir Yunan için bir şey ifade etmez diyor Vernant çünkü bilinç *dışarıya* yaslanmaktaydı. Yunanların kurdukları yeni düzendeki bu üç özelliği (Yunan düşüncesinin insanların kendi aralarındaki ilişkiden doğması, toplumu insan ilişkileriyle benzerlik kurarak ele alma eğilimi ve dışarıya yaslanan bilinç) aklımızda bulundurmadan Aristoteles'in dostluğu neden yaşam için son derece zorunlu bulduğunu ve kentleri ayakta tutan şey olarak gördüğünü anlamamız mümkün değil (NE, 1155a, 2-22). Birebir ilişkilerle kamusal ilişkilerin birbirine yakınsadığı böyle bir yaşam pratiğinin eşitlik ilkesinde tezahür eden bir boyutu da vardı. Dostluğa içkin olan eşitlik ilkesi, bireysel olanı ve kamusal olanı katediyordu. Eşitlik yaklaşımı ister varoluşun her alanına yayılsın ister erdemce eşitlik adı altında sınırlandırılmaya çalışılsın, bu böyledir. Atina'daki *isonomia* anlayışı, böyle bir katetme örneği olmaklığıyla biriciktir. Dostluğu özel hayatın konusu olarak gören modern bireylere *polis* evreninin en ışıltılı vaatlerinden biri budur. Son olarak, Yunan siyasal düşüncesinde *philia* kavramı *hetaireia* kavramından daha görünür hale gelmeye başlarken dostluğun ima ettiği şeyin değişmeye başladığını da söylememiz gerekir. Cesaretten (Homeros'un savaşçı aristokrasisinde en önemli erdem cesaretti) bilgeliğe ve adalete doğru genişleyen toplumsal değerler bağlamında dostluk kavramı da bu bağlama yayılmaya başlıyordu (Hutter, 1978: 95). İlerleyen bölümlerde göreceğimiz gibi Aristoteles bu dönüşümü sadece *iyilerin* dost olabileceği ve dost olanlarla adil olanları eşitleyen bir zemine vardırırken, Epikürosçular bilgelere oluşan bir dostlar cemaatindeki güvenli yaşamın hazzını vaaz edecekti.

Sokrates'in Ölümü: Yasa Dostluğa Galebe Çalıyor

Atina'da dostluğun bir tehdit değil, bir erdem olarak görüldüğünü söyleyen Konstan'a göre, dostlara sadakat hiçbir zaman potansiyel olarak yıkıcı bir davranış olarak düşünülmemiştir (Konstan, 1997: 67). Bu çıkarım, dostluk ilişkisine her koşulda değer veren, onu olumlu ilkelerle ilişkilendiren Yunanlar için doğru olsa da toplumsal deneyim alanında tam tersi örneklerle karşılaşmak da mümkündü. Akhilleus'un yoldaşlık ilkeleri dışında uymayı vaat ettiği kurallar yoktu hayatında; en birinci yoldaşı Patroklos için

yaptıklarını ona sorgulatacak bir *toplum* da yoktu. Ama Perikles'in zamanına geldiğimizde, Sofistlerle kurmuş olduğu dostluğun aleyhine kullanıldığını görmüştük. Demek ki demokrasinin oluşumu için gerekli olan topluluk duygusu ve *polis*, dostluğun ilkeleriyle tek yönlü ve tek boyutlu bir ilişki içerisinde değildi; ona yaslanabildiği gibi ona galebe de çalabilirdi. Yine de, görünürde, dostlara sadakat göstermenin bir erdem olarak kabul gördüğüne ve yıkıcı olmaktan ziyade insanlar arası birlik duygusunu güçlendirdiğinin varsayıldığına şüphe yok. *Polis* içerisindeki insanların birbiriyle dostluk ilişkileri kurmasına yönelik arzunun da dostluğun birliktelik yaratan gücü dikkate alınarak dile getirildiği muhakkak. Peki, dostluğa birliktelik yaratan gücünü veren neydi? Bu soruya verilecek cevap pek uzun değil: Yalnızca kendi ilkeleri. Yunan insanının, karşılıklı ilişkilerindeki ilkelerini kamusal alana uyarlamakta mahir olduğunu ve *polis* evrenini kuşatan değerlerin bir anda ortaya çıkmadığını yukarıda ele almaya çalıştık. Açığa vurulan her şeyde olduğu gibi, yoldaşlığın ya da dostluğun ilkeleri daha büyük ortaklıkların konusu haline geldikçe mücadele ve müdahale konusu haline gelmişti. Bu ilkeler başkaca birliktelik biçimlerinin ilkeleriyle örtüştüğü ya da onlarla uyumlu yorumlanışlarla (*erdemce* eşitlik) işlevselleştirilebildiği ölçüde dostluğun potansiyel olarak yıkıcı bir davranış olarak görülmesine gerek yoktu. Bilakis, henüz yurttaşların devletten özgür olmak istediği değil devlet (*polis*) içinde özgür olduğu, yurttaşlar topluluğunun somutluğunu aşan aşkın bir birlik düşüncesinin galip gelmediği *demokratik* Atina'da bulunuyoruz. Fakat yukarıda değindiğimiz, devletin birlik, toplumun ise çokluk olduğu gerçeği ve uyuşmazlığı çözülebilmiş değildi. Bu bölümde bundan sonra ele alacağımız düşünürlerin hepsi ortaklık iddiasının aşındığı yeni bir düzen içerisinde yeniden *birlik* olmak için düşünce sistemleri geliştireceklerdi. Donlan, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin, ortaklık iddiasının akamete uğradığı ve çıkarların kişiselleştiği bir ortamda, hiyerarşik toplumsal düzenlere yaslanan hayli statik ve rasyonel sistemler inşa etmeye çalıştıklarını söyler (Donlan, 1999: 179). Aristoteles, bu amaçla, anayasa düşüncesinin yanı sıra Yunan insanı için çok hayati bir ilişkiye, dostluğa başvuracaktı. Ama ondan önce Platon'un koruyucular sınıfı ve *birlik* düşüncesindeki ısrarı üzerine söyleyeceklerimiz de olacak. Cartledge, Sokrates'in gözde öğrencisi Platon'un, filozofu tasvir etmek için *kral* terimini seçmesinin, MÖ 4. yüzyılda entelektüel trendin monarşist düşünüşe

yönelmesinin zarif bir işareti olduğunu düşünürken haksız değildir (Cartledge, 2013: 127). Bu eğilim bir kaygıya işaret etmekteydi ve Platon'a giden yolu Sokrates'in Yasa'yı yorumlama şekli açmıştı. Sokrates, normatifliği reddeden (Platon gibi bir *ideal devlet* tasavvur etmek onun felsefesine ve yöntemine uzaktı) bir at sineği idi ama birlik arzusu onu dostlarının arzu ettiği bir firardan ziyade baldıran zehrine götürecekti.

Filozofların dostluğa ve konuk-dostluğa yönelik ilgileri Sokrates'ten çok öncesine kadar uzanıyordu. İyonyalı Thales, Solon'u yanına ya da kendisi için güvenli bir yere davet ederken, konuk-dostluk ilişkilerinin bilgeler için ne kadar hayati olabileceğini görmüştük. Fakat dostlukla ilgili şüpheli düşünceler de yok değildir. Aynı zamanda bir tiran olan bilge Periandros, tiran Thrasybulos'tan şu öğüdü alacaktır:

Yolladığın sözcüye yanıt vermedim; ama onu alıp ekili bir tarlaya götürdüm ve gözünün önünde fazla boy atmış başakları değneklerle vurarak kırdım. Benden duyduğunu ve gördüğünü soracak olursan, sana anlatacaktır. Egemenliğini güçlendirmek istiyorsan, sen de böyle yapmalısın: Sana düşman görünsünler ya da görünmesinler, yurttaşlar arasından sivrilenenleri ortadan kaldır. Çünkü başta bulunan insan için dostları bile kuşkuludur (DL, I, 100).

Tiranın dostu olmaz düşüncesini Aristoteles de dile getirecek, "tiranlıklarda dostluk da az, adalet de. Demokrasilerde daha çok, çünkü eşit olan kişilerin pek çok ortak şeyi olur" (NE, VIII, 1161b) diyecektir. Dostu olmadan yaşamak, dostlarından şüphe duymak Yunan insanı için yaşamaya değer bulacağı bir hayat değildir. İtalya felsefesi içinde ise dostluk deyince öğrencileriyle ortak bir yaşam kurmuş olan Pythagoras geliyor aklı. "Dostların malı ortaktır" ve "dostluk eşitliktir" diyen ilk düşünürün o olduğu söyleniyordu (DL, VIII, 10). Diogenes Laertios, Yunan dünyasında eğitim, erdem ve dostluk arasında kurulan ilişkiyi Pythagoras'a kadar götürüyor ve şunu aktarıyordu: "Pythagoras İtalya'da yasa koyucu Zaleukos ve Kharondas gibi daha birçok kişinin erdemli ve saygın olmasını sağlamıştır; çünkü dostluk kurmaya yatkındı, özellikle de ne zaman birinin onun simgeli düsturlarını benimsemiş olduğunu öğrense, hemen onunla ilişki kurar ve dost olurdu" (VIII, 16). Pythagoras'a göre uyum kurallarına göre kurulu bu evrende, erdem uyum, dost-

luk da uyumlu bir eşitlik demekti (VIII, 33). Onun matematiğinin ve kozmos anlayışının temeli *birdi* çünkü her şeyin başı birlikti, ondan ikilik, sayılar, sayılardan noktalar ve diğerleri çıkıyordu (VIII, 25). Filozofun sembollere ve iyi bir hayat için uzak durulması gereken davranışlara yönelik ilgisi malum. Dostluğa ve birlikteliğe dair de alınması gereken önlemler vardı: “Ekmeği parçalamamalı, çünkü eskiden dostlar, bugün barbarların yaptığı gibi, bir ekmek çevresinde toplanırlardı” (VIII, 35). İnsanlarla ilişkileri dostları düşman kılmayacak hatta tersine düşmanları dost kılacak şekilde kurmayı öğütlüyordu (VIII, 23).

Sokrates de Anaksagoras, Arkhelaos gibi düşünürlerin öğrencisidir ama o, ahlak felsefesine yoğunlaşarak İyonya doğa felsefesinin dışına çıkacak ve felsefi tartışmaların zemini başka bir noktaya kayacaktır (DL, II, 16). Vernant, “Yunanlarda toplumsal deneyim, pozitif bir düşünmenin konusu olabilmıştır, çünkü bu deneyim site içinde kanıtlara dayalı bir kamu tartışmasıdır” diyor-du (Vernant, 2013: 121). Sokrates’in yaptığı da tam olarak buydu. İyi bir hayatın nasıl deneyimlenebileceğini pozitif düşünmenin ve herkesin konusu haline getirmiş, insanların bu konudaki tikel yargılarının, sanılarının, tek tek iyilerin ötesindeki İyi’nin, tümelin bilgisini (*episteme*) edinmelerinin doğru olacağını düşünmüştü. Tümelin bilgisini edinebilmeleri açısından insanlar arasında bir ayırım gözetmiyor, iyi ve erdemli bir hayatın öğrenilebilir bir şey olduğunu vurgularken hem bilgiyi ön plana çıkarıyor hem de onu demokratikleştiriyordu (Yalçınkaya, 2011: 87). Platon’un eseri *Sokrates’in Savunması*’nda karşımıza çıkan Sokrates de “(...)bilge olduğunu düşündüklerimden tanrının buyruğuyla sorup soruşturuyorum. Öyle olmadıklarına karar verirsem, tanrının yanında yer alıp, bilge olmadıklarını tanıtıyorum” (*Sokrates’in Savunması*, 23B) diyecek ve bu sorgulayıcılığı yüzünden, siyasetin bilgisine sahip olduğunu iddia eden Atinalılar başta olmak üzere, bir şeyler bildiğini iddia eden herkesin hedefi haline gelecekti. Sokrates’in geri adım atması için bir sebep yoktu çünkü ölümle burun buruna geldiğinde bile “bir kez daha, insan için en büyük iyiliğin erdem hakkında, ben tartışıp kendimi ya da diğerlerini sınarken benden işittiğiniz başka konularda savlar ileri sürmek olduğunu, sınanmamış bir hayatın insan için yaşanmaya değmeyeceğini söylesem sözlerime hâlâ çok az inanırsınız” diyecek kadar tutkuyla bağlıydı ideallerine (a.g.y., 38A).

Sokrates kendini savunurken dostlarından beklenen onu kaçırmayı teklif etmeleri idi çünkü Yunan dünyasında iyiliğin duygularla değil, eylemlerle gösterilmesi gerekirdi (Adkins, 1963: 41). Platon'un anlatısında Kriton, bu gerekliliğin farkında olarak Sokrates'in yanına gidip ona şöyle diyecekti:

Ama dostum Sokrates, son defa söylüyorum dinle beni, canını kurtar. Çünkü ölümün, benim için bir değil, pek çok mutsuzluğa yol açacak: Bir daha asla bulamayacağıma emin olduğum bir dosttan yoksun kalmam dışında, seni ve beni iyi tanımayan birçok kimse, kefalet ödeseydin seni kurtarabileceğimi, ama buna yanaşmadığımı sanacak. Oysa paraya, dostlarına olduğundan daha bağlı tanınmaktan daha kötü ün olabilir mi? Çoğunluk, senin ısrarlarımıza karşın buradan çıkmayı istemediğine inanmayacak (Kriton, 44b-c).

Kriton, Sokrates'e, ona yardım ettikleri için servetlerine el konulabileceğini ve dostları olarak başka cezalara ve acılara maruz kalabileceklerini ama bunu göze aldıklarını söylediğinde, Sokrates, bunun kaçmak istemeyişinin nedenlerinden biri olduğunu ama başka gerekçesi de olduğunu söyler (a.g.y., 44e). Bu gerekçe uymak zorunda olduğunu düşündüğü yasalardır. İyi, güzel ve haklı olanın aynı şey olduğunu söyleyen (a.g.y., 48b) Sokrates kaçmanın haklı bir davranış olup olmayacağını sorgulamaya başlar. Yasaları yasa yapan şey onlara uymak üzere verilen sözdür, bunun yasalarla yapılmış bir anlaşma olduğunu düşünen Sokrates, yasanın kendisine şöyle seslendiğini hayal eder:

Yurdun bir anadan bir babadan ve bütün atalardan daha değerli, daha saygıdeğer, daha kutsal olduğunu, tanrılar ve akıllı insanlarca böyle görüldüğünü; yurt öfkeli olduğu zaman ona bir babaya gösterildiğinden daha çok saygı ve itaat göstermek gerektiğini; böyle bir durumda onu ya inandırarak yatıştırmak ya da buyruğunu yerine getirip ses çıkarmadan dayak yemek, zincirlenmek, yaralanmak ya da ölmek üzere savaşa götürülmek gerektiğini; bütün bunları doğruluk böyle istediği için yapmak, görevinden ayrılmamak, kaçmamak, savaştan mahkemeye kadar her yerde devlet ve buyurduğunu yapmak ya da bu buyruğu yasaların izin verdiği yollarla değiştirmek gerektiğini bilmiyorsan, nerede kalır bilgeliğin? Anne ya da babaya el kaldırmak günahsa, yurda karşı çok daha günahtır (a.g.y., 51b-c).

Yurda karşı el kaldırmak yasalarına karşı gelmektir çünkü polis *nomosa* dayanarak sırayla kendini yöneten yurttaşlar topluluğundan mürekkeptir. Peki, Sokrates burada yalnızca, o an geçerli olan pozitif yasalara uymaktan mı bahsetmektedir? Yalçinkaya, Sokrates'in diyaloga girdiği yasa uzamının pozitif yasa uzamıyla aynı olmadığına, Sokrates'le konuşan yasanın başka bir yerden seslendiğine, o yasanın başka bir yerde konumlandığına dikkat çeker; "bu nedenledir ki pozitif yasa kendi mekânında Sokrates'i mahkûm etse bile, *yasa* kendisiyle yapılan sözleşme bozulmadıkça onu mahkûm etmeyecektir" (Yalçinkaya, 2005: 82). Platon'un elinden tuttuğu Sokrates'in parmağının toplumun içinden toplumun dışını gösterdiğini söyler. Sokrates'in dostlarıyla kaçmaktansa ya da bir dostunun yanına konuk olup yaşamaktansa hayatı pahasına uymayı vaat ettiği yasa, tikel yasaların bağlı olduğu tümel *Yasa*-dır. Nihayetinde Sokratesçi mantığın *Yasa* düşüncesini getirdiği noktanın, Platon'un *idealar* teorisine ilham veren girişimlerden biri olduğunu, *Kriton* diyalogu boyunca yasa meselesini ele alış biçiminden çıkarsamak mümkün görünüyor.

Tümelin tikele galip gelmesi gibi, bütünün (*Yasa*) parçaya (ölüm emrinin dayandığı pozitif yasa) ya da kolektifin bireye galip gelmesi bir bakıma Sokrates'le mi başlar? Dostluğun birlik yaratma gücünün kendi ilkelerinden kaynaklandığını söylemiştik. Bu da demek oluyor ki dostluğun gücünü yalnızca kendi ilkelerinden alan kendine özgü *yasaları* vardı. Dostluk ilişkisinin iki kişi arasında başladığına şüphe yok ama duygulanımlar açısından iki kişi arasındaki *mükemmel dostlukla* kıyaslanamayacak olsa da dostluğun ilkelerini paylaşan *hetaireia* ilişkisinin çok kişilik bir dostluk ilişkisi olduğunu biliyoruz. İster Akhilleus ve Patroklos arasındaki *mükemmel dostluk* anlatısındaki gibi iki kişinin yoğun duygulanımlarına dayansın ister yoldaşlar veya konuk-dostlar arasındaki karşılıklılık, eşitlik ve güven duygularıyla kuşatılsın dostluk ilişkisi her zaman yalnızca kendi yasalarına dayanarak inşa edilmiş, derinleşmiş, sorgulanmış, hayat boyu sürmüş ya da bitmişti. Sokrates'in, savaşlardan ve toplumsal mücadelelerden sonra bir arada yaşama duygusu iyice aşınan Atina polisi için arzu ettiği birliktelik duygusunu içeriğinden bağımsız bir *Yasa* düşüncesiyle oluşturmak istemesi, bir arada yaşamaya dair düşüncelerini somut bir tartışmanın konusu haline getirmiş Yunan yurttaşı için bir yenilik sayılabilir miydi? *Polis* yurttaşlarından savaşmalarını istediğinde, yurttaş esas olarak *yaşamak* için

savaşıyordu ya da yaşamını idame ettirmesini sağlayacak maddi sebeplerle silah altına giriyordu. Yunan insanı, ailesi, dostları, yoldaşları dışında birileriyle yasalar temelinde ortaklıklar kurduğunda birlikte daha iyi bir yaşamı tecrübe etmek dışında bir şeyi aklından geçirmesi mümkün olamazdı. Bireyin, toplumsal yapıda ortaya çıkmaya başladığında dünyadan vazgeçen biri olmadığını; onun kendi başına bir kişi, bir hak öznese, politik bir aktör, ailesinin ve dostlarının içinde yaşayan özel bir şahıs olduğunu söylüyor Vernant (Vernant, 1991: 320). Sokrates de bir yurttaş olarak askerlik görevini yerine getirmiş, aile kurmuş, dostlarıyla hoşça vakit geçirerek hayattan kâim almıştır. Fakat bir noktada, topluluğu bir arada tutan yatay ilişkilenmelerin, tikel yasaların (dostluğun yasası) birliktelik yaratan gücünü siyasal düzenin girdiği kriz açısından *yeterli* bulmamış olsa gerek. Sokrates siyaseti ahlakileştiren düşünür olarak bilinir. Ama görülen o ki Sokrates, içeriğinden bağımsız bir *Yasa* düşüncesini vurguladıkça, *iyi* hayatı değil yalnızca hayatı (kendisi ölse de devam edecek bütünün hayatını) dikkate almıştır. Erdemli insanların yönetimde bulunmasını arzu eden Sokrates, kendisine haksızlık edenlerin *iyi* olduklarını düşünmüyordu. “Çünkü hiçbir insan, sizi ya da başka bir kalabalığı karşısına alıp, kentteki bunca haksızlığı, yasadışı şeyi engellemeye çalışırsa canını kurtaramaz” diyordu (*Sokrates’in Savunması*, 31E). Erdemsiz insanların yasaları yorumlama biçimlerini kabul etmek, iyi bir hayattan önce hayata dahi galebe çalabilecek bir bütünü öncelemeye yani içeriğinden bağımsız bir birlik düşüncesini, içeriğinden bağımsız bir *polis* düşüncesini vurgulamaya varmıştı. Sokrates’in dostlarının önüne, bizzat Sokrates tarafından, dostluğun yasaları dışında bir *Yasa* düşüncesi konmuş, yaşamı önceleyen dostlarındansa ölümünü ilan eden yasaya uymak kendi düşünsel yolculuğu içinde Sokrates’e tek çıkış yolu gibi görünmüştü.

Platon: Hepimiz Birimiz İçinden Hepimiz ‘Bir’ İçine

“Anlatıldığına göre, Platon’un *Lysis* adlı eserini okurken, Sokrates, ‘Ey Herakles’, demiş; ‘bu delikanlı bana amma çok yalan söyletmiş’” cümlesini mizahi bir dille aktarır Diogenes Laertios (III, 35), Platon’un Sokrates’e aslında söylemediği birçok şeyi söyletmiş olduğunu ekleyerek. *Kriton* gibi, Sokrates’in görüşleriyle ilgili bir şeyler çıkarsayabileceğimiz diyaloglardan değildir bu eser;

daha ziyade onun çürütme ve sorgulama yöntemini temel alan ve Diogenes Laertios'un doğurtma nitelikli eser dediği (III, 59) ama sonunda belgin cevaplara da ulaşmayan *aporetik* bir diyalogtur. Belirsiz de olsa bize bir şeyler söyler. Platon'un dostlukla ilgili görüşleri için birincil başvuru kaynağı, gençlik dönemi diyalogları arasında yer alan *Lysis* isimli bu eserdir. Konstan'a göreyse Platon'un *Lysis* diyalogu bizatihi dostluk hakkında değildir (Konstan, 1997: 73). Tanımlayıcı/açıklayıcı diyaloglarından da değildir. Sokrates'in ağzından araştırılan şey bir insanın başka birini ya da bir şeyi neden sevdiği ya da arzuladığıdır. Buna benzer biçimde *Semprozyum*/Şölen adlı eserinde de *erosun* araştırıldığını söyler. Diyalogun bizatihi dostluk hakkında olup olmamasından ziyade Platon'un dostlukla ilgili görüşlerini anlamak için yeterli bir kaynak olup olmadığını sorgulamak daha iyi olabilir. Platon'un, yurttaşların dost olmasından neyi anladığını ve bundan ne umduğunu gerçekten anlamak istiyorsak düşünsel mirasına daha geniş bir çerçeveden bakmamız gerekir. Dostluğu bir kavram olarak merkeze alan ve günümüze ulaşabilen ilk çalışma olmasının *Lysis*'e ayrı bir önem atfedilmesinde etkisi büyük ama Platon'un dostluğu ayrı bir inceleme konusu haline getirecek kadar önemsemesinin altında yatan nedenler ancak ondan ne murat ettiğini anladığımızda açık hale gelecektir.

Platon, *Lysis* diyalogunda, Sokrates'in ağzından Hippothales'in *Lysis*'e olan aşkının mahiyetini sorgularken karşındakilerle dostluk üzerine uzun uzun söyleşir. Platon, "seven mi sevilenin dostudur yoksa sevilen mi sevenin?" diye sorar; "yoksa aralarında hiç fark yok mudur?" (*Lysis*, 212B). Tüm ihtimalleri tartışan ve tartıştıran Sokrates bir sonuca varamayınca, çareyi şairlerin söylediklerine başvurmakta bulur. Homeros'a göre Tanrı, benzeri benzerle dost yapmıştır. O halde filozof şu sonuca varır: "İyi olanlar birbirlerine benzerler ve dost olurlar; kötü olanlar ise, hep söylenegeldiği gibi, hiç mi hiç benzemezler birbirlerine, hatta uyumsuz ve güvenilmezdirler. Bir şey kendisine benzemez ve kendisinden farklı olursa onun başka bir şeye benzemesi veya dost olması neredeyse imkânsızdır." Bu konuşmadan sadece iyilerin birbiriyle dost olabileceği düşüncesine varılır (a.g.y., 214). Fakat tartışma burada sonlanmaz. Çünkü "iyi iyiye benzer olduğu için değil de iyi olduğu için" dost olmuşsa, iyi olan kişi de aslında kendisine yeterli olan kişiye, hiç kimseye ihtiyacı olmayan kişi başkasına da dostluk için gerekli olan değeri vermeyecektir. Platon bu kez Hesiodos'un karışt savını dile getirir:

“Çömlekçi çömlekçiyle geçinemez, şair şairle, dilenci de dilenciyle.” Her şey kendisine karşıt olanı arzular çünkü. Fakat nefret eden sevene, seven de nefret edene dost mudur o zaman (a.g.y., 215E-216)? Böyle olması da mümkün olamayacağına göre dostluğu ele alma şeklini değiştirmeyi önerir Platon. Ne ki biraz da kafa karıştırıcı hale gelen tartışmayı iyi ve kötü olmak (ve bununla bağlantılı olarak faydalı-faydasız olmak) meselesinin ötesine taşıyamayan Platon çıkan sonuçtan memnun olmaz. Bir amaç uğruna ilişki kurduğumuz kişi gerçek dost olabilir mi? O halde gerçek dost, dostluk ilkesinin kendisidir (a.g.y., 219D). Gerçek dostu da bunun tamamen zıttı olan düşmanlık yüzünden böyle adlandırırız, “anlaşılan düşmanlık ortadan kalkarsa, artık dostluk da kalmayacak bizim için” (a.g.y., 220E). Fakat kötülük ortadan kalksa bile bir şeyi arzulayan insanın o şeyi arzulamaktan vazgeçmesi pek de mümkün görünmez filozofa. Dostluğun dayandığı temel, bu arzu gibi görünmektedir. Peki, insan neyi arzular? İnsanın kendinde eksik olanı arzuladığını söyleyen Platon hemen ardından kişinin aşta, dostlukta, arzuda kendine uygun olanı aradığını söyleyiverir: “Sizin birbirinize dost olmanız, doğalarınızın birbirine uygun olmasındandır” (a.g.y., 221E). Uygun olan ile benzer olan aynı şey midir? İyi olan bütün herkese (yalnızca benzerlere değil) uygun olan mıdır? Platon ne yazık ki bu tartışmayı bir sonuca bağlamadan bırakır. İdeal devletini katıksız eşitsizlikler üzerine kuran Platon için bu kafa karışıklığının sebebi bizatihi dostluğun çağrıştırdıklarında aranabilir mi?

Platon’un *Lysis*’ini nasıl okumamız gerektiğiyle ilgili, yorumsamacı metodu temel alan ve metnin göz ardı edilen yerlerine odaklanan James Haden’in bazı uyarıları vardır. *Lysis*’le ilgili bütünlüklü ve olumlu bir yargıya varırken karşılaşılan en büyük engel, bazı şeylerin hem ileri sürülüyor hem de çürütülüyor olmasıdır ona göre (Haden, 1983: 332). Platon, örneğin, yalnızca iyilerin dost olabileceğini söyler ama hemen ardından aslında iyilerin kendi kendilerine yeterli olduklarını ekler ve bu da ilk tezini çürütüverir. Haden, metni okurken kendimizi hermenötik döngü içinde bulacağımız görüşündedir: Metinde söylenen şey kafamızdaki nosyonları dönüştürebilir ama kafamızda bir şey olmadan metne yaklaşamayız. Öyle olsaydı sözcükler yalnızca işaretler olurdu. Yorumsamacı metodu kullanacaksak, parçalar bütünlüğe, bütün da ancak parçalarla anlaşılabilir. Yine de Platon’un yazım tarzının bütünselliğini kavramak kolay değildir. Kavramlara odaklanırken

biçemi, edebîliği, süslemeleri gereksiz parçalar olarak görmek hata olur. Çağdaş yorumcular için “Platon’u post-Kartezyen bir gözle görmemek çok zordur” der (a.g.y., 337). Fakat felsefe ve edebiyat aynı şeyin *mod*larıdır bu *aporetik* metinde. Aristoteles’ten itibaren, erken dönem yazıları hariç, bu bütünlüklü sistem kendi yollarına doğru ayrılacaktır. Anlatıdaki karakterlere odaklanmak işin yalnızca bir boyutudur ve onlara odaklanmak detayları görmemize engel olmamalıdır (a.g.y., 339). Bu amaçla, diyalogları üç düzeyde incelemenin daha doğru olacağı görüşünü savunur: Kavramsal düzey, kavram öncesi-edebi düzey (kavramsal olanı yakalamamızı sağlar ve bu edebi anlatım -karakterler, imgeler- aynı zamanda Platon’un amacının insanları gerçek yaşamlarında etkilemek olmasıyla da alakalıdır) ve son olarak diyalogun zeminini/arka planını oluşturan ve çok dikkat gösterilmeyen betimleyici materyallerin düzeyi. Hermenötik yaklaşım bu düzeye de önem verir çünkü orta düzeydeki imgeler için başat önemdedir (a.g.y., 340). Diyalogtaki Hermes göndermesi (diyalog Hermes şenlikleri esnasında geçer) Haden’a göre betimleyici materyaller düzeyine bir örnek olarak gösterilebilir; Hermes insanlara en dost canlısı ruhtu ama bundan daha önemlisi *logosla* bağlantılı bir figürdü ve kılık değiştirip insanlara destek oluyor, iyilik dağıtıyordu (a.g.y., 347). Diyalogları okurken çizgisel bir ilerleme varmış gibi ele almak yerine, ileri geri gidip okumak daha doğru olacaktır. Metne bütünsel baktığımızda çürütmenin bir son olmadığı, yalnızca kavramları kanıtlamak için kullanılan bir yöntem olduğu ve diyalog baştan sona bu gözle okunduğunda bu yöntemin kavram üzerinde düşünmemize katkı sağladığı görülecektir. İmgeler üzerinde düşünme Kartezyen mantıksal ilerlemeci tarzda değil edebi eleştiri tarzında olabilir Haden’a göre (a.g.y., 343). Bu bakış açısından hareket eden yazar Platon’un tartıştığı birkaç soruya daha detaylı odaklanıyor ve ilk olarak insanlar nasıl hem benzer hem de birbirinden farklı olabilir sorusunun üzerinde duruyor (a.g.y., 351). Bunları birlikte düşünebilir miyiz? Bir boşluğu/eksikliği dolduran şeyin hem onun karşıtı hem de benzeri olduğunu hatırlatıyor. Kendine yeterlilik kavramının ise dış dünyadaki şeylere gereksinimle karıştırılmaması gerektiğini ve Platon’un kavramı kullanırken içsel bir yeterlikten bahsettiğini söylüyor. Kendine yeterli olmayan bir insan herhangi bir dostluğun temsiline sıkıca ve dikkatsizce sarılacaktır. Kendine yeterli insan ise dostlarıyla hoş vakit geçirmeyi bilse de özel bir dostluğu sıradan

tanışıklıklardan ayırabilecektir (a.g.y., 352). Peki, diyalogun kafa karıştırıcı noktalarından birinde ileri sürüldüğü gibi, kendi kendine yeterli olmak dostluğu engeller mi? İki kendine yeterli insan dost olabilir mi ve bir kendine yeterli bir kendine yeterli olmayan insanın dostluğu mümkün mü? Haden şu sonuca varıyor: En iyi ile birbirlerine bağlanmış olan kendine yeterli insanlar birbirlerine bağımlı değildir; paylaştıkları ortak iyi düşüncesi onları özel bir şekilde birbirleriyle ilişkilendirir. Kişilerden yalnızca biri kendine yeterli olsa da kurdukları ilişkiye yön veren şey yine bu olurdu (a.g.y., 353). Dostun ve dostluğun Platon için bir tane anlamı olduğunu varsaymak hatasına düşmememiz gerektiğini söyleyen Haden, diyalogtaki birinci dost(luk) formunun erdemli insanın temsili olan Sokrates olduğunu; ikinci dostluk formunun iyiyi benimsemiş, hedeflemiş ve birbirinde iyi bulduklarını tevazu içerisinde takdir edenlerin dostluğu olduğunu; üçüncü dostluk formunun Sokrates ve Hippothales gibi biri iyiyi yakalamış biri yakalamamış kişiler arasındaki dostluk olduğunu ve sonuncu formun da iyiyi elde etmemiş insanlar arasındaki (potansiyel) dostluk olduğunu söylüyor (a.g.y., 354-355). Sonuç olarak bu gibi diyaloglarda tek yönlü bir bakış açısından kaçınarak analiz yapılması gerektiği uyarısıyla değerlendirmesini tamamlıyor (a.g.y., 356).

Lysis'teki dostluk tartışması, kuşkusuz, ele aldığı tüm noktalar üzerinden açılabilir ve yorumlanabilir. Dostluk ilişkisinde sevenin mi dost olduğu yoksa sevilenin mi dost olduğu aslında bir karşılıklılık sorgulaması olarak görülebilir ve derinleştirilebilir. Ya da örneğin Platon'un *arzu* kavramını yorumlayışı ve bunun insan ilişkilerindeki yeri, asırlardır süren bir tartışmanın parçası olarak okunabilir. Yine benzer biçimde, insanın kendine yeterli olması diye bir halin gerçekten var olup olamayacağı, insan-başkası arasındaki ilişkilennmelerin insan olmaya özgü *doğal*, *kendiliğinden* ya da *iptal edilemez* bir duruma mı işaret ettiği pekâlâ sorulabilir. Kendi tartışmamız bakımından iki nokta özellikle önemlidir. İlk olarak, dostluk tartışmasının daha önce de vurgulandığı üzere bağlamının değişmiş olması dikkatimizi çekmelidir. Dostluk bu haliyle, *eros* gibi, hane ve yurttaşlık alanı dışında kalan bir toplumsallaşma alanında cereyan eden, duygulanımlara dayalı bir ilişkilennme tarzı gibidir. Dostluk kavramına içkin olan eşitlik iddiası, ancak sevme-sevilme ilişkisi ve eşit oranda *iyi* olma (*iyinin* bilgisine sahip olma) temelinde kurulan bir tartışmanın parçası olabilmış görünüyor. *Hetaireia* kavramına

da rengini vermiş olan karşılıklılık, güven, ortaklık (ortak karar alma) gibi kavramlarsa artık anlatının bir parçası değil. Dostluğun, iyi olmakla bağlantısını kurmak yönündeki adımın, Aristoteles'in *yalnızca iyiler dost olabilir* düşüncesinde olduğu gibi kesin yargılara varmasa da Platon tarafından atıldığını söylemek mümkün. Platon'un *Lysis*'teki dostluk yorumu bize filozofun siyasal düşüncesiyle ilgili çok şey söyler aslında. Platon'un ideal devletinde, dostluk anlatısında olduğu gibi, insanlar arasında eşitlik olması bir gaye değildi; bilakis herkesin toplumda kendine uygun düşen yeri ve görevi bilmesi ve buna uygun davranması beklenirdi. Mayasında gümüş olanlar, altınlarla dostluk kurabilir miydi? Platon'un organizmacı görüşleri eşitliğe dayanmayan bir ortaklık çağrısıydı. Şölenenden eşit pay almaya, kazanılanı paylaşmaya yazgılı bir kolektivite çağrısı değildi; *ortaklık* kurmak, herkesin aldığına razı olduğu ölçüde bir arada durabilen hassas bir denge meselesiydi. O kadar ki, bu birliği bozmaya yönelik her girişimin önü alınmalıydı, bunu dile getiren bir şiirin bir şarkının bile serbestçe dolaşması son derece tehlikeliydi. Platon'un bu kaygılarından anladığımız şey aslında hane ve yurttaşlık alanı gibi ayrı gayrı dünyaların olmadığı, her ilişkinin birbiriyle iç içe geçtiği bu dünyada nasıl birlik olunacağıydı.

Platon'un *Devlet* adlı eseri bir adalet²⁷ tartışmasıyla açılır. Filozof, Yunan düşünce dünyası içinde iyi bilinen ve yaygın olan bir temayı, *dosta faydası, düşmana zararı dokunmak* düşüncesini adalet tartışmasıyla bitiştirir; "adalet dosta iyilik, düşmana kötülük etmektir" (*Devlet*, 332d). Burada dostu ve düşmanı iyi anlatmak gereği duyan konuşmacı Sokrates, hem iyi görünen hem de iyi *olan* kişinin dost olabileceğini, böyle düşününce de dosta iyiye iyilik etmek, kötüye kötülük etmek gerektiğini söyler. Ama kötü olana kötülük etmek ona daha da kötü gelmez mi? "Demek ki Polemarkhos ne dostuna ne de bir başkasına kötülük etmek doğru adamın işi değildir, kötü adamın işidir" (335c-d) yargısına varır çünkü insanlara yapılan kötülük onları adaletten uzaklaştırır. Akıllılık, iyilik, beceriklilik demek olan adaletin önemi "iyi geçimi, dostluğu sağlıyor" oluşundadır (351d). Platon'un *polisinde* yaşamın her düzeyi birlik içinde yaşamak için gerekli olan eğitimin bir parçasıydı. Dostlukla ilgili

27. Kullanılan kaynakta metnin orijinalinde yer alan δικαιοσύνη (dikaiosýni) kavramı "doğruluk" olarak çevrilmişse de burada kavrama daha uygun bir çeviri olan "adalet" tercih edilmiştir. Bkz. Plato, (1894), *Plato's Republic-The Greek Text*, Vol. 1, Jowett ve Campbell (haz.), Oxford: Clarendon Press.

görüşlerinin hane ve yurttaşlık alanı/kamusal alan arasında bir yerde konumlanıyor gibi görünmesi bu alanlar arasında bir ayrıma gittiği sonucuna vardırmamalı bizi. Siyasetin ahlakileştirilmesinin en doğrudan sonucu ve tezahürü iyi devlet, iyi toplum ve iyi insan arasındaki mesafenin ortadan kalkması, iyi bir varoluşun tüm düzeyleri etkileyen yegâne şey oluşuydu. Nitekim “adalet varsa, bir tek insanda olduğu kadar bütün bir insan topluluğunda da vardır” (368e). Peki, bu toplum nasıl doğmuştur? “Bence toplumu yapan, insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarını gerekmesidir. Yoksa toplumun kurulmasında başka bir sebep var mıdır?” diye sorar Sokrates. Eksiklikler insanların bir araya toplanmasını sağlar ve “hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar” (369c). İnsanlar yaradılıştan birbirlerine benzemedikleri ve kimi şu işe kimi bu işe yatkın olduğu için de her biri toplumun farklı ihtiyaçlarını görecekler (370b). Ama gelin görün ki “şehir şiştikçe şiş[miş]” ve “bozulmuş, illetli” bir toplum ortaya çıkmıştır (372e-373b). Platon, Sokrates’in ağzından daha en başta güzel masallarla çocukların ruhlarını etkilemenin önemini, müziğin ve diğer sanatların çocukların ve yurttaşların eğitiminde işe yarar kılınması için sıkıca kontrol edilmesini, nihayetinde *devletin* tedrisatından geçen insanların baştakilerin sözünü dinleyen, akıllı, uslu yurttaşlar olması gerektiğini salık verir. Bu esnada devleti yönetenler, birliği sağlamak için gerekirse gerçeklerden ayrılabilirler, devletin yararına, düşmanlarına ya da yurttaşlarına yalan söyleyebileceklerdir (389b-c). Platon’un ideal devlet tasarımına rengini veren özellikler dostluğun ilkelerinden hayli uzaklaşmış görünüyor. Dostluk kavramına ölümcül darbeyi ise şu sözlerle vuracaktır: “Devleti, dışarıdan düşmanlara karşı, içeriden dostlara karşı koruyan, yani *dostlarımızın kötülük isteklerini*, düşmanların da kötülük imkânlarını önleyen kimselere, asıl koruyucularımız diyeceğiz” (414b, vurgu bana ait). Yurttaşların birbirleriyle dost olmalarının çok önemli olduğunu diğer eserlerinde de vurgulayan (*Yasalar*, V, 742c-d) Platon, dostluğun insanlar arasında uyum sağlayan ve birlik yaratan ilkelerinden istifade etmek istiyordu ama *birliğin* insanların ortak yaşam ilkelerinin dışında başka bir düzeyde ve gerekirse onlara *rağmen* tesis edilmesi gerektiğini düşünüyordu. Dostların kötülük istekleri böyle bir kurgu içerisinde bir *oksimoron* değildir artık. Çünkü diğer yurttaşlardan ziyade *polisle* yani siyasal bütünle/birlikle dost olmanız gerekir ve onunla dost olmadığınız

sürece yurttaşlarla kurduğunuz uyumlu ilişkilerin bir önemi yoktur. Platon'un zamanında, *nomosa* dayanarak yurttaşların sırayla birbirlerini yönettiği *polis* düzeni nihayete ermiş değildi ama onun Batı siyasal düşüncesine *Bir* olmaya dayanan basamaklı siyasal ve toplumsal düzen fikrini armağan ettiğini tespit etmek mümkün. *Polis* evrenini anlatırken sıkça vurguladığımız şeyler; söze açıklık, bir arada yaşamının kamusal bir tartışmanın konusu olması ve *isonomia* düşüncesi yerini, çeşitliliğin -nasıl insanın kendi içinde düzensizlik yaratıyorsa- kentte de düzensizliğe yol açan bir şey gibi görüldüğü, söylenilen sözün ve her türlü düşünsel üretimin eğitim sistemi ve yasalar aracılığıyla kontrol altına alındığı, organizmacı toplum görüşünden hareketle hiyerarşik bir toplumsal yapının vurgulandığı, *birlik* olmanın temel gaye olduğu bir ideal devlet tasarımına bırakmıştı. Bir devlet için en büyük kötülüğün bölünme, birken birçok olma; en büyük iyiliğin de bütün kalma, tek olma olduğunu söylüyor, bu yüzden de tek bir insana benzeyen devletin en iyi yönetilen devlet olduğunu düşünüyordu Platon (*Devlet*, 462a). Mutluluk anlayışı da birlik düşüncesiyle uyumluydu: "Unutuyorsun ki dostum, kanunların kaygısı birtakım yurttaşlara ötekilerden üstün bir mutluluk değil, yurttaşları ya inandırarak ya zorlayarak birleştirmek, her birine toplum içinde görebileceği iş payını aldırarak, böylece bütün toplumu birden mutluluğa götürmektir" (519e).

Platon'un, devleti, dışarıdan düşmanlara içeriden dostlara karşı koruyan bir grup olarak tasavvur ettiği koruyucular çocukluklarından itibaren incelikle izlenmiş, içlerinden yöneticilerin çıkabileceği, iyi eğitilmiş, acılara karşı dayanıklı, cesur ve ölçülü insanlardan oluşuyordu. Küçük bir azınlık olan koruyucular diğer yurttaşlardan daha *güçlü* oldukları için yozlaşmamaları elzemdi; bunun için çok iyi eğitimden geçmeleri, asker evleri tarzında evlerde diğer yurttaşlardan ayrı bir hayat sürmeleri gerekirdi. Zorunlu olmadıkça mal mülk edinmeyeceklerdi; oturdukları yerler, yiyip içtikleri şeyleri sakladıkları kilerler herkesin ulaşabileceği ortak yerler olacaktı. Yurttaşların kendilerine sağladıkları makul miktardaki yemeklerini ortak sofralarda yiyeceklerdi ve savaşan askerler gibi birlikte ikamet edip hep bir arada olacaklardı. Kendileri altından yaratıldığı için (metaller mitosunu hatırlayalım, 415a-c) altın sahibi olmak onlara yaraşmazdı. Bu insanların toprağı, parası olursa zorbalasıp yurttaşların efendisi olmaya kalkışabilirlerdi. O yüzden

onların hayatının nasıl olacağı yasalarla düzenlenmeli ve titizlikle ele alınmalıydı (416-417). Platon, “her biri başka şeye değil, her biri *aynı* şeye benim” diyen, nihayetinde, “çıkarları bir, amaçları bir, duyguları mümkün olduğu kadar bir” olan ve böyle olmakla devletin birliğini de sağlayarak onu parçalanmaktan kurtaran bir topluluk olarak kurgular koruyucuları (464d). Kadın ve çocukların ortaklaşmasıyla evlilik kurumunun da tümünden değişmesini öngören filozof, kimsenin annesini babasını ya da kardeşini bilmeyeceği bir düzen öngörüyordu. Russell’a göre bu tarz düzenlemelerle “ulaşılmaya çalışılan avantaj, elbette, paylaşımcı olmayan özel heyecanları asgariye indirmek, böylece kamusal ruhun önündeki engelleri kaldırmak ve özel mülkiyetin yokluğuna razı olmaktır” (Russell, 2020: 217).

Platon içsel düzenle dışsal düzenin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu düşünürdü. İçinde düzen kurmayı başaran doğru insan, kendi kendini yönetmeyi başaran insandı. Bu insanın *kendi kendinin dostu* olduğunu anlatmak için bir alegoriye başvuruyordu: “Tıpkı müzikteki alçak, yüksek orta ve bütün ara tonlar gibi. İçindeki üç yanı birbirine bağlıyor; çokken, bir tek oluyor; tam bir ölçüye ve uyuma varıyor” (*Devlet*, 443e). Platon’un felsefesinde, insan ve devlet arasındaki uyuma benzer biçimde doğal düzen ve toplumsal düzen arasında da bir uyum bulunur. Vernant, Platon’un doğal kozmos-toplumsal kozmos denkliğinin bilincinde olduğunu söyler (Vernant, 2013: 119-120). Platon’un *Akademia*’sının girişinde “Geometrice olmayan hiç kimse içeri giremez!” yazması boşuna değildir. *Gorgias* diyalogunda yine baş konuşmacı olan Sokrates “Filozoflar bize diyorlar ki Kallikles, dostluk, düzen, ölçülülük, yerle ve gökle, tanrıyla ve insanla sıkı [sıkıya] bağlıdır; işte evrene bu yüzden *Kozmos* ya da düzen derler, düzensizlik, karışıklık demezler dostum” cümlesiyle bu kozmik uyumu dile getiriyordu (*Gorgias*, 507e-508a). Bu denklik, bilimlerin en önemlilerinden biri olan geometri temelli bir denklemdi aynı zamanda ama geometriye aldırmadığı için Sokrates Kallikle’ye kızıyordu. Vernant, “Platon’un, *Gorgias* kitabında ve Sokrates’in ağzından, geometriyi incelemeyi reddeden kim varsa onları kınayarak, sitenin yeni düzeninin dayandığı politikadan yana *isotēsi* kabul etme ile geometrik eşitlik ve fiziksel *kozmosun* temeli arasında” yani diğer bir deyişle adaletle ılımlılık (*sôphrosune*) arasında yakın bağlantı kurduğunu düşünür (Vernant, 2013: 120). Russell, Platon’un *Timaios*’taki kozmogoni-

sinde karşımıza çıkan şeyin, uyumlu olduğu için dostluk ruhuna sahip olan orantılı bir evren tasarımı olduğunu söyler (Russell, 2020: 270). Bu evren Tanrı bozmadıkça dağılmaz ve dört öge bir-biriyle orantılı ve uyumludur. James M. Rhodes²⁸ de Platon'un eserlerinde insani düzey ve tanrısal ya da kozmik düzeyler arasında kurulan bağlantılardan yola çıkarak dostluğun metafizik bir temeli olduğunu söyler (metafizik dediği şey bencil olmayan bir sevmeye biçiminin varlığıyla da ilgilidir aynı zamanda) (Rhodes, 2008: 47). Rhodes'e göre çıkarabileceğimiz diğer önemli sonuç dostluğun bizatihi kendisinin, siyasal diye adlandırılabilir şeyin ontolojik zemini olmasıdır. Aslında insanlar arasındaki ilişkiyle toplumsal düzeydeki ilişkiler arasındaki bağlantının (buna *kozmos* da ilave edebiliriz) kurulmuş olması dostluk tartışması açısından son derece önemli bir yerde duruyor. Bu bağlantıyı kuran ilk ve son kişi Platon değildi ama insan ilişkileri üzerinde incelikle düşünmüş olması aslında hâlâ amaçları yurttaşlar topluluğunu aşan ve yalnızca kendi devamlılığı üzerine bir akla sahip soyut bir devlet düşüncesinin oluşmadığının en büyük göstergesidir. Platon'un *birlik* vurgulu ideal devleti, *polis* evreninde soluk alan, özgürlüğüne düşkün ve renkli Yunan dünyası için giyilebilir bir giysi değildi. İnsanların dostluk ilişkilerinin ötesinde bir büyük Dost olarak devletin ortaya çıkması için dünya tarihinin nehirlerinden çok sular akacaktı. Platon'un kişisel hikâyesinden bazı anekdotlar onun biçtiği giysiler ve çağın ruhu arasındaki uyumsuzluğu daha net görmemizi sağlar. Diogenes Laertios'un aktarımına göre, Pythagorasçı Arkhytas tiran Dionysios'a mektup yazıp Platon'un Atina'ya dönmesi için ricacı olur: "Arkhytas Dionysios'a selam eder. Biz Platon'un bütün dostları, seninle yaptığımız antlaşma gereğince filozofu geri almak için Lamiskos ve Photidas ile adamlarını sana gönderdik" (DL, III, 22). Mektupta yer alan ve *Platon'un bütün dostları* diye tanımlanan kolektif bir öznenin varlığı ve bir tiranla muhatap oluşu son derece

28. Rhodes, Platon'un dostluk anlayışını ele aldığı makalesinde güncel bir öneriye de varıyor. Platon'un Yedinci Mektup'ta devlet adamının dostları olmadan yapamayacağını söylemesi yalnızca etrafında destekçi olarak dostlara ihtiyacı olduğu anlamına gelmez. Devlet çokkültürlü yaşarken ve insanlar akıllı retorikçilerce kandırılırken, adalet yalnızca gerçek iyiyi bilen insanlardan (ki bunlar genç erkeklere, iyi ve güzeline onlarda tezahür edişine âşık olan erkeklerden oluşur) oluşan dostluk gruplarından topluma yeniden yayılabilir. Yazara göre, ABD'de de filozofik ruhların genç dimağları, dostluk ilişkileri içerisinde erdemli bir şekilde yetiştirmesi gerekir (Rhodes, 2008: 47-48).

dikkat çekicidir. Platon'u, dosta düşmana karşı her türlü tasarrufu müstahak gördüğü filozof kralın elinden dostlarının kurtarmaya çalışması elbette yalnızca kaderin bir cilvesidir.

Aristoteles: Herkes Herkesle Dostmuş Gibi²⁹

Dostluğu hem kişiler arası düzeyde hem de toplumsal düzeyde (daha geniş bir bağlamda) düşünen ve bu düzeyleri birleştirmeye çalışan son filozofun Aristoteles olduğunu söyler Hutter (Hutter, 1978: 115). Sonrakiler için bu ikili bağlam ortadan kalkmış, örneğin Epikürosçu düşüncede dostluk, devletleri ayakta tutan bir bağ olarak görülmek yerine bizzat onun (siyasal düzenin) yerine geçmiştir (a.g.y., 116). Aristoteles'in dostluk tartışmasındaki yeri gerçekten de özel ve önemlidir. Hem Hutter'ın söylediği gibi Aristoteles'ten sonra dostluğun ele alınışında bir zemin kayması tespit edilebileceği için hem de bu kayma gerçekleşmeden hemen önce dostluk kavramı en geniş teorik ve pratik açıklamasını onda bulduğu için. Dostluk kavramı Aristoteles'ten önce de *iyi hayat* ya da Aristoteles gibi Sokrates'ten ilham alarak söylersek *yaşamaya değer hayat* düzleminde tartışılmaya başlanmıştı. Aristoteles için de insanların ve *polis*in mutluluğu birdi ve buradan yola çıkarak devletin bir yatırımdan fazla bir şey olduğunu söylüyordu; devletin amacı, yalnızca yaşamayı olanaklı kılmak değil, yaşamaya değer bir hayatı kurmaktı³⁰ (*Politika*, III, 9). Demek ki devlet iyi hayatla ve onunla bağlantılı olarak erdemlerle ilgilenecekti. Yunan siyasal düşüncesinde iyi insan, iyi toplum ve iyi devlet arasında kurulan derin bağ siyasetin ahlakileştirilmesi sonucunu doğurmuş, *iyi ha-*

29. Başlık, Barış Bıçakçı'nın (2010) "Herkes Herkesle Dostmuş Gibi" isimli kitabından ödünç alınmıştır.

30. "Devlet, herkesin, aileleri ve akrabaları içinde iyi yaşamalarını, yani tam ve doyurucu bir yaşam sürmelerini olanaklı kılabilmek içindir. Bu aile grupları ayrı bir yerde yaşamazlar ve aralarında evlenemezlerse (birbirlerinden kız alıp veremezlerse), bu amaca erişilemez. İşte gerçekten, çeşitli şehirlerde evlilikle akraba olmuş kimse-lerden meydana gelen birlikler, kardeşlikler, tanrılara kurban kesmek için aile toplantıları ve öteki toplumsal ilişki türleri görmemiz hep bundandır. Bütün bu etkenlikler *bir dostluk anlatımıdır* çünkü bize toplum içinde yaşamayı yeğleten, başkalarını sevmemiz oluyor ve bunların hepsi devletin amacı olan iyi yaşamın sağlanmasına katkıda bulunuyorlar ve iyi yaşam demek, bizce mutlu ve soylu yaşamaktır. Öyleyse, şurasını teslim etmeliyiz ki, devlet dediğimiz siyasal birlik, yalnızca bir arada yaşamak için değil, soylu eylemlerde bulunabilmek içindir" (*Politika*, III, 9, vurgu bana ait).

yat siyasetin konusu oldukça³¹ dostluk da birtakım *operasyonlara* uğramıştı. Platon'u anlatırken, dostluk ve yoldaşlık ilişkilerine içkin olduğunu söylediğimiz ilkelerin bir kısmının geri plana itildiğini yahut dönüştüğünü söylemiştik. Bu *iyi hayat* nosyonunun, dostluğun hem yurdu hem de kara deliği olduğunu, bir başka deyişle *hem dostu hem düşmanı* olduğunu Aristoteles'in anlatımında daha net göreceğiz. Kara deliğiymiş çünkü bir arada yaşamanın teorisi ve yordamları insanların kamu meydanında birlikte tartıştığı bir etkinlik olmaktan çıktığı, siyaset agonistik özelliğini kaybettiği ölçüde, iyi bir yaşamın sırrı da toplumsal düzeyden kişiler arası düzeye (bilgeler arası gruplaşmalar düzeyine) ve nihayet bireysel bir düzeye havale edilecekti. Ama aynı zamanda, *yaşanmaya değer hayat* düşüncesi dostluk kavramının o günden bugüne bir nevi yurdu; Aristoteles'in iyi yaşamın sırrı olarak gördüğü dostluk ilişkisi, siyasal kavrayışı modernliğin siyaset ve ahlak, bireysel ve toplumsal, kamusal ve özel arasına çektiği sınırlarla malul düşünsel geleneğe geçmişten düşülmüş bir şerhtir.

Aristoteles *Politika* adlı eserine *Nikomakhos'a Etik* kitabının sonundan bir bağlantı yaparak geçer ama biz bütünün parçadan önce geldiğini düşünen Aristoteles'e böylesi de uygun olacağı için dostluk anlatısına *Politika*'da ele aldığı konularla giriş yapalım. Aristoteles bazı insanların doğal olarak yöneten, bazılarının ise yönetilen konumda olduğunu ve sahip olacakları erdemlerin de toplumsal konumlarıyla uyumlu olacağını düşünüyordu (I, 5, 13). Filozofun, dostluktaki eşitlik meselesini ele alışını da etkileyecek olan bu yaklaşım toplumdaki eşitsizliklerin doğal ve mutlak olduğunun katıksız biçimde onaylanmasıdır. Peki, eşitsizliğe yaslanan bir toplumun birlik halinde olması nasıl mümkün olacaktır? En iyi birliği, nihayetinde, o topluma uygun kurallar manzumesi olan anayasa sağlayacaktır. Aristoteles, birlik olma meselesini ele alırken Platon'un (Platon'un Sokrates'inin) görüşlerine sert eleştiriler getirir:

Sokrates'in koyduğu, 'devletin olabildiğince birlik olması, en iyisidir' kuralından söz ediyorum. Bu besbelli, doğru değildir. Gitgide daha çok birlik olan bir devlet, devlet olmaktan çıkacaktır. Bir devlette sayıların (çesitlerin) çokluğu doğaldır; çokluktan birliğe doğru gittikçe devletliği

31. "Siyasetin amacının en iyi olduğunu kabul etmiştik; siyaset ise yurttaşları nitelikli ve iyi insan kılmaya, insanların iyi eylemlerde bulunmasına çaba gösterir" (NE, I, 1099).

azalır ve gitgide aileleşir, aileden de bireye döner. (...) Çünkü devlet yalnızca insanlardan oluşmaz, ayrı ayrı türde insanlardan meydana gelir; hepsi birbirinin aynı olan insanlarla bir devlet yapamazsınız (II, 2).

Aristoteles bu ifadesinde çokluğun farklılıklarını kabul eder. Hepsini birbirinin aynı olan insanlarla devlet kurulamayacağını, çünkü devlet olmanın yalnızca *birlik* olma temelinde ele alınmayacak kadar karmaşık ve denge sorunları içeren bir mesele olduğunu düşünür. Bunu yönetim biçimlerinden bahsederken başka bir bağlamda tekrarlar: Siyasal yönetimler yani *politeia* aristokrasilere nazaran daha istikrarlıdır çünkü çokluk bir güç ögesidir; çok sayıda kişi doyuma ulaşır (V, 7). Bunun gerisindeki yaklaşım basitçe şudur: Aristoteles toplumsal olgulara bakan bir araştırmacı, bir gözlemcidir ve insanların aynı olmadığını ve aynılaştırmasının mümkün de olmadığını farkındadır. Öyleyse gerçekleştirilmesi mümkün olmayan ideal tasarımlardansa var olana odaklanmak gerekli ve yeğdir. Peki, insanlar arasındaki farklılıkları onaylayan Aristoteles, şehirleri ayakta tutan şeyin dostluk ilişkisi olduğunu söylerken de farklı insanlar arasındaki dostlukları onaylamış mı olacak? Gerçek dostluk ilişkisinin yalnızca erdemce *benzerler* arasında kurulabileceğini söyleyen Aristoteles'in çokluk/birlik ve farklılık/benzerlik arasında nihayetinde nasıl bir pozisyon aldığını ve bu gerilimin nelere mal olduğunu Lynch'in Aristoteles yorumuna değinirken daha ayrıntılı ele alacağız. Bu tartışmalara geçmeden önce Aristoteles'in Platon eleştirisini ve dostluk anlatımının temel özelliklerini anlatmaya devam edelim.

Aristoteles, Platon'un koruyucular sınıfı için öngördüğü ortaklaşmacı yaşamın pek çok özelliğine cepheden karşıydı. Yurttaşların her şeyi paylaşmalarının doğru olmadığını düşünüyordu; aile kurumuna büyük önem atfeden bir düşünürün *kadın ortaklığına* itiraz etmesinde tutarsız bir yan yoktu. "Sonra, şurası da var ki, siyasal topluluk içinde birlik ilkesine ne kadar büyük yer verirsek verelim, ortaklaşa mülkiyetten yana getirilen kanıtlar bu ilkeyi desteklemez" (II, 3) diyerek mülkiyet ortaklığına da karşı çıkacaktı. Platon'un koruyucular arasında ortaklaşmacı bir yaşam tasarlamasının nedeni onlar arasında dostluk ya da yoldaşlık benzeri bağlar tesis edebilmek ve bunu tesadüfe bırakmamak içindi. Fakat Aristoteles için bazı ortaklıkların bırakın ortaklık duygusu yaratmayı çatışma yaratması kaçınılmazdı. Aristoteles, Platon'a itiraz ederken,

alt sınıfların baskılanmasını amaçlayan tüm tarihsel dönemlerde siyasal iktidarın gözünden bakıldığında geçerliliğini rahatlıkla onaylayabileceğimiz bir argüman ileri sürer: “Yine, Devlet’te kadınlar ve çocuklar ortaklığı koruyucu ya da egemen sınıf için örgütlenmektedir. Oysa, bunun tarımcı sınıfa uygulanması çok daha yararlı olurdu. Çünkü kadınlarla çocukların ortaklaşa tutulduğu yerde dostluk bağları daha zayıflar ve *yönetilenler arasında güçlü bir dostluğun bulunmaması, devrim çıkarmaya (ayaklanmaya) yönelmeyerek buyruklara boyun eğmeleri için faydalıdır*” (II, 4, vurgu bana ait). Dostluğun birliktelik yaratan gücünün farkında olan bir düşünür için belki de zor olmayan bir çıkarım. Aristoteles’in aynı zamanda “biz, şehirlerde dostluk duygularının olmasını, onlar için gerçekten bir nimet sayıyoruz; dostluk, iç kavgaları önleyecek bir güvencedir. Sokrates de devlette birliğe büyük değer veriyor ve bunun, dostluk duygusunun ürünlerinden biri olduğunu açıkça söylüyor” (II, 4) dediğini de hesaba kattığımızda dostluğu aslında şehirlerdeki tüm insanlar için mi yoksa yukarıdaki alıntıyla birlikte düşünüldüğünde yalnızca yöneten sınıf için mi arzu ettiği sorusu yanıtlanmak zorundadır. Aristoteles bu engeli aşmak için hem dostları kategorilendirecek hem de dostluk ilişkisinin bizatihi kendisine birtakım *ayarlamalar* yapacaktır.

Aristoteles’in dostluğu kavrayışı Platon’unki gibi aşkın *ideal*lara dayanmıyor, felsefi ve bilimsel yaklaşımının genel özelliklerine uygun biçimde olgulara/deneyime dayanıyordu (Hutter, 1978: 102). Platon’un aşkın öğretisi onun düşüncesinde sosyolojik tiplere dönüşüyordu; vurgu artık dostluğun ebedi ideal özünde değil dostun somut kişiliğindeydi. Platon’un aşk ve dostluk anlayışı kişilerle ilgili değildi; *idealarla*, esas olarak da iyi *ideasıyla* ilgiliydi. Aristoteles içinse iyi arayışı da artık *idealar* düzeyinde bir arayış değildi; dostu duyulan sevgi de o kişinin somut kişiliğine duyulan sevgiydi (a.g.y.). Dostlar, somut kişiler olarak, “yaşam için son derece zorunlu”dur çünkü “bütün öteki iyilere sahip olsa bile hiç kimse dostlardan uzak bir yaşamı tercih etmese gerek” (NE, VIII, 1155a). *Tercih* sözcüğünün de tesadüfen kullanılmadığını belirtmemiz gerekir. Kendine egemen olan kişinin arzusuyla değil, akla uygun olan *tercihlerde* bulunarak eyleyeceğini düşünür Aristoteles. İnsanlar erdemli bir hayat için tercihlere bulunabilir çünkü erdem de kötülük de eğer başlangıçları bizdeyse yani yapılması ya da yapılmaması bize bağlıysa elimizdedir (NE, III, 1111b-1113b).

Aristoteles hem dostlardan uzak bir yaşamı tercih etmeyeceğimizi hem de bazı dostlukların diğerlerine nazaran daha tercih edilebilir olduğunu düşünür. Bunu açıklamak için diğer incelemelerinde de sıkça başvurduğu sınıflandırma yöntemine başvurur ve dostluğu (dolayısıyla dostları) üçe ayırabileceğimizi söyler. Dostluğun erdemi sevgidir ama insanlar birbirlerini çeşitli biçimlerde sevebilirler; kimisi yarar nedeniyle, kimisi hazdan ötürü ve kimisi de dostunu onun için, onun adına iyi şeyler isteyerek sever (NE, VIII, 1156a). Bir yarar nedeniyle ya da hazdan dolayı başlayan sevgiler, yani dostluk ilişkileri pek uzun ömürlü değildir; kalıcı olan dostluk üçüncüsüdür; “dostlarına sırf onlar için iyi şeyler isteyenler en çok dost olanlardır” der (a.g.y., 1156b). Yarar nedeniyle kurulan dostluklar en çok karşıt kişiler arasındadır; örneğin zenginle fakir, bilgiliyle cahil arasında (a.g.y., 1159b). Bu ilişkinin ömrünü yarar sağlanan durum belirler. Ama *mükemmel dostluk* öyle değildir, “iyi kişilerin ve erdeme uygun olarak birbirine benzer kişilerin dostluğu mükemmeldir” (a.g.y., 1156b). Erdemce benzer kişilerin dostluğu yalnızca mükemmel değil aynı zamanda hoş ve yararlıdır da; üç sevme biçimini de barındırır. İnsanların etkin bir hayat yaşaması gerektiğini düşünen Aristoteles’in *mükemmel dostluğu* da bir etkinlik biçimi olarak gördüğünü unutmamalıyız. Aynı şeylerden hoşlanmaktan birlikte var olmaya ve duyumsamaya uzanan bir aradalık hali. İnsanın dostuyla ilişkisi kendisiyle ilişkisi gibidir- dostu bir başka kendidir (NE, IX, 1166a). “Herkes için, var olma tercih edilecek bir şey” der. Biz ancak *etkinlikle* yani yaşamakla, eylemekle *var oluruz* (a.g.y., 1168a).³² Asıl olan etkin olmaksa, yaşamak asıl

32. Arendt’e göre, Aristoteles üç yaşam tarzı ayırt eder; hazlara dayalı, *polise* adanmış ve filozofça: “Aristoteles, insanların özgürce, yani yaşamın zorunluluklarından ve bunların sebep olduğu ilişkilerden tamamen bağımsız olarak seçebilecekleri üç yaşam (*bioi*) ayırt etmişti. Bu özgürlük öngereği, kişinin esas olarak hayatını sürdürmeye adanmış bütün yaşam tarzlarını –sadece canlı kalmak gibi bir zorunluluğun ve efendiye itaatin baskısı altındaki kölenin yaşam tarzı olan çalışmayı değil, özgür zanaatkarın iş yaşamı ile tüccarın ticari yaşamını da– dışarıda bırakmaktaydı. Kısacası, hareketlerini ve etkinliklerini özgürce düzenleme olanağını iradi veya gayri iradi olarak bütün yaşamında ya da geçici olarak yitirmiş herkesi dışlamaktaydı. Geri kalan bu üç yaşam tarzının ortak olarak sahip oldukları şey “güzellik” ile, yani ne zorunlu ne de sadece yararlı olan şeylerle ilgili olmalarıydı: Verildiği şekliyle/kadarıyla güzelin tüketildiği bedenî hazların keyfini süren bir yaşam; mükemmelliğin güzel eylemlerde bulunduğu, *polis*in meselelerine adanmış bir yaşam; ve kalıcı güzelliği ne insanın üretici müdahalesiyle oluşturulabilecek ne de insanın bunları tüketmesiyle değiştirilebilecek ebedî şeyleri sorgulamaya ve bunlar üzerinde temaya adanmış filozofun yaşamı” (Arendt, 2018: 43).

anlamda duyumsamak³³ ve düşünmekse bunun insanın tek başına gerçekleştiremeyeceği bir varoluş biçimi olduğunu söyler Aristoteles, “belki de *tek kişi*’yi mutlu saymak anlamsız; nitekim hiç kimse bütün iyilere sahip olmayı tek kendisi için tercih etmese gerek, çünkü insan siyasal, doğa gereği birlikte yaşamaya yatkın” (a.g.y., 1169b). Sevgi ilişkisini kurabilmek ve *iyi insan* olarak var olmayı başkalarıyla kurduğu ilişki aracılığıyla deneyimleyebilmek için dostlara yani “dışa ait iyilerin en büyüğü”ne ihtiyaç duyar insan, “iyi davranmak ve iyilik görmek daha çok bir dostun görevi ise, iyilik etmek iyi kişinin, erdemin niteliği ise; dostlara iyilik etmek yabancılara iyilik etmekten daha güzelse, erdemli kişi iyilik edeceği kişilere gereksinim duyacaktır” (a.g.y., 1169b). Erdemli kişilere gelince, onların pek de çok olmadığı kanısındadır filozof. Dolayısıyla sıkı dostluk pek az kişiyle mümkün olacaktır, “Aynı anda birçok kişiye âşık olmak nasıl olası değilse, birçok kişiyle *mükemmel dostluk* kurmak da olası değil” (a.g.y., 1170b). “Eşitliğin dostluğun ruhu olduğu söylenir”³⁴ der ve bu da ancak iyi insanların dostluğunda görülebilir ona göre (VIII, 1158a). Aristoteles, “dostların erdemi *sevmek* olsa gerek. Dolayısıyla bu durumun kendilerinde değere göre oluştuğu kişiler kalıcı dosttur, onların dostluğu kalıcıdır. Eşit olmayanlar en çok bu biçimde dost olsa gerek, çünkü böylecek eşitlenebilirler. Ne ki dostluğun ruhu eşitlik ve benzerlik, özellikle de erdemce benzerlik (...)” tespitini yaptığında bir çelişkiyi açık etmeye yakındır (a.g.y., 1159b). Bu çelişkiyi bir köleyle dost olunup olunamayacağı bahsinde de görürüz. Aristoteles’e göre köle olarak olmasa da insan olarak onunla dost olmak mümkündür (a.g.y., 1161b). Aristoteles, dostluğun erdeminin sevmek olarak tanımladığında onu *demokratikleştirmiş* oluyordu. Birbirine karşılıklı sevgi besleyen insanların dostluğu kalıcı dostluktu; o kadar ki iki kişi eşit olmasa bile birbirlerini eşit oranda sevdiklerinde bu onları eşitleyebiliyordu. Karşılıklı geliştirilen bir duygulanım bir aristokrat ile bir köleyi dost kılabilirdi. Bu örnekteki *sevgide eşitlenme* fikrinin toplumsal eşitsizlikleri görünmez kılan bir yanı olduğu görülür. Dostluktaki eşitliği, sevgi eşitliği olarak tanımladığınızda

33. “İki kişi birlikte olunca hem daha iyi düşünebilir hem de daha iyi eyleyebilir” (NE, VIII, 1155a). Agamben’in Aristoteles ve dostluk yorumu birlikte duyumsama/var olma meselesine odaklanıyor. Üçüncü Bölüm’de bu yoruma da değineceğiz.

