

Doğruyu Söylemek

Michel Foucault (2005).

İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 147 sayfa.

Tezcan Durna

Doğruyu söylemek, hakikati dile getirmek, aynı zamanda bir etik benlik meselesi olmuştur hep. Doğru denilen şey, her durumda aynı anlama gelmese bile, bazı şeyler vardır ki, her koşulda ve durumda o şeyin “doğru” olduğu üzerinde oydışılabilir. Foucault'nun Türkçe'ye çevrilerek bu yıl içinde basılan *Doğruyu Söylemek* kitabı, kitaba adını veren eylemin antikitedeki izlerini sürüyor. Türkçe'ye “doğruyu söylemek” olarak çevrilen *parrhesia* kavramının antikitedeki metinlerin analiziyle çerçevesini çizmeye çalışan Foucault'nun kitabını, esas itibarıyla bir etik kitabı olarak okumak mümkün. *Parrhesia* kavramının ve bu kavramdan yola çıkarak ortaya çıkan eylemin yerine getirilmesinin koşullarını analiz ederek Foucault, bir kendilik oluşumun koşullarını da ortaya çıkarıyor. Öncelikle sözcüğün etimolojisini çözümlenerek yola çıkan Foucault, *parrhesia*'nın anlamını değişik antikite metinlerinin bağlamlarını da göz önünde bulundurarak derinlemesine analiz ediyor. Buna göre *parrhesia*, *pan* (her şey) ve *rhema* (söylenen) sözcüklerinin bileşiminden oluşuyor ve “her şeyi söylemek” anlamına geliyor (10). Böylece *parrhesia* kullanan kişi yani *parrhesiastes*, aklında bulunan her şeyi söyleyen kişidir. *Parrhesia* kullanan kişi, hiçbir şey saklamaz, kalbini ve zihnini konuşma yoluyla başkalarına

açar (10). Ancak *parrhesia*, kullanmak yani “hakikati her koşul ve durumda dile getirmek” ile boş konuşmak ya da boşboğazlık yapmak arasında da bir ayrım vardır. Buna göre kişinin zihnindeki bir takım şeyleri, niteliksel bir ayrım gözetmeden söylediği durumlar boşboğazlık anlamına gelmektedir ve bu durum aşağılanan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece sadece hakikati dile getirmek değil, aynı zamanda hakikatin dile getirileceği koşullar da *parrhesia*'nın önemli önkoşullarından biri olarak karşımıza çıkıyor. Kuşkusuz bu kriter aklımıza, Türkçe'deki “her doğru her yerde söylenmez” sözünü getiriyor. Tabii ki *parrhesia*'daki doğrunun dile getirileceği koşullar, bir pragma ile belirlenen koşullar değil. Bilakis bazı durumlarda pragmatik mantığın doğrunun söylenmemesi gerektiğini öngöreceği pek çok koşulda, doğruyu söylemek bir zorunluluk olup çıkabilir. Yani doğruyu söylemek bizim çıkarımıza aykırı bir durum bile yaratacak olsa, onu dile getirmekten çekinmemek en olması gereken şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylesi durumlarda hakikati dile getirmeyi bir ödev gibi algılamak, bir *parrhesiastes*'in en temel karakteristiği olarak düşünülmektedir.

Kabaca hakikati söyleme cesareti göstermek olarak özetlenebilecek *parrhesia* kavramının en temel kriterlerinden birisi olarak karşımıza cesaret çıkıyor. Çünkü *parrhesia*'da temel olan şey, ne olursa olsun karşısındaki kişiyi rahatsız bile edecek olsa hakikati dile getirmektir. Hakikati dile getirdiğimiz kişi zaman zaman bir tiran da olabilir, bir sitenin

