T. C.
MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

UNIVERSITAS KAVRAMININ KANT FELSEFESİNDEKİ YERİ VE ÜNİVERSİTE KURUMU İLE İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

MERİÇ BİLGİÇ
081150102

Danışman Öğretim Üyesi:
Prof. Dr. BETÜL ÇOTUKSÖKEN

İstanbul, Aralık 2011

T.C. Maltepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

30.12.2011 tarihinde tezinin savunmasını yapan Meriç BİLGİÇ'e ait "Universitas Kavramının Kant Felsefesindeki Yeri ve Üniversite Kurumuyla İlişkisi" başlıklı çalışma, Jürimiz Tarafından Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Felsefe Doktora Programında Doktora Tezi Olarak Oy Birliği/~~Oy Çokluğu~~ İle Kabul Edilmiştir.

.....

Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN
(Başkan)
(Danışman)

.....

Prof. Dr. Abdullah KAYGI
Jüri Üyesi

.....

Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY
Jüri Üyesi

.....

Prof. Dr. Ömer Saydam UYSAL
Jüri Üyesi

.....

Doç. Dr. Kaan Harun ÖKTEN
Jüri Üyesi

ÖNSÖZ

Bir tez her ne kadar kişisel bağlamından bağımsızlaşmak ve eleştirel düşünüm alanında akademik bir dile kavuşmakla akademik bir değer kazanmış olsa da, elbette her tezin arkasında, tezin anlamını tamamlayan, tez dışı, kişisel bağlamlar vardır. Bu tezin kişisel bağlamı ise kısaca şöyledir: Yıllarca, CV'me girmeyecek kadar çok ve çeşitli Avrupa üniversitelerinde akademik faaliyet hareketliliğinin içinde bulunma, yaşayan hemen her filozofla tanışma, üretken, birebir tartışma, kimi filozoflara da doğrudan öğrenci olma, kısaca felsefenin kendi kesintisiz geleneği içinden mayalanma olanağı yakalamış şanslı kişilerden biri oldum. Vatan özlemi gibi duygusal nedenler dışında, hakikaten şiddetli bir arzu ile vatana hizmet etmek gibi rasyonel, saf bir gerekçe ile de Türkiye'ye döndüm. Hizmet ettiğim üniversiteye uluslararası nitelikte, en iyi eğitimi getirmeye çalıştım. Ne var ki, karşılaştığım sonuç benim ve ailem için bir felaket oldu. Maltepe Üniversitesi'nde Betül Çotuksöken'in Ioanna Kuçuradi ile bir araya gelerek bu doktora programını açması beni tekrar Türkiye'ye ve felsefeye bağladı. Yüksek filozofluk nitelikleriyle entelektüel maceramın bu uğrağında sıcak bir yuva sağladıkları için ikisine de teşekkürden fazlasını borçluyum. Tez bu bağlamda, yaşadığım sorunlara biricik cevap olarak yazılmıştır. Bizim eğitimimiz ancak bu kadarına izin veriyor. Böylece doğal olarak tezin konusu üniversite olmuştur.

Dünyanın çeşitli yerlerinde, üniversite modelindeki köklü değişim nedeniyle yer yerinden oynarken, konunun içeriği Türkiye'de hiç bilinmemekte veya gizlenmektedir. Üniversite kurumunun arkasında ciddi ve köklü bir felsefe geleneği olması, konunun insanlığın geleceği ile derin ve vahim bir ilgisinin olması, konuya ilişkin bir cevap vermesi için felsefe disiplinine etik bir yükümlülük yüklemektedir. Ben kişisel olarak bu yükümlülüğü, tezin sınırları çerçevesine sıkıştırarak yerine getirmeye çalıştım. Tezin genişleme eğilimi gösteren dinamik konusu ile daraltılmış çerçevesi arasındaki gerilimi verimli bir dozda tutmak için ciddi çaba harcanmıştır. Bu açıdan tezin Kant ile sınırlandırılmasıyla bir biçim kazanmasını sağladığı ve uzun zamanlar harcayarak, büyük bir sabırla metin üzerinde son derece ayrıntılı çalışmalar yaptığı, felsefesiyle bana ve teze bir felsefe yöntemi kazandırdığı için Betül Çotuksöken'e içten teşekkür ederim. Kişiliği ve engin bilgisinden öğrendiklerimiz bir yana, normların nasıl temellendirilebileceğini kendisinden öğrendiğim, böylece teze mantıksal bir temel kazandıran Ioanna Kuçuradi'ye de sonsuz teşekkür borçluyum. Tez jürimi oluşturan Abdullah Kaygı ve Ömer Saydam Uysal'ın ise teze önemli katkıları vardır, onlarsız tez eksik kalırdı.

Elbette bu çalışma fiziksel koşulların dengelenmesiyle gerçekleşti. Bu yönde eşim ve meslektaşım olan Kübra Bilgiç'e felsefi katkıları ve gösterdiği anlayıştan ötürü minnettarım. Son olarak ilham perisi kardeşlerime, özellikle desteğini hiçbir zaman esirgemeyen Şamil Bilgiç'e sonsuz teşekkür ederim. Bu çalışma onların eseridir.

Tezimi, Mustafa Kemal Atatürk'e ve onun etrafındaki Yanya'lı atalarıma adıyorum.

Aralık 2011 Meriç Bilgiç

ÖZET

Tez "üçüncü kuşak üniversite" modeli denen modelle üniversite idesi arasındaki farktan doğan *aporia*'ya odaklanmış ve bunun için de felsefedeki *universitas* (Bütünlük) kavramının bütün gönderimleri dikkate alınmıştır. *Universitas* terimi birinci olarak, Kant felsefesinde saf anlama yetisinin *sentetik a priori* bir kategorisi, ikinci olarak da üniversitenin asıl adı olarak görünmektedir. Burada, *universitas* Kant felsefesinin temeli olarak dikkate alınmış ve kamusal aklın eleştirel bir düşünümü olmakla görevlendirilen üniversite *universitas*'ın kurumsallaştırılmış biçimi olarak belirlenmiştir. Tezin mantıksal yapısının *reductio ad absurdum* olarak kurulmasının üzerine; *universitas* normunun iptal edilmesiyle üniversite multiversiteye dönüşmektedir. Bu, Amerikan üniversitelerinin ardından Bologna Süresi ile önerilen şeydir. Bu dönüşümün absürd olan mantıksal sonuçları toplumsal ve kişisel yaderklik, çözülme, yabancılaşma, kitle kültürü ve insan türünün ontolojik, yapısal bozulması olarak kendini göstermektedir. Bu sonucun etik, mantıksal, ontolojik ve epistemolojik gerekçeleriyle ilgili, Kant'ın gerisindeki Aristoteles ve Aquinas ile dikkat çekici bağlantılar öne çıkarılmıştır. Bu yeni, sanayiye uyarlanan postmodern üniversite modeli küreselleşme ve neoliberal siyasetin sonuçlarından biridir. "Teori için teori" şeklindeki bilimin ayırıcı özelliği, "kâr için teori"ye dönüşmektedir. Bu tarihsel dönüşümün gelecekteki uygulamaları bir tür distopya olarak ortaya çıkabilir: Modern olan üzerine postmodern *techné*'nin gelmesine koşut olarak yabancılaşmaya yabancılaşma.

Anahtar sözcükler:
Bologna Süreci, üçüncü kuşak üniversite, *universitas* (Bütünlük), Kant, yabancılaşma, küreselleşme

ABSTRACT

The thesis has focused on an *aporia* raised form the difference between the one so called "third generation university" model and the idea of university, and for this reason, the full implications of the concept *universitas* (Wholeness) in philosophy have taken into consideration. The term *universitas* appears firstly, as a *synthetic a priori* category of pure understanding in Kant's philosophy, and secondly, as the original name of university. Here, *universitas* has been regarded as the basis of Kant's philosophy, and university that had been charged with a critical reflection of public reason has been determined as the institutionalized form of *universitas*. As the logical structure of the thesis is *reductio ad absurdum*, if we would cancel the norm *universitas*, university would turn to multiversity, which is proposed by Bologna Process after American universities; so the logical results of this turn show themselves as absurdity, social and personal heteronomy, disintegration, alienation, mass culture and ontological degradation of human species. For ethical, logical, ontological and epistemological reasons, this result has some remarkable connections with Aristotle and Aquinas behind Kant. This new, postmodern university model, which was adapted to industry, is one of the results of globalisation and neoliberal politics. The *differentia specifica* of science as "theory for theory" is in turn to "theory for profit". The future applications of this historical turn might appear as a kind of dystopia: alienation to alienation as parallel with the postmodern *techné* over the modern one.

Key words:
Bologna Process, third generation university, *universitas* (Wholeness), Kant, alienation, globalisation

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ *iii*

ÖZET *iv*

ABSTRACT *v*

İÇİNDEKİLER *vi*

TABLOLAR LİSTESİ *viii*

GİRİŞ **1**

1. Bölüm: KANT ÖNCESİNDE *UNIVERSITAS* KAVRAMI ve KURUM OLARAK ÜNİVERSİTE **6**

1. 1. *Universitas* Problemine Giriş **6**

1. 2. Eskiçağ'ın Okulları ve Platon'un *Akademeia*'sı **13**

1. 3. Kant'ın Temeli Olarak Aristoteles ve *Lykeion* **32**

1. 4. Bir Kurum Olarak *Universitas* ve Thomas Aquinas **55**

2. Bölüm: **KANT'ta *UNIVERSITAS* KAVRAMI ve KURUM OLARAK ÜNİVERSİTE** **93**

2. 1. Kant Felsefesinin ve *Universitas* Probleminin Yeni bir Söylem Zeminine Yerleşimi **93**

2. 2. Saf Anlama Yetisinin bir Kategorisi Olarak *Universitas* **109**

2. 3. "Modern Özne"nin Örgütlenmesinde Aklın ve *Universitas* Kategorisinin İşlevi **122**

2. 4. Yetiler ve Disiplinler Arasında Bütünlüklü bir Sistem Kuran Yargı Gücünde *Universitas* Kategorisinin İşlevi **139**

2. 5. Kant'ta *Universitas* Kategorisinin Kurum Olarak Üniversiteyle İlgisi **151**

3. Bölüm: BOLOGNA SÜRECİNDE *UNIVERSITAS* KAVRAMI ve KURUM OLARAK ÜNİVERSİTE **170**

3. 1. *Universitas* Kavramı Açısından Kant Sonrası Felsefi Söylem **170**

3. 2. Bologna Süreci ve Üçüncü Kuşak Üniversite Modelinde *Universitas*'ın Reddi **193**

3. 3. *Universitas* İlkesini Reddeden Pratiğin Felsefi Açıdan Değerlendirilmesi **204**

SONUÇ **248**

KAYNAKLAR **255**

ÖZGEÇMİŞ **264**

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1. 1. Platon'da akademik bilgi alanları ve idealardan pay alma teorisi 28

Tablo 1. 2. Aristoteles'te yetiler sınıflandırması ve bilgi alanları 48

Tablo 1. 3. Aquinas'ta tözsel yetilerin varlık, bilgi ve oluş olanakları 85

Tablo 2. 1. Kant'ta yetiler tablosu 107

Tablo 2. 2. Kant'ta kategoriler ve yargıların eşleşimi 115

Tablo 2. 3. Felsefe (bilimler) Fakültesinin bölümlendirilmesi 156

Tablo 3. 1. Üç kuşak üniversitenin eğitim görevleri 198

GİRİŞ

Bu çalışma üniversite kurumunun arkasındaki *universitas* düşüncesinin rolünü öne çıkartarak üniversitenin kurucu felsefesini belirli bir biçimde netleştirmeye çalışmakta ve konunun problematik yapısını kaybetmeden, karşıt bir görüş örneği olarak yeni üniversite modelini kabule hazır ve içtenlikle sorulmuş bir "neden olmasın" sorusuna mantıksal kanıtlar içeren bir cevap vermeyi denemektedir.

Üniversitelerin piyasa iktisadının yönettiği bir siyasal istence göre düzenlenmesini "üniversitelerin toplumsallaşması" türünden gerçeğe fazla uymayan sloganlarla vermektedirler. Üniversitenin pratik kuruluş gereksinimini toplumsal istekler belirlese de, üniversitenin diğer bileşeni, kendisinden sunması beklenen teoridir. *Theoria*nın belirleyiciliğini üniversiteden alırsak geriye kalan *praksis*, veri belleten sınıflar ve teknolojik üretime dönük çalışan laboratuvarlar olur. Bunlara da üniversite değil, yüksek okul denmelidir. Üniversite, kuruluş adıyla *universitas* başlı başına bir *theoria*dır. Bütünlük anlamına gelen *universitas* birincisi, bir insan felsefesi üzerine kurulur ve insanın Bütünlük'üne göre örgütlenir, kurum yapısını kurar, ereklerini belirler. Bu erekler yönünde ikinci olarak, bütünsel bir bilim anlayışı üzerinden bilimler ayrıştırılır ve akademik etkinlikler örgütlenir. Sonuç olarak, üniversitenin ereği, pratiği ile teorisi birleşmiş insan bütünlüğüdür. Bu erek toplumun her tabakası için olmaktan öte, kendi varlık nedeni olan toplumun dışındaki bütün insanlarla eşit

yakınlıkta, yani evrensel nitelikli erektir. Üniversite kurumunun arkasında böyle bir üniversite idesi ve felsefe vardır.

Felsefeye atfedilen tutarsızlık ve belirsizliğin aksine, bu çalışmada, son derece ayrıntılı fakat net düşünceler üretmiş olan Kant'ı merkeze alarak üniversite teorisini resmetmeye çalıştık. Her biri tarihsel dönüşüm evrelerinin doruğundaki Kant, Aquinas ve Aristoteles, neredeyse tek bir ses halinde, ortak bir çizgi üzerinde son derece net görüşler paylaşıyorlar. Bu temel üzerine kurulan çalışmamız, teknik olarak bir bilme kategorisiyle felsefi söylemden bir kesit almak ve iç dinamiklere kısmen derinlemesine bakmak üzerine kurulmuştur. Kategoriler her görünüş biçimini belirleyen en genel çerçeveler oldukları için, bir kategoriyi ele almak, dokunduğu bütün uygulama alanlarıyla yapıyı toptan ele almak demektir. Zaten Kant'ta kategorilerin genel bir işlevi de kendilerinde bir *universitas*'a ulaşmaktır. Felsefe temel olarak, bilincin bilinç dışı yapılarla ayrılması ve birleşmesini problem edinmiş ve iki arada ilişkiyi kuracak olan kategoriler de felsefenin başlangıç noktasını oluşturmuştur. *Universitas*'ın Kant felsefesinde bir bilme kategorisi olarak belirlenmesi, onun üzerinden üniversite teorisini netleştirmemize olanak vermiştir. *Universitas* kategorisi öyle önemli ve dikkat çekici bir kategoridir ki, Kant'tan hemen sonra Hegel, felsefesini olduğu gibi bu kategori üzerine kurmuştur. Biz de Kant'ın üniversite teorisinin arkasındaki bütün felsefi yapıyı *universitas* kategorisiyle çerçeveleyerek belirlemeye çalıştık. Aristoteles ve Aquinas felsefeleri de Kant felsefesine temel olmaları açısından, ilgili karşılıklarıyla aynı çerçevede ele alınmışlardır.

Felsefe ile üniversite kurumu arasındaki ilişkiyi *universitas* kategorisi ile kurmak bir yandan bize "üniversite nedir" sorusuna felsefi bir cevap verme olanağı yaratmış, diğer yandan da ulaşılan sonuç üzerinden "felsefe nedir" sorusuna da bir cevap kazandırmıştır. Çünkü üniversite teorisinin temelinde kavramsal tanımları, sınırları, biçimleri belli ve süreklilik gösteren, kurumsallaşmış bir felsefe geleneği vardır. Çalışmamızın birinci bölümü, Kant felsefesi ile ulaştığımız felsefenin asli damarının tarihsel köklerini *universitas* problemi açısından ortaya çıkartmaya ayrılmıştır. Tarihsel süreçte düşünmenin dinamiklerinin ilk sistemleştirilmesini Eskiçağ'da, Platon'un öncülüğünde, Aristoteles felsefesinde buluyoruz. Ortaçağ'da medrese ve üniversitelerde kurulan akademik örgütlenme Aristotelesçidir. Ortaçağ'da Aquinas felsefesi bize *universitas*lar ile Aristoteles felsefesi arasındaki ortaklığı vermektedir. Bu nedenle Kant felsefesinin üniversite kurumu ile kurduğu ilişkinin temellerini görmek için, birinci bölüm ağırlıklı olarak Aristoteles ve Aquinas merkezlidir. Aristoteles ve Aquinas'ın söylemine biraz yakından bakınca, şaşırtıcı bir şekilde, Kant felsefesinin neredeyse bütün söylemini barındırdığını görüyoruz.

İkinci bölüm Kant'ta *universitas* kategorisinin bilme alanında ve diğer yetiler alanındaki işlevi ve üniversite kurumu ile ilişkisini belirlemek üzerine kurulmuştur. Tezin *universitas,* yani Bütünlük kavramı üzerine kurulmasının da bir gereği olarak, felsefi söylemin tarihsel süreçlerde uğradığı kavramsal dönüşümün sürekliliğini kaybetmemeye, ontolojik ve mantık felsefesi tarihi arkaplanında konu sergilenmeye çalışılmıştır. İlk iki bölümde Ortaçağ'da kurulan ilk üniversitelerin ve Kant felsefesi üzerine oturtulan ikinci kuşak, Humboldt tipi üniversitelerin felsefi kuruluş süreçlerini izlemenin yöneldiği hedef, onları üçüncü bölümdeki üçüncü kuşak

üniversite modeliyle karşılaştırmaktır. Bologna Süreciyle uygulamaya konulan yeni üniversite modelinin karşılaştırma yapılabilecek teorik bir zeminini bulamayınca biz de üçüncü bölümde yeni üniversite modelini tarihsel ilişkilerinden dolayı pragmatizm ve aynı koşut söylemde postmodernizm ile ilişkilendirerek teorik bir zemine taşıdık ve böylece *universitas* problemi ile karşılaştırmaya çalıştık.

