

Makale Geliş | Received: 11.08.2020  
Makale Kabul | Accepted: 02.03.2021  
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2021  
DOI: 10.20981/kaygi.892992

**Çiğdem YAZICI**

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.  
Üsküdar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR  
Uskudar University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Istanbul, TR  
ORCID: 0000-0002-9761-5241  
cigdem.yazici@uskudar.edu.tr

## Hakikat-Sonrası ve Yalnızlık

### Öz

Hakikat-sonrası tartışmaları olgularla konuşan nesnel hakikatin değerini yitirdiği, onun yerine duygularla konuşan kanaatlerin yanlış da olsalar daha çok değer ve inanılabilirlik kazandığı iddiasını gündeme getirmiştir. Bu hakikat yitimi iddiasını çağımızda yalnızlığın arttığı iddiasıyla birlikte ele alırsak felsefe geleneğinde de süregelen hakikat ve yalnızlık ilişkisini yeniden nasıl düşünebiliriz? İlk bakışta bu ilişkiyi “hakikatin yalnızlığı” gibi bir ifadeyle düşünmek mümkün olabilir. Ancak felsefe tarihinin Eski Yunan kaynaklarına, özellikle Sokratik döneme dönüp hakikati söyleme-*parrhesia*- pratikleriyle mutlu ve iyi yaşam-*eudaimonia*-pratikleri arasındaki ilişkiyi incelediğimizde hakikatin yalnızlaştırmak yerine kişinin etik anlamda karakter edinmesini ve kendisi olmasını sağlayarak hem evrenle hem dostlarıyla daha iyi ilişkiler kurmasını mümkün kıldığını görürüz. Dolayısıyla hakikatin değil hakikat-sonrası dönemde artan manipulatif düşünce biçimlerinin yalnızlaştırdığını daha iyi anlayabiliriz. Genel olarak hem etik hem duygusal yaşama daha kapsayıcı bir ilişki içerisinde olmak hakikat yitimine karşı daha iyi felsefi cevaplar geliştirmemizi sağlayabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Hakikat-Sonrası, Yalnızlık, Hakikat, Doğruyu Söyleme, Parrhesia.

## Post-Truth and Loneliness

### Abstract

The debates of post-truth brought attention to the claim that while truth, which speaks in reference to facts, lost its value, opinions, which speak to feelings and beliefs, even if they are wrong, became more valuable and credited. Considering also the claim that the experience of loneliness has been increasing in our age, how can we re-think the relation between truth and loneliness, which has been a significant relation to the tradition of philosophical thinking as well. At first glance, we can think this relation with the terms of “the loneliness of truth.” However, when we look at Ancient Greek sources in philosophy, especially to the Socratic philosophy and examine the connections between the practice of telling the truth-*parrhesia* and the practice of living well with *eudaimonia*, then we see that truth does not necessarily play a role in isolation and loneliness. Instead, it plays a role in the formation of one’s ethical character and self-hood, which might enable better relations both with friends and with the universe. Thus, we can say that it is not the truth but the manipulative ways of thinking, as attributed to post-truth that leads to loneliness. Hence, to re-connect with truth, philosophical responses to the age of post-truth can be developed better by relating both to the ethical ways of life and to feelings with a more comprehensive perspective.

**Keywords:** Post-Truth, Loneliness, Truth, Practice of Telling the Truth, Parrhesia.

İster tercihen yaşanılan inzivayı bir hayat, ister modernleşme, bireyselleşme veya dışlanma sonucu olsun ya da sadece bir duygu hali olsun, çağımızda yalnızlığın arttığı sıklıkla ortaya atılan bir iddiadır. Yine son yıllarda sıklıkla öne çıkan bir iddia da hakikatin bir değer olarak önemini yitirdiği ve hakikat-sonrası çağa girdiğimizdir. Bir felsefeci için, söz konusu hakikat yitimi ihtimali ile yalnızlık arasında kurulacak ilişkide akla önce “hakikatin yalnızlığı” ifadesi gelebilir. Fakat bu ifade bir safсата gibi bizi yanıltıp sanki hakikatin yalnızlaştırıcı bir etkisi varmış gibi düşünmeye yol açabilir, oysa konuyu dikkatli incelediğimizde, hakikatin değil yitiminin yalnızlaştırdığını çok iyi görebiliriz. Zira hakikat ve yalnızlık terimlerini birlikte düşününce akla ilk gelenlerden biri de “doğruyu söyleyeni dokuz köyden kovarlar” sözüdür. Bu sözün işaret ettiği ilişki ise üç bileşenlidir: Hakikat, yalnızlık ve çoğunluğun gücü. İnsanlar duymak istemedikleri bir doğruyu söyleyen kişi üzerinde çoğunluk olma güçlerini kullanarak o kişiyi rahatlıkla dışlayabilir ve yalnızlaştırabilirler. Bu durumda, hakikatin yalnızlaşması etik bir sorundan, yani yalanın hâkimiyet iddiasından ve hakikati dışlamasından ötürü gerçekleşir. Bu baskılar öyle bir noktaya varabilir ki, Nietzsche’nin dediği gibi ayakta kalmak için hayvanla karşılaştırıldığında insan zekâsını riya sanatı için geliştirmeye başlar:

Bu riya sanatı, insanda doruğa ulaşır; burada kandırma, dalkavukluk, yalan, aldatma, arkasından konuşma, gösteriş, ödünç şaşaa içinde yaşama, maskelenmişlik, gizli antlaşma, başkaları ve kendi önünde tiyatro oynama, kısacası kibir alevi etrafında o sürekli kanat çırpış, öylesine kural ve yasadır ki, adeta insanlar arasında neredeyse tek anlaşılmayan şey, temiz bir hakikat merakının ortaya çıkmasıdır. (Nietzsche 2003: 106).

