

HÂLÂ DOST MUYUZ? DOSTLUĞUN “NEO” HALLERİ ÜZERİNE*

ARE WE STILL FRIENDS? ON THE “NEO” STATES OF
FRIENDSHIP

Necdet YILDIZ¹

Özet

Felsefe tarihinde birçok düşünür dostluğun insan yaşamındaki öneminden bahsetmiştir. Günümüzde ise dostluğun sosyal medya ve teknolojik gelişmeler etkisiyle dönüşüme uğradığından ve önemli krizler yaşadığından söz edebiliriz. Sosyal medya, yapay zekâ algoritmaları ve dijital iletişim araçları dostluk kavramını nasıl değiştirmektedir? Bu çalışma, teknolojinin dostluk üzerindeki etkisini felsefi bir bakış açısıyla analiz etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada öncelikle felsefe tarihinde dostluğun nasıl incelendiği üzerinde durulacak ve dostluğun erdem, yakınlık, kendini aşma ve *Gelassenheit* gibi kavramlarla olan ilişkisi irdelenecektir. Daha sonra ise günümüz toplumunun teknoloji ile ilişkisinin ve bu ilişkinin dostluk kavramına yansımalarının Bernard Stiegler, Sherry Turkle, Eva Illouz ve Byung-Chul Han gibi düşünürlerin görüşleriyle diyalog içerisinde felsefi bir analizi gerçekleştirilecektir. Bu analizden hareketle dijital kapitalizm ortamının ortaya çıkardığı aşırı bireysellik, hesaplayıcı düşünme ve girişimciliğin özel yaşamı ele geçirmesinin yarattığı bazı önemli krizler üzerinde durulacaktır. Sonuç olarak, Stiegler’in *pharmakon* kavramını tanımlarken ortaya koyduğu anlayışla bu krizlerin diyalektik bir aşamayı ifade ettiği savunulacaktır. İdeal bir dostluğun zaten hiçbir zaman mümkün olmadığı ve bugün yaşadığımız krizlerin çözümünün yine süreç içindeki yollarda gizli olduğu iddia edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dostluk, Teknoloji, Siyaset felsefesi, Çağdaş felsefe, *Pharmakon*.

Gönderim Tarihi/Submitted	: 17.08.2025
Kabul Tarihi/Accepted	: 12.11.2025
Sorumlu Yazar/Corresponding Author	: Necdet YILDIZ
E-posta / E-mail	: necdetyildiz@anadolu.edu.tr
Doi	: 10.47124/viraverita.1767606
Atıf / To Cite:	: Yıldız, N. (2025). Hâlâ dost muyuz? Dostluğun “neo” halleri üzerine. <i>ViraVerita E-Dergi</i> , (22), 218-244. https://doi.org/10.47124/viraverita.1767606

¹ Dr. Öğr. Üyesi. Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. Eskişehir/TÜRKİYE (ORCID: 0000-0003-4205-1124).

Bu çalışma [Creative Commons Atıf-Ticari Olmayan 4.0 Uluslararası \(CC BY-NC 4.0\) lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) kapsamında yeniden kullanılabilir.

Abstract

In the history of philosophy, many thinkers have reflected on the significance of friendship in human life. Today, however, friendship appears to have been reshaped and unsettled by social networks and technological progress. This study aims to examine, from a philosophical standpoint, how digital media, artificial intelligence, and online communication tools have altered the meaning and experience of friendship. It first considers how friendship has been discussed in philosophical thought, focusing on its relation to ideas such as virtue, intimacy, self-overcoming, and *Gelassenheit*. The analysis then turns to the present, engaging in dialogue with thinkers like Bernard Stiegler, Sherry Turkle, Eva Illouz, and Byung-Chul Han to explore how our relation to technology affects the notion of friendship. The article argues that digital capitalism encourages excessive individualism, calculative thinking, and an entrepreneurial approach to private life, giving rise to serious crises in human relations. Referring to Stiegler's notion of the *pharmakon*, it suggests that these crises should be seen as part of a dialectical process. Finally, this article claims that an ideal friendship had never been possible and that the path toward solutions lies within the ongoing movement of these very crises.

Keywords: Friendship, Technology, Political philosophy, Contemporary philosophy, *Pharmakon*.

Hâlâ Dost Muyuz? Dostluğun “Neo” Halleri Üzerine

GİRİŞ

Dostluk, felsefe tarihinde bireyler arası bir bağ olmasının yanı sıra —hatta daha ziyade— etik ve politik bir mesele olarak da ele alınmıştır. Platon’dan Aristoteles’e, Cicero’dan Friedrich Wilhelm Nietzsche ve Martin Heidegger’e uzanan geniş bir düşünsel hat boyunca dostluk iyi yaşamın, erdemin ve bilgeliğin arandığı bir ilişki biçimi olarak değerlendirilmiştir. Ancak günümüzde bu kadim kavramın, dijital çağın hızla değişen toplumsal koşulları içinde bir anlam krizine sürüklendiğini söylememiz mümkündür. Sosyal medya platformlarında “takipçi” veya “arkadaş” sayıları artarken kurulan ilişkilerin anlam ve derinliği konusunda oluşan bazı soru işaretlerinden söz edilebilir. Benliklerin girişimciliğe indirgenmesi, çevrimiçi kimliklerin gerçek kimliklerin önüne geçmesi ve algoritmik yönlendirmelerin ilişkisel dinamiklerde günden güne daha belirleyici hale gelmesi, dostluğu yalnızca sanal profiller arası alışveriş düzeyine indirgeme tehdidi taşımaktadır. Bu çalışma, çağımızda yaşanan teknolojik dönüşümlerin dostluk kavramı üzerindeki etkilerini felsefi bir perspektifle incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, öncelikle dostluğun felsefe tarihindeki yolculuğunun belli köşe taşlarını gözden geçireceğiz ve sonrasında bu kavramın çağdaş dijital toplumda nasıl bir dönüşüme uğradığını analiz edeceğiz. Bernard Stiegler’in teknolojiyi *pharmakon*, yani hem ilaç hem zehir olarak tahayyül eden görüşü, Sherry Turkle’in dijital iletişim çağının bizi birlikte-yalnız bireyler hale getirmesine karşı diyalogu geri çağıran tavrı, Eva Illouz’un duyguların kapitalist üretim ilişkileriyle iç içe geçmesini anlattığı “duygusal kapitalizm” çözümlemesi ve Byung-Chul Han’ın dijital çağda ötekiliğin ve çıkar dışındaki ilişkilerin erozyonuna dair kültürel eleştirisi gibi yaklaşımlarla diyalog içerisinde dostluğun günümüzde nasıl krizler yaşadığı sorusuna teorik bir yanıt arayacağız. Bu krizlerin yalnızca dostluk biçimlerinin dönüşümüne değil, aynı zamanda insanın ötekiyle olan ilişkisini kurma biçimlerine dair daha derin bir varoluşsal ve etik soruna işaret etmekte olduklarından söz edeceğiz.

Bu yazıda savunduğumuz temel iddia, dostluğun yalnızca biçim değiştirdiği değil, aynı zamanda anlamının da tarihsel gelişmelere paralel olarak köklü biçimde dönüşmekte olduğudur. Klasik felsefede erdem, bilgelik ve karşılıklı tanıma etrafında inşa edilen dostluk, günümüzde performans, girişimci ortaklık ve duygusal tüketim gibi “neo” normlara göre yeniden şekillenmektedir. Bu dönüşüm, yalnızca ilişkilerin yüzeyselleşmesine değil, aynı zamanda bireylerin öznel deneyimlerinin ve etik bağ kurma yetilerinin çeşitli şekillerde deforme olmasına da neden olmaktadır. Ancak, kanımızca bu krizler aynı zamanda dostluğu yeniden düşünmek için bir imkân da sunmaktadır. Nietzsche’nin yaratıcı ve güçlendirici dostluk anlayışı, Heidegger’in *Gelassenheit* kavramı, Stiegler’in hem iyileştiren hem de zehirleyeni adlandıran *pharmakon* kavramı, Han’ın mahremiyeti yeniden düşünmeye çağıran yaklaşımı gibi felsefi düşünce ve kavramlar bu yeniden düşünüş adına bize önemli ölçüde kılavuzluk edecektir. Bu doğrultuda, dostluğu bütünüyle kaybedilmiş bir değer olarak görmeyi de nostaljik bir idealleştirme konusu haline getirmeyi de uygun

bulmuyoruz. Bunun yerine, bu yazıda dostluğun çağdaş koşullar altında yeniden tanımlanması gereken bir etik-politik ilişki biçimi olduğunu iddia ediyoruz.

DOSTLUK NEDİR? YA DA DAHA ÖNCE NEYDİ? ERDEM, YAKINLIK, TANRI SEVGİSİ VE DUYGUDAŞLIK ARASINDA BİR YOLCULUK

Dostluğun “neo” hallerine geçmeden önce, bu kavramın neye tekabül ettiğini anlamaya çalışmak; bunun için de klasik dostluk anlayışlarına göz atarak oradan günümüze yol almak, kavramın tarihsel ve felsefi yapısıyla ilgili bazı belirleyici yönlerini ortaya koymak açısından kanımızca son derece yerinde olacaktır. Eski Yunan’da dostluk (*philia*) üzerine ilk kapsamlı ve felsefi eserin Platon’un *Lysis* adlı diyalogu olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Platon (yak. MÖ 385/2006) bu diyalogunda dostluk hakkında net tanımlara ulaşmaktan ziyade, kavramı farklı açılardan sorgulamış ve çözüm yerine çıkmaz (*aporia*) ile sonuçlanan bir tartışma yürütmüştür. Diyalog boyunca dostluk, benzerin benzeri (*hómoios*) sevmesi, karşıtların birbirini çekmesi, iyinin sevilmesi gibi farklı öneriler üzerinden tartışılmış. Ancak, bunların hiçbiri mutlak bir tanım sağlamamış ve dostluğun ne olduğuna dair kesin bir bilgiye ulaşılammıştır (krş. Boyacı, 2006, s.10). Yine de *Lysis*’ten çıkarabiliriz ki, Platon’da (yak. MÖ 385/2006) dostluk hem ahlaki bir problem hem de kişinin kendisinde eksik bulunduğu şeyleri tamamlamasına yönelik bir arzu olarak konumlanır (ss. 221-222).

Aristoteles ise belki de dostluk üzerine felsefe tarihinin en sistematik ve tanımlayıcı felsefesini geliştirmiştir. *Nikomakhos’a Etik*’in sekizinci ve dokuzuncu kitaplarında dostluğu erdem (*aretē*) ile yaşamının vazgeçilmez bir unsuru olarak ele alan Aristoteles (yak. MÖ 335/2020), kişinin her türlü iyiye sahip olsa bile dolsuz bir yaşamı tercih etmeyeceğini ifade eder (VIII. Kitap, 1155a, 3–4). Çünkü ona göre, “iki kişi birlikte olunca, hem daha iyi düşünebilir hem de daha iyi eyleyebilir” (Aristoteles, yak. MÖ 335/2020, VIII. Kitap, 1155a, 16-17). Aristoteles’e (yak. MÖ 335/2020) göre dostluk, onu mümkün kılan temele göre üç türe ayrılır: faydaya dayalı dostluk, hazza dayalı dostluk ve erdeme dayalı dostluk (VIII. Kitap, 1156a-b). İlk iki tür, geçici ve ilineksel olup zamanla sona erer; çünkü temellendiği şeyler (fayda veya haz) değiştiğinde dostluk da ortadan kalkar. Buna karşılık erdeme dayalı dostluk, bireyin karakterine ve ahlaki niteliğine bağlı olarak kurulur ve bu nedenle daha kalıcıdır. Aristoteles (yak. MÖ 335/2020), dostluğun iyi insanlar arasında ve erdem temelinde mümkün olduğunu savunur ve şöyle der:

İyi kişilerin ve erdeme uygun olarak birbirine benzer kişilerin dostluğu mükemmeldir. Bunlar iyi olduklarından ötürü birbirleri için karşılıklı iyi şeyler isterler; kendi başına iyidirler. Dostlarına sırf onlar için iyi şeyler isteyenler en çok dost olanlardır (VIII. Kitap, 1156b, 7-11).

Bu karşılıklı iyiyi istemenin (*eunoia*) yalnızca gizli bir eğilim olarak kalması yeterli olmaz. Aynı zamanda taraflarca da bilinmesi gerekir (Aristoteles, yak. MÖ 335/2020, VIII. Kitap, 1156a, 1–5). Dostluk, zaman içinde oluşan bir bağdır ve keyifli bir beraberlikten beslenir. Dost, kişinin kendisi için arzuladığı şeyi dostu için de arzular. Bu nedenle dost, adeta insanın bir başka kendisidir (Aristoteles, yak. MÖ 335/2020, IX. Kitap, 1166a, 32). Bu anlayışa göre dostluk, erdemli benlik sevgisinin genişlemiş hâlidir ve “bir başka ben” fikrini içerir.