tüm halkı da olabilir. Hakikati dile getirmenin sonucu bazen çok ağır da olabilir. Bu bazen sürgün edilme, bazen siteden kovulma, bazen de hayatını kaybetme olabilir. Foucault'nun kitabında ayrıntılı olarak incelediği ünlü *parrhesiastes*'lerden biri olan Sokrates, yargılama sonucu yaşamından olmuştur. *Parrhesia* kavramının antikitede bir oyun olarak kurgulandığını vurgulayan Foucault, bu oyunda *parrhesiastes*'in öncelikli olarak hakikati bilen, ardından da böylesi bir hakikati başkalarına aktarmak için gereken ahlaki niteliklere sahip olan bir insan olduğunun var sayıldığını belirtir. Tabii ki *parrhesiastes*'in dürüstlüğü konusundaki tek ispatı onun cesareti olarak karşımıza çıkmaktadır (13). Kuşkusuz en ünlü *parrhesiastes*'lerden Sokrates de Platon'un yazdığı *Savunma*'da dürüstlüğüne delil olarak yoksulluğunu göstermektedir (31). Çünkü eğer derslerinden para alsaydı Sokrates, zengin olabilecek kadar iyi bir hocadır. Mamafih Sokrates kendisinin ders verdiğini söylememektedir. Sokrates'in yaptığı şey, bilge olduğunu zanneden insanların bilgisiz olduklarını kanıtlamaktan başka bir şey değildir. Bir anlamda Foucault'nun kavramsallaştırdığı, iktidar ve bilginin ilişkisi sonucunda ortaya çıkan hakikat rejimini yerinden etmektir Sokrates'in yaptığı. Bir diğer anlamda Sokrates'in kendi deyişiyle insanların cehaletini açığa çıkarmaktır.

Toparlarsak *parrhesia*'nın anlamını oluşturan beş ana özellik ortaya koyuyor Foucault. Bunlar sırasıyla *açıksözlülük*; yani hiçbir şeyi saklamamak, zihninde ve kalbindeki her şeyi ortaya çıkarmak, *hakikat*; yani bir

parrhesiastes söylediği şeyin hakikat olduğuna inanmazsa onu dile getirmez, *tehlike*; hakikatin dile getirilmesi halinde risk ve tehlike varsa bile onu dile getirmekten çekinmemek, *eleştiri*; yani hakikati ispat etmek değil eleştiri sunmak ve bu eleştirinin muhatabını inciteceğinden korkmamak, *ödev*; bir *parrhesiastes* hakikati söylemeyi kendisine ödev olarak görmelidir (örneğin Sokrates), zorunluluk halinde dile getirilmiş olan hakikat *parrhesia* sayılmaz (11-17). Foucault *parrhesia* kavramının retorikteki, siyasetteki ve felsefedeki varoluş biçimleri üzerinde duruyor ve özellikle retorikte yer bulma biçiminin sözcüğe gerçek anlamını kazandırdığını belirtiyor. Çünkü retorik sanatının temeli olan diyalog, *parrhesia* oyununun oynanmasındaki temel tekniklerden biridir (18). Platon'un yazılarında felsefi anlamda bir *parrhesiastes* figürü olarak Sokrates karşımıza çıkar. Sonuçta Sokrates, Platon'un yazdığı *Savunma*'da Atinalıların karşısına çıkar ve onları bilgelik, hakikat ve ruh mükemmeliyeti konusunda dikkatli olmaya çağırır ve böylece ölüm kalım anında bile hakikati dile getirmekten çekinmeyen bir *parrhesiastes* figürüyle karşılaşmış oluruz. Burada ortaya çıkan *parrhesiastes*, bütün *parrhesia* kriterlerini bünyesinde barındırmaktadır.

Foucault, Antikite'deki pek çok metinde geçen *parrhesia* sözcüğünün anlamını metinleri çözümlenerek incelemektedir. Bu metinlerin neredeyse hepsi de tiyatro oyunudur. *Parrhesia*'yı oyunlarda aramanın nedeni, ise *parrhesia*'nın kendisinin de bizatihi bir oyun olmasından kaynaklanmaktadır. *Parrhesia*