Dolayısıyla, yalnızlığı hakikat-sonrası ile ilişkili görmek bizi onun baskı ile de ilişkisini düşünmeye davet eder. *Yalnızlığın Felsefesi* adlı kitabında Lars Svendsen, son yıllarda yalnızlığın bir duygu olarak artma oranlarıyla otoriterleşme arasında bir paralellik olduğunu iddia eder ve bu konuda yapılmış çalışmalara detaylı olarak değinir (2018: 90-94). Zira, biz de hakikat sonrası çağ dediğimizde güç için yalana daha fazla başvurulmasını ve olgulara dayanan hakikatin kendisinin, örneğin bilimsel değerlerin güvenilirliğinin, stratejik olarak retorik yöntemlerle azaltılmasını anlıyoruz. 2016’da

Oxford Sözlüğü tarafından yılın sözcüğü ilan edilen *post-truth*/hakikat-sonrası şöyle tanımlanır: “Kamuoyu oluşturmada, nesnel olguların, duygulardan ve kişisel inançlardan daha az etkili olması durumu” (Teyit 2016).

*Hakikat-Sonrası* adlı kitabında McIntyre ise bu durumu aynı zamanda bilimin topyekûn güvenilirliğini düşüren retorikler dönemi olarak inceliyor ve son yıllarda bunun en somut belirdiği mecra olarak medya tartışma programlarını ele alıyor. Örneğin bir tezi bilimsel verilerle savunanlar ile ona karşı bir kanaati, yalan habere dayansa da, retorikle savunanların reyting uğruna “eşit söz hakkı” söylemiyle karşılıklı pozisyonlarda eşit sürelerle tartışma programlarına çıkarılması *bilimin sadece bilimsel olduğu için sahip olduğu güvenilirliği* zedeliyor. Eşit söz ve süre hakkı tabii ki farklı bilimsel tezler arasındaki bir tartışma ya da farklı kanaatler arasındaki bir tartışma için hakkaniyetli bir talep olabilir. Fakat bilimsel olan ile olmayan söz arasında uygulandığında, ikisi de aynı anda %50 oranında eşit *doğruluk* ihtimaline sahipmiş gibi bir algıya yol açıyor. McIntyre’in detaylarıyla gösterdiği gibi bu duruma en iyi örneği ABD’nin geleneksel medyasında yer alan küresel iklim tartışmalarında görebiliriz. İklim krizini açıklayan ve önlem almaya çağıran bilim insanlarının sunduğu verilerin ve olguların karşısında, önlem almak istemeyenlerin bir tehdit olmadığına dair rahatlatıcı kanaatlerini retorik söylemlerle medyada eşit pozisyonlarda dolaşıma sokabilmesi bu sürecin eseridir. McIntyre’a göre bu süreçte medyanın “hikâyenin iki tarafını da dinleme” gibi bir “nesnellik şiarıyla” yaptığı şey aslında “yanlış bir eşdeğerlik” yaratımıdır (McIntyre 2019: 81). Bu yüzden, ancak küresel bir hakikat sadakatiyle çözülebilecek iklim krizi, yoksulluk, cinsiyetçilik ve ırkçılık gibi sorunları, hakikat-sonrası dönemde çözmek daha da zorlaşmaktadır.

Ancak felsefe tarihine baktığımızda hakikat-sonrası çağa atfedilen bu tür zorlukların eski çağlarda da yaşandığını görürüz. Bu bize hakikat, yalan ve yalnızlık arasındaki dinamiklerin değişmez ve evrensel bir doğallığı olduğunu göstermez. Daha ziyade, bu durumun ne ezelden beri aynı şekilde var olduğunu ne de bu modern çağda aniden ortaya çıktığını gösterir; yani *tarihsel* olduğunu gösterir. Felsefe tarihinin özellikle Eski Yunan döneminde hakikat savunuculuğunu üstlenen felsefenin belirişine,

örneğin Sokratik pratiğe baktığımızda, hakikatin sahip olduğu değer ve güvenin epistemolojik olarak verili olmadığını, bu değer ve güvenin dönemin Sofistlerine atfedilen manipulatif ve yanıltıcı düşünceye karşı girişilen felsefi tartışma ve etik yaşam biçimi etkinlikleriyle kazanıldığını görürüz.

Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek* adlı kitabında tam da bu duruma örnek olabilecek bir etkinlikten bahseder: *parrhesia*. İlk defa Eski Yunan edebiyatında Euripides’te (MÖ 484-407) görülen sonra Platon’dan Plutarkhos, Epiktetos ve Seneca’ya kadar Yunan-Roma felsefesinde beliren ve “her şeyi söylemek” anlamına gelen *parrhesia*: *pan*-her şey ve *rhema*-söylenen terimlerinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkar. Yani insanın içindekileri olduğu gibi, düşündüğü her şeyi saklamadan ve sakınmadan söylemesi anlamına gelir. İngilizceye “*free speech*”, Fransızca’ya “*franc-parler*” olarak çevrilen terim Türkçe’ye ise açık sözlülük olarak çevrilmiştir. MÖ V. yüzyıl ve MS V. yüzyıl arasında izine rastlanan bu terim nadiren olumsuz anlamda, “boşboğazlık etmek ve olur olmaz her yerde her şeyi konuşmak” anlamında kullanılmış; ama çoğunlukla olumlu anlamda yani insanın samimi ve dürüst olarak her şeyi olduğu gibi söylemesi ve gerçeği saklamaması anlamında kullanılmış. Foucault, özellikle kelimenin olumlu anlamlarına odaklanır. Olumlu anlamdaki *parrhesia*’yı ilginç kılan, aslında güç karşısında aldığı pozisyonudur. Foucault’ya göre *parrhesia*, hakikati sadece hakikat olduğu için söylemenin ötesinde, hakikati baskın güçlere karşı riskli durumlarda da söylemek anlamına gelir (Foucault 2001: 9-21).<sup>1</sup> Örneğin “yeryüzü yuvarlaktır” gibi bir ifadeyi beyan etmek, sadece epistemolojik ve bilimsel olarak doğru olduğu için söylemekten ibaret değildir. Eğer toplumda hâkim güce sahip olanlar yeryüzünün yuvarlak olmadığını söylüyorsa bu hakikati onlara karşı söylemek bir *parrhesia* etkinliğidir.