Bütün bunlardan çıkan sonuç şudur: Aristoteles’e göre en üstün dostluklar erdemliler arasında ve yine erdemi getirenlerdir. Yine de Aristoteles’in düşüncesinde dostluğun yalnızca erdeme indirgenebileceğini söylemek yanlış olur. O, dostlukta birinden az önce bahsettiğimiz iki temel öge daha olduğunu belirtir: karşılıklı iyilik dileme ve birlikte zaman geçirme (Aristoteles, yak. MÖ 335/2020, VIII. Kitap, 1155b, 1172a). Bu anlamda dostluk, ahlaki bir ortaklık olmasının yanı sıra duygusal bir ihtiyaç ve günlük hayatın haz veren bir paylaşımıdır. Stoacı filozof Seneca da (yak. MS 65/2018) benzer şekilde dostluğu erdem (*virtus*) temelinde kurar ve sevmeye yetisi, minnettarlık ve sadakat gibi dostluğu mümkün kılan şeylerin sadece bilge kimselerde bulunduğunu savunur (LXXXI. 8). Fakat Seneca, bu temelin bir ikilemini de vurgular. Stoacı düşünceye göre bilge kişi kendi kendine yeterlidir ve bu nedenle dolsuz da yaşayabilir. Fakat bilge, yine de dostluğu arzular. Çünkü erdemli bir dostla paylaşılan yaşam doğası gereği daha anlamlıdır (Seneca, yak. MS 65/2018, IX. 5). Dolayısıyla dostluk burada yalnızca bir gereksinim değil, bilgenin seçtiği bir lüks olarak da karşımıza çıkar. Cicero da (yak. MÖ 44/2020) *Dostluk Üzerine* adlı eserinde Aristotelesçi ve Stoacı gelenekleri harmanlamış, dostluğun ancak erdemli insanlar arasında kurulabileceğini savlamıştır (VI. 20). Ona göre dostluk, ahlaki erdem temeli üzerine inşa edilmelidir. Çünkü dostluk sadece haz ya da çıkar üzerine kurulduğunda yozlaşmaya açık hale gelir. Ancak Cicero, dostlukta istikrar ve sadakat gibi politik ve ahlaki boyutların önemini de vurgular. Düşünre göre dost, zamanın testinden geçen kişidir. Bu yönüyle o, yalnızca ahlaki benzerlik değil, sınanmış bağlılık temelinde ele alınır. Cicero’ya (yak. MÖ 44/2020) göre dost nadir bir varlıktır, çoğunluk ise döknek ve zayıftır. Yani çoğunluk iyi zamanında karşısındakini küçümseyen, kötü zamanında onu terk edenlerden oluşur (XVIII. 65).

Bunlara dayanarak şunu rahatça söyleyebiliriz ki Antik dönem düşünürleri dostluğu yalnızca kişisel bir ilişki biçimi değil, aynı zamanda etik, politik ve hatta metafizik bir yapı olarak ele almışlardır. Platon’da dostluk bir arayış ve eksiklik olarak temellenir. Aristoteles’te ise dostluk, karşılıklı erdem içindeki yakınlık ve tanıma olarak sistematize edilir. Seneca’da kendine yeterliliğe rağmen seçilen yüksek bir değer olarak ifade edilen bu kavram; Cicero’da sadakat, denge ve erdemın bir bileşimi olarak düşünülür. Farklı vurguları olsa da klasik dönemden aldığımız bu önemli ölçüde paralellik arz eden yaklaşımlar, dostluğun sadece kavramsal bir tarihini değil, aynı zamanda insan varoluşuna dair farklı ontolojik ve etik tavırları da yansıtmaları açısından önemlidir. Çünkü bu düşünürlerin hepsi dostluğun, insanın hem bireyselliği hem de toplumsallığı açısından en önemli yetilerinden biri olduğunu teslim etmekte ve felsefelerini bu temel kabul üzerinden yapmaktadırlar.

Klasik felsefenin ardından dostluk düşüncesi farklı dönemlerde hem ahlaki hem de metafizik yönleriyle yeniden ele alınmıştır. Özellikle Orta Çağa doğru yol alırken dostluk, sadece erdem temelli bir ilişki değil, zaman zaman Tanrı ile bağ kurmanın, içsel hakikate yönelmenin, özgürleşmenin veya aklın gelişiminin bir biçimi olarak da yorumlanmıştır. Bu bağlamda, *İtiraflar* adlı eserinde Augustinus, dostluğu dünyevi hazzardan ziyade Tanrı sevgisiyle (*caritas*) bütünleşen bir bağ olarak kavramsallaştırır. Augustinus’a (yak. MS 400/2010) göre dostluk ancak ilahi olanla ilişkilendirildiğinde hakiki olur. Böyle olmadığı zamanda ise geçici tutkuların ve duygusal bağımlılıkların bir yansıması olmaktan öteye gidemez (IV. Kitap, IV.7). Ona göre

dostluk, insanın içsel eksikliğini ancak Tanrı’da tamamlamasıyla anlam kazanır. Çünkü değişmeyen, tam olan ve ruhun dinlenebileceği güvenilir sığınak olabilecek tek şey Tanrı’dır (Augustinus, yak. MS 400/2010, IV. Kitap, X. 15). Dolayısıyla Augustinus’ta klasik anlamdaki karşılıklı fayda ya da haz değil, inanç ve Tanrı’ya olan ruhsal yönelim dostluğun gerçekliğinin temel belirleyicisidir.

Rönesans dönemine geldiğimizde, dostluğun zamanın hümanist ruhuyla tekrar yorumlandığını görürüz. Michel de Montaigne (1580/2011) *Denemeler* adlı eserinde dostluğu, kişisel deneyimler ve duygusal yoğunluk temelinde ele alır. Montaigne’e göre gerçek dostluk, çok nadir bulunan bir bağıdır ve iki ruhun tam anlamıyla kaynaşmasıyla ortaya çıkar. Montaigne (1580/2011), nadir bulunan böylesine dostlukların mahiyetinin dile getirilemezliğini ve dostluk sevgisinin nedeninin bilinemezliğini şu şekilde ifade eder: “Onu niçin sevdiğimi bana söyletmek isterlerse bunu ancak şöyle anlatabilirim sanıyorum: Çünkü o, o idi; ben de bendim” (s. 26). Bu yaklaşım, Aristoteles’in “bir başka ben” fikrini içselleştirir, ancak dostluğu teorik tanımların dışına iter. Ayrıca Montaigne (1580/2011) dostluğun arada bir ayrılmakla ve kişilerin yaşamlarının ardından gitmesiyle pekişeceğini ifade eder ve şunları söyler:

Gerçek dostluğun ne olduğunu bilirim; bildiğim için de dostumu kendime çekmekten çok, kendimi ona veririm. Ona iyilik etmeyi onun bana iyilik etmesinden daha çok istemekle kalmam; kendine her edeceği iyiliğin bana da iyilik olmasını isterim. Bana en büyük iyiliği kendine iyilik ettiği zaman etmiş olur. Bir yere gitmek ona hoş geliyor, yahut bir işine yarıyorsa, uzakta olması bana yanımda olmasından daha tatlı gelir. Kaldı ki haberleşmek mümkün oldukça insan ayrı düşmüş de sayılmaz. Ben vaktiyle dostumdan ayrılmada fayda bile buldum. Birbirimizden uzaklaşmakla hayatımızı daha fazla doldurmuş, imkânlarımızı genişletmiş oluyorduk. Başka başka yerlerde, o benim için yaşıyor, keyfediyordu, ben de onun için. [...] O kadar kaynaşmıştık ki ayrı ayrı yerlerde olmakla aramızdaki gönül birliği bir kat daha zenginleşiyordu (ss. 28-29).

Dolayısıyla Montaigne, dostun mutluluğunu yanında olmasına yeğ tutar ve gerçek dostluğun dostun yaşamını zenginleştirmeyi arzulayan bir sevgiyi içerdiğine vurgu yapar. Francis Bacon (yak. 1625/2020) ise *Denemeler* adlı eserinde dostluğu daha çok faydacı bir bakışla ele alır. Ona göre dostluğun en önemli yararı, çekilen acıların sonucunda kişinin içini dökebileceği birinin olması ve bu durumun insanın ruhsal ve bedensel sağlığına katkılarıdır (Bacon, yak. 1625/2020, s. 111). Bacon’a (yak. 1625/2020) göre bu oldukça önemli bir faydadır. Öyle ki, “dosta söylenen sevinç iki kat olur acı ise yarıya iner” (s. 111). Dostluğun ikinci faydası ise dostun varlığında bireyin karşısında düşüncelerini sınayabileceği, iç dünyasını açabileceği, kafa karışıklıklarını giderebileceği bir alan bulabiliyor olmasıdır. Dostluk Bacon’a (yak. 1625/2020) göre yalnızca duygusal destek değil, aynı zamanda danışma, eleştiri ve düşünsel gelişim alanı sağlar. Ona göre insan dostuyla “düşüncelerini daha kolay evirir çevirir, daha bir çeki düzene sokar, söze döküldüklerinde nasıl bir biçime girdiklerini görür; kısacası, yalnız başına olabileceğinden daha akıllı olur; hem de bütün bir gün düşünerek değil, birkaç saat görüşerek” (Bacon, yak. 1625/2020, s. 115). Bu yaklaşımda dostluk, ruhsal bir boşalım kadar, insanın entelektüel ve etik karar verme süreçlerinde de hem kararı geliştirici hem de karar verirken psikolojik olarak destekleyici bir işlev üstlenir.

Aydınlanma döneminde dostluğun yorumlanması, insan varlığının yorumlanmasının değiştiği ölçüde değişmiştir. Bu dönemde keskinleşen akıl-duygu ikiliği, insanın diğer aktivitelerinde olduğu gibi dostluk için de önemli bir değerlendirme ölçütüdür. Örneğin David Hume, dostluğu doğrudan akılla değil, duygudaşlıkla (*sympathy*) ilişkilendirir. Ona göre insan, doğası gereği başkalarının duygularını paylaşmaya eğilimlidir. Dostluk da içtenlik, samimiyet ve iyi niyet gibi değerler temelinde gelişen bu duygudaşlığın bir tezahürüdür (Hume, 1739-1740/2009, ss. 298-240). Yani Hume’un dostluk anlayışı, erdemden ziyade empati, doğuştan gelen toplumsallık ve karşılıklı duygusal etki temelindedir. Immanuel Kant’ın dostluk anlayışı ise diğerlerinden ayrılarak etik-normatif bir çerçevede karakterize edilebilir. Kant, dostluğu aklın bir ödevi olarak görür. Ona göre ideal dostluk, iki vücuda gelmiş ahlaki öznenin akıl ve ahlak temelindeki yakınlığıdır. Aşırı içli dışılık saygıyı, aşırı mesafe ise sevgiyi tehlikeye atacaktır. Bu nedenle gerçek dostluk, bireylerin karşılıklı özgürlüklerine ve ahlaki değerlerine saygı duyarak kurdukları, sevgi ve saygı dengesine dayanan bir ilişki biçimidir (Kant, 1797/2013, s. 46).

Bütün bu düşüncülerin yaklaşımlarını incelediğimizde dostluğun genel geçer bir tanımının olmadığını, dostluk algısının felsefi görüşlere ve toplumsal-tarihi koşullara göre değiştiğini söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, yukarıdakilerden şunu çıkarabiliriz: Düşüncüler dostluğu kendi felsefi projelerine göre konumlandırırlar ve bu konumlandırmada yaşadıkları zamanların ruhu da büyük önem arz eder. Bahsedilen tüm düşüncülerde ortak olan bir unsurdan daha söz edebiliriz. Tüm bu düşüncüler dostluğun insanlık için varoluşsal düzeyde önemli bir kavram olduğunda birleşmişlerdir. Dolayısıyla, şunu söyleyebiliriz ki, filozoflar dostluğu genellikle yalnızca fayda ya da hazda değil, daha derin etik bir zeminde ele almışlardır. Örnek verecek olursak Augustinus’ta dostluk ilahi sevgiyle bütünleşirken Montaigne’de bilinemez bir yakınlık ve duygusal sadakatle açıklanır. Bacon’da dostluk iç dökme ve eleştirel gelişim imkânıyla, Hume’da insan doğasına özgü bir duygudaşlık yetisiyle, Kant’ta ise ödev ahlaki ve dengeli bir yakınlıkla anlam kazanır. Bu tarihsel çizgide dostluk, Antik Çağ’daki erdem merkezli yaklaşımlardan sonra Hristiyanlıkla birlikte tanrısal aşkınlığa götüren bir yol düşüncesine doğru evrilmiştir. Rönesans’ta dostluğu anlamada hümanist içkinlik ve içtenlik ön plana çıkmıştır. Aydınlanma döneminde ise kavram, akıl-duygu çatışmasına ve ödev ahlakına doğru seyretilmiştir. Dolayısıyla bu tarihsel seyir, genelgeçer bir dostluk tanımını vermek şöyle dursun, bu tanımın imkânı üzerinde derin şüpheler oluşturur. Felsefe tarihinin bu seyri, öte yandan, dostluk kavramının hem bireysel hem de toplumsal yaşam açısından ne kadar kritik bir mesele olduğunu da göstermektedir.