antikitede sıklıkla oynanan bir polemik oyunu olarak karşımıza çıkar. Burada *parrhesia* sahibi karşısındakini kışkırtarak onun içinde varolan potansiyel anlamları ve dahası onun bildiğini zannettiği şeyleri aslında bilmediğini ortaya çıkarmaya çalışır. Oyunların çözümlenmesinden ve değişik metinlerdeki *parrhesia* arayışından anlamaktayız ki, antikitede *parrhesia* herkesin sahip olduğu bir şey değildir. *Parrhesia* kullanabilmek için öncelikle yurttaş olmak gerekmektedir; köleler ve kadınlar *parrhesia* kullanamamaktadırlar. Foucault incelediği pek çok antikite metinlerinden özellikle Platon'un aktardığı Sokratik diyaloglar ve Diyojenik ironiler üzerinde durmaktadır. Çünkü Foucault'nun kitabına esas anlamını veren, onun bütün bu metinlerdeki kendilik *parrhesia*'sı arayışdır. Zira zamanla *parrhesia*, *logos*'un kullanımına dair özgürlükten *bios* tercihi konusundaki özgürlüğe dönüşür. Bu dönüşümü Foucault özellikle Platon'un metinlerinde gözlemler (69). Söz söyleme sanatının kendilik yapımına dönüşümüdür bu, bir diğer anlamıyla.

Tabii ki antikitede *parrhesia*, hep olumlu anlamıyla yer almamaktadır. Foucault, özellikle antikitedeki demokratik kurumların krizde olduğu dönemlere odaklanarak, *parrhesia* kavramının bu dönemlerde gözden düştüğünü vurgulamaktadır. Bu dönem özellikle Peleponnesos Savaşı'ndan sonraki döneme denk düşmektedir. Bu dönemde *parrhesia* ile demokratik kurumlar arasındaki krizin kaynağını Foucault şöyle anlatmaktadır:

Demokrasinin temelinde, demos'un, yani halkın güç kullandığı ve herkesin hukuk önünde eşit olduğu bir politeia, yani yönetim biçimi vardır. Ancak böyle bir yönetim biçimi en kötüsü de dahil olmak üzere her türlü parrhesia biçimine eşit yer ayırmakla suçlanır. Parrhesia hakkı en kötü vatandaşa dahi tanındığı için, kötü ahlaksız ya da cahil konuşmacıların etkilerinin artması, vatandaşlık sisteminin tiranlığa dönüşmesine ya da şehrin başka yollarla tehlikeye sokulmasına yol açabilir (63).

Özellikle Peleponnesos Savaşı'nun ardından Yunan kentlerinde ortaya çıkan siyasal istikrarsızlıklar, öncelikle uzun süren bir Otuzlar Oligarşisi'ni getirmiştir. Bir yandan oligarşi, diğer yandan aşırı demokrasinin tiranlığa dönüşme riski, tek başına bir yönetim modelinin istikrarı sağlayamayacağı düşüncesini güçlendirmiştir. Bu düşünce, hem Platon'un hem de Aristoteles'in eserlerinde güçlü bir biçimde görülür. Hatta Platon iyi bir yönetimin ancak kral-filozof ya da filozof-kralın yöneteceği bir kentte mümkün olacağı inancını *Devlet* adlı eserinde güçlü bir biçimde savunur. Bu siyasal durumlar, *parrhesia*'nın anlamının sınırlı bir biçime dönüşmesinin temel nedenleridir. *Parrhesia* ya da dar anlamıyla konuşma özgürlüğü ile demokrasi arasındaki bu döneme ilişkin olan zorunlu karşıtlık, demokrasi, *logos*, özgürlük ve hakikat arasında var olduğu hissedilen tehlikeli ilişkiler üzerine uzun ve ateşli tartışmalar yaşanmıştır (63). Sokrates de bu dönemde ortaya çıkan *parrhesia* kullanan hatipler arasında niteliksel bir ayırım yapmaktadır. Foucault, Sokrates'in bu ayırımını şöyle tanımlamaktadır:

İyi ve kötü hatip arasındaki fark birinin iyi diğerinin ise kötü tavsiyelerde bulunması değildir. Aradaki fark şudur: Halk nezdinde kabul gören ahlaksız hatipler, sadece insanların duymayı arzuladıkları şeyleri söylerler. Bu nedenle Sokrates bu tür konuşmacılara "poh-pohçu" (kolakes) adını verir. Buna karşılık dürüst hatip ise demos'a karşı koyma becerisine ve cesaretine sahiptir. O yurttaşların iradelerini sitenin çıkarlarına en iyi hizmet edecek şekilde dönüştürmeye çalışmasını gerektirecek eleştirel ve pedagojik bir rol oynamaktadır (66).