Foucault, *parrhesia* olarak hakikati söylemekten anlaşılan etkinliğin modern epistemolojiden farklı olarak etik bir tarafının da olduğunu belirtir. Modern epistemolojide doğruyu söylemekten kastedilen yalın olarak söylenenin olguya bire bir

---

<sup>1</sup> Türkçede son yıllarda Foucault’nun ele aldığı *parrhesia* kavramını detaylarıyla inceleyen ve eleştirel düşünme ile ilişkisini tartışan çeşitli yazılara ayrıca bakılabilir (Karadut 2020); (Kalaycı 2013); (Soysal 2015).

karşılık gelmesidir. Yani bir sözün doğruluğu, sadece hakikat olmasıyla ve olguyla test edilir. Oysa *parrhesia*'da söylenenin hakiki olup olmadığını anlamak söyleyenin samimi ve dürüst olup olmadığını anlamakla da ölçülür ve *parrhesia*'yı gerçekleştirmekle aldığı risk ile test edilir. Yani bir insan pek çok riske rağmen bir şeyi söylüyorsa burada bir hakikat olma ihtimali, birilerine yaranmakla kazanç getiren bir şey söylüyorsa da söylenenin yalan olma ihtimali yüksektir. Bize hakikati söyleyen kişi ya da hakikat anlatıcısı-*parrhesiastas*, bu söz etkinliğini hangi sebeple yapar diye baktığımızda ise ahlaki bir karakter niteliği görürüz. *Parrhesiastas* olan kişinin dürüstlüğüne ispat eden “cesaret” erdemidir; mesela bir arkadaşının yanlış bir iş yaptığını gören ve ona hatasını söyleyerek onun öfkesini çekme riskini göze alan kişi bu erdeme sahip bir *parrhesiastas*'tır (Foucault 2001: 13-14). Tabii ki sadece cesur olmak ve düşündüğünü olduğu gibi söylemek de yeterli değildir, *söylenenin hakiki olması* da gerekir. *Parrhesiastas* sadece doğru olduğunu düşündüğü şeyi söylemez, Foucault'ya göre aynı zamanda *doğru olan* şeyi de söyler, “zira o şeyin doğru olduğunu bilir ve o şeyin doğru olduğunu bilmesi, o şeyin gerçekten doğru olmasından kaynaklanır” (Foucault 2001: 12). Yani sadece kanaatini cesurca ve samimice söylemez, doğruyu cesurca ve samimice söyler.<sup>2</sup> Fakat temel vurgusu doğruyu söylemenin sadece epistemolojik örtüşme ile değil daha fazlasıyla yani ahlaki cesaret erdemi eşliğinde yürütülen *söz etkinliği* ile ortaya çıktığı ve ölçüldüğüdür.

Etkinliği ortaya çıkararak, cesaret erdeminin yanı sıra kişinin *kendisi olma kaygısı* taşıması ve kendisi olmak için başka türlü davranamamasıdır. Foucault, burada Sokrates'i diyalog ile “kendisi hakkında izahat verme” etkinliğine girişen bir *parrhesiastas* örneği olarak düşünürken onun *logos-sözü* ile *bios-yaşamı* arasında

---

<sup>2</sup> Bu noktada Foucault'ya özellikle Nietzscheci bir felsefe benimsemesi dolayısıyla atfedilen hakikate karşı bir düşünür olma imajının çok geçerli olmadığını görüyoruz. Zannedildiğinin aksine hakikati ve doğruluğu savunan bir Foucault vardır burada. Ayrıca Nietzsche'nin de zannedildiği gibi hakikat düşmanı olmadığı aksine güç ilişkileri sebebiyle yalanan doğruluk gibi geçerli sayılmasının yollarını çok iyi incelediğini ve buna karşı eleştirel bir duruş aldığını “Ahlakdışı Manada Hakikat ve Yalan Üzerine” adlı yazısından hatırlayabiliriz. Nietzsche'nin bu yaklaşımı ile Hakikat-Sonrası dönem üzerine ilişkili bir tartışma geliştirmek ayrıca mümkündür (Korkut Raptis, 2020).

uyumu arayan yaşam tarzından bahseder (Foucault 2001: 76).<sup>3</sup> Kendilik kaygısı ve yaşam tarzı ile ilişkisi içinde düşünüldüğünde bu etik *parrhesia* etkinliğinin siyasi *parrhesia*'dan farklılığı da belirir; etik *parrhesia*'nın “hedefi meclisi ikna etmek değil, bir insanı kendisi ve başkaları için kaygı duymaya ikna etmektir, bu da o insanın hayatını değiştirmesi anlamına gelir” (Foucault 2001: 84). Bu yaşam tarzı, insanlar arasında, özellikle diyalog etkinliğinin de aracılığını düşünürsek, birbirleri için kaygı duyma ve etik ilişki kurma imkânını açabilir, fakat *parrhesiastas* olanı yalnızlaştırabilir de. Foucault'nun Platon'un *Yasalar*'ına yaptığı referansta bunu çok net görürüz:

. . . ama işin önemli yanı, insanları ikna etmenin zor olması: Bu daha çok tanrının işi, keşke bu buyrukların ondan gelmesi mümkün olsaydı; oysa şimdi korkarım, gözü kara birine ihtiyacımız var: konuşma özgürlüğüne her şeyin üstünde değer vererek devlet ve yurttaşlar için uygun bulduğu şeyleri söyleyecek biri, bozulmuş ruhlar arasında devlet düzenine tümüyle yakışanı ve uyanı buyuracak, en büyük tutkulara ‘hayır’ diyebilecek biri; böyle birine hiç kimse yardımcı olmaz, kendi aklıyla baş başa, yalnızdır. (Foucault 2001: 84).

Tüm bu noktalarla Eski Yunan geleneğine baktığımızda gördüğümüz üzere hakikat, *logos* etkinliği ile gerçekleşen ve kişinin kendisi olmasını, ahlaki öznelliğini kuran etik bir etkinliktir. Bu sebeptendir ki Eski Yunan'da hakikati bilmek her zaman kendini bilmek ile ilişkili görülmüş, aynı zamanda doğa ve yaşam ile uyumu amaçlayan ve insana iyi yaşam olarak mutluluk sağlayan bir faaliyet olarak belirmiştir.