Bir eğitimci olarak gördüğümüz en yaygın sorun, öğrencinin bir ereği ve umudunun olmaması, enerjisini ve geleceğini de boşa harcamasıdır. Bu durum basit olarak bize, bilmek için istemenin, istemek için umut etmenin, güçlü bir istenç sahibi olmanın gerekli olduğunu gösteriyor. Bilmeyi sağlayan anlam, istemeyi sağlayan değer, istenci veya eylemi sağlayan erektir. Günümüz insanının en yaygın sorunu bu, anlam, değer, erek değişkenlerini bir Bütünlük halinde kişiliklerinde barındıramamalarıdır. Bu üçleme Eskiçağ'dan beri, Platon'da, Aristoteles'te, Aquinas'ta olduğu gibi, pek çok filozof tarafından ele alınmıştır. Kant'ın anlama yetisi, akıl ve yargı gücü şeklindeki yetiler üçlemesi tezimizin *universitas* kategorisinin zorunlu olduğu iddiasına da uymaktadır. Tezin özü kısaca, anlam, değer, erek veya bilme, isteme, eylem üçlemesinde, (kişi veya kurum, üç değişkenli bir mantık evreni olarak) bir öznenin erekleri olmakla değerlere, düşüncelere sahip olacağı ve bu bütünlüğün de anlamlı bir dünyada ortaya çıkacağı ve anlamlı bir dünya ortaya çıkaracağıdır.

Bu görüşler bağlamında belirlenen insan, varoluşunu bilmeye borçludur. Çünkü insan bilerek kendi bütünlüğünü gerçekleştirir. Bilmek özgürleşmenin ve insan

olmanın yoludur ve bu nedenle bilmek için bilmek, bilmeyi sevgi için, merak için istemek bu insan görüşünün, eğitim anlayışının temelini oluşturur. Eskiçağ'dan beri gelişerek oluşan üniversite düşüncesi de bu insan ve bilgi anlayışı üzerine kurulmuştur. Şimdi Bologna Süreci'yle önerilen üçüncü kuşak üniversite modeli bu temeli yıkmakta, eğitimi rekabetçi pazarda kâr beklentisiyle, yarar ilkesine dayandırmaktadır. Tez, yeni üniversite modelini modern üniversite teorisiyle karşılaştırıp yanlışlamayı hedeflemiştir. Mantıksal kanıtlama için tezin mantıksal çatısı *reductio ad absurdum* türü bir çıkarıma göre biçimlendirilmiştir. Tezin ilk iki bölümünde, modern *universitas* teorisini oluşturan felsefe geleneğini belirleyerek, aynı çerçevede onun tersi yönde *universitas* ilkesini reddeden üçüncü kuşak üniversite modelinin savına üçüncü bölümde yer verecek ve bu durumda ortaya çıkan sonuçların absürd olup olmadığına bakacağız.

Dünya genelinde, başka kurumlar gibi, üniversitelerde de yaşanan kalitesizlik yozlaşmakta olan toplumlarda yaşanan kültürel, psikolojik çökmenin bir sonucudur. En azından Atatürk Devrimlerinin bir ürünü olan bizim üniversitelerimizden kamusal aklın eleştirel düşünümünü dile getirmek için ve öncelikle felsefeye düşen etik bir ödev olduğu için bu tez yazılmıştır. Her üniversite kendi başına teorik bir bütün ve özerk bir akıl varlığı olmakla üniversite unvanını alır. Üniversitelerin sürü mantığı ile hareket etmeleri onların üniversite olmadıklarının en açık kanıtıdır. Bütün Dünya nereye giderse gitsin, biz kendi üniversite modelimizi kendimiz tanımlayabiliriz. Tez, uyarmaktan öte, öncelikle, bu tür hakiki girişimlere teorik bir hareket zemini oluşturmayı hedeflemiştir. Bu nedenle tez, benzeri pek çok çalışmanın aksine, sadece sistematik felsefeye özgü teorik problemlerle sınırlandırılmış; felsefecilerden başkaları için çok sıkıcı olması pahasına, felsefenin görececi bir karmaşada kaybolmuş, görüşsüz, sonuçsuz olmasını yanlışlayacak şekilde ve felsefe ile tekil gerçeklikler arasındaki ilişkiyi kuramayan ve felsefi bir yapıya ulaşamayanlar için felsefenin netliği, açık-seçikliği ve felsefi genelliğin özelleme gücü sergilenmeye çalışılmıştır.

I. BÖLÜM: KANT ÖNCESİ *UNIVERSITAS* KAVRAMI VE KURUM OLARAK ÜNİVERSİTE

1. 1. *Universitas* Problemine Giriş

Latince bir sözcük olan *universitas*, etimolojik olarak *unus* + *versus* sözcüklerinden oluşur. "*Unus*" ad halinde "bir olan" demektir, "*uni*" şeklinde ön ek olur. "*Versus*" karşı olan, dönen, dönüşen" anlamına gelir ve "*vertere*", "dönme" eyleminden türetilmiştir.[1] Çokluğun "birliğe dönen" hali, "evren" (İng. universe) anlamından türetilen *universitas*, "toplam", "tümlük", "genel", "evrensel" veya "Bütünlük" (sırasıyla, İng. *totality, allness, general, universal, wholeness*) anlamına gelir. *Universitas* bir yandan düşünme kategorilerinden biridir, diğer yandan da Ortaçağ'da "birlik, lonca" anlamında kullanılmış ve "öğrenci ve/veya öğretmenler loncası" anlamında üniversiteye ad olarak verilmiştir. *Universitas* sözcüğü çalışmamızda genel olarak, Türkçe "Bütünlük" olarak geçecektir. Kant bölümünde, çevirilerde "tümlük" kategorisi olarak çevrildiği için, kategorik bilme işlevinden söz edildikçe bu şekilde kullanılacaktır. "Bütünlük" terimi, yukarıda anılan ve birbirinin yerine geçebilen diğer dört terimle en geniş ilişki ağında merkezi bir yere sahip olduğu ve yaygın bir kullanımı olduğu için seçilmiştir.

[1] Sözcüğün Latince etimolojisi için bkz. Universe. (1996). *Webster's New Encyclopedic Dictionary* (s. 1138).

Bütünlük kavramı ile akıl ve varlık kavramları arasında doğrudan ve sıkı bir bağlantı vardır. Bu bağlantıyı *universitas*'ın etimolojisinden de çıkarabiliriz. Eylemden ad çıkararak bir eylem adı olarak oluşturulan sözcüğün eylem haline geri döndüğümüzde, *uni+ vertere* "bire dönme" eylemi ile karşılaşırız. Bu eylemi açarsak, "çokluğu birliğe döndüren eylem" aklın Bütünlük ile ilişkisinin tam tanımını verir. Kant'ın tam tanımı ile "Bütünlük çokluğun birliğidir" ve "aklın doğası" budur. Çokluğun tekil elemanlarının kendilerinde olmayan bir niteliğin bütünde, tümel bir kavram olarak ortaya çıkması da *Gestalt* ilkesinin bir başka görüntüsüdür. Bu bağlamda Bütünlük kavramının ontolojik olarak karşımıza çıkan ikinci bağlantısı varlık ve Bütünlük ilişkisidir. Akıl tümleme işlevini bir nesne üzerinde sergilemeli ki Bütünlük ortaya çıksın. Bütünlük'ün nesnesi varlık'tır. Akıl varlıklar çokluğuna veya anlamsız yığına tümlük, *universitas* yükleyerek onu anlamlı, yani Bütünlük'lü, tümel kavramı altında bir varlık görüntüsüne kavuşturur. Tümele altındakileri, çokluğu kuşatma, kavrama olanağı veren onun "tümlük"üdür. Tümele tümelliğini veren "tümlük"tür; Latincesiyle, *universalia*'ya *universalitas* katan *universitas*'tır. Tümeller konusu başlığı altında varlık ve Bütünlük kavramları arasında kurulu, yerleşik bir anlam problemi vardır. Şöyle ki, Bütünlük'ün tümleme işlevi sadece tekil varlıkların anlamlandırılması değil, genel olarak, ontolojik anlamda varlık kavramının anlamlandırılmasıdır. Bundan dolayı aklın bütün varlıkları, bütün bilimsel bağlantıları bir varlık çatısı altında toplama işlevi de vardır. Varlığın bütünsel anlamlandırılması başarılı olsun veya olmasın veya isterse Bütünlük kavramı geri dönülüp reddedilsin, akıl tekillerle gene bu Bütünlük ilişkisi içinde bağlantı kurmaya devam edecektir. Çünkü varlık kavrayışı bir bütündür.

Önermeler tümel ve tekil kavramlardan, tümellerin tekillere veya gene tümellere yüklenmesinden oluşur. Pek çok filozofun vurguladığı gibi[2], tekiller de aslında bir tür tümel gibi iş görür. "Tümel" teriminin neye işaret ettiğine kısaca şöyle bakabiliriz: Herhangi bir tekil varlık hakkında bir düşünce üretebilmek, bir bilgi ileri sürebilmek için, "Ayşe kumraldır" gibi, bir tümce tasarlamamız gerekir. "Ayşe" zaman, uzam içinde varolan bir şeydir; fakat "kumrallık" bu türden varolan bir şey değildir. Bu tür sözcüklerden kurtulmak için bir tekile başka bir tekili yüklemeyi deneyelim: "Ayşe Ali değildir" gibi. Böyle bir durumda da "değillik" gibi sözcüklerden kurtulamıyoruz. “Ayşe Ayşe’dir” demiş olsaydık, “dır” ekiyle ifade edilen “kopula” bile “varlık” kavramının özel bir biçimi olarak devrede olacaktı. İşte bu tür sözcükler tümeldir. Bir tümcede en az bir tümel olmalıdır. Tümeller her bilginin zorunlu öğesidir. Russell'ın tam tanımı ile tekiller "özel adlar"a karşılık gelirken, tümeller "genel adlar, sıfatlar, edatlar ve eylemlerdir [fiillerdir]”. Genel adlar ve sıfatlar tekillerin "nitelikler"ini, edatlar ve eylemler ise en az iki tekil arasındaki "bağıntılar"ı gösterir. Sözlüklerdeki sözcüklerin neredeyse hepsi tümellerdir. Her doğru yargıda bütün doğrular tümele bağlıdır ve "doğruların bütün bilgisi" tümelleri gerektirir (Russell, 2000: s. 85).

Ortaçağ’dan beri, modernite sürecinde de tümeller farklı açılardan "tözsel" bir çerçevede görüldüklerinden "nitelikler" olarak algılanmışlardır. Bilgi kuramının rasyonalistleri tümelleri Tanrı'nın genel adları, sıfatları olarak ve Spinoza gibi, Töz veya Leibniz gibi, tözler, monadlar olarak düşünmüşler; Locke, Berkeley, Hume gibi

[2] Örneğin Kant ve Russell.

empiristler de benzer şekilde, nitelik fakat gerçekte olmayan düşünsel nitelikler, "soyut ideler" olarak tasarlanmışlardır. Fakat hiçbiri "bağıntı" olarak düşünmemiştir (Russell, 2000: s. 85). Kant da bu grup içinde özel bir yere sahiptir. O da "tümellerin başlangıç yeri olan" *a priori*lere geri döner. Transandantal anlamda *sentetik* bilginin oluşum sürecinde, tümeller arasındaki zorunlu "bağıntılar"ı veren tümelleri, yani *a priori* ve ide dediklerini konu edinir (Russell, 2000: s. 94). "Nedensellik", "tümlük-Bütünlük veya *universitas*", "Tanrı", "evren" bunlara örnek verilebilir. Tümeller tekillerin sadece genel adları veya sıfatları olmadığı ve tekil varlıklar gibi zorunlu tözsel nitelikler göstermediklerinin kabul edilmesiyle birlikte, mantıkta "bağıntılar", yani edatlar ve eylemler olarak ele alınmaya başlanmıştır.[3]

Nesneler dil içinde, bir dilin ilgili kategorileriyle ilişki içinde, dilsel bir biçimde, bir önerme içinde deneyimlenir, anlamlandırılırlar. Anlam çok az da olsa bir indirgeme içinde, bir başka şeyle bağ kurmakla oluşur. "*Anlama için bir tür indirgeme gereklilik gösterir*" (Davidson, 2004: s. 151). Yoksa hiçbir nesne mutlak anlamda kendi tekilliği içinde deneyimlenmez, tanınmaz. Bir nesnenin anlamlandırılması, onun bir dil, gramer içinde başka şeylere indirgenmesi, mantıksal ilişkiler ağına sokulması ile olanaklıdır. Akıl yürüterek düşünme, ilişkilendirme süreçleri genel ile özel, tümel ile tekil, büyük ile küçük terimler arasında kurulan tasım etkinlikleridir. Bir nesneyi bir yargı içinde tümellerle, tümel bir yüklemle ilişki içine sokan, tümel yüklemlerin ne bağlamda (*context*'te), ne tür tümeller olarak seçildiğini belirleyen üst tümeller, en genel tümeller (*summa genera*) düzlemi vardır ki, bunlara "kategori" denir. Kategorilerden başka diğer kavramlar ancak kendilerine bu bağlamlarda,

[3] "Tümel" kavramının daha ayrıntılı, mantıksal, dilbilimsel ve tarihsel yorumları için bkz. Russell (2000).

kategorik yüklemelerle tümeller yüklendiği zaman anlamlandırılırlar. Bunlar öncelikle "nitelik, nicelik, konum, zaman", vb. epistemolojik bilme kategorileridir. *Universitas* da nicelik kategorisinin alt kategorilerinden biridir. Felsefenin temeli olarak da görülen kategorileri belirlemek felsefe tarihi boyunca bütün sistematik felsefe çalışmalarının merkezini oluşturmuştur. Dil felsefesinin gelişmesinden sonra, kategorilerin ucu açık, uzayıp giden bir liste oluşturduğu görülmüş olsa da, en azından *universitas* kategorisinin ne kadar merkezi bir yere sahip olduğu, ona ilişkin olumlu ve olumsuz yoğun belirlemelerden de anlaşılır.

Mantıkta tümelin (*universalia*'nın) tümelliği nicel bir toplam, tümlük (*universitas*), Bütünlük bağıntısı bildirir. Bunun için önermeler mantığında tümele "tümel niceleyici" ($\forall x$) (*universal quantifier*) denir ve tikel, "varlıksal niceleyici" ($\exists x$) (*existential quantifier*) ile ilişkilendirilir. "Tümel" kavramı ile "varlık" kavramı arasında mantıksal, özel bir bağ vardır. "Varlık" kavramı "kategorematik" terimler içinde nasıl çok özel bir yere sahipse, "tümel" kavramı da "sinkategorematik"[4] terimler içinde o kadar çok özel bir yere sahiptir. "Varlık", kategoriler (*summa genera*) içinde içlemi (*comprehention*) sıfır, kaplamı (*extention*) sonsuz olan en genel, en tümel kavramdır. Bu nedenle ontolojik içeriğin en problematik, tanımlanamayan, indirgenemeyen en son, temel ve belirleyici kavramıdır. "Tümel" ise ontolojik içeriğin, varlıkların üzerine konuşan birinci basamak mantık (*first order logic*) dilindeki niceleyicilerin en özeli ve en önemli olanıdır, çünkü tümelin neliğini ve tekille ilişkisindeki konumunu belirlemek anlamın ve bilmenin dâhil olduğu

[4] *Categoremata-syncategoremata* ayrımı Eski Yunan dilbilgisine dayansa da ilk ifadesini skolastik mantıkta bulmuştur. Kategorematik terimler kendi başına anlamı olmakla, sinkategorematik terimler ise tersiyle tanımlanır. Örnek olarak birincisine "elma", "masa", ikincisine "ise", "dir", "ve" gösterilebilir. Bkz. Syncategoremata. (1998) Audi, R. (Ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*

herşeyi, yani varlığı, ontolojiyi, epistemolojiyi, etiği, estetiği, eylemi; kısaca anlam, değer ve karar önermelerini ve bunlara bağlı olarak bütün insan problematiğini belirlemek demektir. Bu nedenle üniversite de, *universitas* ve fakülteler çatısı altına aldığı bütün tümelleri nasıl topladığını, teorik bir tümlemesini gerçekleştirme mantığını anlamak, bilmek ve bildirmek durumundadır.

Aklın işleviyle varlık'ı biçimleyen Bütünlük kategorisi, çeşitli başlıklar altında izlenebilir. Kant ile bağlantılı olarak bu bölümde ele alınacak düşünürlerde bu başlıkların bir kısmı ve Kant'ta da tamamı görülecektir: 1. Tekil varlıkların tümeller aracılığıyla bilinmesi, epistemolojik anlam problemi; 2. düşünsel bir örgütlenmenin rasyonelliği ve kendi olarak bütünsel varoluşu, etik değer ve özerklik problemi; 3. bu örgütlenmenin bilgileri ile isteklerinin eylemde yaratıcı bir senteze bağlanması, estetik değer ve karar problemi; 4. yetilerin fakülteler halinde bir okula dönüşmesi ve ontolojik anlamda bilimlerin ilkesel bütünlüğü; 5. bütünlüğün felsefi olarak tanımının netleştirilmesi.

Toplumların pratik yaşam süreçlerinde varlık kavramı, kendisine rastlantısal olarak yüklenmiş mitolojik ve dinsel, tarihsel, kültürel artılar taşır; fakat binlerce yıllık felsefe ve bilim geleneği de varlık kavramını tutarsızlıklardan kurtarmayı, daha temiz ve Bütünlük'lü bir teorik varlık kavrayışına yaklaşmayı hedefler. Üniversite kurumunun varlık nedeni, tanımı budur. Varlık kavramını teori içinde ele almak demek, onu tarihsel, rastlantısal ve parçalı oluşumlardan, mantıksal çelişkilerinden teori aracılığıyla kurtarmak, -Dünya evrenin merkezi değil ve insan da seçilmiş

varlık değildir, gibi- daha net, daha doğru, uygarlığın yaşam pratiğine de yol gösterecek bir bütünlüğe kavuşturmak demektir. Üniversite aklın ve Bütünlük kategorisinin kurumudur ve felsefeyle paylaştığı görev, bu bilme eylemi içinde ortaya çıkan varlığı ve insanı bütün bilim dalları ile birlikte anlamlandırmaktır. Bütün üniversite pratiği bunun üzerine, eleştirme ve yeni buluşlar yapma, eleştiri ve buluş mantığını öğretme ve öğrenme üzerine kuruludur.