34. Aristoteles “*philotēs isotēs*” yani “dostlar eşittir/dostluk eşitliktir” düşüncesiyle maruftur.

şölenlerden eşit pay alma hakkından ya da kamusal bir tartışmadaki eşit söz hakkından epey uzaklaşmışsınız demektir. Öte yandan karşılıklı bir duygulanımın insanların kalıcı bir dostluk kurması için en temel motivasyon olduğunu söylediğinizde dostluğa içkin diğer özelliklerin kendini taraflara hatırlatacağı bir zemine kapı aralamış da olursunuz. Aristoteles böyle bir potansiyelin farkında olacak ki sevginin demokratikliğine karşı erdemlin aristokratikliğini hızlıca devreye sokar. En iyi dostlukları kuranlar erdemce benzer olanlardı ve erdemleri edinecek *doğal yapı* herkeste bulunamazdı; yaşanmaya değer, erdemli bir hayatı tercih edecek yetenekler ve özellikler doğuştan böyleydi. Aristoteles bunu diyerek iyi insanların ve dostların aynı kişiler olduğunu göstermek istiyordu. Akla uygun tercihlerde bulunarak erdemli bir hayatı ve yalnızca dostu adına iyi şeyler dilemeyi başaranlar işte bu doğuştan yetenekli olan kişilerdi.

Aristoteles, “dostluğun devletleri ayakta tuttuğu, yasa koyucuların adaletten çok onun üzerinde durdukları görünüyor: Nitekim fikir birliği dostluğa benzer bir şey; özellikle bunu gözetiyorlar, düşmanı olan anlaşmazlığı da olabildiğince uzak tutmaya çalışıyorlar. Dostlar olduktan sonra adalet bile gerek yok, ama adil olanlar dostluğa gereksinim duyarlar” derken dostluk ve adalet arasında derin bir bağ kuruyordu (VIII, 1155a). Adalet, Yunan düşüncesinde devletlerin olmazsa olmazıdır. Ama adaletten ne anlaşıldığı bu noktada önem kazanır. Adil olmak herkese eşit pay vermek midir yoksa herkese doğuştan itibaren/doğal olarak içinde bulunduğu toplumsal konumuna göre orantılı olanı, *hak etmiş olduğu* karşılığı vermek midir? Her iki düşüncenin de Yunan siyasal düşüncesi içerisinde kendisine yer bulduğunu buraya kadar anlattıklarımızdan çıkarsayabiliriz. Aristoteles için adalet orantılı, eşitsiz bir evren tasarımı içerisinde anlamını buluyor ve dostluğa içkin olan eşitlik, ortaklık, karşılıklılık gibi değerlerle tanımlanmıyordu. Dostluk öyle bir ilişkidir ki orantılı bir adalet fikrine ihtiyaç duymaz ama adalet öyle bir mekanizmadır ki orantılılığı nedeniyle insanları bir arada tutmaya da yetmez. Demek ki *hem dostluk hem de adalet aynı şeyle ilgili* olsa da ikisi arasında bir ayrım vardır, “‘dostun malı ortaktır’ sözü de doğru, çünkü dostluk ortaklıkta. Kardeşler ve arkadaşlar için her şey ortak, başkaları için ise ayrı: Kimi için daha çok kimi için daha az. Adil şeyler de farklı. (...) arkadaşlar arasındaki haklar, yurttaşlar arasındaki haklar aynı değil...” (a.g.y., 1159b). Aristoteles kitabın bu kısmında anmış olduğu tüm ilişkilerin (aile, kardeşlik,

dostluk, yurttaşlık) toplumsal ilişkinin parçaları gibi görüldüğünü söyler (a.g.y., 1160a). Burada yine bir ayrıma gider: Toplumsal ilişki, diğer adıyla siyasi biraradalık tüm yaşam için gerekli süregelen *yararı* gözetir; o andaki yararı değil. Bu ilişkiye yararlı olan şeylere de *adil* deniyor. Diğer ilişkilerde ise özel bir yarar gözetiliyor: Ticaretle uğraşanlar zenginlik, savaşla uğraşanlar utku, aşiretler, kabileler başka bir takım özel yararlar peşinde olabilir. Bütün bu biraradalıkları siyasi biraradalık altına yerleştirebiliriz diyor Aristoteles. Ve bu biraradalıkların peşinden birtakım dostluklar da kuruluyor (a.g.y., 1160a). Siyasi biraradalığın altına yerleştirilebilen dostluklardaki ilkeler eşitlikçi ortaklaşmacı olabilir ama Aristoteles siyasi biraradalık dediği *polis* (devlet ya da *politeia* da diyebilirdik) için aynı rahatlıkla konuşamaz. Onu adaletle bağlamasının bir nedeni vardır; orantılılık ve eşitsizlik düşüncesinden uzaklaşmak istemez fakat bunun yine dostluk ilişkisine benzemesini de murat eder ve *Eudemos'a Etik*'i incelerken daha ayrıntılı ele alacağımız gibi bu düzeydeki dostluğa *siyasal dostluk* kavramsallaştırmasını uygun görür. Adalet konusunu kapamadan önce yönetim biçimleriyle ilgili yaptığı ayrıma da değinelim. Aristoteles, "yönetim biçimlerinin her birinde *adil olan* ne ölçüde ise dostluk da o ölçüdedir" görüşündedir. Yozlaşmış yönetim biçimlerinde adalet az olduğu gibi dostluk da azdır; hatta tiranlıkta ne bir adalet kısıntısı ne de bir dostluk zemini vardır. Çünkü bu yönetim biçimi altında yönetenlerle yönetilenler arasında ortak hiçbir şey yoktur. Demokrasilerde ise dostluk da adalet de daha çoktur "çünkü eşit olan kişilerin pek çok ortak şeyi olur" (a.g.y., 1161a-b). Dostluğun az olması demek *siyasetin* de az olması anlamına gelir aynı zamanda. Ortaklığın ve dostluğun çok olduğu yer *agônun*, kamusal tartışmanın, eşit söz hakkının yani *isonomianın* olduğu yerdir; demokrasidir.

Eudemos'a Etik kitabının bizzat Aristoteles'in elinden çıktığı konusunda şüpheler olsa da eser içerik açısından Aristotelesçi bir çizgide yer aldığından onun ismiyle anılmasında bir sakınca görülmez. Eserin yedinci kitabı baştan sona dostluk kavramına odaklanır ve aslında ele aldığı konuların gidişatı *Nikomakhos'a Etik* kitabının akışı ile benzerlik gösterir. Bazı kısımlarının *Nikomakhos'a Etik* kitabındaki tartışmaların bir başka şekilde ifade edilmesinden ibaret olduğunu söylemek bile mümkün. Dostluk ve adalet kavramlarının yakınsamasına, iyilerin dostluğuna (ama dostluğu yalnızca iyiler arasında kurulan bir ilişki olarak ele almak

hata olur şerhiyle), dostluğun zaman, güven, deneyim gerektirdiğine ve etkin bir sevmeye halinin zorunluluğuna değinilirken kime dost denilebileceğiyle ilgili bir değerlendirme de çıkar karşımıza: “Başka bir tarzda, başka bir şey adına değil, beraberliğin kendisi adına birlikte olmayı seçmesiyle o kişiye dost denir” (EE, VII, 1240a). Kitapta insanların mutlak eşitliği düşüncesinden kaçınmak için eşitlik kavramını eğip bükerek geliştirilen argüman dostluğa da uygulanır; “madem hem sayıya hem de orantıya göre eşitlik oluyor, adalet, dostluk, ortaklık için de bu böyle olacaktır. Siyasal ortaklık ile arkadaşların dostluğu sayıya göredir, çünkü aynı ölçüyle ölçülür” (a.g.y., 1241b). Orantılı dostluk, *Nikomakhos’a Etik* kitabında da geçen üstünlüğe dayalı dostluk ilişkisini nitelemek için kullanılır; yöneten-yönetilen, baba-oğul, karı-koca arasında bu tarzda dostluk ilişkileri bulunabilir. Bu ilişkilerin gerçek bir dostluk ilişkisini ifade ettiğini söylemek hayli zor; burada daha ziyade *philein* fiilinin sevmek anlamına gelmesinden kaynaklanan bir durum söz konusu gibidir. Bizi daha çok ilgilendirense, siyasal ortaklığın ve arkadaşların dostluğunun sayıya göre olması gerektiğini daha iyi açıkladığı ve siyasal dostluk ile etik dostluk arasındaki ayrımı ifade ettiği bölümdür. Aristoteles, eşitliğe dayalı dostluğun (üstünlüğe göre değil) siyasal dostluk olduğunu ve bu dostluğun yarara dayandığını ve devletlerin birbiriyle dost olması gibi yurttaşların da aynı şekilde dost olabileceğini söyler (a.g.y., 1242b). Sonrasında da bir ayrıma gider:

Yarara dayanan dostlukta iki tür var: Biri yasaya, sözleşmeye dayalı; öteki etik(...) İmdi yarara göre dostluk eş orana göre olunca, o siyasal dostluk, yani yasaya, sözleşmeye dayanan dostluk olur. Kişiler kendi aralarında güvene dayanarak oluşturlarsa, ilişki, etik ve arkadaşlıkla ilgili bir dostluk anlamına gelir. Bunun için beriki dostlukta yakınma olur, nedeni de işin doğasına aykırı olması. Çünkü yarara göre dostluk ile erdeme göre dostluk farklı şeyler. Oysa onlar her ikisini aynı anda kurmak istiyorlar: Hem yarar için bir araya geliyorlar hem de doğru kişilermiş gibi etik ilişki kurmaya çalışıyorlar, bu yüzden birbirlerine güvenerek sözleşme yapmıyorlar (a.g.y., 1245b).

Aristoteles(çi yazar) bize şöyle der gibidir: Bütün yurttaşlar hem dosttur hem de değildir! Aristoteles’in dostluğu iki düzeyde ele alarak aşmaya çalıştığı şeyi tam olarak nasıl tanımlayabiliriz? Bu sorun pekâlâ, siyasal olana nelerin dahil olduğu sorusuyla ilgili

olabilir. Çünkü burada mesele gerçekten de insanın duygusal olarak derinleşebileceği ve güveneceği dost sayısının çok fazla olamamasıyla ilgili değildir. Bu ifadenin herhangi bir modern bireyin de onaylayabileceği bir ifade olduğuna kuşku yok: Çok dostu olanın hiç dostu yoktur. Öte yandan, dostluk ilişkisi ne zaman salt duygulanımların dünyasına hapsolmuştu ki? Yukarıda Aristoteles'in dostluğu, kavramın bizatihi kendisini merkeze alarak, hem kişiler arası düzeyde hem de toplumsal düzeyde ele alan son düşünür olduğunu söylemiştik. İki ve çok arasındaki bu salınım çağlar boyunca kâh dostluk kavramının kendisi aracılığıyla kâh başka biraradalık biçimleri içerisinde devam edecek olsa da. Aristoteles için dostluk iyi yaşamla, yaşamaya değer bir hayatı inşa etmekle ilgiliydi: "Kişi iyi yaşıyorsa, dostu da öyle olursa, birlikte yaşamakla birlikte etkinlikte bulunacaklarsa, bu ilişki özellikle amaç olan şeylerdeki ortaklık olur. Bunun için birlikte *theoria* yapmak, *bayramları* birlikte yaşamak gerekir. Yoksa, beslenirken, zorunlu şeyler açısından söz konusu olan ilişkiler böyle düşünülmez, bu tür ilişkiler haz yaşamıyla ilgilidir" (EE, VII, 1245b). Birliktelik *oikosta* değildi, öyleyse neredeydi? Aristoteles'in birlikte yaşamak, duyumsamak ve bilmekle ilişkilendirdiği dostluğu kavrayış biçimi çok yönlü ve derin bir kavrayış olmaya müsaitken toplumsal hayatı, siyasal alanı yani çokluğun alanını eşitsizlikçi bir perspektiften kavrayışı onu dostluk kavramını da sınıflandırmaya götürecektir. Bu ayrımın amacı, ilk elde akla geleceği gibi insanın *herkesi* aynı düzeyde sevmeyeceği gerçeğiyle alakalı değildir. Siyasal dostluk ve etik dostluk arasında çizilen ayrımın gerisinde Aristoteles'in mutlak eşitsizliklere dayanan evren ve insan kavrayışı bulunur. Gernet (1981: 282-288), Aristoteles'in düşüncesinde "soyluluk, doğuma eşit olan bir *etik doğa* düşüncesiyle ilgili spekülasyonlarda hayatta kalmayı sürdürür (*phusis* düşüncesi farklı bir şekilde ifade edilmiştir)" der. Gernet'e göre Aristoteles'in etikle ilgili yazılarındaki erdem kavrayışı bu eski ideali takip etmeyi sürdürmektedir; kendisi eşitlikçi bir toplumun içinden konuşuyor olsa bile. Dolayısıyla siyasal dostluk, eşitlikçi olmasalar da birlikte ortak yasalarla yaşamayı kabul etmek, böyle bir sözleşmenin tarafı olmaktır; çünkü böylesi, insan siyasal bir hayvan olduğu için herkes için daha *yararlıdır*. Filozofa göre, bu biraradalığı bir dostluk ilişkisi gibi görmek gerekir çünkü dostluğun derin ve kalıcı birliktelik duygusu yarattığı konusunda şüphesi yoktur. Ama öte yandan dostluğun ilkelerini toplumsal düzeye

genişletmek risklidir. Çünkü erdemce benzer olup dost olabilenler ve polis in nihai amacı olan iyi bir hayatı deneyimleyebilecek olanlar doğumla birlikte gelen etik doğaya sahip olabilenlerdir. Bu ayrımın insanların çok sayıda dosta sahip olamamasıyla doğrudan bir alakası yoktur. *Mükemmel dostluk* ilişkisinin erdemce benzerler arasında tesis edilebilecek olmasının uygulanımlardan farklı bir zeminde gerçekleşen bir *ayarlar* olduğunu görmek gerekir.

Eudemos'a Etik kitabının dostlukla ilgili bölümlerinin Aristoteles'e ait olmadığını düşünen Malcolm Schofield, kitapta yer alan siyasal dostluk kavramını (ki bu eşitliği, faydayı ve sözleşmeyi -etik dostluk tanımında yer alan güveni değil- içeriyordu) Paul Millett'in Atina toplumunun çimentosu dediğı *karşılıklılık ideolojisi* ile ilişkisini kurarak incelemeyi vaat eder. Modern dünyadaki adalet düşüncesiyle Atina'dakinin farklı olduğuna dikkat çeken Schofield, modernlerin dostlukla bağ kurmak bir yana onun tam zıttı objektif bir adalet düşüncesine sahip olduklarını söyler (Schofield, 1999: 37). Adaletin dostlukla sınırlı bir şekilde ele alınmasını beklenmedik bir şey olarak değerlendirir. Yunan dünyasındaki adalet algısını özetleyen "dostlarına yardım et, düşmanlarına zarar ver" düşüncesi mahlumumuzdur ama dostlara yardım etmenin üzerinde çokça duran Aristoteles düşmanlara zarar verme kısmına neredeyse hiç eğilmez (a.g.y., 38). Peki, *Eudemos'a Etik*'teki siyasal dostluk kavramı nasıl bir birlikteliğı anlatıyordu? Yurttaşların dostane karakteri neydi? Yazar bu biraradalığın, karşılıklılığın herkesin fayda sağladığı bir toplumsallık halini anlattığı görüşünde. Bu karşılıklılık ekonomiyi de içeriyordu ama ondan ibaret de değildi (siyasette görev alma, ibadetler vd.) (a.g.y., 42). Schofield, hem *Eudemos'a Etik*'teki hem *Nikomakhos'a Etik*'teki siyasal dostluk tanımlarında bir muğlaklık olduğunu söyler. Hele her iki kitapta yer alan *homonoia* kavramı bundan başka bir şeye karşılık geliyordu; *homonoian*ın dostluk değil siyasal uzlaşmaya benzer bir anlamı vardı. Bu tarz bir dostluk tanımının karşılıklılık düşüncesini içermesi şart değildir (a.g.y., 43). Siyasal dostluk kavramının yarara odaklandığından ve eşitlik düşüncesini barındırdığından bahsetmiştik. Hal böyleyken diğery anayasal yönetimlerde yani eşitlik olmayan yönetimlerde siyasal dostluk kurulup kurulamayacağını sorabiliriz yazara göre. Siyasal sözcüğünün belirsizlik içermesinin Aristoteles'in tarzıyla pek uyuşmadığını düşünen Schofield, "yine de karşılıklı faydayı ve eşitliği birbiriyle bağlantılı görmek Aristoteles'in düşüncesine uygun"dur

der (a.g.y., 45). *Eudemo'sa Etik*'teki siyasal dostluk kavramı anlaşmaya dayanan, eşitlikçi, yasal bir ilişkiyi işaret ederken, etik dostluk güvene dayanan, niyet odaklı, samimi bir ilişkiyi anlatıyordu. Etik dostluktaki karşılıklı güven ve iyi niyet stabil ilişkiler kurmaya müsaite olmadığı için her zaman daha zayıf (yüz yüzelik açısından mesela) bir siyasal dostluğa dönüşme eğilimi taşıyordu. *Nikomakhos'a Etik*'te ise Aristoteles yasal dostluktan bahsediyordu; siyasal nitelemesini kullanmıyordu. Schofield'a göre, belki de Aristoteles sandığımız yazar *Eudemo'sa Etik*'te bu yasal dostluğu alıp demokratik ilkenin hâkim olduğu toplumlara uyarlamaya çalışmış ve siyasal dostluk kavramsallaştırmasını kullanmıştı. *Nikomakhos'a Etik*'te faydacı dostluk pek de övülmüyordu; bu açıdan *Eudemo'sa Etik*'le aralarında bariz bir ton farkı vardı. *Eudemo'sa Etik*'teki dostluk kitabında siyasal dostluk üstünlüğe dayalı dostluktan daha değerli mi görülmüyordu? Kitabı yazan kişi siyasal dostluk ilişkilerine net bir değer yüklemiyor olsa da belli ki yatay ilişkileri eşit ve karşılıklı ilişkilerin temeli olarak görmüştü (a.g.y., 50). Peki bu karşılıklı ilişkiler ticari ilişkilerden mi ibaretti? Bu soruya olumsuz cevap veren Schofield'a göre bu mekanizma herkesin birbirinin refahını istediği ve bir gün bundan faydalanabileceği bir biçimi işaret ediyordu (a.g.y., 51). Schofield'ın analizleri bize, dostluk ilişkisinin tamamlayıcısı olan karşılıklılık, eşitlik, güven duygusu gibi özelliklerin, dostluğu toplumsal düzeyde ele alma eğiliminin nedeni ve zemini olduğunu bir kez daha hatırlatırken, bunun Aristoteles sandığımız yazar için de pek kolay olmadığını ve bunun ancak kavramları belirli bir biçimde yorumlamakla mümkün olduğunu gösteriyor.

Aristoteles'in Platon'dan farklı olarak kişisel sevgi ve aşk ilişkileri dışındaki ilişkilerle de ilgilendiğini dile getiren Sandra Lynch, dostluk ve adalet tartışmasının toplumsal ilişkiler alanına yayılmasının bazı güçlülere neden olduğunu söyler (2013: 34). Aristoteles, dostlukla ilgili kitaplarında adaleti fazla kişisel, dostluğu ise fazla kişisellik dışı hale getirmişti (Annas'tan akt. Lynch, a.g.y., 34). Lynch, Aristoteles'in yurttaş dostluğu (siyasal dostluk) ve kişisel dostluk arasında net bir ayırım koyamadığı düşüncesindedir. Dostluk mefhumunun kişisellik dışı bir adalet kavramıyla ilişkisi yazılarında pek de açık değildi ama yine de bu ikisi arasında kurduğu analogi aracılığıyla kamusal bir ilişki olarak dostluk ve ortaklık düşüncesi vurgulanıyordu. Aristoteles'teki, her ne kadar kendisinin tam tersi yönde bir farkındalığı olsa da, çokluğa karşı birlik, farklılığa karşı

benzerlik düşüncesinin öne çıktığı bu ortaklık tasavvurunu Lynch iyi kavramı aracılığıyla ifade eder: “Bu yurttaş dostluğu anlayışı, toplumsal uzlaşmanın sağlam temellere oturtulması için devletin yurttaşlarının İyi kavramını paylaşmalarını gerekli kılar” (a.g.y., 35). Yazara göre Aristoteles’in iyi insanlar arasındaki dostluğun polis içerisindeki toplumsal uzlaşmanın temeli olduğu konusundaki görüşleri iki sonuca yol açıyordu. İlk sonuç kişisel dostluk ilişkisinin çarpıtılmasıydı. *Philia* kavramının aşırı genişletilmesiyle ortak bir İyi kavramının tanımlanmasına odaklanılması, farklılığı da içerebilecek olan kişisel bir dostluk ilişkisini gündeme getirmekten uzaktı (a.g.y., 35). Diğer bir sonuç da bu görüşün “Aristoteles’in İyi’ye ait rakip kavramların varlığından doğan çatışma olasılığını yadsımasına olanak” tanımış olmasıydı: “Polisin iyi yurttaşları, iyilikleri sayesinde çıkarlar ve izlenecek siyaset konusunda muhakkak anlaşacaklardır” (a.g.y., 36). Lynch, Aristoteles’in sonuç olarak iki dostluk ideali üzerinde durduğunu ve bunlardan polisin yurttaşları olarak iyi insanlar arasında kurulan kamusal dostluğa açıklık kazandığını ama bireyler olarak iyi insanların kurduğu özel dostlukları, bunların kamusal dostluktan farkını ortaya koymadan ele aldığını ve bu nedenle nihayetinde kavramsal olarak çarpık, ayrımları net olmayan bir manzarayla karşılaştığımızı söyler. Bundan başka ve daha önemlisi, iyiye ait rakip kavramlar bu sayede devre dışı bırakılmış oluyordu; “kamusal ve özel dostluk ideali, polisin sağlamlığını tehdit edebilecek bir iyilik 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” (a.g.y., 38). Lynch’in altını çizdiği şey önemlidir; Aristoteles’in siyasal dostluk ya da kamusal dostluk olarak dile getirdiği toplumsal düzeye yayılmış bir dostluk biçimi, tüm yatay görünümüne rağmen yalnızca erdemce benzerlerin iyi kavramını toplumun genel iyisiymiş gibi sunuyordu; bu da ancak diğer iyilerin, örneğin kölelerin, kadınların, yurttaş olmayanların iyilerinin dışlanmasıyla mümkün oluyordu.

Stephen Salkever’a göre, Aristoteles’in dostlukla ilgili eserlerinde ortaya koyduğu temel dert, kavramla ilgili *endoxay* yani sanıyı sorunsallaştırmaktı; onu tekrar etmek ya da bir kenara atmak amacıyla değildi (Salkever, 2008: 54). Onun pratik felsefesinin amacı,

yeniden yöneltimdir (*reorientation*) ve bunu yaparken de ne kendinden önceki filozofları izler ne de sistematik bir doktrine varmayı hedefler. Bunu yaparkenki motivasyonu, Sokrates'in yaşamaya değer hayat dediği ve kendisinin *prohairesetik* hayat kavramıyla ele alacağı üzerine düşünülmüş hayatın neye benzemesi gerektiğini ortaya koymaktı (a.g.y.). Yazara göre Aristoteles'in temel derdi dostluğu daha fazla dikkate almamız, onu ciddiye almamız, onu bulunduğu marjinden alıp ahlaki dünyamızın merkezine taşımamızdı (a.g.y., 56). Aristoteles'in diğer aktiviteler ve topluluklar yerine dostluğa önem vermesi gibi biz de bu ihtiyacı görüp bunu neden ve nasıl yapacağımızı düşünmeliyiz. Aristoteles'in dostluğa bakışı onun insan için iyi olan şeyi değerlendirishiyle ve hayatı yaşamanın en iyi yolu anlayışıyla yani pratik felsefesiyle (*politikē*) bağlantılıydı (a.g.y., 57). Doğru *logos* seçimlerimizi belirleyen dışsal bir yasa değil daha ziyade aklın ve arzunun (istemin-*orexis*) içsel bir bileşimidir ki buna *prohairesis* diyordu (a.g.y., 59). Türlerin erekselliği düşüncesinden hareket ederek iyi bir insanın yalnızca çeşitli erdemlerin uygulayıcısı olmadığını, aynı zamanda *prohairesetik* hayata öncülük eden kişi olduğunu söylüyordu. *Prohairesetik* yani tercihlere (iyi tercihlere) uygun yaşamı anlamak açısından da dostluğu anlamak önemliydi, "Aristoteles'in amacı izleyicilerini iyi yurttaşlara ya da iyi filozoflara dönüştürmek değildir ya da yurttaşları ve filozofları uzlaştırmak. Onun amacı daha derin, mütefekkir, hayatı daha fazla ciddiye alan *prohairesetik* insanlar yetiştirmektir" (a.g.y., 60-61). Erdem, aklın arzuya galip/baskın gelmesiyle elde edilmez Aristoteles'e göre (a.g.y., 61). *Logosun* pratik işlevi arzuları olgun bir kişiliğin parçası haline getirmesidir, kurallar ve dostlar da buna yardımcı olur ama bunun da her zaman garantisi yoktur. Hayatı ciddiye almalıyız ama üzerine düşünülmüş kararlarımızın her zaman doğru olma garantisi yoktur (a.g.y., 62). Aristoteles, yazara göre, erdem konusunda modernlerden çok farklıydı. Örneğin Hobbes ve Kant'ta anlık hazlara/korkulara galebe çalan hesaplama/uslamlama ile Aristoteles'in akıl-arzu yaklaşımı birbirinden çok farklıdır (a.g.y.). Aristoteles genel geçer düşüncelerden yola çıkardı ve onları yeni bir bakışla kritik ederdi. Karşılıklı hazza ya da faydaya dayanan dostluklar mükemmel değildi çünkü onlar hayatın bütünüyle değil yalnızca bir bölümüyle ilgilidiler. Biyolojide bütün parçadan büyüktür, o zaman hayatı bütün olarak dikkate alan ilişki de kısmi olandan büyük/önemli olacaktır (a.g.y., 64). Salkever'a göre Aristoteles teorik projesinin çoğunda

dostluğu erdem olarak ele almıyordu; birlikte olmanın, etkileşim halinde olmanın bir kipi olarak ele alıyordu, bir siyasal bütüne ya da aileye benzer biçimde (a.g.y.). Karşılıklılık, ortaklık gibi özellikleri olan dostluk, insan olmayanların (hayvanlar, tanrılar) pratik ettiği ya da ihtiyaç duyduğu bir şey değildi. Aristoteles'in iddiası şöyledi sanki: Daha iyi yaşamak istiyorsanız en iyisi dostluğu böyle düşünmenizdir (a.g.y., 65). İyi yaşamak Aristoteles'in düşüncesinin merkezinde olduğu ölçüde dostluk da siyasal bir kavram olarak görülmelidir Salkever'a göre (a.g.y., 65-66). Siyasal bir kavram olan dostluk yasaya ve adalete bir alternatif değildi ama onlarla karşılıklı bir bağımlılık içerisindeydi (a.g.y., 66). Adaletle ihtiyaç olmayan bir dostluk düzeyine ulaşılması zaten mümkün değildi. İyi bir yaşam için yasa, adalet ve dostluk gerekliydi: "*Mükemmel dostluk* erdemli bir yaşam için kapsamlı bir tarif ya da ütöpik bir topluluk tasarımı değildir; başka çok sayıda önemli faktörle birlikte iyi yaşama şansını bize veren bir aktivitedir" (a.g.y., 67). Dostlukla ilgili erdem ve mutluluğu kuran şey şudur: Dostluk kim olduğumuzu görmemizi sağlar. "Bireysel ve birbirinden farklı insanlar, karmaşık bileşenler halinde tek bir vücutta birleşmişiz, sadece ölüme değil beklenmeye, öngörülemeye ve tutkulara yazgılıyız" diyor yazar (a.g.y., 69). Dostluklar bir bakıma *kendimizden mesafe almaktır*. Böylece hayat boyu kendine dair bir bakışı/düşünümü mümkün kılar ki bu bakış olmadan siyasal ve felsefi eylemdeki erdem mümkün olamaz; "dostluklar kendimizi görmemizi sağlar, kendimizden saklanma eğilimimizden bizi korur ve böylece etkinlik halinde olmamızı (*energeia*), işimizde olmamızı (*ergon*) ve daha insanca olmamızı sağlar" (a.g.y.). Peki bunu nasıl sağlar? Yazara göre Aristoteles her zaman olduğu gibi genel düşünceyi verip örnekleri bize bırakır (a.g.y., 70). Modern düşüncede dostluğun biricikliği ve o güzide birliktelik duygusu, etkinliği ikinci sıraya itiyor Salkever'a göre; Aristoteles'te yakınlık duygusu gerekli bir koşuldu yalnızca, aktivitenin nihai amacı değildi (a.g.y., 71). Aristoteles açısından dostluğun felsefe yerine geçen bir şey olmadığı görüşündedir Salkever; hatta dostluk konusunda anlattıkları bu tarz görüşlerle keskin bir çelişki içindedir (a.g.y., 75). Son olarak, "*prohairesis* yaşamın iki özelliği var: Birincisi felsefi aktivitenin kritik izahı, yani ölümsüz/ebedi şeylerle ilgili harcadığımız zaman. İkincisi ölümlü ve ölümsüz şeylerle kendi ilişkimiz üzerine düşündürmektir ki bu da iyi arkadaşlarla 'muhabbeti' gerektirir" (a.g.y.).

Dostluğun *iyi hayat*la ilişkilendirilmesi Salkever'in altını çizdiği gibi dostluğu bize iyi yaşama şansı veren bir aktivite olarak görmemizi sağlar. Modern teorilerde ben-başkası üzerinden şekillenecek olan etik tartışmaların izdüşümlerini, Aristoteles'in dostluk anlatısında bulmaktan çok uzakta değiliz. Kendine dair bir bakışı mümkün kılmak, kendinden mesafe almak ve bunun için güvenilir bir *başkasını* aracı kılmak dostluk ilişkisinin çok verimli tartışma alanlarından biridir gerçekten de. Aristoteles'in dostluk anlatısını pek çok açıdan ilham verici bulanlar olduğu kadar bulmayanlar da vardır. Bertrand Russell, *Etik* kitabında daha önceki filozoflarda bulunmayan bir yoksulluk olduğunu söyler ve şöyle devam eder "Aristoteles'in insan ilişkileri üzerine spekülasyonlarında gereğinden çok, şık ve rahat bir şey vardır; insanların birbirlerine tutkulu bir ilgi duymalarını sağlayan her şey, unutulmuş gibi görünüyor. Dostluk anlatımı bile donuktur" (Russell, 2020: 337-338). Platonik aşk ilişkilerinden Russell'in pek de takdir etmediği mutedil ve stabil dostluk ilişkilerine odaklanan Aristoteles'in yaşanmaya değer bir hayat için dostlara ihtiyacımız olduğu yönündeki tespiti yine de çok önemlidir ve dostluk tartışmasının kışkırtıcı izleklerinden biridir. Elbette yine onun düşünsel çerçevesi içinde dostluğun kara deliği haline gelen, yalnızca erdemce benzerlerin yani *doğal* olarak iyilerin gerçek bir dostluk ilişkisi kurabileceğini söyleyen Aristoteles'in eşitsizlikçi sınırlarından kurtulduğumuz ölçüde. Aristoteles'in ebedi kışkırtıcılığına karşı bir de tarihsel olgular vardı ki yaşanan siyasal değişimlerle bağlantılı olarak dostluğun zemini artık toplumsal düzeyden bilgiler arası ya da kişiler arası düzeye kayıyordu. Dostluk ilişkileri tehlikelerle dolu bir dünyada kendini çaresiz hisseden insanlar için güvenli bir sığınak haline geliyordu.

Dostluğun Helenistik Salınımı: Epikürosçuluk ve Stoacılık

Yunanların MÖ 8. yüzyıldan itibaren uygarlıklarını inşa ettikleri ve içinde yaşadıkları siyasal sistemleri, *polis*ler, MÖ 4. yüzyıla kadar içinde yaşayan insanlara yeterli, tatmin edici bir hayatı sunabildiler. MÖ 5. yüzyılda *polis*ler, kentlerini askeri, ekonomik ve siyasal olarak zayıflatan Pers savaşlarıyla uğraşırken bir yandan da Yunanların yaşadığı coğrafyanın en küçük siyasal birimlerinin

bile siyasal, kültürel ve ekonomik düzeyde birbirine bağlandığı bir süreç yaşanmıştı (Starr, 1983: 359-360, savaşların etkisi ve boyutu için ayrıca bkz. Rostovtzeff, 1926: 1-2). Chester Starr, MÖ 404-336 yılları arasında yaşanan dönemi hem kaotik hem de hareketli yıllar olarak değerlendirirken, *polis*lerin karakterlerini de etkileyen, Sparta ve Thebes gibi bir lider devlet altında birleşme çabalarının ya da federal temelli girişimlerin başarısızlığa uğramasıyla nihayetinde sahneye Makedonyalı II. Philippos'un girdiğini ve tüm coğrafyayı fethettiğini söyler (a.g.y., 360). Bu yaşanan gelişmeler, İskender önderliğinde devasa bir coğrafyanın sömürülmesiyle sonuçlanan yayılma ve imparatorluk döneminin başlangıcıydı. Yunanlarla barbarların etkileşimi karşılıklı olmuştu ve kozmopolit bakış açısı Stoacılıktan önce pratikte İskender'le (III. Aleksandros) başlamıştı (Russell, 2020: 400). İskender'in askeri fetihleriyle ortaya çıkan bu etkileşim, onun ölümünden sonra generalleri tarafından kurulan Helenistik krallıklar döneminde Yakın Doğu'nun kent merkezlerinde ikamet etmeye başlayan Yunan ve Makedon halklarla farklı bir boyut kazanmıştı (bkz. Martin, 2014: 336-355). Yaşanan siyasal, toplumsal, kültürel gelişmeler ve demografik hareketlilikler sonucunda ortaya çıkan Helenistik felsefe, *polis* temelinde örgütlenen ve değişim rüzgârından nasibi almış Yunan dünyasının insanıyla Yakın Doğu'da farklı toplumsal ve siyasal formasyonlarda yaşayan insanların dünyayı anlamlandırma biçimlerini yeni bir patikada birleştiren ve çağın ruhuna uygun yanıtlar üretmek üzere farklı okullar aracılığıyla seferber olmuş bir sistemin adıydı. Bu yeni okullardan önde gelen ikisi, Epikuroşçular ve Stoacılar, birbiriyle aşağı yukarı aynı dönemde kurulmuştu ve kurucuları Epikuros ve Zenon okullarının başına geçerek Atina'ya yerleşmişti (Russell, 2020: 433). Epikuroşçular, bilgilerden oluşan bir dostlar cemaatinde yaşamaya dair övgüleriyle dostluk tartışmasına farklı bir zeminde yeni bir boyut kazandırırken uzun yüzyıllara yayılan Stoacı düşünce, birey temelli felsefesinin temeline yerleştirdiği *içsel özgürlük* anlayışıyla, mutlu bir yaşam için dostluğun vazgeçilmez bir ilişki olduğuna dair antik düşünceyi ilk kez ve oldukça derinden sarsacaktı.

Hem II. Philippos'un, hem de Aristoteles'in öğrencisi ve Helenistik dönemin *fatihi* İskender'in askeri başarılarının ardında *falanks* düzeniyle yeniden yapılandırılan ordu düzeninin yanı sıra bu ordu içerisindeki *hetaireia* ilişkisi yatmaktaydı. Makedon kral(-lar), Homeros'un epik evrenindeki kralın, birlikte savaştığı diğer

krallar ve savaşçı aristokrasi karşısındaki konumunu hatırlatırcasına, kendisiyle eşitlikçi ilişkiler kuran ve büyük insan gruplarını denetimleri altında tutan nüfuzlu ailelerin desteği olmadan başarı elde edemezdi. Ayrıca iktidarları, “hükümdarlarıyla hatırı sayılır bir konuşma özgürlüğüyle muhatap olmaya alışık halkının sözünü dinleyeceğini varsayan gelenek tarafından sınırlandırılmıştı” (Martin, 2014: 320). Kralın, eşitleri arasında, devletin başında bulunabileceğini ispatlayan yiğitçe özelliklere sahip olduğunu göstermesi beklenirdi (a.g.y.). İskender’in, savaş sanatı konusunda bir kılavuz olarak, kendisine Aristoteles tarafından armağan edilen İlyada destanını yanından hiç ayırmadığı söylenir (Plutarkhos, İskender, 8.2). Plutarkhos’a göre (a.g.y., 15.2-15.3), İskender, fazla malı mülkü olmamasına rağmen, dostlarına yardım etmeden memleketinden ayrılmak istememiş, topraklarını ve gelirlerini etrafındaki insanlara dağıtmış, krallığın bütün gelirini dağıttığını görerek *size ne kaldı?*, diye soran bir komutanına *umut*, cevabını vermişti. Kralın ona bağışladığı toprakları kabul etmeyen komutan Perdikkas da ona öyleyse seninle bu sefere çıkacak olan bizler de umudunu paylaşacağız, şeklinde yanıt vermişti. İskender’in savaşlar esnasında kişisel atılganlığıyla her zaman ön planda oluşu ve diğer zamanlarda da kendisine bir tanrı gibi yaklaşılmasına müsaade etmesi, onun zamanına geldiğinde bu yoldaşlık ilişkilerinin sönmüldüğü anlamına gelmiyordu. Russell,

Makedonyalı komutanların -onların ifadesiyle ‘Yoldaşlar’ı- ona [İskender] karşı tutumu, batılı soyluların anayasal hükümdarlarına gösterdiği tutum gibiydi: Onun önünde diz çökmediler, kendi yaşamlarının pahasına bile olsa görüşlerini dile getirip eleştiride bulundular ve hassas bir anda eylemlerini kontrol altına alıp, onu Ganj’ı fethetmeye gitmek yerine İndus’tan yurda dönmeye mecbur ettiler

diyerek anlatır bu görece eşitlikçi ilişkileri (Russell, 2020: 399). Elbette artık Agamemnon’a karşı söz alan Thersites gibi yalnızca susturularak ve kınanarak karşılanamayabiliyordu eleştiriler; İskender’in kıyıcılığının ve hışmının Odysseus’u gölgede bırakacağı kesindi. Yine de kazanılan zaferlerde payı olan duygulanımları, ekonomik motivasyonları bir kenara koyarsak, lidere itaatle bezenmiş olanlardan ziyade savaşçılar arasında bulunan eşitlik, karşılıklı güven ve ortaklıkla ilişkilendirmek daha doğru olacaktır.

Bizzat İskender'i güçten düşüren şey de en yakınındaki yoldaşının ani ölümü olmuştur. Hephaistion, İskender'in âşık olduğu kişi ve partneri olmanın yanı sıra, hayatı boyunca karşılıklı güven ilişkisi kurduğu dostu, generali, yoldaşıydı.

Özgür yaşamaya alışmış Yunanların siyasal ve toplumsal formasyonları geçerliliğini yitirmiş olmasa da uzak diyarlardaki kralların gölgesi hem iç işlerinde hem de dış ilişkilerinde enselerindeydi artık (Martin, 2014: 345, Atina'nın geçirdiği dönüşüm için bkz. G.E.M. de Ste. Croix, 2013: 382). Yunan polislerinin gölgesi de yeni kurulan Helenistik kent devletlerinin üzerindeydi: "İskender ve halefleri tarafından Yakın Doğu'da kurulan yeni kentlerde artık çok sayıda Yunan ve Makedon yaşamaktaydı. Helenistik krallıklar saygınlık kazanmak, yeni göçmenler getirmek ve siyasetlerini destekleyen toplumsal kalıpları oturtmak için var olan kentlerini yeni baştan inşa ettiler" diyen Martin, yeni yerleşim yerlerinde, Yunan polislerinin *gymnasion* ve tiyatro gibi geleneksel yapılarının da bulunduğunu söyler (a.g.y., 343)³⁵. Helenistik kent devletlerinin polislerin geleneksel siyasi mekanizmaları gibi konseyleri ve meclisleri bulunsa da bağımsızlıklarının sınırları kralın varlığıyla ve istekleriyle kesin olarak çizilmişti (a.g.y., 343). Kent sakinlerinin en zenginleri ve seçkinleri öncelikle Yunan ve Makedon coğrafyasından göçen aristokratlardı. Helenistik kralların etrafındaki yakın halkayı da bu göçmen nüfus içerisinde çıkan askerler, danışmanlar ve saray görevlileri oluşturuyor ve bu kadroya *kralın dostları* adı veriliyordu (a.g.y., 341). Monarşist eğilimlerin, dostluk tartışmasını, kralın yakın çevresinde bulunan kişilerle kurduğu etkileşime, sadakat ve dalkavukluk eksenine indirgediğini Roma döneminde de göreceğiz. Helenistik krallar ve etraflarındaki ayrıcalıklı zümreler zenginliklerinin tadını çıkarırken, polislerde yurttaş topluluklarının siyasi haklarını artırmaya yönelik demokratik hareket de akamete uğramış, üst sınıflar "bunun yerine, alt sınıflara keyiflerine göre ihsan edip geri alabilecekleri belirli miktarda sadaka" ve tabiiyet önerir olmuştur (G.E.M. de Ste. Croix, 2013: 388). Gerek eski Yunan polislerinde gerek yeni kurulan Helenistik kent devletlerinde yaşayan yurttaşların, parçası oldukları siyasal birimlerin kendi akıbetlerini belirleme gücünü kaybetmelerine paralel olarak, kralın atadığı yö-

35. Rostovtzeff, Helenistik kentlerdeki Yunan etkisinin yalnızca kentli sınıflar açısından geçerli olduğunu, kırsalda yaşayan büyük kitlelerin eski geleneklerine, alışkanlıklarına ve inançlarına bağlı kaldığını özellikle belirtir (Rostovtzeff, 1926: 6).

neticiler karşısında siyasal hakları törpülenmiş, zenginlik ve mülk, kenti yönetenlerin ve belirli kimselerin elinde yoğunlaşmıştı. Gelir ve servet uçurumunun genişlediği bu atmosferde düşük ücretlerle çalışan, paralı asker olmak zorunda kalan yoksul ve emekçi kesim için düzen ve güvenlik diye bir şey kalmamıştı ve artık kamu işlerine ilgi duymak için bir teşvik de yoktu (Russell, 2020: 407-408). Korku, tehlikelere açık bu dünyanın başat duygusu haline gelirken “yaşamın amacı, olumlu bir iyiye ulaşmaktan çok talihsizliklerden kaçmak oldu” (a.g.y., 413). Bu talihsizliklerden nasıl kaçılacağı ise hiç olmadığı kadar bireysel cevaplar üretti. Öznelleşen ve bireycileşen düşünce yapısı bireysel erdem ve bireysel kurtuluş fikirlerine alan açarken “kötü bir dünyada nasıl erdemli olunur ya da bir ıstırap dünyasında nasıl mutlu olunur?” (a.g.y., 416) sorusuna verilen ilk sistemli yanıtlardan biri Epikuros’un *Bahçe*’sinden (*Kepos*) gelecekti.

Ksenokrates *Akademia*’da, Aristoteles Khalkis’te ders verirken Atina’ya gelen, Demokritos’un atomcu görüşlerinden ve Aristippos’un hazcı görüşlerinden etkilendiği söylenen (DL, X, 1-4) Epikuros’un doğa felsefesini ve materyalizmini Lucretius’un *De Rerum Natura*³⁶ eserinde bulmak mümkünken, dostlukla ilgili görüşlerini bulabileceğimiz kaynaklar sınırlıdır. Bu kaynaklardan biri olan Diogenes Laertios’un aktardığına göre Epikuros’u tanıyan herkes onun öğretisinin çekiciliğine kapılırdı ve dostlarının sayısı sayılamayacak kadar çoktu (DL, X, 9). Hatta Epikuros’un *Bahçe*’sinde yürütülen felsefe çalışmalarının daha önceki geleneklerde bulunmayan bir kapsayıcılığa ulaştığı söylenir: Epikuros, kadınları ve köleleri de okulunun düzenli üyeleri olarak kabul etmişti (Martin, 2014: 357). Epikuros’un erdemleriyle ilgili övgüleri çoğaltmak mümkün: Vatikan yazılarında, bir takipçisi, onun kendine yeterlik ve nezaket açısından başkalarıyla karşılaştırıldığında bir efsane olarak anılabileceğini söyler (*Vatican Sayings*, 36). Yunanistan coğrafyasının o tarihlerde son derece zorlu olaylara sahne olduğunu hatırlatan Laertios’a göre, Epikuros siyasetten uzak durmuş ve yaşamını dostlarıyla oldukça mütevazı bir çerçevede sürdürmüştü: “Apollodoros’un da söylediği gibi, her yerden dostları geliyor ve seksen minaya satın aldığı (...) bahçesinde onunla birlikte, son derece basit ve tutumlu bir biçimde yaşıyorlardı” (a.g.y., 10-11). “Çok olağanüstü bir insani dostluk kapasitesi” (Russell, 2020: 436)

36. Lucretius, (2011), *Evrenin Yapısı*, Çev. Turgut Uyar ve Tomris Uyar, İstanbul: Norgunk.

olan Epikuros'un, Pythagoras'ın *dostların malı ortaktır* düşüncesini benimsememesine neden olan şey, bunu birbirine güvensizliğin işareti olarak görmesiydi; güven yoksa dostluk da yoktu. Yalnızca su ve basit bir ekmekle yetindiğini söyleyen Epikuros'a göre yaşamın ereği hazdır (DL, X, 11). Haz her tercihin ve her kaçınmanın başlangıç noktasıdır ve iyi şeyleri yargılamak için başvuracağımız kural için yine ona döneriz (Epikuros, *Letter to Menoeceus*). Filozofun yaşam biçiminden de anlaşılacağı üzere bilginin haz arayışından anlaması gereken şey zevklerinin peşinde koşmak değildir; hazzın erek olduğunu söylerken “bedence acı çekmemeyi ve ruhça sarsıntı içinde olmamayı anlıyoruz” düşüncesini dile getiriyordu (DL, X, 131). Devinim halindeki hazzlardan farklı olarak durgun bir hazzın hedeflenmesini öngörüyordu (a.g.y., 136); aslında amacı maddeden oluşan beden ve ruh ölüm geldiğinde dağılına kadar mümkün mertebe bedende ve ruhta sarsıntıya yol açmadan, korkuya kapılmadan, dinginlik içerisinde bir yaşam sürebilmektir. Russell'a göre, “insanın çok kötü durumdayken de mutlu olabileceğini savunan ilk kişi bir Stoacı değil, Epikuros'tu” ve onun felsefesi de öncelikle huzur sağlamayı amaçlıyordu. Kamusal yaşamdan uzak durmayı öğütlemesi de bununla bağlantılıydı çünkü iktidar huzursuzluk getiriyordu (Russell, 2020: 437-439). Erdemli bir yaşamın seçilmesi hazları beraberinde getireceği için gerekliydi (DL, X, 138) ve erdemli bir hayatı; siyasetle, parayla uğraşanların ölçsüz, huzur bozucu rekabetçiliğinden ve hırslarından azade, dostlarının arasında bir yaşam tesis ederek kamusal yaşamdan uzak duran ve yaşamın ereğini kavrayabilen bilgiler tecrübe edebilirdi.

Epikuros, güvenliğimizi tehlikeye atan pek çok şey varken devletin insanların güvenliğini sağlama işlevini gerekli bulur ama bilgelerin siyasal meselelerle uğraşmamasını salık verir; kamusal işler nihayetinde bilge insanın yakalamak hedefinde olduğu huzur dengesini bozacaktır. Bu düşünce Epikuros ya da bir takipçisi tarafından dile getirilen “kendimizi kamusal eğitimin ve siyasetin hapisanesinden özgürleştirmeliyiz” vecizesinde vücut bulur (*Vatican Sayings*, 58). Sahih bir güvenlik duygusu dostlar arasında sağlanacaktır çünkü Epikuros'un güven fikrine ilgisi, eşitler arası sadakati ve fedakârlığı ileri sürmekten ziyade olasılık dahilindeki bireysel incinebilirliği yatıştırmak şeklindedir (Konstan, 1997: 109). Bilgeliğin, tüm yaşamımız boyunca mutlu olmamız için bize sağladığı araçlardan en önemlisi kuşkusuz dostlar edinmektir

(Epikuros, *Principle Doctrines*, 27). Korktuğumuz şeylerin sonsuz ve kalıcı olmadığını bize (bilge kişiye) öğreten inancımız, sınırlı yaşam koşullarında hiçbir şeyin güvenliğimizi dostluk kadar artırmadığını görmemizi de sağlar (a.g.y., 28). Her dostluk kendi içinde arzu edilir ama dostluğun ilk nedeni onun faydalı olmasıdır diyen Epikuros'un (*Vatican Sayings*, 23) hem bizim için yararlı olan hazlara dayanan felsefesi hem de dostluk anlayışının *faydacılığı* elbette tartışma konusu edilebilir. Genel felsefesindeki faydacılık için burada uzun bir tartışmaya girmek mümkün görünmese de dostluk ilişkisine bakışının kaba bir yararcılıkla malul olduğunu söylemek dostları arasında yaşamayı her şeyden önemli gören filozofa haksızlık olacaktır. Bunun için Epikuros'un aforizmalarından birine başvuralım: Bilge kişi, kendisine işkence yapıldığında arkadaşına yapıldığında duyduğundan daha fazla acı duymaz ve [gerekirse] onun için ölebilir, çünkü ona ihanet ederse, tüm hayatı güvensizlik yüzünden alt üst olacak ve çok acı duyacaktır (*Vatican Sayings*, 56-57). Epikuros'un hazlarla ilgili ince hesaplamaları vardır; eğer nihayetinde hazla sonuçlanacaksa bazı acılara katlanılabilir. Bir şeyin bizi mutlu edip etmeyeceği uzun dönemli bir hesaplamanın sonucunda elde edilir. Dostluk ilişkisi, Epikurosçu düşüncede, bu uzun erimli hesaplama her zaman sağ çıkan, içeriği her surette olumlu duygularla tanımlanmış, seçkin bilgelerin ölümsüz uğraşdır (*Vatican Sayings*, 78). Epikuros(çular) açısından evlilik, kamusal görevler gibi *dışsal* bağlar kaçınılması gereken şeyler olarak anılırken (Starr, 1983: 425) yine dışsal bir ilişki olan dostluğun kişiye herhangi bir biçimde zarar verebileceği, huzurunu bozabileceği düşüncesine rastlanmaz.

Epikuros'un, bilge kişilerin dostlarının yanı başında, onların huzur, güven ve mutluluk sağlayan eşliklerinde yaşamaları yönünde yaptığı çağrının iki boyutundan bahsetmek mümkün. Epikurosçu dostluk esasen bireyler arası bir bağ olarak düşünülüyor fakat aynı zamanda komünal bağlamda ele alınıp felsefi gelişimin bir parçası olarak değerlendiriliyordu (Konstan, 1997: 113). Dostluk, bireyselleşmiş olsa da hâlâ "en güvenli toplumsal haz"dı (Russell, 2020: 441). Hutter da (1978: 116-120) değerlendirmesinde iki boyuta vurgu yapar. Epikurosçuların görüşünü dostluk kavramının modern yorumlanışına daha yakın bulur çünkü ona göre Epikuros'un felsefesinde dostluk bireysel ve faydacı bir düzlemde değerlendirilmiş, kişilerin özel alanlarına ait bir mesele gibi ele alınmıştı. Bu

özelleştirme, yine de, felsefi ve pratik düzlemde önemliydi çünkü bilgelerin yaşamıyla yakından alakalıydı. Bilge için devlet, güvenlik için gerekli, aile ise soyun devamı için bir yükümlülüktü ama mutlu olmak için bunlar yeterli değildi. Hayattan zevk almak ve mutlu olmak özgürce seçilmiş dostlar arasında mümkündü. Bilgenin hayatı siyasetten ve toplumdan mümkün merteye uzak olacak ve o, dostları arasında felsefe ile uğraşacaktı. Epikuros'un genel felsefesinde de serbestçe seçilmemiş şeyler önemsizdi. Hutter'a göre dostluk kavramının anlamı bu yorumlanışla daralıyordu. Helenistik dönemde kent devletlerinin önemi azalırken ve imparatorluk biçimi koskoca bir coğrafyaya yeni bir siyasal düzen ilkesi getirirken, insanların siyasal kararları alan otorite ile arasındaki mesafe gittikçe artıyor ve bireyler bir tür yabancılaşma yaşıyordu. Dostluğun anlamı dönüşüyordu ama Epikurosçu çerçevedeki yeni içeriğiyle de oldukça yüceltilen ve gerekli bulunan bir ilişki biçimiydi; Hutter'a göre kavram dönüşmüş olsa da değeri azalmamıştı (a.g.y., 120).

Hatırlanacağı üzere dostluğun anlamı, *polis* içerisindeki bir yurttaş için, Homeros evrenindeki *hetaireia* ilişkisinden farklı olarak, iyi ve yaşamaya değer bir hayatın ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilmişti. İyi bir hayat, örneğin bir Atinalı için, kamusalılığı, siyasal düzene katılabilmeyi, aktif yurttaşlığı mümkün kılan siyasal düzen içerisinde yani *polis* içerisinde mümkündü. Dostluk iyi bir hayatın, iyi bir hayat da siyasetin konusu olduğunda, dostluğun siyasal içeriğinden şüphe etmemiz için bir neden olamazdı: Dostluk, Aristoteles'in söylediği gibi, şehirleri ayakta tutuyordu. Kamusal iyiden ayrı bir bireysel iyi düşüncesi bu çerçeve içerisinde felsefi olarak da siyasal olarak da anlamsızdı ve Platon, Aristoteles gibi düşünürlerin ahlakileştirilmiş siyasal düzen tasarımlarında kendine yer bulamamıştı. Epikuros, evren ve doğayla ilgili maddeci görüşlerini sunarken bile temel derdi insanı bu korkulardan uzaklaştırmak, onlara nedenlerin bilinebilir olduğunu anlatmaktı. Epikuros'un, insanları onlara huzursuzluk veren düşüncelerden azat etmek istemesi iyi bir yaşamın ilk koşuluydu. Düşününürün evrene ve doğaya bakışı elbette ahlak felsefesinden bağımsız olarak değerli ve kıskırtıcıydı ama burada altı çizilmesi gereken şey Epikuros'un felsefesinin de en az selefleri kadar ahlaki bir boyuta sahip olduğu, iyi bir hayatın bilgisini ve yordamını hedeflediğiydi. Epikuros için dostluğun, Aristoteles gibi, iyi bir hayat kurmanın vazgeçilmez bir parçası olduğunu, hem bizzat kendisinin oluşturduğu dostlar

cemaatinden hem de günümüze ulaşan az sayıdaki *maksimleri* arasında hatırı sayılır ölçüde dostluk konusunu ele alan *maksimler* olmasından anlıyoruz. Öyleyse değişen neydi? Yaşanan şey, bireysel iyiyle siyasal iyi arasındaki *ortaklığın* çözülmesiydi. Bir başka deyişle, insanların iyi oluşlarının bir arada yaşamak için kurdukları siyasal birliktelik dışında bir mesele haline gelebilmesi, aynı anlama gelmek üzere *bireyselliğin* icadıydı. Bu bireysellik kavramını modern birey düşüncesinin nüvesi olarak görmekte bir sakınca olmasa da yine de henüz o kavrayış ve çerçeveden oldukça uzakta olduğumuzu hatırlatmakta fayda var. Helenistik felsefe ile, insanların ilk defa parçası oldukları siyasal yapı dışında ve hatta ona rağmen bireysel bir yaşam yolunun nitelikleri üzerine düşündüklerine şahit oluyoruz. *Polislerin*, ortak yasalarla yönetilmeye, yönetim konusu olan meselelerle ilgili eşit söz ve oy hakkına sahip olmaya öncelik veren yurttaşlarının aksine, Helenistik dönem insanı için, ulaşılabilir olmayan ama kaderleri üzerindeki son sözü de söyleme hakkına sahip bir imparator ya da kral karşısında iktidara eşit katılım hakkından ya da konuşma özgürlüğünden bahsetmek anlamsızdır. Siyaset, insanların *elinden* alınmıştır artık. Epikuros'un, dostları arasında yaşamayı tek ve en iyi seçenek olarak gördüğü atmosfer böyle bir atmosferdi. Kamusal sorumlulukların ve siyasetin getireceği gerilimden uzak durulmasını söyleyen bir filozofun klasik anlamıyla *siyasal* olduğunu söylemek güç. Bu güçlüğü kabul etmekle birlikte onun üzerinden hemen atlamak zorunda değiliz. Epikurosçu düşüncede siyaset, bizatihi dostluk ilişkisiyle ikame edilmiş gibidir. Devlet, bir sözleşmenin ürünü (Türk, 2011: 158) ve güvenliği sağlayan bir yapı ise, iyi bir hayatla, yani aslında antik dünyada yaşayan bir insanın kafasındaki siyasallığa karşılık gelen iyi insan, iyi toplum, iyi devlet örtüşmesiyle tanımladığı bir siyasal düzene karşılık gelmez. Bu örtüşmenin var olduğu bir toplumda yetişen Epikuros için de hayatlarının esenliğiyle ilgilenmeyen ve onların da kamusal alanla ilgilenmesini olanaklı kılmayan bir siyasal iktidar biçimi yeni bir şeydi. Epikuros, bu yeniliğe bireysel değil kolektif bir cevap üretmişti: Dostluk. Dostluğu, Yunan insanının eşitlikçi toplumsal geleneğinden miras almış, onu iki kişinin karşılıklı duygulanımının biricikliğine indirgememiş ve anonimleştirmiş, bu çaba aslında dostluk düşüncesinin salt duygular dünyasına doğru itilmesinin önüne geçen önemli bir uğrak olmuştur. Dostluk ilişkisi, Epikurosçulukta da erdemli bir yaşamla ilgiliydi, ama

bundan daha önemlisi ortak yaşamla ilgiliydi. Bu açıdan Epikuros, Aristoteles'in nihayetinde dostları soylu doğmuşlara, dostluğu da erdemleri pratik etmeye indirgeyen yaklaşımını aşmış görünür.³⁷ Krallık iktidarına siyasal olmasının hakkını teslim ederken, ortak yaşamlarını bu ilişkinin ilkeleri üzerinden örgütleyen insanların dostluğunun siyasal olmadığını söylemek, nesnel durumu sınırlı bir *siyasallık* anlayışına feda etmek olacaktır.

Helenistik dönemin diğer büyük felsefe okulu Stoacılığın etkisi Yunan *polis*lerinden Helenistik krallıklara ve Roma İmparatorluğu'na kadar yayılmıştı. Bu kadar uzun döneme yayılmış bir okulun ve birbiriyle uyuşmayan görüşler ileri sürmüş düşünce insanların felsefelerinde dostlukla ilgili tutarlı bir yaklaşım yakalamak kolay değil. Stoa felsefesinin kurucusu Zenon'un içinden konuştuğu dünya, dostluk ilişkisine toplumsal düzeyde paye veren Yunan insanının dünyasıdır hâlâ. Ama örneğin Seneca, bambaşka bir siyasal düzen ilkesinin ve anlam örüntüsünün hâkim olduğu Roma evreninden seslenecektir dünyaya. Tarihi beş yüz yıldan öteye uzanan ve pek çok noktada ayrışan bir okulun temsilcilerinden bahsettiğimizi unutmadan ama yine de bir Stoa öğretisinden ve Stoa bilgeliğinden söz etmenin de mümkün olduğunu akılda tutarak yaklaşmak şart görünüyor bu tarihsel döneme (Brun, 2016: 8). Bunu yaparken de öne çıkan tüm düşünürlerin dostluk kavramına bakışlarını serimlemektense, felsefelerinin dostluk ilişkisinin zeminini kaydıran dönüşümdeki payına bakacağız. Stoacı bilgelerin yüzyıllar içerisinde dostluk tartışmasını taşıdığı zemin Epikürosçu düşünceden sahiden de çok mu uzak düşmüştü? Veyne'e göre Epikürosçu bilge, ne ölümden ne tanrılardan ne de acıdan korkuyordu (Veyne, 2003: 33). Dostları arasında, biraz soğuk su ve bir parça ekmekle yaşamak için ihtişam ve zenginliği hor görmeyi öğrenmişti. Böylece tanrıların yeryüzündeki ölümlü dengi haline geldi. Epikürosçu bilge insanları suni ihtiyaçlarından ve asılsız kaygılarından özgürleştirmeyi her şeyin üzerinde görürken, Stoacılık, insanlara, düşüncenin onları doğuştan itibaren hapseden kötü alışkanlıklarından ufak ufak sıyrılmaya çabalayacakları sabırlı bir yol öğretiyordu. Bireycilik de böylece, bireylerin doğanın kendileri için planladığı şey (özgür ve mutlu) olmak için harcadıkları çabaya indirgendi (a.g.y.). Stoacı bilgiler bu bireysel çabayı sarf ederken, Epikürosçu bilgelerin aksine, dostlara pek de gereksinim duymayacaktı.

37. Aristoteles'in dostluk yaklaşımında bundan daha fazlası olduğunu iddia etmek mümkün olsa da.

Diogenes Laertios (VII, 23-27), Stoa felsefesinin kurucusu ve Kinik Krates'in öğrencisi Kitionlu Zenon'un çok dirençli, yalın yaşayan ve saygın biri olduğunu, zamanında *Zenon'dan daha iradeli olmak* şeklinde bir deyişin bulunduğunu ve kendisine *dost nedir?*, diye sorulunca, öteki ben diye yanıt verdiğini aktarır. Laertios'a göre Zenon, farklı düşünürlerce pek çok konuda suçlanmış: Temel eğitimi yararsız göstermiş, "erdemli olmayan insanların birbirlerine, babaların çocuklarına, kardeşlerin kardeşlere, akrabaların da akrabalara hasım, düşman, köle ve yabancı olduklarını" söylemiş ve *Devlet* adlı eserinde "yalnızca erdemli kişileri yurttaş, dost, yakın ve özgür diye" göstermişti. Böyle diyerek, Stoacıların ana babalarına ve çocuklarına düşman olduklarını çünkü bunların bilge olmadıklarını söylemiş oluyordu (a.g.y., 32). Bu düşüncelerden de anlaşılacağı üzere, Stoa düşüncesinde dile getirilen eşitsizlik bilgeler ile bilge olmayanlar arasındaydı (Türk, 2011: 163). Bilgeler, Tanrının iradesine, doğaya ve aynı anlama gelmek üzere akla uygun yaşamayı *bilen* ve erdemli bir hayat sürebilen kişilerdi. "Stoacı felsefe ise Doğaya uygun, yani Tanrının istencine uygun, akla uygun yaşamakla düşünce ve eylemlerimize birlik verdiğimiz" bilgiydi (Brun, 2016: 36). Epikürosçuluğun haz anlayışını yanlış yorumlayan Stoacılar³⁸ düşüncelerinin merkezine hazzı değil erdemi koyuyorlardı. Erdemli yaşam, onlar için doğaya uygun yaşamaktı ki bu aynı zamanda erdeme uygun yaşamaktı (DL, VII, 87). Erdemli yaşam kamusal hayattan uzak bir yaşam değildi, eğer insanın yazgısında kamusal görevler üstlenmek varsa bunları yerine getirmekten kaçınması, izole bir dostlar cemaatinde yaşaması gerekmiyordu. Seneca (*Mutlu Yaşam Üzerine*, XV, 6), evrenin yapısından ötürü katlanılması gereken ne varsa, yüce bir ruhla karşılanmalı diyerek yazgıcı kabullenışı dile getiriyordu. İnsan, yazgısında olanı yaşamak zorundaysa, özgür iradede söz edilebilir mi? Brun'a göre, Epikürosçulukla Stoacı düşüncenin ayrıldığı temel noktalardan biri budur: "Epiküros için yazgı yoktur, dünyada her şey, atomlar düzeyinde fizik nedenlerle açıklanır" (Brun, 2016: 79). Epikürosçu düşünce bunu yaparak "insandan, ana, anın bize verdiği apaçıklığa ve bize sağladığı haza" tutunmasını ister; "apaçıklık ve haz, bilge kişinin duyumlardan çıkarmayı bildiği doğru ve yanlısın ölçütüdür." Stoacılık da insanı zamandan kurtarmak ister ama bunu yaparken

38. Bkz. Seneca, *Mutlu Yaşam Üzerine*, XII-XV.

*insanın zamanı sevmesini ve zaman dünyayı, varlıkların duygu-
daşlığını ve Tanrı'yı ifade ettiği için ona boyun eğmesini* istemekle
önerir buna ulaşmayı. İnsan, zamana teslim olduğunda, kaderinde
yazılı olana boyun eğdiğinde, dışsal iyilere olan bağımlılıktan kur-
tulacak (çünkü insanın hayatında dışsal iyiler olmayabilir) ve içsel
özgürlüğü duyumsayacaktır. Stoacılar açısından “tek gerçek iyi olan
erdem tamamen bireyin elindedir. Bu yüzden, dünyevi arzulardan
kurtulması koşuluyla, herkes kusursuz özgürlüğe sahiptir” ve “hiç-
bir dış güç onu erdemden yoksun bırakamaz” (Russell, 2020: 457).
Stoacılar katlanmanın, tesellinin filozoflarıydı; rollerimizi layıkıyla
oynamamız gerektiğini düşünmüşlerdi, ister Marcus Aurelius gibi
bir imparator olalım, ister Epiktetos gibi bir köle (a.g.y., 473).