Bu bölümde dostluk kavramını ele alırken Platon, Aristoteles, Seneca, Cicero, Augustinus, Montaigne, Bacon, Hume ve Kant gibi düşüncülerin dostluk üzerine düşüncelerine yer verilmesinin nedeni yalnızca tarihsel bir sıralamayı izlemek değil, dostluğun farklı felsefi bağlamlarda nasıl yeniden tanımlandığını gösterebilmektir. Bu isimler, dostluğun ahlaki, ilahî, politik ve epistemolojik boyutlarını temsil eden belirli dönüm noktalarını oluştururlar. Görüldüğü gibi Platon, Aristoteles, Seneca ve Cicero dostluğu farklı biçimlerde ele alsalar da bu düşüncülerin hepsi dostluğu erdemle ilişkisi içinde tefekkür eder. Augustinus ise bu kavramı ilahî aşkınlıkla ilişkilendirir. Montaigne ve Bacon dostluğu modern bireyselliğin ve hümanist

içtenliğin alanına taşır. Hume bu kavramı duygu ve doğuştan toplumsallıkla, Kant ise ödev ve rasyonel ahlak ilkeleriyle temellendirir. Dolayısıyla bu düşünürler aracılığıyla dostluğun felsefi serüveni, erdemden, Tanrı sevgisine, duygudaşıktan ödev ahlakına kadar uzanan bir eksen üzerinde izlenebilir. Bu eksen, hemen fark edilecektir ki sadece dostluk kavramının değil, genel olarak felsefe tarihinin de izlemiş olduğu bir seyri gözler önüne serer. Dolayısıyla bahsettiğimiz bu düşünürlerin ortaya attığı fikirler yalnızca dostluk kavramının tarihsel gelişimini değil, aynı zamanda insan varlığının fikri dönüşümünü de değişen bu felsefi anlayışlarla, ortaya koymaktadır.

NIETZSCHE VE HEIDEGGER’DE DOSTLUK: GÜÇ İSTENCİ, VAROLUŞ VE *GELASSENHEIT*

Bu bölümde dostluğu Nietzsche ve Heidegger’in görüşleri doğrultusunda inceleyeceğiz. Bunu neden yaptığımızı açıklayalım. Erdem, Tanrı sevgisi, yalnızlığın giderilmesi, doğal yatkınlık gibi yukarıda söz ettiğimiz nedenlerin dışında dostluk dahil tüm insan ilişkilerinde güç ilişkilerinin bulunduğu söylenebilir. Bunu en iyi ifade eden düşünürün “güç istenci” kavramıyla Nietzsche olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla insanların bitmeyen güç ilişkileri ve mücadeleleri içerisinde dostluk kavramını nasıl oluşturduklarını ve yaşattıklarını, dostluk kavramının güç ilişkileri penceresinden imkân ve sınırlarını Nietzsche’nin felsefesine kulak vererek daha iyi anlayabiliriz. Bunun dışında insan varoluşunun insan varoluşu olarak *a priori* analizini en açık ve seçik biçimde Heidegger’de buluruz ve dostluğu bu *a priori* zeminin içinden incelemek şüphesiz ki dostluk ile ilgili bir analize çok şey katacaktır. Bu yüzden dostluğun neo- hallerine geçmeden bu iki düşünürün eserlerine uğramanın elzem olduğunu düşünüyoruz.

Nietzsche’nin dostluk anlayışı aslında pek çok açıdan antik erdem geleneğini andırır. Ancak Nietzsche düşüncesi, içine işlemiş olan agonistik anlayış ve güç istenci boyutlarıyla geleneğin değerlerini yeniden değerlendirir ve tanımlarını adeta çekiçle yeniden şekillendirir. Nietzsche’nin külliyatında dostluğun, kendi olma mücadelesi içindeki bir yükselme alanı olarak ele alındığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan Nietzsche, dostluğun klasik anlamda bir erdem ilişkisi ya da modern anlamda karşılıklı duygusal tatmin olmasının yanı sıra, varoluşsal bir meydan okuma olmasına da vurgu yaparak düşünür. Dostluk, güç istençleri savaşı olan yaşamın bir parçasıdır ve dost, gücü birlikte istediğimiz kişidir (Nietzsche, 1910/2010, s. 409). Dolayısıyla Nietzsche’ye göre dost, yalnızca sevilen ya da güvenilen biri değil; aynı zamanda insanın karşısına dikilen, onu eleştiren, zorlayan ve dönüştüren kişidir. Gerçek dost, insanı olduğu yerde tutan değil, onu kendi sınırlarına götürerek kendini aşmaya zorlayan kişidir. Bu anlayış şu şekilde dile getirilir:

İnsan bir dostu olsun istiyorsa, onun için savaşmak da istemelidir: ve savaşmak için düşman da *olabilmelidir*.

İnsan dostunda düşmanını da onurlandırmalıdır. Onun tarafına geçmeden yaklaşabilir misin dostuna?

Dostu en iyi düşmanı olmalı insanın. Ona karşı çıktığında onun yüreğine en yakın sen olmalısın (Nietzsche, 1883/2016, ss. 50-51).

Bu ifadeler Nietzsche’nin dostluğu bir tür agonistik karşılaşmayı da içeren etik bir ilişki olarak gördüğünü ortaya koyar. Onun için dostluk, bir konfor ilişkisi değil, yaratıcı bir mücadele alanıdır. Bu bağlamda dostluk ve düşmanlık Nietzsche’de birbirini dışlayan değil, birbirini karşılıklı olarak var eden ilişki biçimleridir. Nietzsche, Hristiyanlığın “düşmanını sev” buyruğunu tersine çevirmez ama başka bir şeye dönüştürür. Hristiyan ahlakında düşmanı sevmek, çoğu zaman kendini bastırma, içerideki hıncı yadsıma ve alçakgönüllülük gibi daha pasif erdemlerle ilişkilidir. Nietzsche’de ise düşmanı aşağı görmek yerine onu büyük görmek, onun değerini teslim etmek ve onunla rekabet içinde yücelmek anlamına gelir. Hatta böyle bir düşman Nietzsche’ye göre yaşam enerjisini düşüren bir dostluktan çok daha kıymetlidir. Çünkü düşman, insanın kendi yüksekliğini sınıadığı aynadır. Bu nedenle insan en iyi düşmanlarını seçmeli ve onların saygısını kazanmalıdır. Dostluk da bu mantıkla işler: Dost, yeri geldiğinde insanı yücelten bir düşman gibidir. Bu yüzden bilgeliğe, yani dünyayı idrak etmeye yönelen insan, Nietzsche’ye (1908/2020) göre “düşmanlarını sevmekle kalmamalı, dostlarından da nefret edebilmeli”dir (s. 4).

Bu görüş, dostluk ilişkisine içkin olan gerilimi, çatışmayı ve güç dengesini gözler önüne serer. Nietzsche’ye göre dostlukta sahici bir sevgi varsa, bu sevgi idealize edilmiş bir bağlılık değil, eleştirel ve dönüştürücü bir yakınlıktır. Çünkü gerçek dostluk, insanın zayıf yanlarını onaylayan değil, onu büyümeye zorlayan bir ilişkidir. Bu anlamda, dostlukla düşmanlık arasında bir zıtlıktan ziyade ontolojik bir devamlılık vardır. Dost ile olan bağ sadece yakınlık bağlamında değil, agonistik bir yüzleşme bağlamında da ele alınmalıdır. Nietzsche, bu radikal yaklaşımıyla dostluğu duygusal bağlılık ya da ahlaki benzerlikten çok, varoluşsal bir yükselmenin kaldırıcı ve kişinin kendine karşı giriştiği yaratıcı savaşın öznelarası bir dışavurumu olarak teorize eder. Bu nedenle dostluk, onun felsefesinde etik olduğu kadar estetik ve varoluşsal bir değere dönüşür. Çünkü insan kendini bir sanat eseri gibi yaratırken dostları da orada çekiçleriyle yerlerini alacaktır.

Heidegger’de ise dostluğu ahlaki ya da psikolojik yakınlık bağlamlarından ziyade insan varlığının anlamı bağlamında okuyabiliriz. Çünkü Heidegger’in felsefesinin temel amacı varlığı salt varolanlar üzerinden değil, varlığın anlamı üzerinden okuyan bir ontoloji oluşturma teşebbüsüdür (Celilzade, 2024, s. 128). Yani Heideggerci bir dostluk, bireyin kendi mevcudiyeti içinde kendini aşmasının bir aracı değil, insanın varlıkla olan ilişkisinin kiplerinden biri olarak kavranmalıdır. Çünkü *Dasein*, her zaman bir birlikte-varolmadır (Heidegger, 1927/2021, s. 603). Bu, şu anlamlara gelir: Varlık *Dasein*’a hep diğerleriyle birlikte açılır ve *Dasein* kendi varlığını ancak diğerlerine ve diğerleriyle açabilir. Dolayısıyla Heidegger’de de birlikte-varolmanın yakınlık içeren bir kipi olan dostluk, etik bir ilişkinin ötesine geçen anlamlar barındırır. Heidegger’in felsefesinden, onun dostluğu insanın kendi varlık dünyası içinde varlığa açılmasının diyalojik bir imkânı olarak tahayyül ettiğini çıkarabiliriz. Dostluk, böyle bir anlayışta bir sahip olma biçimi değil, bir açıklık biçimi olarak kendini açar. Başka bir deyişle dostluk, varlığını bir başkasının eşliğinde açık hale getirme biçimidir (Heidegger, 1927/2021, ss. 56-57). Nietzsche’nin “kendini aşma” fikri, Heidegger’in düşüncesinde “kendi varlığını açmaya” dönüşür. Dostlar, bu ideallerin bazen sınavı, bazen eşlikçisi, bazen her ikisidir. Tabii ki

eşlik veya sına mevcudiyet metafiziğinin çağrıştırdığı gibi mekânsal değil, ontolojik bir yakınlıkta vuku bulur. Çünkü aynı mekânda olsalar da birbirine yakınlık duymayan insanlar varken, dostlar birbirlerinden kilometrelerce uzakta da olsa dostlarının dünyasında olduklarından varoluşsal bir yakınlığı paylaşırlar (Gözel, 2020, s. 89).

Heidegger'in geç dönem düşüncesinde öne çıkan *Gelassenheit* (bırakma, olmasına izin verme) kavramının, dostluk düşüncesine yeni ve derinlikli bir boyut kazandırdığını iddia edebiliriz. Türkçe çevirisindeki kelimelerle veya Almanca Heidegger öncesi kullanımı doğrultusunda algılandığında *Gelassenheit* ilk bakışta bir eylemsizlik ya da kayıtsızlık olarak algılansa da Heidegger için bu kavram, insanın kontrol ve yönlendirme arzusunu geri çekerek varlığın kendisini açmasına imkân tanıdığı aktif ve dinamik bir tutum biçimini ifade eder (Davis, 2007, ss. xxiv-xxvii). Bu bağlamda düşünüldüğünde *Gelassenheit*, dostu angaje bir biçimde bulunma haline bir hâle getirmeden onu olduğu gibi bırakabilme yetisini de taşımayı ima eder. Böylece dostluk, sadece dostun yanında bulunma değil, onun kendisini sahici bir biçimde var edebilmesine olanak sağlama şeklinde de düşünülmelidir. Kendini varlığa bırakma ve varlığın kendisini açmasındaki müdahalesizliğe vurgu yapan *Gelassenheit* kavramı, dostlukta dostun üzerinde bir tasarruftan, onu biçimlendirme arzusundan vazgeçebilme cesareti halini alır. Böylece dostluk, varlığın kendisini açmasına birlikte şahitlik etmenin, kavgasız bir birlikte-olmanın adı olur. Dolayısıyla, Heidegger'de dostluk, Nietzsche'de olduğu gibi bir dönüşüm ve aşma ilişkisi olmaktan ziyade, açıklık ve bırakışla karakterizedir. Nietzsche'nin mücadele ve gerilim temelinde düşündüğü dostluk, Heidegger'in düşüncesinde yeni bir anlam kazanır. Dostluk, artık bir zorlama değil, bir açık alan, bir birlikte-bırakıştır. *Gelassenheit* ise bu anlamı ifade eden kavram olarak, dostlukta hükmetmeden var olabilmeyi ifade eder ve daha önce Montaigne'de gördüğümüz gerçek dostluğun dostun yaşamını zenginleştirmeyi arzulayan bir sevgiyi içerdiğine dair anlayışını kavramsal bir zeminde derinleştirir.

TEKNOLOJİK DEĞİŞİMLER VE DOSTLUĞUN DÖNÜŞÜMÜ: NOETİK YIKIM, BİRLİKTE-YALNIZLIK, DUYGUSAL KAPİTALİZM VE AYNININ CEHENNEMİ KARŞISINDA İNSAN

Dostluğun tarihsel-felsefi yolculuğu bahsettiğimiz gibi Antik Çağ'da erdem ve bilgelik temelinde inşa edilen bir yaşam biçimi olarak başlamış, modern dönemde ise sempati, ahlaki ödev, estetik karşılaşma ve varlığa açıklık gibi kavramlarla yeniden yorumlanmıştır. Ancak içinde yaşadığımız çağda dostluğun yalnızca dönüşmemiş, aynı zamanda ciddi bir krize sürüklenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu krizi felsefi kavramlarla ortaya koymamıza yardım edecek en önemli düşünürlerden bir tanesinin Stiegler olduğunu düşünüyoruz. Stiegler'in düşüncesinden çıkaracağımız şudur ki, insan yaşamının tüm öğeleri gibi dostluk da teknolojik değişimlerle dönüşür. Çünkü Stiegler'e (1994/1998) göre insan, varoluşunu teknik dolayimler yoluyla sürdüren bir "teknik varlık"tır (s. 50). Başka bir deyişle teknik ona göre bellek ve ilişkiselliğin koşulu olarak özseidir. Bu nedenle teknolojik dönüşümler, dostluğun temelinde yer alan ilişkiselliğe dair bazı kritik faktörleri (paylaşım, dikkat, ötekine açıklık biçimleri) yeniden şekillendirir. Bu nedenle dostluk artık yalnızca etik değil, aynı zamanda tekno-politik ve tekno-estetik bir problem olarak ele alınmalıdır.