Burada görüldüğü gibi Sokrates'in tanımladığı iyi hatip, günümüz modern siyasal terimlerle tanımlarsak, bir popülizm yapmalıdır. Ama aynı zamanda bir teknokrat gibi, halka tümüyle kulaklarını da tıkamamalıdır. Kuşkusuz ahlaksız hatip, halkın duymak istediği şeyleri söyleyerek, bir süre sonra halkın gönlünü kazanmış bir tirana da dönüşme riski taşımaktadır. Ancak Sokrates'in kendi savunmasında da gördüğümüz gibi, bir *parrhasiastes*, devlet işine girmemelidir ona göre. Çünkü devlet işini yürütenler o dönemde o kadar ahlaksız hale gelmiştir ki, hem devlet işini yürütüp hem de *parrhesia* kullanmak mümkün olmaktan çıkmıştır. Platon'un yazdığı *Sokrates'in Savunması*'nda Sokrates bu durumu şöyle anlatmaktadır:

Canınız sıkılmasın ama, hakikat şudur ki, devlette görülen bir çok kamusuz haksız işlere karşı doğrulukla savaşarak size veya herhangi başka bir kurula karşı gelen hiçbir kimse ölümden kurtulamaz. Evet, ancak hak yolunda çalışan bir kimsenin, kısa bir zaman olsun yaşayabilmesi için, devlet adamı değil, sadece yurttaş olarak kalması gerekiyor (32).

Bu bağlamda düşündüğümüz zaman, Foucault Sokratik *parrhesia* ile siyasi *parrhesia* arasında farkın olduğunu altını çizmektedir. Sokratik *parrhesia*, Sokrates'in *Savunma*'da da vurguladığı gibi, devlet işlerinden ziyade kendilikle ilgili bir boyuta sahiptir. Foucault'ya göre, "Platon'da ve Platon'un bize aktardığı biçimiyle Sokrates'te başat sorunlardan biri, *logos*, hakikat ve *nomos* içeren siyasi *parrhesia*'yı *logos*, hakikat ve *bios* içeren etik *parrhesia* ile çıkaracak hale getirmenin yollarını belirlemektedir" (83). Bu anlamıyla Sokratik *parrhesia*, karşımıza tümüyle bir kendilik üretim biçimi olarak çıkmaktadır. Foucault, bu ayırımın altını çizdikten sonra Sokratik ironi ile Diyojenik ironi arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Buna göre Sokratik ironinin amacı kişiye kendi cehaleti konusunda cahil olduğunu göstermektir. Diyojenes'in durumunda ise esas hedef gururdur; cehalet/bilgi oyunu ise bir yan etkidir (102). Foucault'nun ortaya koyduğu bu ayırım, onun Diyojenik ironinin daha özgürleşimci ve cesaret gerektiren bir *parrhesia* oyunu olduğuna inandığını göstermektedir. Bu inancın temel nedeninin, Diyojenes'in Büyük İskender'le arasında geçen ironik konuşmalara dayandığı ortadadır. Diyojenes'le İskender arasındaki "İskender: dile benden ne dilersem, Diyojenes: güneşimi engelleme yeter" diyalogunun Sokratik ironi ile Diyojen'inki arasındaki farkı ortaya çıkardığını vurgulayan Foucault, Sokrates'in daha çok sıradan insanlarla uğraştığının altını çizmektedir. Ancak bu diyalogdan daha çok Diyojen'in İskender'le arasında geçen şu diyalog Sokra-

tes'le arasındaki ayrımı daha net göstermektedir:

Bir gün İskender onunla (Diyojenes) karşılaştığında, "Ben büyük kral İskender" deyince, karşılık olarak "Ben de köpek Diyojen" dedi. Beriki ne yaptığı için köpek diye adlandırıldığını sorunca "Bana bir şey verene kuyruk sallıyorum, vermeyene havlıyorum, kötüleri de ısırıyorum da ondan" diye karşılık verdi (2004: 277).