Stoacıların dostlukla ilgili görüşlerinde felsefelerine paralel
olarak birey odaklı bir yönelimin zamanla baskın geldiği ve dost-
luğun nihayetinde Yunan insanının hayatındaki olmazsa olmaz
ağırlığını kaybettiği görülüyor. Diogenes Laertios, Stoacıların,
dostluğu insanın iyi bir yurdu olması gibi mutluluk veren bir
dışsal iyi olarak gördüğünü söyler (DL, VII, 95). Ama bizatihi
dışsal iyiler dediğimiz felsefi kategori Stoacı düşünce içerisindeki
ikircikli kategorilerden biridir. Dışsal iyiler gelip geçici olabilir;
katı, sarsılmaz olan ise insanın yazgısını kabul ederek ulaştığı içsel
özgürlük ve ahlaklılık halidir. Epikuros’un çok değer verdiği dostluk
Stoacılar için de iyi olabilir “ama dostunuzun talihsizlikleri kutsal
sükunetinizi bozabilecek noktaya taşınmamalıdır” (Russell, 2020:
459). Yunan dünyasının temel düsturlarından biri olan dostluğun
esas olarak zor zamanlarda sınındığı savı akamete uğramış gibi
görünüyor. Stoacı bilge için bir dostun sıkıntısına katlanmak bir
başkasının yazgısına müdahil olmak gibidir; herkes doğanın/
aklın gösterdiği yaşam yolunu bireysel olarak sabırla keşfetmeli
ve hayatın getirdiklerini kabullenmelidir. Ancak bu kabullenişle
birlikte bilge yüzünü kendi seçmediği dışsal koşullara değil, iç-
sel olarak geliştirebileceği mezyetlerine dönebilecektir. Stoacı
düşüncenin siyasal düzene bir eleştirisi yoktur; insan, *dönüştüre-
meyeceği* şeylere odaklandığında karşılaşacağı duygu, çaresizlik
ve mutsuzluk olacaktır. Oysaki Stoacı felsefi tutumun önerdiği
içsel mutluluk, özgürlük ve ahlaklılık, hangi siyasal düzen içinde
yaşarlarsa yaşasınlar dünyanın bilgece yaşayan tüm insanları için
kozmopolit düzeyde geçerlidir. Bilgeler, Epikurosçulardan farklı
olarak, köşelerine çekilip yaşamayacaklardır çünkü erdemli insanın

toplum yaşamına ve eyleme uygun bir yaradılışı vardır (DL, VII, 123). Stoacı düşünürler, dostluğun, birbirlerine benzer oldukları için, yalnızca erdemli insanlar arasında mümkün olduğunu düşünüyorlardı (a.g.y., 124). Yani aslında yalnızca bilge kişiler dost olabilirlerdi; onlar da ahlaki nedenlerle hareket ediyorlardı, bir başkasına hissedilen güçlü duygularla değil (Konstan, 1997: 113). Dostluk ilişkisine kategorik olarak karşı olmadıklarını, özellikle erken Stoa düşünürlerinin Yunan dünyasının dostlukla ilgili olumlu yargılarından uzaklaşmadıklarını söylemek mümkün. Hutter ise tam olarak böyle düşünmüyor (Hutter, 1978: 121-128). Ona göre Zenon'un dostluk kavramını düşünme biçimi Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius'a kadar önemli ölçüde değişmeden geliyordu. Stoacı düşüncede kişinin mutlu olmak için aklın kılavuzluğunda ulaştığı erdemden başka bir şeye ihtiyacı yoktu ve eylemin ne olduğu değil, neden yapıldığı önemliydi. Tüm insanlık aptallardan ve bilgelere oluşuyordu ve yalnızca bilgiler özgürdü. Yalnızca aklın kılavuzluğunda özgür yaşayan bilgiler dostluk kurabilirdi ve bütün bilgiler erdem üzerinde yükselecek dünya devletinde birbirine *ipso facto* dosttu. Hutter, dostluğun bir yandan kozmopolit (*philanthropia*) hale gelirken bir yandan da kişisel ve tekil tüm anlamlarını kaybettiğini söyler. Seneca'nın bir arkadaşın yerine yenisi konabilir görüşüyle dile getirdiği ikamecilikte, dostluk tüm derinliğini kaybetmiş oluyordu.

Stoacıların dostluk anlayışının eşitlikçi bir geleneği devam ettiren *hetaireia* ilişkisinden farklı olduğu çok açık. Birlikte yaşamak, ortak sofralarda yemek yemek, şölenden ve ganimetten eşit pay almak ve topluluğa liderlik eden kişinin karşısında söz hakkına sahip olmak üzerine kurulu yoldaşlık ilişkilerine yakın olabilecek hiçbir dayanışmacı ilkeyi göremeyiz Stoacı bilgelerin ilişkilerinde. Akhilleus'un Patroklos için duyduğu derin üzüntü de Stoacı bir bilge için anlaşılabilir değildir; hatta bir dosta böylesine içten bağlılık ve onun ani kaybından sonra yaşanan büyük buhran Stoacı bilgenin tam da kaçmak istediği duygulanımlardır. Duygusuzluk, tutkusuzluk, zihnin etkilenmemesi gibi anlamlara gelen *apatheia* kavramını felsefelerinin merkezine alan Stoacılar için yaşam; verili toplumsal, siyasal koşulları kabul eden ve *dışsal* özgürlükle bir derdi olmayan, içsel özgürlük adı altında deneyimlenen bir çeşit atomize bireyciliğe yaslanan, insanlarla hakiki bir etkileşime kapalı ve rengini, canlılığını yitirmiş bir katlanma

halidir. Dostluk ise, Aristoteles'te olduğu gibi birbirine erdemce benzerler arasında yani aslında sadece bilgiler arasında kurulabilir. Ama Aristoteles gibi hayatı birlikte duyumsamak, yaşanmaya değer bir hayat kurmak ya da onun siyasal dostluk anlatımında olduğu gibi yurttaşlar arasında birliktelik yaratmak vasfı da yoktur bu dostluğun. Epikürosçuların tasavvur ettiği gibi ortak bir yaşamı hedefleyerek kıyısında huzursuzluktan kaçabilecekleri güvenli bir liman da değildir. Dostluk, erdem sahibi Stoacı bilgelerin zihinlerini etkilemediği, duygularını canlandırmadığı, onlara çok fazla heyecan ve sıkıntı vermediği sürece hayatlarında makul bir dışsal iyi olarak var olabilirdi. Epikürosçular bireysel iyiyle siyasal iyi arasındaki ortaklığın çözülmesine toplumdan yalıtık ama kolektif bir yanıt üretme yoluna gitmişti. Stoacılar içinse siyasal düzenin iyi veya kötü oluşu bireyler için bir mesele olmaktan çıkmış, kişi ister servet ve güç sahibi ister yoksul bir çiftçi ya da köle olsun, iyi bir varoluşun tek yolu herhangi bir biraradalıktan bağımsız olarak bireylerin doğaya/akla uygun yaşamı hedeflemesi olmuştu. Dostluğu yalnızca bir arada olmakla tanımlamasak da dostluğun ilkelerinin yeşerebilmesi için ilk koşulun ortak bir yaşam için *birlikte olma, bir arada olma* zemininde buluşmak olduğunu ve Stoacılığın bizatihi bu varoluş koşulunda gedik açtığını görüyoruz. İlerleyen zamanlarda bu gedikten Hristiyanlık düşüncesi çok sular sızdıracaktı. Fakat öncesinde Roma siyasal düşüncesinin mimarlarından Cicero, belki etkisinde kaldığı Yunan düşüncesine bir selam göndermek belki de Roma siyaset hayatının ruhunda açtığı yaralara şifa bulmak için dostluk üzerine bir kitap kaleme alacaktı.

Amicitiae Publicae:

Roma Döneminde Dostluk ve Cicero

Roma Cumhuriyeti'nin kuruluşundan (MÖ 509-508) çöküşüne kadar geçen sürede yaşanan siyasi gelişmeler bir çırpıda özetlenemeyecek kadar uzun bir tarihsel süreç olsa da Geç Roma Cumhuriyeti'ne miras kalan temel çatışma dinamiklerinin altını kısaca çizmek mümkün. Krallığın sona erdirilmesiyle kurulmuş olduğu varsayılan Roma Cumhuriyeti'nin siyasal düzeni, temel olarak, soy/kabile örgütlenmesinin eşitsizlikçi biçimde tabakalaşmış halinin bir yansımasıydı. Roma Cumhuriyeti'nin ilk yüzyılları, ayrıcalık

kazanmış klanlara üye soylular yani *patriciler* ile “ilkesel olarak *patrici* olmayan herkesi kapsayan *plebler*” arasındaki “tabakalar çatışmasının” damgasını taşır (G.E.M de Ste. Croix, 2013: 422). Bu çatışma tarihiyle birlikte değerlendirilmesi gereken diğer dinamik de Roma’nın Yunan *polis*lerini ve bir önceki bölümde bahsettiğimiz Helenistik krallıkları içeren coğrafyayı da içeren Doğu’ya, henüz *ileri* bir uygarlık olmayan Batı’ya ve Akdeniz’e kıyısı olan uygarlıklara doğru yayılması sürecidir. Akdeniz coğrafyasında yaşayan halklar özellikle MÖ 133’ten sonra hiç olmadığı kadar kısıcıcı bir sömürgeci gücün hegemonyasına girmişti (Starr, 1983: 503). Gücünü sahip olduğu arazilerdeki tarım ekonomisinden (ekonomik gelişmeler için bkz. Rostovtzeff, 1926: 6-37) alan aristokrasinin öncülük ettiği askeri yayılcılık neticesinde pek çok yöne doğru genişlemiş olan Roma Cumhuriyeti’nin içerisinde cereyan eden sınıfsal ve siyasal çekişmeler, grupların kapsamı ve adı değişse de sönümlenmemiş, aksine, askeri gücü arkasına alan liderlerin (Julius Caesar, Octavianus -namıdiğer İmparator Augustus-) siyasal iktidarı tekelleştiren hamleleri imparatorluğa giden taşları döşemişti. Roma, dünya tarihinin hiç şahit olmadığı kadar genişleyen, genişledikçe ayrıcalıklı ailelerin şatafatlı hayatlarına karşı yoksul çiftçilerin ve kölelerin isyanını büyüten, kentte ve taşrada isyan büyüdükçe devletin şiddet dozunu ve askeri niteliğini yoğunlaştırdığı, askeri kapasite büyüdükçe yoksulluğun daha da arttığı bir kısır döngüye girmişti. Bu yayılcılığın ve imparatorlukla sonuçlanan güç yoğunlaşmasının yarattığı meşum çağın düşünsel yansımaları ve bireyleri içsel özgürlüğe razı eden katlanma (Yunan’daki katılmanın aksine) felsefesi, yani bir önceki başlıkta ele aldığımız Stoacılık, Roma evrenindeki dostluk tartışmalarının bir boyutunu oluşturuyordu. Yunan *polis*lerinin kamusal bir tartışma (*agôn*) olarak konumlandığı siyasetin Roma Cumhuriyeti’ndeki daralan anlamını ve halktan (bir süre sonra tebaa olacaktı) uzaklığını, bizzat dostluk tartışmasının destekçilik ve dalkavukluk eksenine sıkışmışlığında izlemek mümkün. Cicero ise, Yunan dünyasından esinli dostluk yorumuyla dost edinmenin iyi bir yaşamla ilişkisini teyit ederken, devlete sadakati dostlara sadakat göstermekten önde tutan yaklaşımıyla devlet kavramına yönelik yeni bir bakışın vaizi olacaktı.

Roma toplumunda aile kurumu çok merkezi bir yerde duruyordu. Babanın aile içerisindeki otoritesini ve yetkilerini anlatan *patria potestas* (aile bireylerinin yaşam hakkı üzerinde dahi karar

verici olmayı içeren) kavramı, siyasal iktidarın Roma toplumu üzerindeki otoritesine ve gücüne de yansıyan geleneksel bir ilişki biçimine işaret ediyordu. Aile reislerinin (*pater familias*) yetkileri aslında kamusal otorite anlamına gelen *imperium*un soylu aileler arasında bölünmüş olduğunu anlatıyordu (Hutter, 1978: 145). Roma'da yüksek siyasetle ilgilenmek için, halk meclisinin en güçlü olduğu ve bazı mevkilerin yükselen yeni tabakalara (atlılar, kentli tüccarlar) açıldığı anlarda bile, soylu bir aileden gelmek gerekiyordu. Halk meclisleri, *pleblerin* siyasal enerjisini kontrol ederek sınıfsal çatışmayı yönetilebilir boyutta tutmaya yarasa da Roma Cumhuriyeti'nin esas yürütme gücünü Senato'daki aristokratlar (*patriciler*) oluştuyordu. Soyluların kamusal mevkileri elde etmek için yarıştığı alan, özel ve kamusal alanı dolayımlayan ilişkilerin alanıydı. Ayrıcalıklı ailelerin ayrıcalıklı doğmuş bireyleri arasındaki bu mücadele, soylu bir isim ve zenginlik gerektirdiği kadar yatay ve dikey destek mekanizmalarını da gerektiriyordu. Yunan dünyasında da destekçilik vardı fakat Roma toplumunda otorite ve uyum kültürü içinde sarmalanmış farklı toplumsal statülerdeki insanların arasındaki dostluk klasik Atina'dan bütünüyle farklıydı (Konstan, 1997: 136). *Amare* (sevmek) fiilinden türeyen Latince *amicitia* sözcüğü bizzat dostlar arasındaki ilişkiyi anlatan, daha geniş anlamları olan Yunanca *philia* sözcüğünden dar bir bağlamı işaret eder. Böyle olmakla birlikte *amicitianın* Roma toplumunun soylularla soylular veya üst sınıflarla alt sınıflar arasındaki ittifak ve destek mekanizmalarını işaret ettiğini düşünenler vardır. Lynch, *amicitianın* rakip *patria potestaslar* arasındaki çatışmayı düzenlemede oynadığı rolün, konuk-dostluğun Homeros'un İthaka'sında rekabet eden aileler arasında sınırlı istikrarı sağlamadaki rolüne benzediğini söyler (Lynch, 2013: 43).³⁹ Hutter, *amicitianın*, parti benzeri ayrışmalar (*populares-optimates*) yani *factio* ile aynı anlama gelmek üzere kullanıldığını ileri sürer (Hutter, 1978: 144-146). Hutter'a göre, Roma toplumunda *patrocinium* (çoğunlukla farklı toplumsal sınıftan insanlar arasında kurulan) ve *amicitia* ilişkileri siyasal başarı için gerekliydi. Bu ilişkilerdeki taraflar *patronus-cliens*, *amicus-amicus* şeklinde ifade edilebilir ve yazar bunlar arasında

39. Konukluk ilişkisini anlatan *hospitium* kavramıyla ilgili bkz. John Nicols, (2001), "Hospitium and political friendship in the Late Republic", Aspects of Friendship in the Graeco-Roman World Seminar içinde, Michael Peachin (haz.) *Journal of Roman Archaeology- Supplementary Series Number 43*, Portsmouth-Rhode Island, s. 99-108.

büyük farklar görmez. Karşılıklı ilişkileri içeren *fides* (sadakat, söz verme) ve *officium* (hizmetin, görevin karşılığını verme) ilişkilerinin yükümlülükler içeren yine bir tür *amicitia* ilişkisi olduğu görüşündedir. Gücün, servetin ve makamların dağılımı için rekabet, *fides* ve *officium* gibi anayasal kurallarla ki bunlar yazara göre *amicitia* kurallarıdır, formel şekilde yönlendirilmiş ve sınırlanmıştı. Etik kurallar olan *amicitia* kuralları Roma Cumhuriyeti yıkılana kadar aileler arası rekabeti barışçı kanallara yönlendirmeye yaramıştı. Rekabet savaşa dönüştüğünde ve toplumsal uyum (*concordia*) bozulduğunda *amicitia* gizli tertipler anlamına gelmeye başlamıştı (a.g.y., 148). *Amicitia* hane ilişkilerini kamusal alanla dolayımlayan bir ilişkiydi ve bu bağlamda da kamusal bir ilişkiydi. Hutter, Senato'nun tam olarak böyle bir mekanizma olduğunu söyler. Uyum bozulduğunda ise çözülmeyi engelleyecek yeni bir ilke doğdu: *Principate*. Taşradaki askeri güce dayanan yeni çözümle, yani Sezarizmle birlikte, dostane bir işbirliği içindeki insanlar tebaaya dönüşmüştü (a.g.y.). Hutter bu noktadan sonra kamusal alanda dostluğa bir alan kalmadığını söyler (a.g.y., 148-149). Hutter'ın görüşleri, dostluğun Roma toplumunda duygusal bir ilişki olmaktan ziyade faydacı ve hesapçı bir ilişkiyi tarif ettiği yönünde. Roma Cumhuriyeti'nde siyasi mevkilere gelmenin güçlenmekle, güçlenmenin de destekçilerle (alt ve üst sınıftan) mümkün olması, Roma siyasal düzeni içerisinde insanların varlığına ve etkinliklerine anlam katan değerler sisteminin de bu patronaj ilişkilerinden azade düşünülmemeyeceğini gösteriyor. Siyasal düşüncede (Cicero) dostluk ilişkisinin erdemliler yani birbirine benzerler arasında kurulabileceğine olan inanç devam etmiş olsa da artık ayrışma bizatihi *erdemliler* arasındaydı. Dostluğun birlik yaratma gücü devre dışı değildi ama iyi insan, iyi toplum ve iyi devlet arasında bir mesafe görmeyen Yunanların ahlakileşmiş siyasetinden farklı bir zeminde işlemekteydi. Burada artık Aristotelesçi siyasal dostluk tanımının devre dışı kaldığı bir zeminden bahsediyoruz. Öte yandan siyasal başarının kriterlerinin değiştiği bu toplumda daha ziyade amaca ulaşmaya odaklanılmış, dostluğa içkin özellikler bu *kamusal* amaca ulaşırken kullanılan (gizli) yöntemlerin (istifade, komplo, ihanet) esinleyicisi olmaktan çıkmıştı. Konstan'a göre, Roma'nın aristokrat sınıfı, dostlar ve kamusal hayattaki faydalı arkadaşlıklar arasındaki ayrımın bilincindeydi (Konstan, 1997: 128). Toplumsal hiyerarşide aktif ve değişken bir destekçilik mekanizması vardı ve yakın ilişkilerin bu mekanizmada

önemli roller üstlendiğini iddia etmek mümkün. Ne var ki Roma siyasal sisteminde kitlesel destek arayışında dostluklar yoluyla elde edilen destek önemli olsa da yeterli değildi.

Dostluk kavramının yeni koşullar altındaki diğer yüzü dalkavuklukla ilgili yergide, açık sözlülükle ilgili övgüde açığa çıkar. Cicero dalkavukluğun dostluğun tam tersi olduğunu, açık sözlülük olmadan dostluğun boş bir adlandırma olacağını söylüyordu (*On Friendship*, XXV; ayrıca bkz. *Dostluk Üzerine*, 2020: 35). Plutarkhos ise bize, *How to Tell a Flatterer from a Friend* isimli çalışmasında, bir dalkavuşu tespit edebilmemiz ve onu dostumuz sanmamamız için uzun tavsiyelerde bulunuyordu. Bu meseleyi ele aldığı kitabında, Platon'a atıfta bulunarak dalkavukların adil görünebileceğini ama böyle görünmenin ve hilekâr olmanın adaletsizliğin zirvesi olduğunu yazmıştı (2006: 4. bölüm, kısım 1). Roma toplumunda siyasal mevki elde etmenin yöntemleriyle beraber özel ve kamusal ilişkileri kuşatan değerler sisteminin de değişime uğradığından söz etmiştik. Yaltaklık Atina'da da bilinmiyor değildi. Birinin diğeri üzerindeki üstün konumunu ima ederdi ve demokrasinin eşitlikçi ideolojisiyle bağdaşmıyordu. Demokratik *ethos* ise dost olmak için eşit olmak gerektiğini varsayıyordu (Konstan, 1997: 101.) Konstan, Plutarkhos'un işaret ettiği *açık sözlülük* ilkesinin klasik demokrasi döneminde dostluğa has bir erdem olarak görülmediğini hatırlatır. Dost faydalı olacağını düşündüğü bir konuda eleştiri yapabiliirdi fakat böyle bir açıklık buyrulan değil, varsayılan bir durumdu. *Parrhesia* kelimesi demokratik Atina'da, aslında, kişisel doğruluğa karşılık gelmezdi; daha ziyade her yurttaşın sahip olduğu ifade özgürlüğü idi. Konstan, *parrhesianın* siyasal bir kavrayıştan ahlaki bir zemine kayışının bir anda olmadığını, Helenistik dönemde ifade özgürlüğünün hâlâ bir değer olduğunu söyler. Demokratik söylemden uzaklaştıkça, dostluk hiyerarşik ilişkileri de kapsayacak şekilde yeniden şekillendi. Usturuflu bir açık sözlülük ise gerçek bir dostu bir dalkavuktan (ki artık siyasal arenada önemli bir figürdü) ayıran ölçüt/mihenk taşı olarak kavrandı. Yöneticiler, kendilerine yakın gördüklerinden fikir alıyorlardı. Bu gelenek Helenistik krallıklar döneminde başlamıştı ve Helenistik monarşilerin kişisel doğasından kaynaklanıyordu. Krallara, birlikte çalıştıkları kişilerin yönetsel kabiliyetlerine değil bireysel erdemlerine bakmaları tavsiye ediliyordu. Dostluğu kazanan kral her şeyi kazanabiliirdi. Tiranlardan ise dost olmazdı (a.g.y., 103-107). Konstan'ın altını

çizdiği gibi dalkavukluk tartışmasının temel eksenini monarşidir. Roma Cumhuriyeti'nde, siyasal gücü elinde bulunduran kamusal figürlerin etrafındaki halkaya doğru genişleme göstermişse de imparatorluk döneminde merkezine yeniden tek bir kişiyi alacaktır. Siyaset, kamusal tartışma olma özelliğini yitirdikçe ve güç tek bir kişide yoğunlaştıkça, dostluk da yalnızca merkezdeki kişinin etrafındakilerle kurduğu ilişkinin mahiyetine indirgenmiş; eşitlik, karşılıklılık, ortaklık gibi ilkelerden veya sevgi gibi duygulanımlardan geriye kala kala yöneticinin yakın çevresine, çok da haddini aşmadan, *açık sözlülük* ödevini yükleyen bir garip ilke kalmıştı.

Dönemin siyasal düşüncesinin mimarlarından ve aynı zamanda Roma siyasetinin aktörlerinden Cicero'nun dostluk tartışmasına geçmeden önce modern siyaset tartışmalarında hâlâ yansımalarını izleyebildiğimiz düşünsel çerçevesinin temel özelliklerine değinelim. Cicero'ya göre insanların bir araya gelmesi doğal bir eğilimdir; dolayısıyla devlet doğal bir birlikteliktir. "Devlet bir halk unsurudur", derken, devletin bir *respublica*, yani kamuya ait bir şey olduğunu vurgular. Devlet ve halk unsurunun oluşumunu birbirinden bağımsız düşünemeyiz çünkü devlete içeriğini veren şey olan halk "alelade bir şekilde bir araya gelmiş bir insan kitlesi değil, çoğunluğun yasa birliği ve ortak yararı üzerinde anlaştığı bir topluluktur" (*Devlet Üzerine*, I, XXV 39). Halkın hukuki niteliğine vurgu yapan Cicero için Roma hukukunu oluşturan normlar son derece hayatiydi. Bu normlar halkın *hak uzlaşısını* (*consensus iuris*) garanti altına alan yasalardı. Cicero için hak uzlaşısı içermiyorsa bir halk oluşamaz; daha doğrusu topluluk bir tiran gibi canavarlaşır (a.g.y., III, XXXIII45). Düşünürün hak uzlaşısından kasti toplumsal tabakaların haklarını, yerlerini ve servetlerini garanti altına alan bir hukuk düzeninin tesis edilmesidir. Diğer bir deyişle Cicero için yalnızca basamaklı bir toplum, halk olarak tanımlanmaya uygundur ve bu sayede o *herkese* ait olanın, devletin bir unsuru olabilir. Siyasal yönetimin birliği sağlaması gerekir ve üç yönetim türü de (monarşi, aristokrasi, demokrasi) bu vaadi içerir ama devletlerde önemli değişim döngüleri ve bozulmalar olduğu için bu üç türün ölçülü kılınmış bir karması olan karma yönetimin en iyi ve en istikrarlı seçenek olacağını söyler (a.g.y., I, XXIX45). Cicero'nun karma yönetim anlayışının toplumsal tabakalar arasındaki dengeyi korumaya yönelik bir çözüm önerisi olduğu görülüyor. Halk unsurunu oluşturan şey yalnızca hukuki düzenlemeler değildi elbette; halk,

ahlaki bir içerikle de donatılmıştı. Roma yurttaşlarından beklenen aile temelinde örgütlenmiş toplumlarının kendilerine *doğal olarak* sunulan basamağında Roma Cumhuriyeti'nin eşitsizliğe yaslanan toplumsal uzlaşısını bozmayacak ölçülü bir yaşam sürmeleri idi. Ama gerçekte, yoksul sınıflar için uzun askerlik süreleri ve yeterli yiyecek bulamamak koşullara katlanmayı gitgide zorlaştırırken, fethedilen yerlerden Roma'ya akan zenginlik ayrıcalıklı sınıflara sefahat dolu bir hayatın kapılarını açıyordu. Ahlaki içerik dediğimiz unsurun daha hayati kısmı kamusal yükümlülüklerle ilgili olanıydı. Epikürosçu ve Kuşkucu düşünceye ilgi duyan, bu okullara bağlı olan insanlar olsa da çağın ruhunu Stoacılık yansıtıyordu. Stoacılığın *doğaya uygun eylemlerde bulunma-ödev (kathēkon)* düşüncesi, siyasal görevleri kabullenip hizmet etme ve Roma Stoacılarının, bilgeliği, herkesin az çok erdemli davranışlar sergileyerek ulaşabileceği bir şey gibi görmesi döneme uygun ahlaki zemini yaratıyordu. Cicero'nun ahlaki unsurun parçası olarak gördüğü dostlukla ilgili düşünceleri Stoacı felsefeden ilham almış görünse de Yunan düşüncesinde bulunan daha eski ve Stoacılığa karşıt bir damardan beslenmeyi sürdürmüştü. Cicero'nun *sentezi*, siyasetin dönüşümüne paralel olarak, devlete sadakat konusunda kritik bir müdahaleyi de içerecekti.

Cicero, tıpkı Aristoteles gibi, parçası olduğu siyasal düzenin krize girdiği bir zaman diliminde yazmıştır dostlukla ilgili kitabını. Dostluk Yunan düşünürlerinde olduğu gibi onun zihninde de öncelikle, erdemle, mutlu bir yaşamla ve duygularla (Aristoteles'te de dostluğun erdemi sevgiydi) ilgiliydi. Cicero'nun, *Dostluk Üzerine* adlı eseri Scaevola'nın, kayınbabası Laelius'un Scipio Africanus'un ölümünden sonra dostlukla ilgili anlattıklarını Cicero'ya anlatması, onun da okura aktarması üzerine kuruludur. Laelius, Africanus ile kamusal ve özel işlerde birlikte çalıştıklarını, Roma'da ve Roma dışında birlikte hizmetlerde bulunduklarını anlattıktan sonra dostluğun gerçek sırrı olan şeyin karşı tarafla tamamıyla uyumlu beğeniler, uğraşlar ve duygular/duyarlıklar içerisinde bulunmak olduğunu söyler (*On Friendship*, IV). Tarihte bu tam uyuma sahip çok az dostluk ilişkisi bulunacağını düşünse ve erdeme dayanan dostluktan övgüyle söz etse de *dostluk yalnızca iyi insanlar arasında kurulabilir* prensibini ele alırken yalnızca az sayıda bilgenin ideal olan duruma yaklaşabileceği bir bakış açısına mesafeli durur. Bu bakış açısının bilgelik idealini de daha ulaşılabilir hale getiren

Roma pratikliğiyle uyumlu olduğuna şüphe yok. Dostluk ilişkisinin yalnızca bir destekçilik mekanizmasına indirgenmesine karşı, bir insan olarak her zaman tercih edeceğimiz *yakınlık* hissini, onun ayırt edici özelliğini, dostluk ilişkisinden çekip çıkaramayacağımızı vurgular (OF, V). Dostluğu “ilahi ve dünyevi tüm öznelerin karşılıklı iyi niyet ve sevgi ile birleşen tam/bütünlüklü uyumu” olarak tanımladıktan sonra onun, bilgeliği hariç tuttuğunda, ölümsüz tanrıların insanlara verdiği en iyi şey olduğunu söyler. Erdemin en iyi şey olduğunu düşünenler onu dostluktan ayrı düşünmemelidir çünkü ikisi birbirini çağıran şeylerdir. Buraya kadar Aristoteles’in dostluğun erdemce benzerler arasında kurulabileceğine ilişkin düşüncesine yakınmış gibi görünen Cicero, erdemi ulaşılmaz bir şey olarak görmediğini özellikle belirterek bir kez daha Roma’nın işlevsel yaklaşımını ideal tasarımlardan önde tuttuğunu göstermiş olur (OF, VI). Cicero’nun iyi insanı, gündelik anlamıyla *iyi insandır*; şiddetten uzak duran, eylemlerinin sorumluluğunu alan onurlu, özgür Roma yurttaşıdır. Bundan sonraki etkileyici pasajlarda yine Aristoteles’in gölgesini hissederiz: “Dostluğun getirileri içinde en önde geleni insana gelecek için parlak umutlar vermesi ve zayıflığı ve umutsuzluğu engellemesidir. Gerçek bir dost ikinci bir kendi gibidir.” Dostluğun kentleri ayakta tuttuğu savına benzer biçimde, “doğadan sevgiyi/duygulanımı alırsan şehrin de evin de sonu gelir ve toprağın ekilmesi bile son bulur. Düşmanlıkların ve hiziplerin mutlak yıkımının erişemeyeceği kadar iyi kurulmuş bir aile, o kadar sağlam kurulmuş bir devlet var mıdır ki? Bu size dostluğun muazzam faydalarını öğretmeli” diyecektir (OF, VII).⁴⁰ Cicero, destekçilik mekanizmasının, diğer bir deyişle patronaj ilişkilerinin karşılıklı fayda sağlayan yapısının farkında olan bir hukukçu ve siyasetçi olarak dostluğu bu ilişkilene biçiminden ayırmak ister gibi konuş(turu)r. Dostluğu aramak bir ihtiyacın sonucu değildir, hatta tam tersidir; makbul olan kendine yeterli insanın dostluğu aramasıdır. Duygulanımların, yakınlığın temeli erdemliliğe, fi-

40. “Dostluğu arzu edilir kılan insanların bir şeylere ya da bir yardıma ihtiyaç duyması değildir. Bana daha doğal bir güdü gibi geliyor. Maddi avantaj hesaplayarak oluşturulan bir yönelişten ziyade içgüdüsel bir sevgi hissiyle kalbin eğilim göstermesi. Bu sevgiye erdemden daha fazla ilham veren bir şey yoktur. Erdemin fener ışığı. Hatta hiç görmediğimiz erdemli insanlara bile böyle bir yakınlık besleriz” (OF, VIII). Stoacılıkta tüm bilgiler *ipso facto* dosttur. Bu yaklaşımı Derrida’nın Nietzsche aracılığıyla dile getirdiği “geleceğin filozofları” düşüncesiyle birlikte ele almak ilgi çekici olabilir. Bkz. “Derrida: Dostluğun politikası”.

kirlere duyulan saygı ve hayranlıktır. Bu sıcak duygulara zamanla samimiyet eklenecektir. Cicero'ya göre dostluk ilişkisinde başından sonuna kadar belirleyici olan şey duygunun kendisi olsa gerektir (OF, IX). Bu düşüncelerde Aristoteles gibi bir etik dostluk-siyasal dostluk ayrımı var gibidir. *Concordia* toplumsal ve siyasal uzlaşmayı anlatırken *amicitia* erdemli insanların duygularla kuşatılmış birlikteliğidir. Fakat duygusal yönelimler siyasal uzlaşmadan bağımsız değildir çünkü burada bir yer değiştirme söz konusudur. Cicero, dostluğa zemin teşkil eden ortak görüşler ve değerler topluluğunun var olduğunu düşünür (Konstan, 1997: 130). Yani aslında dostluk ilişkisi sizi yaşanmaya değer bir hayat için birlikte düşünmeye ve eylemeye teşvik eden zemin değildir artık; ortak görüşler, yani siyasal arena size dostluklarınız için makul zemini sağlayan alandır. Bu yer değiştirme dostlara sadakatin yerini devlete sadakat düşüncesinin almış olmasıyla ilgiliydi ve bu noktada dost olan yönelimi duyguların belirlediğini söylemek kitabı olmaktan öte gidemezdi. Lynch, "Cicero, Aristoteles'in aksine, dostluğun uyumu destekleyen bir yöne sahip olduğu kadar siyasi düzlemde çatışma yaratma potansiyeline de sahip olduğunu kabul eder" diyerek bu durumun bir başka yönüne de dikkat çeker (2013: 40). Cicero'nun *Dostluk Üzerine* kitabında bu düşüncelerden sonra söyledikleriye, hak ve özgürlükleri sıralayıp, bunların kullanımıyla ilgili genel ve muğlak sınırlamalar getiren yurttaş hakları bildirgelerini hatırlatır gibidir.

Duygulara başvurmadan dostluğun açıklanamayacağını söyleyen ama dostluk duygularının birleştirici gücünün de farkında olan Cicero "bir dostlukta duygular ne kadar ileri gitmeli?" diye sorar. Örneğin ülkenin çıkarına karşı bir eylemde bulunacak bir tiranı destekleyecek kadar ileri gitmeli midir? Vardığı sonuç dostluğun yanlış bir eylemin bahanesi olamayacağıdır çünkü dostluğun dayanağı erdemse, erdem terk edildiğinde dostluk da kalmayacaktır (OF, XI). Dinleyiciyi dostundan yanlış bir istekte bulunmaması ve böyle bir isteğe rıza göstermemesi için uyaran Cicero, dostun isteklerinin Cumhuriyete sadakatsizlik için bahane olamayacağını söyler. Kimse dostları olmadan böyle bir girişimde bulunamaz; hem bu girişimde bulunan hem de ona yardım eden dostları cezalandırılacaklarını bilmelidir (OF, XII). Burada ilk çatışma noktası erdemler ile dost sadakat arasındadır. Aristoteles'te böyle bir düşünceye rastlamak mümkün değildi çünkü Eski Yunan düşünürlerinde dostluk gibi erdemli bir davranış biçiminin adil ve onurlu olan bir başka şeyi

(kamusal) ihlal edebileceğine dair bir korku yoktu (Konstan, 1997: 133). Cicero'nun etkilendiği Yunan düşünür Theophrastus ise kamuya olan sadakatle dostlara olan sadakat arasında ince denge hesapları yapmıştı ve Cicero'nun takip ettiği hat buydu. Konstan'a göre Theophrastus'un endişesi devlet kurumlarında tesis ve temsil edilen, *dışsal* bir kamusal sorumluluk düşüncesine dair yeni bir semptomla ilgiliydi. Burada artık demokratik ideoloji tarafından varsayılan ve sorgulanmayan kişisel ve kamusal hayatın uyumu düşüncesi çözülmüştür (a.g.y., 133). Gayrişahsi iktidar ve soyut bir devlet düşüncesi tam olarak ortaya çıkmamış olsa da bu dışsallığı biçimsel otoritenin tesisine giden yolda önemli bir gelişme olarak görebiliriz. Şahıslardan bağımsız, onları aşan, gerektiğinde onlara buyuran ve onların gelip geçiciliğinden bağımsız bir siyasal birlik-teliği ve bedeni anlatan biçimsel otorite düşüncesinin gelişmesinde Roma Cumhuriyeti'nin meşruiyetini bir biçimsellikten, yani hukuktan almış olmasının payı büyüktü. İmparatorluk, bu biçimsel otoritenin daha da hiyerarşik, evrensel, ulaşılamaz ve dinselikle kuşatılmış versiyonuyla siyasal birliği insani düzeyden öte bir yere, bir aşkınlığa taşımakta kritik bir adım olmuştu. Siyasalın kavranışındaki bu köklü dönüşüme Hristiyanlığın aşkınlık düşüncesi eklenecek, yaşananlar devlet kavramını ve dostluk düşüncesini de dönüştürecek ve nihayetinde devlet, dosta ve düşmana karar veren tek ve ebedi Dost olarak belirecektir. Öncesinde ise Hristiyanlığın, dostluğu insanlar arası bir ilişki olmaktan çıkarması gerekecektir.

İkinci Bölüm

Kardeşlik Çağı

Roma Düşerken Yükselenler: Hıristiyan Kardeşliği ve *Agapē*

Dostluk çağı, dostluğu, hem iki kişi arasında kurulan bir ilişki hem de bir siyasal aidiyet biçimi olarak merkezine alan Antik Yunan'ın kendine özgü düşünce evreninin dönüşüm geçirmesiyle Roma İmparatorluğu döneminde yavaş yavaş kapanmıştı. İnsanların kendilerini ve birbirlerini dostluk ilişkileri aracılığıyla geliştireceği alan Yunan dünyasında *oikos* dışındaki alan yani siyasal alandı. Stoacılık ve Epikürosçuluk dostluk hakkında konuştuğunda siyasetten uzak kurguladığı ahlaki bir alandan, insanın içsel dünyasından yola çıkmıştı. Yunan dünyasının siyasal aidiyet biçimlerinden biri olan *hetaireia* da ikili ve çoklu dostluk biçimleri arasında salınan *philia* da ilkelerini yalnızca kendilerinden alan bağlılık biçimleriydi. Böyle olması, örneğin, *hetaireia* ilişkisinin yoldaşlar topluluğuna giren insanlara hiçbir kural, davranış kalıbı, ritüel sunmadığı anlamına gelmiyordu. Ama bu kurallar bizzat insanlar tarafından icat edildiği gizlenmeyen, diğer insanlarla

ortak yaşamanın ya da ortak hareket etmenin çerçevesini sunan, meşruiyetini insanın ulaşmasının mümkün olmadığı bir yerden, ona aşkın bir otoriteden almayan seküler ilkelerden ibaretti. *Philia* kavramı ise, sevginin öznesinin de nesnesinin de insanlar olduğu profan bir ilişkiyi anlatıyordu. İnsanların, başka bir amaç gütmekten dostunun esenliği adına onunla ilişki kurduğu, eşitlik, karşılıklılık gibi özellikler barındıran, ifade ve deneyim özgürlüğüne dayanan dostluk kavramına ve birlikte iyi bir yaşam oluşturma düşüncesine bu yeni çağda rastlamak mümkün değildir. İsa'nın müjdesini verdiği yeni dinsellik içerisinde insanlar, diğer insanlarla birlikte bu dünyada iyi bir yaşamı inşa edecek iradeye sahip varlıklar olarak görülmüyordu. Hristiyan öğretinin temelinde, hem ilk günden kaynaklanan, insan iradesine yönelik kötümser ve şüpheli bir bakış hem de yeryüzünde yaşanacak her tecrübenin geçiciliği bulunuyordu. Tanrısal iyi dışında bir iyi anlayışına yer olmayan Hristiyan dünyada, kendi aklıyla hareket eden Yunan yurttaşlarının yerini, insanın iradesizliği ve nakıslığı nedeniyle atıldığı bu dünyadaki tüm kötülöklere boyun eğmesi gerektiğini düşünen imanlılar alacaktı. Var olan düzen, ezeli ve ebedi, değiştirilemez, dönüştürülemez bir şey olarak tanımlandığı için Orta Çağ düşüncesinde “ne insan aklına ne de eylemine köklü bir işlev alanı” vardı (Bumin, 2012: 48). Dostluk, birazdan göreceğimiz gibi kavramsal olarak elbette bir yönüyle hâlâ insanlar arasında kurulan bir ilişkiydi. Ama Hristiyanlık içerisinde, insanları bir arada tutan, bu gücünü de ilişkinin kendine özgü ilkelerinden alan bir dostluk anlayışı pagan dünyaya özgü ve kabul edilemez bulunuyordu. İnsanlar arasında tesis edilen her ilişki Tanrıdan kaynaklanmalı ve yüzünü de O'na dönmeliydi. Böyle bir kısıtlılık içerisinde dostluğun yegâne ilkesi ancak *samimiyet* olabiliyordu. Dostluğun, modern dünya içerisinde özel alana hasredilen bir ilişki olmasına giden yolun taşları, onun içsel dünyaya özgü bir hissiyat, günahkâr ve kirlenmiş dünyada kalpleri ısıtan bir samimiyet, sıcaklık olarak görülmesiyle döşenmişti. Bir önceki bölümde ele aldığımız dönüşümler neticesinde dostluk çağı kapandığında, İmparatorluğun hazırladığı evrensellik zeminine Hristiyanlığın kardeşlik çağrısı yerleşecek, dostluk ilişkisindeki *karanlık* pagan unsurların bıraktığı boşluğun üzerinde İsa'nın ışığı belircekti. Hristiyanlığın çağrısı ise öncelikle Roma'da *güçlü dostları* olmayan ezilenlereydi.

Roma İmparatorluğu genişledikçe toplumsal tabakalar arasındaki eşitsizlik, çatışma ve ezilen sınıflar arasında huzursuzluk artmış, aslen bir tarım imparatorluğu olan Roma'nın askeri yayılmacılığı tarımsal nüfusun savaşlarda seferber edilmesiyle üretici sayısını azaltırken beslenmesi gereken nüfusu da arttırmıştı. Ordunun ve bürokrasinin genişliği Roma kaynakları üzerinde büyük bir yük oluşturunuyordu (G.E.M. de Ste. Croix, 2013: 619; Rostovtzeff, 1926: 457-459). Bu grupların üyeleri "üretim sürecinin dışına çıkarılmıştı ve başta köylüler ve köleler olmak üzere bu sürecin içinde kalanlar tarafından beslenmek zorundaydılar" (G.E.M. de Ste. Croix, 2013: 619). G.E.M. de Ste. Croix, iktisadi artık üretmeyen ve beslenmesi gereken sınıfa 4. yüzyılın¹ ikinci on yılından başlayarak Hristiyanlığın ruhban, keşiş ve rahibe topluluğunun da eklendiğini söyler (a.g.y., 622). 395 yılında İmparatorluk ikiye ayrıldıktan sonra ortaya çıkan Batı Roma İmparatorluğu'nun ayakta kalabilmesi için yapılan siyasi, askeri, bürokratik reformlar yeterli olmadığı için bu devletin varlığı 5. yüzyıl içerisinde sona ermişti. Roma İmparatorluğu'nun Hristiyanlıkla ve Roma'nın pagan Tanrılarını kabul etmeyen Hristiyanlarla kurduğu ilişki, onları sürgün etmekten ya da yok etmekten, inancı serbest bırakmaya ve sonra da Hristiyanlığı İmparatorluğun resmi dini olarak ilan etmeye doğru dönüştü. Hristiyanlar ilk başta sevilmemişti çünkü bu dünyaya yönelik düşünceleri, değerleri ve yaşam örüntüleri Roma'nın kurduğu çerçeveye kan uyuşmazlığı içerisindeydi. Ne İmparatora ne de siyasal otoriteye güvenen Hristiyanlar, gizli ve herkese açık olmayan gruplarda örgütleniyordu (Starr, 1983: 616-617). 4. yüzyılda sayıları hızla artan Hristiyan nüfus ve ruhban sınıfı, Roma İmparatorluğu'nun yeryüzü devletinde aradığını bulamayan kitlelerin gözünü Tanrı Devleti'ne çevirdiğinin kanıtıydı. Hristiyanlığın Yahudilik gibi kapalı ve dışlayıcı bir din olmayışı ve Pavlus'un onu dönüştürdüğü haliyle dünyevi otoriteyle zıtlasmayacak bir teolojik forma kavuşmuş olması Roma İmparatorluğu'na kabulünü mümkün kılıyordu. Roma İmparatorluğu, yayıldığı büyük coğrafyada insanlar arasında kurmak istediği bağı yalnızca İmparatorluk kültürüyle tesis edemeyeceğini bir noktada idrak etmişe benziyor. Roma evrenseldi; Hristiyanlığın kardeşlik çağrısı da evrenseldi. Bu evrensellik iddiasının hiçbir zaman tüm insanlık alemine teşmil edemediğini göz ardı etmemek kaydıyla.

1. Bundan sonraki tarihler aksi belirtilmediği sürece Milattan sonraya aittir.

G.E.M. de Ste. Croix, Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nu zayıflattığını veya aksine onu güçlendirdiğini ileri süren çeşitli tezlerle ilgili yorum yaparken bir noktaya dikkat çeker: Hristiyanlığın tekil mezhepler *içinde* yarattığı şey paganlıkta bildiğimiz her şeyden daha kuvvetli bir toplumsal uyumken mezhepler *arasında* yarattığı şey paganlıkta bulunmayan bir uyumsuzluktu (G.E.M. de Ste. Croix, 2013: 625). Dini ihtilaflar Roma ve Konstantinopolis arasında öyle derindi ki, Bizans İmparatorluğu çökerken bile giderilememişti (a.g.y.). Gerçek Hristiyanlığın ne olduğu tartışmasını daha küçük ölçekli ihtilaflarda görmek de mümkün. Bir dini grubun Orta Çağ ikliminde *heretik* ilan edilmesi an meselesiydi. Bu dünyadaki yaşamı tasarlayan Tanrısal yasaları yorumlayanların katılığı ve dogmatizmi, ayrışmaları körüklüyordu. Buradaki uyum ve ayrışma konusunu yalnızca teolojik bir mesele olarak görmeyeceksek dostluk kavramına başvurmak yol gösterici olabilir. Hristiyanlığın, tüm inananlar arasındaki kardeşlik söylemini, inanan kişilerden bağımsız düşünemeyiz. Teolojik olarak mahkûm edilmiş kişiler artık kardeşleri değildi. Belki de durum tam tersiydi. Dostları ya da kardeşleri olarak görmedikleri kişileri ayırt etmenin yolu öncelikle teolojik bir yoldu. Ama bu ayrışma ve çatışma çoğu zaman teolojiyle sınırlı kalmadı; Papalar, krallık ya da imparatorluk iddiasında bulunan yöneticiler arasında kendileri adına kılıç kullanacak birini bulmakta zorlanmadılar.

Yeni Ahit'te *düşmanlarınızı sevin!*, diye sesleniyordu İsa; yalnızca kardeşlerini sevip selam verdiklerinde fazladan bir iş yapmış olmayacaktır insanlar. Oysaki göksel Babalarının oğulları olmak istiyorlarsa kendilerine zulmedenler için de dua etmeleri gerekiyordu (Matta 5, 43-28). Grayling, Hristiyanların dostluğu düşünürken daha en başta bir zorlukla karşı karşıya kaldığını söyler; dinlerinin kurucusu onlara *agapē*yi emretmiştir, yani diğer insanları birbirinden ayırt etmeden sevmeyi (Grayling, 2013: 62). Eğer sevgimizin büyük bir kısmını Tanrıya ayıracaksak bir insanı çok sevmek ya da Tanrıdan çok sevmek yanlıştır. Tüm kalbimizle Tanrıyı sevdiğimizde bir başkasına ne kadar sevgimizin kalabileceği de tartışmalıdır ama her halükârda bu sevgi de Tanrı dolayımıyla gerçekleşecektir (a.g.y., 65). Öte yandan düşmanlarımızı sevmek aslında hiç kimseye özel bir sevgi beslememek anlamına da gelebilir. Yeryüzünde, herkesi sevmekle gerçekte kimseyi sevmemek arasında bir fark yok gibidir; Tanrıyı sevdiğiniz sürece kurtuluş mümkündür. Peki, bu

düşmanlıklar ne için oluşmuştu? Birbirini mutlak olarak dışlayan siyasal aidiyet biçimlerinden dolayı mı? Hristiyanlığın *düşman-larınızı sevin* sözü bir yüce gönüllülük emaresi gibi görünebilir. Aslında iddiası, diğer siyasal aidiyet iddialarından daha büyüktür: Bir gün herkes benim kardeşim olabilir. Böyle bir dostluk vaadini yalnızca tevazu ile açıklamak zor. Hristiyanlık, bir dinsel olarak bu dünyayı düzenleme amacından vazgeçmesi mümkün olmadığı için nihayetinde kendi yasasıyla başka bir yasanın karşı karşıya gelmesinden kaçınamayacaktır. Üstelik, sevmesi gerektiği halde düşmanlarıyla savaştığında -Schmitt'in sevmeyi ya da sevmemeyi bir kriter olarak kabul etmediği dost-düşman ayrımındaki berraklık burada olmadığı için- her şey daha da kafa karıştırıcı hale gelir.

Tanrıya ve Tanrı dolayısıyla kardeşlere duyulan bu Hristiyanca sevgiyi ifade etmek için yeni kavramların öne çıkması kaçınılmazdı. Konstan'a göre, özellikle 4. yüzyıl ve sonrasının Hristiyan düşü-nürleri dostlukla ilgili klasik kavramsallaştırmadan uzaklaşmış görünür. Konstan, Yeni Ahit'te *philia* ve *philos* kavramlarının pek yer almadığını söyler (Konstan, 1997: 156). Hristiyan dayanışması, *amicitia* ve *philia* kavramlarından ziyade akrabalık terimlerinden feyzalıyordu: Baba, oğul ve kardeşler (a.g.y., 156-157). Aristoteles ve Ciceró'da erdemce eşitlik ve karaktere karşılıklı saygı dostluğa zemin hazırlayan bir şeydi fakat Hristiyanların argümanlarında-ki *değersizlik* (layık olmama, günahkar doğma) dostluğun klasik alımlanışına uzaktı (a.g.y., 159). Dostluk terminolojisini kulla-nan düşünürler olsa da kardeşlik (*brotherhood*), *agapē* ve onun Latince'deki karşılığı *caritas*, *amicitia* ve *philianın* yerini almıştı. İnanan insanlar, varlığını yalnızca kendisine borçlu olan dostluk ilişkisinin adını anmaktansa, kendilerini, İsa'nın erdemiyle birbi-rine bağlanan kardeşler olarak görmeyi yeğliyorlardı (a.g.y., 161). Konstan farklı bir kavramsallaştırmaya geçilmesiyle ilgili çeşitli nedenler ileri sürülebileceğini söyler: Hristiyan öğretilerinde yer alan evrensel sevginin karşısında özel dostluklara duyulan şüphe (özellikle manastır yaşamında) ve Tanrı sevgisini faniler arası iliş-kilerden ayırma dürtüsü. Dostluk ve erdem arasındaki ilişkiden duyulan korku da bu nedenler arasında sayılabilir çünkü böyle bir ilişkide dostluk, Hristiyan sevgiden daha zayıf ve kısmi bir ilişki olarak görülüyordu (a.g.y., 165). Hristiyanlar, klasik antikitenin toplumsal yaşamını karakterize eden bağlılık biçimlerini büyük ölçüde yeniden yorumlamışlardı (a.g.y., 172). Sevgi bağları, insanlar

arası ilişkinin ya da etkileşimin bir unsuru olarak değil, Tanrının takdiriyle inançlılar arasındaki bağları sağlayan şey olarak görül-müştü (a.g.y.). Konstan'a göre, Hristiyanca sevgi, Yahudilikte ve diğer Yakın Doğu inançlarında köklerini bulur. *Agapao* fiili, Hıristiyanlıktan çok önce, pagan metinlerinde *philein* fiilinin yerini almıştı. *Agapē* de Hristiyan düşünürlerce yeni anlamlarla yüklendi (a.g.y.). Milattan sonraki ilk dört yüzyıl boyunca Hristiyanların yaşadığı zulümler ve bunlar sonucunda Hristiyanlık içinde ortaya çıkan sekter ihtilaflar, inançlılar arasında bağlılıklar konusunda bir farkındalığa sebep olmuştu. Kardeşler arasındaki bağ, ruhsal bağlar olmadığı için değerini yitiren yurttaşlık bağının, etnik bağ-ların ve hatta ailevi bağların duygusal yansımalarını içeriyordu (a.g.y.). Konstan'a göre Hristiyan kardeşliği toplumsal bir güçtü. Dördüncü yüzyıl her anlamda fanatizmin çağıydı. Bu göz önünde bulundurulursa dostluk idealinin neden kolektif kimliklenmeyi yansıtan kavramlarla yer değiştirdiği daha iyi anlaşılabilir (a.g.y., 173). Dostluk çağı kapanırken *agapē* ve *caritas*ın sahneye çıkışı işte bu denli güçlü olmuştu. Patristik dönemden Skolastik dönemin sonuna kadar Hristiyan sevgisi, kardeşliği ve dostluğu (yeni bir bağlamda) üzerine yazan düşünürlerin eserlerinde baş rolü oynayacaklardı.

Hristiyan Düşünürler ve Caritas

Yunanca *agapē*nin ya da Latince *caritas*ın beşiği manastırlar, Hristiyan kardeşlerin belirli kurallar çerçevesinde ortak yaşam sürdükleri, toplum hayatının dışında konumlanmış mekânlardı. Ambrosius'tan Aelred'e kadar Hristiyan teolojisine rengini veren pek çok düşünür manastır yaşamının içerisinden konuşmuştu. Ambrosius, manastır yaşamının, gizliliğin olmadığı bir yer olma-sı gerektiği görüşündeydi. Burada yaşayan kardeşler, içlerindeki güzelliği dışa vurmali, kendilerini açmalıydı. Dostluğun Stoacı yorumlanışının manastır sisteminde tamamen erdiği (Markus'tan akt. Konstan, 1997: 153) ya da Pythagorasçı düşüncenin bu örgüt-lenme tarzında daha etkili olduğu yönünde görüşlere rastlıyoruz (a.g.y.). Nasıl yorumlanırsa yorumlansın, kolektif yaşamın, uyumun ve ruhsal ilerlemenin hedeflendiği bu mekânlarda, kişiler arası bağlardan ziyade genel bir sevgi (*caritas*) ve dürüstlük vurgusu ön plana çıkar. Vurgu, manastır yaşamında, bireylerden topluluğa kayar çünkü bireysel ilişkilenmeler topluluk açısından yıkıcı so-

nuçlar yaratabilir (a.g.y., 153). Bireysel ilişkilenmelere ya da insanın iradesine kuşkuyla bakan yalnızca manastırlar değildir. Bütün bir Kilise örgütlenmesi bu sav üzerine kuruludur. Hıristiyan öğretilerinde, ilk günahla kirlenmiş olan insanlar kendi iradeleriyle günden uzak duramazlar ve bunun için Tanrının kurtarıcılığı şarttır. Bu kurtuluş da ancak Kilisenin aracılığıyla mümkündür. Kilise, öncelikle ahlaki otoriteyi ele geçirerek toplumsal hayat içerisinde büyük bir rol üstlenir. İnananlar için, halihazırda parçası oldukları dünyevi devlette iyi bir yaşam kurmaktan daha önemli ve ebedi bir hedef vardır; Tanrı Devleti için sebat etmek. Russell, “[dünyevi] devlet, bütün dini konularda Kiliseye bağlı olmakla Tanrı Devletinin ancak bir parçası olabilirdi” diyor ve yine aynı yerde Kilisenin, Batıda, zayıf imparatorlar ve hükümdarlar nedeniyle Tanrı Devleti idealini büyük ölçüde gerçekleştirdiğini söylerken, Doğuda, devlete (İmparatora) her zaman daha fazla bağımlı kaldığını söylüyor (Russell, 2021: 108). *Civitas Dei* (Tanrı Devleti) idealinin yaratıcısı Augustinus, gücünü Orta Çağ boyunca arttıran Papalık kurumu ve İmparatorlar arasında yaşanan çatışmalarda, Kilisenin ve onu en üst düzeyde temsil eden Papanın uyguladığı politikalara teorik gerekçeleri sunmuştu (a.g.y.). Augustinus’un öğretisi özgün olmasa da Hıristiyan öğeleri kendi zamanının tarihiyle ilişkilendirdi ve bu sayede “Hıristiyanlar Batı Roma İmparatorluğu’nun çöküşünü ve sonraki karışıklık dönemini, inançlarını gereksiz yere sorgulamadan özümseyebildi” (a.g.y., 109). Augustinus, Aquinolu Thomas Aristoteles’i teolojisinin merkezine oturtana kadar tam anlamıyla sarsılmayacak olan Platoncu ve Yeni-Platoncu yaklaşım içerisinde ama onu Hıristiyanlığa uyarlayarak konuşuyordu. Bu dönemde felsefeyle ilgilenenlerin amacı inancı savunmaktı ve Augustinus da onlardan biriydi (a.g.y., 11). Orta Çağ düşüncesini özetlediği düşünülen “anlayayım diye inanıyorum” yaklaşımının ilk temsilcisiydi (Çotuksöken, Babür, 2019: 21). Augustinus’a göre bu dünyadaki en önemli iki şey doğanın armağanları olan yaşam ve dostluktu ve ikisinin de değeri takdir edilmeliydi. Tanrı tarafından yaratıldık ve yaşıyoruz ama yalnız yaşamak istemiyorsak dostluklar kurmalıyız (Augustinus’tan akt. Grayling, 2013: 66). Ama nasıl dostluklar? Elbette gerçek dostluk, dostunda, dostunun aracılığıyla Tanrıyı sevmektir ve insanlar arasındaki bu yakınlığı, dostluğu yaratan da bizzat Tanrıdır. Böylece Tanrı sevgisi ve dostlara yönelik sevgi arasındaki uyumsuzluk çözülür (a.g.y., 67).

Augustinus'un (MS 354-430) İtiraflarında yer verdiği, dostlarıyla ilişkili ve dostluk kavramıyla ilgili uzun ve derinlikli değerlendirmeler göz alıcıdır. Dostluk ilişkisini, dostlarıyla paylaşımlarını öyle güzel tasvir eder ki, hayatında bu eski dostluklar olmadığı için bir tatsızlık varmış gibi hissederiz. Dostunun ölümünün arkasından hissettiği buhranın büyüklüğü de bu duyguyu besler. Ama elbette Augustinus'un girdiği yoldan ve keşfettiği hakikatten şüphesi yoktur: Güzel olduğunu düşündüğü ama aslında geçici olan şeyleri daha güzel, en güzel şey için, Tanrı için geride bırakmıştır. Eskiden parçası olduğu dünyanın da bir çekiciliği vardır "çünkü kendine özgü bir güzelliğe sahip ve bu güzellik dünyanın bütün güzellikleriyle uyum içinde. İnsanlar arasındaki dostluk bağının da kendine göre bir tadı, bir tılsımı var, çünkü bütün kalpleri tek bir kalp haline getirir" (2. kitap, 5. bölüm, 10). Ama bu alt seviyedeki iyiliklerin cazibelerine kapılanların Tanrının sevgisinden ve yasasından uzaklaşıp insanları günaha sokabileceğini düşünür (a.g.y.). Augustinus, kötü arkadaşlarının yoldan çıkarıcılığını hatırladıkça utanır (2. kitap, 9. bölüm, 17); neyse ki bunlar, bütün iyiliklerin Tanrıda olduğunu keşfetmeden öncedir:

Gerçi bu insanla çocukluktan itibaren beraber büyümüştük, aynı okul sıralarını paylaşmış, beraber oyunlar oynamıştık. Ama o dönemde henüz dost sayılmazdık Şu da bir gerçek ki, ne o dönemde ne de şimdi yaşadığımıza gerçek dostluk denmeli. Çünkü bizler birbirimize ne kadar kaynaşmış olursak olalım, sen yüreklerimize Kutsal Ruh aracılığıyla (ki bize bu Ruhu sen bahşettin) sevgini ekmez ve bu sevginle bizi birleştirmezsen aramızdakine gerçek dostluk denmez. Her şeye rağmen bizimki çok hoş bir dostluktu ve ortak çalışmalarımızın körüklediği ateşle de pişip olgunlaştı. Kendisi henüz çok gençti, bu yüzden ruhunda kök salmış, derin bir dinsel inancı yoktu. Dolayısıyla onu kolayca yoldan çıkarıp şu batıl masallara ve ölümcül hülyalara, yani annemin benim için sürekli gözyaşı dökmesine neden olan beyhudeliklere çekmeyi başardım. O andan itibaren o da benim gibi yanılğılar arasında dolanmaya başladı, benim ruhum da onsuz yaşamamaya. Ve işte sen, kaçakların yakın takipçisi, merhamet pınarı olduğunkadar intikamların da Tanrı'sı olan sen, mucizevi yöntemlerle bizleri kendi yoluna döndüren sen, o adamı bu hayattan çekip aldın, tam da dostluğumuz henüz bir yaşına basmışken ve ben o ana kadar yaşamış olduğum bütün zevklerin en âlâsını bu dostlukta bulmuşken (4. kitap, 4. bölüm, 7).

Dostunun ölümünden dolayı duyduğu acının ve üzüntünün tarifi yoktur. Ölümlü şeylere bağlanan ruh zavallı olduğu için elbette bunları kaybettiği zaman da yaralanır (4. kitap, 6. bölüm, 11). İnsanları, insandan başka bir şeymiş gibi sevmek, duygularına hâkim olamamak budalalıktır ona göre (4. kitap, 7. bölüm, 12). Dostunu kaybetmenin acısını başka dostluklar geliştirerek dindirmeye çalışır:

Yepyeni şeyler buldum bu yeni arkadaşlarda, ruhumu çok daha fazla büyüleyen şeyler. Oturup sohbet etmek mesela, birlikte gülmek, karşılıklı yardımlaşmak, birlikte kitap okumaktan zevkalmak, birlikte gülüp eğlenmek, birlikte ciddileşmek, nefret uyandırmamaya dikkat ederek sanki kendi kendinizle konuşuyormuşçasına ara sıra tartışmak, nadir de olsa yaşanan fikir ayrılıklarında orta yolu bulabilmek, birbirimize yeni bir şeyler öğretmek, birbirimizden yeni bir şeyler öğrenmek (...) (4. kitap, 8. bölüm, 13).

Dostlukları, yarattığı bu kaynaşmadan ötürü sevdiğimizi söyler ama bunların hepsi geçicidir; “yaratılan her şey akıp gider, onlarda ruhun dinleneceği bir sığınak yoktur” der (4. kitap, 10. bölüm, 15). İnsan yüzünü geçici ve değişken olmayan tek şeye, hakikate, yani Tanrıya dönmedikçe, mutlaka acılara çarpacaktır yüzü (a.g.y.). Bu inanç sisteminde Tanrının dostu olmak isteyen hemen olabilir (8. kitap, 6. bölüm, 15). Göklerin Krallığı herkese açıktır, insanlar dünyevi payelerin en büyüklerini de alsa, örneğin İmparatorun en yakın dostu bile olsa bunda amaç nedir ki?

John von Heyking'e göre, Augustinus hayatı boyunca tefekkür topluluklarının dostluklar kurabilmesinin nasıl mümkün olacağını araştırmıştı. Orta Çağ manastırcılığını da biçimlendiren bu düşüncenin gerisinde siyasetin dışında huzur bulunacak bir alan arayışı yatıyordu. Tanrı Devleti'ndeki sükûnete yakın olan bu huzurlu alan topluma örnek oluşturabilecekti. Kilise yaşamında dostlukların biçimsel rolünün altının sıkça çizildiğini ama bu ilişkilerin siyasal yaşamla tematik bağlantısının eksik bırakıldığını düşünen yazar Augustinus'un görüşlerinde dostluk ve siyasal toplum bağlantısının kurulduğu görüşündedir (von Heyking, 2008: 118). Siyasal toplumdaki yozluklara işaret etmek isteyen Augustinus'un başvurduğu metaforlar dostluk ilişkilerinin bozulduğunu anlatan mecazlardı. Ya da tam tersi, harmoniye dayanan yüz yüze ilişkiler insanların içindeki iyiliği topluma yani bütüne yayarken bütünü de kendine katardı (a.g.y., 119). Von Heyking'in Augustinus'tan

çıkardığı sonuç, onun düşünce dünyasında dostluk ve siyasal toplum arasında yakınlıklar ve benzerlikler, etkileşimler olduğu ama dostluğun doygunluk veren bütünsel duygulanımlarının siyasal toplumda bulunmasının mümkün olmayacağıdır (a.g.y., 132). Yazar, modern düşünce içerisinde dostluğun doygunluğunu siyasal alanda aramaya çalışanların (Tocqueville’i örnek verir), yanlış yere baktığı görüşündedir. Augustinus’un dostluk anlatısı, yalnızca modern demokratik hayatın içerisindeki dostluk tartışmalarındaki sorunları tespit etmemize yardımcı olmaz aynı zamanda nereye bakmamız gerektiğini de bize gösterir: En yakınımızdakine (a.g.y., 134).

MS 5. yüzyılın sonlarında doğan Romalı Boethius’un (MS 480-525) yazdıkları Antik Çağ’a özgü akıl yürütmelerin ve özellikle Platon’un düşüncelerinin Hristiyanlıkla harmanlanmış haliydi ve referanslarını filozofların uslamlamalarından almasıyla Hristiyan dogmatizminden epey uzaktı. Boethius, İtalya’nın da içinde bulunduğu büyük bir coğrafyada hâkimiyeti ele geçiren Ostrogotların kralı Theodoric’in yanında üst düzey görevler üstlense de ismi, kasıtlı olarak, krala suikast girişiminde bulunacaklar arasına karıştırılmış ve sonu, zindana atılarak idamı beklemek olmuştu. *Felsefenin Tesellisi* eserini de bu koşullarda, ölümü beklerken kaleme almıştı. Boethius, Tanrıyı düşüncelerinin merkezine koysa da hâlâ erdemli bir yaşamın övgüsünü yapan bir geçiş dönemi figürüydü. Aristokrat Romalıların iyi eğitimlerden geçerek edindikleri bakış açıları, onlara kamusal meselelere yani dünyevi olana dair söz ve düşünce üretme imkânı sunuyordu. Roma hukukunun ve idare geleneğinin ne kadar köklenmiş olduğunu da hesaba kattığımızda, siyasal kuşatan düşünce dünyasının Yunan düşüncesinden, Helenistik dönemden, Roma Cumhuriyeti’nden ve Roma İmparatorluğu’ndan, Hristiyanlıktan ve nihayet barbarların kendi örgütlenme pratiklerinden oluşan karmaşık bir yapısı olduğu görülür. Dostluğa gelince; Boethius için dostluk hâlâ erdem alanındaydı; yani insanlar arasında bir ilişki olmaktan çıkmış değildi. Kitabında, yaşamın amacının mutluluk olup olmadığını ve bunun için insanların neleri arzuladığını sorguladığı bir bölümde, “örneğin soyluluk ve halkın övgüsünü kazanmak parlak bir ün kazandıracakmış gibi gelir; yaşamda bir hoşluk, bir eğlence olsun diye eş ve çocuk istenir. Ama iyilerin arasındaki en kutsal değere, dostluğa gelince, onu kaderin hâkimiyet alanından çıkarıp erdemin hâkimiyet alanında görmek gerekir. Bundan başka her türlü iyilik, güç ya da zevk elde etmek

için aranır” diyecektir (3. kitap, 2. bölüm, satır 30-40). Özgür iradeyle ilgili de dikkat çekici tartışmalarla dolu kitaptan anlaşıldığı kadarıyla insanların iyi ve güzel şeyleri seçme iradeleri olduğunu düşünen Boethius muhtemelen dostluğun da kaderin değil işte bu seçim alanının içinde görülmesi gereken iyi bir yaşam yolu olduğunu düşünmüştü. Dostluk hakkında yazdıkları sınırlı olduğu için daha iddialı yorumlarda bulunmak yanlış olur. Burada önemli olan, dostluk kavramının Hristiyanlık düşüncesi içerisinde geçirdiği dönüşümün oldukça uzun yüzyıllara yayıldığını ve çizgisel olmadığını görmektir.

Sessiz ve karanlık bir dönemden sonra Hristiyan düşünce dünyasının yeniden canlandığı yıllarda yazan Rievaulxlu Aelred (MS 1110-1167), *Spiritual Friendship* kitabına bir prologla giriş yapar. Cicero’nun, önceden okumuş ve çok etkilenmiş olduğu *De Amicitia* kitabını manastıra girdikten sonra tekrar okuduğunu ama bu okuyuşunda kitaptan aynı tadı alamadığını söyler (*Prologue*, 4-6). Bu düşüncelerin, Kitâb-ı Mukaddes’te yazılı olanlarla desteklenmesi gerektiğini düşünerek ruhani dostluk üzerine yazmaya ve kutsal ve saf bir sevgi için kendisine kurallar belirlemeye karar verdiğini dile getirir. Birinci kitabın giriş cümlesi çarpıcıdır: “Sen ve ben buradayız, umarım ki üçüncü olarak İsa (*Christ*) da aramızda” (I, 1). Bu dostane sohbeti böylecek hiçbir şey yoktur; kalpler birbirine açılacak, dostlar birbirine istedikleri cümleleri fısıldayacaktır. Aelred, dostluk ve *caritas* arasında büyük bir fark bulunduğunun altını çizer. Hristiyanların *caritas* ile yalnızca dostlarını değil düşmanlarını da sevmeye davet edildiğini hatırlatır. Ama dost hiçbir tereddüde yer vermeden kalbimizin içindekileri açabileceğimiz kişi olmalıdır ki onlar da bize karşılığında aynı sadakatle ve güvenle bağlı olan kişilerdir (I, 32). Nefsani dostluklar, dünyevi dostluklar ve ruhani dostluklar arasında (I, 38), elbette ki gerçek dostluk ruhani olandır ve bu ilişki kendisinden başka bir amaçla tesis edilmez. Sona eren dostluklar gerçek dostluklar değildir; dostlukta sonsuzluk duygusu filizlenmeli, doğruluk insanların yolunu aydınlatmalı ve *caritas* zevk vermelidir ki bu üçünün birleşimi bilgelik olarak adlandırılır (I, 68). Bunun üzerine diyalog formunda yazılan eserde Aelred’in karşısındaki konuşmacı, *Tanrı dostluktur* ifadesini kullanıp kullanamayacağını sorar. Bu düşüncenin tuhaf olduğunu ve Kitâb-ı Mukaddes’in otoritesine dayanmadığını söyleyen Aelred, *caritas* ile ilgili yaklaşımın dostluk için de geçerli bir yönü olduğunu söyler.

Dostluk içerisinde olan kişi Tanrıyla ve Tanrıda kalır ve onunla bütünleşir (I, 69). Pakaluk'a göre, *Tanrı dostluktur*² düşüncesi, Aelred'in, dostluğun Tanrıdan farklı olarak kendi kendine yeterli olmayan varlıklar yani insanlar arasında kurulabileceği düşüncesini barındıran kozmolojik görüşleriyle çelişkili görünür. Yazara göre bu argümana başvurmasının gerisinde muhtemelen Teslis (*Trinity*) yani kutsal kişiliklerin birleşimi olarak Tanrı düşüncesi yer almaktadır (Pakaluk, 1991: 130). Dutton'a göre ise, Aelred'in düşüncesinde, dostluk aracılığıyla hem kadınlar hem erkekler Tanrıyla ve Tanrıda bütünleşirler ama o, dostluğu Tanrıyla eşitlemez çünkü böyle bir sav Tanrıyı dostlukla özdeş ve onunla sınırlı hale getirecektir. Tanrı dostluğu insani deneyimin bir parçası olarak yaratmıştır ve dostluk aracılığıyla onunla buluşulur ve sevgisine mazhar olunur (Dutton, 2010: 44-45).