Üniversite de bir varlıktır. Fakat Gilbert Ryle'ın *The Concept of Mind*'ında "kategori hatası" dediği, varlığı fiziğe indirgemecilik hatası gibi, "üniversite nerede" sorusuna yol gösterecek fiziksel bir nesne, bina değildir üniversite. Üniversite düşünsel bir organizasyondur, çok karmaşık bir özne örgütlenmesidir. Üniversite düşünsel bir örgütlenme (mental bir organizasyon), bir özne varlığı olmakla zaten öncelikle bir Bütünlük'ü olmak durumundadır. Sorun bu Bütünlük'ün düşünsel bir değerinin olup olmamasındadır. İrrasyonel işleyen ve çöken, dağınık bir yapı da görece Bütünlük'ünü koruyabilir. İşte, üniversitenin işinin rasyonel teori üretmek olmasına rağmen, ürettiği düşünsel teori ile kendi düşünsel örgütlemesinin çelişmesi irrasyonel olacaktır. Oysa üniversite ile ürettiği teorinin düşünsel yapısı tektir. Bir kişinin düşünceleri ile istek ve eylemlerinin çelişmesi ne ise üniversite ile ürettiği teorinin çelişmesi de aynı şeydir. Hele bir de adı *universitas*, "Bütünlük" ise bu çelişki daha da artar. Üniversite, felsefi ve bilimsel teorilerin bedenlenmiş, kurumsallaşmış halidir. Ortaçağ'la başlayan üniversiteler tarihinin gerisinde, ona benzer okulların tarihi M.Ö. 4000'lere kadar gitmektedir. Geçmişiyle beraber, üniversitelerin tarihine baktığımızda, kurumun gerisindeki felsefenin varlık, akıl ve Bütünlük kavramlarına göre örgütlendiklerini ve kurumsallaştıklarını görmek olanaklıdır.

1. 2. Eskiçağ'ın Okulları ve Platon'un *Akademeia*'sı

Aristoteles felsefesi, akıl ve Bütünlük ilişkisinin tarih boyunca izlenmesi ve karşılaştırılarak tanımlanabilmesi açısından bütün akademik nitelikteki teorik çalışmaların ana zeminini oluşturmuştur. Kendinden sonra, Ortaçağ'daki ilk üniversitelerin arkasındaki Aquinas felsefesinin ve Modern Çağ'daki modern üniversitelerin arkasındaki Kant felsefesinin de temelinde Aristoteles vardır. Biz de, akademik geleneği hazırlayan teorik oluşumları tanımlamak için aynı zemini kullanmak durumundayız. Aristoteles'in "özdeşlik mantığı"na uymayan –tarihsel diyalektik veya quantum fizik deneyleri gibi– yapıların açıklanması bile gene Aristoteles mantığıyla karşılaştırılarak yapılmaktadır. Bu nedenle, çalışmamızın başlığını oluşturan *universitas* veya "Bütünlük" kavramının tarihte biçim alışlarını izlemek için kısaca Aristoteles ve öncesine değinmek gerekiyor.

Varolan-düşünme-dil arasındaki antropontolojik[5] ilişki tarih sahnesine önce varolan-düşünme ilişkisi olarak çıkar. Dilin etkinliği henüz farkedilmemiştir. İlk varolan-düşünme ilişkisinin ipuçları yazı öncesi, resimsel ön-yazı örneklerinde görülmektedir. Bu dönemde, basit olarak, doğayı izleyen zihnin taklit ederek nesnesinin içinde yaşadığı söylenebilir. Varolan-düşünme arasında kurulan

[5] Bir felsefe yöntemi olarak Betül Çotuksöken tarafından ileri sürülen "antropontoloji" kavramı, varlık bilgisine dayanarak insan *phainomenon*unu açıklamaya yönelen ontolojik antropolojiden, insan bilgisine dayanarak varlığı açıklamaya yönelen antropolojik bir ontolojiye, insan-varlık bilgisine işaret eder. Varlık insan düşüncesinde dilsel bir yapı halinde ortaya çıkmaktadır. Ontolojik ve fenomenolojik temelli antropolojiden farkı, kalkış noktasının, temellerinin varolan, varlık değil, insan, insan varlığı, insanın yapısal olanakları olmasıdır. Antropontoloji insanın yapısal olanaklarını, tözsel, değişmez görmemekle de adcı/nominalist bir yaklaşımdır. (Çotuksöken, 2010: s. 44)

diyalektik ilişkide, varolan üzerine oluşan düşüncelerin veya dilsel yapıda soyutlaşan tümel kavramların, izlenen somut olgusallıktan ayrılamadığını, düşünce yapılarının da düşünce olarak tanınmayıp varolanlar olarak kavrandığını görmekteyiz. Sosyolojik olarak klan totemizminin ardından, totemlerin boylarda genellemeyle simgeselleştirilmesi sonucu ortaya çıkan bu düşünme biçimine antropolojide fetişizm (ilahiyatta putperestlik) denir. Hem insanlık tarihine hem de kendi tarihine doğan her yeni insan için, bilinç hareketinin ilkörneği ve genel olarak en yaygın durumu budur. Bilinç kendini içinde bulduğu varolanlarla özdeşleştirmiş, varlığın mutlak Bütünlük'üne gömülmüş halde yaşar.

Düşünsel yapıların doğada varolan dil-dışı yapılar değil de, tam tersine bir ilişki içinde, dilde varolan düşünsel yapılar olduğunun felsefi açıklaması, yani mantıksal tanımının yapılması, Kant'ın "Kopernik devrimi" olarak adlandırdığı tanısına kadar bekleyecektir. Düşünmeye, düşünsel yapılara varlık yüklemekten ne kadar kaçınıp, başkaldıran gerçekçi yorumlar üretilmiş olsa da, Herakleitos'un *logos*'u veya Hegel'in diyalektiği, hatta Engels'in diyalektik materyalizmi doğanın kendi mantığı olarak görmesi, bu tarz, fetişist Bütünlük anlayışının etkisini göstermektedir.[6]

Genel olarak, aklın çokluk ve birlik arasında kurduğu ilişkide ortaya çıkan Bütünlük burada, aklın çokluğu birlik içinde eritmesi ve birliğe ağırlık vermesiyle oluşturulmaktadır. Varolan-düşünme-dil alanları ayrıştırılıp ilişkilendirilmemekte,

[6] "Fetişizm" kavramının buradaki anlamda kullanımını pekiştirmek için Habermas'ın (1998) *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*'de pozitivizmi de aynı şekilde suçlayan şu ifadesine bakılabilir: "*Ve pozitivizmin olgu kavramının, dolaylı olana, dolaysız görüntüsünü veren bir fetiş olduğu görülürdü*" (s. 57). Burada da "fetişizm" kavramı *mediacy* olanın *immediacy* alınması anlamında kullanılmaktadır.

mutlak bir Bütünlük'lü yapı kendini göstermektedir. Bu Bütünlük'lü yapı veya "dünya", korku ve hayranlık (*astonishment*) uyandırıcı, çözümlenmemiş karmaşasıyla şaşkınlık verici (*perplexity*) haliyle, düşünmeyi pasif, izleyici (*contemplative*) tarzda kendi içine çekip eritmiştir. Bu durumda akıl, karmaşayı çözümleyip birleştirecek kadar soyut düşünme ve genelleme seviyesine gelmediği için bir varlık Bütünlük'ü de biçimleyemez, sadece varlığın Bütünlük'üne izleyici olarak katılır.

Aklın soyutlama ve genelleme seviyesinin yükselmekte olduğunu, tarihte ilk büyük kent yapıları ve toplumsal örgütlenmesiyle dikkat çeken Sümer uygarlığına ait okullarda görebiliriz. Sümer okulundaki matematik, iktisat, yöneticilik, müzik, dans, dilbilim gibi pek çok konuda zengin ve laik bir müfredat, profesör, doçent benzeri bir sınıflandırma olduğu, öğrencilerin ödemeleriyle tutulan maaşlı, özgür öğretmenlerin, M.Ö. 3000'lerden itibaren binlerce yıl devasa bir eğitim sistemini düzenledikleri bilinmektedir. Öyle ki, Kramer'e göre, kendi koşullarına göreceli olarak, "*bu entelektüel ve bilimsel başarı seviyesi ancak modern zamanlarda görülebilir*". (Kramer, 1963: 229). Bulunan ve sonu gelmez yüz binlerce tabletteki Tanrı, hayvan, üretim nesneleri, sözcük ve deyişlerin listelenmesinden, Sümerlerde ulaşılan akıl yürütme biçiminin izleyici ve sınıflandırıcı bir akıl örneği olduğu görülebiliyor. Bu nedenle, Aristoteles'in bilim ve akıl anlayışına benzer niteliğine gönderim yapan Kramer de ünlü Sümerler kitabının erken (1951) baskısının alt başlığını *A Pre-Greek System of Education* koymuştur.

Aristoteles'ten sonra gelişen bilimsel dilin belirtik (*explicit*), gidimli (*discursive*) bir mantığı olmasına karşın, ondan önce varolan ile düşünmenin özdeşleştiği Bütünlük'lü varlık anlayışı üzerine gelişen dil yapılarının hemen hepsi mitoslar aracılığıyla dile getirilen, simgesel, örtük (*implicit*), metaforik ve şiirseldir. Çünkü Bütünlük ancak iç dinamizmi olan, ayrıştırılmamış, karşılıklı ilişkiler olduğu sürece parçalanmayacak ve bir Bütünlük söz konusu olacaktır. Mutlak Bütünlük anlayışını teorileştirmenin temel ve ilkörneği diyalektik dönüşüm mantığıdır. Yer-gök, yin-yang gibi, bu şamanist dualizm, Mircea Eliade'ın *Ebedi Dönüş Mitosu* adlı kitabına göre, diğer teorilerde dönüşüme uğrayan ilk ve temel teoridir. Anlamlılık veya bir tekilin anlamı, burada ancak tümlüğün, Bütünlük'ün dönüşümü içindeki durumunu gösterir. "*Arkaik bir mitos veya simgenin otantik anlamına ulaşma çabasına girişildiğinde bu anlamın, kozmos içinde belirli bir durumun tanınması olduğu*" (Eliade, 1994: s. 17) görülür.

Şiirsel dil bu mutlak Bütünlük'ün mantığını bozmaz. Bu nedenle erken dönem filozoflar, kendi okullarında geleneksel pratik üzerine çeşitli teoriler geliştirip öğrenci yetiştirirken, öğretilerini ya Konfüçyus gibi yazıya döktüler ya da çoğunlukla Lao Tse gibi konuşmakla yetindiler. Çin'deki Taoist okulların ana anonim metni olan *Tao Te Ching*'de, M.Ö. 600'lerden Lao Tse'ye atfedilen şiirlerden birincisi, Bütünlük'lü varlık anlayışında gidimli mantıkla çözümleyici akıl yürütmenin, varlık Bütünlük'ünü anlama yolu (*Tao*) olmadığını, ikincisi ise Bütünlük'ünü bozmadan varlığa katılma yönteminin eylemsiz hareket etmek (*Wu Wei*) olduğunu anlatan ideal örneklerdir. Varlığı, açmaya kalkarak elinden kaçırmadan, gizlendiği Bütünlük'te

yakalamak için adlandırmayı, kavram oluşturmayı, tanımlamayı reddeden birinci şiir şöyle der:

> Tao Tao ola[rak biline]bilir- Şayet bilinmedik Tao ise/ Ad ad ola[rak adlandırıla]bilir- Şayet adlandırılmamış ad ise/ Yokluk adıdır göğün ve yerin başlangıcının- Varlık adıdır on bin şeyin anasının/(…) Bu ikisi özdeş görünüşe çıkar fakat farklı adlarla-Özdeşliklerinden söz etmek ise götürür karanlığa/ Karanlık karanlığa götürür ve daha ötesi- Tüm muhteşem sırların kapısı[7]

Varlığı "karanlığın karanlığı", yani yokluğun yokluğu [V= ~ (~ V)] olarak ele almak Bütünlükçü mantığın temel akıl yürütme biçimidir. Çözümleyici bir mantıkla yakalanamayacak bütünsel, otantik anlamlara ulaşmak isteyen felsefeciler bu, "olumsuzlamanın olumsuzlanması" mantığını kullanmışlardır. Örneğin, Aristoteles'in "altın orta"sı, Kant'ın antinomileri, Hegel'in *Geist* mantığı, Nietzsche'nin *Übermensch*'i, gibi. M.S. 5. yy'dan itibaren, Budizm tarihinde sadece bu, çift olumsuzlama üzerine geliştirilmiş, "a*poha*" adında önemli bir mantık teorisi görüyoruz: Benzer tekiller (iki inek) birbirinden olumsuzlama ile ayrılabilir ancak başka türden ("at") tekiller karşısında birbirlerinin olumsuzlanması olumsuzlanır ve bir türün üyesi olarak tanınırlarsa. Diğer bir ifadeyle, tekiller ancak tümel farklılıkları arasında tanınabilir ve ondan sonra tekil ayrımına varılabilir. Nominalist eğilimli bu mantık, tümel kavramları tekillerden ayırdığı, tümellere soyutluk, saf düşünsellik yüklediği için düşünsel yapılara varlık yükleme, yanlışa düşme olasılığını azaltmakta, ayrıca tümellerin hem mutlak Bütünlük içinde kalmasını hem de

[7] Lao Tzu'nin(老子) eseri Tao Te Ching'in(道德經) Çince orijinaline ulaşmak için, resmi Çin kaynaklarını sunan şu linki kullandık; http://www.chinapage.com/laotze2n.html. Türkçe metin, Kocaeli Üniversitesi'nden, Sinolog Dr. Sema Orsoy ile yaptığımız ortak çeviridir.

tekillerle başarılı pragmatik ilişkiler kurmasını sağlamaktadır (Stcherbatsky, 2003: s. 404). Budist mantığın Aristoteles mantığından farkı, ikincinin matematiksel dakikliğine karşı, dilbilgisi temelli bir tasımsal karmaşaya açık olması, hakikati tekile indirgememesi, çokluğu yitirmemesidir.

Sofistlerin yaratacağı tarihsel kırılmanın son çeyreğinde, Bütünlük mantığının içinde düşünen iki Eski Yunan filozofu, Herakleitos ve Parmenides bu bağlamda büyük önem taşımaktadır. Herakleitos, Bütünlük mantığı içinde çokluğu savunan Efesli; Parmenides ise bölünmez birliği savunan Elealı filozoftur. Aynı çağda, M.Ö. 6.yy'ın başlarında yaşamışlardır. Yaşadıkları dönem, çoktanrıcı pagan anlayışının Güneyden, Mısır'dan gelen Musacı tektanrıcı etki ile çarpıştığı bir dönemdir. Sofistlerin gelişmiş sorgulama dili içinde Bütünlük'ün bütünlüğü açılmaya başlamıştır. Artık Bütünlük kavramının çokluğun birliğine bağlı oluşu çözülmektedir.

Herakleitos Bütünlük'ü çokluğun devingen iç mantığı içinde görmektedir. Toprak, su, hava sonunda ateşe dönüşmektedir. Ateşte gerçekleşen bütünün diyalektik döngüselliğine göre herşey yüz yüze kaldığı karşıtlarına dönüşür. Akıl da ateş gibidir. Kranz'ın (1984) Herakleitos'un yapıtından aktardığı parçalardan bazısı şöyledir: "*Nasıl ateşe yaklaştırılan kömürler başkalaşarak ateşleşirler, ruhumuz da ortaklaşa olanın ardından giderse logos'tan pay alır, (...) Aynı şeydir yaşayanla ölmüş, uyanıkla uyuyan, gençle ihtiyar; çünkü bunlar değişince ötekilerdir"* (s. 62-63). Karşıtların birliğini algılamayız fakat akılda çakan şimşek anlamında doğadaki *logos* ateşine katılanlar çokluğun içindeki diyalektik devinimin gizli bütünselliğine

ulaşır. Çünkü şeylerin doğası kendi hakikatini gizler: "*Yaratılış (physis) [doğa] saklanmayı sever*" (s. 63).

Parmenides *Peri Physeos* adlı şiir kitabında varlık anlayışını açıklamakla Bütünlük kavrayışını da sergilemiş olur. Varlığın içinde çokluk ve değişim yoktur, varlık Bütünlük'ünü mutlak anlamda "Bir" (*Hen*) olmakla kazanır. Bütünlük, çokluğun birliği değil, Bir'in kendi içinde birliğidir. Bir'in sergilediği varlık'ın Bütünlük'ü içinde tekilller, hareket ve zaman da yoktur. Sadece sıkı bir örgü içinde, soyut kalıplar halinde mükemmel tümeller vardır. Bu nitelikleriyle, varlığın sadece düşünsel varlığından söz edilebilir. Kranz'ın (1984) çevirisiyle, Parmenides *Peri Physeos*'unda (para. B1.3) şöyle der: *"*[Araştırma yollarından] *Biri var-olmanın olduğu, var-olmamanın olmadığıdır, (...) Öteki, her var-olmama, var-olmamanın zorunlu olduğudur; Hiç bulunmaz (...) aynı şeydir çünkü düşünmekle var-olmak*" (s. 81). Düşünmek ile varolmanın aynı şey olduğunu söyleyen son tümcenin Eski Yunancası şöyledir: τό γάρ αύτό νοείν έστίν τε καί είναί. Yunanca ifade şu şekilde görünmektedir: Önümüzdeki tekil şeylerin varolması (είναί) ve akıl yürüterek ulaşılan tümel kavramların anlaşılması (Nous ile akledilenler) (νοείν) aynı- türden edime- ait-tir (τό αύτό). Ad değil eylem kullandığı için, ifade "düşünülen ile varolan şey aynıdır" anlamına gelmez. Aynı olanlar nesneler değil, nesneyi bilinçte *phainomenon* olarak açığa çıkaran düşünme edimidir, düşünmenin kendisidir ki, o da aynı iki edim değil, tek edimdir. Parmenides'in bakış açısına ulaştığımızda, onun da önerdiği şey Varlık Bütünlük'ünün ortaya çıktığı düşünsel zemine *logos* ile odaklanmaktır. Fakat yokluğun yok olmasıyla bu Bütünlük'ün içinde çokluk ve devinim de yok olmuştur. Filozof Varlık-Yokluk, düşünme ile varolan arasındaki

diyalektik sarkacı düşünme tarafına devirmiş ve Varlık'ın mutlak Bütünlük anlamında evrensel Bir zihinsel yapı içinde tanrılaştırılarak anlaşılmasına yol açmıştır.[8]

Bütünlük kavramının örtük, mutlak anlamını bozmadan, kavramsal çözümlemesini yapmaya kalktığımızda, onu metaforik mantığından çıkararak, yeni bir rasyonellik anlayışıyla, belirtik bir dilde, gidimli mantık içinde çözümlemiş oluruz ki, bu durumda mutlak Bütünlük ile çözümleyici akıl anlayışlarının çarpıştığının kanıtını Zenon paradoksları bize vermektedir. Bütünlük'lü varlığa katılma yönteminin, Taoizmde hareketsizlik *(wu wei*) olması gibi, Parmenides'in öğrencisi Elealı Zenon da mutlak Bütünlük anlamında Bir olanın birleştireceği hiçbir çokluğun, devinimin, değişimin, hareketin, zamanın olmadığını olumlayarak kanıtlar. Artık yeni bir akıl ve rasyonellik tarzı vardır. Bütünlük ve akıl anlayışının değişmekte olduğunu görebileceğimiz bir paradoks olarak örneğin, matematiksel bir mutlak Bütünlük içinde, zaman dışı bir soyut evrende iki gerçek varlık, zamana karşı yarışır: Olimpiyatlarda koşu şampiyonu Akhilleus kaplumbağanın gerisinden yarışa başlar. Aralarındaki mesafenin bölünmesi matematiksel olarak sonsuza gittiğinden, "*kovalayan varlığın bir noktaya ancak öteki oradan hareket ettikten sonra varması gerektiğinden"* (Kranz, 1984: s. 90) yarışı kaplumbağa kazanır. Zenon paradoksları Bütünlük'ün kavramsal çözümlemelerinin yapılarak görünüşe çıkmasının bedelinin çözülme, dağılma, Bütünlük'ün otantik hakikatinin kaybolması olduğunun da kanıtıdır. Örtük olanın deneyimini dış gözlemci rolünde görünüşe çıkarmak için (örneğin Bütünlük başlığı altında kategorize ederek veya şüphecilik altında bir tekili

[8] Karş. Heidegger (1968) *What is Called Thinking*, Lecture XI, s. 229- 244

ayırıp sorgulayarak) belirtik bilgi haline getirme girişimi deneyimi bozmakta, varlığın Bütünlük'ünü, asıl hakikatini görünmez kılmaktadır.