Stiegler, Platon’dan ve Jacques Derrida’nın Platon’un *Phaidros* diyalogunu yorumladığı *Platon’un Eczanesi* adlı eserinden aldığı *pharmakon* kavramını merkeze alarak teknolojiyi çift yönlü bir güç olarak kavrar. *Pharmakon* “hem zehir hem de ilaçtır” (Stiegler, 2010/2012, s. 44). Başka bir deyişle *pharmakon*, tıpkı ilaçlar gibi kullanım şekli ve dozuna göre iyileştirici olduğu kadar zehirleyici de olabilen şey olarak tanımlanabilir. Stiegler (2010/2013) *pharmakon*’u haddizatında var olmayan ama insana psikolojik süreklilik kazandıran, insan ruhunun ve kültürel yaşamın temelinde yer alan *geçişsel* bir nesne ya da ilişki olarak da anlatır (ss. 1-4). Bu nesne çocuklukta bakım veren-çocuk bağıni kurarken yetişkinlikte düşünce, sanat ve özneleşmenin kökeni olur. Stiegler ilk *pharmakon*’u annenin çocuğa iç dünyasında hayatın yaşamaya değer olduğu hissini aktarmak için kullandığı ama dış dünyaya açılan bir geçiş nesnesi, söz gelimi pelüş bir oyuncak, olarak kabul eder. Stiegler’e göre (2010/2013) iyi anne, ilk *pharmakon* olan bu geçiş nesnesini sağlıklı psişik gelişimi başlattığı için kullanan ama çocuğa kendini bu nesneden ayrı olarak da anlam verebilmesini öğreten annedir. Yaşamını onun aracılığıyla değerli hissetmeye başladığı bu nesne veya nesnelere karşı çocuğun tutumunu ise onun farmakolojik durumu olarak tanımlar (ss. 1-4). Stiegler teknolojiyi insan için bir *pharmakon* olarak ele alır —yani teknoloji bir yandan yaşamı oluşturup iyileştiren, tedavi eden bir araç, diğer yandansa yıkıcı bir zehirdir. Stiegler’e (2010/2013) göre bugünün sorusu özen sorusudur. Dolayısıyla, özenin hem yapıcı hem de yıkıcı koşulu olan *pharmakon* yaşamın her alanında büyük önem arz eder (s. 5).

Dostluk bağlamında da teknolojinin bir *pharmakon* olmasının ilaç-zehir çift yönlülüğü belirleyicidir. Stiegler’in farmakolojik anlayışına göre “teknik, dünya deneyiminde kurucu role sahiptir” (Şan, 2022, s. 121). Günümüzde insanlar dijital teknolojiler aracılığıyla artık her ân bağlantı hâlinindedirler. Örneğin bir zamanlar uzaktaki yakınlarımızla görüşebilmek için onların fiziksel olarak yanında bulunmamız gerekirdi. Sonrasında ise yakınlarımızı sadece telefonla sesli olarak arayabiliyorduk. Günümüzde çok çeşitli internet tabanlı uygulamalar üzerinden hem görüntülü hem sesli olarak iletişimde bulunabiliyoruz. Düğün kutlamalarımızı da taziyelerimizi de artık yüz yüze yapmaktan ziyade bu platformlar üzerinden gerçekleştiriyoruz. Böyle bir durumda, yaşamın kurucu bir ögesi olan teknik dönüştükçe yaşamsal aktivitelerin de farklı şekillerde yapılacağını, yani eski teknolojilerde yapılan aktivitelere nazaran bir dönüşüme uğrayacağını tahmin etmek zor olmayacaktır. Bu dönüşümün kolaylaştırıcı ve olumlu olarak düşünülebilecek bazı taraflarından bahsettik. *Pharmakon*’un zehir tarafından da söz etmeye başladığımızda ise şunu söylememiz mümkündür: İnsanlar birbirleriyle daha konforlu bir iletişim içinde gibi görünseler de bu bağlantıların çoğu yüzeysellik, dikkat dağılması ve otomatikleşme ile karakterizedir. Bu da gerçek anlamda dostluğu, yani karşılıklı tanınma, ortaklaşma ve birlikte düşünme imkânını aşındıracaktır. Stiegler’in anlattıklarından anlayacağımız şudur ki dijital teknolojiler çağında dostluk, zamanın endüstrileşmesi yoluyla işlevsizleşir. Modern birey, artık dostluğu sürdüren ortak bir geçmiş ya da ortak bir gelecek kurgulayamaz. Çünkü, bireyin hem kendisiyle hem de ötekiyle kurduğu bağlar otomasyona geçmiş ve bireysel yaşama sorumluluğu etiğinden kopulmuştur. Kişiler adeta birer şirket gibi, verimliliği artırma yönünde hareket eden özneler haline gelmiştir. Bu etkinin kökeni iş

yaşantısında uygulanan ve verimliliği artırdığı düşünülen zamansal prosedürlerin ve gramatizasyonun kişisel yaşantılarımıza aynen aktarılmasıdır. Stiegler (2015/2016) şöyle der:

[D]avranışsal homojenleşmeye ve çalışma prosedürlerinin boş zamanlara ve gündelik yaşama ithal edilmesine dayanan yeni bir takvimsel yapı kurulmaktadır. Hizmet sektörünün rasyonelleştirilmesinden doğan ve Leroi-Gourhan'ın "sosyo-etnik programlar" olarak adlandırdığı temeller üzerine toplumun ritmini oluşturan tüm gündelik rutinlere ithal edilen bu süreç, bilgisayarlaştırılmış, jenerik prosedürler yoluyla varoluşların gramatikleşmesi sayesinde kurulur ve bu da "gündelik yaşamı", onu "yönetilen hayata" seyrelterek çözer: "Artık kişinin banka hesabı ve arkadaşlıkları aynı makineleştirilmiş işlemler ve jestlerle yönetilebilmektedir." Varoluşun tüm boyutlarında, bireysel ve kolektif her tür etkinliğe karşılık gelen "çevrimiçi muadiller" gelişmiştir ve bu da gündelik yaşamın —yani yerel ve sosyal yaşamın— kısa devre yapmasına olanak tanımıştır. Bunun sonucu, yaşama sorumluluğunun tamamen devredilmesidir (s. 67).

Stiegler burada, gündelik yaşamın artık özgürce ve anlamlı biçimde deneyimlenen bir alan olmaktan çıkıp "yönetilen hayat"a dönüştüğünü ifade eder. Çalışma formlarının boş zamana —hatta kişisel ilişkilere— sızması, dijital araçlar aracılığıyla tüm sosyal etkileşimlerin makineleştirilmiş işlemlere indirgenmesi, dostluk gibi öznel, özgün ve zamana yayılan ilişkileri erozyona uğratır. Örneğin, dostluk artık bankacılık işlemleriyle aynı jestlerle —tıklama, beğenme gibi— yönetilebilmektedir. Bu, dostluğun duygusal derinliğini, birlikte geçirilen zamanın kalitesini ve bağ kurmanın etik sorumluluğunu ortadan kaldıran bir süreçtir. Sonuçta, birey hem kendi yaşamına hem de dostluk gibi varoluşsal ilişkilere karşı sorumluluğunu yitirir. Artık dostluk, ortak zaman yaratımı ya da ortaklaşa yaşamla değil, yönetilen, planlanan, standartlaştırılmış bir işlevle karakterize edilir. İşte bu, Stiegler'in "yaşama sorumluluğunun devri" dediği şeydir: Tıpkı yaşam gibi, artık dostluk da yaşanmaz, yönetilir.

Stiegler'in kullandığı bir diğer kavram olan "proleterleşme", yalnızca emek gücünün değil, aynı zamanda bireyselliğin; yani duygu, hafıza ve anlam kurma yetisinin de kaybı anlamına gelir. Emre Şan (2022) bu durumu şu şekilde anlatır.

Stiegler'e göre bu durum bilişsel olanın hesaplanabilir olana indirgenmesi, ratio'nun akıldan yoksun bir ölçü biçimine dönüşmesidir. Oysa aklın faaliyetinin, hesaplanamaz bir şey ortaya koyarak, bireyleşme süreci oluşturmaya beklenir. Bir birey teknik nesnede dışsallaştırılmış ve genellikle otomatikleştirilmiş bilgiyi geri almayı ya da yeniden özümsemeyi başaramadığında proleterleşir. Bir bilginin aktarılması ya da öğrenilmesi, psişik olarak bilgiyi içselleştirmiş ve onu ileten belli bireylerin bilgiyi teknik bir nesnede dışsallaştırmalarını varsayar (s. 120).

Bu bağlamda dostluk, insanın kendisini otomasyona tamamen kaptırıp duygulanımsal üretim yetisinin ilga edilmesiyle birlikte yıkıma uğrar. İletişim hâliyle sürekli karşılaşılan ama tanınma ilişkisine dönüşemeyen bağlar dostluğu sadece biçimsel değil özsöl olarak da tahrip eder. Dostluk artık paylaşılamayan bir zamanı, kurulmamış bir birliği temsil eder. Bugün insan varoluşu ve zamansallığı bilgi teknolojileri aracılığıyla ticarileştirilmiş, algoritmik manipülasyonlarla denetim altına alınmıştır. Stiegler (2012'den akt. Şan, 2022) bu süreci, noetik işlevlerin kaybı ya da daha vurucu bir ifadeyle "noetik yıkım" olarak betimler (s. 119). Noetik

yıkım halinde insan, artık aklının üzerindeki hükmü büyük ölçüde kaybettiği için ne kendisiyle ne de dostuyla ortak bir hakikat alanı kuramaz. Stiegler (2010/2012), “[n]oetik harekete geçiş zamanı, otium'un zamanıdır; aylıklık değil, özgürlük ve “kendilik kaygısı” anlamına gelecek şekilde boş zamandır” der (s. 70). Dolayısıyla insanın dostluğu ilgilendiren işlevleri de dahil olmak üzere tüm noetik işlevlerini dışsallaştırdığı ve deyim yerindeyse aklını kaybettiği günümüz koşullarında dostluğun, noetik mantığının tersi olan hesaplayıcı ve gramatize olmuş işleyişe karşı önemli bir kriz içinde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Yine de Stiegler’e göre bu durum yalnızca bir çöküş değil, aynı zamanda bir çağrıdır. Teknolojinin *pharmakon* oluşu, onun aynı zamanda iyileştiriciliğe de açık olduğunu gösterir. Gerçek anlamda dostluğu idrak etme çabası, insanın teknolojiyle olan ilişkisini yeniden düşünmesini, onunla birlikte yeni bir ortaklık ve düşünme biçimi kurmasını gerektirir. Bu da ancak dijital zamanın hızına karşı bir “zaman etiği,” özene dayalı bir sorumluluk pratiğiyle mümkündür. Stiegler’in öne çıkardığı “kolektif bireyleşme” kavramı, dostluğu yalnızca duygusal değil, politik ve entelektüel bir yeniden-üretim alanı olarak yeniden konumlandırır ve bir tür *kenōsis*, yani kendimizi bu hesaplayıcı sonluluktan kurtarıp boşaltmayı yeniden düşünme, ötekiyle birlikte bireyleşme yönünde bir özen gösterme önerisi sunar. Stiegler (2010/2013), özenin önemini şu sözlerle ifade eder:

Tüketime dayalı kapitalizm [...] arzu nesnelerinin tümünü sistematik biçimde yok eder. Ve bu tür nesneler [...] ancak ötekiyle birlikte bireyleşme [*transindividuation*] yollarında tutuldukları sürece kendilerini kendiliğinden sonsuzlaştırabilirler; işte ben buna “özen” diyorum.

Bu yolları atlayan ya da kısa devreye uğratan sonlulaştırma ise sadece bir olgudur ve bu, ihmal ve özensizliğe dayanan bir tüketim ekonomisinin olgusu olduğu kadar, farmakolojik bir durumda beklemekte olan bir terapötik karşısında noetik düşüncenin sonsuzlaştırıcı niteliğiyle ilgilenmemesinin –yani onun özensizliğinin– de olgusudur (s. 75).

Özetle Stiegler, günümüzde dostluğun bir yandan noetik yıkımla aşıldığını, öte yandan bu çöküşün insanlık için varoluşsal bir uyanış imkânı taşıdığını savunur. Dostluk, artık yalnızca kişisel bir değer değil; kolektif hafızanın yeniden inşası, ortak bir zaman anlayışı ve etik-politik özelliğin özen üzerinden yeniden kuruluşu açısından belirleyici bir öğedir. Bu bağlamda Stiegler’in dostluk anlayışı, teknolojik çağda insanın hem kendisiyle hem de ötekiyle kurduğu ilişkinin siyasal, duygusal ve bilişsel sorumluluğunu içeren çok katmanlı bir düşünce alanı sunar ve bu düşünce bizi tıpkı Sokrates gibi kendimize —dostluğumuz açısından da— özen göstermemizi önerir.