Skolastik düşüncenin başlıca temsilcilerinden biri olan Aquinolu Thomas (MS 1225-1274) için dostluk mutlu bir yaşam için gerekliydi. Augustinus'un işaret etmediği ama Aquinolu Thomas'ın ele alacağı şey insanlar ve Tanrı arasındaki dostluk olacaktır (Grayling, 2013: 69). Pakaluk, Aquinolu Thomas'ın, *caritas* Hristiyanlığa özgü yeni ve doğaüstü bir dostluk olarak değerlendirdiğini, onu, insanların Tanrı ile ve Tanrı aşkına komşularıyla kurdukları bir dostluk ilişkisi gibi yorumladığını söyler (Pakaluk, 1991: 146). Aelred'in *Spiritual Friendship* çalışması nasıl ki Cicerocu dostluk modeline dayanarak Orta Çağ'da kaleme alınmış en büyük eserse, Aquinolu Thomas'ın sevgi ve *caritas* üzerine söyledikleri de Aristotelesçi bakışın bu çağdaki en görkemli örneğidir (a.g.y., 147). Aquinolu Thomas, eseri *Summa Theologiae*'nin bir bölümünde (II-II soru 23; Pakaluk, 1991: 171-173)³, *caritas*ın dostluk olup olmadığını sorar. *Caritas*ı bir dostluk ilişkisi olarak görmemiz

2. Konstan'a göre, Yunan ve Roma dünyasından farklı olarak, kavramsallaştırmalarında bir kararsızlık olsa da Hristiyan düşünürler, dostluğun meleklerle ve Tanrıyla da kurulabileceği düşüncesinde klasiklere üstün gelmişlerdir. Aristoteles kategorik olarak insan ve Tanrı arasındaki dostluğu reddetmişti çünkü ikisi arasında muazzam bir düzey farkı vardı. Konstan'a göre, bunun köklerini Eski Ahit'te (Yahudilikte) bulmak mümkündür; buradan Hristiyan dünyaya geçmiş olabileceği görüşündedir (Konstan, 1997: 167-168).

3. Michael Pakaluk'un çalışması (1991), filozofların dostlukla ilgili eserlerinden bazı parçalara ve onlarla ilgili kısa değerlendirmelere yer veren bir derleme olduğu için, bu derlemeden yararlanılırken önce varsa klasik metinlerin evrensel olarak kullanılan bölüm, paragraf, satır ve benzeri bilgileri daha sonra derlemedeki sayfa numaraları işaret edilmiştir.

gerektiğini söyleyerek bu düşünceye gelebilecek itirazları sıralar ve hepsine tek tek yanıt verir. Dostluk birine ya da bir şeye duyulan şehvet değildir; birini onun iyiliğini isteyerek severiz ve iyi niyet karşılıklıdır ama bu yetmez. Dostlar arasında bir çeşit sohbet, iletişim gereklidir. Tanrıyla bir çeşit iletişim halinde olduğumuza göre Tanrıyla muhabbete dayanan bu dostluğa *caritas* diyebiliriz. Ama bu iletişim ancak O'nun cennetinde kusursuz halini alabilir çünkü ancak o zaman insanların Tanrıya hizmet etme ve O'nun yüzünü görme şansı olacaktır. Bu yüzden *caritas* bu dünyada mükemmel olmayan haliyle tecrübe edilir. Dostluk, klasik anlamıyla benzer bir karşılık, bir dostluk iradesi olmadan mümkün değildir. Ama dostluk onun Hıristiyanca yorumunda yalnızca bir insana olan dostluğu aşar ve Tanrı sevgisi aracılığıyla düşmanlarını sevmeye kadar genişler. Grayling, Aquinolu Thomas'ın düşmanlarımızı sevmekteki karşılıksızlığı zincirleme sevme anlayışıyla çözdüğünü söyler: Ben seni severim, sen onu, o başkasını....ve bu düşmana kadar gider (Grayling, 2013: 72). Dostluklar artık erdemle de erdemli olanla da sınırlı değildir. Birine ait olan her şey, erdemli olsun ya da olmasın, sevilir. Erdemliler arasındaki dostluk günahkârlara doğru genişler; çünkü onları da Tanrı aşkına severiz. Komşularımızı sevmemizin nedeni Tanrıdır. Bu yüzden *caritas*, Tanrı sevgisinden komşu sevgisine doğru genişler (*Summa Theologiae*, II-II, soru 25; Pakaluk, 1991: 174-176).

Orta Çağ siyasal düşüncesinde, birlikte bir şeyler yapmak, birbirine güzel duygular beslemek, paylaşmak, karşılıklılık, muhabbet gibi dostluğun klasik tanımlarında karşımıza çıkan yönleri tam olarak kaybolmamıştı. Hıristiyan düşünürlerin eserlerinin satır aralarında bu ilkelere sıkça rastlarız. Elbette satır aralarındaki halinde bile dostluk, Yunan düşüncesindeki gibi insanların kendi hayatları üzerinde söz sahibi olacağı eşitlikçi (belirli bir anlamda da olsa) ve özgürlükçü bir siyasal deneyimin çok uzağındadır. Hatta Rancière, keşiş cemaatlerinden söz ederken, Tanrısal eşitliğin hizmetkârlarının cemaatinin *eşitliği* bilmediğini söyler (Rancière, 2007: 90). Bu konuda örnek olarak görülebilecek bir metinde, *Saint Benoit Kuralı*'nda, *aequalis* (eşitlik) sıfatının iki kez kullanıldığını tespit eder; “biri başpapaizin kendilerini ona emanet etmiş olanlara karşı hayırseverliğinden söz etmek için; diğeri tüm keşişlere eşit itaat yükümlülüğü (*servitutis militum*) verildiğini kesinlemek için” (a.g.y.). İtaatin, hiyerarşiye saygıdan ziyade tam da bu Tan-

rı'nın hizmetkârları arasındaki ilişkinin genel adı olduğunu söyler; itaat, iradesinden vazgeçenlerin "kendini diğerlerine köle olarak" vermesiydi (a.g.y.). Keşişler cemaati diye adlandırdığı bu cemaat eşitlerden oluşmuyordu, "her biri diğerinin kölesi olan adamlardan" oluşuyordu (a.g.y., 91). Eşitlik fikrinden uzaklaşan bu cemaatte dostluk, sevmek, içini açmak, samimi ilişkiler kurmakla sınırlı bir ilişki formu olarak düşünülüyordu. Augustinus'ta gördüğümüz gibi bu haliyle bile Tanrısal yasaların buyruklarını boşa çıkarma, *gerçek* sevgiden uzaklaştırma tehlikesi yaratıyordu. Dostluk, Tanrısal müdahalede bulunulmadığı sürece dünyaya teslim olmak demektir. Bu yüzden bazı insanlarla daha yoğun ilişkilerimiz olduğunu kabul etseler ve onları daha çok sevebileceğimizi söyleseler de Tanrı aşkıyla herkesin iyiliğini istediğimiz sevgi duygusunu öncelikli görüyorlardı.

Jeanne Heffernan Schindler, Hristiyan düşüncesindeki *agapē*nin *philia*nın yerini almasında birkaç etkenin rol oynadığını hatırlatır. *Agapē*, insanlar arasında tercihte bulunmaz, *philia* gibi karşılıklılık gözetmez ve bu açıdan insanın düşmanını bile sevmesi emredilmiştir ve *agapē philia*ya nazaran daha kalıcıdır çünkü Tanrının ahde sadakatini yansıtır (Schindler, 2008: 140). Hristiyan teoloji, İsa'nın izleyicilerine çağrıda bulunurken dostluktan ziyade ailesel bağları, soy bağlarını kullanmış, havariler Baba'nın evlatları olarak kabul edilerek birbirlerine kardeş (*brothers*) oldukları ilan edilmişti (a.g.y., 143). Tamamen kaybolmasa da *agapē*nin geri planda bıraktığı pagan dünyadan miras alınan dostluk kavramı Aquinolu Thomas'ın düşüncesinde yeni bir boyut kazanmıştı. *Philia* ilişkisi artık *polisten* kaynaklanan bir birliktelik değildi; ama dostluk, *caritas*ın doğaüstü erdemliliğinin doğadaki her ilişkiyi dönüştürmesi sayesinde yeni bir anlam kazanarak *polise* geri dönüyordu. *Caritas* dostluk demektir. Birbirleriyle eşit olmaları söz konusu olmasa da insan ve Tanrı arasında kurulan ve O'nun kutsal kişiliğine dahil olmanın yolu olarak sunulan dostluktu. Aquinolu Thomas'ın düşüncesinde *agapē* ve *philia*, *caritas* eşliğinde tekrar buluşuyordu (a.g.y., 151). *Caritas*, insanlar arasındaki doğal sevginin tamamlayıcısıydı çünkü Tanrısal lütuf doğal olanı yok etmiyor, onu sağlam temellere oturtuyordu (a.g.y.). Aquinolu Thomas, siyasal sistemlerle ilgili görüşlerini yine dostlukla ilgili düşüncelerinin kaynağı olan Aristoteles'e dayandırır: İyi bir siyasal rejim, örneğin adil bir krallık, dostluk ilişkilerinin de en çok serpildiği yönetimdir (a.g.y.). Aristoteles'ten mülhem

olan yurttaş dostluğu kavramı *caritas*ın doğaüstü erdemiyile ilişki içerisinde midir öyleyse? Yazar, Aquinolu Thomas'ın görüşlerinden bu sonuca varabileceğimiz kanısındadır. *Caritastan* kaynaklanan lütuf, geçici bağları mükemmelleştirecektir ve yurttaşlar arasındaki bağlar da buna dahildir (a.g.y., 153). Aquinolu Thomas, siyasal toplumun doğal olduğunu düşündüğü gibi onun başındaki siyasal otoritenin de yaratılmış düzenin doğal bir parçası olduğu kanısındaydı. Bu otoritenin amacı, Tanrının ebedi yasasında vuku bulan düzeni yeryüzünde yansıtmak olmalıydı (a.g.y., 154). Grayling'e göre, Augustinus'un ve Aquinolu Thomas'ın çabalarını gerekli kılan şey, tamamen seküler bir fenomen olan dostluğun, her iyiliğin mutlaka Tanrıdan gelmesi gerektiğini söyleyen düşünce için yıkıcı olma ihtimaliydi. Bu yüzden girift argümanlarla Hıristiyanlığa uyarlanması gerekmişti (Grayling, 2013: 74).

Bir Orta Çağ Paçalı: Barbar Yoldaşlık ve Kutsal Kardeşlik

Orta Çağ siyasal düşüncesinde, Batı toplumları söz konusu olduğunda, Hıristiyan din adamlarının mutlak bir ağırlığı vardı. Bu düşünürlerin savları, yalnızca Tanrı ile iman eden arasındaki ilişkinin çerçevesini çizmiyor aynı zamanda teolojik formülasyonlar aracılığıyla dünyevi iktidar ile ruhani otorite arasındaki ilişkiyi de şekillendiriyordu. Dünyevi iktidar dediğimiz tarafta ise durum biraz karmaşıktı. Avrupa'ya göç eden kavimler, yazı, kültürel dünyalarında önemli bir yer tutmadığı için ve Hıristiyanlıkla ilişkileri de eklektik olduğu için uzun yüzyıllar boyunca Orta Çağ siyasal düşüncesine felsefi, teorik ya da teolojik eserler bırakmadılar. Ama insanların kendi hayatları üzerinde daha az söz sahibi olabildiği bu meşum çağı ayakta tutan bir siyasal ve toplumsal örgütlenme biçimi yarattılar. Batı Roma İmparatorluğu yıkıldıktan hemen sonra olmasa da yüzyıllar içerisinde oluşan ve mutlak monarşiler gücü kendilerinde merkezileştirip sınırlarını keskinleştirene kadar devam eden bu sistem feodaliteydi. Feodal toplum içerisinde herkes bir başka *adamın adamı*ydı; kont kralın adamıydı, serf de derebeyinin adamı (Bloch, 2014: 155). Feodal toplumu bir arada tutan şey akrabalık bağları değildi; hatta bu sistem akrabalık bağlarının yetersizliğinden doğmuştu. Küçük iktidar odaklarının üzerinde bir kamusal otorite fikrinden kopuş olmasa da feodalite, devletin ve özellikle onun koruyucu gücünün zayıfladığı bir döneme denk

geliyordu. Akrabalığa dayanmamasına ve devletin gücünden yoksun olmasına karşın bunların halefiydi ve izlerini taşıyordu (Bloch, 2014: 465). Avrupa feodalizmi eski toplum yapılarının çözülmesinin bir sonucuydu ve bu gelişmelerin tetikleyicisi Germen istilalarından sonra farklı gelişmişlik düzeyinde olan toplumların karşılaşması, bu karşılaşmadan sonraki kaynaşmaların her iki toplumsallığı da kesintiye uğratarak ilkel özellikler taşıyan pek çok düşünme biçiminin ve toplumsal pratiğin yüzeye çıkmasıydı. Feodalite, toplumsal ilişkilerin ve para akışının çok kısıtlı olduğu ve yerel dinamiklere bağlı bir sistemdi ve bu koşullar değiştiğinde o da ortadan kalkacaktı. Soyluların değil şeflerin olduğu, kölelerin değil serflerin olduğu eşitsizlikçi bir toplumdur. Feodal sistem mütevazı şartlarda yaşayan halkın az sayıda güçlü adama ekonomik açıdan katı biçimde itaat ettiği bir sistemdi (a.g.y.). Russell, Hristiyan kardeşliğinin ve barbar toplulukların özelliklerinin feodal sistem içerisinde özgün biçimde eklemlendiğini düşünenlerdendir: “(...) laik aristokrasi, egemen olan çalkantılı anarşiyi biraz yumuşatan feodal sistemi yaratır; ruhban sınıf Hristiyan tevazuyu vaaz eder, ama yalnızca alt sınıflar buna uyar; pagan gurur, Kilisenin hoşlanmadığı ama önleyemediği düelloda, dövüşerek yargılanmada, turnuvalarda ve özel intikam almada somutlaş[ır]” (Russell, 2021: 10-11). Modern çağa miras kalacak kardeşlik düşüncesinin özelliklerinin bu iki hattan da beslenmiş olduğunu düşünebiliriz. Nitekim, Fransız Devrimi patlak verdiğinde, mahallelerdeki dayanışmayı sağlayan kardeşlik örgütlenmeleriyle, burjuvazinin laik aristokrasinin elinden alıp ahlaki içeriğinden soyutlayarak demokratikleştireceği eşitlik kavramı, Devrim’in bir bölümü Roma’dan tevarüs eden kahramanlık mitleri, giyotinde somutlaşan kıyıcılık iç içe geçecekti. Geç Orta Çağ içerisinde her iki hattın da izlerini bulmak mümkündür.

Erkek kardeşlikler (*fraternities* ya da *brotherhoods*) geç Orta Çağ Hristiyanlığının en karakteristik toplumsal kurumlarından biriydi. Bu, kardeşlere doğal olarak sahip olmayanların onlar yerine ikame ettiği akrabalarla ama kardeşlik aslında bundan çok daha fazlasıydı (Bossy, 1985 : 58). Kardeşlikler, dünyevi yani mukaddes olmayan soydaşıklara karşı Hristiyan kutsallığının vücut bulduğu akrabalıklardı. Babanın, genel olarak bir ebeveynin olmadığı bir kardeşlik tasavvuru yani İsa ile kardeş olmak, Hristiyan umut açısından, Baba’nın oğlu olmaktan ve Hristiyan dayanışmasını özgür seçime dayandıran görüşten daha ikna edici bir güvence sunuyordu (a.g.y.).

Bossy, 13. ve 16. yüzyılda milyonlarca Latin Hristiyanın böyle bir anlayışla ve evrensellik içgüdüsünün de yardımıyla yakınındaki insana değil İsa'ya uyum sağladığı görüşündedir (a.g.y.). Kardeşlik kurumunun bu çağın icadı olmadığını, Reformasyona öncülük etmediğini ya da *Kara Ölüm*, ekonomik ya da siyasal zorluklar gibi meselelere bir cevap olarak ortaya çıkmadığını düşünen yazara göre Batının dönüşüm yaşadığı her periyotta bu kurum gözlemlenebilir ve özellikle 13. yüzyıldan sonra evrensel bir boyut kazanır. Bu oluşum, kendileri de kurumsal kardeşler olan keşişlere çok şey borçludur. Kardeşlikler, cüzi de olsa giriş bedelini karşılayamayan ve muhtemelen aranan bazı niteliklere sahip olmayan yoksullar haricinde hem şehirlerde hem kasabalarda, hem erkekler hem kadınlar arasında bütün nüfusa yayılmış birlikteliklerdi. Kardeşlikler içerisinde oligarşik eğilimler baş gösterse de ilkesel olarak Tanrı önünde herkes eşitti (a.g.y.). Bu kardeşlik örgütleri, tıpkı loncalar gibi, yemin etme, selamlaşma, buluşma ve birlikte yemek yeme gibi çok çeşitli ritüellerle kuşatılmıştı (a.g.y., 59). Hristiyanca ilişkinin temeli barış/huzur (*peace*) içinde olmaktı ve bu dostluk ilişkisine eşitti. Buradaki barış hali, kan davasının olmaması gibi düşünülmelidir; savaşın karşısı ya da kazanılan zaferin tarifi olarak düşünülen barış tahayyülü değildir⁴. Kardeşlik ve barış içinde olma hali Orta Çağ boyunca birbiriyle ilişki halinde olmuştu. Bu bazen, 15. yüzyılın *Holy Brotherhood* örgütlenmesinde olduğu gibi barıştan sorumlu silahlı bir polis gücü olarak da karşımıza çıkabiliyordu ama esas olarak düşmanlıkları ve kan davalarını önlemek için Hristiyanları bir arada tutan bir bağ olarak işlev görüyordu (a.g.y., 59-60). Bossy'ye göre, kardeşlik örgütlenmeleri, vebanın açtığı yaraları kapamak gibi duygusal arayışlardan daha ziyade barış içinde yaşamayı mümkün kılan toplumsal kerametlerdi ve düşmanlıkları tamamen ortadan kaldırmaları da etkili olduklarına şüphe yoktur. Augustinusçu bakış açısından Hristiyanların düşmanı olan dünyevi hukuk tertibatındansa anlaşmazlıkların çözümü için kardeşlerin tahkim göreviyle devreye girmesi tercih ediliyordu (a.g.y., 60). Bütün bunlar Hristiyan *caritas*ının yansımalarıydı ve kardeşlikler içerisinde etkisi, bu etki 16. yüzyıldan önce yalnızca üyeleri kapsıyor olsa da, git gide arttı (a.g.y.). Kardeşliklerin yardımlaşması, müşkül durumdakilere destek olmak, faizsiz borç vermek, kırsal

4. Otto Brunner'in Üçüncü Bölüm'de değineceğimiz Schmitt eleştirisi de benzer bir çerçeveye sunar.

alan için birlikte bir şeyler inşa etmek, ölümler için gerekli görevleri yerine getirmek gibi alanlara yayılmıştı (a.g.y., 61). Hristiyanlığın çok kurumsallaşmadığı coğrafyalarda papazın yönettiği bir kilise inşa edilene kadar ibadet topluluğunun temelini bu kardeşlikler ve onların şapelleri oluşturuyordu. Kardeşliklerin ve kurumsal kiliselerin ilişkileneceği tarzı her yerde ve her zaman aynı olmadı. Birçok yerde kardeşlik örgütlenmelerinin başındakilerle kilise görevlileri karşı karşıya geldiler. Luther, Wittenberg'te yirmi bir kardeşlik örgütüyle karşılaştığında, Aşai Rabbani Ayini'ne dayanması gereken Hristiyan aşkına ulaşmak için yanlış bir yol tercih ettiklerini söyleyerek onlara karşı çıkacaktı. Bossy, Luther'in⁵ söylemlerini haksız bulduğunu söyler; çünkü kendisi tam da onların kazanımlarının mirasçısıydı (a.g.y., 63). Kardeşlik tahayyülünün, toplumsal pratikler aracılığıyla hayata geçirilmesi, diğer bir deyişle manastırdan çıkıp toplumsallaşması, Hristiyanlar arasında kurulması murat edilen ve amacı Tanrıyla bütünleşmek olan ruhani dostluğun hem kırsal hem de kentsel hayatın ihtiyaçlarına cevap vermekte yetersiz kaldığını gösteriyordu. Kardeşlik, en başından beri evrensel bir ilişki olarak düşünülmüştü. Bu açıdan Hristiyanlığın siyasal aidiyet iddiasının ne kadar büyük olduğundan bahsetmiştik. Gerçekte ise, Tanrıyla ilişki kurmanın bir yolu olarak en yakınındakine *caritas* aracılığıyla bağlanmak düşüncesini hayata geçiren manastır yaşamında vücut bulmuştu. Topluluğun yüz yüze ilişkilerine zemin hazırlayan ve barbar toplumların ritüelleriyle de eklemlenen haliyle bir siyasal aidiyet biçimi olarak kardeşlik, Bossy'nin işaret ettiği dönemde güçlenmişti.

Orta Çağ'ı kendine özgü kılan gelişmeler, Hristiyan öğretinin siyasal bütünlüklerin meşruiyet kaynağı ve düzenleyici ilkesi haline gelmesi ve Kilisenin buradan türettiği ruhani, ahlaki ve hatta dünyevi iktidar olma iddiasından ibaret değildi. Madalyonun diğer yüzünde, farklı siyasal formasyonlara sahip toplumların karşılaşmasıyla ortaya çıkan siyasal biraradalıklar ve senkretik yapılar, unsurlar, kültürel teamüller, ritüeller vardı. Kandaş top-

5. Thomas Heilke, Luther'in ve Calvin'in düşüncelerinde dostluk kavramının yer almadığını tespit eder. Bu boşluğun yalnızca Reformcuların Aristoteles'i ve Aquino-lu Thomas'ı takip etmemesiyle açıklanamayacağı görüşündedir. Ahlaki bir yaşamı görev, yasa, buyruk, lütuf odaklı düşünen Luther ve Calvin için bireyin diğer insanlarla ya da Tanrıyla dostluğu değil, kutsal kitaba dayanarak yaşadığı hayat için Tanrı önünde tek başına vereceği hesap önemlidir. Daha detaylı bir değerlendirme için bkz. "Friendship in the civic order: A Reformation absence" (Heilke, 2008: 163-188).

lum özellikleri gösteren savaşçı toplumlar Batıya göç ederek 4. yüzyılda Avrupa topraklarına vardığında kıtanın siyasal, yönetsel, toplumsal ve kültürel yapısı yeniden şekillenmişti.⁶ Marc Bloch, *Feudal Society* kitabında kıtaya yapılan göçler, fetihler, yerleşimler sonucu bu coğrafyanın zamanla Batı dediğimiz toplumların oluştuğu alana dönüştüğünü anlatır (Bloch, 2014). Papa, 800 yılında kendini Kutsal Roma İmparatoru ilan eden Charlemagne’a, Tanrının yasalarına uygun bir devleti yeryüzünde kurması için tacını giydirmişti ama Charlemagne “dindarlık yükünün altına girmeyen zinde bir barbardi” aslında (Russell, 2021: 160). Roma hukuku ve Roma İmparatorluğu kültürü, Hıristiyanlık öğretisi, barbar toplumların siyasal ve toplumsal örgütleniş ve dünyayı anlamlandırma şekli birbirinden apayrı yaşam tasavvurlarıydı ama aynı coğrafyada çatışarak da olsa özgün biçimlerde iç içe geçmişti. Barbar toplumların ve tarihsel süreçte dönüştükleri krallık yapılarının, dostluk ve/veya kardeşlik kavramları söz konusu olduğunda gözden kaçmaması gereken bir mirasa sahip olduğunu ortaya koyan tarihsel çalışmalar bulunuyor. Lars Hermanson, İskandinav krallıklarını 11-12. yüzyıllara odaklanarak ele aldığı çalışmasında, dostluk bağlarının toplumsal ve siyasal organizasyonun temel ilkelerinden biri olduğunu söyler. İskandinav şeflerinin mezarlarından çıkan şeyler çoğu zaman silahları değildi; anlaşımların, hediyeleşmelerin ve sadakatin sembolü olan yüzükler, bardaklar, gümüş kaşıklardı. Kaynaklardaki dostluk ve sevgi sözcüklerinin yaygınlığı, Hobbes’un herkesin yalnızca kendi öz çıkarını düşündüğü toplum tasavvurunun antitezi gibi görünür (Hermanson, 2019: 3). Hermanson’a göre, bu çağın dostluk ve sevgi kavramları, modern toplumda olduğu gibi iki kişi arasındaki samimi ilişkiyi anlatan ve özel alanda kurulan bir ilişkiyi tarif etmiyordu; bu ilişkiler “en yüksek derecede” kamusal ilişkilerdi (a.g.y., 4). Egemen devletin ve hukuk sisteminin olmadığı bir toplumsallık içerisinde sürekli çatışma olduğunu düşünmek yanlıştır; böyle bir toplumsallıkta, müttefiklikleri, rekabeti, uzlaşmayı, toplumsal ilişki ağlarını düzenleyen ilişkilenme biçimi olarak dostluk ön plana çıkıyordu. Yine de dostluğun yalnızca güç ilişkileriyle ilgili ve güvenlik ihtiyacını karşılayan ittifaklar olduğu sonucuna varmamamız gerekir.

6. Germen toplumların Roma İmparatorluğu’na yerleşmeleri ve bu toplumlarla etkileşim Milattan önce başlamıştı. Bkz. “Barbarların Roma İmparatorluğu’na Yerleşmeleri” (G.E.M. de Ste. Croix, 2013: 642).

Dostluk yalnızca toplumsal yapının inşası gibi pratik bir işleve sahip olan bir kavram değildi. Topluluğun inşasında ideolojik olarak kurucu bir yerde duruyordu (a.g.y., 6). Hermanson'a göre, Orta Çağ'da karşımıza çıkan diğer kavram olan ve tüm inananları sembolize eden kardeşlik kavramını da bu resme eklememiz gerekir. Ortaya çıkan tablo, toplumsal ve siyasal komünitelerin tek bir otorite tarafından dizayn edilmediği, toplulukların çokluğuna dayanan çoğulcu bir toplumsal organizasyon şemasıdır (a.g.y., 7). 12. yüzyılda ruhban aristokrasisi içerisinde, antik dünyadan miras alınan erdeme dayalı yakınlıklar ve dostluklar düşüncesinin etkin olduğunu ve birbirleriyle yazışmalarından, mektuplarından bunu görebileceğimizi söyleyen yazara göre, dostluk ilişkisinin ön plana geçmesinin bir nedeni de akrabalık ilişkisinin kurucu olmadığı homososyal bir ortamın varlığıdır (a.g.y., 9). Burada dikkat çekici olan şey, seküler aristokrasinin de yalnızca pragmatik amaçlarla değil pek çok açıdan ruhban aristokrasisine benzer biçimde dostluk kavramıyla kuşatılmış olmasıydı. Patronlar, geleneğin erdemlerini devam ettirerek ve saygınlık halesiyle otoritelerini meşrulaştırıyordu. Diğer toplumsal gruplarla girdikleri rekabet içerisinde hem klasik anlamıyla hem de Hıristiyanlık içerisindeki haliyle dostluk kavramlarına başvuran patronlar bireysel düzlemde belirli erdemlere sahip olduklarını iddia ederek Cicerocu bir dostluk modelini ortaya koyuyorlardı (a.g.y., 108-109). Patronların etrafındaki askeri kardeşlikler, bir yandan klasik sadakat ve güven temalarına yaslanır ve eşitlikçiliği selamlarken bir yandan da Hıristiyan kardeşlik nosyonundan feyzalıyordu (a.g.y.). Hermanson, yemin gibi performatif ritüellerle tesis edilen dostlukların ve kardeşliklerin hem siyasal hem de ruhsal bağlar kurduğunu söyler. Fakat krallar güçlendikçe kişisel ilişkileri sürekli yeniden müzakere eden yemin toplumundan uzaklaşılacak, bunun yerine ilahi olarak kutsanmış krallara boyun eğmenin geçtiği kalıcı siyasal sistemler kurulacaktı. Dostluk, kralların meşruiyet arayışlarının parçası olacak, onların pragmatik amaçlarına ve hiyerarşik emellerine hizmet edecekti (a.g.y., 139). Kralların amaçlarına hizmet eden bir dostluk dediğimizde aklımıza Roma'nın gelmesi kaçınılmaz. Ne var ki kralın kutsal hakkına dayanan mutlak monarşilerin yerini halk egemenliğine dayanan yeni siyasal iktidar biçimlerine bırakması çok da zaman almayacaktı.

Yeryüzüne Geri Dönüş

Hıristiyanlıkla birlikte dostluk, insanlar arasında iki ve çok kişi arasında salınan bir ilişki olarak Yunan ve kısmen de Roma dünyasının siyasallığında edindiği merkezi yeri kaybetmişti. Orta Çağ'da, aşkınlıkla kuşatılmış ve öncesiz sonrasız olan Tanrı her şeyin hakiki biçimiydi, elbette dostluğun da. Özellikle Skolastik dönemde dostluğun *caritas* anlayışının dışında anlamlandırılma ihtimali kalmamıştı. Kentlerin ve ticaretin gelişmeye başladığı, yeni siyasal öznelerin oluştuğu toplumsal alanda ise dostluk ilişkileri ister kardeşlik adı altında olsun (dinsel grupların yanı sıra loncalar da bu gruba dahil edilebilir) ister laik aristokrasinin ve savaşçı grupların içerisindeki biçimleriyle olsun dönüşerek varlığını korumuştur. Barbar toplumların yoldaşlık gelenekleri de her halükârda Hıristiyanlıkla temas ederek ya da onunla eklemlenerek meşruiyet kazanıyordu. Dostluğun Hıristiyanca ele alınışının, siyasal anlamından uzaklaşılması, samimiyet, içsellik, kendini açığa vurma gibi özelliklerle tanımlanmaya başlanması gibi kalıcı sonuçları olacaktı. Rönesans ve Aydınlanma döneminde yaşanan gelişmeler, dostluk kavramını, modern devlete özgü ayrımlar içerisinde özel alan olarak tasavvur edilen alana doğru itmeye devam edecekti. Machiavelli'nin habercisi olduğu ve modern siyasal iktidarların dayanaklarından biri olacak olan bu ayırım, siyasetin ve ahlakın birbirinden ayrılması fikri üzerinde filizleniyordu. İnsanın, yavaş yavaş siyasal varoluşundan yani yurttaş oluşundan ayrı bir değeri de olacaktı artık. Locke'un doğal haklar öğretisinde insanlar, devlet kurulmadan önce de doğuştan gelen bazı haklara sahipti örneğin (*Two Treatises of Government*, II. Kitap, II. Bölüm). Dostluk, bu ayrımlar derinleşmeye başladıkça, gayrişahsileşmeye başlayan iktidar ilişkileri içerisinde "şahsi" bir ilişki ve geneli değil özeli ilgilendiren bir kavram olarak siyasal önemini ve yerini kaybedecekti. Toplumsal alanda ise 17. yüzyıl, bilimsel gelişmeler, yöntem tartışmaları ve doğa tasarımı açısından modernliğin beşiği idi (Bumin, 2012: 12). Tarihle ve dünyayla çakışan tek şeyin Hıristiyan dünya olduğu düşüncesini sarsan gelişmeler oluyordu (a.g.y., 16). Başka uygarlıklar ve başka akılsallıklar, başka canlılar yani başka bir Doğa olduğu keşfedildi (a.g.y.) Feodal toplum yükümlülüklerine ve takas ekonomisine dayanıyordu. Bu düzen çöktüğünde yerine "değişim aracı olarak paraya bağlı olan yeni ticari toplum" gelmiş ve toplum

da ekonomiye koşut biçimde daha açık bir toplum olma yönünde dönüşüme uğramıştı (Solomon ve Higgins, 2013: 261). Toplumun, bazı doğal hakları güvenceye alan (Locke) ya da siyasal toplumdan önce var olan doğa durumunun dönüşümünü temsil eden (Hobbes, Rousseau) bir sözleşmenin ürünü olduğu ileri sürülmüştü ve bu durum “geleneksel otoriteleri daha da tahrip etmiş, bireye ve kendi kendine yönetime yapılan yeni vurguları” desteklemişti (Solomon ve Higgins, 2013: 261).

Rönesans’ın hümanist ikliminde antik kaynaklardan ilham alınarak canlandırılan dostluk kavramı dinsel içeriğinden uzaklaşmıştı ve bu çağ seküler dostluğa düzülen methiyelerle doluydu (Grayling, 2013: 78). Boccaccio, özgürlüğün ve onurun en sağduyulu annesi, minnetin ve merhametin kız kardeşi, nefretin ve açgözlülüğün düşmanı olan dostluğa selamlıyor, ama yalnızca kendi çıkarına odaklanmış insanların bu erdemlerden uzaklaşarak dostluğa dünyanın sonuna ebedi bir sürgüne mahkûm eden anlayışına karşı üzüntülerini dile getiriyordu (Boccaccio’dan akt. Grayling, a.g.y.). Grayling, bu dönemde dostlukla ilgili pek çok eser yazıldığını ama bu eserlerin dostluğa özgün bir bakış getirmediğini daha ziyade antik temaları tekrarladığını söyler: Aristoteles’ten ilhamla, öteki ben; eşitlik; her şeyde ortaklık; anlaşma; dostun tatlı sohbetinin teselli vericiliği gibi (a.g.y., 80-81). Augustinus’un İtiraflar’ında başlayan kendi hayatının derinliklerini, gizlerini paylaşma, içini açma edimi Montaigne’nin *Denemeler*’inde de görülür. Montaigne, anlatmaya çalıştığı dostluğun, sıradan tanışıklıklardan farklı olduğunu, bu dostlukta ruhların birbirine karıştığını söyler. Ona dostu La Boétie’yi neden sevdiğini sorarsak vereceği cevabın şu olduğunu söyler: “Çünkü o, o olduğu; ben, ben olduğum için” (Montaigne, *Of Friendship*, Deneme 28; Pakaluk 1991: 192). Onların mükemmel dostluğunun kendisi dışında dayandığı bir model yoktur ve bu yüzden kendisinden başka bir şeyle kıyaslanamaz (Pakaluk, 1991: 193). Bacon’a göreyse, dostluğun meyvelerinden en önde geleni insanın kalbindeki yükleri hafifletmesidir (Bacon, *Of Friendship*, XXVII; Pakaluk, 1991: 202). İnsanın mutluluğu, acıyı, korkuyu, umudu, şüpheyi paylaşabileceği gerçek bir dosta ihtiyacı vardır (*Of Friendship*, XXVII). Dostluğun ikinci meyvesi ise, duygulanımları paylaştığımız gibi düşüncelerimizi de paylaşabileceğimiz ve onlara rehberlik edecek, bizi düşünsel karmaşadan kurtaracak güvenilir birinin olmasıdır (a.g.y). Duygulanımlarda huzur, yargılama gü-

cünde destek sağlayan dostluğun üçüncü meyvesi ise çok çeşitli durumlarda yardımcı olması, yanımızda olmasıdır. Bir insanın kendi kendine yapamayacağı sayısız şey vardır. Bu açıdan bir dost antik düşünürlerin söylediği gibi öteki ben değil, *benden* daha fazlasıdır (a.g.y.). Bacon, dostluğun doğası üzerinde konuşmaz; onun dostlukla ilgili tavsiyeleri akıllıca ve pratiktir (Pakaluk, 1991: 200). Pakaluk'a göre Bacon, dostluğa neden ihtiyaç duyduğumuzla ilgili değerlendirmeleri, bu ilişki bir insanın doğal ya da edinilmiş iyiliğinin neticesinde oluşmadığı için, ahlakla bağlantılı olmayan belki de ilk düşünürdü (a.g.y.). Bacon'un açığa vurma düşüncesi, Stoa'dan, sonrasında ise Hristiyan düşünürlerden beridir var olan, *içsellik* vurgusunun devamıydı.

Modern anlamıyla ticaretin başladığı kentlerde geleneksel bağlar zayıflamıştı ve bunların ikamesi olan *gönüllü* bağlılıklar artmıştı. Dostluklar da mallar gibi, insanların değiş tokuş ettiği duygulanımları temelinde kuruluyordu (Grayling, 2013: 103). Hume, insanların kendi çıkarları tarafından yönlendirildiğini, bu çıkarların ötesine bakmak isteseler bile dostlarından ve yakınlarından daha ötesini göremeyeceklerini söyler. Tutkuları tarafından yönetilen insanlar, kendi çıkarları tarafından yönlendiriliyorsa ve herkes bu açıdan eşitse, binlerce insan bir araya gelip bir işi yürütemeyeceği için bu çıkarların ötesinde adaleti sağlayacak bir otoriteye ihtiyaç vardır (Hume, 2008: 313-315). Yeni toplum tasarımı, bireylerin ve onların dostlarının özel ilişkilerinin alanının karşısında, bu özel çıkarların çatışan dünyasını aşan birleştirici bir kamusal otoritenin (monarkın) alanı konumlanmıştır. Grayling, Adam Smith'i ve David Hume'u yorumlayanların, bu yazarların düşüncelerinde *serinkanlı dostluk* (*cool friendship*) benzeri bir anlayış bulduklarını söyler (Grayling, 2013: 103). Aydınlanma düşüncesinin iki unsuru, ilerleme ve kozmopolitanizm, her iki düşünürün dostluk anlatılarının parçalarıdır (a.g.y.). *Serinkanlı dostluk* ilişkisiyle anlatılmak istenen ise, genişleyen ve çeşitlenen toplumsal ilişkiler alanında insanların ilişkilerinin de artık eskisi gibi sıkı aile bağlarıyla ya da köy gibi küçük topluluklara özgü etkileşimlerle açıklanamayacağı, bu yeni dünyada her şeyin daha geçici ve daha yüzeysel olduğuydu. Piyasanın gayri şahsi yapısı ve kentlerde ilişki kurmanın zorluğu da bu yeni dostluk anlayışının parçasıydı (a.g.y., 104). Yine de ne Smith için ne de Cicero'dan etkilenmiş olan Hume için dostluk önemsiz bir şeydir. Hatta kentler serbestçe seçilmiş ilişkiler için daha uygun

yerlerdir ve eski bağlarından kopan insanlar için telafi edicidir. Grayling'e göre, Smith ve Hume dostlukla ilgili fikirlerinde hümanist geleneğin takipçileriydi (a.g.y., 105-106). Gerçek insanların pratik kaygılarından yola çıkmışlardı. Dostluk, erdemli ya da yüce bir ruha sahip insanların arasındaki ideal ilişki değildi (a.g.y., 106).

Aydınlanma düşünürü Immanuel Kant, öğrencileri tarafından, filozofun anlattığı derslerden derlenerek oluşturulan *Lectures on Ethics* adlı çalışmanın *Of Friendship*⁷ isimli bölümünde şu tespiti yapar: “Dostluk, belâgat ahlakçılarının gözde konularından biridir; bu konu onlar için abı hayat ve ölümsüzlüğün yemeği gibidir” (Kant, 1997: 184; ayrıca Kant’ın metninden akt. Pakaluk, 1991: 210). Kant’a göre, “insanların eylemlerini güdüleyen iki şey bulunur. Bunlardan ilki özsevgidir ve insanın kendisinden kaynaklanır. İkincisi ise ahlaki güdüdür, başkalarıyla ilgilidir, insanlık için duyulan genel sevginin güdüleyicisi budur” (Kant, 1997: 184). İnsanın önce ve en fazla kendisini sevip diğerlerinin mutluluğunu ihmal edebileceğini ya da tam tersi diğerlerini çok önemseydiğinde kendi mutluluğunu önemsizleştirebileceğini söyler. Ama herkes başkasının mutluluğu için istekli olduğunda, herkesin mutluluğu başkaları tarafından sağlanmış olur ve mutsuz kimse kalmaz. Başkasına verdiği mutluluk kişiye geri döner (a.g.y.). Diğerlerinin mutluluğunu düşünerek kişinin bir şey kaybetmeyeceği görüşündedir; bu düşüncelilik ve özen karşılıklı olduğu müddetçe. “İşte dostluk fikri budur” der, “cömertçe sunulan karşılıklı sevginin, özsevginin yerini alması” (Kant, 1997: 184; Kant’ın metninden akt. Pakaluk, 1991: 211). Kant’a göre dostluk bir deneyim değil bir *ideadır*; ampirik örnekleri de kusurludur. Bu bir anlayıştır ve etik açıdan da gerekli bir *ideadır*. Dostluk bir *ideadır* çünkü insanların karşılıklı sevgisini belirleyen bir ölçüdür. İnsanların karşılıklı olarak yalnızca birbirinin mutluluğunu düşündüğü bir dostluk ilişkisi gerçekte mümkün olmadığı için insanın iki güdüsü birleşmelidir. Yani insanlar hem kendi mutluluklarını hem de başkalarının mutluluğunu düşünmelidir (Kant’ın metninden akt. Pakaluk, 1991: 212). İnsan (bazı özel kişiler hariç) herkese birden dost olamaz çünkü dostluklar özel ilişkilenebilir tarzlarıdır. Kural olarak, insanlar özel ilişkiler kurmaya eğilimlidir çünkü bu doğal bir güdüdür; ilişkilerimiz özelden başlar ve sonra genele doğru ilerler. Kant, çalışmasının sonunda, “dostu olmayan

7. Pakaluk, derlemesinde bu metne *Lecture on Friendship* başlığıyla yer veriyor.

bir insan izole insandır ve dostluk yaşamın küçük erdemlerinin oluşturulduğu ilişkidir” der (a.g.y., 217). Kant’ın aydınlanmacı düşüncelerinin merkezinde, insanın kendi akli melekelerini kullanarak ergin olmayıştan kurtulmasını ve bilmeye cesaret etmesini içeren fikirler vardı.⁸ Bu fikirlerin temeline yerleştirilen insan, Orta Çağ’ın boyunduruğundan kurtulup hem kendi hayatı hem de başkalarının hayatı üzerinde etkide bulunabilecek bir özne olarak yeniden tarih sahnesine çıkıyordu. Dostluk da yeniden öznelararası bir ilişki olarak değerlendiriliyordu. Dostluğun öznelari, modern siyasetin kamusal alanının dışında kalan özel alanda birbiriyle etkileşim halinde olan öznelardi. Dostluk, bir siyasal aidiyet biçimi olarak -çokluğun alanında bulunan- Antik Yunan’da sahip olduğu görkemli yeri Orta Çağ’da yaşanan dönüşümlerden sonra artık tamamen kaybettiği için modern siyaset teorisinde kapladığı yer oldukça mütevazıydı. Dostluk, 20. yüzyılda kendi adıyla siyasal tartışmalara geri dönene kadar kavramsal olarak modern biraradalıkların içinde yaşayacaktı. Modern ulus devlet, ulusal kimlik ve yurttaşlık nosyonları üzerinde yükseliyordu. Ama yurttaşlık tam da böyle bir ulusal birlik düşüncesinin içerisinde anlam kazandığı için kamusal alandan kovulan dostluğun yeri boş kalmayacaktı. Büyük dönüşümlerin mimarı olan aktörler için ölümsüzlüğün yemeği artık *kardeşlik*ti.

Fransız Devrimi: Modern Siyasal Aidiyetlerin Şafağı

Halkı yönetmek, özellikle ticaretle uğraşan kentli insanların bir bölümü tarafından kralın kutsal hakkı olarak görölmüyordu artık. 17. ve 18. yüzyıllar içerisinde kralın uyruklarıyla ilişkisi değişmeye başlamış, modern anlamda egemenlik düşüncesinin tohumları atılmıştı. Krallar gelip geçici, insanların birliğini ifade eden egemenlik nosyonu kalıcıydı. Kral(lık), herkesin birliğini temsil eden bir bedene, bir sembole dönüştükçe hem herkes yani yeni bir güç olarak halk, hem de birlik yani gayrişahsiliğin vücut bulduğu form olarak modern devlet ufukta görünmeye başlamıştı. Egemenlik, Fransa’daki devrimciler için de devletin bütünlüğünün güvencesiydi. Devletin “siyasal-hukuksal zırhını oluşturan” egemen-

8. Bkz. Immanuel Kant, (2005), “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, *Seçilmiş Yazılar* içinde, Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Say, s. 261-273.

liği ortadan kaldırmayı değil, onu monarkın elinden alıp “türdeş bir bütün olan (yurttaşlardan oluşmuş) halka ya da ulusa” vermeyi hedeflemişlerdi (Ağaoğulları, 2011: 615). Halk egemenliği kavramı için Devrim’den önce teorik bir arka plan kısmen de olsa oluşmuştu. Fransız Devrimi’nin merkezi olan Paris’in devrimci mahalle ya da bölge yönetimi anlamına gelen *section*larından birinin adının *Contrat-Social* (Toplum Sözleşmesi) (Soboul, 1980: 154) olması boşuna değildi. Devrimcilerin en çok ilham aldığı düşünür kuşkusuz Toplum Sözleşmesi’nin yazarıydı. Rousseau, insanların bir toplum sözleşmesi yaparak yeni bir düzen yaratabileceğini düşünüyordu: “Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin [iradenin] buyruğuna verir ve her üyeyi bütünü bölünmez bir parçası kabul ederiz” diyordu (Rousseau, 2011: 15). Bütünün kurulmasını sağlayan toplum sözleşmesi ona katılanlara ne yapmaları gerektiğini söylemiyordu; genel irade yasalarda somutlaşıyordu (a.g.y., 34). Devrim süresince düzenlemelerin yasa ile yapılması, uygulamaların yasaya uygun olması isteği ve hassasiyetini bu çerçevede düşünmek gerek. Devrim esnasında yapılan yeni anayasa çalışmalarının yanı sıra, 26 Ağustos 1789’da Ulusal Kurucu Meclis tarafından ilan edilen İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi⁹ yasallık kaygısının en önemli örneğiydi. Elbette bütün bu dönüşüm içerisinde en büyük sorunlardan biri, egemenliğin kaynağını bütünü oluşturan parçaların her birine yani halka dayandıranların, bu egemenliğin eşitsizliklere yaslanan bir toplumda *nasıl ve kimler tarafından* kullanılacağıydı. Fransız Devrimi, insanları yasa önünde özgür ve eşit bireyler olarak tanımlamıştı ama aynı zamanda onları birleşik siyasal bir beden olarak kurması gerekiyordu (Furet, 1996: 73). İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi oluşturulurken yaşanan tartışmalar bununla ilgiliydi. Mounier gibi devrimci kampın ılımlı aktörleri, eşitlik gibi soyut kavramların farklı toplumsal statüde insanlara uygulanırken anarşi yaratabileceğinden endişe ediyordu çünkü nihayetinde toplumsal alanda yoksulluk, eşitsizlik ve sınıf farkları vardı. Bildirgenin haklar ve özgürlükler kadar uyması gereken ödevlerle yükümlendirilmiş olması bu şüphelerden doğmuştu (a.g.y.). Temsilciler, bireylerin tamamen özgürleştirilmesinden sonra toplumsal bağın ne olacağı meselesiyle ilgili tartışmalar yürüttüklerinin, yani neyle uğraştıklarının farkındaydılar (a.g.y.).

9. Bildiri maddeleri ve maddelerle ilgili yorumlar için bkz. (Ağaoğulları, 2011: 608-613).

Toplum bir yandan eşit ve özgür bireylerden oluşuyordu, öte yandan egemenliği yeniden sahiplenilen bir halk vardı; bu nasıl organize edilecekti? Toplum sözleşmecilerinin de uğraştığı mesele temel olarak bu olmuştur aslında. Ama işte şimdi Avrupa'nın en eski monarşilerinden birinde gerçek bir sorun olarak ortada duruyordu (a.g.y., 74-75). Sieyès¹⁰, Fransa'da mutlak monarşiye, feodal ayrıcalıklara son vermek isteyen ve devleti sosyo-politik bakımdan yeniden yapılandırmak isteyen *tiers-état*nın, yani soylular ve din görevlileri dışındaki tüm sınıfları kapsayan üçüncü tabakanın sözcülerindendi (Ağaoğulları, 2020: 39). *Tiers-état* ulusun kendisi olduğu için “feodalizmin çağırıştırdığı tüm ayrıcalıkları ortadan kaldırmalı, gerekirse kendi başına ulusal meclisi oluşturmalı ve ulus egemenliği üzerine kurulu yepyeni bir anayasa yapmalıydı” (a.g.y.). Toplumsal eşitsizlikleri “göz ardı eden türdeş ve bölünmez bir ulus kurgusu” yaratıldıktan sonra ulusal iradenin kamusal alanda nasıl kullanılacağına da belirlenmesi gerekiyordu (a.g.y., 52). Soyut bir kategori olan ulusun ancak temsilcileri aracılığıyla konuşması, iradesini ortaya koyması söz konusu olabilirdi. Halk egemenliği düşüncesi, temsilcilerin egemenliğine dönüşmüştü. Somut halkı devre dışı bırakan bu yönelim, modern temsili demokrasilerde de devam etmiştir (a.g.y., 56). Somut halk ve soyut halk arasında daha en başta açılan bu yarık Devrim boyunca tartışılan konulardan biri olmuştur. *L'Ami du peuple* (Halkın Dostu) gazetesinin başyazarı devrimci Marat, kitlelerin devrimci spontaneliğine güvenmiyor, devrimci gücün belirli ellerde yoğunlaşmasını ve kitlelerin kontrol edilmesini salık veriyordu (Soboul, 1988: 67). Halkın en ateşli savunucuları bile iktidara geldiğinde halkın yanılabilceği söylemine sarılabiliyordu. Bu konuya ileride döneceğiz. Şimdi, tarihi öneme sahip sayısız anın ardı ardına aktığı, seyircisini uzaklaştıracak tatsız ve heyecansız bir sekansın dahi bulunmadığı bu görkemli tarihsel kesite biraz daha yakından bakalım. Bunun yaparken biraradalık duygusunun güçlendiği iki momente odaklanacağız; ilki burju-

10. Foucault, Sieyès'in ulusun ne olduğuyla ilgili düşüncelerinden yola çıkarak bu yüzyılın sonunda tarihsel bir kırılma yaşandığına dikkat çeker. Irklar savaşı tartışması yerini devletin içindeki güçlerin artırılmasına bırakır: “Ulusun tarihsel rolünün ve görevinin özünü oluşturan öteki uluslar üzerinde bir egemenlik kurmak olmayacak; başka bir şey: Kendini yönetme, idare etme, hükümet etme, kendi üzerindeki kuruluşunu ve işleyişini sağlamak olacaktır. Egemenlik kurma değil, devletleşmedir bu” (Foucault, 2008: 230). Bu dönüşüm aynı zamanda yönetsellik tartışmasının da başlangıcına işaret eder.

vazinin söz alarak Devrim'in ortaya çıkış koşullarını hazırladığı ve aristokrasiye karşı birlik oluşturulan dönem, ikincisi de halkın devrimci komüniteler aracılığıyla güçlendiği 1792 yazı ve 1793 sonbaharı arasında kalan zaman dilimi olacak.

Toplumsal hareketlilik, kitap ve gazetelerin yayılmasıyla, okumak için ya da konuşmak, tartışmak için kurulan salonların sayısının artmasıyla, kahvelerin, çeşitli derneklerin, taşra akademilerinin kurulmasıyla Devrim'den önce zaten bir ivme kazanmıştı (Soboul, 1969: 66). Ama toplumsal eylemliliğin esas merkezi Paris'ti ve burjuvazi esas olarak dernekler aracılığıyla örgütlenmişti. *Hakikat Dostları Derneği*, *Anayasa Dostları Derneği* (ismi daha sonra Özgürlük ve Eşitlik Dostları Derneği- Jakobenler Kulübü olarak değişecekti), İnsan ve Yurttaş Hakları Dostları Derneği (diğer adıyla *Cordeliers Kulübü*) 1789 ve 1790 yıllarının hararetli siyasal ortamında devrim yanlısı burjuvaziyi bir araya getiren derneklerin başında geliyordu. Kulüplerin, Mason localarının¹¹, vilayetlerdeki akademilerin sayılarının artması, tabakaların bundan böyle kardeşleşeceği yeni dünyanın habercisi olmuştu (Furet, 1996: 44). Furet, 1789 yılının Mayıs ve Ağustos ayları arasında sıra dışı bir yaz yaşandığını söyler. Ne yüzyıllardır inşa edilmiş ne de krallık yönetimince oluşturulmuş şeyler ayakta kalmıştı. Fransa yüzünü artık, geçmişi reddetmek üzerine kurulu bir perspektiften Devrim'in ilkelerine dönmüş, felsefi bir fikir bir halkın tarihinde vücut bulmaya başlamıştı (a.g.y. 60). Fransız Devrimi, burjuva toplumunun yani kapitalist sistemin gelişini işaret ediyordu ve temel başarısı da feodal ayrıcalıkların ortadan kaldırılarak ulusal birliğin sağlanması olmuştu (Soboul, 1977: 1). Nihayetinde liberal demokrasinin kurulduğu tarihsel sürecin başlangıcıydı. Soboul, bu açılardan bakıldığında Fransız Devrimi'nin dünya tarihindeki tüm diğer burjuva devrimlerinin eksiksiz modeli gibi görülebileceği görüşündedir (a.g.y.). Burjuvazinin içinden bazı kişiler *Ancien Régime* içerisinde kendisine az ya da çok yer bulabildiği için Fransa'daki burjuvazinin homojen bir grup oluşturduğunu söylemek zordur (Soboul, 1977: 16). Ama ister bireysel ister kolektif biçimlerde olsun devrimci zihniyet öncelikle

11. Bu yerler aynı zamanda farklı bir kamusalığın filizlendiği mekânlardı. Detaylı bir analiz için bkz. Reşide Adal, (2004), *Aydınlanma Çağında Kamusal Alan ve Heterotopik Mekân İncelemesi: "Palais Royal" ve "Mason Locaları"*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Filiz Çulha Zabcı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi (Siyaset Bilimi), Ankara.

burjuvazinin içinde kristalize olmuştu (a.g.y., 38). *Tiers-état*ya dahil olanların hedefleri ve tavırları farklılık gösteriyordu çünkü çiftçiler, zanaatkârlar ve burjuvazi *Ancien Régime*'den farklı şekillerde zarar görmüştü; yiyecek kıtlıkları zenginlerle fakirleri, üreticilerle tüketicileri birbirine düşürmüştü. Ama genel sosyo-ekonomik durum ve siyasal sistemdeki eşitsizlikler, *tiers-état*yı ayrıcalıklara dayanan toplumun garantörleri olan aristokrasiye ve monarşiye karşı tek cephede toplamıştı (a.g.y.). Ekonomi politik açıdan baktığımızda, Devrim ilerledikçe, yaşanan sınıf çatışmasının ve görünür hale gelen "rekabetçi bireyciliğin kaçınılmaz sonuçları olacaktı" ve "güçlüler zayıf olanları kenara itecekti" (Lefebvre, 2005: 144). Ama yoğunlaşan bir sermaye henüz ekonomiyi kontrol etmediği için herhangi bir mirasa konamayanlar henüz gelecekte umutsuz değildi ve bireyler eşitlik gibi haklarını idrak edebilmeleri ve tadını çıkarmaları için serbest bırakılmıştı. *Tiers-état* bünyesinde bir araya gelenlerin, aristokrasi karşısında geliştirdiği birlik ve kardeşlik duygusu sınıf çatışmasını kısmen gizemlileştiriyordu (a.g.y.). Böylece, eşitlik ve özgürlük insanların imgeleminde karşı konulmaz bir çekicilik yaratıyordu. Fransa halkı, kendileri olmasa bile çocuklarının daha iyi koşullarda yaşayabileceğini bizzat kendi varlıklarıyla ispatladıklarını düşünüyordu; hatta diğer tüm insanlar da bunu başarabilir, eşit ve özgür olabilirdi. O zaman tüm dünya için barışın koşulları oluşacak ve insanlar baskı ve yoksulluktan kurtulacaktı (a.g.y.). Aristokrasiyi devirmek için aynı safta buluşanların en büyük korkusu feodal ayrıcalıkların geri gelmesi, özel çıkarların genel çıkara yine galebe çalmasıydı. Bu açıdan bakıldığında aristokrasi karşısındaki saflaşma bir sonraki bölümde değineceğimiz Schmittçi dost-düşman ayrımının somutlaştığı bir an gibi görünür. Ama yalnızca siyasal hasmın ortaklığıyla kurulan birlikteliğin ömrü onun ortadan kaldırılmasıyla sınırlı kalmaya mahkûmdu. Feodal ayrıcalıkların ortadan kaldırılması ve hak temelli yurttaşlık nosyonunun yerleşmesi elbette hem burjuvazi hem de alt sınıflar için hayati bir kazanımdı. Ama devlet, düşmanın kim olduğuna karar veren yegâne merci olarak gücünü tahkim ettikçe ve yeni düzenin çerçevesi ortaya çıktıkça farklı toplumsal grupların ittifakının kendiliğinden oluşan kurucu gücü baskılanması gereken bir fazlalık olmaya başlamıştı. Farklı toplumsal grupları bir araya getiren bu birliktelik çatışmaların eksik olmadığı bir ittifaktı ve düşmanda ortaklaşmak, sıra düşman karşısında dostu, yani *bizi* oluşturan

ilkelere ve bu ilkelerin nasıl hayata geçirileceğine geldiğinde eşitliğin ve özgürlüğün anlamları farklılaşıyor, kardeşlikle ilgili imgelem müphemleşiyordu. Farklı çıkarlar olduğunda ulusal birliğin kurulamayacağı düşünülüyordu. Ama burjuvazi ve halkçı örgütlenmelerin çıkarları nasıl ortaklaşacaktı? Nihayetinde burjuvazi ile *sans-culotteların* (kısa pantolon giymeyenler) demokrasiden anladıkları da talepleri de uyuşmuyordu. Burjuvazi gücünü tahkim ederken bazı olaylar karşısında ve ortak sınıf çıkarları için halkçı pratiklere başvurmuştu. İktidarını sağlamlaştırdığında onu bu pratiklerden alıkoyan da aynı sınıf çıkarıydı (Soboul, 1988: 55). Burjuvazinin, gerek krallık döneminde gerek Cumhuriyet kurulduktan sonra, halkın talepleriyle ilgili tutumunda da farklılıklar bulunuyordu. İlimli devrimci Barnave'ın 15 Temmuz 1791 tarihinde mecliste yaptığı bir konuşmada, özgürlükte bir adım daha atmanın krallığı yıkmak olacağı, eşitlikte bir adım daha atmanın ise mülkiyet hakkını ortadan kaldırmak anlamına geleceği yönündeki açıklamaları ve Devrim'in sona ermesi gerektiği yönündeki görüşleri (Soboul, 1969: 238-239) baskı altına alınması gereken halkçı talepleri işaret ediyordu. Jakobenler içerisindeki *Montagnardlar*, Fransa'nın içinde bulunduğu ekonomik krizden kurtuluş, isyanların bastırılması ve savaş halinin külfetleriyle baş edebilmek için halka yakınlaşmak ve Devrim'i radikalleştirmek gerektiğini söylerken, Jirondenler burjuvazinin kendi çıkarlarından ödün vermemesi gerektiğini düşünüyordu (Ağaoğulları, 2011: 606). Kral, 10 Ağustos 1792'de Paris'in sokaklarından ve taşradan yükselen seslerle tutuklanıp giyotine gönderilirken, 1792 yılının sonbaharında Cumhuriyet resmen ilan edilecek ve ikinci bir Devrim olarak görülebilecek bu olaylardan sonra halkçı komünitelerin siyasal alandaki ağırlığı artacaktı (Soboul, 1969: 268).

Yasama Meclisi'nin iktidarsızlık içerisinde olduğu 10 Ağustos 1792 tarihinde yaşanan ayaklanmayla halkın en alt kesimleri sokağa dökülüyor, siyasal alanda söz sahibi olmaya başlıyordu. Halk ya da *sans-culottelar*, *sectionlarda* ve kulüplerde (Jakobenler, *Corde-lers* Kulübü) örgütleniyor, iktidara ağırlığını koyuyordu (Timur, 2017: 311). Bu dönem aynı zamanda halkçı topluluklar içinde ve örgütler arasında kardeşlik duygularının da en yoğun yaşandığı dönemdi. Cumhuriyetin ilanı ve halkın taleplerine duyarlı bir Konvasiyon'un oluşmasıyla elde edilen siyasal kazanımlar kuşku yok ki halkçı örgütlenmeye zemin hazırlamıştı. Halk, burjuvazinin

sınırlarını gördükçe, eşitlik ve özgürlüğün hakkını verebilecek biricik öznenin kendisi olduğuna kani olmuştu. Öte yandan hayat pahalılığı, savaş halinde olmak, yiyecek ekmek bile bulamamak ve bunlardan dolayı yağmaların ve isyanların ortaya çıkması halka taviz verilmesine zemin hazırlamıştı. 1792 sonbaharında, Devrim'in esenliği için karşı-devrimcilere sert önlemler alınmasını, ekonomik sorunlara çare bulunmasını talep eden halk arasında şiddet patlamaları yaşanıyordu. Paris Komünü'nün¹² hapisane baskınları insanlarda dehşet uyandırmasına rağmen kabul görüyordu çünkü hem dış düşman yani savaş içerisinde olunan Prusya'ya karşı duyulan korku hem de iç düşman yani devrimin düşmanlarından yani aristokratların geri gelmesi ihtimalinden dolayı hissedilen büyük korku birleşmişti ve şiddeti körükleyen halkçı topluluklara göre halkı, *halk düşmanlarından* yalnızca kendisi koruyabilirdi (Soboul, 1969: 278-280). Halkın daha fazla söz hakkı talep etmesi, Konvansiyon üzerinde baskı kurması, şiddet eylemlerinde bulunması karşısında Jakobenler gücü kendilerinde merkezileştirme girişimlerinde bulunacak ve sert önlemler alma ihtiyacı duyacak, böylece halkçı örgütlerle Jakobenler arasındaki çatışma iyice ayyuka çıkacaktı. Halkçı yükseliş esnasında (1792 yazından 1793 sonbaharına kadar) kadınlar bölgesel örgütlerde, genel kurullarda, halkçı topluluklarda önemli pozisyonlar elde etmişlerdi (Soboul, 1988: 75). Tartışmalara katılmış hatta bazı *section*larda oy kullanma ayrıcalığı da kazanmışlardı. 1793 sonbaharında kadınların güçlenmesine karşı önlemler alınmaya başlamış, Konvansiyon tek seferde tüm kadın derneklerinin ve topluluklarının kapatılmasına karar vermişti. Devrimci hareket içerisinde kadınların eylemliliği sonlandırılmıştı¹³. *Sans-culottelar*la yani halkçı örgütlerle Jakobenizm arasındaki antagonizma bu meselede bir kez daha açığa çıkmıştı (a.g.y.). Halkın taleplerinin pek çoğu Konvansiyon tarafından önemsenmedi ama halkçı komüniteler temsilcilerin halka hesap vermesi gerektiğini hatırlatarak onları denetleme isteklerinden vazgeçmiş değillerdi. O yüzden önlemler sertleşti. 1793 Nisan ayında, Jakobenlerin yürütme

12. Devrimci örgütlenmenin biçimlerinden biri Komün örgütlenmesiydi. Bu isimle anılan yerel örgütlenme birimleri, 1871 yılında *Paris Komünü* olarak bilinen yerel devrimci özyönetim deneyimine ilham vermiştir (Prashad, 2021: 13).

13. Kadınlar Devrim'in başından beri gösterilere ve direnişlere katılmışlar, etkili olmuşlardı. Ama kadınları siyasal haklardan mahrum bırakan devrimciler toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini gidermenin çok uzağındaydı. Bkz. "Kadının Adı Yok!" (Ağaoğulları, 2020: 118-145).

erkini de tekeline almak için kurduğu Kamu Esenlik Komitesi'nin isteği, kitlelerin baskısına ve diktatörlüğün halkçı formlarına son vermektir. Böylece kendi elindeki güç yoğunlaşması kusursuz bir hal alacaktı (Soboul, 1988: 77). 17 Eylül'de kabul edilen Şüpheliler Kanunu terör uygulamalarına zemin hazırlamıştı ve içerdiği genel ifadelerle ve müphemliğiyle herkesi şüpheli konumuna düşürebilecek bir metindi (Timur, 2017: 321). 4 Aralık 1793'te çıkarılan kararnameyle devrimci hükümet ve Jakoben diktatörlüğü sağlam bir şekilde kurulduktan sonra, halk egemenliğinin ilkeleriyle bağdaşma zorunluluğu ortadan kayboldu. Halkın ilkeleri burjuvazinin ihtiyaçları tarafından bastırıldı (a.g.y., 49-50). 1794 kışında ise devrimci hükümet zaten gizli bir savaş yürüttüğü devrimci topluluklara karşı önlem almak için, Cumhuriyet'in birliğini¹⁴ sağlamak gerekçesiyle, artık Jakoben örgüte bağlı olmayan topluluklara izin verilmeyeceğini belirten bir yasal düzenleme yaptı ve kendini tüm halkçı toplulukların merkezi haline getirerek onları denetleyebileceği hiyerarşik bir yapı kurdu (a.g.y., 78-79). Bu eğilim, toplulukların kapatılıp halkçı hareketin eylem alanının ve araçlarının bertaraf edilmesiyle ve itiraz edenlere uygulanan baskılarla devam etti. Devrimci hükümet tüm güçleri kendinde toplayarak *düzen* kurmuştu. 5 Şubat 1794 tarihli konuşmasında Robespierre, "tedhiş/terör acele, sert, bükülmez adaletten başka bir şey değildir; şu halde, erdemin canlı şeklidir" diyordu (Soboul, 1969: 406-407). 10 Haziran 1794'te çıkarılan kanunla devrim düşmanları kategorisi alabildiğine genişletilmişti (Soboul, 1969: 426). *Prairial* Kanunu olarak anılan bu düzenleme herkese uydurulabilsin diye son derece muğlak suç tanımları içeriyordu (Jaurès, 2016: 248-249). Jaurès, Robespierre'in "hiziplerin ortadan kalkması, tüm kötülükleri serbest bıraktı" sözünün bu karanlık günleri anlamak açısından anahtar görevi gördüğünü söyler; düşmanlarının ortadan kalkması ona yolunu kaybettirmişti (a.g.y.).