Platon'un Sokratik diyaloglarına daha yakından baktığımızda da bilginin hiçbir zaman yaşam biçiminden ve kendini tanımaktan bağımsız olarak ele alınmadığını görürüz. Örneğin epistemolojik anlamda bilginin nasıl edinildiğine en çok odaklanan diyaloglardan biri olan *Menon*'da bilgi ile ilişki, ortaya kesin bilgi çıkarmasa da bir yaşam biçimi çıkarır ve filozofun da asıl ilgilendiği bu gibi görünür. Hakikatin “gerekçelendirilmiş doğru kanaat” olduğu şeklindeki tanımı bu diyalogda yakından incelediğimizde, bu *gerekçelendirme* faaliyetinin *kendini izahat etkinliği* ile sıkı bir ilişkisi olduğu görülür. Bu diyalogda Sokrates'e göre, bir kanaatin kesin bilgiye dönüşmesi için akla gelen fakat her an uçuşup kaçabilecek düşünceleri akılda

---

<sup>3</sup> Eski Yunan geleneğinde bulunan dört çeşit armoni modundan biri olan Dor Modu tam da yaşam ve söz arasındaki bu uyum için “kişiyi cesarete sevk eden” mod olarak tarif edilir (Foucault 2001: 79).

tutabilmek için, onları düzenli bir anlatıma sokarak onların hesabını vermek ve kanıtlamaya çalışmak gerekir. Hatta Sokrates, buradaki etkinliğini rüya yorumu yapmaya benzetir (Platon 2015: 149-190, *Menon*: 85c-e). Kanaati *logos* ile bilgiye dönüştürmek, bize rüya gibi gelen bir şeyi, bir hayali ya da bir ilhamı yorumlarken onun hesabını vererek onu sahiplenip içselleştirmeye ve uçup gitmesine izin vermemeye benzer. Burada, aslında uçup gitme riskini taşıyan kanaatleri hatırlanabilir kavramlara dönüştürme işi, bilgi üretiminin içini doldurmaktadır. Fakat bu sadece kavram üretici bir anlatı kurma faaliyeti değildir; bir düşüncenin doğruluğuna inanıp öteki insanları da inandırma çabasına girdiğimizde, o düşüncenin savunmasını yaparak sorumluluğunu üstlenmemizdir. Yani bir kanaatin kavramsallaştırılmasının içinde, rüya yorumunda olduğu gibi, gelen herhangi bir ilhamın yorumunun da etik olarak sorumluluğunu üstlenme vardır. Kesin bilgi *gerekçelendirilen doğru kanaat* olarak tanımlandığında, buradaki gerekçelendirme faaliyetinin insanın kanaatinin hesabını vermesi yoluyla kendisinin izahatını ve karakterini oluşturması da bu yönden etiktir.<sup>4</sup> Platon’un birçok diyalogu gibi *Menon*’da da üzerinde *logos* ile araştırma yapılan ve tartışılan soru (bu diyalogda soru “erdem nedir”) nihai bir cevap bulmaz. Fakat diyalogun önemli noktalarından biri olan Menon Paradoksu bize *logosa* olan inançları ve tercihleri itibarıyla Menon ve Sokrates’in karakterleri arasındaki farkı gösterir. Soruşturmada tıkanmışları bir noktada, Menon bu araştırmayı daha fazla yapamayacaklarını, insanın bildiği bir şeyi aramasının anlamsız olduğu gibi, bilmediği bir şeyi de aramasının anlamsız olduğunu çünkü onu bulsa da bilmediği için onu tanıyamayacağını söyler. Bu retorik cevap, aslında bizi bir çıkmaza sokar ve araştırmanın yolunu tıkar. Bu durum sadece mantıksal (ya da mantıksız) bir akıl yürütmenin sonucu değil, aynı zamanda etik bir tavrın da sonucudur. Menon araştırmaya devam etmek istememekte, ya da hazır görünen cevaplarla yetinmek istemektedir. Sokrates ise paradoksa rağmen devam etmenin yollarını arar, ki meşhur *hatırlama teorisi* de bu noktada Menon’un yarattığı paradokstan bizi çıkaran bir üçüncü yol olarak belirir. Sokrates, önceden bildiğimiz ama

---

<sup>4</sup> Sokratik *logos*’taki gerekçelendirme faaliyetinin kesin bilme yerine *unutulabilecek duyumları ve kanaatleri hatırlanabilecek kavramlara* dönüştüren bir yorumlama ve hesap verme faaliyeti olduğunu “Varlık, Varoluş, Söz ve Doğum” adlı makalede daha detaylı bir argümanla ele almıştım (Yazıcı 2015: 40).

unutmuş olduğumuz bilgileri hatırlamak üzere de araştırmaya devam etmenin anlamlı olabileceğini savunur. Bu ihtimal üzerine idelere ve içe, yani düşünen tarafa ya da ruha yönelik araştırmayı önerir. Doğru sorular ve diyalog ile herkesin kendi iç kaynaklarıyla öğrenebileceğini (unuttuğu bilgileri hatırlayabileceğini) daha önce hiç eğitim almamış bir köle ile yaptığı diyalogda göstermeye çalışır. Burada, bizim için, hatırlama teorisinin gerçekten en iyi öğrenme teorisini verip vermediğinden ziyade Sokrates’in araştırma faaliyetindeki kararlılığı ile karakteri ve yaşam biçimi arasındaki ilişki önemlidir.

*Sokrates’in Savunması*’na baktığımızda da benzer bir faaliyet görürüz.<sup>5</sup> Sokrates, *Savunma*’da kendisi hakkında yapılan suçlamalara sebep olan söylentilerin kökenini soruşturmak üzere kapısında her daim “kendini tanı” yazan Delphi Tapınağı’na danışmaya gittiğini söyler. Apollon’un oradaki sözcüsünün kendisine şehirdeki en bilge kişi olduğunu söylemesi üzerine bu sözü anlamak için bir araştırmaya giriştiğini söyler (Platon 2015: 11-42). Böylece şehirde kendinden bilge birisini aramaya girişir, eğer bulabilirse kendisi hakkında yapılan iddiayı yanlışlayacak, bulamazsa doğrulayacaktır. Fakat bu da sadece ampirik ve mantıksal bir araştırma değildir. Yaptığı araştırma sonucu Sokrates’in kazandığı yeni bir bilgi yoktur, tek öğrendiği, görüştüğü herkesin bilmediği halde biliyormuş gibi iddialı olduğu, kendisinin ise bilmediğinin farkında olduğu ve sınırlarının farkındalığıdır. Bu araştırmanın kazanımı daha ziyade Sokrates’in karakter gelişimiyle ilgilidir. *Savunma*’da bu süreci anlatışı ile sunduğu *logos* faaliyeti de kendisinin bir izahatını vermesine dönüşür; sınırlarının farkındalığı ile çok biliyor gibi görünmek yerine sadece kendisi gibi olma kaygısı gözetir. Bu sayede, sofistlik ve retorik safsatalarla bilgi olmayanı bilgi gibi gösterme çabalarına karşı aldığı etik karakteri ortaya koyar; böylece sözü ile yaşamı arasındaki uyumu ispatlamaya çalışır. Bu çaba da *Savunma*’da bir nevi *hakikati söyleme etkinliğidir*. Burada hakikat ile ilişki,