Bütünlük kavramı içinde çokluğun paradoksal olması ve aklı *aporia*'ya sürüklemesinin nedeni artık eski aklın ortadan kalkmış olması ve tarihte yeni bir aklın ve rasyonellik anlayışının ortaya çıkmış olmasıdır. Akıl, çokluğu birleştirme işlevine sahip olduğu için akıl ile Bütünlük tarzı da beraber değişmektedir. Anropontolojik anlamda varolan-düşünme-dil ilişkisinin değişmesi, Bütünlük kavramını, kavrayışını ve Bütünlük kategorisinin gerçeklendiği ve görünüşe çıktığı "varlık" kavramını ve kavrayışını da değiştirmektedir. Varolan-düşünme arasında, varolan üzerine kurulmuş olan fetişist düşünme biçimi, Sofist söylemle birlikte yerini, varolan-dil arasında dil üzerine kurulan fetişist düşünme ve akıl yürütme biçimine bırakmıştır. Antropontolojik bir bakış açısına ulaşamadığı ve nominalist değil gerçekçi olduğu için, Sofistlerle başlayan bu yeni akıl yürütme biçimine dil fetişizmi diyebiliriz. Sofistler dilsel varlık alanını keşfetmiş, doğanın varoluşuna duyulan hayranlık, şaşkınlık dilsel nesnelere ve yargı biçimlerine yönelmiştir. Dil, dil dışı varolanlarla özdeşleştirildiğinden dilsel yapılar, dildışı varolanlar olarak izlenmektedir. Örneğin Aristoteles'in kategorilerinin dilin değil varolanların kategorileri olması, Sokrates'in çözümlemelerinin hakikat üzerinde hesaplaşmalar olması bunu gösterir. Dilsel yapılar Sofistler tarafından önce bir dil oyunu gibi görülmüş olsa da, Sokrates ile birlikte, ontolojik bir zeminde hakikat olarak, sözcükler ve aralarındaki dilbilgisel ilişkiler varolanlar dünyasındaki nesneler ve nesne ilişkileri olarak görülmüştür. Buna göre, kavramın tam tanımı nesnenin hakikatini vermektedir. Yeni, çözümleyici akılla, belirtik olarak tanımlama girişimi

sanki bir düzsöz edimi değilmiş de hakikat üzerinde değişiklik yaratan bir edimsöz edimiymiş gibi gerçekçi ve heyecan artırıcıdır. Sistematik felsefenin doğmasını kışkırtan güdü bu tarz bir merak ve heyecandır.

Sofistlerle birlikte yeni bir Bütünlük, varlık ve akıl anlayışı ve bugün akademik olarak kabul edilen tarzda bilim ve sistematik felsefe de başlamıştır denebilir. Yeni söylemin kurucusu Platon'dur ve kendi Bütünlük-*universitas* anlayışını, kurucusu olduğu *Akademeia*'da kurumsallaştırır. Çoktanrıcılık ve tektanrıcılıktan alevlenen çokluk-birlik tartışmasını Platon'un kendi Bütünlük anlayışı ile yeni bir felsefeye dönüştürmesi, tarihsel olarak Descartes'ın, Katolikliğin *universalitas*'ı ile Protestanlığın *particularitas*'ı arasındaki savaşta ulaştığı sentezle modern felsefede yarattığı köklü dönüşüme benzer. Çalışmamızın konusu olan, "Bütünlük" kavramı ile "akıl" yetisi veya "rasyonel düşünme tarzı" arasında birbirini belirleyen koşut bir ilişki vardır. Her teorik etkinliğin, özellikle akademik düzeydeki herhangi bir rasyonel düşünme etkinliğinin, ona koşut işleyen bir Bütünlük kavrayışını da beraberinde gerektirdiği bu tezin bir iddiasıdır. Tezimize dayanak olacak, sistematik nitelikte ilk teorik örneği Platon oluşturmaktadır.

Platon'un okuluna "*Akademeia*" demesi sadece Atina'da kurulduğu yerin adı olmasındandır. Günümüzde "üniversite" terimi kuruma işaret ederken, "akademi" terimi kurum içinde ileri seviyedeki etkinliğe ve etkinlik yürüten akademisyenler için kullanılır. *Akademeia*'nın sistematik felsefenin kurulduğu okul olmasından dolayı, genel olarak felsefenin bilimleri temellendiren sistematik teori üretme ve eğitim

verme etkinliğine "akademik" denmektedir. Platon'un kurduğu *Akademeia* ile ürettiği felsefe arasında sıkı bir özdeşleşme olduğu hemen görülebilir. Platon okuluna *universitas* veya "Bütünlük" dememiştir fakat daha ilk bakışta, felsefesinin temeline koyduğu *eidos* kavramına yüklediği "mutlak Bütünlük" anlamı ile *eidos*'un teorik bilgi ve öğrenme konusundaki merkezi işlevi arasındaki ilişki *eidos* ile *Akademeia*'nın özdeşleşmesini göstermektedir. *Akademeia* Bütünlük kavramının mutlaklaşmış haliyle kurumsallaştığı yerdir. Aristoteles'i hazırlaması nedeniyle ve çağdaş üniversite kurumu ile organik bağı nedeniyle Platon'un *eidos*'a ilişkin kavrayışının ayrıntılarını görmek önemli görünmektedir.

Genel olarak, Platon'un felsefesi ve onunla birlikte bütün sistematik felsefe tarihi de "Bütünlük" kavramı üzerine kurulmuştur. Platon, Herakleitos'un değişim ve görecelik niteliklerine sahip çokluk anlayışı ile Parmenides'in çokluğu barındırmayan mutlak Bir anlayışı arasında çokluk ile birliğin ilişkisini Bütünlük çatısı altında kurar. Herakleitos'a, *Kratylos*'ta (para. 439c-440b) özdeşliği ve sürekliliği olmayan bir şeyin varlığı ve bilgisi de olamayacağı (Platon, 1997: s. 154-155) ve Parmenides'e de, *Devlet* V'te (para. 475c-478c) öncesiz ve sonrasız değişmez, mutlak bir Birlik düşüncesinin içinden hiçbir şeyin ayrılamayacağı ve deneyimlenen somut gerçekliğe ulaşılamayacağı (Platon, 1997: s. 1102-1105) gerekçeleriyle karşı çıkar. Platon'un Bütünlük anlayışını bu iki arada kurması için gerekli malzeme Pythagorasçı gelenekte vardır. Guthrie'nin (1978) belirttiği gibi, Platon da *Akademeia*'sını bunun üzerine kurar: "*Akademi'nin ustalarının (...) pek çoğu Pythagorasçılarla da bu düşüncelerini paylaşıyordu. Platon'un kendisi de,*

bildiğimiz gibi, ona [Pythagoras'a düşüncelerini] *birazdan daha fazla borçluydu*" (s. 490).

Platon ve Aristoteles'i anlamak için Pythagoras geleneğinin taşıdığı tarihi kültürü kısaca tanımak gerekir: Mısır, Mezopotamya kadar Anadolu, Asya ve Hint bilgelikleri ve dinlerinin de bir ürünü olan Eski Yunan kültürü ve mitolojisinin belki en tipik filozofu olan, kişiliği Buda ile özdeşleştirilmiş Pythagoras kapalı bir tarikat sahibidir. Dionysos'un yeniden doğacağına ve ruhların yeniden bedenleneceğine inanan Orfeos dini Eski Yunanlılardaki bu tür inanışların kaynağıdır. Hesiodos'un Tanrıların Doğuşu, *Theogonia* adlı yapıtında da Orfik şiirlerden kesitler görürüz. Orfik şiir karakteri Platon diyaloglarındaki mitolojik yapı ve şiirsellikte de görülür. Gidimli mantığa geçiş yapmakla birlikte henüz eski dil bozulmamıştır. Bu dili değiştirecek kişi Aristoteles olacaktır. Ezoterik Doğu mistisizmi çok zaman Batı felsefe geleneğinin görünmeyen kaynağı olmuştur. Platon'un Herakleitos ve Parmenides arasında Pythagoras ile bir senteze ulaşmasını sağlayan da bu kaynaktır. Yukarıdan aşağıya, sıradan demir dünyasına yayılan Güneşin altın ışıkları Apollonik tümel varlık, Bütünlük'ün bilgisini, akılcı düzeni-kozmozu, ölçüyü, iyiliği, güzelliği; topraktaki candan yaratıcı, Dionysosçu güçle fışkırarak göğe açılan enerji cesareti, coşkuyu, sarhoşluğu, çokluğu, kaosu temsil eder. Bütünlük'ün özelliklerinden, ölçü ve denge, düzen ve harmoni Eski Yunan metafiziği ve etiğinin de temel kavramlarıdır. Pythagoras'a göre evrenin notalarda sayısallaşan bir devinim sesi vardır. Evrendeki çokluk ve karmaşa matematiksel bir düzendedir. Seslerin uyumu, harmonisi tek tek notalarda olmayan, Bütünlük'lü bir düzene ulaştığında armonik bir melodi ortaya çıkar ve güzelliği, iyiliği somutlaştırır. Yeryüzünün deneysel hiçbir

bozuk şekline uygulanmamış, geometrinin soyut şekillerine bile henüz uygulanmamış saf sayıların arasındaki aritmetik eşitlik yasaları bu dünyaya ait olamayacak kadar kusursuzdur ve çoklu, karmaşık evrendeki bir evrensel düzen ve birliğin yasalarıdır (Platon, 1997: s. 65-66) (*Phaidon,* para. 74d-76b).

Platon'un (1997) çokluk-birlik arasındaki Bütünlük ve *eidos* anlayışını *Menon* diyaloğunda (para. 80d) kurmaya başladığını görüyoruz. Burada bir *aporia*, çıkmaz sergilenir, buna Menon paradoksu veya sorgulama paradoksu denmektedir. Buna göre öğrenme yoktur. Bildiğin şeyi zaten öğrenmezsin, "*bilmediğin şeyi arayıp bulduğunda o olduğunu bilemezsin*" (*s.* 880). O halde bilinecek şey tekillerden, yeryüzünden tümevarımla toplanacak bilgilerden oluşan bir öğrenme dünyasına ait değildir, Platonik bir kavramlar alanı vardır. Platon, bilgiyi oluşturan genel (καθόλου, *Katholou*) veya tümel kavramların, ontolojik kategoriler oluşturacak kadar en genel ve önemli olanlarının Parmenides'in *Hen* veya Bir'i gibi mutlak kavramlar olduğunu düşünür ve bunlara *eidos* veya "idea", çoğulu *eide* veya "idealar" der. *Eidos*, çokanlamlı olmakla birlikte, Platon'daki en yaygın kullanımıyla, "akılla ulaşılan", "değişmez", "bölünmez", "en genel" (*summa genera*), maddi değişimler (*genesis*) dünyasından ayrı "hakiki varlık" anlamlarını içerir.[9] *Menon* gibi erken diyaloglarında *eidos*, ruhlar dünyasında ontolojik bir anlama sahipken, *Theaitetos* gibi yaşlılık diyaloglarında epistemolojik anlamla sınırlandırılmıştır. *Eidos* sözcüğü Homeros'tan beri kullanılmaktadır; "görünen şey", "görünüş", "biçim", "bir şeyi karakterize eden şey", "tip" anlamlarına gelirdi (Peters, 1967: 46). Platon da onun bir arketip, ilkörnek olduğunu düşünür. Kendi halinde anlamsız bir yığın olan varoluşun

[9] Bkz. Platon (1997). *Sofist*. s. 269-270 (para. 248a).

devinimlerinin bulanık görünüşlerine biçim verip onları anlamlı, anlaşılabilir, kavranabilir biçimlerde görünüşe çıkaran, bir anlamda şeylere anlamlı bir varlık kazandıran temel *a priori* formlar, anlam çerçeveleridirler idealar. Platon (1997) *Devlet* VI'de (para. 509b) şöyle yazar:

> O halde şunu söylemeliyiz ki, bilinenler bilinme özelliğini iyiden [*agathou*] aldıkları gibi, mevcudiyetlerini [*einai*] de varlık [*ousian*] olmalarını da ondan [iyiden] alırlar. İyinin [ideanın] kendisi varlık olmasa da varlıktan çok daha üstün [parlak] ve çok daha güçlüdür. (s. 1130)

Her şeyin veya genel kavramın ideası, her *katholou*'nun *eidos*'u yoktur çünkü, *Parmenides*'te (para. 130b-d) ifade edildiği gibi, ancak en genel tümellerin, saf zihinsel kavramların ideası vardır, adalet, bir, iyi, güzel, eşitlik, vb. (Platon, 1997: s. 364). İdealar listesinde "Bütünlük" kategorisi yoktur; çünkü Bütünlük bütün ideaların genel karakteridir, *eidos* en tümel tümellerdir, mutlak Bütünlük veya mutlak *katholou*'lardır. "Genel kavram" anlamında kullanılan *katholou* terimi, *kata* ve *holon*'un birleşiminden oluşur. *Holon* bütün, *katholou* da "bütünle ilgili olan" ve tam Türkçe karşılığıyla "bütünsel" veya "genel" demektir.

Genel kavramın Bütünlük'ünün mutlaklaştırılması sonucu karşımıza çıkan Menon paradoksunu Platon en yaygın paradoks çözme yöntemiyle, kümeyi ikiye bölerek çözmüştür. Bir yanda idealar, Parmenides evreni, diğer yanda değişimler, tekil şeyler ve algıya dayalı, çoklu Herakleitos evreni. Fakat Platon *eide*'nin, mutlak tümel kavramın bir ve Bütünlük'lü yapısını gerçekliğin çoklu yapısıyla ilişkilendirmeye,

bir Bütünlük'e ulaşmaya kalkmakla bir sorun yüklenmiş oluyor. Bu Bütünlük ilişkisinin nasıl kurulacağı zaten başından beri Platon'un uğraştığı asıl konudur. Bütünün parçayla, tümelin tekille, *eide*'nin *Akademeia* ile, teorik aklın pratik akılla, *universitas* kavramının bir üniversite kurumu ile ilişkisi, hep aynı sorundur. İdeaların bir yüzü Parmenides'in Bir'ine, *Hen*'e; diğer yüzü Herakleitos'un *genesis*'ine, çokluğa dönüktür. Platon bu sorunu "pay alma" ve "ilkörnek" yaklaşımıyla çözer. Aristoteles'in (1928) *Metafizik*'te vurguladığı gibi, Pythagoras zaten şeylerin, sayılara göre varolduklarını söylemişti ve Platon buna "pay alma"yı eklemiştir (para. 987b 10). Platon'un (1997) *Parmenides* diyaloğunda (para. 132b-d, 166c) belirtildiği gibi, idealar doğadaki şeylerin ilkörnekleridir ve gerçekliğin güçlü birer kaynağı olmakla kendilerinden pay alındıkları ölçüde çokluklu yapılara birlikli, Bütünlük'lü tekil, gerçek varlıklar olma olanağını kazandırırlar (Platon, 1997: s. 366-397).

Platon'un bütün felsefesi mutlak Bütünlük'ler olan *eide* ile tekil algı varlıkları arasındaki ilişkinin *eide*'ye göre biçimlenmesi, yani teorik bütünlenmesidir. Bu Bütünlük insan, yetilerini, ruhsal yanlarını harmonik bir bütünlükte kullandığı zaman sağlanacaktır. Böylece, Platon'un idealar anlayışında, *universitas* kategorisinin ideaların tekil, fizik varlıklarla ilişkilendirilmesinin yanı sıra, insan kişiliğinde de bir problem olarak ele alındığını görüyoruz. İnsanın ulaşacağı Bütünlük bilgeliktir, idealara göre varolmaktır. *Phaidros* diyaloğunda ifade edildiği (para. 249 a-c) gibi, kişiyi bilgelik-sevgisine, *filia-sofia*'ya düşürerek idealardan pay almasını sağlayacak güç *eros*, aşktır (Platon, 1997: s. 526-527). Tene duyulan aşk yön değiştirip kişinin güzellik ideasına kapılmasına neden olur, hedefi olan, aşkına odaklanan ruh dengelenir, harmoniye girer ve aşığı topraktan Güneş'e, ideaların aydınlık, kavrama

alanına çıkartır. Bütünlük'ün sadece bireysel ve etik değil toplumsal ve siyasal bir boyutu da vardır. Bu nedenle insanın becerileri, yeti ve erdemleri devlet çatısı altında da gerçekleşmelidir. İnsanı ve toplumu ideaların ilkelerine göre bütünlemek ise eğitimin ve devletin işi, kendini ve devleti idealara, felsefeye, bilimlere göre örgütleyecek insanları yetiştirmek de *Akademeia*'nın işidir. Aşağıda bu Bütünlük anlayışının tablosu görülmektedir.