Bu diyalogdan da anladığımız gibi, Diyojen, kışkırtıcı diyalog konusunda çok ileri bir noktaya gitmektedir. Kuşkusuz Sokrates de bütün diyaloglarında, her defasında kendisinin de hiçbir şey bilmediğini ortaya sermekten geri durmamaktadır. Dahası diyaloglarında, karşısındakinin cehaletini açığa çıkarmanın en önemli yollarından birisi, kendisinin hiçbir şey bilmediğini öne sürmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ama bir yanda Sokratik diyaloglardaki sıkı örülmüş mantık silsilesi, diğer yanda spekülâtif ve hazır cevap Diyojenik ironi karşımızda dururken, Sokrates'le Diyojen arasındaki ayrımı, en iyi Laertios'un Platon'a atfen aktardığı şu cümleler ortaya koymaktadır: "Diyojenes sence nasıl biri?" diye sorulunca Platon "Sokrates'in delirmiş hali" diye karşılık verdi (275). Sonuçta hem Sokrates'te hem de Diyojen'de ortak olan bir şey varsa, o da iyi yaşamak konusundaki gösterdikleri hassasiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Diyojen'in "yaşamak değil kötü yaşamak felakettir" (275) sözü ve Sokrates'in "üzerinde düşünülmeyen bir hayatın yaşanmaya değer bir hayat olmadığını söylersem bana gene inanmayacaksınız" (2001: 41) cümlesi bu saptamayı çok iyi des-

telemektedir. Sonuçta Foucault da bütün diyaloglardan yola çıkarak şu sonuca varmaktadır:

Kendiliğin hakikati bir yandan dünya, insan yaşamı, zorunluluk, mutluluk, özgürlük vb. hakkındaki genel ifadelerde temel bulan bir dizi akılcı ilkeyi diğer yandan da davranışa yönelik pratik kuralları içerir. Ve bu farklı alıştırılmalarda sorulan soru şu meseleye yöneliktir: bu akılcı ilkelerle yeterince tanışık mıyız? (132)

Sonuçta Foucault'nun eseri, *parrhesia* kavramının analizinden yola çıkarak, iyi yaşamın ipuçlarını veriyor bize. Kitap esas olarak *parrhesia* kavramının anlatıldığı dört dersin bir araya getirilmesinden oluşuyor. Kitaptan da anlaşılacağı üzere, *parrhesia* kullanmak, zaman içerisinde söz söyleme sanatı ve hakikati dile getirme özgürlüğü gibi bir anlamdan kendilik felsefesine doğru evrilmektedir. Temelde özetleyecek olursak Nehamas'ın "yaşama sanatı filozofları olarak nitelendiği, incelediğimiz kitapta ise *parrhesiastes* olarak tanımlanan filozofların derterini ve özelliklerini şöyle kategorileştirebiliriz: Her şeyden önce bu insanlar topluma karşı hiçbir zorunlulukları yokken sorumluluk duyan insanlar. Bunun yanında bu sorumluluğu yerine getirmeyi ne olursa olsun görev addetmektedirler. Örneğin Sokrates, *Savunma*'da "Ben tanrının, devletin başına musallat ettiği bir at sineğiyim, her gün her yerde sizi dürtüyor, kandırıyor, azarlıyorum; peşinizi bırakmıyorum" (30) derken topluma karşı sorumluluğunun zorunluluğunu anlatmaktadır. Ancak her ne kadar Sokrates topluma karşı sorumluluk duyuyor da olsa, öncelikle kendi