---

<sup>5</sup> Sokrates’in bir hakikat savunucusu olarak ortaya çıkışını tarihsel olarak ele alan ve *Kral Oidipus* metninde beliren yeni hukuksal soruşturma ve tanıklık biçimleriyle hakikatin ortaya çıkma yollarıyla ilişkilendirip tartışan Foucault’nun “Hakikat ve Hukuksal Biçimler” adlı metnine ayrıca bakılabilir (Foucault 2000).



çözülmesi gereken bir bilmecenin kesin cevabını bulmak gibi değil, onu araştırmak ve istemek yoluyla birlikte kendini ve sınırlarını tanımak ile bir yaşam biçimi kurmaktır.<sup>6</sup>

*Savunma*'da ve birçok diyalogda Sokrates'in bu sınır farkındalığı ile “kendi gibi olmak” iddiasını sık sık ortaya attığını görürüz. Örneğin *Sofist* diyalogunda “kendi gibi olmak veya olmamak” önemli bir ayrımdır. Bu diyalogda, sofist de filozof da bir söz etkinliğinde bulunur, ikisi de hakikati tam olarak bilme konusunda yetersizdir. En nihayetinde *logos* dâhil her türlü söz bir taklit etkinliğidir; gerçeğin ta kendisi değil, her zaman bir temsilidir. *Samimi olmayan söz ile samimi söz* ayırımı yapılır; birincisi bilmediği halde biliyor gibi yapar ve “kendi gibi olmayarak” yani filozofu taklit ederek söz etkinliğinde bulunur, filozof ise bilmediğinin farkındalığı ile “kendi gibi olarak” söz etkinliğinde bulunur (Platon 2015: 545-625, *Sofist* 265a-268c).<sup>7</sup> Samimi *logos* ile hakikate yakınlık oluşur ve bu ilişkinin kazanımı, Sokrates'in *Savunma*'da dediği gibi yaşanmaya değer sorgulanmış bir yaşamdır, daha genel anlamda *eudaimonia*'ya giden kendi olma kaygısıyla dolu bir yaşam biçimidir diyebiliriz.<sup>8</sup>

Bu etkinliği, Sokrates'i takiben Kiniklerde, örneğin Diogenes'te, genel olarak tüm Helenistik düşüncede, örneğin Epikuros'ta ve sonrasında Stoacılar da görebiliriz. Fakat Antik Dünya'nın Helenizm'e dönüştüğü süreçte beliren yalnızlaşma pratikleri, *parrhesia* ile ilişkisini sürdürse de daha ziyade dönemin sancılılarından ve acılılarından uzaklaşmak üzere beliren ve kişisel iç yaşama dönen mutluluk-*eudaimonia* arayışları ile ilişkili gibidir. Bu süreci detaylarıyla açıklayan Yavuz Yıldırım'ın “Post-Truth Döneminde Epikuros'ta Mutluluk ve Dostluk Kavramlarını Yeniden Düşünmek” adlı makalesine göre, bu dönemde, özellikle Epikuros'ta, ortaya çıkan mutlu ya da iyi yaşam pratikleri yalnız, hazzı ve apolitik yaşam biçimlerini öne çıkarırken, sosyalliğe açılan dostluk arayışlarıyla ve kozmopolitik dünya görüşleriyle yine de politik bir yana sahiptir

---

<sup>6</sup> Sokratik bilgeliğin bir sınır farkındalığı olarak ona yeni metafizik bir bilgi kazandırmasından ziyade onun etik karakterinin oluşumunda nasıl kurucu bir rol oynadığını *Sokrates'in Savunması*, *Menon*, *Sofist* ve *Şölen* gibi diyalogları inceleyerek daha detaylı olarak bir tez çalışmasında incelemiştım (Yazıcı 2003).

<sup>7</sup> Bu konu ayrıca Platon'da taklit ve fark temasıyla birlikte ele alınabilir (Talay Turner ve Yazıcı: 2018: 169).

<sup>8</sup> Platon diyaloglarında sıklıkla ortaya çıkan *kendini bilmek* idealinin Foucault tarafından *kendilik kaygısı* ile ilişkili okumasına dair detaylı bir araştırmayı *Foucault'nun Platon'u* adlı bir tez çalışmasında bulmak mümkün (Foucault 2019: 61-71).