Günümüz teknolojik kültüründe dostluk teknolojik olduğu kadar yapısal bir değişime de uğramış görünmektedir. Bu değişim Turkle’de genel olarak psikososyal ve etik bir zeminde tartışılır. Turkle, özellikle *Alone Together* (2011) ve *Reclaiming Conversation* (2015) adlı çalışmalarında, dijital iletişim araçlarının dostluk, empati, mahremiyet ve duygusal bağlanma biçimlerini nasıl dönüştürdüğünü kapsamlı biçimde analiz eder. Turkle’in (2011) temel tespiti şudur: Artık teknolojiden daha çok, birbirimizden daha az şey bekliyoruz (s. 295). Turkle’a göre insanlık teknolojik gelişmelerle her zamankinden daha fazla yakın olma olanağına sahiptir. Fakat bu durumun bazı implikasyonları onu duygusal olarak her zamankinden daha yalnız hale

getirmektedir. Bu çelişkili durum, onun “birlikte-yalnız” (*alone together*) kavramıyla ortaya konur. Dostluk artık yüz yüze süren, zaman içinde gelişen, sessizlikleri paylaşan bir ilişki biçimi olmaktan çıkmıştır. Bunun yerine, anlık, dikkat dağınıklığı içinde sürdürülen ve sayıca fazla ama derinliksiz bağlar ile görünür hale gelmiştir. Turkle (2015), mesaj atmanın, hatta yoruma açık emoji göndermenin sohbete göre daha konforlu olduğunu, gerçek bir sohbetin ise risk içerdiğini ifade eder (s. 29). Bir mesaj, yazılırken sürekli revize edilebilir. Emoji çeşitli anlamlara gelebilir ve eğer karşıdan olumsuz tepki alınırsa gönderim amacı manipüle edilebilir. Gerçek bir sohbette ise her şey daha ortadadır ve manipülasyon ihtimalleri daha azdır. Günümüz insanı ise diyalog halinde olduğu kimseyle olası bir gerilim riskini almak istememektedir. Turkle’in anlattığı bu durum dostluğun önemli bir krize girdiğinin büyük bir işaretidir. Zira artık pek çok mecradan mesafe tanımaksızın birbiriyle konuşabilmekte olan insanlar, dostluğun doğasındaki çatışma risklerini ve bu risklerle gelen dönüşüm şanslarını barındıran gerçek bir diyalogu reddetmektedirler.

Risken arındırılmış bir iletişim Turkle’a göre dostluğu sürdüren temel öğelerden biri olan empati yetisinin körelmesine yol açar. Zira empati yalnızca sözcüklerle değil, bedensel varlık, göz teması, jest, sessizlik ve birlikte geçirilen zaman gibi zamansal ve fiziksel boyutlarla beslenir. Oysa dijital iletişim bunları hız, görsel temsil ve konfor uğruna feda eder. Turkle (2015), şöyle der:

Teknolojiler yalnızca ne yaptığımızı değil, kim olduğumuzu da değiştirdi. Ve bunu en derinden, empati kapasitemiz üzerinde yaptı. 2014’te bir dizi konferansında, Canterbury eski başpiskoposu Rowan Williams, empatiyi alışıldık bağlamı dışına çıkararak tartıştı. Empatiyi başkalarına nasıl davranacağımızla ilgili bir mesele olmaktan çıkarıp, onu empati gösterenin kişisel gelişimiyle ilişkilendirdi.

Williams’a göre, empatik ilişki “Ne hissettiğini biliyorum” cümlesiyle başlamaz. Aksine, “Senin ne hissettiğini bilmiyorum” farkındalığıyla başlar. Ve bu farkındalıkla, şöyle bir sohbet teklifi yapılır: “Ne hissettiğini bana anlat.” Empati, Williams’a göre, eşlik etme ve bağlılık teklifidir. Ve bu teklifi yapmak kişiyi değiştirir. Başkasına dair ne kadar az şey bildiğini fark ettikçe, kendin hakkında da ne kadar az şey bildiğini anlamaya başlarsın. Williams’a göre bu süreç, “Daha talepkâr bir dikkat türünü öğretir. Sabırlı olmayı ve yeni bir bakış açısı alışkanlığı kazandırır.”

Birine sosyal medyada “beğeni” göndermek ya da Instagram’da bir soruya yanıt vermek, empatik sürecin ilk adımları olabilir. Çevrimiçi etkileşimde, birine “Seni duymak istiyorum. Yanındayım.” demiş olabilirsiniz. [...] Ama her şey, sonrasında ne olduğuna bağlıdır (ss. 162-163).

Turkle’in tespit ettiği, bireylerin artık karşılıklı konuşmalar yerine kontrol edilebilir ve düzenlenmiş etkileşimler istemesidir. Bu durum, bireyin dostluk ilişkisini canlı, belirsiz ve zahmetli bir süreç olarak değil; kişisel konfor alanı içinde manipüle edilebilir bir ilişki olarak kurgulamasına yol açar. Bu da dostluğa özgü bir risk taşıyan gerçek bir diyalogun ve ancak bu diyalogla ortaya çıkabilecek dostluğa özgü bir empati yetisinin varlığını tamamen ortadan kaldıracaktır. Fakat Turkle’a göre, tıpkı Stiegler’in *pharmakon* anlayışında olduğu gibi bu durum diyalogu, empatiyi ve dostluğu tekrar düşünmemiz için bir olanağı da ortaya çıkarabilecektir. Turkle (2015), bu çöküş karşısında bir “geriye çağırma” (*reclaiming*) hareketi önerir: Bireyin teknolojiyle olan

ilişisini yeniden düşünerek, diğerini dikkatle dinlemenin esas olduğu özenli sohbetleri, empatiyi ve birlikte düşünme biçimlerini geri kazanması gerekir (ss. 16-32). Bu bağlamda Turkle (2015) için dostluk, ancak yüz yüze ilişkide ve dijital kesintiden arındırılmış bir dikkatle yeniden kurulabilir (s. 39).

Turkle’in önerisi, teknoloji düşmanlığına dayanan nostaljik bir geriye dönüş değil, aksine dijital çağda dostluğu mümkün kılacak yeni etik davranış biçimlerinin geliştirilmesidir. Dostluk, “sosyalleşmek” gibi bir etkileşimden ziyade karşılıklı tanınma, empati ve özenle süren bir ilişkisellik biçimi olmalıdır. Bu bağlamda Turkle, dijital çağın dostlukla ilgili krizini duygusal yoksullaşma, iletişimde sosyal medya iletişiminin yarattığı yakınlık simülasyonunun egemenliği ve ahlaki sorumluluğun zayıflaması olarak ortaya koyar. Dolayısıyla Turkle’a göre dostluk, yalnızca iletişim kurmaktan ibaret değildir. Birlikte düşünebilmek ve birlikte değişebilme cesareti gösterebilmek gibi risk içeren edimler dostluğun aslî öğeleridir. Bu anlamda dostluk, tıpkı kendinden önce bahsettiğimiz düşünürlerin de ifade ettiği gibi zamansal, duygusal ve etik bir ortaklık alanıdır. Turkle’in önerdiği şey, bu ortaklık alanını yeniden kurmak için, teknolojinin sunduğu kolaylıklara yeri geldiğinde sırt çevirmek ve insani zorluğu, açıklığı ve kırılganlığı seçmektir. Çünkü gerçek dostluk, ancak riskin ve kırılganlığın bulunduğu bir özen ortamında inşa edilebilir.

Dostluğun günümüzdeki dönüşümünü şekillendiren önemli faktörlerden biri de duygusal ve kültürel ekonomidir. Duygusal ve kültürel ekonominin günümüzdeki dönüşümün en dikkat çekici çözümlemelerinden birini Illouz yapar. Illouz’un çalışmaları (özellikle *Aşk Neden Acıtır?* ve *Soğuk Yakınlıklar: Duygusal Kapitalizmin Şekillenmesi*) doğrudan dostluk üzerine odaklanmasa da günümüz insanının yakınlık algısındaki dönüşümü anlattığı ölçüde dostluğun da ne tür bir metalaşmaya uğradığını kavramamıza olanak verir. Illouz’a (2007/2011) göre çağdaş kapitalizm yalnızca emek gücünü değil duygusal alanı da metalaştırmıştır (s. 95). Aşk, yakınlık, samimiyet ve bağlılık gibi duygular artık özgür bireyler arasında karşılıklı gelişen deneyimler değil; piyasadaki öğüt edebiyatı ve ilaç endüstrisi gibi aktörler ile psikiyatri, psikoloji ve sosyoloji gibi bilim alanları tarafından şekillendirilen, kodlanan ve optimize edilen ilişkiler hâline gelmiştir. Bu bağlamda dostluk da aşk gibi psikolojik bireyciliğin tahakkümü altına girmiş, ölçülebilir, verimlileştirilebilir ve duygusal performansa indirgenmiş bir ilişki formuna evrilmiştir. Illouz’un “duygusal kapitalizm” adını verdiği bu süreç, bireylerin duygularını daha fazla konuşmalarını, analiz etmelerini ve düzenlemelerini teşvik eder. Fakat bu teşvik çoğu zaman özgürleşmeye değil, duyguların içselleştirilmiş denetimine ve kontrollü benlik performansına yol açar. Illouz (2011/2013) aşağıdaki alıntıda romantik ilişkilerden söz ediyor olsa da, günümüzde hesaplayıcı ve optimize edici mantığı benimseyen psikoloji yorumları ile bunların popülerleşmiş biçimi olan ve sosyal medyada da örneklerine rastlanan öğüt edebiyatının (*advice literature*) yarattığı bu yeni durumun dostluğu da etkilemesi kaçınılmazdır:

Kişi sürekli olarak kendini anlamakla ve gözlemekle meşgul hâle gelir ve bu da romantik ilişkilerin, duyguların sistemli bir şekilde etiketlenmesine, öz-farkındalık ve kendini değiştirme teknikleriyle akılcılaştırılmasına yol açar. İnsanı bilimsel bilginin nesnesi ve hedefi yapan psikoloji, son derece önemli olan “kişilik” kavramını icat etmiştir. Kişilik bir kişiyi tanımlayan bir dizi kalıcı özellikler bütünüdür ve başarılı bir aşk, iki insanın psikolojik yapısının ve sahip olduğu özelliklerin uyumunun sonucudur. Dolayısıyla da romantik

uyum, uygun psikolojik araçlar kullanılarak değerlendirilebilir, ölçülebilir ve öngörülebilir. Böylelikle aşk (psikolojik) ölçülerin nesnesi olabilir ve bunun da amacı özerklik, bağlanma gibi iki idealin oluşturulmasına ve izlenmesine yardımcı olabilmektir (s. 264).

Dost, bu bağlamda duygusal işlevler taşıyan bir alışverişin nesnesine dönüşür. Illouz (2007/2011) bu durumu şöyle ifade eder:

Duyguların denetlenmesi, kişinin değerlerinin ve hedeflerinin açığa kavuşturulması, hesaplama yönteminin kullanılması ve duyguların bağlamlarından koparılması ve nesneleştirilmesi, yakın bağların daha kapsamlı bir manevi proje adına düşünselleştirilmesine yol açar: kişinin ihtiyaçları, duyguları ve hedefleri hakkında amansız bir sözlü iletişime girerek eşit ve adil bir değiş tokuş yaratmak (s. 56).

Bu dönüşümün “değişmez kişilik,” “hesaplanabilir kişilik” gibi ön kabullerinin problemli olmasının yanı sıra, bahsedilen durumun dostluğu iki yönden çürütmesinin beklenebileceğini söyleyebiliriz. Birincisi, dostluk, artık salt hesaplanabilir faydaya göre biçimlenir. İkincisi, duyguların metalaşmasıyla birlikte, dostluklar bir tür onaylayıcı “terapötik işbirliği”ne indirgenir. Neticede, duygusal kapitalizm denen bu yeni paradigma, dostluğun alışveriş mantığı çerçevesinde yönetildiği durumda dostluğa özgü olarak düşündüğümüz kavramların (özveri, sadakat, dayanışma, meydan okuma vb.) yerini duygusal işlevsellik ve benlik performansı gibi kaygıların almasına yol açar. Turkle’ün “birlikte-yalnız” kavramının duygusal boyutu, Illouz’un (2011) analizinde şu şekilde daha da komplike hale gelir: Bireyler ilişkileri eskisinden daha çok ararken, bu ilişkileri daha fazla analiz etmekte, psikolojik olarak tüketmekte ve onlardan daha hızlı vazgeçmektedir (s. 133). Illouz bunu romantik ilişkiler bağlamında kullansa da dostluğun da bu metalaştırma koşullarında aşırı beklentiyle yüklenmiş ama yapısal olarak kırılganlaşmış bir bağa dönüştüğünü söylemek mümkündür. Illouz’un çizdiği bu tablo, çağdaş dünyada dostluğun yalnızca bireysel bir deneyim olmadığını; duyguların sosyalleşme biçimiyle, kültürel kodlarla ve piyasa ilişkileriyle sıkı sıkıya örülmüş bir yapı olduğunu ortaya koyar. Dostluk, artık iki kişinin karşılıklı olarak yaşadığı bir deneyim olmaktan çıkmıştır. Psikolojik araçsallaştırma, duygusal performans ve ilişki optimizasyonu üzerinden biçimlenen toplumsal bir tüketim nesnesi haline gelmiştir. Bu durum dostluğun hem içeriğini hem de etik boyutunu zayıflatır. Bu bağlamda Illouz’un eleştirisi yalnızca duyguların metalaşmasına değil, aynı zamanda duygusal bağların kırılganlığına karşı etik bir uyarıdır. Bu uyarıyı dinleyecek olursak dostluk, ona özgü kavramları tekrar düşünerek yeniden kurgulanmalıdır. Dahası, birlikte düşünme, dayanışma ve kapitalist zaman rejiminin ötesinde paylaşılabılır bir anlam kurma meselesi olarak yeniden kavramsallaştırılmalıdır.