adına iyi ve mutlu yaşamak için gerekli addettiği "erdem" bilgisinin peşine takılmıştır. Başkalarını da bu erdemli yaşama davet etse bile temel olan kendi kişisel gelişimidir (Nehamas, 2002: 31). Başkalarını da böylesi bir erdemli yaşama çağırırken Sokrates, onların ancak kendi çabalarıyla bu yaşama ulaşabileceklerinin farkındadır. Sokrates'in yaptığı, üst perdeden bir aydınlatma işlevi değil, başkalarını da kendi kişisel gelişim çabasına ortak etme girişimidir. Bu insanların bir diğer özelliği de kendilerini hakikat arayışına adanmalarıdır, çünkü böylesi insanların başka türlü yaşamak isteseler de zaten ellerinden gelmez. Bu durumu, Sokrates'in "böyle bir şey yapmaktansa, sizin alıştığınız gibi kendimi müdafaa etmektense, alıştığım gibi söz söyleyerek ölmeyi üstün görürüm" (42) cümlesinde görmekteyiz. Tabii ki bu hakikat denen şeyin ne olduğu da önem kazanmaktadır burada. Bu insanlar, hakikat denilen şeyin benlik davası gütmeye değil, sadelikte, iyi yaşamada, tevazuda, çıkar gütmemede yattığını görmüşler ve ellerinden geldiği kadar göstermişlerdir. Diyojen, bir gün küçük bir çocuğun avucuyla su içtiğini görünce, "Küçük bir çocuk beni yalın yaşayışta geçti" diyerek heybesinden tasını çıkarıp attı (Laertios, 2004). İşte bu davranış, bu insanların iyi yaşamının en iyi yolunun yalın yaşamakta olduğunu çok iyi fark ettiklerini göstermektedir. Bütün *parrhesia* oyunları, bir anlamda benlik derdine düşüp güç istenci içinde bulunan insanlara bu tavrının temelini yerinden etmek olarak görünmektedir.

Bütün bu özellikleri taşıyan filozofların yaptığı şey bir anlamda yaşama sanatı felsefesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Birincisi bildik anlamda teorik felsefe, ikincisi ise yaşama sanatı felsefesi. Foucault'yu da bu filozoflar arasında sayan Nehamas'a göre, bu felsefeciler hem birer yaratıcıdır, hem de aynı zamanda yaratıcıdır (19). Nehamas'a göre, "yaşama sanatı felsefecileri, sistematik felsefeyi savunanların sahiden kendilerine ait bir yapıt yaratmadıkları için bilimsel nesneliliği arzulayan ve kendi kısırlıklarını gizlemek amacıyla çıkar gütmeme ve taraf tutmama anlayışının arkasına sığınan korkak, yavan, sıkıcı sivri akıllılar olduğunu düşünür" (19-20). Kendisi de bir yaşama sanatı filozofu olan Foucault'nun bir anlamda *Doğruyu Söylemek* kitabında yaptığı şey, belli ama can alıcı bir kavramın peşine düşüp, izini sürerek, bir kendilik inşası girişiminde bulunmaktır. Kuşkusuz burada temel olan şey derstir; ama tıpkı Sokrates gibi Foucault'nun yaptığı şey de, kendi erdemli yaşam arayışına başkalarını da ortak etme girişimidir.

Yaşama sanatı felsefesi, hem özdeşimsel, hem de bu düşünümsel sürece karşısına kim gelirse onu da dahil etme gayreti ve isteği taşıyan bir eylemsellik öngerektirmektedir. Teorik/analitik felsefeden en temel farkı belki de burada yatmaktadır. Böylesi bir felsefi yaklaşım, normatif bir ahlaki tercihi sorunsallaştırmak yerine, ahlaki bir kendilik inşası olarak kavramaktadır. Ahlakı bir ku-

rallar bütünü olarak görmek yerine bir varoluş biçimi olarak görmektedir. Varlığın kendisini, söz söyleme özgürlüğünden harekete ederek, bir etik/kendilik olarak kavramsallaştırmaaktadır. Bu kavrayış, dışardan dayatılan bir kurallar bütününe uyma zorunluluğu taşıyan bir normatiflik yerine, yaşamın her adımında kendi kendini yeniden inşa eden bir ontolojiyi temellendirmektedir. Bu üretken olan yaşamın belli kurallar bütününe içine sıkıştırılmasının da önüne geçen bir kavrayış olarak karşımıza çıkıyor. Böylece varlık, aşkın bir normatifliğe teslim edilmek yerine, üretken bir içkinliğe dayanmaktadır. Böylece hem üretken ve özgür bir kendilik hem de etik bir varoluş birbiriyle ilişki içinde düşünülebilir olmaktadır. Böylesi bir etik kavrayış, kendi kurallarını özgürce kendinin koyabildiği bir varoluş biçimini de mümkün kılmaktadır. Bu herkes kuralını kendi koyar mantığını getiren bir kaosa işaret etmez. Kuşkusuz bu cümleler, insanın aklına doğrudan bir kaotik ortamı getirmektedir. Sokratik ironilerde görüldüğü gibi, böylesi bir yaşama felsefesini, düşününsellik içinde herkesin yapması gerektiği, dahası yaptığı varsayılr. Bu durum, herkesin kendi perspektifinden kendi kuralını koyduğu bir kakafoninin önüne geçmenin bir yoludur. Kuşkusuz bütün insanların hakikat arayışında olduğunu, sadece bir yaşam sürdüklerini, hakkaniyet içinde davrandıklarını varsaymak, böylesi bir ahlaki temellendirmenin zayıf noktası olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğer durum söylediğimiz gibi olsaydı, zaten dünya içinde yaşadığımız halde olmazdı. Ancak dünyanın bu