(Yıldırım 2017: 108-125). İyi ve mutlu bir yaşam sürmek Sokrates'te olduğu gibi sorgulanmış bir yaşam sürmeyi gerektirir. Fakat Aristoteles'in *Politika*'da tasvir ettiği gibi şehir-devletin yaşamına aktif katılımı gerçekleştiren yurttaşlık pratiklerine dayanan bir insan (politik havyan) olma biçimi ve mutluluk ilişkisi söz konusu değildir. Daha ziyade eski şehir-devletlerin çökmeye başladığı çatışmalı dönemlerde bireyin politik yaşamdan kendi dünyasına geri çekilme eğilimi ortaya çıkar. Bu eğilimle birlikte dünya yurttaşlığını öne çıkaran, mutluluğu toplumsallıktan ve yerel politik faaliyetlerden kaçarak daha ziyade doğayla ve tüm evrenle iyi ilişkide arayan, yeni kültürlerle de daha açık olan kozmopolit bir dünya görüşü de ortaya çıkar. Bu sürecin getirdiği yeni evrensel arayış ise “acıda buluşan yurttaşlar değil ortak mutlulukta buluşan dostlar topluluğunun eseri” gibi belirir (Yıldırım 2017: 110). Yurttaş-insan yerine birey-insanın daha merkezi bir konuma alındığı bu dönemde, eski şehir devletlerindeki kimi Grekler ayrıcalıklarını kaybeder ve daha önce ezilen farklı kimlikler de görünür olmaya başlar. Dolayısıyla, yurttaş olabilenler (Grek erkekler) ve yurttaş olamayanlar (köleler veya kadınlar) gibi ayrımlar yerine “insanlar arası tür benzerliğine” ve “us benzerliğine” dayanan bir evrenselcilik ile uyumlu bir bireycilik bu süreçte ortaya çıkar (Yıldırım 2017: 113). Genelde hazcılığa, bazen de bedensel hazcılığa indirgenebilen Epikuros felsefesi aslında mutluluğu aklın kullanımı, doğayla uyumlu ilişki ve dostlukların oluşturulmasıyla örülmüş bir yaşam biçiminde arar. Acılardan kaçmak için toplumsallıktan vazgeçmeyi ve içe geri çekilmeyi, dolayısıyla inzivai bir yaşamı çağırır; burada kaçılan toplumsallık, yükselme hırsı, rekabet, iktidar gibi ilişkilerle örülmüş bir alandır. Bu alan, insanların erdemlerini geliştirmek yerine onları hırslı ve kontrol edemeyecekleri acılarla dolu çalkantılı bir yaşama sürükler. Bunun yerine “bilmeden yaşa” öğüdünü benimseyen Epikuros'a göre şöhret, güç veya mülk için yarışma ve rekabet gibi ilişkiler sadece kişiliği değil dostluk ilişkilerini de bozar ve insanın gerçek mutluluk ihtimalini azaltır. Epikuros'un felsefesinde, bireye kontrolü dışındaki bu tür toplumsallıktan ve güç ilişkilerinden uzak bir alanda, nasıl davranacağına kalabalıkların değil, kendisinin karar verdiği şekilde yaşaması tavsiye edilir. Çünkü insanın özgür ve erdemli yaşamı bulması, rasyonel bir öz-egitim ile “kendi alanını yaratma kapasitesinde” mümkündür (Yıldırım 2017: 118-119). Bu kendini eğitime pratiği Antik

dönemin geleneksel eğitimi gibi kalabalıklardan övgü alınca kendini özgür hisseden kişiler yetiştirmeyi hedeflemez, Foucault’nun kavramlarıyla söylersek kendilik kaygısıyla yaşayan ve *kendi*’sini üreterek özgür olan bir özneliği ortaya çıkarır. Bu bağlamda *parrhesia*-içten konuşma da bu eğitimle kazanılan ve “insanın otonomi arayışını” ve “kendi’nin kolektif korunmasını” sağlayan bir beceri olarak karşımıza çıkar (Yıldırım 2017: 120).

Bu şekilde baktığımızda Epikuros’un Aristoteles’in politik felsefesinden uzak felsefesi yine de rasyonalist bir *eudaimonia* felsefesine benzer, özellikle Stoacı düşünceyle benzerliği öne çıkar. Bu noktada daha ileri gidip Aristoteles ve Stoacı Epiktetos arasındaki şu farkı da öne çıkarabiliriz. Aristoteles, kölelerin şehir-devlet yurttaşı olamayacağı ve en nihayetinde teorik faaliyette bulunamayacakları için *tam insan* yani mutlu insan-*eudaimon* olamayacakları iddiasıyla aklımızda kalmıştır.<sup>9</sup> Epiktetos ise bizzat teorik faaliyette bulunan bir köledir. Şehir-devlete dayanan bir *eudaimonia* felsefesi yerine, Stoacılığın evrensel us ve evrene uyum gibi fikirlerini kozmopolitizm ile harmanlayıp bir mutluluk-*eudaimonia* felsefesi geliştirmiştir.<sup>10</sup>

Özetle hem Sokratik hem Helenistik düşünceye göre mutluluk-*eudaimonia* hakikat ve yaşam tarzı arasındaki uyumda aranan bir durumdur. Dahası hakikat nasıl ki kişinin olgulara karşılık gelen nesnel gerçeği bilmesinden öte etik bir etkinlik anlamına geliyorsa, mutluluk da basitçe hazlarla dolu bir yaşam değil, hakikatle uyumlu ve kendiliği oluşturan etik bir yaşam etkinliği anlamına gelmektedir.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Aristoteles’in kölelik anlayışını daha detaylı olarak *Politika* kitabında, özellikle, 1. Ve 7. kitaplarında bulabiliriz (Aristoteles 1982).

<sup>10</sup> Burada *Hegel’in Tinin Görüngübilimi*’ne dayanarak Stoacıların kamusal ve siyasal devlet alanının dolayımı olmadan sadece içsel yaşam alanında özgürlüğü tanıma arayışlarını eleştiren yaklaşımlar da olabilir (Demircan 2017: 195). Fakat, benim dikkat çekmek istediğim nokta, ilk bakışta politik katılımı daha merkeze alan Aristoteles’e karşı apolitik görünen Epiktetos’un bize daha etik ve politik bir dünya görüşü bırakmış olabileceğidir.

<sup>11</sup> Özgür Gürsoy, “Siyaset (veya Etik): Foucault’nun “Kendilik İlişkisinin” Normatif Bağlılığı” adlı makalesinde, siyasi faaliyetle karşılaştırıldığında pasif ve cılız bir pratik gibi görünen etik faaliyetin de farklı, eleştirel ve yaratıcı özellikler ürettiğini, bu sebeple Foucault’nun siyaset mi etik mi dendiğinde her zaman etik ile ilgilendiğini belirtiyor. Ayrıca, Foucault’nun kendilik ilişkisi, hakikat oyunları, özneleştirme, soybilim ve sorunsallaştırma kavramları ile siyaseti ve etiğin zaten birbirinden özsel olarak ayırt edilemeyen ve toplumsal pratiklerle örülü olduğu için de birbirine indirgenemeyecek iki deneyim olduğunu iddia ediyor (2018: 99 ve 105).