Günümüzde dostluğun krizi, yalnızca teknolojik biçimlerin ve duygusal pratiklerin değişimiyle açıklanamaz. Böyle bir açıklama, bu dönüşümün arkasındaki iktidar yapılarının, özne formlarının ve şeffaflık rejimlerinin eleştirel biçimde çözümlenmesini de gerektirir. Tam da bu noktada Han’ın çağdaş kültür eleştirisi, dostluk kavramının bugün yaşadığı zorlukları anlamak için felsefi bir çerçeve sunar. Han’ın *Şeffaflık Toplumu*, *Psikopolitika* ve *Eros’un İstirabı* gibi eserlerinde ortaya koyduğu düşünceler, dostluğun bugün neden eskisi kadar mümkün olan bir ilişkisellik biçimi olmadığını kavrayabilmemize yardımcı olur ve ortaya çıkan sorunların çözümleri üzerine daha derinlikli düşünebilmemizi sağlar.

Han’a göre dostluğun bugün şeffaflık şiddeti altında parçalandığını söyleyebiliriz. Peki, bu ne anlama gelmektedir? Farklı olanı, bilinmeyeni, dolayısıyla dönüştürücü olanı temsil eden *öteki*, artık tahammül edilemez bir rahatsızlık olarak görülmektedir. Dostluk ise en temelde, ötekiyle karşılaşma, birlikte dönüştürme ve birbirine yabancı ve bilinmez olarak kalabilme cesaretini barındırır. Çünkü “şeffaf bir ilişki her tür çekicilikten, canlılıktan yoksun ölü bir ilişkidir. Tamamen şeffaf olan yalnızca ölü olandır” (Han, 2012/2024, s. 18). Han’a (2014/2019) göre günümüz toplumları, Foucault’nun panoptik gözetiminden ve disipliner iktidarın terbiye edici olumsuzluğundan farklı olarak artık bireyleri baskı altında tutmak yerine, onları özgürlük, iletişim ve şeffaflık adına kendi içlerine kapatır (s. 30). Han (2014/2019) buna “psikopolitika” adını verir: Birey artık dışsal baskılarla değil, kendi arzularını yöneterek denetlenmektedir (s. 21). Neoliberal özne, kendi performansını optimize eden, sürekli kendini gösteren, teşhir eden, görünür olmaya çalışan bir varlığa dönüşmüştür. Bu dönüşümde dostluk, mahremiyetin, sessizliğin, gizemin ve dönüşümün alanı olmaktan çıkar, şeffaf performanslarında girişimciler arasında kurulmuş “bağlantılar”a indirgenir. Han’a (2014/2019) göre:

Bir girişimci olarak neoliberal özne başkalarıyla amaçtan yoksun ilişkilere girmekten acizdir. Girişimciler arasında amaçtan yoksun bir dostluk oluşmaz zaten. Halbuki özgür olmak (Frei-sein) köken olarak dostlar arasında olmak (bei Freunden sein) anlamına gelir. [...] Özgürlük esasında bir ilişki kelimesidir (Beziehungswort). İnsan kendini ancak iyi bir ilişkide, diğer insanlarla mutlu bir birliktelik içinde gerçekten özgür hisseder (s. 13).

Dolayısıyla Han, özgürlüğü bu çağın bireyci önyargılarından arındırılmış biçimde yeniden düşünmemizi önerir. Bu nedenle Han için dostluğun yeniden inşası, yalnızca duygusal değil, aynı zamanda politik de bir görevdir. Çünkü dostluk, neoliberal görünürlük rejiminin dayattığı şeffaflık, hız ve fayda mantığına ve “aynının cehennemine” karşı bir direniş biçimidir. Han (2012/2023), şeffaflık ve olumluluk ile karakterize olan neoliberal toplumlarda yakınlığın yanlış anlaşıldığını vurgular:

Bugün dijital medyalar aracılığıyla [Öteki’yi]¹ olabildiğince yakınlaştırmaya, yakınlık kurabilmek için onunla aramızdaki mesafeyi ortadan kaldırmaya uğraşıyoruz. Ama böylelikle [Öteki’nin] çoğaldığı anlamına gelmiyor bu; daha çok, onu ortadan kaybolmaya itiyoruz. Yakınlık, uzaklığı da kaydettiği ölçüde, bir negatiftir. Şimdi gerçekleşen ise uzaklığın bütünüyle feshedilişi. Ancak bu fesih işlemi bir yakınlık üretmiyor, aksine onu ortadan kaldırıyor. Yakınlık yerine bir mesafesizlik çıkıyor ortaya. Yakınlık bir negatiftir. İşte bu nedenle bir gerilimi vardır. Mesafesizlik ise bir pozitifliktir. Negatifliğin gücü, şeylerin tam da karşıtlarında hayat bulmasından ileri gelir. Katıksız bir pozitiflik ise bu hayat veren güçten yoksundur (s. 20).

Han burada dostluğun yalnızca karşılıklı açıklıkla değil, aynı zamanda olumsuzluğu, bilinmeyeni, hatta gizemli olanı muhafaza eden bir ilişki biçimiyle mümkün olduğunu gösterir. Her şeyin şeffaf olduğu yerde ne ötekiden ne de ötekini tanımlayacak bir Ben’den söz edemeyiz. Bu da dostluk kurabilecek bir özneyi ve kurulabilecek mesafedeki diğer bir özneyi imkânsız kılacaktır. Başka bir deyişle, Han’a göre mahremiyet, bu mesafenin temel zeminidir. Mahremiyet, bu anlayışa göre yalnızca görünmeyen alan değil, ilişkilerin soluk alabileceği, hızdan ve teşhirden korunabileceği bir sığınaktır.

Neoliberal zaman rejimi içinde dostluk, girişimci performans öznesinin üretkenlik ölçütlerine göre “boş zaman israfı” gibi görünür. Han’a göre bu bakış açısı, insan ilişkilerinin özünü tahrip eden bir üretkenlik saplantısıdır. Dostluk bizi narsisizm ve kendi başarısına ve bireyselliğine gömülen bir depresyondan koruyan bir insan yetisidir ve bu ancak bir tür negatiflik politikasıyla mümkün olabilir: Şeffaflığa karşı mesafeyi, görünürlüğe karşı mahremiyeti, hız karşısında yavaşlığı, fayda karşısında amaçsızlığı savunan bir ilişki biçimi. Bu politika, yalnızca bireysel bir tercih olarak anlaşılmamalıdır. Negatiflik siyaseti toplumda yaygınlaşırsa, neoliberal yönetimselliğin toplumları kolektif bir narsisizme götüren politik hoşnutsuzluklarına bir direniş oluşturma potansiyeline sahiptir. Han’a (2012/2023) göre:

Giderek daha da narsisistleşen bir toplumda yaşıyoruz bugün. [...] Narsisizm kendini sevmek değildir. Kendini seven özne, [Öteki’yle] arasına kendi lehine işleyen negatif bir sınırlama getirir. Narsisist özne ise sınırlarını net bir şekilde belirleyemez. Böylece kendisiyle [Öteki] arasındaki sınır bulanıklaşır. [...] [Ötekini ötekiliği] içinde tanıma ve bu [ötekiliği] teslim etme becerisi yoktur. Sadece kendini bir şekilde yeniden tanıyabildiği yerlerde anlam vardır (s. 10).

Burada yazılanlardan da çıkarılabileceği gibi Han, günümüz toplumunda dostluğun eskisinden de nadir olduğunu, günümüz öznesinin kendi içine dönüp öteki ile ilişkisini kopardığını ve dostluğun da günümüzde derin bir kriz içinde olduğunu ortaya koymaktadır. Tıpkı çağdaşı olan diğer düşünürler gibi Han da dostluğun derin bir kriz içinde olduğunu ortaya koyar ve bizi dostluğa özgü yetilerimizi tekrar düşünmeye çağırır.

Bu bölümde, dostluğun teknolojik değişimler doğrultusunda dönüşümünü incelerken Stiegler, Turkle, Illouz ve Han’ın görüşleriyle diyalog içerisinde olduk. Bu düşünürlerin seçilmesinin nedeni, farklı biçimlerde de olsa hepsinin modern teknolojik toplumun insani boyutlarını felsefi bir derinlikle analiz etmeleridir. Stiegler, az önce detaylı biçimde anlattığımız gibi teknoloji ile insan arasındaki ilişkiyi ontolojik düzlemde ele alır ve teknik olanın insan varoluşunun dışsal bir eki değil, kurucu bir ögesi olduğunu ileri sürer. Onun *pharmakon* kavramı, teknolojinin hem yıkıcı hem de dönüştürücü potansiyelini anlamamızı sağlayarak dostluğun bugünkü biçimlerinin neden hem mümkün hem de kırılgan olduğunu kavramamıza yardımcı olur. Turkle, psikoloji ve sosyoloji kesişiminde, dijital iletişimin insan ilişkilerini nasıl dönüştürdüğünü somut gözlemlerle ortaya koyan bir bilim insanıdır. Çevrimiçi bağlantıların yüzeyselliğini, “birlikte-yalnız” hâlini ve dijital benliğin parçalanışını gözler önüne seren bir düşünür olarak karşımıza çıkar. Illouz ise duyguların kapitalist üretim süreçlerine eklemlenmesiyle “duygusal kapitalizm”in ortaya çıkışını incelemiştir. Böylece dostluğun ve aşkın bile piyasa mantığına göre şekillendiği bir toplumsal bağlamı görünür kılan bir düşünür olarak çalışmamız bağlamında dikkate değer tespitler sunmuştur. Han ise dijital çağın kültürel ve varoluşsal atmosferini eleştirel bir felsefi dille çözümleyen bir mütefekkidir. Az önce de bahsettiğimiz gibi Han, “pozitiflik rejimi”nin her türlü olumsuzluğu bastırdığını, ötekinin ortadan kalktığını ve bu nedenle dostluğun dayandığı mesafe, farklılık ve negatiflik gibi önemli öğelerin zayıfladığını savunmaktadır. Dört düşünür birlikte düşünülüp tamamlayıcı bir okuma yapıldığında ortaya çıkan analiz, çağdaş dostluk krizini yalnızca ahlaki bir bozulma olarak değil,

teknolojik, duygusal, ekonomik ve varoluşsal bir dönüşüm olarak anlamamıza imkân vermektedir. Tüm bu nedenlerden dolayı bu dört düşünürün birlikte yer aldığı bir okumanın, modern insanın “teknolojik varlık” olarak kendisiyle ve ötekiyle kurduğu ilişkiyi çözümleyebilmemize olanak sağlayan oldukça etkili bir düşünsel çerçeve oluşturdıkları kanaatindeyiz.

DOSTLUĞUN “NEO” KRİZLERİ, ÖTEKİ, SEVGİ

Antik dönem düşünürlerinin dostluğu genellikle erdem düzleminde incelediğini söylemiştik. Bu dönem düşünürleri dostluğu aslında kendi kendine de yetebilen erdemli insanın seçtiği yüksek bir değer olarak görmüşlerdi. Yine de bütün düşünürleri kapsayacak genelgeçer bir tanım o zamanlarda da söz konusu değildi. Kavramın tanımlanamazlığına yönelik en güçlü vurguyu yapan Montaigne’i saymazsak, düşünürler dostluğu hep kendi felsefi projeleri doğrultusunda tanımlamayı denemişlerdi. Nitekim dostluk, Nietzsche’de kendini-aşma için, Heidegger’de ise varlığın kendisini göstermesi için bir araç olarak yorumlandı. Tam da bu noktada şunu ifade edelim: Dostluğun genelgeçer bir tanımının olabileceğini düşünmüyoruz. Zaten filozoflar da üzerinde uzlaşılacak bir dostluk tanımı ortaya koymamışlardır. Yine de dostluğun en azından neler barındırması gerektiği konusunda bahsettiğimiz düşünürlerden öğrenebileceğimiz çok şey olduğunu görüyoruz. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi erdem, yakınlık, empati, ruhsal ve bedensel fayda, eleştirel bir alan, kendini-aşma imkânı, varlığın kendini açması gibi pek çok kavram gerçekten de dostlukla ilişkilendirilebilir.

Şu konuda önemli olduğunu düşündüğümüz bir uyarıda bulunmak isteriz ki, dostluğun Antik dönemlerde erdem ile tanımlanması bizi o zamanki dostlukların mükemmel, şimdikilerin ise büyük krizler içinde olduğu gibi bir nostaljik safsataya düşürmemelidir. Nitekim Aristoteles (yak. MÖ 335/2020) bize, ta Antik dönemden, erdemli insan nadir bir şey olduğu için erdeme dayalı dostlukların da ender görüldüğünden söz eder (VIII. Kitap, 1156b, 25-26). Yani eğer Aristoteles’i dinleyecek olursak Antik çağdan beri hazzı ve yarara dayalı, alışveriş mantığında ilişkilerin erdeme dayalı dostluktan daha sık görüldüğünü söylememiz mümkündür. Dolayısıyla dostluk kavramının bugün yaşadığı krizleri incelerken nostaljik bir yaklaşım yanlış okumalara sebep olacaktır. Öte yandan, dostluğu ve içinde barındırdığını düşünebileceğimiz dayanışma, empati, ötekiyle eleştirel bir karşılaşma gibi fenomenlerin yaşadığı krizleri yine bugünün dünyasında tekrar düşünmek, erdemi her gün tartışmayı esas alan Sokratik bir görev anlayışla gereklidir diye düşünüyoruz. Nietzsche’nin ebedi dönüş kavramını da tam da bu noktada tekrar düşünebiliriz. Dostluk da güzelliği ve krizleriyle ebedi bir dönüş içerisinde. İnsanlık onu sürekli yeniden yaşayacak ve yaşadıklarının üzerinde düşünüp onun hakkında felsefe yapacaktır. Bu yazıda yapmaya çalıştığımız şey tam da budur: Bugünün bağlamında bu kadim kavramın ne durumda olduğunu tespit etmeye çalışıp bu durumu yorumlamak.