Düşman vurgusu hiç olmadığı kadar güçlüydü. Devrimci yönetim olağanüstü yöntemlere başvuruyordu çünkü her yer iç ve dış düşmanlarla doluydu. Savaş koşullarının ağırlığı ve ekonomik krizin etkileri azalsa da bu söylemde ve tedbirlerde bir gevşeme olmadı. Egemenliğin sahibi olan halk doğal olarak iyi ve erdemli

14. Jakobenler ulusal birliğin tesisi ve Cumhuriyet'in erdemlerini içselleştirmiş yurttaşlar yaratmak için eğitimi, bayramları ve dini de merkezileştirmek ve seferber etmek gayesindeydi (Ağaoğulları, 2011: 628-631).

olsa da yanılabilirdi ve bu yüzden de birçok düşmanı vardı (Ağaoğulları, 2011: 622). Jakoben söylemin bu sav üzerinden seferber ettiği *halk düşmanları* kavramı, zamanla, ebedi düşmanlar olan aristokratlar dışında ortak iyiliği ve Devrim'in ilkelerini yıkmaya çalışan her sınıftan kötü yurttaşı, erdemsiz, yozlaşmış kişileri de ima etmeye başlamıştı (a.g.y.). Jakobenler, *halk düşmanları* kavramını ahlaki bir ölçüte başvurarak genişlettikleri için kendilerinden olmayan, kendilerine karşı olan herkesi bu ithamla suçlama olanağına kavuşmuştu (a.g.y.). Siyasal aidiyet artık bir sadakat ve ihanet meselesiydi. Rousseau, “Zaten kötülük yapan her insan, toplumun haklarını çiğnerken işlediği ağır suçlarla yurduna başkaldırmış ve hainlik etmiş olur; yasalarını çiğnemekle yurdun üyesi olmaktan çıkar, hatta ona savaş açmış sayılır. O zaman devletin korunmasıyla onunki birbiriyle bağdaşamaz; ikisinden birinin yok olması gerekir ve suçlu öldürülürse, artık bir yurttaş olarak değil, bir düşman olarak öldürülür” diyordu (Rousseau, 2011: 32). Sadakat artık dosta sadakat değildi. Sadakat herkesin tek Dostuna, devleteydi. Sadakat ve ihanet tartışmasını hak temelli yurttaşlık nosyonu ile açıklamak mümkün görünmüyor. *Kötülük yapan her insan* cümlesi yalnızca ahlaki bir ölçütü değil, bu ölçüte ve kimin hain olduğuna karar verecek mercii de işaret ediyordu. Egemenliğin somutlaştığı form olarak devlet, artık, kimin dost kimin düşman ilan edileceğini belirleyendi¹⁵. Bu aslında bireyi, düşünceleri, duyguları, bedeniyle kendine tabi kılmak isteyen bir siyasal aidiyet talebiydi. *Birlik* tartışmasının modern bir tartışma olmadığını siyasal düşünce tarihi içerisinde izledik. Bu oldukça eski bir tartışma. Ama bu iddiada elbette yeni olan bir şey vardı; bireylerin her biri kendini bütününe çıkarlarına tabi kılmış,

15. Schmitt'in dost-düşman ayrımı, somut durumda yaşanan üst üste binmeleri kabul etse de ahlaki bir ayrımı işaret etmiyordu; düşman, ahlaki olarak kötü olan değildi. Sonraki bölümde bu konuya döneceğiz. Schmitt, düşmanın kim olduğunu belirlemede özellikle Fransız aristokratlarının acz içinde olduğunu söyler. Öncelikle, insanın doğal olarak iyi olduğu argümanına temelden karşı çıkar. Biraz tedirgin edici olduğunu teslim ederek “bütün gerçek siyasal teorilerin insanı ‘kötü’ varsaydığı, her koşulda sorunlu, ‘tehlikeli’ ve dinamik bir varlık olarak kabul ettiği”ni söyler (Schmitt, 2006: 81). Siyasi tarih boyunca dostu düşmandan ayırma yeteneğinden ya da basiretinden yoksunluk gösterildiği anlar olmuştur ve bu anlar siyasal bir sona kapı aralamıştır. Fransız Devrimi öncesinde Fransız aristokratlar halkın doğuştan iyiliğine inanıyorlar ve halkın erdemlerinden heyecan duyuyorlardı. Bu bağlamda andığı Tocqueville'in de *Ancien Régime* üzerine yazılarında, halkın yumuşaklığından, masumiyetinden bahseden ayrıcalıklı sınıfların kendine güvenini tuhaf bulduğunu hatırlatır-1793 yılında başlarına gelecekler yanı başlarındayken yaşanan gülünç ve korkunç bir manzara (a.g.y., 89).

bütünü temsil eden mekanizma da kamu adına bireyler üzerinde tahakküm kurabileceği yeni güçlerle donatılmıştı. Modern siyaset devleti ele alış ve onu konumlandırış biçimiyle, çokluğa farklı bir *birlik* verme, sözleşme, yasalar, haklar ve özgürlükler çerçevesinde bireyleri bir araya getirme iddiasındaydı. Ama bu *arkaik* sadakatten kurtulmak bir yana, devamlı ona yakalanıyordu.

Yaşayan Kardeşlik Olarak Ulus

Fransa'da yaşayanların bir ulus haline gelmesi, insanların ortak çıkarı gözetken yurttaşlar olmasıyla mümkündü (Ağaoğulları, 2011: 614). *Tiers-état* temsilcisi Target, Meclis kürsüsünde “bölünmüşlük durumunda doğmuş olan düşmanlıklar, birlik içinde yok olmak zorundadır; insanları birbirlerinden ayırarak değil, yaklaştırarak, birbirlerini sevmeye zorlayarak aristokrasi öldürülür ve yurttaşlar yaratılır” diyecekti (Target'den akt. Ağaoğulları, 2011: 614). Kamusal alan yani yurttaş kimliğiyle gerçekleştirilen siyasal eylemlerin alanı, bir yandan dostluk gibi özel ya da *ahlaki* ilişkilerin tesirinden uzak olmayı vaat ediyordu; yasaların hâkimiyetindeki bu alan haklar, özgürlükler ve ödevler alanıydı. Öte yandan duygulanımları içeren, hem de kendiliğinden olması şart olmayan, gerekiyorsa yeni yaratılan duygular içeren bir siyasal aidiyet biçimini kamusal alana, siyasal alana davet ediyordu: *Fraternité*. Birlikte hareket etmeleri için insanlar arasında ortaklık *hissiyatının* yaratılması gerekiyordu. Bu duyguların yaşanacağı yer kamusal alandı. Kamusalılık düşüncesi, Soboul'a göre, sıradan insanların toplumsal ilişkilerinin sade ve kardeşçe olmasıyla alakalıydı. *Fontaine-de-Grenelle sectionunun* yazdığı mektupta şu minvalde ifadeler vardı: Yurtseverin özel bir şeyi yoktur. O'nun her şeyi, acıları ve sevinçleri, herkesin gözü önündedir; hepsi kardeşlerinin önünde açığa vurulur. Kardeşçe olanı yani cumhuriyeti, hükümeti görünür kılan şey bu kamusalılıktır (akt. Soboul, 1988: 73). Kamusalılık kaygısı toplantılarda varlık göstermekle alakalı olduğu kadar birlik duygusunun yaratılmasını da içeriyordu. Örgütlenmeler arasında ve yurttaşlar arasında birlik, bütünlük arzulanıyordu. 1793 yılında militanlar, belirsiz görüntüsü içerisinde hayli etkili bir taktik olan *sectionlar* arası kardeşleşme törenlerini daha da kusursuz hale getirmişlerdi. Kardeşçe kucaklaşma ve ant içme pratiklerini içeren tören yarı dinsel bir hava yaratıyordu (Soboul, 1988: 74). Bir *sans-culotte* birey, diğer insanlardan izole

olduğunu hayal bile edemezdi; kitle halinde düşünmüş ve eylemişti. Kardeşlik, anıtların üzerine yazılan soyut bir erdem değildi; sıcak duygular demekti, halkın birliğinin fiziksel olarak duyumlanmasıydı (a.g.y.). *Birlik* olma, *sans-culotteların* siyasal eylemliliğinin merkezinde duran bir dürtü ve güçtü; neredeyse mistik bir kavramdı (Soboul, 1980: 145). Siyasal örgütlerin birbiriyle yazışması, kardeşleşme pratikleri birlik olmanın araçları olarak görülüyordu. Kardeşçe öpüşme (*brotherly kiss*) bu birliğin sembolü, yeminse dini değer katan yönüydü (a.g.y.). Devrimci güçleri birleştirme gereği öncelikle *section*larda hissedildi. *Beaubourg sectionu* kardeşliğin ilan edilmesi için kendi isminden vazgeçip Yeniden Birlik ismini alıyor, böylece yurttaşlar arasında hiçbir ayrım kalmayacağını, bütün bir bölgenin mükemmel bir birlik içinde birbirine bağlı tek bir aileden oluşacağını duyuruyordu (a.g.y.). Bu birliktelikten uzak duran insanların tehlikeli olabileceği düşüncesi gitgide arttı ve ilgisizlik, tarafsızlık ya da ben merkezlilik şüpheli konumda olmaya gerekçe sayılmaya başlandı. Çünkü Cumhuriyet'te yalnızca bir parti olabilir. Birlik için bu denli hararetli olunması şiddeti ve terörü körükledi (a.g.y.). Sıradan insanlar, devrimci komitelerin isteğiyle (ki bu konuda Paris Komünü'nü geçmişlerdi) ilgisizlik, dahil olmama gibi nedenlerle apar topar tutuklanıveriyordu (a.g.y., 147). Soboul'a göre, *sans-culotteların* birlikten anladığı şey olan *fraternité* kavramı, yalnızca yurttaşlar arasında bir dostluğu ima etmiyor aynı zamanda eşitlik anlamına geliyordu (Soboul, 1980: 153). Yazışmalar idari prosedürlerdi. Oysaki kardeşliğin duygusal bir içeriği ve mistik bir *aurası* vardı. Kardeşlik, *section*lar ve topluluklar arasında karşılıklı yardım ve destek yaratıyordu ama aynı zamanda bundan daha fazlasıydı; tüm *sans-culotteları* birbirine bağlıyordu (a.g.y.). Örneğin, 23 Nisan 1793'te *Contrat-Social* (Toplum Sözleşmesi) ismindeki *section*, *Lombards sectionunun* kralcı-ruhbancı parti takımına karşı birlik olma çağrısı yaptığı delege ziyaretine karşı iade-i ziyarette bulunmuş, iki *section*, *dostlardan* ve *kardeşlerden* oluşan tek bir meclis şeklinde birleşmiş, insanlar birbirine karışmış ve oturum kardeşçe öpüşme ve birlik ve kardeşlik yeminiyle son bulmuştu (a.g.y., 154). Kardeşlik, haberleşme pratiklerinde olduğu gibi, yalnızca komşu *sectionları* değil Paris *sectionlarını* da birbirine bağlıyordu (a.g.y.). Aristokratik tehlikeye ve ılımlılara karşı *sectionların* birbirlerinin meclis toplantılarına periyodik olarak katılması gündeme geliyordu (a.g.y., 155). Soboul, *sans-culotteların*

özellikle güçsüz oldukları anlarda kardeşleşme pratiklerini daha çok kullandıklarını, güçlü oldukları anlarda öneminin sembolik düzeyde kaldığını söyler (a.g.y., 157).

İnsanların, bireysel çıkarların bozucu etkilerinden korunmaları için ve ulusal birliğin korunması adına erdemli yurttaşlar olarak yeniden yaratılmaları gerekiyordu. *Ancien Régime* insanların eylemlerini çarpıtarak onları yozlaştırmıştı ve Devrim'in insan malzemesinin böyle bir tarihi vardı. O yüzden Devrim'in şimdiki amacı kamu güvenliğini sağlamanın ötesinde erdemli yurttaşlardan oluşan yeni bir toplum yaratmaktı (Furet, 1996: 137). Ağaoğulları Jakobenlerin birçok konuda olduğu gibi bu konuda da Rousseau'dan esinlendiğini söyler: “Demek ki bir yanda Rousseau'nun yasalara itaat etmeyle oluştuğunu söylediği toplumsal özgürlüğün, öte yanda bireysel iradelerin genel iradeye uyumu anlamındaki siyasal erdemin olabilmesi, kısaca devletin varlığını sürdürebilmesi için insanlarda *bir özgürlük ve erdem doğasının* yaratılması, yani insanların yurttaşlara dönüştürülmesi gerekiyordu” (Ağaoğulları, 2021: 289). Yeni bir devlet yaratılmıştı ama bu devlete layık erdemlere sahip yurttaşların da yaratılması gerekiyordu. Rousseau gibi Jakobenler de halkın yanılabilirliğini düşünüyordu ve somut halk yüceltilen o soyut halkın henüz çok uzağındaydı (Ağaoğulları, 2021: 294). Yeni bir halk, ulusal karakter yaratmak için geçmişle bağlar koparılmalıydı ama bunun yanı sıra duygulara da seslenilmesi gerekirdi (a.g.y., 295). İnsanlar kendilerine dışsal hissettikleri yasalarla bağ kurmakta zorlandıkları için yasaların duygulara da hitap etmesi, yeni bir kültürün ve yaşam tarzının yaratılması ihtiyacı doğmuştu (a.g.y., 296). Jakobenler yalnızca tasfiye, yasaklama, giyotin vasıtasıyla Cumhuriyetin ayakta duramayacağını görebiliyorlardı. İnsanların birliğini sağlamanın daha etkili yolu siyasal iktidarın onları bir arada tutan bağlara, örneğin dostluğa bigâne kalmadığı bir bakış açısydı. Jakobenlerin öncü isimlerinden Kamu Esenlik Komitesi üyesi Saint-Just'ün ütopyası bu açıdan çarpıcıdır. Ütopyasını madde madde anlattığı fragmanlarda şunları söyler: “Yirmi bir yaşına gelen her erkek, tapınakta ve herkes önünde dostlarının kimler olduğunu açıklamak zorundadır. Bu beyan, her sene *Ventôse* ayı geldiğinde yenilenir”, “Bir adam, bir vatandaşın ya da daha yaşlı birinin başvurusu üzerine, bir kişiyle dostluğunu neden bitirdiğini tapınakta herkesin önünde açıklamak zorundadır; eğer bunu yapmayı reddederse yasaklı hale gelir”, “Dost olanlar savaşta yan

yana çarpışır”, “Ömür boyu dost olarak yaşayanlar aynı mezara gömülebilir”, “Dostlar birbirinin yasını tutar”, “Eğer bir erkek suç işlerse, dostları sürgün edilir”, “Bir kişi dostluğa inanmadığını söylerse yahut hiç dostu yoksa yasaklı ilan edilir” (Saint-Just, 6. fragman). Saint-Just’ün, yeni topluma dostluklar aracılığıyla biçim vermeye çalışması manidardır. Çünkü kamusal olan *fraternité*ydi. Dostluk, en azından *kendi adıyla*, kamusal bir ilişki olarak düşünülmüyordu. Kardeşlik kavramı devrimcilerin gönüllü olarak terk edebilecekleri bir birlikteliği anlatmıyor, Devrim’i gerçekleştiren herkesin bu ülküsünden vazgeçmediği sürece parçası olduğu bir ilişkiyi işaret ediyordu. Kardeşlik, herkese ait olduğu sürece hiç kimseye ait değildi. Fragmanlardan anlaşıldığı üzere, dostluk, devrimcilerin gözünde de gönüllü ilişkilenebilir, karşılıklı sevgi bağlarını, güveni içeren bir ilişkiydi. Ama bütünü iyiliği için bu ilişkilere bir çeki düzen verilmeli, parçalar bütünle uyumlu hale getirilmeliydi. Özel alan, kamusal alanın öncelikleri doğrultusunda denetlenmeli, gözetlenmeliydi. Siyasal iktidar, insanları birbirine bağlayan ilişkilere ilgisiz kalamıyordu. Devrimcilerin amaçları düşünüldüğünde, sağlam biraradalıklar yaratan dostluk ilişkisinin siyasal bünyeye seferber edilmesi ve kontrol edilmesi, açık ki, etkili bir yöntem olarak hayal edilmişti.

Fraternité kavramı romantik tarihçiliğin önemli isimlerinden Jules Michelet için baş tacıydı. Devrim, başlangıcında, “Ah düşmanlarım! (...) Artık hiç düşman yoktur!” (1967: 2) diye seslenmişti ve tüm uluslardan bu çağrıya uymalarını istemişti. Ama ne yazık ki tüm ulusların barış içinde olması için Devrim’in yaptığı bu çağrı karşılıksız kalmıştı (a.g.y.). Aslında Devrim’in sönümlenmesinin gerekçeleri kendi tarihinde saklıydı. Özgürlüğün dostları sayıca azaldıysa dönüp kendilerini suçlamalıydılar. Devrimcilerin başta reddettikleri tasfiyeci ve mezhepçi tutum derinleştikçe kısıtlamalar, ayrımlar ve dışlamalar çoğalmıştı. Her gün yeni bir sapkın mezhep keşfediliyordu sanki (a.g.y., 5). *Fraternité*, yalnızca bir slogan olmamalıydı, o, kalplerde hissedilmeliydi. Sevgi kardeşliği olarak kurulmalıydı, giyotinle değil (a.g.y., 6). *Kardeşlik ya da ölüm* diyordu terörü yaratanlar. Bu ancak kölelerin kardeşliği olabilirdi. Oysaki Devrim, özgürlükle başlamış ve özgürlük vaat etmişti ve kardeşliği de yine özgür olmak mümkün kılmalıydı (a.g.y.). Bireyin hakları egoist haklar değildi; onun kardeşleşebilmesi için öncelikle bir birey olarak varlık göstermesi gerekmişti (a.g.y., 8). Genç

ve özgür Fransa gözlerini aydınlığa ilk açtığında hiç de bencilce düşünmedi, umudunu tüm uluslara yaymak istedi, *Ben!* diye seslendiğinde, *Siz de olabilirsiniz kardeşlerim!* demek istemişti aynı zamanda (a.g.y.). O, özgür Fransa, düşmanını (İngiltere'yi) bile sevmiştir (a.g.y., 9). Herkese söyleyecek bir şeyleri olan ve herkesin sahiplendiği bu Devrim, şiddet döneminde azıcık insandan ibaret kalmıştı (a.g.y., 10). Devrim kendi vaatlerinden uzaklaşarak akamete uğramıştı. Gossman'a göre Michelet, kendi dini olan kardeşlik ve eşitlik dinine inanmak zorundaydı ve bu din, er ya da geç, dünyada eşitliğin, özgürlüğün ve kardeşliğin gerçekleşmesiyle haklı çıkarılacaktı. Kaybolmuş olan kökensel bütünlüğün, bir evliliğin daha yüksek bir seviyede yeniden tesisiydi bu, dünyada bir cennetti. Michelet'nin tarihçi-peygamber olarak üstlendiği rolün de şiirle, retorikle, anlatılarla dolu yazılarının kökeninde de bu vardı (1989: 650). Görüldüğü üzere kardeşlik, Michelet'nin zihninde, Hristiyan bir özne gibi düşmanını bile seven Fransa'yla sınırlı kalmayan, evrensel bir kavram olarak belirmişti. Her ulusun kendine özgü olanı, kendi kökeninde olanı icat ederek oluşturduğu ulusal kimliklerin dışlayıcı değil de birleştirici olduğunu hayal eden Michelet, Fransız Devrimi'ni akamete uğratan iktidar ve siyasal aidiyet mantığının sonuçlarını evrensel düzleme uygulamaktan imtina etmiş gibidir. Derrida'ya göre, Fransa Hristiyanlığın vaat ettiği Roma ve Hristiyan geleneğindeki şeyi devam ettirdi ve hazırladı: Kardeşçe eşitlik. Hristiyanlık bunu öte dünyaya ertelemişti, Fransa ise bunu bu dünyanın ve bütün dünyanın yasası olarak düşündü. Bu ulus, bir ulustan fazlasıydı; o yaşayan bir kardeşlikti (Michelet'den akt. Derrida, 2005: 227). Derrida, amacının kardeşlik kavramını geçersiz ilan etmek ya da suçlamak olmadığını söyler. Hiç kimse şunu da inkâr edemez: Erkek kardeşliği göklere çıkaran tüm hareketler (Hristiyan ya da devrimci) evrensel bir boyuta sahip olmuştur ve kardeşliği belirleyen cinsel, soya dayalı, doğal sınırlara karşı teorik bir meydan okumadır. Derrida'ya göre, bizzat Michelet'nin sınırları aşan kardeşlik tahayyülü buna örnek gösterilebilir (a.g.y., 237). Michelet, "kardeşlik, yasanın üstündeki yasadır" diyordu (Michelet'den akt. Derrida, 2005: 237). Ama Derrida'ya göre, bu kavramı kullanarak terk etmeye çalıştığı şeyi gerçekten terk edemez insan, terk edilmek istenen pek çok biçimde geri döner (a.g.y.). Öyleyse, Derrida'nın "unutmayalım ki bu erkek kardeşlik dostluğun bir diğer adıydı" dediği (a.g.y., 238) kardeşlik üzerinde daha fazla durmak gerekir.

Fraternité: Kardeşler Hep mi Erkek?

Dostluk, modernliğin şafağında başka bir isimle, kardeşlik ismiyle modern bir siyasal aidiyet biçimi olarak mı ortaya çıkıyordu? Yoksa soy temelli, aile temelli bir kavram olan kardeşlik dostluk ilişkisinden tamamen ya da kısmen başka bir şey miydi? Nihayetinde kardeşlerimiz kendimizin seçmediği bir ortaklık aracılığıyla bizimle ilişkilendirilmiş kişilerdir; bu ortaklığın dinsel (Baba Tanrı-İsa'nın kardeşleri) ya da icat edilmiş ulusal kimlik/soy olması ima ettiği şeyi değiştirmez. Aslında bu ana kadar dostluğun, çok kişinin, yani siyasetin konusu olduğu anlarda, Aristoteles'in siyasal dostluk kavramsallaştırması dışında kendi adıyla var olamadığını siyasal düşünce içerisinde gözlemlemiş olduk. Ama aynı zamanda siyasetin dostluk ilişkisine bigâne kalamadığını da. Hristiyanlık, ilkelerini bizatihi kendisinden alan pagan dostluk anlayışını tehlikeli bulmuş, onu Tanrı sevgisinin aracılığını yapmaya indirgemiş, diğer yandan da dostluk kavramını kardeşlikle ikame etmişti. İsa'nın kardeşleri olarak bir arada yaşayan ya da yaşamaları murat edilen topluluklar yeni siyasal, ekonomik, toplumsal koşullar altında Tanrının yerine yeni bir baba figürü icat edeceklerdi. Kardeşlik düşüncesindeki paternalizm vurgusu herkesi birbirine bağlayan şeyin bir otorite olması düşüncesini içeriyordu. Ama erkek kardeşler babayı (kralı) kısa süre içerisinde öldüreceklerdi. Carole Pateman, toplum sözleşmesini yapanların *bireyler* değil, babalarını yenen ve özgürlüğünü ilan eden oğullar yani erkek kardeşler olduğunu söyler (Pateman, 1988: 78). Patriarşi, sihirli bir numarayla, evrensellik iddiasında olsa da yine erkekler arası bir ilişkiyi anlatan bir terimle, erkek kardeşliğiyle değiştirilmişti (a.g.y.). Fransız Aydınlanma felsefesi, Avrupa'da eşi ve benzeri olmayan düzeyde, şiddetli biçimde kilise karşıtı ve Katoliklik karşıtıydı (Furet, 1996: 14). Yaşanan tarihsel gelişmelerle bağlantılı olarak, mutlak monarşi ve Kilise, İngiltere'dekinin aksine geçmişte yaşanan dinsel bir devrimin temelleri üzerine kurulmadığı için daha radikal olan böyle bir felsefenin doğal hedefi haline gelmişti (a.g.y., 15). Ama Fransız Devrimi'nin başat sloganlarından biri olan kardeşlik (*fraternité*) düşüncesi Hristiyan öğretisinden tevarüs etti; Tanrının yerine modern anlamıyla devleti geçirerek. Devletin her şeyin hatta dostluğun bile somutlaştığı yegâne birlik formu olarak belirmesinin arkasında teolojik bir miras vardır; somut içerimleriyle reddedilen ama soyutlamalarından istifade edilen bir

yeterince dost ya da kardeş değildi henüz (a.g.y., 238). Michelet, kadınların, yeni çağın kutsal sözcüğü olan kardeşliği okumayı henüz bilmediklerini, yalnızca heceleylebildiklerini söyleyecekti (Michelet'den akt. a.g.y., 228). Bir yandan erkek kardeşliğe dayalı dostluk *respublicaya* yabancı, ona isyankâr gibi görünür, bir siyaset bulamamıştır kendine. Ama Derrida, *The Politics of Friendship* kitabında yer verdiği, Platon'dan Montaigne'e Aristoteles'ten Kant'a, Cicero'dan Hegel'e, dostluğun büyük ve kanonik anlatılarının erkek kardeş-dost'u açıkça erdeme ve adalete, ahlaki ve siyasi akla bağladığını göstermiş ve kanıtlamış bulunduğunu söyler (a.g.y., 277). *Bu nasıl oldu?* diye sorar, nasıl öne geçti bu düşünce? Kadın ve erkek arasında dostluk ilişkisi kurulamayacağı düşüncesi nereden çıktı? *Eros* ve *philia* arasındaki bu heterojenlik nereden çıktı? Dostluk tartışmasındaki baskın söylemin dışladığı iki önemli şey vardır: Kadınlar arası dostluk ve kadınlı erkek arasında dostluk (a.g.y., 279). Erkek kardeşin öne çıkması düşüncesi demokratik model inşa edilirken gerekli olacaktır; *Decalogue* modeli (erkek kardeşler) ve özellikle onun Hristiyan versiyonu. Freud'un yorumunda da *kardeşler arası ittifak* olduğunu söyler (a.g.y., 279). Derrida'ya göre, bu dışlama meselesinde gerilim siyasal olanın kendisindedir. Siyasal ve kamusal alanı erkeğe, hane ve özel alanı kadına hasreden söylem iş başındadır. Derrida, dostluk kavramını ele alırken, bu kavramın aslında erkek kardeşliği olarak tasavvur edilmiş olduğu konusunda uyanık olmamızı ister. Çünkü genel ve yapısal özellikler belirli bir tarihle çerçevelenmiş durumda olabilir. Bu çerçeve içindeki iki form (ismin miras alınması -dostluk- ve toplumsal şöhreti) ve bu tarih, kadınlara (*woman, daughter, sister*) daha az şans tanır. Hegemonya söz konusu olduğunda cevap evet-hayır ile değil daha az/daha çok ile verilebileceği için *daha az* demeyi tercih ettiğini söyler (a.g.y., 292). Derrida, yeni bir siyasallık düşünmek isteyenlerin önüne o zor soruyu kitabının girişinde bırakmıştı: "Devletin aileye bir biçimde bağlılığına, bir hısımlık şemasına dayanmayan siyaset kavramına rastlamak zordur; soy, cins, tür, cinsiyet, kan, doğum, doğa, ulus; otokton ya da değil, dünyevi ya da değil" (a.g.y., viii). Demokrasinin kendini bir erkek kardeşlik (*fraternization*) gibi sunmadığı biçimlere ender rastlandığını söylüyordu (a.g.y.). Demokrasi denen şey, sosyal bağı, topluluğu, erkek kardeşlerin dostluğunu, eşitliği, *isonomik* ve *isogonik* bağların bağlantısında bulur; *nomos* ve *phusis* arasındaki doğal bağda ya da şöyle de dile getirilebileceğini söyler; otokton

Dostluk

soydaşlıkla siyasal arasındaki bağda. Bu teorik/ontolojik bildirim ve performatif taahhüt (yemin, ölü atalara saygı vd.) arasındaki bağdır aynı zamanda. Modern terimlerle bir ulustaki yurttaşlık mefhumunun kurulma anıdır, ki yapısal olarak iki heterojenliği bağlayan bu bağ her zaman belirsiz, mistik kalacaktır (a.g.y., 99). “Avrupa tarihinde, bu *gereklilikle* bağını koparabilen bir siyasal kavramı ve demokrasi kavramı olabildi mi?” diye sorar. Bundan radikal bir kopuş gerçekleştirebilen (a.g.y., 100)? Öyleyse başka bir demokrasi için başka bir dostluk düşünmekten daha fazla kaçamayız.

Üçüncü Bölüm

Düşmanlık Çağı

Düşmanlıklar Çağında Dost-Düşman Ayrımı: Schmitt'in Düşündürdükleri

Düşmanlık kavramı modern siyasal düşüncenin içinde güçlü bir argüman olarak en başından beri bulunuyor. Thomas Hobbes (*Leviathan*, Birinci Kısım, Bölüm 13) eşitsizliğin güvensizliğe, güvensizliğin de savaşa yol açacağını söylüyordu. Devletin olmadığı böyle bir ortamda *herkes herkese karşı daima savaş halindeydi* ve şiddetli ölüm korkusu içerisindeki “insan hayatı, yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa”ydı. Niccolò Machiavelli (*Hükümdar*, V-X), hükümdarları, gerek yönettiği halkın şiddeti gerek dış düşman tehdidi konusunda uyarıyor, onlara yönettikleri halkla dost olmadan yönetimde fazla uzun kalamayacaklarını hatırlatıyordu. Schmitt de bu iki düşünürü, “*kötümserlikleri* ile gerçekte dost-düşman ayrımına dair reel bir gerçekliği ya da gerçek olasılığını baştan varsayan” siyaset teorisyenleri olarak anar (Schmitt, 2006: 86). Orta Çağ düşüncesindeki, tüm Hristiyanların kardeş olduğu yönündeki sav

ve *düşmanını sev* öğretisi dünyevi iktidarların gerekleri karşısında hızlıca gerilemişti. Şimdiki çağın ise tamamıyla bir *düşmanlıklar çağı* olduğu iddia ediliyor. Achille Mbembe, *Düşmanlık Politikaları* adlı kitabında, eğer siyaset Schmittçi anlamda dostla düşmanı ayırmaksa “son derece siyasal bir çağda yaşıyoruz” diyor (2020: 70). Dostu düşmandan ayırmanın önemi büyük olsa da yaşadığımız çağda “kafa karıştırıcı bir suret olan bu düşman artık her tarafta, her yerde hazır ve nazır bulunduğundan daha da tehlikelidir: Yüzü, ismi ve yeri yoktur.” Siyaset, “kökenindeki kılıç yasası gereği” başkaları için ölmek ve düşman kampından olanları öldürmek (a.g.y., 71) ise, düşmanın belirlenmesindeki muğlaklığın nekropolitik çağın dehşetini daha da arttırdığını söylemek mümkün. Her yere ve her şeye metastaz yapan bir düşmanlık siyasetinin arkasındaki teorik çerçeveyi anlayabilmek için filmi biraz geri sarmak gerekiyor. Şu soruyla başlayabiliriz: İnsanları *dost kılan*, karşılarındaki düşman mıdır? Herakleitos’tan Hegel’e uzanan, karşıtıyla bir arada var olma, karşıtı aracılığıyla var olma/kendini kurma düşüncesinin modern siyaset düşüncesindeki tezahürü, meydan okuması pek de kolay olmayan kurucu bir karşıtlığı önümüze koyacaktı. Carl Schmitt’i siyasalın kurucu, tayin edici karşıtlığının dost-düşman kavramsallaştırması olduğu düşüncesine götüren yolda siyasal, tarihsel, entelektüel pek çok neden tespit edilebilirse de bunlardan en önemlisinin Almanya’nın siyasal birliğinin sağlanması olduğunu söylemek mümkün. Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra Almanya’nın devlet ve toplum yapısını inşa eden hukuk düzeninin ve güç ilişkilerinin devleti, siyasal birliği sağlayan bir merkez olmaktan uzaklaştırdığını düşünenlerden biriydi Schmitt. Devletin bütünleştirici pozisyonu akamete uğradıysa onun yerine toplumu bir arada tutan *gerçek* karşıtlığın ne olduğunun altı siyasal kuramda daha fazla çizilmeliydi: Dost *versus* düşman.

Schmitt’in siyasal eylem ve saiklerin açıklanmasında kullanılabilecek özgül bir ayrım olarak gördüğü dost-düşman ayrımı salt kavramsaldır ve içeriğe dair bir şey söylemez (Schmitt, 2006: 47). Düşman, “ahlaki açıdan kötü, estetik olarak çirkin ya da ekonomik açıdan zararlı olan” olmadığı gibi dostun da “ahlaki açıdan iyi, estetik olarak güzel ve ekonomik açıdan yararlı” olması gerekmez. Schmitt, dost ve düşman kavramlarını diğer ayrımlarla karıştırmamak gerektiğini vurgularken özellikle kişisel duygu ve eğilimlerimizle bu kavramları zayıflatmamamız gerektiğinin altını çiziyordu. (a.g.y.,

48). Schmitt'in düşüncesinde dost ve düşman nitelendirmeleri, bireyleri değil grupları (bir halk, bir parti, partizan bir hareket) anlatıyordu. Bu gruplar içerisinde yer alan ulusdaşlarım, diğer parti üyeleri, yoldaşlarım benim siyasal dostum *değildi*; onlar benim kimliğimi şekillendiren *bizin* parçalarıydı. Bu kimlikler kesin ve kapalıydı ve hatta kapalılığı siyasalın yoğunlaşmasına bağlı olarak artıyordu. Sevmediğim insanlarla yoldaşlık edebilirken, düşman grubun parçası olduğu için dostum olan birini öldürmem istenebilirdi benden ve bu durum Schmittçi düşünce açısından teorik bir problem yaratmıyordu (van der Zweerde, 2007: 155). İlk bölümde gördüğümüz gibi Antik Yunan'dan beri dost kavramının (*philia*) sevmek fiiliyle (*philein*) çok temel ve derinden bir ilişkisi olmuştu. Dostluk ilişkisinin yoldaşlık (*hetaireia*) ilişkisi adı altında daha biçimsel özellikler gösterdiği *polis* öncesi Yunan dünyasında bile insanlar arasında dostluk ilişkisini kuran ve sürdüren çok temel ahlaki özellikler, karşılıklı beklentiler ve yükümlülükler bulunuyordu. *Polis*in sunduğu yeni siyasal evrende dostluğun erdemle ilişkisi git gide güçlenmişti. Dostluğun (ve kardeşliğin) sevgiyle, erdemle, eşitlikle ve ele aldığımız diğer özellikleriyle birlikte tanımlanan kavramsal çerçevesi modern devletin ortaya çıkışıyla dönüşüme uğramış olsa da siyasal teoride bu içeriğinden soyutlanarak ele alınması mümkün olmamıştı. Derrida'ya göre, dostluk sıfatıyla/olarak felsefe ya da felsefe sıfatıyla/olarak dostluk ya da felsefi dostluklar çıkmıştı hep karşımıza; Batı tarihinde dostluk olmadan felsefe, felsefe olmadan dostluk düşünülemezdi (Derrida, 2005: 146). Şimdi ise Schmitt savaşı, öldürmeyi, hasımlığı felsefi bir şey olarak düşünmeyi öneriyordu (a.g.y.). Dolayısıyla Schmitt'in dost ve düşman karşıtlığını diğer karşıtlıklardan ayırması dostluk anlatısında büyük bir kırılmaya işaret ediyordu. Modern devletin ortaya çıkışından beri incelen bu hat sonunda tamamen kopmuştur. Siyasal aidiyeti tanımlayan şey dışsallaşmış, aidiyetin varlığı ya da yokluğu meselesi, içeriğinin nasıl doldurulacağına radikal biçimde üstün gelmişti. Dikkat etmemiz gereken şey, dostluk kavramının 20. yüzyıl siyasal düşüncesine geri dönüşünün Schmitt'in siyasal kavramına bakışıyla bir nevi boyunduruk altına alınmış olmasıdır. Dolayısıyla modern bir dostluk tartışması kaçınılmaz olarak Schmitt'in dost-düşman kavramsallaştırmasıyla hesaplaşmak ya da hiç değilse onu dikkate almak zorunda olacaktır. Onun teorisinin esasen dostluk merkezli değil düşman(lık) merkezli bir siyasal teori olduğunu gözden kaçırmadan.

Schmitt'e göre düşman, antipati duyduğumuz kişi değildir; o, "insanlardan oluşan bir bütün karşısında *mücadele eden* benzer bir bütündür." Bütünlük, hele ki tüm bir halka dayanıyorsa kendinde kamusal bir nitelik taşıyacağı için düşman da yalnızca kamusal düşman yani *hostistir*, *inimicus* değildir. Ya da Yunancadaki karşılıkları açısından düşünüldüğünde *polemiostur*, *ekhthros* değildir. (a.g.y., 49). *Inimicus* ve *ekhthros* sözcükleri kişisel düşmanlık duygusu içeren sözcüklerdir. Bu ifadelerde düşman, kötü olan ya da kötülük yapma ihtimali olanıdır. Yunan düşüncesinde *polemios*, yani düşman, gerçek bir savaşın muhatabı olan barbarlardı¹. Yunanlar temelde birbirine dost olarak görüldüğü için kendi içlerinde yaşananlar çatışma veya huzursuzluk olarak değerlendiriliyordu. Yunanların düşmanlıktan bahsederken kötü duygular beslediğimiz kişiler ve savaşılacakları arasında yaptığı ayrım (ki iç içe geçebilmesinin önünde bir engel yoktu), Schmitt'in yaptığı gibi siyasal kavramına yönelik saf bir kategorilendirme değildi. Schmitt'in ayrımı, siyasal bütün odaklı olduğu için, bu siyasal bütünün varoluşunu tehdit eden ister başka bir devlet ister ona içeriden baş kaldıran gruplar olsun ya da tehdit iç politikadaki karşıtlıkların neticesinde ortaya çıkmış olsun, düşmanın siyasal bütünle gerçek bir olasılık olarak savaşma ihtimali bulunması ya da siyasetten bahsetmemizi mümkün kılan mücadeleye dair gerçek bir olasılık (iç savaş olasılığı) (a.g.y., 52) bulunması yeterlidir. Schmitt'in dost-düşman kavramsallaştırması, siyasal olanın ne olduğuna dair yaptığı özgün tartışma ve müdahaleye rağmen (tam da bu sebeple düşünüre sempati duymayanlar tarafından da siyasal teori alanında görmezden gelinemeyecek bir kavramsallaştırma olduğu düşünülür) devleti çağırılmaktadır.² Çünkü egemen ve eğer egemen olmaya muktedir bir siyasal form olarak mevcutsa aynı anlama gelmek üzere devlet, düşmanın kim olduğuna karar veren merciidir. Dahası "tayin edici siyasal birlik olarak devlet devasa bir yetkiyi kendinde toplamıştır: Savaşma olasılığını ve böylelikle insanların yaşamları üzerinde açıkça tasarrufta bulunma yetkisini" (a.g.y., 65). Schmitt savaşın *varoluşsal* bir anlamı olduğu konusunda nettir; "savaşın, savaşan insanların

1. Schmitt, Platon'un *Devlet* kitabının 5. bölümündeki 470-471 numaralı bölümleri işaret eder.

2. Graham M. Smith, Schmitt'in çağrısını Sirenlerin devletçilik ve ulusçuluk için yaptığı bir çağrıya benzeter (Smith, 2011: 223). İki kavramın da aşırı biçimleri dostluk için yıkıcıdır. Schmitt'i merkeze alarak dostluğu ele alacak olanlar adaya nereden çıkacaklarını iyi bilmelidir.

ölümü göze almalarının, düşman saflarındaki insanların öldürülmesinin normatif” bir anlamı yoktur, öldürme eyleminin meşru olabilmesinin kriteri yalnızca “varoluşsal bir olumsuzlamaya karşı savunma niteliğinde” olmasıdır (a.g.y., 69). Varoluşsal tehdit haline geldiğinde bu düşmanla savaşa girişilecek olması düşmanın kim olduğunun tayin edilmesinin önemini de ortaya koyar. Schmitt’e göre, bir halk dost-düşman ayrımını kendisi tayin etmelidir; “siyasal varlığının özü bu yetkide yatar” (a.g.y., 69-70). 1928 tarihli Kellogg Anlaşması’na atıfta bulunan Schmitt, savaş uluslararası anlaşmazlıkların çözümünde başvurulacak bir yol olarak reddedilse ve halk, savaşı bir iç politika aracı olarak kullanmayacağını ilan etse bile siyasal varlığa sahip bir halkın dost-düşman ayrımını yapmaktan imtina edemeyeceğini belirtir (a.g.y., 70). Nitekim “savaşı kınayan” bu anlaşmayı dost-düşman ayrımını ortadan kaldıran bir anlaşma olarak görmez; uluslararası alanda savaşın sınırlanması dost-düşman ayrımına yeni bir içerik verilmesidir, savaşın reddedilmesi ya da ondan vazgeçilmesi değildir (a.g.y., 71). Dost-düşman ayrımı ortadan kalktığında siyasal yaşamın da ortadan kalkacağını ve siyaseten var olan hiçbir halkın, kaderini tayin eden dost-düşman ayrımından kaçınamayacağını ifade eder (a.g.y., 71). Bu hakkından vazgeçen bir halkın (bunu bir zayıflık olarak nitelendiriyordu) sadece dostları olacağını düşünmenin safdillik olacağına inanıyordu. Schmitt’in siyasal olarak vazgeçilmez bulduğu bu düşman kamusal düşman olduğu müddetçe, dost da kamusal dost olarak düşünölmek zorundadır. Çünkü siyasal toplumu, toplum haline getiren şey benzer bir bütün karşısında bir bütönlük oluşturabilmektir. Denebilir ki dostluk Schmitt’in düşüncesinde dışsal olarak tanımlanmıştır³ ve dost-düşman ikiliğinin merkezinde insanlar

3. Schmitt kitabına 1963 yılında yazdığı Önsöz’de, tarihçi Otto Brunner’in, kendisinin *Siyasal Kavramı* metninde dostun değil, düşmanın asıl pozitif kavramsal ölçüt olduğu yönündeki eleştirisine değinir. Otto Brunner *Land and Lordship (Land und Herrschaft)* kitabında, erken Germenik topluluklarda ve Orta Çağ’da, barış içinde olmanın ya da aynı anlama gelmek üzere dostluk halinin sevgi, bağlılık, koruma gibi duygularla anlaşılabilir bir birlikteliğe işaret ettiğı, bunun da hukuksal olmanın yanı sıra sosyolojik ve psikolojik boyutlarıyla ele alınabilecek pozitif bir birliktelik olduğu görüşündeydi. Eski çağları ele alan çalışmalar barış ve dostluk halini merkeze almalıydı. Barış (*Friede*) etimolojik olarak dost (*Freund*) ve özgür (*frei*) sözcükleriyle ilişkiliydi. Barış içerisinde olmak ya da dostluğun tesis edilmiş olması, düşmanlığın yokluğu anlamına gelmekten çok daha fazlasıydı (Brunner, 1984: 16-35). Schmitt ise bu eleştirileri basmakalıp bulur ve tarihten sadece geçmişı anlamayan tarihçilerin, söylediklerini doğru biçimde kavrayabileceklerini iddia eder. 1939’dan

arası bir ilişki değil siyasal bütünler⁴ arası bir ilişki yer almaktadır. Bu dışsallık, düşmanın ve dostun *somut* olduğu gerçeğini değiştirmez. Siyasala dair bu kavrayışın, aslında, modern devletin içerisi/dışarısı ayrımıyla ve düşman kategorisinin toplumsal bütününe dışına atılmasıyla bağlantılı olarak düşünülmesi gerekir. O halde ancak bir başka bütün yani düşman karşısındaki insanlar Schmittçi anlamda *dost* olarak görülebilir; dostluğun şu ana kadar ele aldığımız haliyle hiçbir yakınlığı olmayan bir anlamda. Smith'e göre, Schmitt'in düşüncelerinin ve yazılarının amacı, şeyleri politize etmektir ama sadece bu değildir; o ayrıca karşıt kamplar yaratmak ister. Bir polemikçi olarak gördüğü Schmitt'in dost-düşman ayrımı da polemikleştirmenin bir aracıdır. Bununla bağlantılı olarak ortaya attığı dost kavramının nominal bir değeri yoktur ama bu durum bize, bu "boş" kavramın⁵ tanımlanışında bir eksiklik olduğunu düşündürmemelidir. Dost kavramı daha ziyade, Schmitt'in, ulus-devletin normatif önemini ileri sürebilmek için ve modern okurun kendi varsayımlarını yansıtabileceği şekilde oluşturulmuş işlevsel ve retorik bir mecazdır. Dostluğun ve siyasalın kavranışı için bize sunduğu hat, nihayetinde bizi önceden belirlediği çizgiye ve sonuca doğru götürür. Sonuçlarını kabul etmesek de düşüncemiz onun topraklarında bütün bunlara rağmen esir alınmıştır (Smith, 2011: 189-190).

Schmitt'in düşmanla ilgili tespitlerinden ikisi hem siyasal kavramıyla ilgili çağdaş tartışmalar açısından hem de dostlukla ilgili bu tartışmanın değindikleri açısından öne çıkar. Bunlardan ilki düşman kategorisinin ahlaki olarak nefret edilenle birleştiği zaman nasıl bir şeye dönüşeceğiyle ilgili tespittir. Schmitt, kendi çağının bir ürünü olan ve insanlığın son savaşı gibi yürütülen savaşlarda düşmanın *siyasal olanı aşan biçimde* ahlaki olanla birleştiği, bu *insanlık dışı bir yaratık olarak* düşman anlayışının düşmanı yalnızca uzaklaştırmakla kalmayacağı ve onu nihai olarak bertaraf edilmesi gereken bir şeye dönüştürdüğü görüşündeydi (a.g.y., 56). Kendine benzemeyeni, ötekini, yabancıyı, göçmeni salt bir nefret nesnesine dönüştüren *siyasal* söylemde (aslında siyasal söylem

itibaren çok daha yoğun savaş ve düşmanlık biçimleri yaşandığını söyleyerek insanlar arasında düşmanlık olduğu gerçeğini bilimsel bilincimizde bastırarak bunu teorik olarak açıklamanın mümkün olmayacağını söyler (Schmitt, 2006: 34-35).

4. Tayin edici siyasal birlik devlet olabildiği gibi eğer devlet yeterince güçlü değilse egemenlik partide/harekette de olabilir.

5. Yazarın bu boşluk konusundaki daha ayrıntılı görüşleri için bkz. (Smith, 2011: 192).

değil nefret söylemi olan) karşımıza çıkan bu üst üste binme hali, niyeti bu olsun ya da olmasın, siyasalın ne olduğuna dair bir ayrımın ortadan kaybolmasının tehlikelerine dikkat çekmek açısından önemliydi. Bu tehlike hiç olmadığı kadar güncelliğini koruyor. Öte yandan Schmittçi perspektif, kendi çıkmazını da içinde barındırıyor. Siyasal aidiyeti oluşturan şey bir dışsallık olarak kurgulandığı sürece, yani dostluğu mümkün kılan şey kendi homojen varoluşuna yönelik tehdit oluşturan bir düşman olduğu sürece bu bakış, *Bizin* kendi içerisindeki kurguya, aynı anlama gelmek üzere dostluk ilişkisinin hangi dinamikler ve değerler üzerine kurulu olduğu konusuna kayıtsızdır. Bu, siyasal olanın konusu değildir. Buradan Schmitt'in ikinci argümanına geçebiliriz. Schmitt, herhangi bir dinsel, ahlaki, ekonomik, etnik ya da başka bir karşıtlığın, insanları dost ve düşman olarak ayırmayı başaracak denli güçlü ise siyasal bir karşıtlığa dönüştüğünü söyler (a.g.y., 57). Bu alanlardaki karşıtlık öyle bir yoğunluk derecesine ulaşabilir ki, siyasal karşıtlığı tayin edici bir hal alabilir. Schmitt bu duruma sınıf savaşı örneğini verir. Proletarya, sınıfsal karşıtını mücadele edeceği bir düşman olarak gördüğü noktada ekonomik çelişkiler siyasal bir karşıtlığa, dost-düşman ilişkisine dönüşür. Schmitt, Lenin'i ve Mao Ze-dung'u, ekonomik mücadeleyi siyasal bir karşıtlık olarak sunabilen *meslekten devrimciler* olarak anar ve onların ne yaptıklarının farkında olduklarını söyler (a.g.y., 32). Buradan yola çıkarak 20. yüzyılın sol siyaseti açısından şu soruyu sorma hakkını kendimizde bulabiliriz: Bir yoldaşlık anlatısı, eğer *mutlak* bir dost-düşman ayrımından neşet etmişse, hem dışarıya karşı hem de içerinden gelebilecek *siyasal* taleplere karşı önceliği (çünkü varoluş amacı bu) daima bu düşmanlık (ve karşısındaki birlik) olmaz mı ve yoldaşlardan birinin veya bir grubunun vaat edeceği yeni biz sözü, iddia edeceği farkı, ortaya çıkabilecek herhangi bir istisnayı, yoldaşların tümünün selameti için feda etmeye hazır değil midir? Çünkü Schmitt'e göre, egemen [sağ ya da sol] istisnaya karar verendir (Schmitt, 2005: 5); yani egemen, gerçek bir istisna istemeyendir aslında. Kendi vaat ettiği siyasallığın ne olduğunu yeni istisnalarla biçimlendirir ve belirlerken aslında tam da bu sınırdan kaçmaya çalışanı yakalar ve içeri alır. Egemen kendi dost-düşman kurgusunun dışında bir dost-düşman oluşu yani siyasal bir yakınlık veya husumet geliştirmeyi kabul etmeyecektir. Bu egemen ister devlet olsun ister devlete benzer başka bir şey.

Schmitt'in siyasal kavramını yeni ve güçlü bir teorik müdahaleyle canlandırma girişiminin arka planını gerçek *siyasal* karşıtlığın kaybolduğu liberal depolitizasyon çağında (20. yüzyılın ilk yarısı) yaşıyor olduğumuz düşüncesi oluşturuyordu. Liberal düşünceye göre toplumun kendi yasaları vardı ve devletin bu yasalara zarar vermeden insanların güvenliğini sağlamak dışında bir işlevi olmamalıydı. Bu tarz bir anlayış, Alman devlet geleneğindeki belirleyici güç olma düşüncesine yabancıydı ama Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan devlet ve hukuk yapısı liberal sistemin gereklerine daha uygun hale getirilmişti. Sol ideolojiler içerisinde liberalizme yöneltilen eleştiriler de yalnızca kapitalist üretim sistemi odaklı değildi. Liberal devlet, eşitsizlikleri giderebilmek için yeterince güçlü bir devlet kurgusu değildi; garanti altına aldığı tek şey yalnızca burjuvaların işçileri serbestçe sömürebileceği koşullar oluyordu. Dolayısıyla siyasalın nasıl tanımlandığı farklı cephelerde uzun zamandır önem kazanan bir konuydu. Özellikle büyük toplumsal hareketlilikler ve devrimler esnasında (1789 Fransız Devrimi, Ekim Devrimi), siyasalın, birlikte yaşamın farklı veçheleri içerisinde diğerleriyle bağlantısız olmayan ama özgül bir alanı olduğu düşünülür.⁶ Böyle anlarda siyaseti birlikte kurulan yaşamların (ister topluluk ister toplum olsun) tüm boyutlarını (toplumsal, ekonomik, psikolojik) kuşatan ve onlara önsel bir boyutu varmış gibi düşünmeye eğilimliyiz çünkü bir arada hangi ilkelere dayanarak yaşanacağını ve bu ilkelerin tesisinde iktidar ilişkilerinin nasıl kurulacağını ortak yaşamın diğer görünümlelerini şekillendirdiğini tahayyül ederiz. Düzene kimlerin nasıl dahil edileceğinin tam belli olmadığı bu siyasal anlardan devlete (katı bir dost-düşman kurgusuna) geçiş an meselesidir; devrimler kendi çocuklarını (dostlarını) yemeye hazırdır. Marx, klasik ekonomi politik geleneğinin izinden giderek üretim ilişkilerinin cereyan ettiği ekonomik alt-yapının siyaseti belirleyici gücünden bahsettiğinde de siyasal olanın özgüllüğünü reddediyor değildi⁷. Paris Komünü'nü selamlarken, "işçi sınıfı devlet makinesini olduğu gibi almak ve onu kendi hesabına işletmekle yetinemez" (Marx, 2005: 58) derken kastettiği belki de buydu. Öte yandan Schmitt'in Lenin'i dost-düşman karşıtlığını en iyi uygulayan siyaset insanlarından biri olarak anması

6. Hannah Arendt, siyasal iktidara katılma ve özgür olma arasındaki ilişkinin devrim zamanlarında canlandığı görüşündedir (Arendt, 2007a: 142).

7. Schmitt'e göre, "Marksizm ekonomik düşünmeyi ister, bu nedenle de aslen ekonomik nitelik taşıyan 19. yüzyıla ait olmayı sürdürür" (Schmitt, 2006: 104).

boşuna değildi. Bunu, Schmitt'in gözünde, siyaseti kavrayışı ve siyasal argümantasyon yeteneğinin yanı sıra devleti *tayin edici siyasal birlik* olarak görmesi nedeniyle de hak etmişti. *Hayali Cemaatler*'in yazarı Benedict Anderson (1995: 16), Eric Hobsbawm'ın "Marksist hareket ve devletler yalnızca biçimleri bakımından milli olmakla kalmadılar, özlerinde de öyle, yani milliyetçi oldular. Bu eğilimin sürmeyeceğini düşündürecek hiçbir işaret yok" şeklindeki düşüncelerini yazara hak vererek aktarıyordu. Anderson'a göre, Fransız Devrimi'ndeki milliyetçiliğin, 20. yüzyılda Marksist argümanlarla kurulmuş devletlerde hortlamadığını söylemek zordur. Yazar, 1970'li yılların sonunda Vietnam, Kamboçya ve Çin arasında yaşanan savaşların dünya tarihindeki önemine bu bakımdan dikkat çeker (a.g.y., 15). Siyasal aidiyeti sağlayan şey olan ulusun bir topluluk bir *cemaat* olarak hayal edildiğini vurgulayan Anderson, "her ulusta fiilen geçerli olan eşitsizlik ve sömürü ilişkileri ne olursa olsun, ulus daima derin ve yatay bir yoldaşlık olarak tasarlanır. Son iki yüzyıl boyunca milyonlarca insanın, birbirlerini öldürmekten çok, böylesi sınırlı hayaller uğruna ölmeye razı olmalarını mümkün kılan şey, son kertede bu kardeşlikti" diye belirtir (a.g.y., 22). Dünya tarihinde 19. ve 20. yüzyılda yaşanan alt-üst oluşları özetlemek kolay değil. Ama şunu söylemek herhalde mümkün; 20. yüzyılın ortasında devlet denilen *Leviathan*, hayatı bütünsel olarak himayesi altına almayı başarmıştı.⁸

Dostluk tartışması yürütürken Schmitt'i nerede konumlandırmalıyız? Dostluğu bir siyasal aidiyet meselesi olarak görerek Schmitt'ten kaçmak mümkün olur mu? Van der Zweerde öncelikle, Schmitt'in düşüncesinden faydalanmak için dört öneride bulunuyor; siyasal kavramının radikalleştirilmesi, dost ve düşman kategorilerinin kolektif içeriğinin tersine çevrilmesi (*decollectivization*), dost-düşman ayrımı yerine dostane-hasmane (*amicable-inimical*) ayrımının konması, üçüncü tarafın yani nötr tarafsız kategorisinin denkleme alınması ve siyasal dostluğun pozitif bir şey olarak değerlendirmeye alınması (van der Zweerde, 2007: 157). Bu okuma önerilerine ek olarak bir yol haritası da çıkarıyor: Aristoteles dostluğun *polisi* ayakta tuttuğunu söylüyordu. Hem liberal form, yani yarara dayalı dostluğun genişletilmiş hali, hem de otoriteryan form yani Schmitt'in siyasal düşünme biçimindeki mantığa dayanarak bütünsellik iddiasında bulunan form, *polisi* bir arada tutabilir

8. Bunu, 20. ve 21. yüzyılın biyopolitik devletiyle değil, bu totaliterliğin tecrübe edildiği yılların öncesiyle kıyaslayarak söylediğimizi hatırlatmakta sakınca yok.

ama bunu siyasal olanı gözden çıkarmak pahasına yapar. Soru şudur: Hangi dostluk biçimi *polis*i hem bir arada tutacak hem de *siyasallığına* zarar getirmeyecektir (a.g.y., 161)?⁹ Van der Zweerde, agonistik siyasetin (Mouffe'tan mülhem) temeli olacak siyasal bir dostluğun imkânının, kendinden memnun ve depolitize edici bir liberalizm ile kavgacı ve her şeyin siyasallaştırıldığı bir otoriter-yanizm arasında bir yol bulmaya bağlı olduğunu düşünür (a.g.y., 163). Van der Zweerde'nin çalışmasında, Schmittçi anlayışa uygun olarak dost-düşman karşıtlığını en uç noktasında düşünmeye davet ettiği dikkat çekici bir argümana rastlarız: Ya dosta ve düşmana karar veren devlet senden dostunu (özel alanda olduğu varsayılan) öldürmeni isterse? O zaman ne olacak? Yazar, dostluğun, tam da o an siyasal bir şey haline geleceğini söyler (a.g.y., 164). İki ve çok arasındaki salınım, Schmittçi şemanın kaskatı ayırımına rağmen ortadan kalmış değildir ve bu salınımı siyasal çağrışımları açısından başka türlü düşünme imkânımız doğar. Dostluğun, gücünü kendi ilkelerinden alan ikili biçimi, siyasal aidiyeti bir dışsallığa bağlı olan biraradalıkla karşılaştığında galip gelir mi? Homeros'un İlyada'sında, savaş meydanında birbirlerini öldürmek üzere karşı karşıya gelen Glaukos ve Diomedes, atalarının konuk-dost olduklarını öğrendiklerinde birbirlerini öldürmekten vazgeçmişlerdi. Reddetmemişlerdi; çünkü bunu onlara buyuran bir egemen yoktu. Savaşlar, fetih ve yağma üzerine kurulu bir hayat modern bireyler olarak bizlere uzak ve ölüm korkusuyla dolu görünüyor. Oysaki modern savaşlarda bireylerin öldürmeyi reddetme şansları yoktur. Hangisinin daha tehlikeli ve korkutucu olduğunu sorabiliriz. Dostumuzu ve düşmanımızı seçme irademize sahip çıkmayı, siyasalın kurucu gücünü elimize almak olarak düşünebiliriz. *Arkadaşıma dokunma*¹⁰

9. Bu soru felsefi tartışmalarda farklı biçimlerde karşımıza çıkabiliyor: “Birlikte yaşam ve uyum düşüncesi temelinde, olaya [Deleuze’ün dile getirdiği şekliyle] katılanların her birinin kendisini yönettiği ama başkasını *yönetmediği* bir toplumsallık, bir *koinonia* düşünülebilir mi?” (Türkyılmaz, 2015: 167).

10. Bkz. https://fr.wikipedia.org/wiki/Touche_pas_à_mon_pote, (son erişim tarihi, 07.12.2022). Tam bu anda, Türkiye’den de iki önemli siyasal kampanyayı hatırlamak iyi olur. Bunlardan ilki, 1994 yılında Türkiye’de hak mücadelesi veren kadınların örgütlediği “Arkadaşıma Dokunma” kampanyasıydı. Ayrıntılı bir anlatım için bkz. <https://bianet.org/yazi/savasa-milliyetcilige-irkcilige-karsi-arkadasima-dokunma-160975>, (son erişim tarihi, 06.06.2023). Diğeri ise, 19 Ocak 2007’de gazetesinin önünde kurşunlanarak öldürülen gazeteci, yazar ve insan hakları savunucusu Hrant Dink’in dostlarıdır; “Hrant’ın Arkadaşları” adıyla bir araya gelerek dava süreçlerinin takipçisi olma ve adalet talep etmeye devam ediyorlar.

demek tam da böyle bir siyasal gücün simgesiydi. Bu söylem, 1984-85 yıllarında Fransa'da ırkçılık karşıtı hareketin sloganı olmuş ve oradan diğer ülkelere yayılmıştı. Dostun ve düşmanın kim olduğuna karar vermek demek aynı zamanda birlikte siyasal bir iddiayı/vaadi ortaya koyacağımız kolektifin içerisine ne ölçüde ne kadar süre dahil olacağıma karar verebilmemdir. Yalnızca bu da değildir; dostluğun ilkelerinin kendini kolektifin içindekilere biteviye hatırlatmasıdır. Bu bize ikili dostluklar kurmanın çoklu dostluklarımızı (ve düşmanlıklarımızı) gözden geçirmede, dönüştürmede hiç de etkisiz olmadığını gösterir. Aynı zamanda bu, düşmanlıkları değil; düşmanı öldürme ihtimalini ortadan kaldırmaktır. Bu, düşmanın, artık siyasal hasmımız olmasıdır. Gerçek bir farka izin vermek için dostluk ilişkisinin kendisinden daha fazla şey öğrenerek ilerlemek, onu salt siyasal aidiyet meselesi olarak görmemekle mümkün olur. Ama her kolektif düzlemde ona yakalanmak an meselesidir bir yandan da. Derrida, “demokrasinin kendini bir kardeşlik (*fraternization*) gibi sunmadığı biçimlere çok ender rastlanır” diye bizi uyarıyordu (Derrida, 2005: viii). Siyasal aidiyet biçimleri Schmittçi dost-düşman ekseninde kurulduğu ölçüde kişilere tercih hakkı sunan biraradalıklar değildir. O güne kadar yükseltmediğiniz aidiyet duvarlarını bir kriz anında hemen yükseltirebilirsiniz. Çünkü o duvarlar, yıkılmadığı sürece yükseltilmek için hazır ve nazır olarak orada bekler. İkinci Enternasyonalin sosyal demokratları, ulusal savaşları destekleyerek evrensel dostluk kurgusundan ulusal dost-düşman karşıtlığına çekilmişti. Öte yandan, geniş anlamda dostluk/düşmanlık tanımından tamamen kaçmak mümkün ve gerekli olmayabilir; buradaki mesele siyasalın olmadığı bir ütopya kurgulamak değil, ayağımızın altındaki yeryüzünde duvarların yükselmesine karşı teoride ve pratikte tetikte olmaktır.

Dostluk kavramının iki ve çok arasındaki salınımı konusunda yine de uyanık olmak gerekir. Bazen çubuk, ikiden yana fazla büküldüğünde kendimizi siyasal gücünü kaybetmiş bir dostluk kavramıyla baş başa bulabiliriz. Ve bu uyarıyı bizzat Schmitt'ten almış olduğumuzu varsaymak için yeterince nedenimiz var. Ona göre liberalizm, insan hayatının siyasal kavramı dışında kalan tüm alanlarını tanıyor ve onları birbiri karşısında özerkleştiriyordu. Elbette liberalizmin en başta gelen argümanı üretimin, tüketimin ve piyasa dinamiklerinin kendi yasaları olduğu ve dinden, etikten, siyasetten etkilenmediği (Schmitt, 2006: 93). 19. yüzyıl ve takiben

20. yüzyılda insanlar, gelişen tekniklerin (sınai, bilimsel) tarafsız bir şey olduğu yanılgısıyla ilerlemeci perspektifin dışına çıkamıyor, ekonominin kendi yasaları ve düzeni olduğu savıyla siyasal kavrayışları ekonomik düzene tabi kılınıyordu. Liberal depolitizasyon çağında Schmitt karşıtı düşünceler nasıl yaygınsa (Aykut Çelebi'nin sunuş yazısı; Schmitt, 2006: 18), siyasalın ekonomiye tabi kılındığı bu çağda dostlukların herhangi bir şekilde siyasal bir şey olarak görülmesi ihtimali de o denli düşüktür. Dostlukların, özel alan ve belki en fazla sivil toplum içerisinde bir şey olarak görülmesi, ikili ve çoklu dostluklar arasında yaşanabilecek bir salınımı en baştan reddeder. Dostluk, siyasal aidiyet çerçevesinden çıktığında kolayca depolitize edilebilir. Aşağıda göreceğimiz gibi, bazı yazarların neoliberalizmin yaralarına merhem olması için dostluğu öne sürmesi tesadüf değildir. Bu bağlamda, yurttaşların birbirlerine bir çeşit bakım sorumluluğu duyması ya da demokratik siyasal kültür açısından dostluğun önemli olduğu savlarının *siyasal* karakteri tartışılmaya çalışılacak. Fakat öncesinde dost-düşman eksenindeki tartışmayı Arendt ve Derrida ile biraz daha açmayı deneyeceğiz. İlk önce yalnızca dostlarını sevebileceğini, bir siyasal aidiyeti ve bunun içerdiği kolektif özneyi sevmeyeceğini söyleyen Arendt'in düşüncelerine değineceğiz. Schmitt gibi liberalizme güçlü eleştiriler getiren ama ondan temelden farklı (ve ona karşı) bir çerçeveden konuşan Arendt, devlet denilen bu koca bürokratik aygıtın siyasetin varlığı değil, yokluğu anlamına geldiğini düşünüyordu.

Yalnızca Dostlarını Seven Bir Düşünür: Hannah Arendt

İkinci Dünya Savaşı denilen kıyıcılıkta tüm o korkunç katliamlar nasıl olmuş, bu dehşet verici gelişmeler ne olmuştu da yaşanmıştı? Hannah Arendt'i göçmenliğe sürükleyen bu gelişmelerin arkasında, gücü (*force*) kullanan az kişinin, iktidar (*power*) alanının kamusallaşmasıyla herkes üzerinde bu gücü kullanma imkânını yakalaması yatıyordu (Arendt, 2007a: 150). Neler olup bittiğini anlamak için, siyasetin yerine tarihi geçiren Batının aksine (a.g.y., 95), siyasetin anlamı üzerine düşünmekte ısrarcı olmak zorundayız. Düşünün, bu amaçla dönüp baktığı yer ise öncelikle Antik Yunan dünyası olacaktır. Arendt'in gözünde Yunan dünyasının *polis*leri siyasal olanı konumlandıışıları ve ona yükledikleri anlamla modern liberal demokrasilerden farklıydılar. Modern bireyler için özgürlük, sivil

alandaki gerçekleştirebileceği bir şey olmasıyla siyasal anlamını ne yazık ki kaybetmiştir. *Poliste* ise özgürlük alanı aile ve zorunluluklar alanı olan *oikos* değildi. Siyaset, modern düşüncede olduğu gibi toplumu korumanın bir *aracı* olarak görülmüyordu¹¹. Özgür insanlar birbirleriyle zorlama olmadan, birbirlerine hükmetmeden, eşitler olarak ilişki kuruyorlardı¹². Savaş zamanları hariç birbirleriyle konuşmak ve birbirlerini ikna etmekte yaptıkları. Bu siyasal yapıda, eşitlerim olmadan (*isonomia*), özgürlük yoktur (a.g.y., 117). Özgürlüğün¹³ siyasal alanda gerçekleşmesiyle, siyasetin bir araç olarak görülmemesiyle ve siyasallığı kuşatan eylem biçimleriyle (konuşma, tartışma, siyasal ve yönetsel süreçlere katılarak aktif bir yaşam sürme) *polis*, onun siyasal düşüncesine ilham veren bir tarihsel deneyimi anlatıyordu. Bu ilhamın izlerini modern siyasetle ilgili düşüncelerinde görmek mümkün. Arendt, konuşma ve eylemi insani varoluşun ayrılmaz parçaları olarak görür: İnsanlar çalışmadan yaşayabilirler ama “konuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam, harfiyen, yaşarken ölmek demektir” (Arendt, 2018: 259). Kendimizi insani dünyaya söz ve edimle soktuğumuzu söyleyen Arendt’e göre bu dahil oluş ikinci bir doğuşa benzer. Doğumluluk (*natality*) terimine özel bir anlam yükleyen düşünür için, insanların söz ve eylem aracılığıyla yeni bir doğum, yeni bir başlangıç yaratabiliyor olmaları en önde gelen ayırt edici özellikleridir. Arendt

11. “Siyasetin hiçbir durumda toplumu -Orta Çağ’daki gibi inananlar toplumunu veya Locke’ta olduğu gibi mülk sahipleri toplumunu ya da Hobbes’un acımasız bir edinim sürecine batmış toplumunu veya Marx’taki üreticiler toplumunu veya zamanımızın iş sahipleri toplumunu ya da sosyalist ve komünist ülkelerdeki gibi bir emekçiler toplumunu- korumanın yalnızca bir aracı olması mümkün değildi. Bütün bu örneklerde toplumun özgürlüğü (bazen özgürlük iddiası), siyasal otoritenin engellenmesini gerektirmektedir; bu engellemeyi haklı kılan, özgürlüğün toplumsal alanda konumlandırılmış olmasıdır. Güç ya da şiddet de yönetimin tekeline verilir” (Arendt, 2018: 68).

12. Arendt’in *polis*in eşitlik ve özgürlük ortamına dair yorumları tartışmaya açıktır. Bu tarihsel deneyimde neden böyle bir imkân görmüş olabileceğine dair genel bir çerçeve için bkz. “*Polis*: Yeni bir dostluk evreni”.

13. Arendt’de özgürlük siyasalın araç olarak kullanıldığı yüce bir amaç değildir. Baskı, zorlama, siyasal alanı genişletmek için kullanılabilen şeylerdi ama kendileri siyasal değildi. Siyasal olan özgürlüktü. Öte yandan özgürlük, siyasetle eş anlamlı değildir. Nitekim Yunan dünyası içinde özgürlüğü siyasetten uzak olmak şeklinde yorumlayanlar da vardı. Platon’un siyaset değil *theoria* etkinliği odaklı *Akademia*’sının özgürlüğü böyleydi (Arendt, 2007a: 130-133). Arendt, Platon’un siyasetten uzak kalmadığını ama akademik özgürlüklerle ilgili bize bu düşüncelerden esas miras kalanın yüzünü *polisten* başka tarafa dönen bir *a-politia* yani siyasete kayıtsızlık hali olduğunu söyler (a.g.y., 133).