Çağımızın hakikatle ilişkisini tartışan McIntyre’a döndüğümüzde ise farklı bir durum dikkatimizi çekiyor. İnsanlar görüşleriyle yaşam biçimleri arasındaki uyumu sağlayan “bilişsel bütünlük” ihtiyacını yine hissediyor, fakat McIntyre’ın dikkat çektiği bazı araştırmalar, bu durumun insanı daha fazla hakikat arayışına ve hakikati söyleme etkinliğine itebilirken, tersi şekilde uyumsuzluğa dayanamadığı için hakikati bırakabilmeye de götürebildiğini gösteriyor. Hatta sadece kendi davranış ve inançlarımız arasında değil başkalarının inançlarıyla da aramızda uyum ihtiyacı hissediyoruz. Sonuçta, insanların kendileriyle ve çevreleriyle uyum adına, tüm inançları aynı noktaya getirmek için, ortada hakikat gibi bir ortak zemin bulmak zorlaşınca, hakikatten vazgeçebildiğini ve bilişsel önyargılara eğilim gösterebildiğini söylüyor (McIntyre 2019: 50-55). İnsanlar bunu belki de yalnız kalmamak için yapıyor. Çünkü doğruyu söyleyip farklı olarak nitelendirilmekten ve yalnız kalmaktansa, herkes gibi olmak ve herkesle birlikte olmak bilişsel bütünlük ihtiyacına cevap veriyor olabilir.<sup>12</sup> Fakat bunun kişiyi otantik anlamda mutlu ettiğine yine de emin değiliz. Zira Svendsen’e göre yalnızlık kişinin tek başına olma durumu değil, bir duygu halidir ve genelde tek başınayken değil herkesin içinde hissedilen bir duygu durumudur (Svendsen 2018: 30-31). Takiben, kitleselleşmeyle birlikte herkes gibi olmanın bu kadar arttığı bir çağda yalnızlığın daha da arttığı ayrıca dikkatimizi çekiyor. Heideggerci bir tavırla *herkes* kimdir ve nerededir diye sorduğumuzda herkesin karşılığı olabilecek gerçek ya da otantik bir birlikte varoluş durumu bulamadığımızı görüyoruz (Heidegger 2018: 186-25 ve 257-276). Herkes gibi olmak tam da hiç kimse gibi olmak, dolayısıyla kendi olmamak gibidir ve yalnızlık duygusuna çare olmadığı gibi insana mutluluk, samimi konuşma ve dostluk imkânları da açmaz. McIntyre’a göre bu sürecin panzehri doğruya tanıklık, doğru argümanlarda ve karşı anlatılarda ısrarlı tekrardır. Zira insanlar ne kadar bilişsel önyargılara eğilimli olsalar da mantıken doğru olanın sık tekrar durumunda, doğru argümanların bilişsel bütünlük ihtiyacı üzerinde yine de çok temel bir etkisi var

---

<sup>12</sup> Zeynep Talay Turner benzeri bilişsel önyargıları ayrıca insanın kendi olma çabası ve bütünlük arayışı sürecinde insanın kendini kandırma süreçleriyle birlikte inceliyor (2017: 121-132). Başka bir çalışmada kendini kandırma süreçlerinin hem bilinçli hem bilinçdışı boyutlarını da hakikat-sonrası tartışmalarla ele almak mümkün.

(McIntyre 2019: 141-144).<sup>13</sup> Svendsen’e göre ise panzehir güven duygusudur, çünkü insanların yalnızlık duygusunu arttıran aslında çevrelerindeki insanlara güven duymamalarıdır. Onun atıfta bulunduğu araştırmalara göre insanlar tek başına oldukları anlarda bile çevrelerindeki insanlara, özellikle tanımadıklarına, güvenebileceklerini hissediyorlarsa kendilerini yalnız hissetmezler (Svendsen 2018: 61 ve 85-90). Dolayısıyla, hakikat sonrası artan yalnızlığa felsefi bir cevap geliştirmek için sadece mantıksal bir hakikat savunuculuğu yeterli olmayabilir. Bunun yanı sıra, eski çağlardaki *parrhesia* etkinliğindeki gibi hakikatin etik yaşamla ilişkisinden ilhamla, duyguların da hakikatle samimi ve güvenli ifade alanlarını tahayyül etmek gerekir. Aksi takdirde duygulara/duygularla konuşmak sanki hakikate karşı sadece manipulatif retoriklerin geliştirdiği bir kurnazlık becerisi gibi görünmektedir. Bu da bizi medya tartışma programlarının indirgemeci temsillerindeki gibi “sıkıcı olgularla konuşan hakikat mi, yoksa bizi heyecanlandıran ve duygulara konuşan retorikler mi” gibi yanlış bir ikileme hakikatin değerini düşüren bir pozisyona götürebilir. Ya da “doğrucu hakikat mi, yanıltıcı duygular mı” gibi daha ziyade felsefecilerin yüzyıllarca içine düştüğü başka bir yanlış ikileme, duyguların değerini aşağılayan bir pozisyona götürebilir. Oysa duyguların da hakikatle iletilebildiği yerde *hakikat* ve *duygu* bir karşıtlık içinde yer almak zorunda değildir. Hakikatin bize yaşattığı duygular olabildiği gibi ve duyguların da hakikatleri vardır ve birlikte ele alındıklarında insan düşüncesini daha kapsayıcı bir felsefeyle anlamamızı sağlarlar.<sup>14</sup>

Sonuç olarak, hem McIntyre’ın *Hakikat-Sonrası* kitabında ve Svendsen’in *Yalnızlığın Felsefesi* kitabında öne çıkan güncel araştırmalarda hem de eski çağlardan beri varolan *parrhesia* ve *eudaimonia* düşüncelerinde gördüğümüz ortak bir nokta var: o

---

<sup>13</sup> “Hakikatin Savuşturulması, Ötelenmesi ve Geri Dönüşü Üzerine” adlı makale ayrıca epistemolojik anlamda hakikat, doğruluk ve gerçeklik kavramları arasındaki farkları ve ilişkileriyle detaylarıyla ele alarak hakikatin günümüzde hem savuşturulma hem de geri dönüş yollarını tartışıyor (Baç 2020: 17-34).