Dostluğun “neo” hallerini yorumlamak üzere görüşlerine başvurduğumuz ilk düşünür olan Stiegler, günümüzde dostluğun “noetik çöküş”ten kaynaklı sorunlar yaşadığını ifade etmiş olsa da bu çöküşün insanlık için varoluşsal bir uyanış imkânı taşıdığını da ifade ederek bizi dostluğun da içinde bulunduğu akli yetilerimiz hakkında yeniden düşünmeye, bizi “kendimize özen göstermeye” çağırır. Stiegler, teknolojik çağda insanın hem kendiliğiyle hem de ötekiyle kurduğu ilişkinin siyasal, duygusal ve bilişsel sorumluluklarını içeren bir

düşünsel çerçeve sunar. Stiegler'in düşüncesinde teknoloji, hesaplayıcı mantığı ve bu mantıkla ortaya çıkardığı gramatizasyon ve sonluluğa indirgeyici pratikleriyle dostluk da dahil olmak üzere pek çok alanda insanlığı krizlere sürüklese de o bir *pharmakon*'dur—yani hem ilaç hem de zehir olandır ve insan yaşamının kurucu bir öğesidir. Bu durumda Stiegler'in anlayışına göre dostluğu da farmakolojik durumuyla birlikte incelemek ve hem onun getirdiği olumlu ve olumsuz öğeleri düşünsel bir özen içinde ayırt etmek hem de bugün yaşanan krizleri aslında yeniden kurulacak bir özen politikasının temeli olarak görmek doğru olacaktır. Bu yazıda görüşlerini incelediğimiz bir diğer düşünür olan Turkle da Stiegler'in farmakolojik özen önerisini kendi terminolojisi içinde paylaşır. Turkle da teknoloji düşmanlığına dayanan nostaljik bir geriye dönüş değil, aksine dijital çağda dostluğun yeniden düşünülmesini önerir ve yine Stiegler'in önerdiği gibi bir çeşit özen politikası talebi ortaya koyar. Bu politikanın ana kavramları risk, empati ve karşılıklı tanımadır. Bu kavramlarla ortaya koyulacak bir özen politikası, dost ile birlikte düşünebilmeyi ve birlikte değişebilme cesaretini gösterebilmeyi de içerecektir. Dolayısıyla risk ve kırılganlık gibi negatif kavramlar dostluğun imkân koşuludur ve günümüzde dostluğun krizi, onun doğasında bulunan bu negatifliklerden ve zorluklardan kaçılıyor olunmasından kaynaklanır. Illouz'a geldiğimize onun da duygu dünyamızla ilgili olarak diğer düşünürlerin kaygılarını paylaştığını görürüz. Illouz, günümüzde bireylerin duygularını daha fazla konuşup analiz ettikleri ve düzenledikleri bir düzende yaşadığımızı söylese de bu durumu duygusal özgürlükten ziyade duyguların hesaplanabilir ve denetlenebilir olduğu duygusal kapitalizmle ilişkilendirir. Illouz'un duygu dünyamız ile ilgili uyarılarında şunu görürüz ki, duygusal kapitalizmde dostluk artık yalnızca hesaplanabilir fayda üzerinden değerlendirilecek ve duyguların metalaşmasıyla birlikte, adeta iki girişimcinin imzaladığı bir "terapötik işbirliği"ne indirgenmiş olacaktır. Illouz'un uyarıları dikkate alınacak olursa dostluğun; ortak düşünme, dayanışma ve kapitalist zaman anlayışının ötesinde paylaşılan bir anlam kurma çabası olarak yeniden tanımlanması elzemdir. Han ise bize günümüzde dostluk krizinin yalnızca teknolojik değişimlerle değil, bunların arkasındaki iktidar, özne ve şeffaflık rejimlerinin eleştirisiyle anlaşılabilirliğini söylemektedir. Han, neoliberal toplumun şeffaflık şiddetiyle dostluğu parçaladığını, ötekiyle mesafe, gizem ve mahremiyetin ortadan kalktığını ifade eder. Dostluk, ona göre hız, fayda ve sürekli görünürlük mantığına karşı mesafeyi, yavaşlığı, amaçsızlığı ve mahremiyeti içermesi gereken bir ilişki biçimidir. Neoliberal özne girişimci bir performans varlığına dönüşmüş, ilişkiler ise amaçsız dostluklardan çok faydaya dayalı "bağlantılar" hâline gelmiştir. Han'a göre gerçek özgürlük, dostlar arasında kurulan iyi ilişkilerde mümkündür ve bu nedenle dostluğun yeniden inşası politik bir görevdir. Günümüzün narsisist öznesi sınırlarını kaybederek ötekiyle ilişki kurma yetisini yitirmiştir. Dolayısıyla Han, dostluğun bugünkü nadirliğini ve krizini vurgulayarak, dostluğa özgü yetileri yeniden düşünmeye çağırır. Kaybetmekte olduğumuz bu yetiler bizi aynılığın cehenneminden ötekinin gizemine doğru itebilecek kuvvetimizi oluşturur.

Günümüzde yaşadığımız ve Stiegler, Turkle, Illouz ve Han'ın görüşleriyle diyalog halinde anlattığımız bu krizler dostluğun bahsettiğimiz "neo" normlara göre yeniden şekillendiğini göstermektedir ve bu normlar öteki ile bağ kurma yetilerinin çeşitli şekillerde deforme olmasına da neden olmaktadır. Ancak, bu krizlerin

aynı zamanda dostluğu yeniden düşünmek için bir imkân da sunduğunu düşünüyoruz ve bu doğrultuda, dostluğu bütünüyle kaybedilmiş bir değer olarak görmeyi doğru bulmuyoruz. Dostluğu nostaljik bir idealleştirme konusu olarak görmenin de yanlış olduğunu düşünüyoruz. Dostluk, bize göre çağdaş koşullar altında yeniden tanımlanması gereken bir etik-politik ilişki biçimidir. Sokratik görev, erdemin her gün tartışılması ise, dostluk açısından bu görev de dostluğun erdeminin sürekli tartışılması olacaktır. Dostluğun ötekiyle olan bir sevgi ilişkisi olduğu düşünüldüğünde, öteki ve sevgi kavramları da dostluğu yeniden düşünmek için önem arz edecektir. O halde bu iki kavram üzerinden bugünkü problemleri tekrar incelemekte fayda görüyoruz.

İnsanın öteki ile ilişkisi hakkında özellikle varoluşçu düşünürlerden önemli teorik katkılar gelmiştir. Burada Martin Buber'den bahsetmenin ve onun “Ben-O” ve “Ben-Sen” şeklinde ikiye ayırdığı ilişki biçimlerini tartışmanın aydınlatıcı olduğunu düşünüyoruz. Abdülatif Tüzer ve Gülşah Ulutürk Erkaya (2023), bu ayrımı şu şekilde ifade etmektedirler:

Buber'in felsefesine göre Ben-O tecrübesindeki 'O' her zaman bizim için bir nesne olarak kalacaktır. Ben-O tecrübesi gerçek bir ilişki değildir. Birine 'O' demek bizi ondan ayırır ve yalnızlaştırır. Ben-Sen ilişkisinde ise kişi karşımadır, karşılıklı iletişim kurduğum bir bireydir. 'Sen', bir nesne olmaktan çok uzaktır. 'Sen' benim karşımadır ve onunla aracısız olarak doğrudan, özgürce ve kendiliğinden bir biçimde ilişki kurabilirim (s. 37; krş. Buber, 1923/2017, s. 145).

Burada Ben-Sen ilişkisinin, Ben-O ilişkisindeki nesneleştirmeden uzak ve birbirine özen gösterebilme kapasitesi taşıyan iki özne arası bir ilişkisellik olarak ortaya koyulmasını Stiegler'in bahsettiği noetik yetilerimiz ve ona gösterilecek bir özen politikası bağlamında düşünebiliriz. Turkle'in önerisi olan mümkün olduğunca dijitallikten arınmış ve risk içeren özen ilişkisi, Illouz'un önerdiği hesaplayıcılıktan uzak bir duygusal yakınlık ve Han'ın girişimci performans öznesinin dostluğu nesneleştirmesi de yine Buber'in önerdiği bu kavramsal ikilik ile birlikte okunabilir. Buber'in (1923/2017) şu önermesini bahsettiğimiz tüm düşünürler paylaşacaktır ki, biz de dostluğu bugün düşünürken bu önermeyi önemsiyor ve vurguluyoruz: “Ben olmak için bir Sen'e gerek vardır” (s. 80).

Dostluğun bir sevgi ilişkisi olduğundan hareketle, bugün dostluğu yeniden düşünürken, psikoloji biliminin kurucularından Erich Fromm'a kulak vermek, onun *Sevme Sanatı*'nda bahsettiği dört ilkeyi konumuz üzerinden yeniden düşünmek, sonrasında da sonuç bölümüne geçmek istiyoruz. Bu dört ilkenin önemi, Stiegler ve Turkle'in doğrudan bahsettiği ve Illouz ve Han'ın görüşlerinden de türetililecek özen kavramının da periferik kavramlarını bize veriyor olmasıdır. Sevgi, Fromm'a (1956/1991) göre etkinlik halinde verme şeklinde görünür ve “verme eyleminden başka her türlü sevgide görülen belli temel öğelerde de ortaya çıkar. Bu temel öğeler ilgi, sorumluluk, saygı ve bilgi'dir” (s. 32). Sevgi öncelikle ilgi, özen ve bakım sağlayacaktır. Fromm (1956/1991), bunun için bir annenin çocuğuna olan sevgisini örnek gösterir (s. 32). Bunun yanı sıra sorumluluk da sevginin ortaya çıkardığı bir kavram olarak karşımıza çıkar ki, sevgide bahsedilen sorumluluk zorunlu değil gönüllü bir şekilde sevilenin gereksinimlerine yanıt verebilme isteği olacaktır (Fromm,

1956/1991, s. 33). Saygı ise sevgiyi zorbalıktan arındıran, aynı zamanda onu korku ve çekinmeden ayıran ve sevilenin bireyselliğinin kavrandığını imleyen kavramdır (Fromm, 1956/1991, s. 34). Dolayısıyla saygı, karşıdakinin bir kişi olduğunu, bir nesne olmadığını da ortaya koyan kavram olacaktır. Bunun yanı sıra, bir insana saygı göstermek için de ilgiyi doğru verebilmek ve sorumluluğun hakkını verebilmek için de o insanı bilmek gerekir (Fromm, 1956/1991, s. 34). “Vermek” kavramını ve bu dört ögeyi dostluk için de düşünebiliriz: Günümüzde yaygınlaşmış alışverişe dayanan ilişkilerde olduğunun aksine, alışveriş mantığının dışındaki bir vermek dostluğun önemli bir ögesi olabilir. Dostluğa yakışacak böylesi bir verme ediminin ise dosta yönelik bir ilgi olmaksızın, karşımızdaki “öteki ben”e özen ve saygı göstermeksizin ve onun hakkında bilgi edinmeksizin ortaya çıkması ise mümkün olmayacaktır. Başka bir deyişle, dostluk, sevgiyi içeren bir kavramdır ve sevginin temel gerekliliklerini dostluğun da gerektireceğini söylememiz mümkündür.