Tablo 1.1. Platon'da akademik bilgi alanları ve idealardan pay alma teorisi[10]

Bilme alanı	*NOETA* (akılla düşünülen)		*AISTHETA* (duyumla algılanan)	
Varlık alanı	Güneş-*Psykhé* (ruh)		Toprak-Beden	
Ruhsal yanı	*Logistikon* (akıl yürüterek bilme)		*Thymoeides* (*animus*, canlılık, yaşam gücü)	*Epithymetikon* (gereklilikleri-arzu etme)
Etik erdemi	*Sophia* (bilgelik)		Cesaret	Ölçülülük
Siyasal konumu	Yönetim		Askerlik	Ticaret-sanat
Bilinenler	*Eide* (idealar, ilkeler)	*Hypothesis* (varsayım)	*Zoa* (canlılar), *skeuata* (üretilenler)	*Eikasia* (imgeler)
Bilgi türü	*Episteme* (*dialektika*, felsefe bilgisi)	*Teleute* (bilimlerin bilgisi)	*Gnosis* (inanılan), *alethes doksa* (doğru sanı)	*Aisthesis* (duyum, imgelem), *doksa* (sanı)
Bilme türü	*Noesis* (soyut akıl - *Nous*- ile kavrama)	*Dianoia* (yönelimsel, gidimli çıkarım)	*Pistis* (inanç)	*Eikasia* (tahmin, tasarım)
Bilgi alanı	Aritmetik (Felsefe): (normatif bilimler)	Geometri: (pozitif bilimler)	Müzik, retorik, jimnastik, vb. (Uygulamalı bilimler)	

Tabloda insan, yetileri ve bu yetilerin ürünü olan bilgilerin teorik ilişkiler Bütünlük'ü bakımından izlenebilir. Kısaca şöyle açıklayabiliriz: İki varlık alanı vardır ve ruh, düşünsel varlık alanı olarak dışdünyada varolan özel bir tür varlığa ve hakikate

[10] Bu tablo, *Devlet* VI, 509e'den itibaren Platon'un (1997) kendisinin sözle çizdiği tablodur (s. 1130). Bu anlatımın ilk çizme örneğini ve "bilinenler", "bilgi türü" ve "bilme türü" satırlarının temelini Kuçuradi'den aldık (Kuçuradi, 1980: s. 103). "Ruhsal yan" ve "siyasal konum": *Devlet* IV, 423a-445e (Platon, 1997: s. 1055-1077), "etik erdemler" ise *Phaidros*'tan (253d-254c) (Platon, 1997: s. 530-531) alınmıştır. Tablonun aşağıdaki açıklamaları bu kaynaklara dayanır.

sahiptir. Akılla düşünülen *eide*'nin, *noeta* alanının bir dış gerçekliğinin olması fetişist düşünmenin bir izidir. Bu nedenle Platon'un tümeller görüşüne aşırı kavram realizmi denir. Ruh, p*sykhé*'deki en yüksek alan *logistikon*'dur ve onun en üstün bilme türü *noesis*, idealara en yakın olup *eide*'nin görünüşünü aşkla izler. *Noesis* sayılar ve aritmetik gibi, varolanlara bağlanmamış, saf sezgisel düşünme gücüyle, *nous* ile, *a priori* ilkeler temelinde varlık ve ideayı görmeyi, kavramayı sağlar ve *episteme* niteliğinde felsefi, zorunlu, kategorik yargılar kazandırır. Felsefe de içinde, aritmetik, etik, hukuk gibi normatif bilim alanlarını barındırır. *Dianoia* da ikinci bir düşünme gücüdür ve varolan örneklere ilişkin, yönelimsel düşünmeyi sağlar, geometri mantığıyla bilimsel bilgi, *teleute* oluşturur. Bir yandan saftır, aritmetik öğeler, sayılar, *eide* içerir; diğer yandan da maddelere ilişkindir, onların biçimlerinin tasarımıyla ilgili *hypothesis*'ler içerir. Şeylere yönelim başladığı andan itibaren aydınlıktan karanlığa, asıllardan benzerlere geçilmeye başlanmış olur ve bilgi ilkeler değil, hipotezler üzerinden kazanılır. Bu nedenle ikinci bilme yetisi koşullu, hipotetik yargılar verir. Henüz şeyler ele alınmamıştır, ilgili yönelimleri içinden kavramlar ayrılarak, sadece *diairesis* yöntemiyle kavramlardan kavram çıkartarak, diyalektik çıkarımlarla, bilimsel bir yöntemle kavramlar geriye, gene ilkelere bağlanır. Koşullu olanı ilkelere bağlaması açısından *dianoia*'nın ürettiği geometri, yöntem olarak, aslında astronomi, fizik gibi bütün pozitif bilimleri tanımlar. Üçüncü sırada, ilkelere geri götürülemeyen, varolan şeyleri bilme sürecinde sadece bütünü anlamlandırmada işe yaradığı için kullanılan, bir ilkeye dayandırılamayan, *gnosis* ve *alethes doksa*, doğru sanılar vardır ki bunlar *pistis*, inanç türü bilgilerdir. Maddeye en yakın olan imgesel tasarımlar kavramsız duyum tasarımları gibi, hiçbir düşünsel öğe içermedikleri için kör veya bulanıktırlar. Bedenin gerekleri için jimnastik, canlılık ve yaşam arzusunu dengelemek için müzik, akıl yürütmenin toplumda işe yaraması için

retorik ve Platon'un ucu açık bıraktığı gibi, başka gereklilikler için başka bilgi alanlarını uygulamalı bilimler olarak adlandırabiliriz.

Varlık, varlığını mutlak iyi'den alır. Varlık ve tüm varolanlar var olmakla "iyi"den pay alır olurlar, yani başlangıçtan iyidirler. Böylece her varlık kendi yerine ve işlevine en uygun şekilde tam var olmak zorundadır. Oluş, *genesis* ve namus, ahlak, *nomos* da mutlak iyinin adaletine *Dike*'ye uygun olmalıdır. Platon ahlakının en son ereksel erdemi adalet, *Dike*'dir. Buradan Platon'un teleolojik, erekselci bir evren ve ahlak anlayışı olduğunu anlıyoruz. Platon için ahlak da kendi ontolojik insan ideasının olanaklarını gerçekleştirmekten başka bir şey değildir. İdealara ulaşabilen ruhsal yapı sadece insanda vardır ve sadece insan olmanın getirdiği ruhsal yetilerini olgunlaştırıp tamamlamakla insan bütünlenmiş, tamamlanmış ve mutlu olacaktır. Tamamlanmamak, Bütünlük'e ulaşmamak bütün mutsuzlukların temel kaynağıdır. Ancak talih kuşu *daimon*'lar yüzüne gülen kişi talihli, *eudaimonia* sahibi, yani mutlu olur. İnsan sırf varolmakla bile özünde iyidir. Bunu gerçekleştirmek için ruhsal yapısında bir dengeye, huzura ve böylece bir Bütünlük'e ulaşması ve güzellik aşkıyla yükselip düşünsel varoluşunu idelara ve iyi'ye ulaşarak tamamlaması gerekir. Ahlaksız olmakla deli olmak aynı şeydir. Bir varlığın, kendine doğasını veren kavramına (insanın insanlığa, *Akademeia*'nın *eidos*'a, üniversitenin *universitas*'a) uygun olmaması hem kötüdür hem de deliliktir. Kimse bile bile kötü olmaz, kötülük yapmaz. Kötülük kendine zarar vermek demektir, insanlaşmayı engellemek demektir. Bu nedenlerle ahlak veya akla uygunluk ontolojik bir zorunluluktur. Ruhun ontolojik olanaklarından *logistikon*, bilme ve akıl yürütme; *thymoeides*, şehvet, canlılık, psikolojik ruh halleri; e*pithymetikon* ise ruhun istek ve arzularıydı. Bu üç yandan ancak logistikon diğerlerini rasyonellikle yönetirse bir denge ve Bütünlük

sağlanabilir. *Thymoeides*'in, örneğin kızgınlığın yönettiği bir hayattan veya *epithymetikon*'un, örneğin servet düşkünlüğünün yönettiği bir hayatın *eudaimonia*'ya ulaşması beklenemez. Ruhun üç yanına karşılık gelen üç erdem vardır, aklın erdemi "bilgelik", canlılığın erdemi "cesaret" ve arzuların erdemi "ölçülülük"tür. İnsanın – her ne koşulda olursa olsun- kendi ruhunu yönetmesi, bir Bütünlük olarak kişiliğini, hayatını yaratması ise son derece zevkli bir yolculuktur.[11] Bunun için önce kendini bilgece yönetebilecekleri devlet felsefeyle eğitmeli, yönetici sınıf yetiştirmeli, sonra cesaret sahibi askerler ve isteklerini, işlerini ölçülülük erdemine göre düzenleyebilen tüccar ve sanatkârlar yetiştirmelidir.

Felsefenin akademik görevi bütün bu etkinlik alanlarını ilgili idealar ve ilkeler altında tanımlamaktır. Platon'un *Akademeia*'da kullandığı ders müfredatına ait bir bilgi günümüze ulaşmış değil, sadece özellikle "iyi üzerine" adında bir ders ile felsefesinin temelini verdiğini biliyoruz. "İyi"nin *universitas*'ın en yüksek örneği olmasından da, *universitas* kategorisinin ilk defa *Akademeia*'da akademik anlamını bulduğunu düşünebiliriz. Fakat yukarıda anılan diğer konularda yaptığı üretimleri de eğitim programlarında uyguladığını dönemin genel eğitim programlarından tahmin edebiliriz. Belirlenmemiş bir müfredat içinde aritmetik, diyalektik (mantık), retorik, iyi üzerine (etik ve ontoloji), siyaset, hukuk, geometri olduğu kolayca öngörülebilir. Konuların sunumu ders başlıkları altında olmaktan çok, diyalektik çalışması olarak ortaya atılan konular üzerine akıl yürütme adımlarının öğrencilere sunulması şeklindedir. Bir usta öğrenci sınıflaması olmadığı gibi, arkeolojik kalıntılarından da görülebileceği gibi, *Akademeia* açık bir alandır ve Platon'un hayatı boyunca öğrencilerden bir ücret de alınmamıştır. Serbest bir aydınlanma ve özellikle yönetici olarak yetişme alanı olarak iş görmüştür (Nails, 2002: s. 248). *Akademeia*'nın önemi kurum olmaktan çok akademik düşünme geleneğinin, son derece ayrıştırıcı, açık- seçik, sistematik,

[11] Bkz. *Phaidros* diyaloğu, 253d-254c (Platon, 1997: s. 530-531).

teorik ve Bütünlük'lü düşünme geleneğinin ilk başlangıcının olmasıdır. Artık yeni bir rasyonellik tarzı, çözümleyici bir akıl anlayışı, büyük çaplı bir söylem, teorik bir varlık ve sistematikleşmek üzere olan bir Bütünlük anlayışı ve iki bin yıldır tüketilemeyen, dinamik sayısız problem vardır. Sistematik felsefe geleneğinin başlaması, aynı zamanda sıkı, kanıtlamaya dayalı, bilimsel nitelikte bilgiyi amaçlayan sistematik bir eğitim ve araştırma geleneğinin de başlangıcı olmuştur.

1. 3. Kant'ın Temeli Olarak Aristoteles ve L*ykeion*

Kant felsefesine, felsefe tarihinden süzülen kavramsal dönüşümlerin haritası aracılığıyla baktığımızda sonunda Aristoteles'e varırız. Kant resmi Aristoteles olmadan tamamlanamaz. Kant ve Humboldt tipi üniversite modelini anlamak için önce Aristoteles'in Lise'sinde geliştirdiği kuramsal yaklaşımı görmek gerekir. Lise veya asıl adıyla *Lykeion* Aristoteles'ten de önce bir gimnasyum olarak işgörmüş, erdemlerine göre, asker de yönetici de yetiştirmiş, önemli filozofların ders verdiği bir yerdir. M.Ö. 335'te Makedonların Atina'yı işgali ile Anadolu'ya geçen Aristoteles, bir süre Makedonya kralı İskender'e öğretmenlik yaptıktan sonra Atina'ya dönmüş ve *Lykeion*'un başına geçmiştir. Aristoteles'in kendi verdiği derslerin dışında, kendi zamanında ve kendisinden sonra da, *Lykeion* matematik, müzik, etik, siyaset, coğrafya, retorik, dilbilim, şiir, astronomi, tıp, biyoloji, zooloji, kimya, fizik, gibi konularla ilgili olarak dönemin otoritelerinin ders verdiği bir kurum olmuştur. Yazılarak ve toplanarak sürekli zenginleştirilen kütüphanesinin en dikkat çekici yanı kral İskender'in, ulaştığı yerlerden bulduğu değişik hayvan ve bitki örneklerinden oluşan bir botanik ve zooloji bahçesinin de olmasıdır. Aristoteles, sadece bilimsel

düşünmenin yasalarını bulmamış, *Lykeion*'unda yaptığı doğa bilimleri üzerine uygulamalı çalışmalarla da bilim tarihinde çarpıcı bir örnek olmuştur (White, 1998: s. 453).

Bütünlük kavramı üzerine Aristoteles'in sınıflandırıcı tanımları içinde, nicelik olarak, parçaların rastgele toplandığı durumdaki "toplam" (*somme*), yerleşik, belirli ilişkiler içinde birleştiği durumdaki "bütün"den (*tout*) ayrılır. Bir doğal varlıklar çokluğunun Bütünlük'ünü, tümeli anlatan kavram ise "genel"dir (*holon*) (Aristoteles, 1928: para. 1023b 25-1024a 10). Bütünlük'ün tamamlanmış hali ise "tam" (*teleion*), saf ve mükemmeldir. Tamlık (τέλειος), nicel olarak "*kendisi dışında, bir tane bile olsa hiçbir parçasını bulmanın mümkün olmadığı*", "saf", "kendi" olan, kendi türünün ereğini tamamlamış olan, nitel olarak da "kendi cinsinde daha üstünü olmayan", "mükemmel" anlamına gelir. (Aristoteles, 1928: para. 1021b 10-20). Aristoteles'te de Bütünlük'ü Platon'daki gibi, belirgin dört başlıkta izleyebiliriz: 1) Epistemolojik olarak, bir varlığa ilişkin tümelin anlamı ve bilgisinin doğru ortaya çıkarılması; 2) etik ve estetik veya aksiyolojik anlamda, ruhsal yetilerin gerçek bir kişide sergileyeceği harmonik Bütünlük, tamlık, saf kendi olma; 3) ontolojik anlamda, her yetinin bilgi alanlarındaki bilgi ve bilimlerin belli başlık ve ilkeler çerçevesinde bütünleşmesi ve okullaşma; 4) felsefi olarak, Bütünlük'ün açık-seçik, bilerek bütünleştirilmesi, bilgelik ve mükemmellik. Aristoteles'in farkı, bu başlıkların ortaya çıkması ve netleşmesidir.

Platon felsefesinin bir başarısı da, ne kadar güçlü bir teori olsa da, içerdiği zengin, yaratıcı zeminle öğrencilerini boğmaması, aksine kışkırtmasıdır. *Akademeia*'nın öğrencisi Aristoteles'in ustasına karşı teori geliştirebilmesi gene Platon'dan öğrendikleri sayesinde olmuştur. Aristoteles'i harekete geçiren güç diyalektik sergilemede kullanılan *diairesis* yöntemidir. "Ayrıştırma", "çözümleme" veya "analiz" anlamına gelen *diairesis*, Platon için kavramları, aralarındaki mantıksal ilişkileri gören ayrıştırma tekniği değil; aklın, ilişkilerin ortasındaki, varolanların kendisini, doğasını görme tekniğiydi. Aristoteles *diairesis*'i tümel adlar, türler arasındaki ilişkileri çözümleme olarak aldı; fakat bunu bir dil alanı olarak değil, gene varolanlar alanı olarak anladı. *Diairesis* bilimsel sınıflandırma mantığının temeli olarak kabul edilir (Guthrie, 1978: 133).

Diyalektiğin içinden *diairesis*, çözümleme yöntemini alıp kendi çözümleme mantığını ortaya koymakla Aristoteles, yeni düşünme ve rasyonellik anlayışını, yeni varlık ve Bütünlük anlayışını da yasalarla belirlemiş ve yerleştirmiş olur. Onun başladığı nokta, ustasının da başladığı yer olan *Menon* diyaloğundaki *katholou*, tümel ve Bütünlük anlayışıdır: "*Açıkça o* [kişi]*, tümel olarak bilme anlamında bilir, bir niteleme yapmadan* [mutlak olarak] *değil. Bu ayrım yapılmazsa Menon'daki ikilem ile karşılaşırız*" (Aristoteles, 1950a: para. 71a 28). Sorun, *katholou*'nun, genel kavramın *eidos* olarak mutlaklaştırılması, *universitas* kategorisindeki çokluk-birlik ilişkisinin yazgısının ancak *eros* gibi geleneksel kurumlara kalmasıdır. Bu çıkmazın sonunda Platon diyalogları gibi, ikilikler arasında tekil hakkında tam yargıya varamayan, varlığın hakikatini yakalayamayan düşüncelerle kalırız. "*Garip olacak olan şey, bildiği şeyi öğrenmesi değil, fakat tam o anlamda ve öğrendiği tarzda*

bilmesi gerektiğidir." (Aristoteles, 1950a: para. 71b 8). Bir varlığın tanımlanan varlık nedeni kendisine aittir ve bir varlık, ne ise o olandır (*to ti en einai*), kendi gerçekliği dışında bir başka yerde-zamanda, başka bir gerçekliği yoktur. Görüldüğü gibi Aristoteles varlık ve Bütünlük, *universitas* kavrayışını tamamen değiştirmektedir. Bütünlük bilmeye açılacak ve çözümlenecekse, bu sırayla, en az ilkeler içeren en genel olan bilimlerin izin verdiği sıra ile açılmalıdır. Aristoteles (1928) bu durumu şöyle ifade eder:

> Her şeyi bilmenin belirleyici özelliği, en yüksek ölçüde tümelin [katholou, genel] bilgisine sahip olana ait olması gerektiğidir. Bu bir anlamda, o tümelin altında toplanan bütün şeyleri bilmesindendir. Ve bu şeyler, en tümeller, insanlar tarafından bilmesi en zor olan bütünlük hakkındadır; çünkü onlar duyulardan en uzak olandır. Ve bilimlerin en kesin olanları, ilk ilkelerle en çok ilgili olanıdır; çünkü daha az ilke içerenleri, ilave ilke içerenlerden daha kesindir, örneğin aritmetik geometriden (para. 982a 20-25).