“eşlik etmek isteyeceğimiz birilerinin mevcudiyeti bir uyarıcı olabilir burada” der, “ama [söz ve eylemle bir fail olarak tezahür edişimiz] asla onlarca koşullanmış değildir; o, itkisini, bu dünyaya doğarak ve kendi inisiyatifimizle yeni bir şeyi başlatarak neden olduğumuz başlangıçtan alır” (a.g.y., 260). Yeni başlangıç olarak eylem insanın doğumluluk durumuna karşılık geliyorsa konuşmak da insanın çoğulluk içerisinde farklı oluşunu anlatan özelliğidir, insan eşitleri arasında farklı bir yaşamı konuşarak edimselleştirecektir (a.g.y., 261). Burada önemli olan nokta şudur aslında: Konuşma ve eylemin insani özellikler olarak ayırt ediciliği başkaları tarafından koşullanmıyor olabilir ama faili ifşa edici niteliği yalnızca insani biraradalık durumunda ortaya çıkar. Faillik, eylem, konuşma ve bir arada varoluş arasında kurduğu bu bağ (siyasal olanın temeli), Schmitt’te siyasal kuran karşıtlığın (dost-düşman), Arendt için tam tersi anlamına gelmesi sonucunu doğurur: “İnsani biraradalık yitirildiğinde, örneğin insanların kendi tuttukları taraf için ve düşmana karşı belli amaçları gerçekleştirmek üzere eyleme geçtikleri ve şiddet araçlarını kullandıkları modern savaşlarda olduğu gibi, insanların başka insanlar için ya da onlara karşı olduğu hallerde” fail ifşa olamaz ve eylem kendine mahsus özelliğini (siyasal içeriğinin temeli olan yeni başlangıçlar yaratma özelliğini) kaybeder (a.g.y., 264). Konuşma da amaca yönelik (propaganda vb.) araç haline gelir. Arendt için dostluk, Schmitt’te olduğu gibi düşman karşısında konumlanan siyasal bir arada oluş değilse, nedir? Arendt’in dostlukla ilgili düşüncelerinin bir bölümünü, onun Eichmann davasındaki pozisyonunu ve argümanlarını desteklemeyen dostu Gershom Scholem’in mektubuna yazdığı cevapta görebiliriz¹⁴ (2007b: 465-471; daha titiz bir dokümantasyon ve çeviri için *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*, 2017: 205-210). Scholem yazdığı mektupta, Arendt’in Alman entelektüel-siyasal geçmişini ve Yahudi kimliğini sorgulamış ve onun Alman solundan gelen pek çok entelektüele benzer biçimde Yahudi halkına karşı sevgiden yoksun olduğunu iddia etmişti (Arendt ve Scholem, 2017: 201-205). Arendt, Scholem’in kendisini Yahudi toplumunun bir mensubu olmak dışında başka bir şey olmamakla itham etmesi karşısında (bu ithamda derhal kimlik-sevgi-aidiyet kavramları aklımıza geliyor) hiçbir zaman başka bir şeymiş gibi davranmadığını ve bunu cazip

14. Jon Nixon, Arendt ve dostluk üzerine yazdığı kitapta Arendt’in *Jewish Writings* (2007b) adlı eserinden alıntı yaparak bu pasaja işaret eder (Nixon, 2015: 17).

bulmadığını söyler. Arendt, Yahudi olmanın değiştiremeyeceği bir vaka, bir olgu olduğu görüşündedir. Böyle verili bir duruma karşı (kendi deyişiyle *physei* yani doğadan kaynaklı olup *nomoi* yani insan kaynaklı olmayan bir durum), esaslı bir şükran duymak olsa olsa siyaset öncesi (*pre-political*) bir tutumdur. Bu tutumun, Yahudiler gibi olağanüstü şeyler yaşayan toplumlar söz konusu olduğunda negatif sonuçları olduğunu, insanların belirli davranışlarda bulunmalarını imkânsız hale getirdiğini ve kendisinin davranışlarının da böyle değerlendirildiğini söyler. Mektubunda cevap verdiği diğer önemli konu ise Scholem'in kendisine yönelttiği Yahudi halkına sevgi duymadığı iddiasıdır. Arendt, Scholem'e iki nedenden dolayı bu konuda ne kadar haklı olduğunu söyler. Birincisi hayatı boyunca hiçbir ulusu ya da kolektifi *sevmemiştir*; ister Alman, ister Fransız, ister Amerikan ulusu olsun ya da işçi sınıfı veya başka sadakat gerektiren oluşumlar olsun, bu böyledir. Tam bu noktada Arendt'in dostlukla ilgili en vurucu teziyle karşılaşırız: "Gerçek şu ki, ben yalnızca dostlarımı severim ve başka türlü bir sevgi konusunda elimden hiçbir şey gelmez" (a.g.y., 206). Arendt, kendisi de bir Yahudi olduğu için, Yahudilere besleyeceği sevgi konusunda tereddütlüdür çünkü bu kendisini ya da kendi varoluşuna dair bir şeyi sevmek anlamına gelecektir ve bunu tercih etmeyeceğini belirtir. Arendt, dostu Scholem'in ithamlarına cevap vermeye devam etmeden önce bir itirafta bulunur: *Kendi* insanları tarafından yapılan bir adaletsizlik başkaları tarafından yapılan adaletsizlikten daha tahrik edicidir. Dostluk, aidiyet ve kimlik meselesini karmaşıklaştıran bu durumu nasıl ele alabiliriz?

Jon Nixon, *Hannah Arendt and the Politics of Friendship* (2015: viii-xiii) adlı kitabında dostluk kavramının Hannah Arendt'in siyasal düşüncesindeki yerini araştırırken hem kavramın Arendt'in genel kavramsal çerçevesi içerisindeki yerini tespit etmeye çalışır hem de bu araştırmayı düşünürün Martin Heidegger, Karl Jaspers, Mary McCarthy ve Heinrich Blücher ile kurduğu dostlukları katederek yapar. Nixon, Arendt'in düşünür ve yazarlarla kurduğu dostlukları ve bunların Arendt'in dünyasındaki etkilerini araştırdıktan sonra kaleme aldığı son iki bölümde, dostluğun modern dünyada nasıl bir rol oynayabileceğiyle ilgili yine Arendt'in düşüncelerini temel alarak bazı çıkarımlar yapar. Bu çıkarımlar, yukarıda iki ve çok arasındaki gerilim olarak değindiğimiz salınımın olumlu bir bakışla ele alınışındır. İnsanlar çoğu zaman kendi başlarına düşünceler geliştirirler

ama dostluk ilişkisi bunu başkalarıyla birlikte yapabileceğimiz bir durum yaratır. Dostluk elbette yalnızca özgür iradeleriyle hareket eden ve karşı tarafın da aynı şekilde davranma hakkı olduğunu kabul eden bireyler arasında tesis edilebilir. Kendiliğin bir onaylanması anlamına gelen dostluk ilişkisinde, yargılarımız kamuya mal olmadan önce test edilebilir ve değişebilir. Dostlar arasındaki diyalog, bu yönüyle kamusal alan ve özel alan arasında bir yerdedir; düşüncelerimiz dünyaya açılmadan önce bu ortaklıkta rehabilite edilir. Nixon, kamusal alan ve özel alan demişken Arendt'in kitle toplumu (*mass society*) olmakla ve bu yüzden her iki alanın da (hem özel alanın hem kamusal alanın) risk altında olmasıyla ilgili görüşlerini de dile getirir; bu eleştiri güncelliğini korumaktadır. Nixon'a göre Arendt, dostluğun kendi başına siyasal olduğunu hiçbir zaman iddia etmemişti ama dostluk, birlikte düşünmeyi, yargılarımızı test etmeyi, özgür bir irade oluşturabilmek için gerekli koşulları hem bizim hem de dostlarımız için sağlamayı vaat eden bir ilişki olmasıyla Arendtçi çerçeveye kolayca yerleşebilir. Yazara göre Arendt, dostluğun, totalitarizmin nihai bir zafer kazanmasını reddeden bir ilişki olduğunu kendi hayat tecrübesinden de biliyordu ve tüketime, özelleştirmeye ve kitle kültürüne dayanan dinamikler etrafında şekillenen yeni toplumsal koşullar içerisinde dostluk ilişkisinin de tehdit altında olduğuna git gide daha çok ikna olmuştu. Dostluk gücünü birlikte düşünmeyi ve birlikte eylemeyi mümkün kılmasından alır; Arendt bu yüzden dostluklar arasında *mükemmel dostluk*¹⁵ gibi hiyerarşiler kurmakla ilgilenmemiştir. Dostluğun siyasetinden bahsetmek, insanlar dostluğun ortak alanında birlikte düşündükleri ve birlikte eyleme geçtikleri zaman ortaya çıkan güçten bahsetmektir (a.g.y., xiii).

Schmitt'te dostluk sevgiyle alakalı değildi ve kamusaldı. Arendt de yalnızca özel alanda yer alan dostlarına sevgi duyabileceğini söylüyordu. Arendt'in Schmitt'le ortaklaştığı bir zemin vardı. Her ikisi de kamusal alanda yapılacak siyasetin sevgi ilişkisi olmayan ve olmaması gereken bir siyasal etkinlik olduğunu düşünüyordu ve ikisi için de siyasal alanın kuruluşu duygulanımlar dışındaydı. Arendt'in dostluk ilişkisini siyasal bir ilişki olarak görmeyişi onun siyasalı nasıl tanımladığı anlaşılmadan kavranamaz. Siyasalı kavrayışının temeline sevgiyi (burada siyasal aidiyet olarak düşünelim)

15. Bkz. Aristoteles, (NE, VIII, 1156b).

koymayışının çok hayati bir gerekçesi vardı: Dost-düşman ikiliğinin varabileceği noktanın (mutlak düşmanlık ve mutlak homojenlik) dünyanın başına totalitaryanizmi, kitlesel kıyımları ve atom bombasını boca ettiğine tanıklık etmişti. Sevgi dostlar arasında, özgürlük siyasal alanda mümkündü.

Siyasal aidiyetlerin (çok kişinin dostluğu) duygu (sevgi) içermemesi gerektiğini söylemek ne anlama geliyor? İnsanları böyle bir siyasal bütünde bir arada tutan şey duygu içermeyen bir sözleşme, yurttaşlık nosyonu, hukuk mudur? Bunu daha iyi değerlendirebilmek için *The Promise of Politics* çalışmasında vurguladığı iki noktaya daha bakalım. Arendt, felsefenin içinde siyasetin şekil alabileceği bir yer bulunamamasının iki önemli nedeni olduğunu söyler: Birincisi, insanın (*man*) özünde siyasal bir şey bulunduğu varsayımıdır (Arendt, 2007a: 95). Arendt'e göre bu yanlıştır; insan apolitiktir. Çünkü siyaset insanlar *arasında* gerçekleşen bir şeydir; yani insanın dışında olan bir şey. Gerçek bir siyasal öz yoktur. Siyasal olan insanlar arasındadır ve bu yüzden ilişkiler olarak kurulur. Hobbes bunu anlamıştır örneğin (a.g.y., 95). İkincisi de monoteistik Tanrı anlayışının insana uyarlanmasıyla ilgilidir. İnsan, Tanrıya benzer biçimde, örneğin doğada tek başına, yalnız, tüm ötekilere karşı bir varlıkmiş gibi ele alınır ve bu haliyle varoluşu anlamdan yoksundur. Arendt'e göre insanın geleceği mi dünyanın geleceği mi tehlikede diye sorarken cevaplar ne olursa olsun bir şeye dikkat etmek gerekir: Bugünkü (50lerin ikinci yarısı) endişelerimize (modernlik her şeyi aldı götürdü) kaynaklık eden şeyleri değiştirmek için merkeze insanı alan her düşünce kuşkusuz siyaset dışıdır. Siyasetin merkezinde insan olamaz, dünyaya duyulan ilgi olabilir. Dünyayı, insanları değiştirerek değiştiremeyiz. Kurumları, organizasyonları, kamusal bedeni değiştirebiliriz, revize edebiliriz ve geri kalanının iyi olmasını dileriz (a.g.y., 106).

Zygmunt Bauman'a göre, Arendt'in *siyasal olanın boşluğu* derken kastettiği şey, "zamanımızda, *siyasal topluluk* içinde kolektif hayatımızın yaşanma tarzına anlamlı ve etkin müdahaleler yapabileceğimiz bariz yerlerin artık" olmamasıydı (Bauman, 2005: 118). Bauman, birlikte planlanmış bir eylem türünün yani siyasetin zorunlu olduğu görüşündedir. Çağımız için yeni bir etik geliştirilmesi meselesine "ancak *siyasal* bir sorun ve görev olarak yaklaşılabilir" (a.g.y.). Ulus-devlet geri çekilmiştir; onun bıraktığı boşluğu neokabilesel, hayal edilmiş ya da birliktelik oluşturduğu varsayılmış

başka sözde topluluklar doldurmaktadır. Eğer onlar doldurmuyorsa “geriye, çatışan seslerin şamatası içinde kaybolmuş, şiddet için pek çok fırsatı ama fikir geliştirmek için pek az şansı olan ya da hiç şansı olmayan bireyler tarafından yoğun biçimde doldurulan bir siyasal boşluk kalır” (a.g.y, 118-119). Bauman, Arendt’in *poliste* gördüğü şeyi, yani farklılıklarımızla birlikte bir arada eşitler olarak nasıl yaşayabileceğimizi güncel bir soru olarak tekrar sorar. Bu, “farklı kimliklerin birbirini dışlamasına, öteki kimliklerle birlikte yaşamının reddedilmesine kesinlikle son vermeyi; bu da kişinin kendi kimliğini kanıtlama adına öteki kimlikleri baskı altına alma eğilimini terk edip tam tersini yapmayı, yani kendi benzersizliğinin en iyi şekilde gelişebilmesini sağlayan farklılığı muhafaza eden öteki kimliklerin savunulmasını kabul etmeyi gerektirir” (a.g.y., 119). Bauman’ın Arendt’ten mülhem *fark* düşüncesinin, yeni bir siyasal tahayyülün peşinde olanların ilgi duyacağı bir yaklaşım olduğu açık. Biz de tüm bu anlattıklarımızdan şunları çıkarabiliriz: Arendt, siyasetin insanlar arasında (*in-between space*) cereyan eden bir şey olduğunu söylüyordu. Bu *aradaki* dünya, insanların eylediği ve koşullandığı yerd (Arendt, 2007a: 107). Siyasetin merkezinde insanın olamayacağı, dünyayı değiştirmek için insanı değiştiremeyeceğimiz, yalnızca kurumları, kamusal bedeni değiştirebileceğimiz görüşündeydi. Bu yaklaşıma, geri kalanının iyi olmasını dilemek dışında şunu ekleyebiliriz: İnsanları değiştiremeyiz ama insanlar *arası* ilişkilerin değişimini talep edebiliriz. Siyasal aidiyeti oluşturan şeyler duygulanımlardan bağışık olabilir mi? Bu büyük ve zor bir soru. Modern siyasetin iddiası, duygulanımlardan, kişisel olandan, ahlaki olandan, aileden, dosttan bağışık bir siyasal alan yaratmaktır. Yunanlar, *poliste* özgür *ilişkiler* kurabildikleri bir hayat yaşamaya *tutkuyla* bağlıydı. Weimar Cumhuriyeti’nin kurumlarının siyasal aidiyet oluşturmak için yeterli olmadığını Arendt’ten daha iyi kim bilebilir? Eichmann Davası’nda ileri sürdüğü görüşlerden sonra sevdiği dostlarıyla arasının açılması, siyasal aidiyetler dediğimiz şeylerin dışına çıkmanın ne kadar zor olduğunu gösteriyordu. Elbette yine de modern ayrımlar konusunda net olan Arendt’in sevgiyi (ve dostluğu) siyasal aidiyet ilişkilerimizden uzaklaştırma girişimini modern devletin kendi ayrımlarını ihlâl ettiğinde ne kadar dehşetli sonuçlar yaşanabileceği konusunda bir uyarı olarak almak lazım; çünkü bu herhangi bir ihlâl olmayacaktır. Öte yandan, siyasal alanda kurulan aidiyetleri yok saymak yerine, onların başka türlü

birliktelikler olarak kurulabilmelerinin bizatihi kendisini siyasal bir hedef olarak belirlemek yeni çağın siyaseti için bir seçenek olabilir.

Derrida: Dostluğun Politikası

Jacques Derrida, *The Politics of Friendship* kitabı hakkında konuşmak için Geoffrey Bennington'ın moderatörlüğünde gerçekleştirilen bir söyleşide sorulan (*Politics and Friendship-A Discussion with Jacques Derrida*¹⁶, 1997) *Neden siyaset?* sorusuna verdiği cevapta siyasal olanı tekrar düşünmek için bu kitabı yazdığını söyler. Derrida, siyasalın yayıldığı alana nelerin dahil olduğuyla ilgilenir. Tartışmasında eski bir çerçeveye yeni bir siyasal içerik önermediğini, esas meselenin siyasal olanın içerdiği şeyi yeniden düşünmek olduğunu söyler. Derrida'nın cevaplarına şu soruları ekleyebiliriz: Siyasal olanın ne olduğu ve nerede olduğu, modern devletin vaat ettiği ayrımlar içerisinde rahatça tespit edilebiliyor mu? Modernlik, kendi ayrımlarına sadık mı?

Derrida'nın *The Politics of Friendship* kitabını yazdığı döneme damga vuran pek çok yerel, ulusal ve uluslararası gelişme arasında Fransa'da aşırı sağın yükselişi ve Sovyetler Birliği'nin çözülüşü başlıca referans noktalarını oluştuyordu ve bu gelişmeler, siyasette dost-düşman mantığının iş başında olduğunu işaret eden önemli olaylardı (Collison, Ó Fathaigh, Tsagdis, 2022: 2-3). Derrida kitabını ilk sunduğunda (1988), erkek kardeşliği retoriğinin ve ulusnosyonunun artan biçimde seferber edildiği siyasal bir bağlam mevcuttu (a.g.y., 3). 90'lı yılların başında, göç ve göçmenlerle ilgili mevzuatın gerilemesiyle ve vatandaşlık hakkı kısıtlamalarıyla (özellikle *jus solis* ya da doğumla kazanılan vatandaşlık konusunda) bu atmosfer yoğunlaşacaktı (a.g.y.). Collison, Ó Fathaigh ve Tsagdis'e göre, *The Politics of Friendship*, Avrupa'nın ve 20. yüzyıl uluslararası siyasetinin en önemli zaman dilimlerinden birine denk gelir. Yazıldığı dönemde hak ettiği ilgiyi görmemesinin nedeni günün siyasal gelişmeleriyle, sosyalizmin geleceğiyle ve medeniyetlerin çatışmasıyla ilgili açık biçimde çok az şey söylemesidir (a.g.y.). Derrida'nın bunu tesadüfen yapmadığını tahmin edebiliriz.

Siyasalın yayıldığı alana neler dahildir? Örneğin dostluk dahil midir? Ve ikinci soru, *Neden dostluk?* Derrida'nın cevabına geç-

16. Söyleşinin yazıya dönüştürülmüş halinde sayfa numaraları bulunmadığı için ne yazık ki burada da yer verilememiştir.

meden önce şunu belirtmekte fayda var. Yazıldıkları çağın ruhunu yansıtan geleneksel metinlerden yola çıkarak ele aldığı dostluk kavramının özelliklerine karşı çok temkinlidir Derrida. Dostluk ilişkisinin, geleneksel metinlerde ortaya konan özelliklerden daha fazla, daha başka bir şeyi işaret ettiğini söylese de bu *fazlanın* neler olabileceğini söylemekten -bunu yapmak belki bir siyasal program oluşturma ya da *gelecek olanı* sınırlandırma anlamına geleceği için- özenle kaçınır. Derrida, geleneksel dostluk kavramı dediği yapıyı söküp önümüze bırakacaktır; bazı ipuçlarıyla beraber. Her halükârda, “siyasal olan hakkında daha çok şey söylemenin vakti gelmiştir” ve dostluk siyasal alana yayıldığı ölçüde onun hakkında konuşmaktan da imtina edemeyeceğimizi söyler. Derrida, siyasal kavramların genel taksonomisinde bulunmasa ve marjinal görülse de Platon’un, Aristoteles’in geleneksel metinlerini okumaya başladığımızda, dostluğun, adaletin ve hatta demokrasinin tanımlanışında kurucu bir rol oynadığını göreceğimizi belirtir. Dostluk ve siyaset arasındaki paradokslar zincirine bakarak, Yunanlardan şu anki kültürel dünyaya kadar gelen, Yunan, Roma, Yahudi, Hristiyan ve İslam kültüründe egemen olan geleneksel bir dostluk modeli olduğunun tespit edilebileceği görüşündedir. Siyasal açıdan anlamlı ve önemli olabilecek bu hâkim hegemonik modelin özellikleri nelerdir? Homojen ve sabit bir kavram olmasa da yukarıda da değindiğimiz gibi bu ilişkinin esas olarak bir erkek kardeşlik modeli olduğunu söyler; yani, dostluğun fallogosantrik (*fallus* merkezci) yapısıyla da uğraşmamız gerekecektir. Bu elbette, şu demek değildir Derrida’ya göre; bu kavram o kadar egemendi ki dışladığı her şeyi etkili ve kesin bir şekilde tamamen dışlayabildi. Bu bir kadının diğer bir kadınla ya da erkekle dostluğu tecrübe etmediği anlamına gelmez. Bu basitçe, böyle bir yaklaşımı meşru ve kabul edilebilir bulan bir kültürde ve toplumda, dışlanmış diğer olasılıkların sesi, söylemi, kabul görme şansı olmadığı anlamına gelir. Siyasetin asli kavramları sayılan şeyler (egemenlik, iktidar, temsil) doğrudan ya da dolaylı olarak bu geleneksel yorumla damgalanmıştır ona göre. Demokrasi bile ilk tanımlanışında, erkek kardeşliğe öncelik veren bu düşüncenin varsayımlarıyla uyumludur. Öyleyse bu, demokrasi tartışmalarında aklımızda tutmamız gereken bir şey olmalıdır.

Üçüncü soru, demokrasi hakkında ne düşündüğüyle ilgilidir. Birebir Derrida’nın ifadeleriyle devam edelim: Demokrasiyi baş-

langıcından beri diğer rejimler arasına yerleştirmek kolay olmamıştır. Demokrasi tanımı, tanımın asgari haliyle, eşitlik demektir. Buradan bakıldığında dostluğun neden anahtar bir rol oynadığı anlaşılır: Dostluğun geleneksel yorumlanışında da kastedilen şeyler karşılıklılık, eşitlik, simetri ve benzeri şeylerdir. Herkes arasında bir eşitlik varsaymayan demokrasi olmaz- bu herkes meselesine bir şerh düşerek. Ama bu hesaplanabilir, sayılabilir bir eşitliktir; birimler, seçmenler, sesler, yurttaşlar sayılır. Öte yandan, bu eşitlik talebini -ötekini bir tekil olarak konumlandırarak- tekillik talebiyle uyumlulaştırmak gerekir ki bu çaba bir çıkmazdır ona göre. Nasıl olur da hem herkesin eşitlik, adalet ve hakkaniyet talebini göz önünde bulundurup bununla birlikte herkesin heterojen tekilliğini dikkate alır ve buna saygı gösteririz? Demokrasinin başından beri dostluğu da tanımlayan değerler ve aksiyomlarla ilişkili olduğunu söyler; kardeşlik, aile, köken (otoktoni), bir toprak parçası üzerindeki ulus-devlet, toprak ve yer gibi. Demokrasiyi başka bir dostluk anlayışıyla, bu geleneksel yorumun (erkek, fallogosantrik vd.) dışındaki bir dostluk anlayışıyla ilişkili (ona uyarlanmış değilse de eklemelenmiş) düşünmek mümkün mü? Kitabın derdinin bu soru olduğunu dile getirir. Bilinmeyen bir demokrasi; artık basitçe yurttaşlığa, bir toplumun ulus-devlet adındaki organizasyon rejimine indirgenemeyen bir demokrasi. Derrida, ulus-devlete basit bir karşıtlık duygusu içerisinde değildir; esasen ulus-devletin sınırları dışında ne olup bittiğiyle ilgilenir ve bu da onu dostluğun yanı sıra konukseverlik¹⁷ tartışmasına götüren hattır. Demokrasiyi ulus-devlet sınırları dışında işler kılmak nasıl mümkün olur? Hem herkes için eşitlik arayışı hem de klasik siyaset ve dostluk anlayışının sınırlarının ötesinde tekillikleri gözetten bir yaklaşım geliştirebilmek. İşte Derrida'nın geleneksel dostluk kavramını sorgulamasının esas nedeni budur. Bu sorgulamayı her şeyden önce ne için yapmamız gerektiğini sorar ve "demokrasi adına yapacağız" diye yanıtlar. Geleneksel dostluk anlatısında eşitsizlik ve baskı/bastırma olduğu görüşünde olan Derrida, bu geleneksel yorumla malul kavramı açmamız, çözümlememiz ve yerinden etmemiz gerektiğini ama bunu salt yapısöküm adına yapmaya çağımızı söyler; çünkü zaten günümüzde bir şeyler olmaktadır. Dünyada bu erkek kardeşlik modelinin halihazırda yapısöküme

17. Anne Dufourmantelle, Jacques Derrida, (2020), *Davet-Konukseverlik Üstüne*, Çev. Aslı Sümer, İstanbul: Metis.

uğradığı tespitini yapar. Bu, ulus-devletler dünyasında, *gelişmenin eşitsizliği* denen şeyin neden olduğu eşitsiz şartlarda, az ya da çok görünür biçimde yaşanan şeyin ta kendisidir. Çünkü Derrida'ya göre, bununla ilgilendiğinizde görürsünüz ki siyasetçilerin söylemlerinde erkek kardeşlik retoriği yeniden ve yeniden zuhur eder ve bazen saygı duyulur biçimlerde de olabilir bu ama erkek kardeşliğin uygulanmasına sıra geldiğinde sorular belirmeye başlar. *Gelecek olan demokrasi* dediğinde bunun yeni bir rejim ya da ulus-devletlerin yeni bir organizasyonu olmadığını söyler. Kastettiği şey hiçbir zaman demokrasi adı altında cisimleşmeyecek olan otantik bir demokrasi vaadidir. Bu, bugün demokrasi denen şeyi kritik etmenin bir yoludur. Bu basitçe gelecekteki demokrasi ya da şimdikinin düzeltilmiş iyileştirilmiş hali değildir; bu her şeyden önce demokrasinin kavramsal olarak vaatle bağlantılı olmasıdır Derrida'ya göre. Eşitlik, özgürlük, ifade-basın özgürlüğü bunlar hep demokrasinin vaatleridir. Demokrasi bir vaattir. Siyasalın en tarihsel kavramlarından biri olması bundandır; hep tarihsellik içerisinde yaşanmış ve yaşanacaktır çünkü hep vaat olmuştur ve vaat olarak kalacaktır. *Gelecek* demek sadece gelecekte olmasından değil bir vaat ve görev olmasından da kaynaklanır; bir an evvel gelmelidir. Geleceği beklemek zorunda kalmamamız, şimdi ve burada ne yapılması gerekiyorsa yapmamız gerektiğini söyler. Bu acil bir ihtardır, erteleme kabul etmez. Derrida'ya göre, bu onun bir rejim haline getirilmesi anlamına gelmez; eğer demokrasi kavramını bir rejim ismi olmaktan koparabilirsek, bu ismi eşitliğin, adaletin, hakkaniyetin, ötekinin tekilliğine saygının iş başında olduğu her tecrübeye verebiliriz. Burada ve şimdi olan demokrasi. Elbette demokrasiyi siyasalın klasik anlamıyla, ulus-devletle ve yurttaşlıkla sınırlamadığımız ölçüde. Bugün demokrasiyi sadece yurttaş olanlar açısından değil *olmayanlar* açısından da düşündüğümüzü söyler. Derrida'ya göre, Arendt iki dünya savaşı arasında bu meseleye kafa yormuştu -bu konumda kalan insanların İkinci Dünya Savaşı'nda yaşananların nedenlerinden biri olduğunu düşünmüştü. Yurttaş olmayanların bizi ulus-devletin sınırları dışında demokratik bir ilişkiyi düşünmeye sevk ettiğini söyler; ama hükümet dışı (*non-governmental*) müdahaleler açısından bile ulus-devletlerin egemenliğinin hâlâ bir kural olduğunu hatırlatarak. Uluslararası hukuk açısından da bazı ülkeler yasa yapımı konusunda diğerlerinden daha güçlüdür Derrida'ya göre. Demek ki uluslararası alanda da

siyasal kavramının, dostluk ve demokrasi kavramlarının dönüşümüne ihtiyaç duyan acil meseleler bulunmaktadır.

Derrida'nın derdini yine bizzat ondan dinlemek önümüze yol gösterici bir düşünsel çerçeve koyuyor. Bu bağlam, dostluk bahsinde en çok andığı iki düşünürden biri olan Schmitt'le tartışmasını ve Nietzsche'den yola çıkarak geleceğe araladığı kapıyı ele alırken bize yardımcı olabilir¹⁸. Düşünürlerle kurduğu eleştirel diyaloglara geçmeden önce dostlukla ilgili değerlendirmelerindeki birkaç noktanın daha altını çizelim. Dostluk deyince belirli/verili bir kültür içinde anlamlandırılan bir kavramdan bahsettiğimizi söyler Derrida. Dostluk kavramında yaşanan kırılmaları, gerilimleri, devamlılıkları takip etmek için Aristoteles'ten Diogeneşe, oradan Montaigne'e geçen kanonik versiyona geri döner. Bu dönüş, kavramdaki heterojenliğe ve içerdiği potansiyele duyarlılık gösterebilmek içindir ki böylece buradan başka bir yere sıçrayabileceğimizi söyler (Derrida, 2005: 234). Ama bu *başka yerle* ilgili az önce de belirttiğimiz gibi önümüze bir düşünceler ve sorular demeti bırakır. Derrida, dostluk ilişkisinde iki ve çok (siyasal) arasında bir salınım olduğunu doğrudan söylemese de şu tespiti yapar:

Bütün dostluklar bir açıdan siyasal olsa da siyasal dostluk sınırlı ya da ismine uygun anlamıyla dostluğun yalnızca bir çeşididir aslında. Üstelik bu biçimi birincil ya da en iyi formu da değildir. Dostluğun kendini siyasal olarak ifade ettiği yerde siyasal kavramının içindeki bu ayrışmanın nasıl yorumlanacağı merak uyandırıyor. Neden dostluğun kapsamı kendisini aşıyormuş gibi ya da gölgesi bazen onu izliyor bazen önünde gidiyormuş gibi görünüyor? Siyasal olanın siyasaldan önce başlıyormuş gibi görünmesi nasıl bir şeydir? (a.g.y., 200).

Derrida'nın argümanı, siyasalın nerede başlayıp nerede bittiğini, bu açıdan da dostluk ilişkisinin ne zaman, nasıl siyasal bir mesele haline geldiğini, *bir açıdan* zaten hep böyle mi olduğunu bir kez daha düşünmemizi sağlar. Daha önceden yaptığımız şu tespitleri de destekler: Dostluğun ilkeleri ve özellikleri ikili ve çoklu biçim-

18. Derrida'nın bu isimlerle kurduğu diyalog zorunlu olarak tek taraflıdır. Bazen yalnızca bir ifadeyi seçer ve kendi fikirlerini serimlemek için o ifade etrafında uzun tartışmalar yürütür. Bu bölümde amaç Derrida'nın dostlukla ilgili görüşlerini ortaya koymak olduğu için diyalog yürüttüğü düşünürlerin referans verilen argümanlarına detaylı biçimde değinmek mümkün olmayacaktır. Schmitt'le ilgili bölümde bu eksiğin hiç değilse bir bölümünü karşılayabilmiş olmayı ümit ediyoruz.

leri arasında salınıırken değışkenlik gösterir. Siyasal düşünce tarihi bunun örnekleriyle doluydu. Ve evet, siyasal dostluklar sınırlıdır ve dostluğun en iyi formları değildir; Aristoteles'in siyasal dostluğunda da Fransız Devrimi'nin kardeşliğinde de böyleydi. Şimdi, bunlardan başka sonuçlara ulaşmayı da deneyebiliriz belki: Bu salınım bizim hayrımıza olabilir. Siyasal dostluklar ya da çoklu dostluklara bu çalışmada verdiğimiz isim olan siyasal aidiyetler alanına, artık geleneksel okumalardaki kısıtlılıklarından başka türlü düşüneceğimiz dostluk ilişkisini musallat edebiliriz, onun siyasal dostlukların her daim gölgesi olmasını bizzat biz kendi tekil dostluklarımız aracılığıyla, kendi dost olma biçimimizle talep edebiliriz, siyasal aidiyetlerin başka türlü birliktelikler olarak kurulabilmesi adına, *siyasal olan siyasaldan önce başlıyormuş* gibi görüldüğü için bunu her ilişkide, şimdi ve burada talep edebilir ve bunu siyasal tecrübenin parçası kılabiliriz.

Derrida, kitabını kaleme aldığı yılların başlıca siyasal gelişmelerine dair -Berlin Duvarı'nın yıkılışı, komünizmin sonu, kapitalist Batının parlamenter demokrasileri- söylemlerin kendilerini ilkesel bir düşmanın yokluğunda bulacak gibi görüldüğünü söyler (a.g.y., 76-77). Bu yıkımın sayısız sonuçları olacaktır ona göre. İlkesel bir düşmanın yokluğuyla özne, kendisini yeniden kurabileceği düşmanlıklar arayacaktır. Ulus-devletlerin arasında küçük savaşların, etnik ya da soykırımsal mücadelelerin olacağını söyler; özneler kendilerini hâlâ ayırt edilebilir karşıtlıklara yönlendirmeye çalışacaktır. Kime karşı savaşılacaktır? "Çin'e mi, İslam'a mı?" diye sorar (a.g.y., 77). Derrida, bütün bu yaşananlarda, Schmitt'in söylediği şeyin gerçekleşmekte olduğunu düşünür; düşmanlar siyasal içeriğini kaybedecek, tamamen kendini depolitize edecektir (a.g.y.). Siyasal *gerçeğin* yapısının ne halde olduğunu; siyasal güç ve tahakküm ilişkilerinin, toplumsal bağların ve onlar hakkında konuşmamıza izin veren formun işaretlerinin ve söyleminin nasıl bir hal aldığını sorar; "bu *gerçeklik* ne oldu ve önceden neydi?" (a.g.y., 81-82). İki ses işitir; "yaşadığımız yüzyılda söylenegeldiği üzere dostu kaybettik" der biri, "hayır, düşmanı kaybettik, başka bir ses söyler, işte bu aynı çağda" (a.g.y., 83). İki ses de siyasal bir şeyden bahseder ki Derrida da anımsatmak istediği şeyin bu olduğunu söyler. Siyasal cinayetin herhangi bir cinayetten ayrılmadığı bir form; bu çağı tasvir eden şeylerden biridir. Bu hipotezi takip ettiğimizde, düşmanın kaybolması zorunlu olarak ilerlemeye,

insanlığın barışına ve kardeşliğine varmayacaktır Derrida'ya göre; hatta her şey daha da kötü olacaktır; hiç duyulmadığı kadar şiddet, ölçüsüz ve temelsiz kötülük ortaya saçılacaktır (a.g.y.). Düşman figürü, o halde, -özellikle figür olarak- yardımcı olmaktadır; hâlâ ayırt edilebilir özellikler atfettiği için, bugüne kadar bu isim altında belirlenmiş şeyleri ayırt etmemizi sağladığı için. Derrida, düşman figürünün kaybolmasının nefrete [ve suçlarına] yol açan şey olduğunu dile getirir (a.g.y.). Schmitt için düşmanı kaybetmek siyasal olanı kaybetmek anlamına geliyordu. Derrida, siyasalın yönünü kaybettiği, esas düşmanın kaybolduğu bu duruma pek çok örnek bulunabileceği görüşündedir. Yapısal düşmanın kaybolmasıyla, potansiyel olan, birbirinin yerine geçebilen, metonimik düşmanlar çeşitliliği vardır artık; bunu “ruh çağırma” mecazıyla ifade eder (a.g.y., 84). Schmitt'in en temel savı şuydu: Siyasal ayrışmayı mümkün kılan düşman figürüydü. Nietzsche de *artık düşman yoktur* derken siyasal olanın ortadan kaybolduğu bir bağlama vurgu yapıyordu. Peki hangi düşmana sesleniyordu? Devletin olmadığı bir yerde savaşıma şevkini sürdüren siyasal düşmanlara mı? Yoksa bizatihi siyasalın düşmanlarına mı? Yani, düşmandan beter düşmana (a.g.y.).

Derrida, Nietzsche'nin siyasal alanın ve toplumun dönüşüm geçirdiği bir çağın parçası olduğunu söyler (a.g.y., 79). “Dünyamıza ne oluyor?” diye sorar; “biz’ diyebilme ihtimalimizi bile etkileyen bir şey oluyor”, ama ne (a.g.y.)? Siyasal açıdan dost-düşman karşıtlığını etkileyen bir şeyler olmaktadır Derrida'ya göre ve bu dönüşümü en iyi temsil eden kişilerden biri Nietzsche'dir. *Ait olduğumuz* ortaklıkları sarsan bir şey olduğunu söyler; din, aile, etnik grup, devlet, insanlık, aşk ve dostluk; belki de bu aidiyetin kendisi sarsılıyor. Sınır, yer değiştirme, çözülme kavramlarını kullanır bu dönüşümü betimlerken. “Bataille, Blanchot, Nancy ve daha pek çokları”nı bu dönüşüm içerisinde yazan kişiler olarak anar. Bu dönüşümü izleyenlerin bizi yönlendirdikleri başka bir yer var mı (a.g.y., 80)? Vaat edilmiş ya da belirlenmiş bir yön var mı (a.g.y., 81)? “Tutarlı, önceden belirlenmiş değerler sisteminin üzerine, değer in değeri üzerine bir karanlık çöküyor” der. Derrida elbette Nietzsche'den karanlık motifler çıkaracak değildir; hatta durum tam tersidir. Tekillikler meselesiyle de bağlantılı olan, geleceğe ve her an başka türlü olabilmeye açıklığı Nietzsche'nin satırlarından kazıyarak çıkarır. Bu ince işçilik dostluk tartışmalarına ışık tuta-

bilir. Nietzsche, Aristoteles'e atfedilen "Ah dostlarım, dost diye biri yoktur!"¹⁹ cümlesine nazire olarak şöyle yazmıştı: "Dostlar! Dost diye bir şey yoktur!" diye haykırdı ölmekte olan bilge; 'Düşmanlar, düşman diye biri yoktur' - diye haykırıyorum ben, yaşayan aptal" (Nietzsche, 2010: 253). "Ah dostlarım, dost diye biri yoktur!" bir şikâyet, yakarış, kederli bir sözdür. Dostlara dönüp aslında onların olmadığını söylemek. Onlar yoklar, ama bunu duyacak kadar oradalar mı? Öksüz kalmış bir deyiştir bu Derrida'ya göre (Derrida, 2005: ix). Nietzsche Aristoteles'in söylediği rivayet edilen o cümleyi/ seslenişi tersine çevirmişti. Derrida burada, "belki siyasalın kendisinin de devrimci bir dönüşüme uğradığı"nı söyler (a.g.y., 27). Siyasal bir kavram olarak dostlukta sessiz ama yine de alt üst edici bir değişiklik meydana gelmiştir. "Burada tersine dönen şey nedir?" diye sorar; tersine dönen şeyi, kesintiye uğrattığı şeyin içerisinde kazılı bir çatlak olarak niteleyerek (a.g.y.). Derrida, dostluk sorusunu siyasal olana dair bir soru olarak ortaya attığını söyler; siyasal olan baskın olan gelenek içinden tanımlanırsa siyasal bir soru olarak görülmemesi de mümkündür ona göre. Ve Nietzsche'nin seslenişi üzerinden devam eder; "yaşayan budala, ben, burada ve şimdi konuşuyor(um); (...) bir vaate bulunmak için" (a.g.y., 28). Derrida, vaat ve *belkinin* sunabileceği imkânlarla odaklanır: "Vaat *belkinin* var olduğu koşullar içinde vaat eder" (a.g.y.). Gelecek olan, *belki* gelecektir. Ne zaman geleceğinden asla emin olamazsın. Gelecek olan dostluk, gelecekteki dostluk. Dostluk sevgisi, başkası için nasıl yas tutacağını bilmek değildir [bu *geçmiştir*]; geleceği sevmek gerekir. "Eğer gelecek *belkideki* istikrarsızlıkla/kararsızlıkla tahayyül edilemezse, eğer gelecekle ilgili kararlar programlanmışsa, geleceğin açıklığı, *belkinin* kesinsizliği neye benzer ki?" diye sorar (a.g.y., 29). Askıya alma, kesintiye uğratma; bu, öteki diye de adlandırılabilir, devrim ya da kaos diye de; her halükârda bu, kararsızlık içeren bir risktir ona göre (a.g.y.). Bu mutlak belirlenimsizlik değildir. Platon'un ve Aristoteles'in dostluk tanımlarında *bébaios* düşüncesi olduğunu hatırlatır; kalıcı, kararlı, sürekli olma özelliklerini. Dostluğu açık yüreklilikle düşünmek tam tersini düşünmeyi gerektirir:

19. Agamben, Derrida'nın, Aristoteles'e atfedilen ama aslında başka bir anlamda yazılmış ve sonradan tashih edilmiş "Ey dostlar, dost diye bir şey yok!" ifadesini bu muammalı haliyle kabul edişinin arkasında Nietzsche gibi dostluğun gerekliliğiyle dostlara karşı güvensizlik temasını birlikte ele almak stratejisinin yattığını söylüyor (Agamben, 2012b, 67).

Belkiyi, ihtimali, olabilecek olanı (a.g.y.). “Nietzsche’nin bahsettiği *geleceğin filozoflarıyla* ne gibi bir dostluk kurulabilir ki?” sorusunu sorabiliriz (a.g.y., 35). Çünkü bu dostlar Derrida’ya göre ulaşılamaz olanlardır; aramızda ortak ölçü, karşılıklılık, eşitlik, yakınlık, ailesel bağ, *oikeiotes* olmayanlardır. “Peki ortak bir hakikatimiz de mi yok?” diye sorabiliriz ama bunu ancak bekleyip görmemiz gerekecektir (a.g.y.). Derrida’nın önümüze koyduğu örneği; benzerlik, yakınlık, mevcudiyet olmayan bir dostluğun hakikatinin ne olabileceğini anlamak kolay olmayabilir. Bu bir tekiler cemaati midir örneğin? Kendisi de sormaya devam eder: “Orada bizden kaç kişi var? Hesaplanabilir mi?” (a.g.y.). Derrida, bize mümkün görünen biraradalık biçimlerinde yakalandığımız ya da yakalanabileceğimiz (homojen erkek kardeşlikleri gibi) şeylere karşı bizi dikkatli olmaya davet etmektedir aslında; ve yenilik, yeni düşünme biçimleriyle mümkün olabileceği için yeniliğin belki de imkânsız gibi görünen şeyde olduğunu dile getirir (a.g.y. 36).

Derrida, aralarında hesaplanabilir bir eşitlik olmayan tek başlılığın dostları arasındaki bir dostluğun ya da birbirleriyle kıyaslanamaz özneler arasındaki -ama öznelerarasılık olmadan ve aslında özne olmayan özneler arasındaki- dostluğun bir demokrat tarafından nasıl ele alınabileceği sorusunu yöneltir; böyle bir hakikat anlayışı, karşıtlık nasıl ele alınmalıdır (a.g.y., 43-44)? Bu soruyu kitabın bir sonraki bölümünde ele aldığı adrese, Nietzsche’ye bağlar ve benzer soruları tekrarlar: “Gizlilik, ayrılık (*separation*) ve tekillik içerisinde nasıl bir arada olunabilir? (...) Ayrı olanların siyaseti nasıl kurulabilir?” (a.g.y., 55). Nietzsche dostluğun, siyasetin, devletin, ailenin dili içinde (o alanda) ayrı olanların siyasetini önermeye cüret eder, mesafeleri dışlayan yerde mesafeyi salık verir Derrida’ya göre (a.g.y.). Nietzsche’nin “dostuna üzüleceğine düşmanına üzülmüş” diye seslenirken aslında “düşmanını sev” dediğini ama bunun Hristiyanca bir öğüt olmadığını söyler (a.g.y. 59). Düşmana yapılan bu çağrı düşmanı kendiliğinden dostla dönüştürür. Ve dosttan kendisini düşmana dönüştürmesi istenir (a.g.y.). Bu salınım, yer değiştirme bize ne söylüyor ki? Nietzsche’nin dostluğu onurlandırırken düşmanlığı övmesi bizi şaşırtmamalı Derrida’ya göre; ama *iyi* dostluğu. Bunun, her zaman *gelecek olan* dostlukla bağlantılı düşünmemiz gereken dostluk olduğunu söyler. İyi dostluk her zaman asimetriktir/orantısızdır; karşılıklılık ve eşitlikte bir kırılma talep eder, kaynaşmada bir kesinti talep ettiği gibi (a.g.y.,

62). Bu dostluk biçiminin öz-sevgiden ayrılmayı işaret ettiğini, aslında bunun dostluk adı altında tanımlanan şeylerden ayrılma olduğunu ifade eder:

Sesteş sözcükler gibi bakılabilir. İyi dostluk asimetrik doğar: Ötekine kendinden daha fazla saygı göstermektir. Bunun kendinden daha çok başka birini sevmek anlamına gelmediğine işaret eder Nietzsche. Hafif renkli, havadar bir yakınlık varsayar; aktüel ve hakiki bir yakınlık olmayan. Senle ben arasında her türlü kaynaşmadan kaçınmayı emreder. Bu gelecek olan düşünürlerin topluluk olmayan topluluğunun ilanıdır. Böyle bir dostluk Yunan dostluğuna benzer mi? Hem evet hem hayır (a.g.y.).

Derrida, “belki ve belki de ilk ve son kez doğru bir şekilde dostluk ismini hak edecek bir şey gerçekleşecek; sadece bir kez gerçekleşecek bu şeye o ismi nasıl uyduracağız?” diye sorar ve “bunun uygunluğuna herkesi nasıl inandıracamız?” (a.g.y., 66). Bu elbette yalnızca bir ihtimaldir ve siyasal üzerine yeniden düşünmek gerekir. Bu *belkinin* tarihsel ve siyasal *aporiası*dır ona göre. Etik, yasal ve siyasal kararları, devamlılıkları, belirlenimleri düşünmemizi ister bizden. Bu sabiteler, hesaplanabilirlikler olmadan, *belkiye* (ihtimale, olumsuzluğa) uygulanan bu şiddet olmadan bunlar nasıl tasavvur edilebilir? Derrida’ya göre Schmittçi *decisionism*in (ister sağ ister sol olsun) varacağı yer düşmanı temel alan bir teori olacaktır ve düşmanı siyasal kavramının merkezine yerleştiren ayrım kendi kaybıyla karşı karşıya kalacaktır: “Düşmanı kaybediyor olacağız, peki ama ne zamandan beri?” (a.g.y., 67-68). Derrida, dost ve düşman kavramlarının birbirlerinin hayaletlerini içlerinde taşıdığını söyler: Dost düşmanı, düşman dostu (a.g.y., 72). Derrida’nın, Nietzsche’den yola çıkarak önümüze koyduğu diğer şeylerin yanında yakaladığı bu hayaletimsilik, başka türlü nasıl bir arada yaşayabileceğimizi ele alan bir çalışmada modern ayrımları sorunsallaştırırken işimize yarayabilir. Modernliğin dayandığı mutlak ayrımların gelip dayandığı nokta “kardeşlik ya da ölüm” oluyorsa, bu mutlak dışlayıcılık nihayetinde siyasal hasımlığın zeminini ortadan kaldıracak bir egemenlik nosyonuyla kuşanmış ve gerçek bir istisnaya izin vermiyorsa, dostun ve düşmanın ortadan kalkmadığı ama onların da başka türlü olabileceği bir zemini, dostla düşmanın birbirlerinin hayaletlerini taşıdığını düşünmek, siyasal olmayan bir siyasallıktan, bu kâbustan yeğdir.

Derrida, geleneksel dostluk kavramını demokrasi adına sorgulamamız gerektiğini söylemişti. *Demokrasi* derken kastettiğimiz şeyin de aynı sorgulamayı hak ettiği görüşündedir; “öyleyse demokrasiyi demokrasi adına mı yapışöküme uğratacağız?” diye sorar (a.g.y., 104). Onun adına yapışöküme girdiğimiz bu kavram doğumla ilgili yasanın, doğal ya da ulusal yasanın, otoktonluğun, doğuştan eşitlik düşüncesine bağlı *isonomian*ın mirasçısı değil midir (a.g.y.)? Derrida sorularını art arda sıralar:

Yapışöküme uğrattıktan sonra bize ebediyen rehberlik edecek demokrasi kavramından geriye ne kalacaktır? (...) Başka bir hesaplama düşüncesi, tekilliklerin evrensel düzeyde tahayyül edilebildiği ve siyasal olanı sayılamaz olana mahkûm etmeyen başka bir sayma düşüncesi var mıdır ve bu eski demokrasi kavramını savunabilecek midir? Ülke, ulus, hatta devlet ya da yurttaş merkezli bir soru değilse artık, demokrasiden bahsetmenin bir anlamı olacak mıdır? Bu ne zaman artık siyasal bir soru olmayacaktır? (a.g.y.).

Bu sorular üzerinden, Schmitt’in *Siyasal Kavramı*’ndaki projesine iki bileşenli bir cevap vereceğini söyler Derrida:

Bir yanda bir tür depolitizasyonu onaylıyor gibi görünüyoruz ki bu depolitizasyon zorunlu olarak toplumsal bağın, topluluk olmanın, dostluğun her biçimine karşı olumsuzluk içerecek şekilde bunlara kayıtsız kalmak zorunda değildir; öte yanda, yalnızca baskın olan siyasal kavramıyla ilgili bu depolitizasyon aracılığıyla, siyasalın soykütüksel yapışökümü aracılığıyla kişi yeni bir siyasalı ve demokrasiyi düşünmeye, yorumlamaya ve uygulamaya girebilir (a.g.y.).

Bu deneyimi *soykütüksel yapışöküm* olarak adlandırır (a.g.y., 105). Siyasal olana, dostluğa, adalete savaş açmak ya da içlerindeki şeytanı açığa çıkarmak değildir söz konusu olan. Onların doğallıkla, homojenlikle ilişkisini kesebilmektir Derrida’ya göre. Başlangıcın kendini böldüğünü ve farklılaştığını görmek, başlangıcın bizatihi heterojen olduğunu teslim etmek, ki gelecekte onu açacak olan şey budur (a.g.y.). Kitabının sonunda “demokrasiyi, onun *eski* ismi olan ‘demokrasi’den vazgeçmeden, içine erkek kardeşlik (aile ve erkek soy çağrışımı) işlemiş dostluk kavramı (felsefi ve dinsel) ondan söküp alındığında düşünmek ve uygulamak mümkün olacak mıdır?” diye sorar (a.g.y., 306). Demokratik akli bulabileceğimiz

sadık bir yer aramaktansa meselenin bulmak olmadığı, demokrasinin her zaman *gelecek olan* bir şey olarak düşünülebildiği bir durum mümkün mü? Bu gelecek olan demokrasi asla tamamlanmış olmayacaktır, her zaman vadin zamanına ait olacaktır, her zaman eksik ve tamam olmayan, hiç var olmayacak, asla şimdide olmayacak, sunulamayan bir şey olarak kalacak. Şimdiye kadar *homo-fraternal* ve fallogosantrik şemanın ötesinde düşünmeye çabaladığı dostluk kavramını aşağılamayan belirli bir biçimdeki demokrasinin geleceğe açık olmasının imkânı olup olmadığını sorar (a.g.y., 306). Ve son soru: “Ne zaman, nihayetinde yasanın ötesinde adil, ölçülemezliğine karşı ölçülebilen bir dostluğu saygıdeğer bir şekilde deneyimleme kapasitesi olan bir eşitlik ve özgürlük deneyimi için hazır olacağız?” (a.g.y.). Dostluğu nereye koyacağını bilemeyen ama ona seslenmekten de geri duramayan neoliberal dünyamızda bu nasıl mümkün olacak?

(Neo)Liberalizm Tartışmalarında Hortlayan Bir Hayalet: Liberal Dünyada Dostluk Mümkün mü?

Dostluğun siyasetten tamamen ayrı bir ilişki olduğu görüşüne yalnızca Arendt gibi temkinli düşünürlerin teorilerinde rastlamıyoruz. Daha önce belirttiğimiz gibi dostluğun dar anlamda siyasal *olmayan* ikili biçimleri her çağda mevcuttu. Siyasal geniş anlamda kullanırsak dostluğun insanlar arasında yarattığı derin, destekleyici, dönüştürücü bağların *bir biçimde* siyasal bir boyutu olduğunu Derrida ile daha yakından görmüş olduk. Bu geniş anlama, tekillikler ve iç içe geçen yakınlıklar söz konusu olduğunda geri döneceğiz. Şimdilik bunu akılda tutarak, düşünmeyi mümkün kılacak bazı ayrımlar (bu ayrımlar zaten modern düşüncenin temelinde yer alıyordu) yaparak ilerleyelim. Egemenliğin gayrişahsileştiği modern devletin kuruluşu aşamasında insanlar arasındaki tüm ilişkiler, bu egemen formun birliği ve devamlılığı karşısında ikincil hale gelmişti. Yeni egemen form olarak devlet, dostluk ya da dalkavukluk ilişkisi kurulabilecek bir şahıs değildi. Liberalizm, siyasal iktidarın mutlaklık iddiasına ön alarak, devleti, varlığını borçlu olduğu insanların doğuştan getirdikleri haklarına (yaşam, mülkiyet) saygı duymaya çağırıyordu. Gerek güvenliği sağlayacak devletin işleyişinde gerek haklar ve özgürlükler söz konusu olduğunda insanlar arasında eşitliği bozacak aidiyet biçimleri bu yeni siyasal bütünlük formuna

yabancı kalmalıydı çünkü devlet var olduğu sürece başka bir siyasal aidiyet biçimi ancak yıkıcı olabilirdi²⁰. Liberalizm zaten devletin temelini insanlar arasındaki siyasal ilişkilere değil artık devletten ve siyasetten özerk bir alan olarak görülen ekonomik ilişkilere dayandırıyordu. Liberal ekonomide *dostların malı ortak değildi*. Dostluk ilişkisi, böyle bir düşünsel iklim içerisinde, herkesin yegâne ve ebedi dostu olan devleti tehdit edemeyeceği alana, özel alana gönderilmişti. Liberalizmin, siyasal aidiyet biçimleri olan ulusla, kardeşlikle iç içe geçmesi uzun sürmese de bu siyasal ideoloji, onların aşırı biçimlerine (örneğin otoriteryanizm, totaliteryanizm ya da milliyetçiliğin ve dinselliğin radikal biçimleri) karşı her zaman tetikte olmuştur. Tam da bu sebeple liberalizmin, dostluğu, duramadığı bir şeyler için imdada çağırması kendi iddiaları dikkate alındığında fazlasıyla *haber değeri taşıyor*.

Van der Zweerde'ye göre, günümüzde Batı toplumlarının baskın siyasal düşüncesi (Locke-Rawls-Habermas çizgisindeki liberal demokrasiler) insan doğası konusunda daha iyimser ama aynı zamanda daha ideolojik; insanlara, hem güvenliklerini ve mülkiyetlerini siyasal birlik halindeyken daha iyi koruyacakları varsayımında bulunacak kadar akılcı oldukları hem de bu siyaset içerisinde istediklerini yapabilecek kadar eşit ve özgür oldukları söyleniyor. İnsanların her şeyden önce birey oldukları ve kendi özsevgilerinden kaynaklı bir çıkar nosyonu üzerine kurulu bu liberal kurguda dostluk ilişkisi özel alanın bir konusu haline geliyor (van der Zweerde, 2007: 158). Dostluğu özel alana göndererek siyasetten kopartan bizatihi liberalizm ve liberal yurttaşlık düşüncesiye, dostluk neden şimdi onun yaralarını sarmaya çağırılıyor? Liberalizmin siyasal olanı kaybettiği iddiası ortaya atıldığında, Schmitt, dost-düşman ayrımına odaklanmamız gerektiğini söylemişti. Neoliberal dönemde kaleme alınan metinlerde ise dost kavramının klasik dost-düşman kavramıyla sınırlı olmayan kullanımlarının yaygınlaştığına şahit oluyoruz. İnsanların siyasal aidiyetlerini oluşturan birliktelikler, bir ulusun (ulus-devletlerin ortaya çıktığı döneme kıyasla), bir ideolojinin (işçi sınıfı-yoldaşlar) tarafları olarak kurdukları kolektiviteler eski siyasal ve toplumsal gücünü korumuyor. Dahası, bu siyasal aidiyetlerin vaat ettiklerinin tersine, indirgemeci eşitlik

20. Demokratik bir bakış açısından, dostluk siyasete bir risktir; potansiyel olarak eşitsizlik yarattığı varsayımıyla. Demokratik siyaset bu yüzden dostluğu özelleştirir (van der Zweerde, 2007: 160).

yorumları ve çok dar anlamda yorumlanmış özgürlük alanıyla malul anti-demokratik tecrübeler zemin hazırlamış olması, otoriterleşen kolektiviteler yerine bireyselliğin korunabildiği biraradalıkların önemini artırmış görünüyor. Yatay ilişkilenme biçimi olarak elimizin altında yurttaşlık ilişkisi olması, yine onu temel alan ama meşruiyet açıklarına da bazı yamalar yaparak çözüm bulma gayretini tetikliyor. Van der Zweerde, siyasal düşüncenin iki baskın geleneği olan liberal demokratik geleneğin ve korporatizmin tüm biçimlerinin (yazar bunun içine sosyalizmi, milliyetçiliği, faşizmi, Hristiyan ütopyacılığı, komüniteryanizmi koyuyor) aynı ölçüde anti-politik olduğu görüşünde (van der Zweerde, 2007: 153). Liberalizm bunu, toplumsal antagonizmayı bireysel özgürlükleri en yüksek seviyeye çıkararak yani siyasal alanı sınırlayarak yapar. Çatışmanın çözümünü doğru yasal prosedürleri hayata geçirmekte bulunduğu için hem siyaseti (*polity*) minimize eder hem de siyasal çatışmayı marjinalize ve kriminalize eder. Korporatizm ise, antagonizmayı dayanışma ve kardeşlik ile ikame eder. Böylece siyaset son kertede gereksiz hale gelmiş olur; siyasal olan da yadsınarak ihraç edilir. Bu iki gelenek içinde de dostluk için siyasal bir yer yoktur. Liberalizmde dostluk, toplumun çeşitli alanlarındaki dostane ilişkilerden ibarettir; korporatizmde ise ister devrim sonrası ister bu dünya sonrası, dostluk kavramı *agapē* ile yani herkesin herkes için sevgisi ile yer değiştirmiştir (a.g.y.).

Liberalizmin en güçlü savlarından biri, toplumda yalnızca tek bir *iyi* bulunamayacağıydı. Ayrıca *iyi*, çağın kutsal nosyonu akılla bağlantılı bir kavram da değildi. Bertrand Russell, filozofların çağlar boyunca “toplumsal bağları sıkılaştırmak isteyenler ve gevşetmek isteyenler” şeklinde ikiye bölündüğünü söyler (Russell, 2020: 26-27). Peki akıl, toplumsal kaynaşmaya düşman mıdır? İnsan doğasının irrasyonel taraflarına sempati duyanlar böyle hissetmiştir. Bunun karşısında özgürlükçüler vardır; onlar ise “bilimsel, yararcı, rasyonalist, şiddetli tutkuya ve dinin daha köklü biçimlerine düşman olma eğiliminde” olmuşlardır (a.g.y., 27). Düşünüre göre, yalnızca rasyonellikle temellendirilen düşünceler insanların toplum olarak kaynaşmasını sağlayamamış ve topluluklar tarih boyunca iki karşıt tehlike ile karşı karşıya kalmıştır: “Bir yanda, gereğinden fazla disiplin ve geleneğe saygı yüzünden kemikleşme; diğer yanda, işbirliğini olanaksızlaştıran kişisel bağımsızlık ve bireyciliğin artması nedeniyle dağılma ya da yabancı fethine boyun

eğme” (a.g.y.). Russell, “liberalizm öğretisi bu sonsuz salınımdan kurtulma girişimidir” diyor (a.g.y., 27-28). İrrasyonel bir dogmaya yaslanmadan topluluğu bir arada tutacak ama fazla da kısıtlılık getirmeyecek bir sistem hayaliydi. Liberalizmin *iyiye* (her an bir dogmaya dönüşebilen) mesafesini Russell’ın işaret ettiği yerden de görebiliriz. Oysaki gördüğümüz gibi Antik Yunan dünyasında, özellikle de *polis* içerisinde yaşayan filozoflar için dostluk düşüncesi ve *iyi hayat* düşüncesi birbirinden ayrılabilir şeyler değildi. Hatta dostlukla ilgili tartışmaların, *siyaset felsefesi* alanında yer almış olmasının sebeplerinden birinin Platon ve Aristoteles gibi siyaseti ahlakla ilişkilendiren filozofların çalışmalarında karşımıza çıkması olduğunu düşünebiliriz. Dostluğun tarihine siyasal-ahlaki açıdan bakarsak, bu tarih insanlar arasında kurulan *iyi* ilişkilere yüklenen anlamların tarihidir. Bu tarihsellik içerisinde dostluğun da *iyinin* de anlamı çokça değişmiştir. Ne var ki bu anlam her zaman iptal edilemez bir normatifliğin bağrında şekillenmiştir. Modern devlet fikrinin oluşumunda kesintiye uğrayan siyaset ve ahlak ilişkisinin dostluğun ele alınışında kırılmaya yol açan unsurlardan biri olduğunu görebiliriz. Liberal ideoloji, ahlaki olan şeyleri, *iyiye* ilgili şeyleri, üretim alanının ve yönetim alanının dışına atmak iddiasındaydı; ekonominin kendi kuralları vardı ve toplumsal fayda ancak dışarıdan bir *iyi* perspektifi dayatılmadığında maksimum düzeyde gerçekleşebilirdi. Fakat örneğin liberal dünyanın içinden konuşan bir düşünür olarak Rawls dostluğun zaten ahlakla ilişkili olmayan (*nonmoral*) bir değer olduğunu söylediğinde bu iddia üzerine tekrar düşünmek zorunda kalırız (akt. von Heyking ve Avramenko, 2008: 2). Bu iki açıdan önemlidir. İlk olarak, liberalizmin dostluğu özel alana itişinin tek nedeni yaşamın ahlaki yönlerine, *iyi* yaşama ve toplumsal *iyiye* duyarsızlığı değildir. İkinci olarak da ister ahlak dışı olarak görsün, ister ahlaki bir yönü olduğunu kabul etsin, liberal demokrasiler kendi düzenleri sorgulanmadığı sürece dostluğun hakkını teslim etmeye pek de soğuk bakmıyordur.

Tam da böyle bir yerden söz alan Jason Scorza (2004: 85-104), liberal demokrasiler içerisinde dostluk ve yurttaşlık arasında kurulabilecek bağları incelediği çalışmasında Ralph Waldo Emerson’un²¹ dostluk hakkındaki düşüncelerini kendisine kerteriz noktası olarak belirler. Emerson’un, dost olabilmek için birbiriyle zaman zaman

21. Dostluk hakkındaki düşünceleri için *Friendship: An Essay* (1841) adlı eserine bakılabilir.

çatışacak da olsa iki özellik belirlediğini söyler: Doğruluk (*truth*) ve duyarlılık (*tenderness*). Doğruluk, açık sözlü olmak ve karşımızdaki kişiden de bunu beklemektir. Duyarlılık ise karşımızdakine olan davranışlarımızda duyarlı, saygılı, özenli bir yaklaşımı sürdürebilmektir. Yazar, Emerson'un dostlukla ilgili görüşlerinde yurttaşlık alanına uyarlanabilecek hatlar tespit eder. Dahası, Emerson'un dostluğa yaklaşımı modern topluma Aristoteles'in dostlar arasında erdemce benzerliği şart koşan tezinden daha uygundur ve tezleri, Emerson'un kendisinin de üzerine yazılar yazdığı Batılı olmayan toplumlara daha açıktır. Tüm bunların yanı sıra Emerson'un iletişimsel normları vurgulayan yaklaşımı, yurttaş dostluğunu Schwarzenbach gibi²² bakım etiği fikrine yaslamadan, liberal demokrasiler için daha mütevazı bir yerden konuyu tartışmamıza izin verir. Yurttaşlar bizim eşitlerimizdir ve insanların kendilerini ifade etme ve birbirlerini dinleme pratiği kazanmaları demokratik bir toplum için önemlidir. Yazara göre dostluk ve yurttaşlık arasında genelde gözden kaçan iki çarpıcı yapısal benzerlik bulunur. İlkini oluşturan normlar ikincisinin pratiğe geçirilmesi açısından faydalı olduğu için daha fazla sorgulamayı hak eder. İlk olarak yurttaşlık ilişkileri, tıpkı dostluklar gibi, zaman alan ve çaba gerektiren yatırımlar aracılığıyla gelişir ve olgunlaşır. Yurttaşlık ilişkileri de ilk başta nadiren samimiyet, karşılıklılık ve güven içerir. Eğer insanlar yurttaşlık faaliyetlerine yatırım yaparlarsa²³, tanıdıklık ve güven arttıkça, kişilerin kendi amaçlarına odaklı araçsalcılığı zaman içerisinde soylu ve yüce pratikler haline gelir. İkinci gözden kaçan nokta ise dostların anlaşmazlıkları yönetmesiyle ilgilidir. Dostluk ilişkisinde kişiler, bir anlaşmazlık yaşadıklarında ani bir şekilde ilişkiyi bitirmezler ve bazı iletişimsel normları devreye sokarak aralarında bir denge bulmaya çalışırlar. Dostların yaşadığı anlaşmazlık yarın da bir anlaşmazlık yaşamayı mümkün kılacak dozda olmalıdır. Liberal yurttaşlar, anlaşmazlıklarını daha iyi yönetmek için dostluk ilişkisinden bir şeyler öğrenebilirler. Öte yandan toplumlarımızda deneyimlediğimiz güç ilişkilerinin, hiyerarşilerin, sınıf, etnisite ve cinsiyet farklılıklarının insanlar arasında hakiki dostluk bağları oluşması beklentisini gülünç hale getirdiğini söyler. İnsanların yurttaşlığı dostluk bağlarıyla birlikte düşünmesi, iliş-

22. Bkz. "Bir çare olarak 'yurttaş dostluğu' kavramı".

23. Yazar mütemadiyen *investment* dediği için buradaki liberal tınıyı kaybetmemek adına çeviride *yatırım* tercih edilmiştir.

kili olmadıkları insanların haklarını savunmaları konusunda bazı sıkıntılar ve sınırlılıklar da yaratabilir. Ama ne Emerson'un ne de yazarın iddiası dostluk ilişkileri aracılığıyla siyasete iyi bir zemin sağlamaktır. Altını çizmek istediği şey, dostluk ilişkisinin iletişimsel normlarının, modern toplumların, çatışan çıkarları, birbirinden farklı değerleri, iynin ne olduğuyula ilgili birbiriyle uyumlu olmayan anlayışları olan yurttaşları arasındaki anlaşmazlıkların çözümüne hizmet etmesidir. Dostluğun hem herkesin tecrübe edebileceği bir ilişki olması hem de ona atfedilen özelliklerin kültürel, dinsel, etnik, bölgesel sınırları ve farklılıkları aşan neredeyse evrensel pratikler olması da bunu kolaylaştırıcı etkide bulunur. Scorza, her ne kadar dostluğa siyasete iyi bir zemin sağlamak için başvurmadığını söylese de demokratik siyasetin bunca zamandır kuramadığı ilişkiselliğin (iletişimsel normlar dediği) dostluk marifetiyle kurulması önerisi aslında siyasal bir öneridir. Ama buradaki siyasallık, verili siyasal düzen içerisinde aktif olmak ve yine bu düzen içerisindeki çıkar çatışmalarını uzlaştırmakla sınırlı bir siyasallıktır.

Bu tarz çözüm önerilerinin karşısına, neoliberal öznenin herhangi bir dostluk ilişkisine giremeyeceği görüşü çıkar. Byung-Chul Han'a göre, özgürlüğün bile sömürülüşüne tanıklık ettiğimiz bir çağda yaşıyoruz (Han, 2019: 11). Bugün kendimizi zorlamalara tabi bir özne olarak değil; özgür, kendini sürekli yeniden tasarlayan bir proje gibi görüyoruz ve daha iyi bir performans sergilemek için içsel baskılara ve zorlamalara tabi kılıyoruz. Yazar, bu neoliberal performans öznesinin, efendisi olmayan bir köle olduğunu söyler. Neoliberal özne esasında bir girişimci olduğu için başkalarıyla *amaçtan yoksun* ilişkilere girmekten acizdir; zaten girişimciler arasında amaçtan yoksun bir dostluk da oluşmaz (a.g.y., 12). Halbuki yazara göre özgür olmak (*frei-sein*) köken olarak *dostlar arasında olmak* (*bei Freunden sein*) anlamına gelir. Özgürlüğün (*Freiheit*) ve arkadaşın (*Freund*) Hint-Avrupa dil ailesinde aynı köke sahip olduğunu, dahası özgürlüğün temelinde bir *ilişki kelimesini* (*Beziehungswort*) işaret ettiğini söyler. Yazar insanın kendisini "ancak iyi bir ilişkide, diğer insanlarla mutlu bir birliktelik içinde gerçekten özgür" hissedeceği görüşündedir. Oysaki neoliberal rejimin yöneldiği *tekilleşme* bizi gerçekten özgür kılmaz. Buradan yola çıkarak bugün sormamız gereken soru "kendisini zorlamaya dönüştüren uğursuz diyalektiğinden kurtulabilmek için özgürlüğü yeniden tanımlamamızın, yeniden icat etmemizin gerekip gerekmediğidir"

(a.g.y., 13). Peki bunu yapacak özne(ler), üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak için zincirlerini kırarak olan proletarya mıdır hâlâ? Bu kapitalist çelişkinin çözümsüz olduğunu ve çözümsüz olduğu için de dönüştüğünü düşünen yazar, başkası tarafından sömürülen işçiyi komünizmin değil neoliberalizmin ortadan kaldırdığını söyler (a.g.y., 15). Maddi olmayan üretimde herkes kendi şirketinin kendini sömüren işçisidir; bu açıdan da herkes hem efendi hem köledir. Sınıf mücadelesinin bu yer değiştirmeye birlikte insanın kendisiyle iç savaşı haline dönüştüğünü ifade eder. Günümüzün üretim tarzını niteleyen şey, Negri'nin proletaryanın ardılı olarak gördüğü birlikte çalışan çokluk (*Multitude*) değil, "yalıtlmış, kendile kavg eden, kendini gönüllü olarak sömüren girişimcinin yalnızlığıdır (*Solitude*)" (a.g.y., 15). Sınıfsal öz-sömürünün Marx'a yabancı olduğunu ve sömürülenlerle sömürenler arasındaki farka dayanan toplumsal devrim imkânını geçersiz kılanın da bu olduğunu düşünen yazara göre, "kendini sömüren performans öznesinin yalnızlaşmasının sonucu olarak, ortak eyleme girişebilecek *siyasi bir Biz* oluşamaz" (a.g.y., 16).