<sup>14</sup> Duyguların hakikatle ilişkisini hakkıyla incelemek için son yıllarda ortaya çıkan birçok çağdaş felsefe teorisi ileri çalışmalar için yardımcı olabilir. Genellikle varoluşçu felsefeler, fenomenolojik teoriler, feminist teoriler, nörolojik çalışmalar ve özellikle duygulanımsal teoriler beden-zihin, doğal-kültürel ve duygu-akıl gibi ikili ayrımlar yerine kesişimsel ilişkilere odaklandıkları için hakikat sonrası yanılımlara karşı eleştirel, yaratıcı ve kapsayıcı felsefeler geliştirmekte ayrıca yol gösterici olabilirler. Feminist düşüncede ve Hakikat-Sonrasında farklı şekillerde ele alınan duygularla ilişkimizi daha detaylı olarak başka bir makalede ele aldım (Yazıcı 2020: 246-253).

da hakikatin yalnızlaştırmadığı aksine kendi olma pratikleriyle yaşam alanları ve samimi ve güvenilir dostluk imkânları açabileceğidir. Böyle düşündüğümüzde, hakikatin yalnızlaştıran değil ilişkilendiren bir tarafı olduğunu, hakikat sonrası popülerliği artan manipulatif ezberlerin ise insanı herkese benzettiğini ama herkesle arkadaş yapmadığını aksine yalnızlaştırdığını söylemek de mümkün. Ayrıca Sokrates, Aristoteles veya Epikuros’un düşüncelerinde iddia edildiği gibi ancak hakikati sevenlerin ve etik erdemler geliştirenlerin samimi arkadaşlık ve dostluklar kurabildiğini hatırlayabiliriz. O zaman belki de bir safsata gibi kanıksamak üzere olduğumuz “hakikatin yalnızlığı” ifadesi yerine felsefenin mirasıyla aklımıza “hakikatin dostluğu”nun gelmesini umut edebiliriz.

## KAYNAKÇA

- ARISTOTELES (1982). *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- BAÇ, Murat (2020). “Hakikatin Savuşturulması, Ötelenmesi ve Geri Dönüşü Üzerine”, *Pasajlar-Sosyal Bilimler Dergisi: Post-Truth Çağı*, 4:17-34.
- DEMİRCAN, Baver (2017). *La Forme Symbolique Chez Hegel Et La Question Du Reseau Symbolique*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- FOUCAULT, Michel (2001). *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen, yay. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel (2000). “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, çev. Ferda Keskin ve Işık Ergüden, ss.163-278, *Büyük Kapatılma*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- GÜRSOY, Özgür (2018). “Siyaset (veya Etik): Foucault’nun “Kendilik İlişkisinin” Normatif Bağlılığı,” *Cogito: Neoliberalizmde Öznellik*, 91(4): 99-112.
- HEIDEGGER, Martin (2018). *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Harun Ökten, İstanbul: Alfa Yayın.
- KALAYCI, Nazile (2013). “Doğruyu Söylemek”: Hakikat, Eleştiri ve Toplumsallık”, Erişim Tarihi: 10.08.2020, (<https://www.eskop.com/skopbulten/%e2%80%9cdogruyu-soylemek%e2%80%9d-hakikat-elestiri-ve-toplumsallik/1259>).
- KAMALI, Erdem (2019). Foucault’nun Platon’u (‘Kendilik Kaygısı’ Kavramı Bağlamında Platon’un Ruh Anlayışı Üzerine Bir İnceleme), (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi) Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- KARADUT, İsmail Cem (2020). “Hakikat-Ötesi Çağda Hakikati Söylemek: İki Parrhesia Vakası”, *Pasajlar-Sosyal Bilimler Dergisi: Post-Truth Çağı*, 4: 125-140.
- MCINTYRE, Lee (2019). *Hakikat-Sonrası*, çev. Mehmet F. Biçici, İstanbul: Tellekt-Can Sanat Yayınları.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (2003). “Ahlakdışı Manada Hakikat ve Yalan Üzerine”, çev. Gürsel Aytaç, ss. 105-116, *Yazılmamış Beş Kitap İçin Önsöz - Yunanlılar’ın Trajik Çağında Felsefe*, İstanbul: Say Yayınları.
- PLATON (1984). *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel vd., İstanbul: Remzi Kitabevi.
- PLATON (2019). *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- RAPTİS KORKUT, Buket (2020). “Böyle Söylerdi Nietzsche: Nihilizm, Post-Truth ve Benzerleri”, *Pasajlar-Sosyal Bilimler Dergisi, Post-Truth Çağı*, 4: 57-72.

SOYSAL, Özgür (2015). “*Parrhesia*: Doğruyu Söyleme Cesareti ve Eleştiri”, *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, 5: 217-274.

SVENDSEN, Lars (2018). *Yalnızlığın Felsefesi*, çev. Murat Erşen, İstanbul, Redingot Kitapevi.

TALAY, Zeynep (2017). “Felsefi Bir Problem Olarak Kendini Aldatma”, *Felsefelogos*, 66(3): 121-132.

TALAY TURNER, Zeynep ve Çiğdem YAZICI (2018). “Platon’da Taklit ve Farklılığı Yeniden Düşünmek”, *Cogito: Türkiyeli Kadın Felsefeciler*, 92(1): 163-172.

TEYİT (2016). “*Yılın Kelimesi “Post-Truth” Nedir?*” Erişim Tarihi: 10.08.2020 (<https://teyit.org/yilin-kelimesi-post-truth-nedir/>).

YAZICI, Çiğdem (2003). *Daemonic Experience in Socrates as Limit Experience*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

YAZICI, Çiğdem (2015). “Varlık, Varoluş, Söz ve Doğum”, *Cogito: Annelik*, 81(3): 30-41.

YAZICI, Çiğdem (2020). “Hakikat-Sonrası Duygular ve Eleştirel Düşünce”, *Cogito: Eleştiri Zamanı*, 100(4): 241-254.

YILDIRIM, Yavuz (2017). “Post-Truth Döneminde Epikuros’ta Mutluluk ve Dostluk Kavramlarını Yeniden Düşünmek”, *Fiscaoeconomia*, 1:(3): 108-125.