Aristoteles'in *prote philosophia* dediği ontolojisi, Kant'ın metafizik kavrayışında da görüleceği gibi, bilgi alanlarının ve bilimlerin mantıksal kuruluş ilkelerine, *arkhé'*lerine, *a priori*lerine göre arkitektonik bir ilişki içine sokulmasını amaçlar. Bilimlerin bilimi olarak ontoloji, bilimlerin kurucu ilkelerini belirler: "*Açıkçası, asıl* [ilk] *nedenlerin* [bilimsel] *bilgisini elde etmemiz gerekir.*" (Aristoteles, 1928: para. 983a 25). Akademik etkinliğin temel Bütünlük veya *universitas* modeli budur, teorik bilgilerin ve bilimlerin ilkesel bütünlüğünün pratiği, yani felsefe. *Metafizik*'te söz ettiği "*varlık olarak varlığı ve kendi doğası gereği ona* [o varlığa] *ait olan öz nitelikleri inceleyen bir bilim*" (Aristoteles, 1928: para. 1003a 20) olan ontolojinin de

temelinde, aritmetikten de daha az ilke içeren en temel bilgi alanı mantıktır. Mantığın ilkelerini bulmakla tümelin ne olduğunu ve bilginin hangi ilişkiler içinde oluşacağını da bulmuş oluruz. İlkeler kümülatif olarak bir alt bilime aktarılarak genişlerler: Mantık + ontoloji + etik + siyaset (eğitim).Mantık ilkeleri bir varlığı açıkça kendisi olarak belirlemek ve diğerlerinden seçik olarak ayırmakla bize konuları açık-seçik değerlendirme olanağı verecektir. Kavramların açık-seçikliği felsefi kesinlik için gereklidir. Oysa Parmenidesçilerin ve Platon'un varlığı bir, çokluğu yok gibi göstermeleri veya Herakleitos'un bir şey hem kendisidir hem değildir gibi belirsizlikler diyalektik mantığın ucu açıklığından kaynaklanmaktadır ve bütün boş tartışmaların nedenidir. Onun için bir şeyin varlığından söz etmek için önce onu net bir şekilde ele geçirmek, bütün değişimleri durdurmak ve o olarak bir anında, bir yerinde tespit etmek, o olarak açık-seçik bir biçimde tanımlamak gerekir.

Mantığın amacı ve sınırlarını belirledikten sonra Aristoteles mantık ilkelerini sıralamaya başlar. Matematikten bile önce olan birinci *a priori* ilke, Platon ve Pythagoras'a karşı bulduğu çelişmezlik aksiyomu ve çelişmezlik aksiyomunun olumlu hali, özdeşlik aksiyomudur: "[A]*aynı konunun yüklemini aynı zamanda hem onaylamak, hem reddetmek olanaksızdır*" (Aristoteles, 1950a: para. 77a 10). Burada "aynı zamanda" ifadesi, mantığın değişim ve tarih dışı bir varlık üzerine oturtulduğunu açıkça gösteriyor. Aristoteles'e göre Herakleitos çelişmezlik aksiyomunu kullanmadıkça, değil üçüncü bir varolma olanağını, hiçbir şeyi savunamaz. Üçüncü halin olanaksızlığı da çelişmezlik aksiyomunun bir türevidir: "*Sofistlerin bildiği şekilde rastlantısal olarak bilmenin aksine, bir başka* [olgunun] *değil fakat belli bir olgunun nedeni olarak o olgunun dayandığı nedenini ve üstelik o*

olgunun o olmaktan başka bir şey olamayacağı [şekilde] *bildiğimiz zaman bir şeyin belirlenmiş bilimsel bilgisine sahip olduğumuzu kabul ederiz*" (Aristoteles, 1950a: para. 71b 9) . Onun mantığına çelişmezlik mantığı denmesinin nedeni diğer ilkeleri onun türevi saymasındandır. Çünkü bu ilke *"bu nedenle doğal olarak bütün diğer aksiyomların da hareket noktasıdır*" (Aristoteles, 1928: para. 1005b 34). Çokluğu, anlamlı bir birliğe, yani Bütünlük'e ulaştırmanın başka yolu yoktur.

Çelişmezlik mantığı içinde bir varlığı net olarak almak ve *universitas* kategorisi altında, o nesne hakkında belirleyici bir tanıma ulaşmak için özneli-yüklemli bir önerme oluşturmak gerekecektir. Eski Yunan *grammatika*'sında özne (nesnesiyle Bütünlük'lü bir kavram) olarak "varlık" (*ousia*) düşünülür[12]. Özne yerine tümcedeki yüklemin üzerine yüklendiği şey anlamına gelen "altta duran, taşıyıcı" *hypokeimenon* denir ve bu taşıyıcıya yüklenen ad, sıfat, fiil için "yüklem" veya "kategori", *kategorien* terimleri kullanılır. Bizim "özne-yüklem" şeklindeki tümce formumuz Eski Yunancada basitçe, "taşıyan-yüklenen" gibi *hypokeimenon-kategorien*, "taşıyıcı-kategori"şeklindedir (Aristoteles, 2002: s. 9) (*Kategoriler*, para. 1b 10). Yüklemlerin, taşıyana on tür kategorik bağlamda yüklenme olanağı vardır. Bunlar *Kategoriler*'de (para. 1b 25) "*varlık, nicelik, nitelik, görelik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik ve edilginlik*" olarak sıralanır (Aristoteles, 2002: s. 11).

Varlıklar veya *ousia* üçe ayrılırlar: 1) Birincil varlıklar, *protos ousia*; bunlar tekil varlıklardır (*synolon*). 2) Türler; bunlar sadece varlıkları sınıflandıran varlık

[12] Bir sonraki alt başlık altında, *ousia*'nın anlamlarını ve özne-nesne ayrımının Ortaçağ'da varlık kavramının ikiye bölünmesi ile ortaya çıktığını göreceğiz.

türleridir, "insan", "at" gibi tümellerdir. 3) İkincil varlıklar, *legontai ousia*; türlerin "kanatlı", "beyaz" gibi nitelikleri, ayırıcı özellikleri ki, bunlara da cins denir. Varlık, *ousia* kavramı çokanlamlıdır; fakat özellikle cins, *genos* anlamına kullanılır: "*Varlık* [*ousia*] *bütün bu anlamlara sahip olmakla birlikte, açıkça ne ise o olan bir şey, o şeyin tözüne* [cinsine, *genos*] *işaret eden şeydir*" (Aristoteles, 1928: para. 1028a 10). Tekil varlıklar birincil cinsler-*ousia*'lardır, kendileri başka bir şeye yüklenemez, "İnsan Sokrates'tir", denemeyeceği gibi. Birincil *ouisa*'ların doğası farklıdır; madde niteliği taşırlar ve doğrudan bir cins ile ilişkilendirilemezler, onları temsil edecek başka çeşit bir özel ad ile ilişkilendirilebilir. "*Bunun için bireysel duyumsal tözlerle [birincil varlıklarla] ilgili ne tanım ne kanıtlama vardır, çünkü onların doğası, olmayı ve olmamayı sağlayan maddeyi içerir*" (Aristoteles, 1928: para. 1039b 30). Ayrıca akılla kavrama alanımıza girmeyen, kendi başına duran madde varlıkları zihnimizde etkin var oluşlarını yitirirler ve bilgi alanımızdan çıkarlar.[13] Algının verdiği istikrarsız bir varlıktan bilgi edinilemez. Tekil, birincil varlıklar başka bir taşıyıcı özneye yüklem olamazlar fakat kendileri bir taşıyıcı olarak tanımlanabilirler. Fakat verilecek bilgi birincil varlığın kendinde bilgisi değil ona yüklenecek ikincil varlığın, cinsinin bilgisidir. Birincil varlık, Sokrates'in kendisi hakkında ne söylesek sonuçsuzdur, boştur. Onu bir cinsin içine sokmak gerekir. Fakat tekiller bir cinsin altına taşınamazlar. O tekili önce kendini temsil edecek bir idea, bir türe sokmak gerekir. Böylece tekil düşünsel bir nitelik, bir biçim kazanacaktır. Sonra bu, içine girdiği türü, düşünsel türü, biçimi veya formuyla bir cinsin içinde yer alabilecektir.

[13] Burada *protos-legontai ousia* ayrımıyla Kant gibi bir *phainomenon-noumenon* ayrımı yapılmaktadır. Fakat Aristoteles'te düşünme alanından dışlanan duyumsal tekillerin *aisthesis* alanı Kant'ta *phainomenon*un temeli yapılmakta ve akıl yürüterek elde edilen kavramlar, algı dışı kavramlar olarak bilinmez dışdünya gerçekliği, *noumenon* olarak reddedilmektedir. Yani tersine bir ilişki kurulmaktadır. Bkz. s. 97.

Örneğin, "Sokrates"in tekil, ayırıcı varoluşuna ilişkin bir şey söylenemez, ancak ona başkalarında olan tümeller yükleyebiliriz, "erkek", "insan" gibi. Birincil *ousia*'lar madde (*hyle*) özellikleriyle birlikte, maddeye içkin olarak, aklın (*nous*) düşünceyle tanıyabileceği düşünsel özellikte biçimler (*morphe*), yani diğer bir ifade ile, bağlı olduğu türe özgü *eidos* sahibidirler. İşte Platon'un ideaları bunlardır. Fakat Platon'da bu ilişki tam tersinedir. Cinsler türlerin, varlıklar ideaların, *ousia*'lar *eidos*'ların altındadır. İdeler, *eide* daha geneldir ve bütün türlere de tekil varlıklara da varlıklarını, neliklerini dağıtan, kendinden pay veren ideadır.[14] İdeaları varolan varlıklardan ayrı bir ideal varlık alanına taşıması Platon'a bu olanağı mantıksal olarak tanımaktaydı. Aristoteles'te ise cins-tür, yani varlık-idea ilişkisinde idea varlığın altındadır, varlık daha geneldir, bir şeye tanımını veren, şeyin ideasından daha genel olandır, o halde ideaya tanımını veren üst kavram ikincil *ousia*'lardır, cinslerdir, *genos*'lardır.

Tümellerin, tekillerin maddesine içkin düşünsel öğelerden, türe özgü olup ereksel olarak ulaşılan biçimden (*morphe*), aklın (*nous*) sezgisel olarak, tümevarımla (*epagoge*) derlemesiyle elde edilmesi, kısaca tümelin gerçekliğe içkin (*in re*) olma düşüncesi "içkin kavram realizmi" veya "konseptüalizm" olarak adlandırılır. Tümelin bilimsel değeri *Nikomakhos'a Ethik*'te (1039b 30) şöyle ifade edilir: "*Tümevarım* [*epagoge*] *bir ilkedir ve genele* [*katholou*] *ilişkindir, Tasım* [*syllogismos*] *ise genelden hareket eder. Demek ki tasımı olmayan, tasımın onlara dayandığı ilkeler vardır. Yani tümevarım. O halde bilim kanıtlanabilir bir huydur.*" (Aristoteles, 1998: s. 116). Bilimin hipotezler alanına dahil olmasından dolayı

[14] Bkz. s. 26-27.

Aristoteles bize bilimin hipotetiko-dedüktif yöntemini, bilimsel açıklama ve kanıtlama yöntemini vermiştir. Bu bilim tarihinin dönüm noktası olacak bir buluştur.

Aristoteles'in cins-tür ayrımı yapması ve tekillerin ancak bir türe üye olmakla tanınabileceği ve tekillerle değil, onların türlerine ilişkin olmakla mantıksal kanıtlama alanına girilebileceğini bulması da çok önemlidir. Klasik mantık bu buluş üzerine kurulmuştur.[15] Platon'un düşündüğü gibi, idealar vardır, tekil varlıklar çokluğuna varlıklarını bunlar verir; fakat bu idealar o varlığı o yapan biçimsel nedendir, geometrik, formel, düşünsel nedendir; o maddeye yapışık, içkin olarak vardır ve basitçe, maddenin şeklinden başka bir şey değildir. İşte bu geometrik yapı, düşünsel biçimde o tekili bir tür, *eidos* içinde sınıflandırmaya yarar ve bir düşünme adımı içinde, bir cins, *ousia* altında tanımlamayı sağlar. Bir tekili tanımlamak için onu birlik – çokluk arasında *universitas* kategorisinin tümleme işlevi içine sokmak ve cins-tür ilişkisi içine çekmek gerekir. Aristoteles (2002) *Kategoriler*'de (para. 2a 11-18) şöyle der:

> İlk başta ve asıl anlamıyla varlık [*ousia*], ne bir taşıyıcı [özne- *hypokeimenon*] için söylenen ne de bir taşıyıcı içinde olan bir varlıktır; örneğin belli bir insan ya da belli bir at. Türce [είδεσίν, idea olarak] ilk varlıklar [πρώτως ούσίαι] denenlerle bu türlerin [ideaların] cinsleri [varlıkları, *ousia*'ları] içinde bulunanlara ise ikincil varlıklar [λέγονταί ούσίαι] denir; söz gelişi belli bir insan, tür [idea] olarak' insan'dadır, türünün cinsi [ideasının varlığı] ise 'canlı' (s. 11-13).

[15] Bir nesneye bir kavram yüklemek için ikinci bir kavramın gerektiği ilk bakışta şaşırtıcıdır. Bunun mantıksal bir zorunluluk olduğuna ilişkin çağdaş bir örnek dikkat çekicidir. Yapay zekâların düşünebilmesi için, örneğin, mantıkçılardan Church'ün tipler teorisini (*the simple theory of types*) kullanarak bir öğrenme mantığı geliştiren Lloyd, programlama metodolojisinin birinci sırasına yeni karşılaşılan bireyleri modelleyecek uygun tipler (türler, *eide*) belirlemeyi koyar. Bireyler bu tipler içinde temsil edilecek ve örneklenerek diğer kavramlarla eklemlenebilecektir. (Lloyd, 2003: 213). Düşünsel bir yapı olarak bir tümel kavram bir tekil varlıkla doğrudan ilişkilendirilemeyeceği için o tekili temsil eden bir tür, tip tümeli daha genel bir tümelle ilişkilendirmekle bu ilişki düşünsel düzlemde, iki tümel arasında mantıksal olarak kurulur. Türü doğru belirlenmişse, bu iki kavram arasındaki ilişkinin tekil nesnesine uygun olduğu kabul edilir.

Bilme konusu olan varlıklar sadece genel anlamda ikincil varlıklardır, yani tür ve cins olan tümellerdir. *Metafizik*'te Aristoteles (1928) şöyle der: "Bir *tanımda* [*horismos*] *olanı ifade* [formüle] *eden öz* [*to ti en einai*] *her bir şeyin tözü* [*ousia*] *olarak adlandırılır*" (para. 1017b 21-23). Madde ve formdan oluşan bileşik veya tekil varlıkta tanımlanabilir olan, ondaki tekil olmayan, tümel olandır ki, bu onun özüdür: "[Bir]*bir parça* [öz, nelik, *to ti en einai*] *ya bir formun* [*eidos*] *(yani özün) parçasıdır, ya madde-form bileşimidir, ya da maddenin kendisinindir. Fakat yalnızca formun kısımları ifadenin* [*formula*] *kısımlarıdır ve bu tümelin* [*katholou*] *ifadesi budur*" (Aristoteles, 1928: para. 1035b 32- 35). Tekilin tanımları forma aittir ve bu yüzden de tümeldir, o türün bütün bireylerini tanımlar, fakat tekili değil. Tekil rastlantısal olarak o formu, ideayı alabilir ve değişebilir, o zaman da o türe ait olmaz, o olmaz, örneğin güneş form içeriklerini yitirdiğinde artık güneş değildir (Aristoteles, 1928: para. 1040a 29-33). Bu nedenle tekil varlıkta tümel olan onun formudur, ideasıdır ve sadece tümel olan bilinebilir: "*Bütün bilgi tümelin bilgisidir*" (Aristoteles, 1928: para. 1060b 20-21). Bilgi kanıtlanabilir olandır ve kanıtlanabilen sadece türe, türsel özelliklerinin, *genos*'larının yüklenmesidir.

Aslında idealar, tekil nesnelerin türleri olan *eide* de *universitas* kategorisi ile ilişkilendirilmeden, tek başına bilinemez. Çünkü türler, form veya idealar da tekil birincil varlıklar gibi bağımsız bireylerdir. Tanımda kullanılan türler, idealar, yani genel kavramlar, tümeller sayısı belirsiz bir sınıfın ortak bütün üyelerine işaret eden, kullanımı yerleşmiş sözcüklerdir. "*Bunlar tanımlanan şeyden başka şeyle de ilgili olmalıdır*" (Aristoteles, 1928: para. 1040a 10). Bilgi içerdikçe, bir taşıyıcı ve yüklemden oluşan yargılar bilgi verir. Bir tekil varlık, bir yüklemle cinsine

bağlanamıyorsa tanımı yapılamaz olandır. Örneğin tekil bir varlık olarak "Sokrates"i insan türü ile tanımlayalım. "İnsan", Sokrates'i tanımamızı sağlamaz, çünkü bütün insanları tanımlar. Benzer şekilde, tür olarak bir ideayı, örneğin insan ideasını veya at ideasını tümevarımsal varsayımlarla tanımlamayı deneyelim. Sonuç olarak sayısız tanımlama denemeleri yapabiliriz ve sonu gelmediği gibi kesinleşmiş bir tanıma da ulaşamayız. Örneğin, binlerce yıldır hâlâ "insan nedir" sorusuna çeşitli cevap veriyoruz.

Bir tekile bir cins yüklemek için önce onun varlık nedeni olan, onun belirleyici türünü bir aracı, orta terim olarak bulmak gerekir. Bu, cins ile tekil, ikincil varlık ile birincil varlık arasında bir neden sonuç ilişkisi içinde, bu ilişkiye neden olan ortak bir bağ, bir orta terim keşfetmemiz anlamına gelir. Düşünmek bu orta terimi bulmaktır. "Keskin zeka *birdenbire orta terimi bulma yetisidir. (...)* [olay] *küçük ve büyük terimi görmek ve nedeni, orta terimi kavramaktır*" (Aristoteles, 1950a: para. 89b 15-20). Orta terimin bulunması ile tekile, o orta terimle veya türle, *eidos*'la mantıksal olarak zorunluluk ilişkisi içinde olan ikincil *ousia* veya cins yüklenebilir ve bu yükleme kesin bir kanıttır. Örneğin, "Sokrates"i alalım, birincil varlık olarak. Onu, canlı varlığın bir özgülük'ü olan "ölümlülük" kavramının altına taşımak istiyoruz.[16] Fakat bir bilgimiz yok, nasıl bir bağla bunu kanıtlayabilir ve nedeninin hesabını veren bir bilgiye ulaşabiliriz? Sokrates'in ölümlü olmasının nedenini verecek öyle bir orta terim bulmalıyız ki bir kanıta ulaşabilelim: "İnsan!" İnsan ideasını *nous*'un sezgi gücü ile birdenbire keşfediyoruz. İki uç arasında nedensel bağ kuracak tür, idea

[16] Bunun bir isteme olduğu ve isteme yetisini ve pratik aklın gerekçeleri doğrultusunda bir tercihin belirlendiğini şimdilik kenarda tutalım.