Tablo bu haliyle pek iç açıcı değil. Liberalizmin izole bir bireycilikle malul olduğunu görüyor ve deneyimliyoruz. Neoliberal kurumlar ve pratikler bizim kendimizi düşünme biçimlerimizi de şekillendiriyor. Kendimizi ve karşımızdakileri tüketiciler ya da girişimciler olarak gördüğümüz sürece birileriyle yakın dostluklar kurabileceğimizi düşünmüyor ya da buna ihtimal vermiyoruz (May, 2012: 141). Her şeyin çözülüşünden, solun eski-yeni siyasal aidiyet biçimlerinin de nasibini aldığı ya da bu siyasal aidiyet biçimlerinin zaten başından beri sorunlar içerdiği iddia ediliyor. Von Heyking ve Avramenko liberalizme karşı ortaya çıkan ideolojilerin de bireyi onu içine alan kolektif kimliklerle (ulus, proletarya) düşünmeye eğilimli olduğunun altını çiziyorlar (von Heyking ve Avramenko, 2008: 2). Bunun da bireyleri diğer bireylerden izole düşünen liberalizmle aynı kapıya çıktığını. Özellikle, bu kolektif kimliklerin içinde olmayan göçmenler arasında izole ve acı hayat tecrübelerinin ne kadar yaygın olduğunu hatırlatıyorlar. Liberal ilişkilerin temelinde sözleşme fikri yer alıyor ve eğer daha samimi ilişkiler isteniyorsa romantik ilişkilere yöneliyor birey; elimizde kalan özel alanda romantizm, kamusal alanda sözleşme oluyor. Modernler olarak, romantizm ve cinsellik dışında birbirine eşlik etme fikrini pek anlayamıyor gibiyiz (a.g.y., 3). Bu tespitlere modern ulus-devletleri temel alan

yeni sorular ekleniyor: Aynı devletin yurttaşları neden uzak bir yerde acı çeken biri varken birbirini tercih etsin? Kendimize dair olanın ahlaki statüsü nedir ki (a.g.y., 4)?

Birbirine eşlik etme fikri modern toplumlardan elbette tamamen dışlanmış değil. Üniversitede, iş yerinde, gittiğimiz dans kursunda, spor salonlarında arkadaşlarımız var ama çoğunlukla birlikte boş zamanı *tükettiğimiz* kişiler olmanın ötesine geçemiyorlar. Bu karşılaşmaların yüzeyselliği insanlar üzerinde dönüştürücü etkiler yapabilecek boyutta değil; hele birlikte siyasal bir *Biz* oluşturacak düzeyde hiç değil. Burada paradoksal olan şey şudur, neoliberalizmin herhangi bir *Biz* kurgusu olmadan pekâlâ var olabileceği bir tablo ile karşı karşıya olduğumuz halde ulus-devletlerin duvarları, yıkılmak bir yana gitgide yükseliyor; hem mecazi hem fiziki anlamda. İnsanların bir yerlere ait olma isteği neoliberal söylem içerisinde psikolojikleştiriliyor ve bunun siyasal boyutu gizemlileşiyor. Bir takım radikal gruplara katılan Batılıların toplumsal normlara ayak uyduramamış patolojik örnekler olduğu savı dolaşıma giriyor. Siyasal aidiyetlerden kurtulmak isteyen liberalizm, ırkçılığın, cinsiyetçiliğin yaygınlaştığı çok daha kapalı, dışlayıcı ve şiddet üreten *Bizlere* teslim oluyor.

Bir Çare Olarak Yurttaş Dostluğu Kavramı

Liberal demokrasi içerisinde dostluğa tekrar yer açma girişimlerinden bir diğeri de yurttaş dostluğu (*civic friendship*) kavramı merkezinde gerçekleşir. Yurttaş dostluğu ya da diğer adıyla siyasal dostluk (*politikē philia*), yurttaşlar arasında ahlaki eşitliğin karşılıklı olarak tanınması, birbiriyle ilgili olma, birbirine destek olma gibi yurttaş davranışlarıyla ifade edilen karşılıklı iyi niyet bağlarıdır (Scorza, 2013: 1). Yurttaş dostluğuyla ilgili teoriler, temelinde, siyasal bütünün doğasının nasıl olması gerektiğini, yani yurttaşların kamusal alanda birbirlerini nasıl konumlandıracaklarını ve birbirleriyle nasıl ilişkileneceklerini anlatan normatif argümanlara dayanır (a.g.y.). Dostluk ile yurttaş dostluğu arasında önemli bir ayrım vardır; yurttaş dostluğu insanlar arası ilişkilere odaklansa da samimiyet içeren kişisel dostluk ilişkilerinden farklıdır (a.g.y.). Yurttaş dostluğu kavramının ilk örneğini ortaya koyan Aristoteles (*EE*, VII, 1242a), siyasal dostluğun yararlarla ilgili olduğunu, yurttaşların da dostlar gibi bir araya gelebileceğini söylüyordu.

Yurttaş ilişkilerinde karşımıza çıkan uzlaşma, siyasal bir dostluktan ona göre (EE, VII, 1241a; NE, IX, 1167b). Çağdaş yazarlardan biri olan Sibyl A. Schwarzenbach, yurttaş dostluğu kavramına yeni bir boyut getirir ve liberal demokrasilerin içerisinde bulunduğu krize bu kavram aracılığıyla bir çare bulunabileceğini ileri sürer. Bu kavramı merkeze alarak ve onun geçtiğimiz yüzyılların öncelikli kavramlarından farklılaştığı yerlerin altını çizerek geliştirdiği teorisine daha detaylı bakalım.

Sibyl A. Schwarzenbach (2009: 12-13), demokrasi ve dostluk arasındaki ilişki açıkça görülebilirken ve antik dünyanın birçok filozofu bu bağlantıyı kabul etmişken, modern siyaset felsefecilerinin dostluğun demokrasinin merkezi kavramlardan biri oluşunu nadiren ele almasını paradoksal bulur. Yunan demokrasisindeki merkezi konumunun aksine son dört yüz yıla egemen olan siyasal teori yurttaşlar arasındaki dostluğa pek eğilmemiştir. Yazara göre, modern demokrasi teorileri eşitlik ve özgürlüğe odaklı düşünceler geliştirirken dostluk ilişkisini ya görmezden gelmiş ya da siyasal hedefler için uygun bir kavram olarak değerlendirmemiştir. Kitabında, demokrasinin üçüncü (eşitlik ve özgürlüğün yanı sıra) kritik değeri olarak kardeşlik kavramını kullanmayı reddettiğini, bu kavramın eril anlamlarla yüklü olduğunu, bunun yerine yurttaş dostluğu (*civic friendship*) kavramını tercih ettiğini söyler. Siyasal ve kurumsal dostluğun özel bir biçimi olarak seferber ettiği yurttaş dostluğu düşüncesi, yalnızca yasal düzenlemeleri değil birey haklarını da vücuda getiren bir kavramsallaştırmadır. Erkek kardeşliği anlamına gelen kardeşlik düşüncesinden ayrılması bununla da bağlantılıdır. Çünkü bu kavram yalnızca kadınların eşit özneler olarak tanınmasını içermez, aynı zamanda geleneksel olarak onların üstlendiği emek biçimlerinin kamusal, devlete ait kurum ve kuruluşlarda somutlaşmasını da içerir. Çoğunlukla kadınların üstlenmiş olduğu bu emek biçimini etik olarak üretken praksis (*ethical reproductive praxis*) olarak adlandırır ve bu kavramın ilişki içerisindeki insanların yalnızca birbirlerinin iyiliğini hedefleyen boyutunu öne çıkardığını belirtir.

Peki, yurttaş dostluğu kavramını, özellikle soldaki düşünce ve eylem biçimlerinde 19. ve 20. yüzyılın en yaygın kullanılan kavramlarından biri olan dayanışmadan (*solidarity*) ayıran nedir? Dayanışma kelimesinin (*solidarity*) kökeninin Latince *solidus* yani sağlam/katı olduğunu söyleyen yazara göre dayanışma kavramı ilk

elde yükümlülüklerin ortaklaşa paylaşılmasını ima eder (Schwarzenbach, 2015: 5). 19. yüzyılda *fraternité* kavramının yerini yavaş yavaş dayanışma kavramına bıraktığını söylerken bunun nedenlerini de sıralar. Öncelikle dayanışma kavramı Fransızca *fraternité* ya da İngilizce *brotherhood* kavramları gibi aileye, kan bağına ya da kişisel bağlılıklara dayalı bir çağrışımdan uzaktır. Dayanışma birbirine tamamen yabancı insanlar arasında da kurulabilen bir ilişkidir. Modern anlamda evrensel insan ve yurttaş haklarının savunulabilmesi açısından dostluk, kardeşlik ya da yerel çıkar grupları gibi partikülarist nosyonlara kıyasla çok daha elverişlidir. Schwarzenbach, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde Fransızca "*liberté, égalité, fraternité*" (özgürlük, eşitlik, kardeşlik) sloganının, "*life, liberty and the pursuit of happiness*"a (yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışı) dönüştüğünü söyler. Kadınların hak ve özgürlükleri dendiğinde, ilk başlarda anlaşılan şey yurttaşlar arasında yükselen dayanışmaya dahil olmaktır. Bu bakımdan kardeşlik kavramı, erkek üst sınıf bireyler dışında kalanların benimsemediği bir birliktelik biçimine bürünmüştü. Modern dayanışma kavramının kökeni temel olarak 19. yüzyıldaki işçi hareketlerine ve Marx, Lassalle, Bernstein ya da Kautsky (ve daha sonrasında Durkheim) gibi düşünürler tarafından geliştirilen toplumsal sınıflar temelli siyasal teoriye dayanır. Bu süreçte *fraternité* kavramı (tamamen ortadan kalkana kadar), her türlü kölelikten kurtuluş düşüncesi temelinde güçlenen dayanışma kavramıyla hiç olmadığı kadar birleşmişti. Dayanışma, ister kölelikle ister ücretli çalışmayla olsun, insanların ordulara ve kendilerini ezenlere karşı savaşımı için birlikte durmaları anlamına geliyordu. Kadınların hak ve özgürlükleri ise 20. yüzyılın ortalarına kadar garantiye alınamamıştı. 19. yüzyılda kazandığı anlamlar, bu anlamı kuşatan pratikler (fabrikada üreten, barikatta savaşan erkek işçi) ve kadınların konumu düşünüldüğünde, dayanışma kavramı da *fraternité* kavramına benzer biçimde eril etkinlik ve örgütlenme modeline dayanıyordu (a.g.y., 5-6).

Schwarzenbach'ın etik olarak üretken praksis diye kavramsallaştırdığı ilişki biçimi fiziki dünyada bir ürün/servis meydana getirmek için gösterilen bir üretim emeği değildir. Çünkü bu etkinlik yalnızca karşı tarafın iyiliği için meydana gelen bir ilişki biçimini işaret etmez. Etik olarak üretken praksis, bir ilişkinin yaratımı, sürdürülmesi, çoğalmasıyla ilgili etkinlikleri anlatır. Çocuk, hasta, yaşlı bakımını içeren, korkuları yatıştıran ve yetenekleri besleyen,

umutları çoğaltan, diğeri için, yalnızca onun esenliği adına bir şey yapmayı ya da yalnızca onun varlığından ve eşliğinden zevk almayı içeren ilişkilerdir. İlişkinin birlikte/bir arada iyi olmak üzerine kurulu olması bu ilişkilenme biçimini dostluk kategorisi altına sokar. Yazara göre, Yunanca *philia* terimi, İngilizce *friendship* sözcüğünden daha geniş çağrışımlar barındırdığından, dostluk (*philia*) kavramını kullandığımızda bu genişliği de dikkate alabiliriz. *Philia*, Yunan dünyasında ebeveynlerle çocukları arasında, kardeşler arasında, âşıklar veya yurttaşlar arasında da tesis edilebilen bir ilişki olarak görülüyordu yazara göre. *Philia* kavramı, anlam daralmasına uğramış olan *friendship* sözcüğünün baskın biçimde eşit erkekler arasında bir modeli ima etmesi nedeniyle de geri çağrılmalıdır. Her ne kadar Aristoteles'in geleneksel okuması onun da temel olarak yetişkin erkekler arasında bir dostluğu işaret ettiğini ortaya koymuş olsa da Aristoteles'in metinlerinde bundan daha fazlasını bulmanın mümkün olduğu görüşündedir. Eşitlik üzerine kurulu bir ilişki olduğu antik çağrışımlarından da açıkça anlaşılan dostluk ilişkisi, modern zamanlarda biri için değil biriyle *birlikte* bir şeyler yapma olarak anlaşılır olmuştur. Eşitlik ve benzerlik gerektiren ve ilişkiye değil birlikte yaptığı şeye odaklanan dostluk anlatımıyla malul *friendship*, *philianın* geniş anlamlarına (yalnızca kuşaklararası ve çiftler arası değil aynı zamanda farklı yaş, cinsiyet, din, ırk ve kültürden insanları da bir araya getirebilecek bir ilişki olarak) galebe çalmıştır. Schwarzenbach, eşitliği ve benzerliği dostluk ilişkisinin bir varsayımı olarak görmenin sınırlılıklarına işaret ederek farka dayanan dostluklar kavramını önerir. Farklı insanlar arasındaki eşitlik, amaçta eşitliktir. Birbirlerinden çok farklı olsalar da gerçek, samimi dostlar arasındaki alışveriş (maddi anlamda değil) aralarında tesis edilen bir dengeye dayanır. Modern demokratik sistemlerin çok kültürlü dünyalarına uygun olan model, değişimin ve farklılığın ortasında, farklı yaş aralıklarından, farklı kültürlerden, farklı cinsiyetlerden, sınıflardan, etnik gruplardan insanlar arasında kurulan dostlukların oluşturduğu modeldir. Bu dostluk anlatımının son özelliği de pozitif içerikli dostluklar olmasıdır. Yazar, Schmitt'in dost-düşman ikiliğinde olduğu gibi, biz ve onlar ayrışmasına, ortak bir düşmana ya da karşılaşılan bir olumsuzluğa odaklanan dostluğun uzun vadeli ve besleyici bir ilişki olmadığı görüşündedir. Negatif dostluklar dediği bu biçimin karşısında duran pozitif dostluklarda insanlar ilişkinin kendisine odaklanır

ve karşısındakinin esenliğini ve iyiliğini dikkate alır. Burada ortak bir düşmana sahip olmanın konuyla ilgisi yoktur; bağ kurmanın nedeni bir olumsuzluk olmamalıdır (a.g.y., 9-10). Peki bu dostluk bağlarını siyasal alanda kurmak nasıl mümkün olacaktır?

Schwarzenbach, yurttaş dostluğu kavramının, dostluk ilişkisine özgü özelliklerin toplumsal kurumlar, anayasal ve yasal düzenlemeler, gelenekler aracılığıyla işler kılınması anlamına geldiğini söyler. Dostluğa özgü üç davranış biçimi -karşılıklı farkındalık, yalnızca onun adına ötekinin iyiliğini ve esenliğini dileme ve onun için bir şey yapma- siyasal alanda da ortaya konabilecek ve sürdürülebilecek şeylerdir. Bunların Rawls'un temel yapı (*basic structure*) dediği toplumsal tabanda somutlaştırılması için gerekli toplumsal, ekonomik ve siyasal kurumlar inşa edilmelidir (a.g.y., 11). Böyle bir kurguda, birinden hoşlanmıyor olsak da o kişi bizim yurttaş dostumuz olabilir. Yazarın, yurttaşlık ilişkilerini geliştiren ve böylece de toplumsal bütünlüğü koruyan ve sürdüren yurttaş dostluğunu içine alan çerçeve oldukça geniştir: Bu bir yabancıya karşıdan karşıya geçmesi için yardım etmek de bir başkasının sağlık harcaması için vergi ödemeyi esirgememek de prosedürlerin düzgün uygulanması için seçimlerde gönüllü olmak da boyun eğdirilmiş insanların hakları için aktif bir şekilde mücadele etmek de olabilir (a.g.y., 12). Her yurttaşın iyiliği ve esenliği eşit ve önemliyse, bu esenliğe saygı gösterecek kurumları nasıl inşa edeceğimiz sorusu yine önümüze gelir. Schwarzenbach'a göre, çok büyük oranda kadınların üstlenmiş olduğu etik olarak üretken emek ve praksis düşüncesini merkeze alarak ve bu emek biçimini yasalar, kurumlar, eğitim ve gelenekler aracılığıyla kamusal alana taşıyarak modern demokrasilerin merkezine yurttaş dostluğunu yerleştirmemiz gerekir (a.g.y., 13). Burada iki noktanın tekrar altını çizer. Birincisi, negatif çağrışımlarla yüklü (düşman, militan, savaşmak) dayanışma kavramı pozitif dostluk anlatımı için yeterli değildir. İkinci olarak da kadınların etik ve toplumsal olarak üretimde oynadıkları rol daha fazla göz ardı edilmemelidir ve yurttaş dostluğunun temelinde de kadınlar vardır (a.g.y., 14). Demokratik yurttaşlığın normu yurttaş dost olmalıdır; bu model hem ben ve öteki arasındaki ilişkilere dair hem de eşitlik ve özgürlük temelli değerlerin ebedi çatışmasına dair önerilerinde oldukça zengindir (a.g.y., 15).

Schwarzenbach'ın yurttaş ve dost kavramlarını yan yana getirerek temellendirdiği bu görüşler yurttaşlık düşüncesinin modern

dünyanın izole bireyleri arasında yeterince ilişkilene yaratamadığının kanıtı. Yurttaşlık her ne kadar yatay bir ilişkilene gibi görünse de aslında siyasal bütünü temsil eden kurumlarla kurulan, bu kurumlar aracılığıyla somutlaşan hukuk kurallarıyla işlerlik kazanan ve nihayetinde devletten dolayımlanan dikey/hiyerarşik bir ilişki. Devletin egemenliğini ve hukukunu tanıdığım sürece bir yurttaşım. Yazarın çizdiği çerçevede kadınlara özgü emeğin dostluk ilişkileri aracılığıyla toplumsallaşması fikrinin feminist bir perspektiften nasıl değerlendirilebileceği ise farklı bir tartışma. Bizim konumuz açınsındansa söylediklerinden şunu çıkarabiliriz: Schwarzenbach, hem siyasal bir şeyler söylüyor hem de söylemiyor. İnsanlar arasında farkların tanınmasını talep etmek, demokratik kültürün bunun üzerine kurulu olması gerektiğini işaret etmek ve dostluk ilişkisinin buna zemin hazırlayabileceğini düşünmek demokratik siyaset açısından önemsiz ve değersiz tartışmalar değil. Schwarzenbach'ın özellikle dostluk ilişkisinin kendisine, ilişkinin kendi dinamiklerine dikkat çekmesi önemli. Birbirine benzemeyen insanların, birbirlerinin varoluşlarına yalnızca yekdiğerinin esenliği adına saygı duymalarını sağlayacak toplumsal ve siyasal kurumların ve kültürün inşa edilmesini talep etmek elbette ki bir anlam taşıyor. Fark meselesine bir sonraki başlıkta ayrıntılı değinerek siyaset felsefesi içerisinde bu kavramın neden öne çıkarıldığını anlamaya çalışacağız zaten. Ama ondan önce liberal demokrasilerin kurulu düzeni içerisinde yerleştirilen bir dostluk anlatısının sınırlarına işaret etmek gerek. Bu çerçevede dostluk ilişkileri, iki ya da çok kişi arasında olması fark etmeksizin, siyasal alanın kendisini dönüştürecek bir potansiyele sahip değil. “Yurttaşlık ilişkilerini geliştiren ve böylece de toplumsal bütünlüğü koruyan ve sürdüren yurttaş dostluğu” diye çerçevelediği dostluk, toplumsal bütünlük denilen düzen içerisinde yeterince özgürlük ve eşitlik olmadığı iddiasıyla bu düzeni sürdürmek yerine ona yeni biçimler verecek bir siyasal taleple ortaya çıktığında dost bildiklerinden aynı kabullenışı görecektir midir? Pek öyle görünmüyor.

Aidiyet, Fark ve Dostluk

Yukarıdaki başlıkta görüşlerine değindiğimiz Byung-Chul Han, “neoliberal rejimin yöneldiği *tekilleşme* bizi gerçekten özgür kılmaz” demişti; neoliberalizmin yalnızlaşan öznelerinin “ortak eyleme girişebilecek *siyasi bir Biz*” oluşturamayacağını ekleyerek (Han, 2019:

13-16). Bu aslında dostluk tartışması içinde yer alan bir soruna dikkat çekmesi açısından iyi bir örnek. Dostluk ilişkisi içerisindeki özneler, ilişki bir siyasal aidiyet biçimindeyse ikili ilişkilerinde daha serbestçe ortaya koyabildikleri *kendine özgülük*lerinin büyük ölçüde kaybediyorlar. Bunu söylerken kastedilen şey, birebir ilişkilerin iktidar ve tahakküm ilişkilerinden bağımsık olduğu değil. İnsanların bir ortaklığa girerken, ortak olanların altını çizmek, uyum sağlamak, aidiyeti vurgulamak adına kendindeki farklılıkları eksiltmesi. Bu öznenen yana bir bakış. Belki bundan daha önemli olan şey, siyasal aidiyetleri oluşturan bütünlüğün, *Bizin* kendi mevcudiyeti adına ortaklığa dahil olmayan şeyleri dışlama eğilimidir. Dostluk ilişkisinin karşılıklı olarak farkları tanıma adına bir zemin sağladığından bahsetmiştik. Bu zemin, aidiyet genişledikçe farkları bulanıklaştırma, benzerlikleri vurgulama eğilimiyle dönüşüme uğruyor. Ortaklıklarımız olduğunu düşündüğümüz şeylerin çoğunun icat edilmiş, hayal edilmiş şeyler olduğunu düşündüğümüzde bunun siyasal boyutu daha iyi anlaşılır. Aristoteles'in, benzerin benzerle dost olmasını salık verirken söyledikleri, birebir, yüz yüze ilişkilerle dokunmuş Atina demokrasisinde kimlerin yönetenler kimlerin yönetilenler olması gerektiğiyle ilgili de bir çerçeve getiriyordu. Yönetenler, aynı zamanda erdemce benzer olanlardı. Modern devlet, Yunan dünyasında olmayan bir ayrıcalığa sahip olacaktı; egemenlik mantığı, benzerlikleri referans olarak almanın yanı sıra onları *icat edebiliyordu*. Bu benzeştirme yetkesi ve iktidarı *poliste* yoktur; ancak modern devletin ortaya çıkışıyla tarih sahnesine girecektir. Gerek kendini tek siyasal aidiyet olarak sunan devlet olsun, gerek onun parçası olarak ya da ona karşı bir yerden insanları bir araya getirmeye yarayan siyasal aidiyetler olsun, bu oluşumlar içerisindeki insanların her zaman değişim halinde olan *kendine özgülük*leri tehdit altındadır. Bu nedenle, dostluk ilişkisini anlatırken çağdaş siyaset felsefesinin, ağırlıklı olarak da Giorgio Agamben'in aidiyet, fark, tekillik, dostluk üzerine söylediklerine bakmak ufuk açıcı olacaktır.

Dostluk bir kişinin dostunu her ne ise o olarak sevdiği (birinin her özelliğini tek tek sevmekten farklı bir anlamı olsa gerek) ve onun esenliği dışında bir amaç gütmmediği bir ilişkiyi anlatıyor. Birini *her ne ise o olarak* sevmek düşüncesinin bizi siyasal olanı ve bir birlik-teliğe ait olmayı ele alırken davet ettiği daha farklı bir izlek de var ve dostluk ilişkisinin sınırları ve imkânları açısından bu düşünme

biçiminin kışkırtıcı bir tarafı olduğu kesin. Bu hat, Agamben'in yeni bir ortaklık tahayyülünde serimleniyor. Agamben, *Gelmekte Olan Ortaklık* eserinde modern siyasal kurgunun hangi karanlık yüzüyle hesaplaşıyordu? Ait olduğumuz topluluklar ya da aynı anlama gelmek üzere cemaatler ortak bir varoluş, bir bütünlük varsayar ve bu haliyle hem içeridekileri hem de cemaate dahil olmayanları işaret eder. İçeridekiler, bütünün her bir parçası, ortaklığın ifade ettiği şeyi temsil eder. Modern cemaat oluşturulurken²⁴, ortak bir kültür, geçmiş düşüncesi yaratılır ve biz bu cemaatin üyeleri olarak yeniden anlamlandırılırız. Bu kuruluş içerisinde aykırı öğeler ayıklanır. Hepimiz için bir kimlik inşa edilir; cemaat bizi yeniden kurar. Hepimizde ortak olan bir aynılık/benzerlik yaratılır. Tekillikler, cemaatin özellikleriyle o kadar aynılaştırılır ki öyle olmayan garipsenir. Öyleyse, bir cemaat düşünelim ki kendi tekiliğimizden asla vazgeçemeyelim. Maurice Blanchot'a göre, âşıklar cemaati böyle bir cemaattir (Blanchot, 1997: 60). Âşıklar yalnızdır ve bu yalnızlığı bir başkası deneyimleyemez. Aşk ilişkisinde kişi karşı tarafla kaynaşamaz ve iki kişi bir aynılık içerisinde erimez. Ayrıca âşık olmayı planlayamayız; aşk her zaman rastlantısal, bir anda kurulan bir ilişkidir. Peki, bir kişi neden sevebilir? Agamben'e göre, kişi, öyle ya da böyle olduğu için değil; her ne ise o olduğu için sevilir (Agamben, 2012a: 13). Bir insan, sarışın, ufak tefek ve benzeri bir özelliğe sahip olduğu için sevilmez; tekiliği ihmal eden bir evrensel aşk söyleminin tatsızlığını da barındırmaz bu ilişki. Âşık, aşkını, tüm tamamlayanlarıyla, sadece öyle olduğu için ister. Dostun karşısındakine yönelimi de buna benzer; o, her ne ise o olduğu için dostumdur.

Alphonso Lingis'e göre, modern zamanların cemaati *rasyonel* cemaattir: "Rasyonel pratik, akli başında herkes için ortak bir söylem geliştirir. (...) Herkes ortak söylemin bir temsilcisi olarak konuşur. Herkesin kendi görüşleri, sözleri evrensel aklın anonim söyleminin birer parçası haline gelir" (Lingis, 1997: 13). Rasyonel cemaatin kolektif girişimlerinde ilkesel olarak topluluğa yabancı, onun kavrayış gücünün ötesinde hiçbir şey bulunmaz; yabancıların olmadığı bu alanda topluluk yalnızca kendini bulur (a.g.y., 15). "Kendini devredilemeyen haklarıyla onaylayan ve kendisini

24. "Ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur -kendisine aynı zamanda hem egemenlik hem de sınırlılık için olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaattir" (Anderson, 1995: 20).

kendi yasalarının koyucusu olarak kuran modern kültürün bireyi, kendi bireyliğini kendi üstüne kapanmış bir doğanın bireyliği olarak üretmeye koyulur” diyen Lingiş’e göre, kendine kapanmış bireylerin rasyonel cemaati ortaya çıkmadan “önce ötekiyle, davetsiz misafirle karşılaşma vardı” (a.g.y., 18). Bu karşılaşmayı önemli kılan şey kendini ötekinin talep ve itirazlarına açmaya imkân tanımasıydı. Yazar, çağımızın rasyonel cemaatinin içerisinde bir başka cemaat daha olduğunu söyler; “kendine ait bir cemaat kimliği olan, kendi doğasını kendisi üreten kişiden kendisini, onunla ortak hiçbir şeyi olmayan kişiye, yabancıya açmasını talep eden cemaattir bu” (a.g.y.). Bu öteki cemaatin rasyonel cemaat ortaya çıktığında onun tarafından içerilip ortadan kaldırılmış olduğunu düşünmemeliyiz. Bu “öteki cemaat tekrar tekrar ortaya çıkar, ikizi ya da gölgesi gibi taciz eder rasyonel cemaati” (a.g.y.). Lingiş’in öteki cemaati, devlet denilen siyasal aidiyet dışında, onun bizi rasyonel söylemiyle bitiştiirmedığı kişilerle kurulan yakınlıklarda ortaya çıkan bir dostluk ilişkisine benzer. Bu kişiler ortaklıklarımız olanlar ya da benzerlerimiz değildir. Bu dostluklar ya da onun deyimiyle bu öteki cemaat, “ortak bir şeye sahip olduğunda ya da ortak bir şey üretildiğinde değil, kişi kendini onunla ortak hiçbir şeyi olmayan kişiye –Azteğe, göçebeye, gerillaya, düşmana- açtığında gerçekleşir” (a.g.y.). Burada bir parantez açalım. İnsanlık tarihi içerisinde *uzaklarda* olanlarla (yakındaki uzaklar değil, kelimenin gerçek anlamıyla uzaktakiler) kalıcı bağlar kurmaya dayanan pratikler geliştirildiği olmuştur. Örneğin *ksenoi* sözcüğü yabancıyı ama aynı zamanda yabancı diyarlardan gelen konuk-dostu anlatır. Yunan dünyasını incelerken bu ilişkinin ayrıntılarını gördük. Yukarıda, savaş meydanında karşılaşan Glaukos-Diomedes örneğini vermiştik. Konuk-dostluğun yasası, onlara siyasal aidiyet sağlayan bağın (*hetaireia*) üzerine çıkıyordu. Konuk-dostluk, kurallarının geçerliğini yalnızca tarafların iradelerinden alan bir ilişkidir ve yapısal bir ilişkiymiş gibi görünse de nihayetinde kimse tarafları birbirine iyi davranmaya zorlayamaz. Ama o dünyanın siyasal ve toplumsal koşulları içerisinde insanlar bilirler ki yakın ya da uzak diyarlarda ağırlanacak bir ev bulmak, güvenecek dostlarca himaye edilmek gereklidir ve güzeldir. Fakat bu ilişkiyi kimle kuracağını kimse taraflara dayatamaz. Bu örnekte de insanlar evlerini, sof-ralarını, konuklarına güvenlik sağlayacak kentlerini yabancılara *acıyorlardı*. Parantezi kapatarak Lingiş’e geri dönersek, o, kişinin

kendisini, ortak hiçbir şeyi olmayana açmasını önemsiyordur. İnsana, böyle bir açıklığı, kendini ötekine açmayı fark ettiren şey ve bütün insanları ortaklaştıran tek şey ölümdür; ölümden ortaklıktır. Kimsenin dışında kalamadığı bir ortaklık kurgusu hiçbir sınır çizmediği için²⁵ aslında gerçek bir ortaklık olup olmadığı sorulabilir. Bu “ölüm ortaklığı, ortaklaşa hiçbir şey üretmeyen ya da ortak hiçbir şeye sahip olmayan bireylerin; ölümlülükleri içinde muhtaç durumda olan bireylerin kardeşliğidir” (a.g.y., 137). Lingis, rasyonel siyasal aidiyetlerimizi sürekli taciz eden bu öteki cemaat kurgusuyla aslında dostluğun iptal edilemez bir yönüne vurgu yapıyor; dostluk kurma potansiyelimizin her zaman ve her daim bize ait olmasına. Şöyle de söyleyebiliriz: Bizi içine alan siyasal aidiyet ne olursa olsun, bizim, rasyonel söylemin bizi ilişkilendirmedikleriyle ilişkilene potansiyelimiz her zaman saklıdır. Aristoteles, “karşılıklı dostluk tercihle birlikte olur” (NE, VIII, 1157b) diyordu. Eğer dostunuz, rasyonel söylemin sizi dost kıldığı biri değilse, yapacağınız tercih kelimenin tam anlamıyla siyasal bir tercih olacaktır.

Kapalı bütünler nasıl kırılabilir ve cemaati yekvücut haline getirecek bir ilkenin varlığından nasıl kaçınabiliriz? Agamben, tekiliği gözden kaçırmamak için geleceğin cemaatinde *her ne ise o olan* (*whatever being*) olabilmenin imkânlarından söz eder. Bu, bir ortaklığa aidiyet içermeyen bir tamlamadır; *her ne ise o olan*, olduğu haliyle olandır. Bu *her ne ise o olan* kişi, “kendisinin o ya da bu kümeye, şu ya da bu sınıfa (kırmızılar Fransızlar, Müslümanlar) aitliğini belirleyen şu ya da bu özelliğine sahip olmasından geri alınır, bu geri alınma, her türlü cinse özgü aidiyetin yokluğu ya da bir başka sınıfa ait olması için değil öyle-olması, kendi kendine ait olması içindir” (Agamben, 2012a, 12-13). Öyle-olmak, öyle olarak dışa serilen bir tekilliktir (a.g.y.). Dostluk ilişkisi insanın öyle olarak dışa serilen tekiliğine zarar verir mi diye sorabiliriz. Nihayetinde bu tamlama, hiçbir ortaklığa aidiyet içermiyordur. Agamben’in *Limbo* yani Araf isimli bölümde yürüttüğü tartışma bize bir bütünlüğe ait olma, olmama ya da hem ait olma hem de olmama ile ilgili biraz daha ipucu verebilir (Agamben, 2005a: 5-7). Belirsizlik, bilinme-

25. “Ulus sınırlı olarak hayal edilir, çünkü belki de bir milyar insanı kapsayan en büyüğünün bile, ötesinde başka uluslara mensup insanların yaşadığı -esnek de olsa sonlu sınırları vardır. Hiçbir ulus kendisini insanlığın tümü ile örtüşüyor olarak hayal etmez. En mesihçi milliyetçiler bile, sözelimi bazı çağlarda Hristiyanların baştan aşağı Hristiyan bir gezegen düşleyebildikleri gibi, insan ırkının bütün üyelerinin kendi uluslarına katılacağı bir günün rüyasını görmezler” (Anderson, 1995: 21).

yen durum, arada kalmış, sınırda anlamında kullanılan bu sözcük tekillik alanını anlamaya yardımcı olur. Aquinolu Thomas'a göre, ilk günahı başka bir günahı olmadan ölmüş ve vaftiz edilmeyen çocuklar cehennemle cezalandırılmazlar; onların tek cezası ebedi olarak Tanrının suretinden yoksun kalmaktır. Peki, Tanrının suretinden yoksun kalmak onlar için ne ifade eder? Bu çocuklar ne kutsanmıştır ne de lanetlenecek bir günah işlemişlerdir. Onlar *limboda* kalırlar. Lanetlenmişler gibi acı çekmeye maruz kalmazlar, hiçbir zaman onlara işlenmemiş olan Tanrı sevgisinin mahrumiyeti de onlar için bir şey ifade etmez. Seçilmişler gibi kutsanmış, lanetlenmişler gibi umutsuz değillerdir; çıkışı olmayan bir memnuniyet alanındadırlar. Bu sınır halin bir memnuniyet alanı olmasının iki önemli sebebi vardır. Öncelikle ilahi yargılamaya tabi değillerdir, yargılanmaktan muaftırlar. Yargılanan insan iyi ya da kötü diye sınıflandırılır ve bir adrese gönderilir. Agamben'in bir başka pasajda değindiği cennet ve cehennemin birbirine bitişik olması hali de bu anlama gelir. İyi ya da kötü arasındaki tek fark adreslerin farklılığıdır; her ikisinde de istikamet bellidir. Cemaatte ne içeride ne dışarıda olanlar da böyle düşünülebilir mi? Cemaatte de kişi sürekli yargılanır ve daimî sorgulamaya tabidir. İyi ya da kötü olup içeride ya da dışarıda tutulur. Arada kalmışlığı memnuniyet alanına çeviren diğer durum varılması gereken bir nihailiğin olmamasıdır. Burada kurtuluş, cennet ideali düşüncesine kökten bir itiraz yöneltmiş olur. Çünkü nihai bir cennet fikri cemaati kapatan bir şey haline gelir. Sen her nasılsan öyle kalacaksın. Her nasılsak öyle kalarak nasıl yaşarız? Daha da önemlisi bunu başkalarıyla ilişkilendenmeden nasıl yaparız?

Her nasılsa öyle olan tekili anlamak için ikinci adım olarak örnek kavramına göz atabiliriz. Tekil, birey ve evrensel ikiliğinden ayrı bir yerde durmaktadır. Birey kavramını zaten liberalizm çerçevesinde düşünmeye eğilimliyiz. Agamben, tekili örnek kavramıyla açıklar: Tekilsen, hem kümeye aitsin hem de örnek olduğun için oradan sıyrılırsın (a.g.y, 8-10) . Örnek denince hem özel bir paye atfedilir hem de tekil o türün içinde bir yerdedir. Ne bireydir ne evrensel; tekildir. Kendini öyle sunan bir tekil nesnedir. Örnek, bir özellik tarafından tanımlanmaz, o öyle adlandırılır. Agamben'in örnek kavramını seçmesinin sebebi dilsel/dilbilimsel varoluşun bize sunacağı hareket alanıdır. Genel olarak seçilen adlandırmalar tekil olanı bu sınıfın içine transfer etmeye yarar. Fransız değilsindir;

Fransız olarak adlandırılırsın. Ya da komünist olarak adlandırılırsın. Biri öyle de böyle de çağrılabiliriyorsa, demek ki bu sorgulanabilir bir şeydir. Bu kimlik sorgulanabiliriyorsa demek ki komünitenin sonunu getirebilir. Bütün bunlar dilde olan şeylerse, senle adlandırıldığın şey arasında bir mesafe var demektir. Örnek seni türün sınırında bırakır. Sen hem *her ne isen* osun hem türü temsil edensin. Başka şekilde de adlandırılabilme ihtimali, kimliklerin değişebilir olduğunu anlatır bize. Dilden bağımsız olarak varız ama adlandırılırız çünkü iletişim kurmak zorundayız.²⁶ Tekilliğin dilde erimemesinin sebebi adlandırılışımızla aramızda bir mesafe olmasıdır. Başka türlü de adlandırılma olasılığı vardır. Agamben'in şeytanilik dediği şeyi de bununla bağlantılı düşünebiliriz: Her an her şeyi yapabilecek olmak (2012a: 47-49, 2005a: 31-35). Her an başka bir şey olabilme, başka türlü olabilme olasılığını taşımak; bu yüzden egemenin şeytansı bulunduğu. Bu şeytanilik, tekilliğin en uygun biçimidir. Potansiyelde olmak, basitçe pasif kalmak değildir. Olmamayı yapabilmek, olmamayı tercih etmektir. Potansiyel olarak herhangi bir şeye muktedir olduğumuz halde öyle olmamayı seçmektir. Burada her şey her an başka türlü olabilmektedir; bir menzili yoktur. Bu olumsuzluk fikrini dostluk açısından nasıl yorumlayabiliriz? Bu yaklaşımda her şey her an başka bir şey oluyor ama ikili dostluk ilişkisinde insana güven veren bir kalıcılık yok muydu? Bunu birkaç şekilde düşünelim. İlk olarak dostluk, diğer ilişkilenmelerle kıyaslandığında, başka türlü olabilme ihtimalini kucaklamaya en açık ilişkidir. Bir kişinin başka türlü olabilmesini, çoğu zaman ailesinden veya aşığından önce dostu destekler. Öte yandan dostluk ilişkisinde insanları ilişkiye zorunlu kılan hiçbir yan yoktur; taraflar öyle olmasını istediği müddetçe dostluk devam eder. En az bunun kadar önemli olan şey siyasal aidiyetlerimizle ilgili bir potansiyelde kalma halidir. Bu, insanlara, siyasal *Biz* kurguları olan kimliklerden, aidiyetlerden tamamen sıyrılmasını öğütlemekten ziyade, bu ortaklıkları güçten düşürmek için önerilmiş bir çerçevedir. Bu ortaklıkların, insanları, başkalarını dışlayarak kimliklendirme gücü ne kadar düşükse, tekilliğimizi ortaya koyma şansımız o derece artar. *Her ne ise o*

26. "Başkalarıyla ancak içimizde –başkalarında da kaldığı kadar- potansiyel olarak kalanlar yoluyla iletişime girebiliriz ve herhangi bir iletişim (Benjamin'in dil için düşündüğü gibi) her şeyden önce ortak olan bir şeyin değil, iletişim kurabilirliğin kendisinin iletişimidir. Eğer yalnızca ve yalnızca tek bir varlık mevcutsa, o tamamen kudretsizdir" (Agamben, 2005b: 325).

olan tekillikler bir topluluk/toplum oluşturmazlar çünkü tanınmalarına yarayacak bir kimlikleri ve aidiyet bağları yoktur; “Devlet için önemli olan olduğu haliyle tekillik değildir, sadece tekilliğin herhangi bir kimliğe dahil edilmesidir (ama *her ne ise o olanın* tam da bu haliyle yani bir kimliği olmadan ele alınması işte bu devletin uzlaşmaya yanaşmayacağı bir tehdittir)” (Agamben, 2012a: 111). Agamben, “bizzat kendi kendisine aidiyetten, kendisinin dil-de olmasından yararlanmak isteyen ve bu yüzden her türlü kimlik ve her türlü aidiyet koşulunu reddeden herhangi tekillik devletin baş düşmanıdır” diyor (a.g.y., 112). Dostlarımızı kendimizin seçiyor olması, bu ele geçirilemezlik, dostluğa içkin bu *karar vericilik* tam da *decisionism*in, yani dostlarımıza bizim adımıza karar veren Schmittçi dost-düşman kurgusunun, devletin baş düşmanı değil midir? Böyle düşündüğümüzde, her dostluk, bir kimliği olmadığı sürece devletin şüpheyile baktığı bir tekilliktir.

Agamben’in ortak ve tekil arasındaki ilişkiye dair sorduğu sorular, bir ortaklık biçimi olarak dostluk ilişkisini ele alanlar açısından özel bir önem arz eder (Agamben, 2012a: 30-31). Tekilleri ortaklaştıran özdeş olmaları yani ortak bir öze sahip olmaları mıdır? Agamben bu soruya olumsuz bir cevap verirken bunun tam tersinin de söz konusu olmadığını söyler: Farklılığın ölçütü de özde farklılaşma değildir. Öyleyse düşünmesi biraz zor olsa da tekil olanla, yani kendine özgü olanla ortaklıklar arasında *her ne ise o olanı* tekiliğinden vazgeçmeden ortaklığın parçası olarak ele alabileceğimiz daha farklı bir ilişki tahayyül etmek zorundayız. Agamben bunu düşünebilmek için kitabın genelinde de izlerini kolaylıkla tespit edebileceğimiz Spinoza’ya başvurur. Spinoza, “bütün cisimler yayılmanın (kaplam) ilahi öz niteliğini ifade ettikleri şeyde toplanırlar (...) ancak, ortak olan hiçbir durumda tekil bir şeyin özünü oluşturamaz” demişti (akt. Agamben, 2012a: 31). Dolayısıyla “bu noktada belirleyici olan öze ait olmayan bir ortaklık fikri, herhangi bir şekilde biz öz ile ilgili olmayan bir bir araya gelme fikridir” (a.g.y.). Varlığın, ortak olanla kendine özgü olan arasında geçiş yapabilmesini düşünmeyi mümkün kılan böyle bir ortaklık fikrinin aidiyet problemine yeni bir bakış açısı getirdiği muhakkak. Bu bizim, dostluğun iki ve çok arasındaki salınımını düşünürken bütünlere/bir topluluğa/kimliğe ait olmanın dostluk ilişkisini nasıl dönüştürdüğüyle de yakından bağlantılı. Dostluk ilişkisine özgü olan içkinlikler, dönüştürücü dinamikler, yüz yüzelik, doğrudanlık, tercihte bulunma özgürlüğü,

başka türlü olmaya açıklık, özen gösterme ve aklımıza gelebilecek daha başka şeyler var. Ama dostluğun bir özü yok. Dostluk, bir özü paylaşmak değil. Dolayısıyla dostluğu mümkün kılan şey tam da ortak bir öze sahip olmadan bir ilişkilene imkânı sunması. Dostluk, bir siyasal aidiyet ilişkisi olarak karşımıza çıktığında ise artık ona bir takım tanımlayıcı özler atfedildiğini görürüz. Öyleyse kaçınmamız gereken, siyasal aidiyetler değil; hem bize bir öz atfederek bizi kısıtlayan, hem de bu öze dahil olmayanları dışarıda bırakan özcü, kökenci, doğal bağılılıklara dayanan ya da bunları icat eden siyasal aidiyet türleridir.

Son olarak Agamben'in konuyu adlı adınca tartıştığı çalışmasına, *Dost'a* da değinelim. Agamben'e göre felsefe ve dostluk arasında çok sıkı bağlar olmasına rağmen bugün bu yakınlık gözden düşmüş görünüyor ve "felsefeyi meslek edinenler, düşüncelerinin bu zorlu ve adeta kaçak eşiyle ıkına sıkına ve vicdanları sızlayarak hesaplaşmaya çalışıyor" (Agamben, 2012b: 64). Agamben'e göre, dost yüklenmezler adıyla tanımlanan kategoriye aittir; hakaretlerde olduğu gibi, bir küme oluşturmeyen, "dünyaya yapılan gönderme değil, saf bir dil deneyimidir" (a.g.y., 68-69). Giovanni Serodine'nin, Petrus ve Pavlus isimli havarilerin karşılaşmasını anlatan tablonun dostluğun mükemmel bir alegorisi gibi görüldüğünü söyler. "Dostluk, temsile dökemeyeceğimiz, kavramlaştıramayacağımız bir yakınlık değilse nedir? Birisini dost bilmek (*riconoscere*), onu belli bir şey olarak tanıyamamaktır (*non poterlo riconoscere*). Beyaz, İtalyan, sıcak dediğimiz zamankiyle aynı anlamda *dost* diyemeyiz -dostluk, bir öznenin kendine has özelliği ya da niteliği değildir" (a.g.y., 70-71)²⁷. Agamben, Aristoteles'in dostluk anlatımında hak ettiği ilgiyi görmeyen bir bölüm olduğunu söylüyor. Aristoteles bu bölümde yaşadığımızı duyumsamaktan, bunu yaparken dostumuzun da bu var olma halini bizimle birlikte duyumsamasının istenir bir şey olduğundan, bu ortaklığın ise birlikte yaşayarak, söz ve düşünce paylaşarak mümkün olacağından bahseder (Aristoteles, NE, 1170a-b). Agamben'e göre, bu bölüm, Aristoteles'in ontolojinin söz dağarcığına başvurduğu yerdir (belki yakınlığı buradan gelir):

Dostluk, dostun varoluşunu, kendi varolma hissinde birlikte-duyumsama anıdır. Gelgelelim bu, dostluğun hem ontolojik, hem de politik bir düzeye taşındığı anlamına gelir. Gerçekten de olmak hissi zaten hep

27. Byung-Chul Han da dostluğun bir *ilişki kelimesi* olduğunu söylemişti hatırlarsak.

(giàsempre) paylaşılmış haldedir ve dostluk da bu paylaşımın adıdır. Burada herhangi bir öznelarasılık (intersoggettività) -modernlerin icat ettiği bu hayalet-, yani özneler arasında tesis edilen bir ilişki söz konusu değildir. Daha ziyade bölüştürülen şey varlığın ya da olmanın [essere] ta kendisidir: Varlık kendisiyle özdeş değildir, Ben ve dost bu paylaşımın iki yüzü, daha doğrusu iki kutbudur (a.g.y., 75).

Dostluk bir *héterosautós*'tur; iki kişi arasındaki başkalığı yani heterojenliği anlatır ama bu aynılıkta başkalıktır (a.g.y., 76). Varoluşumun hoşluğu bunu dostumla birlikte duyumsadığım zaman ortaya çıkar. Aristoteles'te dostluğun ontolojik boyutunu anlamanın bize ne gibi katkıları olabilir? Dost terimi, Agamben'e göre varoluşsal bir terimdir ama paylaşılan bir şey olduğu için siyasal boyutu da vardır. Nitekim Aristoteles'in birlikte yaşamak, söz ve düşünce paylaşmak derken örtük biçimde bu siyasal anlamı kastettiğini düşünür Agamben. İnsan topluluğu hayvanlardan farklı olarak birlikte-yaşama deneyimiyle tanımlanmıştır. Ama bu birliktelik ortak bir tözü paylaşmakla anlaşılamaz ve nesnesizdir:

Dostluk, saf bir olma olgusunu birlikte hissetmedir. Dostların paylaştıkları bir şey yoktur (doğum olsun, yasa, mekân, lezzet olsun): Bunlar, dostluk deneyimi tarafından birlikte-bölüştürülmüş yani ortaktır (con-diviso). Dostluk her bölüşmeyi (divisione) önceleyen bir paylaşmadır (condivisione) çünkü bölüştürdüğü şey varolma olgusunun, yaşamın kendisidir. Siyaseti teşkil eden de bu nesnesiz bölüşüm, bu özgün birlikte- duyumsamadır. Nasıl olup da bu ilksel politik sinestezinin, evrilen demokrasilerin bitkinleşerek eriştikleri en uç evrelerinde kaderlerini teslim ettikleri konsensüse vardıgı ise, demeye alıştığımız üzere, başka bir bahis (a.g.y., 78-79).

Agamben'in konsensüs vurgusu bizim açımızdan mühim çünkü bizim siyasal düşünce içerisinde izlediğimiz salınımla ve dostluğun nasıl homojenleştirici *operasyonlara* uğradığıyla ilgili. Agamben burada *Aristoteles'te ontolojik bir boyut vardı nasıl oldu da böyle oldu?* şeklinde bir soru soruyor sormasına ama aynı Aristoteles'te siyasal dostluk (siyasal/yasal dostluk ve etik dostluk ayrımı) kavramsallaştırması da vardı. Agamben'in ele almadığı bu kavram bizzat konsensüsü çağrıştırıyordu. Dostlukla ilgili siyasal düşünce tarihine baktığımızda, konsensüse giden yolun taşlarının çok erken evrelerde döşenmeye başladığını Derrida da bazı kavramlar

aracılığıyla (homojenlik, erkek kardeşlik, bir tür eşitlik) bize pek çok kez hatırlatmıştı. İçinde bulunduğumuz çağda ise, ait olduğumuz ortaklıkları sarsan bir şey olduğunu ve belki de aidiyetin kendisinin de sarsıldığını söylemişti. Bu dönüşümü izleyenlerin bizi yönlendirdikleri başka bir yer olsa da olmasa da bu rahatsız edici dönüşümü (*relation without relation, community without community* gibi çelişkili görünen ihtimalleri) dikkate almayan bir siyasal tarih ve siyaset felsefesi pek az şey yapabilir Derrida'ya göre. Kendini şeyin gerisine düşen bir realizmle oyalar (Derrida, 2005: 80-81). Çelişkili ihtimalleri düşünmekten kaçamayız. Derrida, demokrasinin her zaman saydığını, oyları ve özneleri sayabildiğini ama olağan tekillikleri saymadığını ve saymaması gerektiğini söyler; gelmekte olan için sınırlı sayı ilkesi olamaz (a.g.y., x). Öyleyse geleceğin demokrasisinde fark ve tekilliklerle ilgili başka bir şeyler olmalı. Derrida sayılabilenler ve sayılamayanlar arasındaki bu uzlaştırmazlığı şöyle ifade eder:

İndirgenemez tekilliklere ve başkalıklara saygı duymayan bir demokrasi olamaz; aynı zamanda 'dostlar topluluğu' (koína ta philôn) olmayan bir demokrasi de olamaz, çoğunlukların hesaplanmadığı, tanımlanabilir, istikrara kavuşmuş ve temsil edilebilir eşit öznelerin olmadığı. Bu iki yasa birbirine indirgenemez. Trajik biçimde uzlaştırmazlar ve bu durum her daim yaralayıcıdır. (...) Karşıtlıktan daha önemli olan şey, siyasal arzunun her zaman bu iki yasanın ayrışmasından (disjunction) doğmasıdır (Derrida, 2005: 22).

İç İçte Geçen Yakınlıklar

Ulus-devletleri bir tür dostlar cemaati olarak tarifiendiren modern siyasal aidiyetlerin eril, homojen, hiyerarşik kurgusuna yönelik en büyük meydan okuma kuşkusuz kadınlardan gelmişti. Modern devlet içerisinde kadınlar, siyasal Bizi oluşturan erkek öznelerin kamusal alanı karşısında, özel alanda ev işlerinden ve aile bireylerinin bakımından sorumlu bireyler olarak görüldüler; modernliğin, kamusal alanın (kültürün alanı) dışına ittiği duygular (kültür karşısında doğa) alanındaydılar. Modern siyasal aidiyetlerin birer erkek kardeşliği olarak tasavvur edilmesi karşısında kadınların birbirleriyle dostane ilişkiler kurarak birkaç asır boyunca mücadele etmesi gerekti ve hâlâ da ediyor. Bu mücadeleler esnasında kadınları kolektif bir siyasal özne olarak tanımlama yönünde ortaya atılan

kavramlardan biri de kız kardeşlikti (*sisterhood*). Kadınların, özellikle 18. yüzyıldan itibaren erkeklerle eşit siyasal ve hukuki özneler olma talebini içeren mücadeleleriyle başlayan feminist hareket içerisinde 1960'ların sonundan başlayarak hem kuramsal hem de eylemsel olarak büyük gelişmeler yaşandı. Cinsiyetçilik, cinsel politikalar gibi temel fikirleri kabul gören ikinci dalga feministler kuramsal üretimin yanı sıra örgütlendiler ve kurumsallaştılar (Donovan, 2013: 15). İkinci dalga feminizmin erken dönemlerinde kız kardeşlik ifadesi, kadınların tanınmasını, bilinç yükseltmesini ve ataerkil sistem içerisindeki ezilmişliğini işaret eden bir kavram olarak kullanıldı (Code (haz.), 2002, “*Sisterhood*” maddesi). Kız kardeşlik, kadınların bölünmüşlüğüne karşı bir dayanışmayı anlatıyordu. Kadınlar, feminist mücadele içerisinde bir birlik duygusu yaratmış olsa da modern siyasal aidiyetlerin homojenlik, dışlayıcılık gibi itiraz yükselttikleri özelliklerine yakalandığı ölçüde kız kardeşlik kavramını da radikal biçimde eleştirdiler. 1970'lerde hayli ilgi gören kız kardeşlik kavramı, siyah kadınların, beyaz kadınların sloganlaştırdığı kız kardeşlik söylemlerinde kendilerine yer olmadığı yönündeki itirazlarıyla 1980'lerin başında gözden düştü (a.g.y.). Bu itirazlardan biri Amerikalı yazar ve kadın hakları savunucusu bell hooks'tan²⁸ gelmiştir. bell hooks, kadınların birlikte mücadele etmesinin ve dayanışmasının önemini vurgularken, kadınların ortak ezilmişliğini temel alarak oluşturulan kız kardeşlik söyleminin açmazlarını ve eksikliklerini de ortaya koyar (hooks, 1984: 43). Kadınların özgürleşmesini savunurken ortak ezilmişliğe karşı kız kardeşlik kavramını öne çıkaranlar, bakış açıları ister liberal ister radikal olsun, esasen beyaz burjuva kadınlar olmuştur (a.g.y.). Ortak ezilmişlik; cinsel davranışlar, ırkçılık, sınıfsal ayrıcalıklar ve daha pek çok önyargı tarafından bölünmüş kadınların yaşadıklarını gizleyen ve toplumsal gerçekliğin karmaşıklığını kavramaktan uzak bir düşüncedir (a.g.y., 44). Beyaz burjuva kadınların sahiplendiği ve erkeklerin ortak düşman olarak işaretlendiği mağduriyet söyleminde, kadınların cinsiyetçiliği, ırkçılığı, sınıfsal ayrıcalıkları sürdürmedeki payları da görünmez kılınmış olur (a.g.y., 46). Bu tarz bir kız kardeşlik söylemi, kadınların birbirlerini koşulsuz olarak sevmelerini dikte eder; böylece tüm çatışmalardan ve anlaşmazlıklardan kaçınılacağı düşünülür ve özellikle kamusal platformlarda eleştiriden

28. Gloria Jean Watkins, bell hooks takma adını kullanmakta ve adının baş harflerini küçük yazmaktadır.

kaçınılır. hooks, ayrışmayı dışarıda bıraktığını iddia eden bu tarz birlik illüzyonlarının beyaz, Anglo-Sakson ve Protestan (WASP) işçi sınıfı içinde, akademide fakülte mensubu beyaz kadınlar arasında ve anarşist feministler topluluklarda devam ettiği, bu gruplardaki kadınların kendi içlerinde birbirlerini desteklerken bağlı oldukları çevrelerin dışındaki kadınlara düşmanlık gösterebildikleri görüşündedir. *Dışarıdaki* kadına gösterilen düşmanca tavır, büyük ölçüde, ataerkil sistem içerisindeki kadınların birbirlerine bağlanma biçimlerine benzer; tek fark feminist bir ilgiyle bunu yapmalarıdır. Yazar, kadınlar arasındaki bir dayanışmanın, egemen ideolojinin kavramlarına değil feminist ideolojinin kendi terimlerine dayanması gerektiği fikrindedir (a.g.y., 47). Erkek egemenliğinin eleştirisinden önce kadınların kendi cinsiyetçiliği üzerine düşünmesi gerektiğini, kadın bilincinin ve dayanışmasının cinsiyetçi pratikleri açık eden, onları sorgulayan sağlam temeller üzerine inşa edilmesi gerektiğini söyler. Cinsel davranışlar, ırkçılık, sınıfsal ayrıcalıklar konusunda feminist hareket içerisinde yaşanan ayrışmaları ve tartışmaları da ele alan hooks, kadınların, farklılıklarına rağmen, cinsel ezilmişliği ortadan kaldırmak ve siyasal dayanışma için kız kardeşler olarak ortak amaçlar ve inançlar etrafında bir araya gelebileceği görüşündedir (a.g.y., 65). *Farklı* kadınların, kadınlar içerisinde dışlanmışlığı konusunda itirazı olan bir diğer yazar *Bahisdışı Kız Kardeş (Sister Outsider)* kitabının yazarı Audre Lorde'tur. Audre Lorde, siyah bir lezbiyen olarak verdiği görünürlük ve faillik mücadelesini anlattığı kitabında insanların birbirlerinin farklarını tanıyarak nasıl bir arada olacaklarıyla ilgili görüşlerini şöyle seslendirir; “yan yana savaşmamız için ben olmama gerek yok. Aynı savaşı verdiğimizizi fark etmem için sen olmama gerek yok. Yapmamız gereken birbiri-miz içerebilecek türden bir geleceğe kendimizi adanmak ve bireysel kimliklerimizin kendilerine özgü kuvvetleriyle bu geleceğe doğru çalışmaktır” (Lorde, 2022: 185-186). Bunu yapabilmek için birbirlerinin aynılığını tanıyanların birbirlerinin farklarını da dikkate almaları gerektiğini söyler (a.g.y., 186).

Hem toplumdaki eşitsizlik ve sömürüyü görünmez kılmayacak hem de bireylerin farklılıklarıyla bir arada yaşayabilmesine imkân tanıyacak bir ilişkilene arayışı cinsel özgürlük mücadelelerinin de bir parçası olmuştur. Tartışmaya, bu mücadelelerin ne tarz düşüncelere karşı verildiğini görmekle başlamak iyi olabilir. C. S. Lewis (1960: 87-99), 1960'ta *The Four Loves* eserini yazdığında,

modern dünyanın çeşitli nedenlerle dostluk ilişkisine bigâne kaldığı düşüncesindeydi. Bunun ilk ve en önemli nedeni, aşk (*eros*) ve sevgi duygularının aksine dostluğun herkesin tecrübe edebileceği bir şey olmamasıydı. Dostluk, duyguların en az *doğal* olanıydı; en az içgüdüsel, en az organik ve biyolojik, toplu halde tecrübe etmeye en az elverişli ve en az gerekli olanıydı. Erkekler arasında yaşanan dostluk ilişkisinin (erkekleri toplumun birincil öznelere olarak görür) bireyselliğin en üst haline karşılık geldiğini söylüyordu. Yalnızlık bir insanı kolektiften ne kadar uzaklaştırırsa, dostluk da aynı ölçüde erkekleri biraradalıktan uzaklaştırıyordu. Demokratik duyarlılıkların bazı biçimleri dostluğa neredeyse düşmanca bakıyordu çünkü seçici ve birkaç kişiyi ilgilendiren bir ilişkiydi. Yazara göre, günümüzde dostluk ilişkisi, *companionship* (birbirine eşlik etme) ilişkisini merkeze alır; ortak inançları ya da ortak ilgileri olan, ortak etkinliklerde bulunan insanlar arasındaki bir şey gibi görünür. Ama dostluk, bu ilişkilene şekline kesinlikle çok daha bireysel ve topluluk halinde deneyimlenmeyen özel bir biraradalığı işaret eder. Dostluk ilişkisi bir şey *hakkında* olmalıdır; hiçbir şeyi olmayanlar hiçbir şeyi paylaşamaz ve hiçbir yere gitmeyenlerin yol arkadaşları olamaz. Bunun olup olmadığı kanıtlanamayacağı için dostluk ilişkisinin çoğunlukla eşcinsellikle ilişkilendirilmesine uzun itirazlarda bulunan Lewis, söz konusu hemcinsler olmadığında yani dostluk kadın ve erkek arasında gerçekleştiğinde tozlanmış eril düşüncelerini daha fazla gizleyemez. Birbiriyle özel bir biçimde dostluk ilişkisi yakalayabilen kişiler farklı cinslerdense yarım saat içerisinde bunun erotik bir ilişkiye dönüşme olasılığı ona göre çok yüksektir. Hatta hemen olmasa bile eğer başkalarını sevmiyor ve fiziksel olarak da birbirlerinden etkileniyorlarsa er ya da geç bu olacaktır. Modern siyaset teorisi de yaşam pratikleri de Lewis'i²⁹ takip etmediği için kendimizi şanslı saymalıyız; belli ki dostluk, doğal olmamaklığıyla, yazarın sıkı sıkı sarıldığı *doğal* toplum kurgusunu ve iktidar ilişkilerini tehdit edebilecek bir potansiyel taşıyordu. Foucault gibi, bu potansiyeli keşfedenler olacaktır.

Michel Foucault, 1981 yılında *La Gai Pied* dergisinde yayımlanan *Friendship as a Way of Life* isimli röportajında, eşcinsellikle ilgili soruların *Ben kimim?* ya da *Benim arzumun gizleri nedir?* sorularının işaret ettiği problemlerle ilişkilendirme eğiliminden

29. Bu görüşleri dile getiren Hristiyan teologun aynı zamanda *Narnia Günlükleri* serisinin yazarı olduğunu da ekleyelim.

şüphe duymamız gerektiği görüşündeydi. Eşcinsellik aracılığıyla ne tür ilişkilerin inşa ya da icat edilebileceğini, bu ilişkileri nasıl düzenleyebileceğimizi ve çoğaltabileceğimizi sormak belki daha iyi olabilir diyecekti. Problem, birinin hakiki cinsiyetini keşfetmesi değildi, bundan ziyade, kişinin cinselliğini kullanarak ilişkilerinde çeşitliliğe varabilmesiydi ona göre. Bu tespitle bağlantılı olarak, bir arzu biçimi değil de arzulanabilir bir şey olan eşcinsellikle ilgili sorunun yöneldiği konulardan birinin dostluk olduğunu dile getirir. Eşcinsellikle ilgili sorun, Foucault'ya göre, erkekleri (kendi cinsel yönelimi açısından) isteme meselesine indirgenemez; bu birlikte nasıl var olunacağıyla ilgili, ilişkilerle ilgili bir sorundur. Erkekler nasıl bir arada yaşayabilir, birlikte vakit geçirebilir, sofralarını, odalarını paylaşabilir, kederini, bilgisini paylaşabilir ve birbirine güven duyabilir? Bir genç kadın ve bir genç erkek arasındaki ilişkiyi ve iletişimi mümkün kılacak kodlar örneğin farklı yaştan iki erkek için toplumsal olarak verili ve kurumsallaşmış değildir. Dolayısıyla bu iki kişi birlikte bir şeyler paylaşmak istediklerinde her şeyi en başından icat etmeleri gerekecektir ki bu birbirlerine verecekleri şeyin toplamı da dostluk dediğimiz şeydir. Eşcinsellikle ilgili algılardan biri, herhangi bir yerde karşılaştıktan sonra birbirlerini baştan çıkarıp hızlıca tatmin eden insanlar arasındaki anlık hazzı dayanmasıdır. Bu tarz bir eşcinsellik imajı toplumda huzursuzluk yaratmaz çünkü böyle karşılaşmaların duygulanım ve duyarlılık geliştirmeleri, dostluk ve samimiyet kurmaları, bağlanmaları ve birbirlerine eşlik etmeleri mümkün olmayacaktır. Oysaki bir araya gelişler, sterilize edilmiş toplumda yeni ittifaklar ya da öngörüle-meyen güç hatlarının bir araya gelmesi anlamına geldiği için korku yaratacaktır. Eşcinselliği, cinsel ilişkinin kendisinden çok daha fazla “rahatsız edici” yapan şey, eşcinsel yaşam tarzıdır. İnsanları rahatsız eden şey yasaya ya da doğaya aykırı biçimde yaşanan cinsel ilişki değil, birbirlerini sevmeye başlayan bireylerdir. Kurumlar bu noktada bir çelişkiyle karşılaşır: Onu kateden duygulanımsal yoğunluklar hem devamlılığını sağlar hem de onu sarsar. Askeriye örneğin bu çelişkinin yoğun biçimlerde ortaya çıktığı yerlerden biridir ve her ne kadar yasalar, davranış kodları bunun tam tersi için önlem almaya çalışsa da kurulan ilişkiler bu düzene kısa devre yaptırır ve kuralın olduğu yerde sevgiyi/aşkı yürürlüğe sokar. Foucault'ya göre, sıkça karşımıza çıksa da bir kişi karşısındakiyle ilişki kurduğunda bunu basitçe ve sadece cinselliğin tüketilmesi amacıyla yapmaz. Yaşam

tarzı kavramına geri dönerek tekrar sorar: Cinsel pratikler yoluyla ilişkisel bir sisteme nasıl varırız? Eşcinsel bir yaşam tarzı yaratmak mümkün müdür? Bu tartışmanın merkezine yerleştirdiği yaşam tarzı nosyonu onun için önemlidir. Bu ilişkisellik perspektifi, yani bir yaşam tarzı ya da yaşama yolu olarak bunu seçebilmek, farklı toplumsal sınıflardan, statülerden, kültürlerden, yaş gruplarından insanları bir araya getirerek çeşitlilik yaratabilir mi? Bir yaşam tarzı ya da aynı anlama gelmek üzere yaşam yolu farklı insanlar tarafından paylaşılabilen bir şeydir ve bu yoğunlukta yaşanan ilişkiler kurumsal olanlara benzemeyecektir. Yaşam yolu, beraberinde bir kültür ve etik getirebilir. Eşcinsel olmak ona göre, bazı psikolojik özelliklerle tanımlanmak ya da eşcinselliği görünür kılan maskeler takmak değil, bir yaşam yolu tanımlamak ve bunu geliştirmektir (a.g.y., 135-138). Aklımıza şu soru gelebilir: Lewis de dostluk kuran kadın ve erkek arasında cinsellik olabileceğini söylüyordu. Foucault'nun yaklaşımında da cinsellik ve dostluk ilişkisi bir aradadır. Bu ikisini birbirinden farklı kılan şey nedir? Lewis'in söylediklerini neden rahatsız edici buluyoruz? Lewis'in dostluğu doğal, organik ya da gerekli olmayan bir ilişki olarak görmesinin arkasında, *doğal* sevgiler, *doğal olmayan* sevgiler ayrımı var gibi görünüyor. Kadın ve erkek arasında doğal olan sevme ve yakınlık kurma biçimi, ataerkil toplumun devamlılığının düşünüldüğü bir çerçevede olsa olsa *eros* olabilir; hatta olmalıdır. Dostluk, bireyleri (erkekleri) toplumdan ve normların olduğu ortaklık (özellikle ahlaki) alanından uzaklaştırabilir minvalinde bir düşüncenin, geliştirilen yakınlıkları sıkı biçimde kontrol etme eğiliminde olduğunu görmek zor değil. Foucault için ise dostluğun kurduğu bağlar tehlikeli değildir (bunda tehlike gören toplumdu), bilakis, birlikte sevgiyi ve çeşitliliği içeren bir yaşam yolu geliştirmeyi mümkün kılar. Aşk ve dostluk gibi yakınlıkların yan yana var olabilmesi konusunda Grayling'in bakışı da yol göstericidir. Yazar, dostluğun diğer ilişkileri yerinden etmek zorunda olmadığını söyler (Grayling, 2013: 90). Dostluk ilişkisine özgü ilkeler aşkın dinamiklerinden farklı olmayı sürdürür. Bunların nasıl iç içe geçeceği belirsizdir. Ama belirsizlik kötü olmak zorunda değildir. Deneyimin açıklığını yansıtır.