halde olması, "hakikat arayışı"ndan vazgeçmemiz için bir gerekçe olarak görülemez.

Kaynakça

- Laertios, Diogenes (2004). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çev., Candan Şentuna. 2. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Nehamas, Alexande (2002). *Yaşama Sanatı Felsefesi Platon'dan Foucault'ya Sokratik Düşünürler*. Çev., Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Platon (2002). *Devlet*. Çev., Hüseyin Demirhan. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Platon (2001). *Sokrates'in Savınması*. Çev., Niyazi Berkes. İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Yazı Teslim Kuralları

Gönderilen yazıların, başka bir yerde yayınlanmamış olması ya da yayın için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. Yayınlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir. Yayınlanmayan yazılar iade edilemez. Yayın için kabul edilen yazıların yayın hakkı, yayınlanan yazıların da her türlü telif hakkı dergiye aittir.

Makaleler 8000 kelimeyi geçmemelidir. 6000-7000 kelime bir makale (notlar ve referanslar dahil) iyi bir hedeftir. 2000-3000 kelime daha kısa yorum yazıları da kabul edilmektedir. Yazılar, varsa tablo, şekil ve illüstrasyonları da içeren dört eş nüsha olarak teslim edilmelidir. Yazının bir nüshası da diskette gönderilirse (Word for Macintosh ya da Windows), yazıyla ilgili işlemler daha hızlı yürütülebilir.

Yazarlar, gönderdikleri yazının eş bir nüshasını kendilerinde bulundurmaldırlar. 100-150 kelime İngilizce ve Türkçe birer özet de yazılarla beraber gönderilmelidir. Yazılar, bir toplantıda tebliğ edilmiş ise, toplantının adı, tarihi ve yeri belirtilmelidir.

Yazıların ve özetlerin üzerinde, sadece yazının başlığı bulunmalıdır. Aynı bir kapak sayfasında yazarlar, isimlerini, tam ve açık kurum posta adreslerini bildirmelidirler. Bu bilgiler, hakemlere gönderilmeyecektir.

Tüm metin, girintili (indent) paragraflar, notlar ve referanslar dahil, A4 boyutunda kağıda çift aralıklı olarak ve kağıdın sadece bir yüzüne yazılmalıdır. Başlıklar ve arabasıklar kısa ve belirgin olmalıdır. ABD, TRT gibi kısaltmalarda nokta kullanılmamalıdır.

Dergiye gelen yazıların yayınlanması hakemlerden alınacak değerlendirmelere bağlıdır. Dergiye ulaşan yazılar en kısa süre içinde hakemlere gönderilir.

Hakem değerlendirmelerinin normal şartlarda 2-3 ay sürmesi beklenmemelidir. Yazarlardan, hakemlerin görüşleri uyarınca yazılarını geliştirmeleri veya gözden geçirmeleri istenebilir. Yayın konusunda son karar Yayın Kurulu'na aittir. Yazıların kabul edilip edilmediğine dair bir mektup, hakem raporlarının fotokopileriyle birlikte, yazarlara gönderilir.

Yazıların gönderileceği adres

Kültür ve İletişim
Ankara Üniversitesi
İletişim Fakültesi
Cebeci 06590 Ankara