SONUÇ

Bu çalışmada dostluğun felsefe tarihi boyunca nasıl yorumlandığını ve farklı dönemlerde hangi işlevleri üstlendiğini Antik Çağdan günümüze uzanan bir doğrultuda inceledik. Platon ve Aristoteles’in kurucu metinlerinden başlayarak, Seneca ve Cicero’nun klasik erdem etiğini derinleştiren yaklaşımlarına, oradan modern dönemde dostluğu bireysellik, duygu ve akıl ile ilişkiselliği üzerinden yeniden düşünen Montaigne, Hume ve Kant gibi düşünörlere, sonrasında ise Nietzsche ve Heidegger’in dostluğu varoluş, güç ve açıklık kavramlarıyla ilişkilendiren yorumlarına uzandık. En sonunda ise Stiegler, Turkle, Illouz ve Han gibi çağdaş düşünörlere aracılığıyla dostluğun yalnızca bireysel veya etik bir ilişki biçimi değil, aynı zamanda tekno-politik ve tekno-estetik bir probleme dönüştüğünü ifade ettik. Dostluk kavramının dijital çağın “noetik yıkım”, “birlikte-yalnızlık”, “duygusal kapitalizm” ve “aynının cehennemi” gibi kavramlar yardımıyla betimleyebileceğimiz önemli krizlerle karşı karşıya geldiğini ortaya koyduk. Bu tarihsel yolculuk göstermektedir ki, dostluk kavramı hiçbir dönemde sabit bir öz taşımamıştır. Her çağ kendi bilgi biçimleri, kurumları ve teknolojileri doğrultusunda dostluğu yeniden kurmuş, yeniden anlamlandırmıştır. Dolayısıyla dostluk, özsel bir kategori değil, tarihsel olarak değişen bir ilişkisellik formudur. Bugün yaşadığımız dostluk krizleri, bu dönüşömlerin bir kırılma noktasına ulaştığını gösterir. Ancak bu kırılma, yalnızca bir kayıp değil, aynı zamanda bir felsefi davettir —yani, dostluğun hem imkânlarını hem sınırlarını yeniden düşünme çağrısıdır. Bu çağrının anlamı ise teknolojinin çift yönlü doğasında gizlidir. Teknolojinin hem yarar hem de zarar üretme kapasitesi, dostluğun bugünkü krizini anlamak için anahtar bir çerçeve sunar. Bir yandan teknoloji, yaşamı kolaylaştıran, erişilebilirliği artıran, iletişimi güçlendiren ve bilgiye ve çeşitli olanaklara demokratik biçimde ulaşmayı destekleyen bir araç olarak düşünölebilir. Öte yandan aynı teknolojinin, dikkatlerin dağılması, deneyimlerin yüzeyselleşmesi, duygusal ilişkilerin araçsallaşması ve ötekiyle temasın zayıflaması gibi olgular aracılığıyla hem genel olarak insanlığı hem de çalışmamız özelinde düşünecek olursak dostluğu tehdit ettiği de söylenebilir. Bu durumda felsefenin Sokratik çağrısı olan erdemin her gün tartışılması buyruğı özellikle felsefeciler için yeniden yankılanmalıdır: İnsan, teknolojinin sunduğı imkânları nasıl kullanmalı, bu araçlarla birlikte nasıl erdemli bir yaşam kurmalıdır? Ortaya koyduğumuz tartışmadan çıkan

sonuç, teknolojinin insan yaşamı üzerindeki etkisinin onun nasıl kullanıldığına bağlı olduğudur. Doğru biçimde kullanıldığında teknoloji, dikkat, hatırlama, paylaşım ve kolektif bireyleşme biçimlerini güçlendirici bir etki yapabilir. Yanlış biçimde kullanıldığında ise dikkatsizlik, unutma, yalnızlaşma ve duygusal yoksullaşma ile ciddi bir yozlaşma da üretebilir. Bu yüzden teknolojiyi ve getirdiği her şeyi peşinen kabul etmek veya doğrudan reddetmek değil, felsefi olarak yorumlayarak insan yaşamına entegre etmek gerekir.

Bu perspektiften hareketle çağımızın en büyük ihtiyaçlarından birinin Stiegler’in ve Turkle’in üzerinde durduğumuz önerilerini takip ederek düşünülebilecek bir özen etiği olduğunu iddia edebiliriz. Özen, bir insanın hem kendisiyle hem ötekiyle hem de dünyayla ilişkilendiği bir dikkat ve sorumluluk biçimidir. Günümüzde ise özen; hız, verimlilik ve sürekli pozitiflik taleplerine karşı bir direniş şeklinde düşünülebilir. Han’ın “negatiflik siyaseti” kavramı tam da burada devreye girer. Han’a göre çağımız, her türlü olumsuzluğu —yani durmayı, susmayı, beklemeyi, acıyı, sınırı ve hatta ötekinin direncini— dışlayan bir “pozitiflik rejimi” tarafından kuşatılmıştır. Bu rejim, dostluğun var olma imkânını da tehdit eder. Çünkü dostluk, bir ölçüde “negatif” bir deneyimdir. Yani dostluk ötekinin farklılığını tanıma, sınırlarını kabul etme ve kendi benliğini bu süreç içerisinde bir ölçüde de olsa askıya alabilme yetisini gerektirir. Bu anlamda düşünülebilecek bir özen etiği ancak negatifiğe alan açtığında ve Illouz’un da dikkat çektiği kapitalist zaman rejiminin verimlilik ve hıza dayalı mantığına direnç oluşturan bir dikkat ve sabır pratiğine dönüştüğünde gerçek anlamını bulabilir. Bu çerçevede Stiegler, Turkle, Illouz ve Han’ın düşüncelerini tamamlayıcı olarak okumak, bütünlüklü bir özen etiğine yönelen kavramsal bir yol oluşturacaktır. Dört düşünürün ortak katkısı, dostluğun dijital çağda tamamen ortadan kalkmadığını, fakat bazı krizlerle biçim değiştirerek yeni bir etik bilince dair bir ihtiyacı ortaya çıkardığını göstermeleridir. Dostluk artık ötekiyle kurulmuş bir sevgi ilişkisi olmasının yanı sıra, çağın getirdiklerini de düşünerek yeniden kurulması gereken bir varoluş pratiğidir. Bu pratiğin temelinde ise dostluğun kendine özgü risklerini, yavaşlığı ve sabrı içselleştirmiş, negatiflik siyasetine dayalı bir özen etiğinin olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak şunu tekrar ifade edelim ki dostluğun bugünkü krizleri bir son değil, bilakis bir başlangıç olarak düşünülebilir. Dolayısıyla çağımızın felsefi görevi, teknolojiyi ve dostluğu birbirine karşı konumlandırmak değil, onları diyalektik seyirleri içinde ortak bir zemin üzerinde ele almaktır. Fikirlerinden söz ettiğimiz düşünürlerden ilhamla, bugün gerçek bir dostluğu tarafların ötekiyle özen temelinde ilişkilendiği; riske, olumsuzluğa ve dönüşüme açık bir sevgi ilişkisi olarak tahayyül etmeyi öneriyoruz.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Atıf Şekli: Bu çalışma Anadolu Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) Koordinasyon Birimi tarafından SBA-2025-2861 nolu *Teknoloji ve Dostluk: Dijital Çağda İnsan İlişkilerinin Felsefi Sorgulaması* adlı proje kapsamında desteklenmiştir. | This study was supported by Anadolu University Scientific Research Projects (BAP) Coordination Unit within the scope of the Project No. SBA-2025-2861, titled *“Technology and Friendship: A Philosophical Inquiry into Human Relationships in the Digital Age.”*

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale Necdet Yıldız tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by Necdet Yıldız alone.

Çıkar Çatışması/Ortak Çıkar Beyanı | The Declaration of Conflict of Interest/Common Interest: Necdet Yıldız tarafından herhangi bir çıkar çatışması veya ortak çıkar beyan edilmemiştir. | No conflict of interest or common interest has been declared by Necdet Yıldız.

Etik Kurul Onayı Beyanı | The Declaration of Ethics Committee Approval: Çalışmanın herhangi bir etik kurul onayı veya özel bir izne ihtiyacı yoktur. | The study doesn't need any ethics committee approval or any special permission.

Araştırma ve Yayın Etiği Bildirgesi | The Declaration of Research and Publication Ethics: Necdet Yıldız, makalenin tüm süreçlerinde ViraVerita E-Dergi'nin bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyduğunu ve verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığını, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde ViraVerita E-Dergi'nin ve editör kurulunun hiçbir sorumluluğunun olmadığını ve bu çalışmanın ViraVerita E-Dergi'den başka hiçbir akademik yayın ortamında değerlendirilmediğini beyan etmektedir. | Necdet Yıldız, declares that he complies with the scientific, ethical, and quotation rules of ViraVerita E-Journal in all processes of the paper and that he does not make any falsification of the data collected. In addition, he declares that ViraVerita E-Journal and its editorial board have no responsibility for any ethical violations that may be encountered, and that this study has not been evaluated or published in any academic publication environment other than ViraVerita E-Journal.

KAYNAKÇA

- Aristoteles (2020). *Nikomakhos’a etik* (10. baskı). (S. Babür, Çev.). BilgeSu Yayıncılık. (Özgün eser basım yak. MÖ 335)
- Augustinus (2010). *İtirafı* (1. baskı). (Ç. Dürüşken, Çev.). Kabalıcı Yayınları. (Özgün eser basım yak. MS 400)
- Bacon, F. (2020). *Denemeler* (17. baskı). (A. Göktürk, Çev.). YKY. (Özgün eser basım yak. 1625)
- Boyacı, N. P. (2006). Sunuş: Lysis üzerine. *Lysis* (1. baskı, ss. 7-10). (N. Petek Boyacı, Çev.) içinde. Kabalıcı Yayınları.
- Buber, M. (2017). *Ben ve sen* (1. baskı). (İ. Palsay, Çev.). Kopernik Kitap. (Özgün eser basım 1923)
- Celilzade, H. (2024). Heideggerci ontolojinin neliği üzerine. *Çekmece Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(25). 121-129.
<https://doi.org/10.55483/cekmece.1574549>
- Cicero, M. T. (2020). *Dostluk üzerine* (4. baskı). (C. C. Çevik, Çev.). Türkiye İş Bankası Yayınları. (Özgün eser basım yak. MÖ 44)
- Davis, B. W. (2007). *Heidegger and the will: On the way to Gelassenheit*. Northwestern University Press.
- Fromm, E. (1991). *Sevme sanatı* (9. baskı). (Y. Salman, Çev.). Payel Yayınevi. (Özgün eser basım 1956)
- Gözel, Ö. (2020). Varlık ve zaman’da kendi-olma ve birlikte-olma. *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 13(2), 76-103.
- Han, B.-C. (2019). *Psikopolitika: neoliberalizm ve yeni iktidar teknikleri* (1. baskı). (H. Barışcan, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 2014)
- Han, B.-C. (2023). *Eros’un ıstırabı* (5. baskı). (Ş. Öztürk, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 2012)
- Han, B.-C. (2024). *Şeffaflık toplumu* (5. baskı). (H. Barışcan, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 2012)
- Heidegger, M. (2021). *Varlık ve zaman* (5. baskı). (H. K. Ökten, Çev.). Alfa Basım Yayım. (Özgün eser basım 1927)
- Hume, D. (2009). *İnsan doğası üzerine bir inceleme* (1. baskı). (E. Baylan, Çev.). BilgeSu Yayıncılık. (Özgün eser basım 1739-1740)
- Illouz, E. (2011). *Soğuk yakınlıklar: duygusal kapitalizmin şekillenmesi* (1. baskı). (Ö. Ç. Aksoy, Çev.). İletişim Yayınları. (Özgün eser basım 2007)
- Illouz, E. (2013). *Aşk neden acıtır?* (1. baskı). (Ö. Ç. Aksoy, Çev.). Jaguar Kitap. (Özgün eser basım 2011)
- Kant, I. (2013). *The metaphysics of morals* (18. baskı). (M. Gregor, Çev.). Cambridge University Press. (Özgün eser basım 1797)
- Montaigne, M. (2011). *Denemeler* (21. baskı). (S. Eyüboğlu, Çev.). Türkiye İş Bankası Yayınları. (Özgün eser basım 1580)
- Nietzsche, F. W. (2010). *Güç istenci* (1. baskı). (N. Epçeli, Çev.). Say Yayınları. (İngilizce çeviri el yazması derlemesi eser basım 1910)
- Nietzsche, F. (2016). *Böyle söyledi zerdüş* (9. baskı). (M. Tüzel, Çev.). Türkiye İş Bankası Yayınları. (Özgün eser basım 1883)
- Nietzsche, F. (2020). *Ecce homo: Kişi nasıl olduğu kimse olur* (8. baskı). (M. Tüzel, Çev.). Türkiye İş Bankası Yayınları. (Özgün eser basım 1908)
- Platon (2006). *Lysis* (1. baskı). (N. Petek Boyacı, Çev.). Kabalıcı Yayınları. (Özgün eser basım yak. MÖ 385)
- Seneca, L. A. (2018). *Ahlak mektupları* (1. baskı). (T. Uzel, Çev.). Jaguar Kitap. (Özgün eser basım yak. MS 65)
- Stiegler, B. (1998). *Technics and time, 1: The fault of Epimetheus* (1. baskı). (R. Beardsworth ve G. Collins, Çev.). Stanford University Press. (Özgün eser basım 1994)

- Stiegler, B. (2012). *Politik ekonominin yeni bir eleştirisi için* (1. baskı). (E. Koytak, Çev.). MonoKL Yayınları. (Özgün eser basım 2010)
- Stiegler, B. (2013). *What makes life worth living: On pharmacology* (1. baskı). (D. Ross, Çev.). Polity. (Özgün eser basım 2010)
- Stiegler, B. (2016). *Automatic society, volume 1: The future of work*. (1. baskı). (D. Ross, Çev.). Polity. (Özgün eser basım 2015)
- Şan, E. (2022). Bernard Stiegler'in teknoloji felsefesi problemleri: Algoritmik yönetimsellik ve bilişsel proleterleşme. *ViraVerita E-Dergi*, 15, 105-135. <https://doi.org/10.47124/viraverita.1103061>
- Turkle, S. (2011). *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. Basic Books.
- Turkle, S. (2015). *Reclaiming conversation: The power of talk in the digital age*. Penguin Press.
- Tüzer, A. ve Ulutürk Erkaya, G. (2023). İnsanın nesneleştirilmesi ve dostluk üzerine bir deneme. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 36(2), 25-44. <https://doi.org/10.53844/flsf.1361813>

* Bu makale, Anadolu Üniversitesi BAP birimi tarafından desteklenen SBA-2025-2861 kodlu “Teknoloji ve Dostluk: Dijital Çağda İnsan İlişkilerinin Felsefi Sorgulaması” başlıklı Bilimsel Araştırma Projesi kapsamında hazırlanmıştır.

¹Alıntılarımız çeviri metinde Almanca “*der Andere*” sözcüğü “başka” olarak çevrilmiştir. Bu yazıda ise kavram birliği açısından “öteki” sözcüğü kullanılmıştır.