Foucault, yukarıda bahsettiğimiz röportaj esnasında kadınlarla ilgili sorulan bir soruya ilişkin olarak o tarihlerde (1981) yeni çıkmış bir kitaptan bahseder: *Surpassing the Love of Man: Romantic friendship and love between women from the Renaissance to the present.*

Lillian Faderman'ın kitabında işaret edilen ve Foucault'nun dikkatini çeken şey, kadınlar arasında, adı eşcinsellik olarak konsun ya da konmasın, yoğun, olağanüstü duygulanımlar ve aşkların ya da kara sevdaların yaşanabilmesi ve bu ilişkilerin kadınların birbirlerinin bedeniyle fiziki temaslarda bulunarak tecrübe edilebilmesiydi. Kadınlar birbirlerine şiirler ve aşk mektupları yazmanın yanı sıra, birbirlerini okşuyor, birbirlerinin saçını ve makyajını yapıyor, birbirlerini giydiriyordu³⁰. Faderman (1981: 15-20), Rönesans'a denk gelen yıllarda başlayıp 17. ve 18. yüzyıllarda devam eden bu ilişki tarzı için, asil ve erdemli bir adlandırma olduğu şüphe götürmeyen *romantik dostluk* kavramının kullanıldığını söyler. Kadınlar arasındaki bu yakınlaşmanın genital bölgeyi içeren bir cinselliği kapsadığına dair bulgu olmamasını, hem o çağın kadınlarının cinselliği deneyimleme biçimleriyle hem de kapsasa bile bunu gösterebilecek tarihsel bir kanıt bulmanın (erkeklerle yaşanan cinselliğin sonuçları olabiliyordu) neredeyse imkânsız olmasıyla açıklar. Romantik dostluk diye adlandırılan bu tutkulu sevgi ve eşlik ilişkisi toplum tarafından görmezlikten geliniyordu. Bunun istisnasının erkek gibi giyinen travesti kadınlar olduğunu söyler. Faderman, kadın kadına yaşananlara karşı pek de ilgili olmayan toplumun söz konusu erkek gibi giyinen ve maskülen tavırlar sergileyen bir travesti olduğunda toleransını yitirmesini ilginç bulur. Pek çok toplumun rahatsız edici bulduğu şey lezbiyenliğin cinsel boyutu değil erkeklerin ayrıcalığının erkek gibi davranan kadınlar tarafından ele geçiriliyor olduğu düşüncesi idi. Kadınlar arasındaki bu romantik dostluk 19. yüzyıl içerisinde dönüşüme uğrayacak ve toplumun görmezden geldiği bir şey olma özelliğini kaybedecekti. Yazar, bunun temel sebebinin kadınların değişen toplumsal statüsüyle alakalı olduğunu dile getirir; artık kadınlar arasında *normal* olmayan ilişkiler bir hastalık olarak görülmeye başlayacaktı. 1960'lara gelindiğinde kadınlar cinselliklerini dışa vuracak kadar özgürleşmişti ve artık romantik dostluk olarak değil lezbiyen aşklar olarak adlandırdıkları ilişkilerini toplumun gözü önünde yaşayıp sahiplenebilecekti.

Biraz daha güncel metinlerde de dostluk ve eşcinsellik kavramlarını kullanarak siyaset felsefesi metinleri arasında gezinen

30. Foucault, erkekler arasındaki böyle bedensel yakınlaşmalara istisnai olarak savaş zamanlarında tolerans gösterildiği çünkü savaşın duygusallığın gerekli ve yüksek olduğu bir arada yaşam formu olduğu görüşündedir (Foucault, 1981: 139).

yazılara ve yazarlara rastlamak mümkün. Bunlardan biri olan Richard Stamp (2009: 1-16), Rancière'in siyaset, demokrasi ve eşitlikle ilgili düşüncelerinin (yazara göre Rancière her ne kadar Derrida'nın yapısökümcü geleneğine çok şey borçlu olsa da) Derridacı düşünsel izlekten ayrıldığını ve onu Foucault'ya yaklaştırdığını söyler. Rancière'in düşüncelerinde dostluk ve eşcinsellik bağlantısını yeniden kavramsallaştırmamızı sağlayan bir hat gören yazarın bu iki düşünürün (Derrida ve Foucault) yanına Rancière'i koymasının nedeni, Rancière'in siyaseti verilmiş bir zarar bir haksızlık olarak kavramsallaştırmasının, siyasete, dostluğa ve demokratik yurttaşlığa yönelik *queer* eleştirel-yapısökümcü yaklaşımlara (ister Foucaultcu-Deleuzcü olsun ister Derridacı) önemli bir katkı sunmasıdır. Rancière, siyaseti, yerler ile görevlerin hiyerarşik düzeni ve dağılımı olarak ele alırken siyasal olanı bunu kesintiye uğratan bir *bükülme* (*torsion*) (makaleye adını veren kavram) olarak görür. Bu bükülme, siyasetin miras aldığı *philia* kavramını, Hıristiyan ruhaniliğinin ve kurumsallığının kardeşlik düşüncesini ve Fransız cumhuriyetçiliğinin kardeşliği kodlama biçimlerini yeniden ve daha iyi bağlamsallaştırmamızı sağlar. Stamp'ın, dostluk ve eşcinsellik arasındaki bağlantıyı düşünmek için bu mirasın sorgulanması gerektiği konusunda şüphesi olmasa da bunun nasıl yapılabileceğiyle ilgili şüpheleri vardır. Derrida, *The Politics of Friendship* kitabında, erkek kardeşliğin hegemonik karakterini analiz ederken, kadınların kendi arasındaki ve kadınlarla erkekler arasındaki dostluğun dışlandığını söyler. Bu çifte dışlama dostluk ilişkilerinde baskın olan eril/erkeksi eşcinsellik (*virile homosexuality*) özelliğiyle alakalıdır. Ama Stamp'a göre siyasal ilişkilenebilecek biçimlerinde baskın olan erkek kardeşliğiyle ilgili *virile homosexuality* kavramını kullanmak birkaç açıdan sorunludur. Birinci olarak, kadınların ve *queer*ların dostluğu Derrida'nın erkek kardeşlik olarak dostluk analizinde paradoksal olarak dışlanmakta ve bu da bu dışlanmış öznelerin tarihini sessizliğe mahkûm ederek onların hegemonik olanın yanı sıra varlığını sürdürmüş olabilecek dostluk ilişkilerine dair bir söz söyleyememektedir. İkinci olarak da heteroseksüel dostluğun yalnızca *virile homosexuality* özelliği gösteren baskın dostluk ilişkilerinden dışlanması hem dostluk ve demokrasi üzerine yazılmış belirli hegemonik metinlerin cinselliğe dair kararsız/çelişkili yaklaşımlarını görmezden gelir hem de *queer* dostluk kültürlerinin tarihsel ve siyasal olarak kırılğanlıklarının ve zulme maruz kalışlarının dile getirilememesini göz ardı eder. Yazar,

Derrida'nın, felsefi gelenekteki dostluk ilişkisini analiz ederken homofobik olduğunu iddia etmiyordur; ama Derrida'nın geleneğinden etkilense de *polis* düzeni (Rancièreci anlamda) içerisinde sayılmayanların *dışlanmasına* ya da *gelecek olan demokrasiye* değil, herhangi bir haksızlığın (*tort*) dile getirilmesiyle deneyimlenecek siyasal öznelliğe odaklanan Rancière'in teorisini kendisine daha yakın bulur. Rancière için demokrasi, erkek kardeşliğine dayanan toplumu kesintiye uğratmanın, karıştırmanın polemik ismi olarak icat edilmiştir. Derrida'nın dışlayıcı eşcinsellik yaklaşımındansa, Rancière'in siyasal öznelliklerin polemik isimleri olarak gördüğü erkek kardeş, yurttaş, dost, erkek, eşcinsel ya da *herhangi biri* olmak, bu öznenin diğer herkese eşitlenme iddiasının ileri sürüldüğü ve *polis* düzeninin içerdiği ve dışladığı şeylere itiraz edildiği andır.

İçe içe geçen yakınlıklara tarih disiplininin de katkılar gelmiştir. Alan Bray'in *The Friend*'i (2003: 1-12), dostluğun geleneksel toplumda belirgin bir yer işgal ettiği savından yola çıkıyor ve İngiliz toplumunu temel alarak 11. yüzyıldan 19. yüzyıla ki bu çağ *sivil toplumun* ortaya çıktığı tarihsel döneme denk geliyordu, somut örnekler ve tarihsel materyaller aracılığıyla dostluk ilişkilerinin izini sürüyor. Cinselliği, yemin ve ritüeller aracılığıyla kurulan yakınlık³¹ ve akrabalık ilişkileriyle evlilik ilişkisini birbirinden ayıran unsur olarak gören tarihçileri kızdırabilecek bir yaklaşım içerisinde olduğunu söyleyen Bray, geleneksel toplumda tecrübe edilen ve yoğun bir sevgi ve erotizm içeren dostluk ilişkilerinin insanlar, aileler ve gruplar arasında hasmane olmayan ve kalıcı bağlar kurmak açısından dikkat çekici bir yerde durduğunu söylerken modern çekirdek ailenin retrospektif yorumunun bunu kavramaya imkân vermediği görüşündedir. Modern toplumda dostluğun insana rahatlık sağlayan iyi bir ilişki olduğu düşünülse de bu tamamen özel alanda cereyan eden bir ilişki olarak görülür. Yazar, geç modern kültürün aslında dostluğun kriziyle karşı karşıya olduğunu söylerken, geçmiş dönemin bu krizin belirsiz etik boyutunu soruşturmaya imkân verdiğini dile getirir. Geleneksel toplumda, modern toplumun tersine, dostluk ilişkileri kamu alanında gözle görülür bir öneme sahipti. Modern sivil toplumda ise dostluk ilişkileri hem kamusal bir mesele olarak görülmez hem de özellikle böyle olmamaları talep edilir. Bray, buna rağmen dostluk ilişkilerinin artan bir şekilde

31. *Kinship* sözcüğü çevrilirken ima ettiği bağlamı yakalamak için yakınlık terimi de eklenmiştir.

kamusallık kazandığını belirtir. Feminizm, bu değişimin ilk işaretlerini vermişti. Batı Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da bu değişimin daha tartışmalı bir başlığını ise eşcinsel dostlukları temelindeki aile yapılarının, geleneksel aile ve evlilik kurumunu sorgulaması oluşturuyor. Bu kitaptaki tartışmanın eşcinsel dostlukların bir aile oluşturup oluşturmadığı sorusuna sıkıştırılmaması gerektiğini düşünen yazar, dostluk etiğinin güncel krizini serimlemek için ele alınan cinsellik kavramının, geç modernliğin çoğulculuğuna damga vuran kimlik, din, kültür, dil gibi çeşitli bağlılıklardan yalnızca biri olduğunu dile getirir. Onu Derrida'nın *The Politics of Friendship* kitabına bağlayan da bu geniş bağlam olmuştur: Bu kitapta sorulan sorular ile Derrida'nın kitabında yer alan soruların temeli aynıdır. Nasıl ki geleneksel toplumlarda dostluk ilişkisini serpilip geliştiği belirli bağlılık biçimlerinden ayıramıyorsak, Derrida da dostluk ilişkilerini çağdaş toplumdaki bağlılıklardan ayıramayacağımız görüşündeydi. Etik belirsizlikler olarak gördüğü bu ilişkilermeler geleneksel toplumun belirleyici unsurlarından biriydi. Ne var ki artık bu dünyanın ilişkilermeme biçimlerinde geri dönüş mümkün değildir fakat dostluk etiğinin bir arkeolojisi yapılabilir ve bu bakış açısıyla sorulacak sorular dostluk ilişkisine özgü etik soruları başka bir dünyada da dile getirme şansı verir ve kitabın amacı buna hizmet etmektir.

Tipki Alan Bray gibi, Nick Montgomery ve carla bergman³² da *Neşeli Militanlık- Toksik zamanlarda direnişi örmek* isimli çalışmalarında, dostluk ilişkisi banal bir şeymiş gibi muamele görürken, modern toplumda, çift olmanın ve çekirdek ailenin yakınlığın bütün biçimlerini kapsayan merkezi bir rol üstlendiği görüşündedir (Montgomery ve bergman, 2022: 105). Yaşadığımız örgütlü yıkımı İmparatorluk³³ olarak adlandıran yazarlar yeni ortaklıklar kurmanın ve sağlam bağlar oluşturmanın İmparatorluk'u ortadan kaldıracak şeyin ta kendisi olduğu ve bunun için birlikte başka türlü var olmanın yollarını keşfetmemiz gerektiği görüşündedir (a.g.y, 33). Başka türlü var olmanın yollarını araştırmak için insanların birbiriyle kurduğu yakınlıkları ideolojilerden daha öncelikli gören anarşist ve otorite karşıtı akımlarla ilgilendiklerini belirtirler:

32. Yazar, isminin ve soy isminin baş harflerini küçük harfle yazmayı tercih etmektedir.

33. Bkz. M. Hardt, A. Negri, (2008), İmparatorluk, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.

Güven, sevgi, bakım ve birbirimizi destekleme ve savunma kapasitemize dayanan güçlü ilişkiler inşa edebilmenin olanakları üzerine, anarşizmin içinde ve diğer çevrelerde bir tartışma dönüyor. Bu noktada bizim en heyecan verici bulduğumuz anarşist yaklaşımlar ise, insanları burada ve şimdi farklı yaşayabilmeleri için cesaretlendiren, örgütlülük ve gündelik yaşam arasındaki mesafeleri ortadan kaldıranlardır (a.g.y., 45).

İnsanlar arasındaki yakınlıklar, merkeziyetçi olmayan, esnek olsa da gevşek olmayan yeni ilişkiler ve örgütlenme biçimleri söz konusu olduğunda önem kazanır (a.g.y., 45). Baskı ve otorite karşıtı hareketlerin sekterlikle malul, kişilere canlılık ve yaratıcılık imkânı tanımayan boğucu alanlara dönüşmesine karşı Spinozacı gelenekten ilham bulan yazarlar, bu akımın insanların birlikte daha yaşam dolu ve daha güçlü hale geldiği süreçlere odaklanan yaklaşımlarını heyecan verici bulurlar. Spinoza'nın yaşamın amacı olarak gördüğü başkalarıyla birlikte yeni şeyler *yapabilir* (çünkü insanların ne olduğu değil ne yapabildiği yani kudreti Spinozacı düşüncenin merkezindedir) hale gelme süreci onların da odak noktasıdır; bu süreç Spinoza tarafından neşe olarak adlandırılmıştır (a.g.y., 37). Ne mutluluk ile aynı şey ne de acıdan kaçınmak olan neşe, “dönüştürücü, riskli, acı veren ve güçlü fakat aynı zamanda anlaşılması da o kadar kolay olmayan bir süreç”tir (a.g.y., 73). Ona yaslanan bir militanlık ise, yukarıdan aşağı herkesi kontrol etmeye çalışan sekter ve maço militanlığın tersidir; kişi kendisini ve dünyayı yapılandıran güçlere aktif biçimde katılmayı öğrenerek yeni yaşam formlarını keşfeder (a.g.y., 88). Neşeli militanlık sonuçlara odaklanmaktan ziyade kişinin kendisini de her zaman dönüştürebileceği süreçlere odaklanır ve nelere gebe olduğu siyasal olanın olumsal karakterine benzer biçimde *belirsizdir*. Kitapta vurgulanmak istenen başka türlü nasıl olunabileceğinin şimdi ve burada bir dönüşüm kudretiyle başlaması gereken açık uçlu bir soru olmasıdır. Yazarlar Plaza De Mayo Anneleri'nin, “militanlığın ahlaki ve soyut ideolojik yükümlülüklerden ziyade, gündelik yaşam ve yakın bağlarda tomurcuklandığına güçlü bir örnek” oluşturduğunu söylerler (a.g.y., 85). Peki bu yakın bağlar hangi ilişki biçimleri ve hangi özellikler üzerine kurulu olabilir? Özgürlüğün temelinin dostluklarda bulunduğunu düşünen Montgomery ve bergman, özgürlük ve dostluğun eskiden aynı anlama geldiğini (*freedom* ve *friend* sözcüklerinin kökü *fri* ya da *pri* sevgi anlamını taşıyor) hatırlatır. Nitekim sınırlamalardan muaf olmak anlamındaki özgürlük anlayı-

şından farklı olarak ilişkisel özgürlük anlayışı birbirine destek, bakım sunarak karşılıklı bağlar kurabilme ve dünyayla birlikte yüzleşebilme taahhüdünü anlatır (a.g.y., 91-92). Özgürlüğün anlamının değiştiği modern devletin oluşumu aşamasında dostluk-özgürlük bağlantısı da kopmuştur (a.g.y., 93-94). Ama bizler pekâlâ dostluğu yine özgürlükle bağlantılı olarak ve özgücümüzü artıran bir ilişki olarak düşünebiliriz. Dostluk, Spinozacı perspektifte bir bağ olmaktan ziyade “başka türlü olmanın yollarını keşfettiğimiz süreç içinde, bizi hep birlikte yeniden kuran etik bir ilişkilene biçimidir. (...) Dostluk ya da akrabalık yoluyla kendimizi yıkar ve yeni baştan yaparız, olabildiği kadar radikal ve meydan okuyan biçimlerde. Bu anlamıyla dostluk, özgürlüğün temelini oluşturur” (a.g.y., 100). Dostluk başka nelere muktedirdir diye soran yazarlar, bu ilişkiyi akrabalığın radikal ve dönüştürücü bir formu olarak yeniden düşünmeyi denememiz gerektiği görüşündedirler. Ama bir uyarıda bulunurlar: Dostluk belki de çoktan kapitalizm ve neoliberalizm tarafından ele geçirilmiş ve sömürgeleştirilmiştir. Neoliberalizm açısından dostluk kişisel tercihlerle şekillenen, birlikte takılmaya, hobiler icra etmeye dayanan sıradan bir ilişkidir (a.g.y., 101). Elbette bu bireysellik herhangi bir dönüşüm potansiyelini barındıramaz çünkü “değişim bireysel bir çabadan değil, ‘birbirimize her daim emek vererek’ gerçekleşir” ki bu dostane birliktelik yazarların etik ve ilişkisel özgürlük dediği şeye karşılık gelir (a.g.y., 103). İnsanların uzun vadede birbirlerini destekleyebilecekleri, birbirleri için mücadele edecekleri ve sevgi dolu bağlar oluşturabilecekleri güçlü ilişkiler direnişin temelini oluşturur. İmparatorluk’un gücünü kırmak için dostluğun ve akrabalığın en köklü biçimleri yeniden gündemimize gelmelidir (a.g.y., 133). Toksik zamanlarda direnişin nasıl örüleceği üzerine kafa yoran ve bunun için farklı toplumsal hareketlerden aktivistlerle görüşen yazarların vardığı sonuç şöyledir:

Eğer ilişkiler dünyayı dünya yapan -arzularımızı, değerlerimizi ve kapasitelerimizi şekillendiren- şeylerse, o halde özgürlük, ilişkiler yoluyla dünyayı kurma sürecine daha aktif olarak katılma kapasitesidir. Dostluk ve direniş birbiriyle bağlantılıdır: Yanımızda bize destek olan birileri varsa, dünyalarımıza yönelik tehditlerle yüzleşmek konusunda daha istekli oluruz. Dostluk ve yakınlık sahip olunan şeyler değil, süreçler ve açık uçlu sorulardır. Ki bunlar da kısmi yanıtlar, başka sorular getirir, kesinlik ve itimada dair ipuçları belirir; fakat asla kesin yanıtlar sunmaz (a.g.y., 134).

Yine Yeniden Dostluk Kavramına Dönmek

Dostluk kavramı, başkalarıyla bir araya gelirken insanların kendine özgünlüğünü ya da tekilliğini korumasına imkân verdiği için, dostluk ilişkisi diğer yakınlıkları yerinden etmeden birlikte yaşam yolları oluşturmaya elverişli olduğu için, dostluk, dünyayı değiştirmeye çalışırken kolektifi de yeniden kuran bir etik geliştirdiği için çağdaş tartışmalarda ilham verici bulunmaktadır. Nordin ve Smith de (2018: 1-2), toplum kavramına eleştirel bir bakış geliştirmeden yeni bir siyasetin geliştirilemeyeceği görüşündedirler; toplum kavramı yerine işaret edecekleri adres dostluk olacaktır. Yazarlar siyasetin yeni bir kavrayışı için dostluk ilişkisinden yola çıkabileceğimizi söyler ve bunun nedenlerini üç başlıkta toplar. Dostluk, ilk olarak, bizatihi *ilişkileri* merkeze alarak, modern siyasal düşüncede kaybolma eğiliminde olan bir meseleye yeniden odaklanmamızı sağlar. Dostluk bize, belirlenmiş ve sabitlenmiş birimlere ve kimliklere ulaşma ya da onları anlama çabasından ziyade akışa ve değişime odaklanma imkânı sunar. İkincisi, dostluk yalnızca kimlikleri temel alan siyasete dayanmaz; kimlikleri (benzerlik/aynılık) ve farkı bir araya getiren bir siyaseti düşünmemizi sağlar. Üçüncüsü, bizi, sınırlandırılmış ve bütünleşmiş bir siyasal özne olan toplum (*community*) kavramından uzaklaştırır. Bu tarz oluşumlara odaklanmak yerine siyaseti, ilişkilerin gezgin ağı (*mobile network*) olarak kavrayabilmemizi sağlar. Böyle bir kavrayışta insanlar çoklu ve değişik biçimlerde birbirine bağlanmış ve bunlar önceden tahmin edilebilir ve yasalaştırılabilir birliktelikler değildir. Yazarlara göre, toplumu bütünleşik bir siyasal özne olarak gören ve dışlama, düşmanlık ve fanatizme dayalı patlamalara eğilimli yerleşik siyaset algısına karşı dostluğun söyleyeceği önemli şeyler vardır. Dostluk yazarlara göre aile benzerliği (*family resemblance*³⁴) olan bir kavramdır. Bu anlayışta aynı kavramın birçok örneği vardır. Çekirdek bir tanımı ya da arketipi yoktur. Dostlukların dayandığı kimi özellikler birbiriyle örtüşür, ama örneklerdeki paylaşılan özellikler her zaman aynı değildir. Dostluk tam da böyle olduğu için çeşitliliği kabul eder (a.g.y., 4). Tartışmalarının merkezindeki şeyin ilişkisellik yani insanı insana bağlayan ve ayıran şey olduğunu

34. Wittgenstein tarafından da kullanılan aile benzerliği kavramı, bir kelimenin çeşitli anlamları arasında özdeşlik değil aile üyeleri gibi yakınlıklar, benzerlikler olduğunu ifade eder (Wittgenstein, 1986: 32).

söylerler. Dostluk da ilişkiler ve siyasal olan üzerine düşünmenin belirli bir biçimidir. Dostluk, siyasalın üzerine inşa edildiği şeyin, ortak bir dünyayı paylaşan ve dinamik ilişkiler içerisinde olan ben ve öteki arasındaki ortak anayasa (*co-constitution*) olduğu önermesinden yola çıkar. Siyasal dokuyu üreten ve daha sabit oluşumların zeminini oluşturan şey insanlar arasında atılan ve sonra yeniden atılan bağlar ve ilmeklerdir. Dostluk öyleyse siyasal ilişkileri ele almanın bir yoludur ki bu ilişkiler de siyasal şeylerin kurucusudur (a.g.y., 4). Toplum kavramıyla ilgili üç sorun alanı tespit ederler. Toplum insanlara birbirlerine bağlı oldukları duygusunu verir ama yazarlara göre toplum bir fantezidir. Bu fantezi hiçbir zaman tamamlanamaz çünkü önerdiği şey gerçekte olması imkânsız bir şeydir; bu yüzden hep geçmişe ya da gelecekte tamamlanmaya atıfta bulunur. İkinci sorun, toplum fikrinin kimliklere odaklanmasıyla ilişkilidir. Bireylerin özelliklerini seçici bir şekilde alarak herkesin ortak özelliği, herkesin tanımlayıcısı haline getiren toplum için, bireyleri birey haline getiren ilişkiler alanı görünmezdir. Seçici olarak aldığı özellikleri herkese atfettiği ölçüde keyfi ve istikrarsız olmaya mahkûm bir aynılık inşa eder. Bütünlük vaadine karşı her zaman dışında kalan bir şeyler vardır. Biz ve onlar ayrımına yol açan bu bütünlük fantezisi farklılığa karşı bir düşmanlıkla sonuçlanır. Üçüncü ve son olarak da toplum, bir vazife, bir proje olarak tüm siyasal eylemin ve programın odağı haline gelir. Toplum bir görevdir, çünkü siyasetten kendi gerçekleşimini talep eder. Bu bakış açısına göre daha iyi daha tam bir toplum mümkündür ve arzu edilebilirdir. Bu homojenlik ve tamlık arayışı, içerleme ve dışlama, kimlik ve fark, benzerlik ve ötekilik alanında cereyan eder. Siyaset buradan kurulduğunda da, fark ve ötekilik toplumun kendini gerçekleştirmesine engel olan şey olarak görülecektir (a.g.y., 7-9). Sol ve sağ popülizmin bu toplum merkezli bakış açısına saplanıp kaldığı görüşündedirler.

Yeni siyasetin toplum fikrindeki sınırlılıkları ve problemleri aşması gerektiğini düşünen yazarların işaret edeceği adres dostluk olacaktır. Dostluk elbette toplumun ikamesi olan bir kavram değildir ama Batı düşüncesinin yerleşik mecazlarına katkı sunabilecek alternatif bir analiz tarzı sağlayabileceği görüşündedirler. Toplum, kimliklere odaklıyken dostluk farka alan açar. Toplum kendi başlangıcıyla ve kendi nihai gerçekleşimiyle ilgiliyken dostluk kendi kökeninin izinden gitmez ve her türlü nihailiğe ve hedefe karşı koyar.

Toplum, siyasetin daha tam bir biraradalığa ulaşmaya çalışmak için önüne koyduğu bir görev bir hedefken, dostluk tüm ilişkilerimizin tamamlanmamışlığını vurgular ve siyaseti başkalarıyla süregelen, dinamik ve erekselci olmayan bir biraradalık olarak anlamamıza imkân sağlar. Dostluğun, yeni siyasete ilham verebilecek beş özelliğini sıralarlar. İlk olarak dostluk bir ilişkidir. Bir rol, elde edilmiş durağan bir statü değildir; dostluk dinamiktir. Toplum, üyelerine attığı ortak ve sabit kimlikler üzerinde yükselirken, dostluk ilişkisinde bulunanlar da ilişkinin yapısı da değişime açıktır hatta değişim dostluğa içkindir. İkinci olarak dostluk bireyler arasında bir ilişkidir. Bu, toplumun vaat ettiği ve ortak özellikler attığı benzer ya da aynı olduğu varsayılan kendilikler arasındaki ilişkiden farklı bir bakıştır. Ben ve öteki arasında benzerliklere odaklandığı kadar farklılıklara da odaklanabilen, farklılıkları tanıyan bir yaklaşımdır. Bu aynı zamanda, Ben'in oluşumunda ötekinin rolünü dikkate almamızı sağlayan karmaşık yapıya da dikkat çeker. Meseleyi böyle bir yerden ele almak toplumun yapısındaki heterojenliği kucaklamayı mümkün kılar. Homojenlik ve heterojenlik, aynılık ve benzerlik birbiriyle ilişkili kavramlar olarak ele alınabilir. Bu da bizi dostluğun üçüncü özelliğine götürecektir. Dostluk ilişkisi dostlar *arasında* cereyan eder; her iki tarafa da ait değildir. Dostlar, kendilerini ya da dostlarını değil, birbirleri sayesinde (ve arasında) ortaya çıkan bir benliği önemser ve severler. Dostluğun dördüncü özelliği ise, iki kişilik bir ilişkiymiş gibi görünmesine rağmen dostluğun genişlemeye müsait bir ilişkisellik olmasıdır. Dostlukların farka yer açan yapısı değişime ve çoklu biçimlerde ilişkiler kurmaya zemin hazırlar. Dostluklar, kapalı çemberler gibi değil, bireylerle diğer bireyler ve gruplarla diğer gruplar arasında kurulabilen çapraz hatlar olarak düşünülmelidir. Beşinci ve son olarak da dostluk, toplum fikrinin aksine, siyasal bir program ya da görev sunmaz. Belirli bir varoluşu önermektense, başkalarıyla ucu açık bir biraradalık fikrine yaslanır. Bir programa dayanmadığı için de tüm tanımlamalara direnen bir yapısı vardır; dostluğun yapısı anarşik ve anti-otoriterdir. Yazarlar yeni siyasetin ruhunun, dışlama ve düşmanlık içeren erekselci toplum fikrine değil, bize yeni açılımlar sağlayan dostluk fikrine dayanması gerektiği görüşündedir. Dostluklara bazen belirli biçimler ve tanımlanmış hedefler verilebilir; nitekim devlet ve ulus, dostluğun modern çağda bürünmüş olduğu dostluk biçimlerinden bazılarıdır. Bu açıdan

devlet ve ulus belirli bir amaç için bir araya gelmiş dostluk grupları gibi görülebilir ama dostluk grupları bunlardan ibaret değildir. İlk olarak, devlet ve ulus adı altında gerçekleşen dostluklarda, belirli bir amaç için ortak hedefler ve değerler üretilmesi bu üretimin başka biçimlerde de yapılabileceğinin işaretidir. İkinci olarak da insanların belirli biçimlerde siyasal dostluklar kurması, belirli başka biçimlerin artık kaldığının, içerilmediğinin ve her siyasal kurgunun aslında tamamlanmamışlığının göstergesidir [öteki cemaati hatırlayalım]. Demek ki siyasal değişim için her zaman bir potansiyel vardır. Yeni şeyler yapmanın, paylaşılan dünyalarımızda yeni ilişkiler kurmanın imkânı her daim vardır. Ve bu *artık kalan* dostluk biçimleri verili siyasal yapıya direnme ve onu değiştirme potansiyelini her zaman taşıyacaktır. (a.g.y., 9-11). Dostluk siyasal ilişkilerin üzerinde yükselebileceği bir zemin bir ruh bir alan sağlar. Yazarlara göre, soldaki kimlik siyasetinin de kazanımlarına rağmen sıkıntılı tarafları vardır (a.g.y., 12) ve ilerici sol, toplum mecazına yaslanarak sağın hakkından gelemmez. Dostluğu çağın hem global hem yerel odaklı ruhuna, insanların farklı düzeylerdeki aidiyetlerine daha uygun bir ilişki olarak görürler (a.g.y., 13).

Sonuç

Siyasal düşünce içerisinde izlediğimiz tartışmalarda dostluk ilişkisinin belirli bir tarihsel döneme kadar insanların bir arada oluşunun en öncelikli ve önemli kategorilerinden biri olduğunu gördük. Yunan dünyası içerisinde dostluk değerli ve öncelikli bir ilişki olarak görülse bile, kavramın birilerini içeri alırken başka birilerini dışarıda bırakan benzerlikler (savaşçı erkekler, erdemce benzerler) aracılığıyla düşünülmüş olması bize siyasal biraradalıkların insanları birbirine benzeştirme, sınırlama, farklı olanları dışlama konusunda ne kadar mahir olabildiğini gösterdi. Aynı tarihsel dönem, dostluğun iki kişi ve çok kişi arasında salınan bir ilişki olarak işaret ettiği imkânlar açısından da ilham vericiydi. Aristoteles, modern siyaset hakkında düşünenlere, demokrasilerde dostluğun da adaletin de daha çok olduğunu çünkü eşit olan kişilerin pek çok ortak şeyi olduğunu söyleyerek (NE, VIII, 1161a-b) demokrasi, eşitlik gibi kavramları ele alırken bu kavramların içeriğini ve ele alınışını birbirimizle kurduğumuz ilişkilerden ayrı

düşünemeyeceğimizi hatırlatmış oluyordu. Yunan *polis*lerinde siyasal birlikteliğin bir dostluk ilişkisi gibi ele alınması, *biz* hakkında konuşmayı ve eylemeyi temsil mekanizmasına indirgeyen modern demokrasilerin eşitliğe, doğrudanlığa, yüz yüzelığe, söze ve özgür konuşmaya yaklaşımındaki problemlerin, bir ölçek meselesinden daha fazlası olduğunu göstermesi bakımından ufuk açııcıdır. Siyasal bütünlerin kurgusu ve referansları değıştikçe yine bir tür dostluk kategorisi olan ama Yunan dünyasındaki pagan kavramsallaştırmayı ve anlam örüntüsünü dışarıda bırakan kardeşlik söylemi karşımıza çıktı. Dışlayıcılığa, homojenliğe ve hiyerarşıye imkân veren bir tür aşkınlığa ya da doğallığa atıfta bulunması her kardeşliğin siyasal olarak inşa edilmiş bir dostlar cemaati olduğu gerçeğini değıştirmez. Modern siyasal aidiyetler olarak karşımıza çıkan ve modern devletin dayandığını düşündüğümüz ayrımları bulanıklaştıran bu dostlar cemaatinin sahip olduğu siyasallığı, neye rağmen, neleri dışarıda bırakarak ve nasıl bir kimliklendirme gücüyle teşkil ettiğini anlamaya çalışırken güncel siyasal tahayyüllerde karşımıza iki semptom çıkıyor.

Nietzsche'nin *yaşayan budalası*, bir şikâyet olarak görülebilecek seslenişiyse, artık düşman kalmadığını söylüyordu (Nietzsche, 2010: 253; Derrida, 2005: 50). Ama öte yandan modern devletler çağında düşmanlık, bu sesleniş kafa karıştırıcı hale getirecek biçimde, Schmitt'in siyasal olanı belirleyen ölçütüyle, yani dost-düşman ayrımıyla bağını kestiği o meşum nefret duygularıyla bezenerek her yere yayılmaya devam etti. Bunu basitçe bir paradoks olarak değerlendirip üzerinden atlamak işimizi kolaylaştırmayacak. Derrida, Schmitt'in depolitizasyon (liberalizm eleştirisini hatırlayalım) olarak adlandırdığı eğilimin ve bununla bağlantılı gelişmelerin aslında aynı zamanda bir hiperpolitizasyona işaret edebileceğine dikkat çeker. Ne kadar az siyaset varsa o kadar çok vardır, ne kadar az düşman varsa o kadar çok vardır. Ve dostlar da aynı oranda artar. Derrida, ölen bilgenin ve yaşayan budalanın aynadaki yansımalar olabileceğini söyler; bu aslında bir ve aynı hesaplama (a.g.y., 129). Sonuç olarak, depolitizasyon yani siyaset olmaması ki bu zorunlu olarak siyasal olanın geri çekilişi anlamına gelmez, artık dünya olmayan bir dünyanın özelliğidir, siyaset olmayan bir dünya, dostları ve düşmanları tarafından terk edilmiş bir yerkedir; toplamda insansızlaşmış bir çöldür (a.g.y., 130). Rancière'in *Siyasalın Kıyısında* eserindeki yazılarını kaleme aldığı dönemle

(1986-88) Derrida'nın *The Politics of Friendship* kitabını ilk sunduğu tarih (1988) hemen hemen aynı döneme denk geliyordu. Bu dönem, dünya açısından en büyük kamplaşmanın, dost-düşman (Sovyetler Birliği'nin dağılması, Doğu ve Batı bloklarının ortadan kalkması) ikiliğinin görünürde çözülmesiyle artık ulus-devletlere *barışçıl* bir ortam, bir *mutabakat siyaseti* vaat ediyordu. Ama aynı dönem örneğin Fransa'da aşırı sağın yükselişine (Collison, Ö Fathaigh, Tsagdis, 2022: 3) yani düşmanlıkların radikalleştiği bir sürece dönüşüyordu. Avrupa'da sınıf hareketlerinin belini kıran otoriter, muhafazakâr ama son derece de *serbestleşmeci* neoliberal hükümetlerin, aktörlerin ve toplumun yabancı düşmanlığına ve ırkçı söylem ve uygulamalarına karşı *Arkadaşıma Dokunma!*¹ sloganıyla bir kampanya örgütlendiğini de hatırlayalım. Rancière bu yıllara, saplantılı bir son temasının damga vurduğunu söyler ama öte yandan eşanlı olarak siyasetin geri dönüşü teması ortaya çıkmıştı. Ama söylenen temelde aynıydı diyor: "Siyaset artık her tür toplumsal özgürleşme vaadiyle, her tür eskatolojik beklenti ufkuyla ayak bağıni koparmıştı. Asıl doğasına, yani belli bir cemaatin (*communauté*) çıkarlarının akılcıca idare edilmesine geri dönmüştü. Öldürücü eşitlik gitmiş, yerine ekonomik olarak kârlı ve toplumsal olarak hoş görülebilir dengelerin hesaplanması gelmişti. Devrimci kökenlerinden en sonunda kopan demokrasi, cemaat ile cemaati oluşturan farklı kesimlerin çıkarları arasındaki denge konusunda çoğunlukla varılacak mutabakat demek olacaktı" (a.g.y., 9). Siyaset, gelecekle ilgili özgürleşme ve mutluluk vaadi değildi bu bakış açısına göre. Bir fikrin egemenliği, bir grubun kendi amacını, ilkesini gerçekleştirmesi de değildi; yalnızca çalışma, mübadele etme ve keyif alma; şeylerin akışıyla uyumlu bir etkinlikti. Şimdiki zamanın içinde ve mutabakatçılıktan öte gitmeyen bir siyaset. Ama vaatsiz olan bu siyaset başka bir şeyle karşılaştı: En kötünün, parçalanmanın, Bir'in dağılmasının tehdidi, tersinden bir vaat. Bununla bağlantılı olarak ortaya çıkan şey, Bir'i elimizde tutalım, iç savaşı önleyelim siyasetinden başka bir şey değildi (a.g.y., 20-22). Tam da bu yüzden ortaya çıkan şey mutabakat değil dışlama ve ötekine duyulan katıksız nefrettir; "çıplak nefretin geri dönüşü"dür (a.g.y., 37). Eğer, siyaset bir uyuşmazlığın dile getirilmesi olamazsa, eğer

1. Bu söylem, 1984-85 yıllarında Fransa'da ırkçılık karşıtı hareketin sloganı olmuş ve oradan diğer ülkelere yayılmıştı. Bkz. https://fr.wikipedia.org/wiki/Touche_pas_à_mon_pote, (son erişim tarihi, 07.12.2022).

siyaset yeni özneleşme tarzları (daima) olamazsa; ihtilaf (bölünme) kural olmaya devam etmezse “kendini dışa vuran, farklılığın post-modern mantığı değil, arkaik olanın yani farklı simgeler altında basit hoyratlığın dönüşü” olacaktır (a.g.y., 69).

Depolitizasyon ve mutlak düşmanlık semptomlarının arasına sıkışmış bu siyasetsizlik ikliminin sona erdiğini söylemek zor; hatta sonuçlarının daha da ağırlaşma ihtimalini dikkate almalıyız. Çağdaş siyasal teoride, bu sıkışmışlığın birbirimizle kurduğumuz ilişkilene tarzlarında yarattığı arazlarla ilgili çeşitli tespitler yapıldı ve yapılmaya devam ediyor. *Bakım Manifestosu*’nun yazarlarına göre, yükselen sağ ve otoriter yönetimlerin *umursamaz* dünyasında yaşamının kolektif kaygıları arttırdığı ve insanların güvenlik ve rahatlık duygusunun kırılanaştığı bir dönemde bırakalım başkalarını kendimizi gözetmemiz bile güçleşir (Chatzidakis (ve diğerleri), 2021: 11). İnsanların yalnızca başkalarıyla fiziksel ve duygusal anlamda ilgilenmesi değil “aynı zamanda yaşamın esenliği ve serpilmesi için gerekli olan her şeyin beslenmesine yönelik bir toplumsal kapasite ve etkinlik” olan bakım pratiklerimiz, bu pratikleri yeniden şekillendiren ve “kendimize benzeyen insanlara doğru yönlendiren totaliter, milliyetçi ve otoriter mantığın gölgesinde kaldı ve kalmaya devam ediyor” (a.g.y., 11-12). Bu, hayli kasvetli bir tablo olsa da, Yalnızlık Bakanlığının kapımızı çalmasını beklemek dışında yapabileceğimiz bir şeyler olmalı. Öyleyse, radikal düşmanlığın ne içeriye ne dışarıya başka türlü olma şansı tanıyan dışlayıcı ve homojen “biz”lerine ve mutabakat siyasetinin “birlikte yaşama” etiğinden öte gidemeyen gruplaşmalarına sıkışmadan, nasıl *bir arada* yaşayacağız sorusunu sormak elzem görünüyor.

Zygmunt Bauman, *Yaşam Sanatı* adlı eserinde, “güvenilir, sadık, vefakâr, ‘mezara kadar’ ayrılmayan bir dostun yardım eli, ihtiyaç duyulduğu her an memnuniyetle uzatıliveren, güvenilebilecek bir yardım eli (tıpkı adaların potansiyel gemi kazazedelerine ya da vahaların çölde yolunu kaybedenlere sunduğu şey gibi); işte böyle ellere muhtacız, böyle eller olsun istiyoruz. Bu ellerden ne kadar çok varsa etrafımızda o kadar iyi...” diye ifade ediyor modern insanın muhtaçlığını (Bauman, 2020: 173). Bu dostluk arzusunun “hiç olmadığı kadar güçlü ve çılgınca” bir isteğe dönüştüğünü söylüyor (a.g.y., 172). Bu çılgınca istek, dostlarımız tarafından terk edildiğimizin kanıtı mı? Ama öte yandan dostluk kavramı, güncel siyasal söylem içerisinde insanlarda demokratik çağrışımlar ve güzel duy-

gulanımlar yaratacak bir sesleniş olarak ya da düşman karşısında safları sıkılaştırmanın bir aracı olarak her an karşımıza çıkabiliyor. Liberal söylem, piyasanın kurallarını, tüketim alışkanlıklarını, küresel finansal akışları bozmadığı müddetçe insanlar arasında aidiyet duygusu yaratması için dostluk kavramına alan açabiliyor. Dostluk ilişkisi, iki kişi arasında karşılıklı tercihe dayanan bir ilişki olarak kavrandığı sürece, insanlar arasında aidiyet yaratan ve liberalizmin her zaman tetikte olduğu bazı ilişkilene biçimlerine karşı (aşırı milliyetçilik, radikal dinsellik) daha *uygar*, tehlikesiz ve kontrolden çıkmayacak bir ilişki olarak görülüyor. Liberalizmin, dostluğu, özel alanda kurulan ilişkiler olarak ele alması böyle bir yorumu mümkün kılıyor ve bu tarz bir yorumla aynı zamanda onun siyasal olanı dönüştürücü gücünü de kontrol altına almış oluyor; liberal söylem bir taşla iki kuş vuruyor. Öte yanda, 20. yüzyılın sektör örgütlenme pratikleriyle yaratılan kolektif yapılar içerisinde, *bütünün* çıkarları karşısında geri planda kalmış bireyler, eşitlik vaadiyle farklılıkları ve özgürlükleri kısıtlanmış ya da tamamen dışlanmış özneler gören siyaset teorisyenleri ve aktivistler makro siyasal meselelerden vazgeçseler de vazgeçmeseler de mikro alanlara daha çok bakma zorunluluğu duyuyor. Belki de dostluğun, parti ve ideoloji bağlantısı çok daha yoğun yoldaşlık kavramına bir alternatif oluşturabileceği düşünülüyor. Cinsel yönelimlerini özgürce tecrübe etmek isteyen bireyler, sevgi ve bağlılık da içeren ama özgürleşmeye ve başka türlü varoluşlara da imkân tanıyan yeni yaşam deneyimleri, yeni ilişkisellikler arıyor. Dostluk kurma potansiyelimizin, kurulu siyasal düzenin bizi ilişkilendirmedeği kişilerle ilişkilene imkân vermesi siyasal gücümüzü hissetmemiz açısından heyecan veriyor. Kendine özgürlüğünü kaybetmeden insanların birbirine eşlik edebilmesi fikri eşitlik ve özgürlükle ilgili siyasal arayışlara ilham veriyor. İnsanlar kadar, kavramlar da özgürlük istiyor; dostluk kavramı kendine siyasal teoride yer açıyor.

Dostluk bu çalışma içerisinde anlatılanlarda, bir yandan iki kişinin yakınlık kurmasını sağlayan, sözde ve deneyimde açıklığı, duygulanımları, eşitliği, karşılıklılığı, özeni içeren, yalnızca kurulmasının tarafların tercihine kalması anlamında değil birçok anlamda özgürlüğü de içeren bir ilişkiydi. Öte yandan dostluk, insanların, iktidar ilişkileriyle örülü bir bütünsellik içerisinde birbiriyle ilişkilene amacı bir dostluk kurgusu olarak sunulan ortaklıklar içerisinde; dışlayıcılık, eşitlik yerine türdeşlik, özgürlük

yerine uyum ve kapalılık sunan ama aynı zamanda içerisinde bulunan insanlara bir gruba ait olmanın duygulanımlarını sağlayan bir siyasal aidiyet biçimi olarak karşımıza çıkıyordu. Bu, elbette, bütün siyasal aidiyet biçimlerinin aynı oranda dışlayıcı, eşitsiz, hiyerarşik ya da homojen olduğu anlamına gelmez. Ama bütün bu dışlayıcı ve aynılaştıran özelliklerin zemini siyasal aidiyet bağında mevcuttur. Ulus-devletin *biz* kurgusu dışında olsa bile, kimliklere dayanan siyasal tahayyüllerin de bu tehlikeden azade olmadığını görmek gerekir. Birbirimizle nasıl bir arada yaşayacağımız sorusu çok katmanlı ve zor bir soru olsa da bu soruya vereceğimiz yanıtın hem tekil dostluklarımızın hem de *bizin* nasıl bir biraradalık olarak tahayyül edildiğiyle ve bu ikisinin ilişkiselliğiyle ilgili bir yanıt olması gerektiği açık. Derrida, geleneksel metinlerde izlenen özelliklerini dönüşüme uğratmadığımız bir dostluğun bunu başarabileceğinden kuşku duyuyordu. Ama öte yandan ölçülemez, sınırsız, karşılaştırılmaz dostluğun, kardeşlik ile olan bağının kesilip kesilmediğini sormuştu; ya da bu dostluğun hâlâ kendi sınırlarını aşmış ve kimseyi dışlamayan bir tür kardeşlik olmaya devam edip etmediğini (a.g.y., 236-237). Öyleyse hipotezin şu olabileceğini söylüyordu: Dostluğun dili ne vaat ne vaatsizlik; ne ortaklık ne de onun karşıtı, ne paylaşma ne paylaşmamadır (a.g.y., 298). Derrida'nın, topluluğun içinde de dışında da olmama hali olarak işaret ettiği şey aslında modern siyasal aidiyetlerin bizden (ç)aldığı şeydir; "biz" olmak ya da olmamak tercihinin elimizden kayıp gidişidir. Birarada olmak, daha başkalarıyla, Ötekiyle birarada olmak ya da olmamak, bütün bunlar iptal edilemez bir siyasallığın peşinde olan filozof için elzemdir. Derrida'ya göre, beni ötekine (bu belirli biri ya da herhangi biri olabilir) bağlayan arzu, bu kişiler belirli bir sayıda da olsa (tüm diğerlerine nazaran), onunla aramda kuracağım bu köprü, artık ortaklığın ve toplululuğun düzeninde değildir, bu bağ, paylaşma ve katılımı açıklanamaz. Bu sevgide bir siyasallık varsa bunun topluluk fikriyle bir alakasının olmaması gerekir ki *kardeş* fikri bir daha asla geri gelmesin (a.g.y.)! Dostluk ilişkisindeki sevgi, tercihin, karşılıklılığın, eşitliğin, olumsuzluğun, özenin etrafında örülen bir sevgi olmasıyla Derrida'nın uyarılarını dikkate alacağımız bir zemin sunabilir. Dostluk, bir arada olduğumuz kişilerle, bu *biz* için eylemsel ya da duygusal adanmışlıklar ve fedakârlıklar göstermek zorunda olmadan ilişki kurma şansı tanır. Achille Mbembe, düşmanlığın panzehirinin (*pharmakon*) nasıl bir

birliktelik olabileceğini düşünürken, “insan bir yere yerleşirse, o yerin de kendisine yerleşmesini engelleyemez. Bir yere yerleşmek yine de o yere ait olmakla aynı şey değildir” diyordu (Mbembe, 2020: 209). Dostluk ilişkisini aidiyet değil de yerleşme gibi düşünebiliriz. “En fazla hiçbir yere ait olmamak: İnsanın özü budur, çünkü insan, başka canlı ve türlerin oluşturduğu insan, bütün yerlere aittir. Durmadan bir yerden yere geçmeyi öğrenmek; projesi bu olmalıdır, çünkü kaderi de sonuçta budur” (a.g.y.) cümlesinde dostluğun kalıcılığına dair geleneksel yorumun dışında bir izlek karşımıza çıkar ama belki de bu cümleyi Derrida’dan ilhamla şöyle düşünebiliriz; hem kalıcılık, hem geçicilik, hem liman hem seyir... “Doğum, milliyet ve vatandaşlık tesadüflerinin ötesinde, insan denilen kişi neye benzeyebilir?” (a.g.y.) sorusuna şöyle cevap veremez miyiz: *Belki* bir dosta?

Kaynakça

- Adal, Reşide, (2004), *Aydınlanma Çağında Kamusal Alan ve Heterotopik Mekân İncelemesi: "Palais Royal" ve "Mason Locaları"*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Filiz Çulha Zabcı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi (Siyaset Bilimi), Ankara.
- Adkins, Arthur W. H., (1963), "Friendship' and 'Self-Sufficiency' in Homer and Aristotle", *The Classical Quarterly*, Vol. 13, No. 1, s. 30-45.
- Aelred (Rievaulxlu), (2010), *Spiritual Friendship*, Marsha L. Dutton (haz.), Çev. Lawrence C. Braceland, Minnesota: Liturgical Press.
- Agamben, Giorgio, (2005a), *The Coming Community*, Çev. Michael Hardt, University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio, (2005b), "Yaşam-biçimi", İtalya'da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika içinde, der. ve Çev. Selen Göbelez ve Sinem Özer, İstanbul: Otonom.
- Agamben, Giorgio, (2012a), *Gelmekte Olan Ortaklık*, Çev. Betül Parlak, İstanbul: MonoKL.

- Agamben, Giorgio, (2012b), *Dispozitif Nedir?/Dost*, Çev. Ekin Dedeoğlu, İstanbul: MonoKL.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali (haz.), (2011). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*, İstanbul: İletişim.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, (2011), "Fransız Devrimi: Halk Sahneye Çıkıyor", *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler* içinde, Mehmet Ali Ağaoğulları (haz.), İstanbul: İletişim. s. 597-632.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, (2020), *Fransız Devrimi'nde Siyasal Düşünceler ve Mücadeleler 1789-1794- Cilt 1- Özgürlüğün İcadı*, Ankara: Dipnot.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, (2021), *Fransız Devrimi'nde Siyasal Düşünceler ve Mücadeleler 1789-1794- Cilt 3- Jakobenlerin İktidarı*, Ankara: Dipnot.
- Anderson, Benedict, (1995), *Hayali Cemaatler-Milliyetçiliğin Yayılması ve Kökenleri*, Çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis.
- Arendt, Hannah, (2007a), *The Promise of Politics*, New York: Shocken Books.
- Arendt, Hannah, (2007b), *The Jewish Writings*, New York: Shocken Books.
- Arendt, H., Scholem, G., (2017), *The Correspondence of Hannah Arendt and Gershom Scholem*, Marie Luise Knott (haz.), Çev. Anthony David, Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah, (2018), *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim.
- Aristoteles, (2014), *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu.
- Aristoteles, (2015), *Eudemos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu.
- Aristoteles, (2016), *Politika*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi.
- Augustinus, (2010), *İtirafı*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabbacı.
- Bauman, Zygmunt, (2005), *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı.
- Bauman, Zygmunt, (2020), *Yaşam Sanatı*, Çev. Akın Sarı, İstanbul: Ayrıntı.
- Bıçakçı, Barış, (2010), *Herkes Herkesle Dostmu Gibi*, İstanbul: İletişim.
- Blanchot, Maurice, (1997), *İtiraf Edilemeyen Cemaat*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Bloch, Marc, (2014), *Feudal Society*, Oxfordshire: Routledge.
- Boethius, (2022), *Felsefenin Tesellisi*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa.
- Bossy, John, (1985), *Christianity in the West 1400-1700*, Oxford: Oxford University Press.

- Bray, Alan, (2003), *The Friend*, The University of Chicago Press.
- Brun, Jean, (2016), *Stoa Felsefesi*, Çev. Medar Atıcı, İstanbul: İletişim.
- Brunner, Otto, (1984), *Land and Lordship: Structures of Governance in Medieval Austria*, Çev. Howard Kaminsky ve James Van Horn Melton, University of Pennsylvania Press.
- Bumin, Tülin, (2012), *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: YKY.
- Burckhardt, Jacob, (2020), *Yunan Kültürü Tarihi*, Çev. Nur Nirven, İstanbul: Pinhan.
- Cartledge, Paul, (2013), *Pratikte Antik Yunan Siyasî Düşüncesi*, Çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Chatzidakis, A. (ve diğerleri), (2021), *Bakım Manifestosu-Karşılıklı Bağımlılık Politikası*, Çev. Gülnur Acar Savran, Ankara: Dipnot.
- Cicero, (2014), *Devlet Üzerine*, Çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: İthaki.
- Cicero, (2016), *Treatises on Friendship and Old Age*, Pantianos Classics, Create Space Independent Publishing Platform.
- Cicero, (2020), *Dostluk Üzerine*, Çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cobb-Stevens, Veda, (1985), "Opposites, Reversals, and Ambiguities: The Unsettled World of Theognis", *Theognis of Megara-Poetry and the polis* içinde, Thomas J. Figueira ve Gregory Nagy (haz.), Baltimore: The Johns Hopkins University Press, s.159-175.
- Code, Lorraine, (2002), "Sisterhood", *Encyclopedia of Feminist Theories* içinde, Lorraine Code (haz.), Routledge-Taylor & Francis e-Library.
- Collison, L., Ó Fathaigh C., Tsagdis, G., (2022), "Welcome Friends: Reading Derrida's Politics of Friendship", *Derrida's Politics of Friendship-Amity and Enmity* içinde, L. Collison, C. Ó Fathaigh, G. Tsagdis (haz.), Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 1-29.
- Çelebi, Aykut, (2006), "Sunuş- 'Siyaset Kaderimizdir': Carl Schmitt ve 'Siyasal Kavramı'", *Siyasal Kavramı* içinde, Carl Schmitt, İstanbul: Metis.
- Çotuksöken, B., Babür, S., (2019), *Metinlerle Ortaçağ'da Felsefe*, Ankara: BilgeSu.
- Derrida, Jacques, (1997), *Politics and Friendship-A Discussion with Jacques Derrida*, moderatör Geoffrey Bennington, yazılı hale getiren Benjamin Noys, Centre for Modern French Thought, University of Sussex.
- Derrida, Jacques, (2005), *The Politics of Friendship*, Çev. Georges Collins, London: Verso.
- Devere, H., Smith, Graham M., (2010), "Friendship and Politics", *Political Studies Review*, Vol. 8, s. 341-356.

- Donlan, Walter, (1985), "Pistos, philos, hetairos", *Theognis of Megara-Poetry and the polis* içinde, Thomas J. Figueira ve Gregory Nagy (haz.), Baltimore: The Johns Hopkins University Press, s. 223-244.
- Donlan, Walter, (1999), *The Aristocratic Ideal and Selected Papers*, Illionis: Bolchazy-Carducci Publishers, Inc.
- Donovan, Josephine, (2013), *Feminist Teori*, Çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek ve Fevziye Sayılan, İstanbul: İletişim.
- Dufourmantelle, A., Derrida, J., (2020), *Davet-Konukseverlik Üstüne*, Çev. Aslı Sümer, İstanbul: Metis.
- Dutton, Marsha L., (2010), "Introduction", *Spiritual Friendship* içinde, Aelred (Rievaulxlu), Minnesota: Liturgical Press, s.13-50.
- Ehrenberg, Victor, (1969), *The Greek State*, London: Methuen and Co LTD.
- Epicurus, (2021), *The Fundamental Books of Epicurus-Principal Doctrines, Vatican Sayings and Letters*, R. Medeiros (haz.), E-pub.
- Emerson, Ralph W., (1841), *Friendship: An Essay*, Generic NL Free-book Publisher.
- Erhat, Azra, (2019), "Önsöz", *İlyada* içinde, Homeros, s. ix-lxxxiv.
- Faderman, Lillian, (1981), *Surpassing the Love of Men-Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*, New York: Quill-William Morrow.
- Finley, Moses, (2014), *Odysseus'un Dünyası*, Çev. Gül E. Durna, İstanbul: Alfa.
- Foucault, Michel, (1997), "Friendship as a way of life", *Ethics: Subjectivity and Truth- The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984 Vol.1*, New York: The New Press., s. 135-140.
- Foucault, Michel, (2005), *Seçme Yazılar 3-Büyük Kapatılma*, Çev. Işık Ergüden ve Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, Michel, (2008), *Toplumu Savunmak Gerekir*, Çev. Şehsuvar Aktaş, İstanbul: YKY.
- Furet, François, (1996), *The French Revolution 1770-1814*, Blackwell Publishers.
- Gernet, Louis, (1981), *The Anthropology of Ancient Greece*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Grayling, A. C., (2013), *Friendship*, London: Yale University Press.
- Gossman, Lionel, (1989) "Michelet and the French Revolution", *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture Vol.3, The Transformation of Political Culture 1789-1848* içinde, François Furet-Mona Ozouf (haz.), Pergamon Press, s. 639-663.
- Haden, James, (1983), "Friendship in Plato's 'Lysis'", *The Review of Metaphysics*, Vol. 37, No. 2, s. 327-356.

- Han, Byung-Chul, (2019), *Psikopolitika-Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, Çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis.
- Hardt, M., Negri, A., (2008), *İmparatorluk*, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.
- Heilke, Thomas, (2008), "Friendship in the civic order: A Reformation absence", *Friendship and Politics- Essays in Political Thought* içinde, John von Heyking, Richard Avramenko (haz.), University of Notre Dame Press, s. 163-188.
- Hermanson, Lars, (2019), *Friendship, Love, and Brotherhood in Medieval Northern Europe, c. 1000–1200*, Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Herodotos, (1920), *The Histories*, Cambridge: Harvard University Press, <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0126%3Abook%3D5%3Achapter%3D66%3Asection%3D2>, (son erişim tarihi, 07.12.2022).
- Hesiodos, (2019), *Theogonia- İşler ve Günler*, Çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hobbes, Thomas, (2020), *Leviathan*, Çev. Semih Lim, İstanbul: YKY.
- Homeros, (2019), *İlyada*, Çev. Azra Erhat ve A. Kadir, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- hooks, bell, (1984), *Feminist Theory: From Margin to Center*, South End Press.
- Hume, David, (2008), *A Treatise of Human Nature*, NuVİsion Publications.
- Hutter, Horst, (1978), *Politics as Friendship*, Wilfrid Laurier University Press.
- Jaurès, Jean (2016), *Fransız Devrimi'nin Sosyalist Tarihi*, Çev. Koray Büyüktuncer, Ankara: Dipnot.
- Kant, Immanuel, (1997), *Lectures on Ethics*, Çev. Peter Heath, Peter Heath ve J.B. Schneewind (haz.), Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel, (2005), "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", Çev. Nejat Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar* içinde, Immanuel Kant, İstanbul: Say, s. 261-273.
- Konstan, David, (1997), *Friendship in the Classical World*, New York: Cambridge University Press.
- La Boétie, Etienne de, (2014), *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, Çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara: İmge.
- Laertios, Diogenes, (2015), *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev. Candan Şentuna, İstanbul: YKY.
- Le Guin, Ursula K., (2012), *Mülksüzler*, Çev. Levent Mollamustafaoğlu, İstanbul: Metis.

- Lefebvre, Georges (2005), *The French Revolution- From its origins to 1793*, Çev. Elizabeth Moss Evanson, Taylor & Francis e-Library Edition.
- Lewis, C. S. (1960), *The Four Loves*, New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Lingis, Alphonso, (1997), *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı*, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı.
- Locke, John, (1988), *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lorde, Audre, (2022), *Bahisdişi Kız Kardeş*, Çev. Gülkan 'Noir'-Yusuf Demirörs, İstanbul: Otonom.
- Lucretius, (2011), *Evrenin Yapısı*, Çev. Turgut Uyar ve Tomris Uyar, İstanbul: Norgunk.
- Lynch, Sandra, (2013), *Dostluk Üzerine*, Çev. Fermâ Lekesizalın, İstanbul: Ayrıntı.
- Machiavelli, Niccolò, (2014), *Hükümdar*, Çev. Necdet Adabağ, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Martin, Thomas R., (2014), *Eski Yunan-Tarih Öncesinden Helenistik Çağa*, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, İstanbul: Say.
- Marx, Karl, (2005), *Fransa'da İç Savaş*, Çev. Kenan Somer, Ankara: Sol.
- Mauss, Marcel, (1966), *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, London: Lowe and Brydone (Printers) Ltd.
- May, Todd, (2012), *Friendship in an Age of Economics: Resisting the Forces of Neoliberalism*, USA: Lexington Books.
- Mbembe, Achille, (2020), *Düşmanlık Politikaları*, Çev. Ayşen Gür, İstanbul: İletişim.
- Michelet, Jules, (1967), *History of the French Revolution*, Çev. C. Cocks, B.L. University of Chicago Press.
- Montgomery, N., bergman, c., (2022), *Neşeli Militanlık-Toksik Zamanlarda Direnişi Örmek*, Çev. Gülnur Elçik, İstanbul: İletişim.
- Nicols, John, (2001), "Hospitium and political friendship in the Late Republic", Aspects of Friendship in the Graeco-Roman World Seminar içinde, Michael Peachin (haz.), *Journal of Roman Archaeology-Supplementary Series Number 43*, Portsmouth-Rhode Island, s. 99-108.
- Nietzsche, Friedrich, (1963), *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev. Nusret Hızır, İstanbul: Elif.
- Nietzsche, Friedrich (2010), *İnsanca, Pek İnsanca*, Çev. Cemal Atila, İstanbul: Say.
- Nietzsche, Friedrich, (2015), *De Theognide Megarensi-Nietzsche on Theognis of Megara-A bilingual edition*, Çev. R. M. Kerr, The Nietzsche Channel MMXV.

- Nordin, Astrid H. M., Smith, Graham M., (2018), "Friendship and the New Politics: Beyond Community", *Global Discourse*, 8 (4). s. 615-632.
- Pakaluk, Michael, (1991), *Otherselves-Philosophers on friendship*, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Pateman, Carole, (1988), *The Sexual Contract*, Stanford University Press.
- Plato, (1894), *Plato's Republic-The Greek Text*, Vol. 1, Jowett ve Campbell (haz.), Oxford: Clarendon Press.
- Platon, (2011), *Lysis*, Çev. Nihal Petek Boyacı, İstanbul: Kabalıcı.
- Platon, (2014), *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon, (2017), "Gorgias-Söylev Sanatı Üzerine", *Diyaloglar*, Gorgias'ı Çev. Melih Cevdet Anday, İstanbul: Remzi, s. 41-135.
- Platon, (2017), "Kriton- Ya da Ödev Üstüne", *Diyaloglar*, Kriton'u Çev. Tanju Gökçöl, İstanbul: Remzi, s. 277-294.
- Platon, (2019), *Yasalar*, Çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, Ankara: Pharmakon.
- Plutarch, (2006), *How to Tell a Flatterer from a Friend*, Agathon Associates, https://www.bostonleadershipbuilders.com/plutarch/moralia/how_to_tell_a_flatterer_from_a_friend.htm, (son erişim tarihi, 06.12.2022).
- Plutarkhos, (2021), *İskender-Sezar-Paralel Hayatlar*, Çev. İo Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Prashad, Vijay, (2021), "Ütopyaya Kapı Açmak", *Paris Komünü 150*, Çev. C. Üster-Halim Spatar, Erkin Özalp, Ezgi Kaya, Yılmaz Onay, İstanbul: Yordam, s. 13-24.
- Raaflaub, Kurt A., (2007), "Introduction", *Origins of Democracy in Ancient Greece* içinde, Kurt A. Raaflaub, Josiah Ober, Robert W. Wallace (haz.), University of California Press, s. 1-21.
- Raaflaub, Kurt A., Wallace, Robert W., (2007), "'People's Power' and Egalitarian Trends in Archaic Greece", *Origins of Democracy in Ancient Greece* içinde, Kurt A. Raaflaub, Josiah Ober, Robert W. Wallace (haz.), University of California Press, s. 22-48.
- Rancière, Jacques, (2007), *Siyasalın Kıyısında*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis.
- Rhodes, James M., (2008), "Platonic *Philia* and Political Order", *Friendship and Politics-Essays in Political Thought* içinde, John von Heyking ve Richard Avramenko (haz.), University of Notre Dame Press, s. 21-52.
- Rostovtzeff, Michael I., (1926), *The Social and Economic History of the Roman Empire- Vol.1*, Biblo & Tannen Publishers.

Diğer Elektronik Kaynaklar:

- <https://bianet.org/yazi/savasa-milliyetcilige-irkciliga-karsi-arkadasi-ma-dokunma-160975>, (son erişim tarihi, 06.06.2023).
- https://en.wikipedia.org/wiki/Requiem_for_a_Dream, (son erişim tarihi, 03.11.2022).
- <https://explorehomer.scaife-viewer.org/reader/urn:cts:greekLit:tlg0012.tlg001.perseus-grc2:17.415>, (son erişim tarihi, 03.11.2022).
- <https://www.indyturk.com/node/324511/dünya/önce-birleşik-krallık-sonra-japonya-ülkeler-neden-yalnızlık-bakanlığı-kuruyor>, (son erişim tarihi, 03.11.2022).
- <https://www.kutsalkitap.org/online-incil-oku/>, (son erişim tarihi, 03.11.2022).
- <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019>, (son erişim tarihi, 3.11.2022).
- https://fr.wikipedia.org/wiki/Touche_pas_à_mon_pote, (son erişim tarihi, 07.12.2022).
- https://www.youtube.com/watch?v=yE2uWsRS974&ab_channel=Podder360, (son erişim tarihi, 04.12.2023).

Dostluk, bir yandan iki kişinin yakınlık kurmasını sağlayan, sözde ve deneyimde açıklığı, duygulanımları, eşitliği, karşılıklılığı, özeni içeren, yalnızca kurulmasının tarafların tercihinine kalması anlamında değil, birçok anlamda özgürlüğü de içeren bir ilişki. Öte yandan, insanların, iktidar ilişkileriyle örülü bir bütünsellik içerisinde birbiriyle ilişkilenebilmesi amacıyla inşa edilen bir dostluk kurgusu var: Dışlayıcılık, eşitlik yerine türdeşlik, özgürlük yerine uyum ve kapalılık sunan ama aynı zamanda içerisinde bulunan insanlara bir gruba ait olmanın duygulanımlarını sağlayan bir siyasal aidiyet biçimi.

Siyasal bir aradalıkları dostluk kavramı etrafında ele alan bu inceleme, dostluğu hem siyasal düşünce içinde hem de siyasal bir aradalıkların somut formları bağlamında konumlandırma uğraşında. Dışlayıcı siyasal formların yarattığı kimliklendirmelerin karşısında, farkı muhafaza eden eşitlikçi siyasal imkânların arayışında dostluk ile yol almayı deniyor.



KDV'den muafır.

AYRINTI • SCHOLA AYRINTI

ISBN-13: 978-605-314-690-2