"insan"dır. Böylece insan terimini önce ölümlülüğe, sonra da Sokrates'e uyguluyoruz ve tasım, *syllogismos* sonuçlanıyor:

Bütün insanlar ölümlüdür.

Sokrates bir insandır.

Sokrates ölümlüdür.

Bu çıkarımın adı "kanıtlamalı tasım", *apodeiktik syllogismos*'tur. Düşünmek, idea gibi, önceden edinilmiş bilgiler üzerinden olmaz. Tekil gerçeklikten *nous*'un sezinleyerek elde ettiği biçimsel bilgiler üzerinden yapılacak çıkarımla kanıtlama yapılabilir. Çıkarım yoluyla kanıtlanan bilgilerin de kaynağı, gerçek tekillerden tümevarımsal bir sezgi ile bilinen *katholou*-tümellerdir. Tekil bir şeyi, deney nesnesini en fazla tümel önermelerdeki gibi, kesinlikli ilke olarak bilebiliriz; ancak mutlak olarak, tüketici bir biçimde bilemeyiz. *Menon* diyaloğundaki *aporia*'ya, çıkmaza neden olan hata, mutlak bilgiyi talep etmesiydi.

Tasım veya *syllogismos* genel olarak tekillerle geneller, tümel ilkeler arasında bağ kurmaktır. Tekil–tümel arasında, birlik–çokluk ilişkisinde *universitas* kategorisinin aracılığıyla kurulacak bağ ya yukarıdan aşağı, yani genel ilkeden tekil duruma doğru kurulan bir bağdır, ya da tersine, tekilden genel ilkeye doğru kurulan bir bağdır. *Apodeiktik syllogismos* veya kanıtlamalı tasımda doğruluğundan emin olduğumuz, ilkesel, *a priori* bilgiden, *gnosis*'ten, bütünsel bir bilgi ile yukarıdan yola çıkarak aşağı, tekil birinci varlığa inilir ve tekil hakkında kesin bilgiye varılır. (Aristoteles,

1950b: 100a 27-30) Aşağıdan yukarı çıkan, tümevarımsal çıkarıma da *epagoge* deniyor. *Epagoge*, tekil nesnenin türsel bilgisini vermesi açısından önemli olsa da kanıtlamalı tasım kadar kesin değildir. Tümevarım daha genel çerçevede ikinci syllogismos türü olan *dialektike*'nin bir türüdür. (Aristoteles, 1950b: 105a 10). *Dialektik syllogismos* çıkarım zincirinin en aşağı tekili ile en bütünsel veya ilk ilkesi arasında, nedensel bağı genel kanılara, olası nedenlere göre seçilmiş orta terimler ve öncüller aracılığıyla veren, arada gezinen çıkarım türüdür. Ne tekillere ne de zorunlu en üst ilkelere gitmeden akıl yürütmeye yarar, sadece arada sorgulamaya yarar ve bir sonuç vermez. Böylece -Kant'ın "antinomi" dediği- karşıt düşünceler olanak dahilinde tartışılır durur. Aristoteles'in (1950b) aşağıdaki ifadesi sanki Kant'tan bir alıntı gibi duruyor:

> Problemler, karşıt çıkarımlar olanla ilgili sorunları da içerir (zorluk şöyle böyle olmak veya olmamak [durumunda] iki görüş için de ikna edici temellendirmelerin olması); diğerleri de çok geniş oldukları ve bir gerekçe göstermenin zor olduğu [durumlar] ile ilgilidir. Örneğin, evrenin öncesiz-sonrasız olup olmadığı gibi (para. 104b 13).

Aristoteles'in hareket (*kinesis*) teorisine göre, çokluğun hareketi üç varlık hali arasındaki dönüşümlerdir: 1) *Dynameis*, "gizil", potansiyel halde, bir tasarım gibi, gerçekleşmemiş, biçim, *morphos* almamış varlık. 2) *Energeia*, "eylem", iş, *ergon* halinde olan, gelişen varlık. 3) *Entelekheia*, "etkin", tamamlanmış, "saf" kendisi olarak etkinlik kazanmış, bütünleşmiş varlık. Düşünme hareketi konusunda, bir nesnenin düşünülebilirliği (*noeta*) akla, *nous*'a ait bir yetidir; nesne veya ideasına değil. Düşünülebilir şeylerin düşünülmesi, "gizil" haldeki idealarn

"etkin"leştirilmesine bağlıdır. Oysa madde de, idealar da kendi başına etkin değillerdir; zaten hiç ayrılmamışlardır ve her zaman beraber *energeia*, eylem halindedirler. Onların eylem halindeki kendi gerçekliklerini insan ruhunda açığa çıkartacak, bilinç katarak etkinleştirecek, anlamayı sağlayacak olan güç, kendiliğinden etkin, saf bir akıl, *poietikos nous* olabilir. Aristoteles'in *poietikos nous-nous praktikos (phronesis)* ayrımı Kant'ın, sırasıyla, teorik akıl-pratik akıl ayrımına karşılık gelir. Etkinleşme şöyle gerçekleşir: Düşünülebilir olanlar ve aynı anlamda, varolanlar tekil varlıklardır. Düşünülen dünya, *noeta* ile duyumlanan dünya, *aistheta* birdir ve denktir. Çünkü varlıkların varoluş nedeni olan cinsleri altında kategorilerle beraber doğada ayrımları-*diaphora*'sı olan bu varlıkların ruhta da aynı şekilde cinsler altında türlere bölen ayrımları, türlere ayrılma nedenleri vardır. *De anima*'daki (para. 430a 10) ifadesiyle: "*Bütün tabiatta önce her cins için maddelik görevi gören herhangi bir şeyi ayırt ettiğimizden (...) bu farklılıkların ruhta da bulunması gerekir*" (Aristoteles, 1999: 175). *Entelekheia*, saf, deneyden bağımsız, kendi içinde etkinlik halinde olan *nous*'ta, akılda *entelekheia* nitelikli, *diairesis* işlevi gören *syntheta arkhé*'lerin -Kant'ın diliyle konuşursak, saf akıl'da transcendental halde, *a priori* olarak bulunan ve ayrımları gösteren bu *sentetik a priori*lerin- etkinliği bir ışık gibi nesnelerin ayrımlarını aydınlatır; *a priori* ayrımlar *energeia*, eylem olma sürecine girmiş algının verdiği ayrımlarla sentezlenir ve sonunda yönelimsel bir eylem içinde biz, kategoriler, cinsler, *ousia*, varlıklar altında tekillerin bilgisine ulaşırız. "Sokrates" algısına "ölümlülük" ve "insan" ayrımlarıyla cins-tür ilişkisini sentezleyen olanak bu, cins ayrımları, *genos*'ların *diaphora*'ları, yani *syntheta arkhé*'lerdir. Doğadaki canlılık, *animus* anlamında, saf etkin ilk nedenin ruhtaki, *psykhé*'deki işlevini gören aklın da saf, etkin, *entelekheia* yanıdır bunu sağlayan. Akıldaki, cinslerin ayrımları ile bölünmez-*adiaireta* olan şeyleri birbirinden

ayrıştırmayı deneyebilir, "ak kara değildir", "canlılar ölümlüdür" gibi *adiaireta*, analitik yargılar oluşturabiliriz. Birleştirme, *synthesis* yaptığım *syntheta* yargılar da olanaklarını gene cinslerin ayrımlarından alırlar. Örneğin "Sokrates ölümlüdür" gibi birleştirici, *syntheta*, *sentetik* bir yargı aynı zamanda canlının cansızdan ayrımı olan ölümlülüğün, insan türüne, ideasına dağıtılması ile olanaklı olur. *Sentetik* ve analitik yargılar arasında *sentetik a priori*lerin yerini örneğin *De anima*'daki (para. 430b 5) şu ifadede bulabiliriz:

> "Bütün bu bileşimlere [*synthesis*] bölme [*diairesis*] adını da verebiliriz. Fakat ne olursa olsun, yanlış veya doğru, Kleonos'un her zaman beyaz olup olmamasına göredir. Ve bu bileşimlerin her birindeki birleştirici ilke [*syntheta arkhé-sentetik a priori*], zekâdır [akıl, *nous*]." (Aristoteles, 1999: s. 179- 180)

Bir tekile ilişkin bilginin doğruluğu, onu düşüncede doğru ayrıştırıp birleştimeye değil, onu (Kleonos'u) gerçekte olduğu şeye uygun şekilde ayrıştırıp birleştirmeye bağlıdır. Bu nedenle Aristoteles'in doğruluk anlayışına "uygunluk teorisi" denir. Onun doğruluk görüşü, genel ontolojik yaklaşımının bir devamı niteliğindedir; buna göre, nesnenin yapısal özelliğini olduğu gibi dile getiren ifade doğrudur (Tepe, 2003: s. 47). Ayrıştırma da bir birleştirmedir ve varlıkların türleri, diğerlerinden ayırıcı özellikleri altında birleştirilerek tanımlanır ve sınıflandırılır. Örneğin, hayvanlar içinde kuşların kanatlı oluşlarıyla ayrılması, bütün kanatlı hayvanları kuş tümeli altında birleştirmektir. Sonuç olarak kanıtlayıcı bilimin işi izlemek ve sınıflandırmaktır.

Doğadaki varlıklar kendi ideasının formunu bir *telos*, erek olarak aracı bir maddede gerçekleştirmek üzere hareket ederler. Bunlardan sadece canlı hayvanlarda türsel formu gerçekleştirmenin kendisi de bir araçtır ve bu sayede hayvanlar beslenme ve büyümelerini sağlar, imgelem ve ham veri sahibi olurlar. Ruhun en son, asıl amacı, insan ruhunun ereği, ereği kendisi olan ruhtur. Ruh, insanda "*kendisi için bir erek olan varlık"* anlamına gelir. İnsanı insan yapan türsel ayrımı bir araç değil amaç değerinde olmasıdır (Aristoteles, 1999: s. 86) (*De anima*, para. 415b 23). Kant'ın özerklik ilkesi, insanın *hetero.nomos* değil *auto.nomos* olması da bunu anlatır. Bu sürecin en son ereği ise ruhun kendini gerçekleştirmesi, tamamlanmış mükemmel bir etkin akıl *poietikos nous* olması, eylem halinde etkin olarak kendi Bütünlük'üne ulaşmasıdır. Kant da bu anlamda, aklın yargı gücündeki ereklerin birliği ilkesi ve yetilerin harmonik Bütünlük'üne ulaşma hedefi olarak koyduğu mükemmelik için "*Vollkommenheit*" sözcüğünü kullanır. Aristoteles'e göre mükemmellik için eylemde etkinleşen aklın (*nous*), etkinlik alanlarına ilişkin bilme yetilerini, yetilerin ereklerini, üretilen bilgi türlerini bir Bütünlük halinde harmonik hale getirmesi gerekir. Aristoteles'in yerleştirdiği bu yeni, çözümleyici akıl veya çözümleyici rasyonellik türünün örneği olarak, başından beri sergilediğimiz ruhun bölümleri ve işlevlerinin hepsi tek bir Bütünlük'ün açılımıdır. Bu Bütünlük insanla, çözümleyici akılla doğada kendi türsel ayrımını görmüş ve gerçekleştirmiş insanla ereğini tamamlar. İnsan ve bilgiye ilişkin Bütünlük aşağıdaki tablodan izlenebilir:

Tablo 1. 2. Aristoteles'te yetiler sınıflandırması ve bilgi alanları

<table>
<tr><td>Etkinlik alanı</td><td colspan="5">Psykhé (ruh)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Ruhsal yan</td><td colspan="3" rowspan="2">Akıllı yan
Noetike</td><td colspan="2">Akılsız yan</td></tr>
<tr><td>Aisthetike
Hayvansal</td><td>Threptike
Bitkisel</td></tr>
<tr><td>Ruhsal yetiler</td><td colspan="3">Bilme</td><td>Oreksis-
İsteme</td><td>Bağımlılık</td></tr>
<tr><td>Erdemler</td><td colspan="3">Dianoethikes aretes-düşünsel erdemler</td><td colspan="2">Ethikes Aretes-Etik erdemler</td></tr>
<tr><td>Bilgi türü</td><td colspan="2">Genos, cins ile ilgili zorunlu bilgi</td><td colspan="2">Symbebekos, ilinekle ilgili, olumsal bilgi</td><td colspan="2">Gnorimon-örtük huy bilgisi</td></tr>
<tr><td>Dianoia türü</td><td colspan="2">Theoretika</td><td>Praktike</td><td>Poietike
(Yaratıcı)</td><td colspan="2" rowspan="3"></td></tr>
<tr><td rowspan="2">Bilme yetileri</td><td colspan="2">Sophia</td><td rowspan="2">Phronesis</td><td rowspan="2">Tekhné</td></tr>
<tr><td>Nous</td><td>Episteme</td></tr>
<tr><td>Bilgi alanı</td><td>Felsefe
mantık</td><td>Bilim</td><td>Siyaset,
etik,
iktisat</td><td>Sanat</td><td colspan="2"></td></tr>
</table>

Tablo 1 ile karşılaştırıldığında, Platon'un felsefesinde varlığın, ruhun ve bedenin Güneş ve toprak, Yerküre ayrımıyla varlığın kendinde Bütünlük'ünü, kendi halinde oluşunu yansıtmayı hedeflediğini, insanı da ontolojik bir antropoloji içinde ele aldığını; buradaki tabloda ise Kant'ın Kopernik devrimini önceleyecek şekilde, Aristoteles'in varlığı bilmeye, ruha indirgediğini, insan bilgisi, ruh üzerinden varlığı ele alan bir ontolojiye, söyleyebilirsek bir antropontolojiye sahip olduğunu söyleyebiliriz.[17] Aristoteles'te ruh, *psykhé* sadece yetiler Bütünlük'üdür. Beden ölümle çözülürken ruh da kalmaz. *Dianoia*, Aristoteles'te genel anlamda düşünme için kullanılsa da nesne üzerinden, yönelimsel bir düşünme olarak *nous*'tan ayrılır. Bu bakımdan, Kant'ın da akıl-anlama yetisi ayrımı Aristoteles'in *nous-dianoia* ayrımı, gibidir. *Dianoia nous*'u deneylenen nesne durumlarına sentezler ve onları

[17] Davidson'ın da vurgusunu hatırlarsak, bilmek için az da olsa bir tür indirgeme gereklidir, bu bilginin doğasında vardır. Yoksa Herakleitos'un uyardığı gibi, varlık kendisini gizler. Az da olsa antropolojiye indirgenmemiş bir ontoloji, Kant'ın "kendinde şey" kavramı gibi insan için bir boş küme olacaktır. Platon'un ucu açık diyaloglarındaki şiirsel çokanlamlılığı (*equivocity*) kaybetme pahasına Aristoteles'in varlığı bu bilimsel, tekanlamlı (*univocal*) yapıya indirgemesini, bir başarı veya başarısızlıktan önce, modern bilime yol açan en temel belirleme olarak görmek gerekir.

anlamayı sağlar. *Nous*'un bilme sürecindeki en önemli özelliği tekil nesnelerden tümevarımla tümel, genel kavram, *katholou* üretmesi, tekilleri bütünselliği içinde düşünmesidir. Bu özelliği ile *nous* dışdünya ile zihin yapıları arasındaki bağı kuran özel bir güçtür. *Dianoia*'nın üç tür düşünme biçimi ve bunlara bağlı dört tür *dianoetik* erdemi, düşünsel etkinliği vardır. İlk olarak, *Theoretike*'nin ereği, *telos*'u *episteme*'dir; tam, kesin, kanıtlanabilir bilgidir; cinslerle ilgili zorunlu bilgidir. Kâr veya oy gibi, değerli olan bir başka şeyin bilgisi değildir istenen; teorik bilme çabasının ereği, bilginin kendisini elde etmek bilme sevgisini tatmin etmektir. "*Bütün insanlar doğaları gereği bilmeyi isterler. (...)* [Bilgiler] *kendileri için sevilirler*" (Aristoteles, 1928: para. 980a 10). İnsanın yetilerini bütünleyecek ve insanlaştıracak bilme ve isteme arasındaki ilgi; bu, bilgi sevgisidir. *Sophia* veya bilgelik, *theoretike*'nin bilme yetisidir, teorik bilgeliktir, felsefe için kullanılır. *Sophia* en üstün bilme etkinliğidir, altında hem "*nous*" hem de "*episteme*" vardır. *Nous*'tan gücünü alan *sophia*, bilimin, yani *episteme*'nin desteği olmadan varlık gösteremez, kendisi olamaz. Bilgi ve bilimler Bütünlük'ünü sınıflandıracak temel, *a priori* ilkelerin bilim ve bilgeliği olmadan da erdem sahibi olunamaz. Çünkü erdemler akla ve anlamaya bağlıdır. Anlama *aisthetike*'ye, istemeye, arzuya-duyuma, isteme de beslenme gibi, bağımlı olduklarımıza, *threptike*'ye bağlıdır. Diğer yetilerle beraber çalışmaları ve etik erdemlere yol göstermelerinden dolayı (1) *sophia* ve (2) *episteme* yetileri düşünsel-*dianoetik* erdemlerden sayılır.

Aklın rastlantısal durumlar veya ilineksel koşullarla ilgili, tartarak tercihlerde bulunması konusunda *Proairesis* yetisi vardır ve *dianoia* türüne göre ikiye ayrılır. İkinci düşünme türü olan *Praktike*'de *phronesis* ve üçüncü düşünme türü olan

poietike'de, sanatsal yaratıcılıkta *tekhné*'dir. (3) *Phronesis* veya "aklıbaşındalık", Kant'ın değişiyle pratik akıl, toplumsal yaşamda, insan ilişkilerinde, eyleme dönük halde etkin düşünmedir. *Phronesis*'in *episteme* ve *tekhné* türü *dianoia*'dan farkı, onun *telos*'unun, ereğinin bilgi veya alet gibi bir dış ürün değil, *sophia* gibi, doğrudan eylemin kendisi olmasıdır. *Phronesis*'te amaç eylem tarzıdır, eylem, eylemin kendisi, eylemin güzelliği için yapılmalıdır. Kant'ta da aynı şekilde, bir eylemin etik değerde olma koşulu, öncelikle eylem tarzının, eylemin başka bir şey için araç olmaması, eylemin hedefinin eylemin kendisi olmasıdır. *Phronesis* genel olarak tümel ile tekil arasındaki bağı görmeye yarayan bilme yetisidir. *Sophia* sahibi, tümelin bilgisine sahip, toplumsal bilgelik sahibi kişi tekil durumlar karşısında yorum yapma, eylemin orta terimini, yani erdemli olanı görme ve isteme, kendi karakter özelliğini sergileme olanağını *phronesis*'ten alır.[18] Bedenle de bağlantılı olan *"phronesis ve anlama, salgı bezleri ve organların temasından etkilenmektedir. Phronesis, düşünme ve zekâdan fazla bir şeydir; anlamı: bütün duyumların bütünleştirilmesi, birleştirilmesiyle ele alınması demektir. Canlı bireyin, etrafında olan şeylere odaklanıp tavır almasını sağlayan evrensel bir güçtür*" (Eijk, 2005: s. 127).

[18] *Phronesis*'in kökleri çok daha eski uygarlıklara dayanır. Bu görüşlere göre bilimin merkezinde insan ruhu ve insan bedeni vardır. Bedendeki ruhun merkezi ise karın boşluğudur, diyafram ve kalptir. Eski Yunancada da "*phronesis'in kökü "phren"dir, kalp, karın boşluğu veya diyaframdır. Homeros onu ruhun- psykhé'nin çekirdeği sayar*" (Caputo, 1993: s. 219). Diyafram nefes ve kalp atışları arasında "fren"leme yaparak heyecana yenilmemeyi, aklı bedene ve ruha egemen kılmayı, aralarında denge kurmayı sağlar, salgı bezleriyle bağlantılıdır ve bilincin durumunu, tüm bilgi ve bilim olanağını belirleyen yönetici güçtür. Bu açıdan eski uygarlıklar günümüzün beyin uygarlığına karşı bir diyafram uygarlığıdırlar. Yunan *gymnasium*'larındaki jimnastiğin bir amacı da diyaframı, salgı bezlerini düzenleyerek erdem geliştirmektir.

Üçüncü düşünme tarzı *poietike* de bir diğer *proairesis,* tercih tarzı düşünmedir. Fakat burada olan bir şey değil, olmayan, üretilecek bir varlık düşünülür, sonunda yaratıcı bir görüşle o şey yaratılır. *Nous, episteme* ve *phronesis*'in ardından, dördüncü düşünme yetisi, yaratıcı düşünme yetisi olan (4) *tekhné'*dir. *Tekhné* diğer yetiler üzerinde de yaratıcı işleve sahiptir; hem düşünce, bilgi ve felsefe ürünlerini, hakikati, hem erdemli davranışın usulünü, özgürlüğü, hem teknolojik, zanaat ürünlerini, refahı, hem de sanatsal ürünleri, güzelliği verir. *Tekhné*'nin *telos*'u, ereği çıkartacağı üründür. Bilgelik, erdem, bilim, teknik ve sanatsal ürünler *phronesis*'in tercihlerine bağlı olduğu için sonunda o da bir *dianoetik* erdemdir, erdemleri, becerileri, yetileri görünüşe çıkaran, sahneleyen düşünsel bir erdemdir. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te (para. 1139a21- 1139b 5) yetilerin Bütünlük'ünü şöyle toparlar:

> Dolayısıyla madem karakter [etik] erdemi tercih eden bir huy ve tercih, düşünülüp taşınılan bir iştah[tır], tercih erdemli ise ve aynı şeyleri akıl uygun bulur iştah izlerse, bunlar aracılığı ile aklın doğru, iştahın sağın olması gerekir. İmdi bu, düşüncedir; eylemle ilgili doğruluktur. (…) Düşünce ise, kendi hiç bir şeyi devindirmez, bir amaç içindir ve eylemle ilgilidir, çünkü yaratma [*poietikos*] etkinliğini de yönetir. (…) Bunun için tercihe [*proairesis*], ya iştahlı us [*nous*] ya da düşünceyle ilgili iştah denebilir ve insan böyle bir ilkedir. Olmuş olan üzerine tercih söz konusu değil[dir] (Aristoteles, 1998: s. 115).

Phronesis, pratik bilginin üç türünü, siyaset-*politikos*, iktisat-*eko-nomos* ve ahlak-*ethos* bilgisini içinde barındırır. Bilimsel ve sanatsal düşünmeler bir ürün elde etmeyi isterken *phronesis*'in ereğinin kendisi olması, istemesinin nesnesinin isteme olması ve yönetici pratik yeti olması teorik ve sanatsal, teknik üretimi ve yaratıcılığı da

kendine bağlar. *Nous* tümel bilginin üreticisiydi, *episteme* koşulların bilgisini *dianoia* ile anlamak için bu tümellerden çıkarım yapıyor, böylece bilim ve felsefe bilgisi *sophia*'yı, bilgeliği doğuruyordu. Fakat bunlar gerçek yaşamda, eylem içinde deneyimlendiği için tercihlere, *proairesis*'e bağlıdır. *Proairesis*, Kant'ın "yargı gücü" gibi, karar verme, "tercih" yetisidir, sanatsal ve ahlaksal, aksiyolojik bir yanı vardır. Karar bir yandan istekleri belirleyen *phronesis*'e bağlıyken diğer yandan da bunu bütün bilme yetileriyle beraber, *episteme*nin sunduğu, varlığın Bütünlük'ünün bilgisi *aletheia* ile, hakikatle bağlantılı, yaratıcı *tekhné* yetisi ile beraber yapar. Sonuç olarak, Kant'ta "aklın en son ereği" olan "en yüksek iyi ideali" gibi, araç konumunda olan yetiler bir son amacın yetisine bağlanmak zorundadırlar ki, bu noktada *proairesis*'te tercihleri yöneten, yetilerin erekler birliğini, eylem Bütünlük'ünü yönlendiren *phronesis*'in ideal iyisi, *mesotes*, altın ortadır; *tekhné* bu amaç için araç konumundadır.

Aristoteles için siyaset etiğin bir alt dalıdır çünkü siyasetin ahlakla, hukukla, iktisatla ve tercih ilkeleriyle ilişkisini gören, kurucu ilkesini veren üst disiplin etiktir. Siyaset, mantıktan başlayarak, ontoloji ve etiğin a priori ilkelerini devralarak eğitime aktaran son bilimdir. *Theoretike*'nin ereği bilim, *poietika*'nın ereği sanat, ürün, alet yapmaktır ki, bunların hepsi bir araçtır. Kendisi amaç olan eylemin düşünme tarzı *praktike* ve bilme yetisi *phronesis* kendi dışındakileri amaç edinen diğer düşünme türlerinin de en son ereğidir. İnsanın bütün eylemlerini birden düzenlemek de bir düşünmenin ve eylemin son ereğidir. İnsan *psykhé*'sini hayvandan ayıran özellik araç değil, amaç olmasıydı. Bu bağlamda, kendisi son erek olan *phronesis*'in bütün insanlar için erek haline getirilmesi ereklerin en son ereğidir ve bu işi yapan disiplin

de siyasettir. Siyaset bütün ereklerin kendisine bağlandığı en son yönetici erektir. *Nikomakhos'a Ethiks*'teki (1094b 1) ifadesiyle: "*Siyaset böyle bir bilim olarak görünüyor, çünkü kentler için hangi bilimlerin gerekli olduğunu, hangilerini, kimlerin, ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirleyen odur*" (Aristoteles, 1998: s. 2). Aristoteles, devamında (1098a 7), bir kent için veya bir insan için, istenen şeyin aynı olduğuna işaret eder: Erdemlerle insanlık işini yapmanın, ruhun akla uygun, iyi olmasının mutluluğu (Aristoteles, 1998, 11). Bu duruma, "yabancılaşma" kavramının tam tersi anlamda, "bütünlenme, tamamlanma" da diyebiliriz. Siyasetin bu görevi vereceği kurumların başında da, bilmek için bilgiyi ve insanın yetiler Bütünlük'ünü hedefleyen kurumlar olarak akademik kurumlar gelir.

Aristoteles'in *Lykeion*'da güncel siyaset yapmadığı biliniyor. Fakat verdiği teorik etik ve siyaset dersleri zaten kişiyi topluluk ilişkilerinin içine gerçek bir kişi olarak ittiği için yetiştirdiği yöneticilerle dolaylı yoldan Atina siyasetinde etkili olmuştur. Kral İskender ile kişisel yakınlığından yola çıkarak, Makedonlar ile ortak, büyük krallık oluşturma düşüncesinde etkili olduğu söylenebilir. Fakat asıl önemlisi, kendi okulunda yaptıklarıyla karşılaştırılamayacak derecede tarihi etkilemesidir. O, bilimsel düşünmenin ve sistematik felsefenin kurucusudur. "Aristoteles bilimi", çözümleme-birleştirme ile varlıkları kanıtlayıcı bir tasım tekniğiyle sınıflandıran bir bilimdir ve modern, Newtoncu bilim gibi, belirlemeci (*determinist*) bir özellik göstermez. Aksine belirlenemezci (*indeterminist*) de değildir. Henüz maddenin doğasına müdahale eden bir bilim anlayışı yoktur ve bu, varlığın Bütünlük'ünü bozmayan, bilgileri sınıflandırmakla sınırlı bilim anlayışına "belirlemezci" veya

"*undeterminist*"[19] denebilir. Aristoteles'in varlık, *ousia* anlayışı belirlemezci, *undeterminist*'tir. Çözümleyici bir akıl, sınıflandırıcı bir bilim, ayrıştırılmış-birleştirilmiş bir Bütünlük ve somut bir geometrik uzamı çelişmezlik mantığıyla tanımlayan varlık anlayışı yenidir ve bizim bilim dediğimiz şeyin temeli olmuştur. Aristoteles'in felsefesi bu projeyi tamamlamamış, aksine iki bin beş yüz yıldır süren bilim projesinin temelini atmış ve yöntemini yaratmıştır. Artık *universitas* kavramı da bütün boyutları ve biçimiyle ortadadır.

Onun, *ousia*'yı *eidos* ve *hyle* veya varlık'ı biçim ve madde bütünlüğü olarak çözümlemesinin ardından Ortaçağ'da *ousia* Platoncu görüşe geri döndürülecektir. "Varlık-öz" ayrımı denen "*existentia-essentia*" ayrımıyla, ilahiyat ağırlıklı fakat laik eğilimli üniversitelerin kuruluşunu göreceğiz. Bir sonraki alt başlık altında ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, ilk defa Ortaçağ'da ortaya çıkan *universitas* kurumlarının arkasındaki felsefe ve okul, Aristoteles felsefesi ve *Lykeion*'dur. Aristoteles'in söylemi, mitolojik bir varlık alanı olmasını önlemek için düşünme alanını Platon'un idealar alanından varolanlar alanına geri taşımıştır. Sadece varolanlar alanı vardır, düşünme onun içinde eritilmiştir. Varolan-düşünme ilişkisini tersine çevirerek, bu fetişist anlama tarzını Kant düzeltecek ve düşünme alanını net olarak ayıracaktır. Dil

[19] "*Define*", "tanımlama" ile çağrışımlı olarak İngilizce'de türetilmiş olan "*determinism*" sözcüğü, Latince "*terminus*", "limit, sınır" kökünden "*de-terminare*", "sonunu, sınırını belirleme", "tespit etme, belirleme" eyleminden türetilmiş ve Türkçede "belirlenimcilik" ile karşılanmıştır. "*In*-" önekiyle oluşturulan "i*ndeterminism*" sözcüğünde "*define*" çağrışımı ön plana çıkmış ve tanımlamanın "olanaksız" olduğu bir "belirsizlik" vurgulanmıştır. Bu nedenle "*indeterminism*" sözcüğü Türkçede "belirlenemezcilik" olarak karşılanır. İngilizce felsefe jargonuna yerleşmemiş ve Türkçede de karşılığı olmayan "*undeterminism*" sözcüğünü bir teknik terim olarak felsefeye önerirken, burada Türkçe karşılık olarak da "belirlemezci" sözcüğünü Türkçeye önermiş oluyoruz. "*Un*-" öneki İngilizcede önüne geldiği eylemin (*verb*) aksi eylemini (*un-determine*) türetmek için kullanılır. Böylece "belirleme" eyleminin aksi olarak "belirlememe" türetilir. Biz de Eski Yunan ontolojisinin bir karakteristiğini çerçeveye alıp adlandırmak için bu şekilde "belirlememe" eyleminden "belirlemezcilik" terimini türettik. Karş., *Webster's Third International Dictionary* (1986a). I. ve (1986b). II. Cilt., "*determinism*" ve "*indeterminism*" maddeleri.

alanının da varolanlar alanından ayrılması gene Kant'ın yarattığı bu dönüşümün bir sonucudur: Sofist dil fetişizminin etkisinde olan Aristoteles mantığı, bir ontoloji mantığı anlamında metafiziktir. İki bin beş yüz yıl geçerliliğini koruyan bu mantığın metafizikten ayıklanıp dilsel varlık alanında, yapay bir dil türü olarak matematiksel nitelik kazanması ve sembolik mantığa geçilmesi de Aristoteles mantığına Frege'nin bir katkısı olacaktır. Bu, yüzlerce, binlerce yıl içinde derinden deneyimlenen dönüşümler, varolan-düşünme-dil arasındaki antropontolojik ilişkilerin dönüşümleridir ve tarihsel süreçleri genelde savrulma şeklinde olmuştur. Günümüzde mantığın ontolojiden ayrılması, aralarındaki bağlantının kopması ve birbirini dışlaması şeklinde görülmektedir. Oysa alanların ayrılması çözümleme ve birleştirme şeklinde Bütünlük'ü korumalıdır, çünkü Aristoteles mantığında ilk ve tam sistematik bir örneğini gördüğümüz gibi, ontoloji akılla, doğa insanla bir şekilde bütündür. Bu Bütünlük'ün parçalanması Ortaçağ'da göreceğimiz gibi insan doğasını, Modern Çağ'da uzak toplumlara kadar bütün insanlığı, günümüzde de Dünya küresinin tümden canlı doğasını bozacak yönde olumsuz etkilemiştir.

1. 4. Bir Kurum Olarak *Universitas* ve Thomas Aquinas

Lykeion M.Ö. 1.yy.'a kadar varlığını sürdürmüş, hatta M.S. 1.-3. yy.'lar arasında yeniden felsefe okulu olarak iş görmüştür. Aristoteles'in Kütüphanesi ise ölümünden sonra sürekli olarak taşınmış; Çanakkale, İskenderiye, Roma arasında, zaman içinde kaybolmuş, bulunanlar çoğaltılarak tarihe yeniden kazandırılmıştır. Felsefenin Roma döneminde yerini siyasal pratiğe bırakmasına karşın, M.S. 9. yy.'dan sonra Eski Yunancadan Arapçaya büyük bir çeviri hareketi olduğunu görüyoruz. Bu süreçte,

bulunabildiği ve sınıflandırılabildiği kadarıyla felsefe kitapları İslam dünyasının akademik kurumlarına aktarılmış, felsefe yeniden güncellik kazanmıştır. El-Kîndi, Farabî, İbn Sina ve sonunda, İbn Rüşd çizgisi üzerinden Eski Yunan felsefesi, 12. yy.'dan itibaren, Arapçadan Latinceye çevirilerle Hıristiyan dünyasındaki ilk üniversitelere aktarılır. Felsefe çalışmalarının gelişim süreçlerinde Aristoteles'le sentezlenmiş bir yeni Platonculuk gözlenirken, doruğa ulaştığı yerde İslam dünyasından İbn Rüşd'ün ve Hıristiyan dünyasından İbn Rüşdçü Thomas Aquinas'ın Aristotelesçi bir söylemi yerleştirdiğini görüyoruz. Bir kurum olarak ilk üniversitelere, Latincesiyle *universitas*'lara damgasını vuran söylem Aquinas'ın felsefesi olmuştur. Bütün bu süreç içinde, genellik, tümellik, evrensellik, kısaca Bütünlük kavramı, varlık ve akıl kavramlarından daha çok öne çıkmış, hatta anlatılmak istenen her şeyi anlatan bir simge gibi, "*universitas*" akademik kurumlara genel ad olarak konmuştur.

Bu noktaya kadar geldiğimiz yeri kısaca şu şekilde özetleyebiliriz: Aristoteles öncesi Bütünlük anlayışında, mutlak Bütünlük'ün bölünmezliği içinde mantık, "birliğin çokluğu", çokanlamlı (*equivocal*) ve tüketilemez bir Bütünlük vardı. Bütünlük'ün bölünemezliğinin en tipik ifadelerini Lao Tse'de ve Parmenides ile Zenon'da ve birliğin çokluğu üzerine kurulan mantığın ideal örneklerini de Budist mantıkta ve Herakleitos'un diyalektik *logos*'unda gördük. Hatta Sokrates ile başlayan tekanlamlı (*univocal*) nesnel doğruluk arayışları içinde, Platon'un sonu gelmez diyalektik söyleminde hâlâ "birliğin çokluğu"nun çokanlamlılığı ve Bütünlük'ün tüketilemezliği varlığını sürdürüyordu. Bütünlüğün ilk temel tarihsel dönüşümünü Aristoteles gerçekleştirmiş, odaklanmayı göksel Bir'likten maddi çokluğa ve

Bütünlük'ün mantığını "birliğin çokluğu"ndan "çokluğun birliği"ne döndürmüştü. Genel "varlık" (*being*) anlayışı da yerini böylece çokluğa, varolanların "varoluş"una (*existentia*, uzamda oluşa) bırakmış oldu. Bu bağlamda Aristoteles'teki ilişki kategorisi de *genesis*'in *kinesis*'ini, yani varoluş sürecinde bileşik-fiziksel varlıkların pasif, belirlemezci (*undeterminist*) nedensellik ilişkilerini tanımlamaktadır. Aristoteles'in, genel felsefeyi fizik bilimiyle ilgili bir ontolojiye dönüştürmesinin yanında, Bütünlük'lü varlık anlayışından kalan "akıl" ve "Tanrı" kavramlarının da doğalcı bir varlık ve bilim anlayışıyla, doğadaki canlılık ile açıklandığını, fizik felsefesinin mitoloji yerine biyoloji ile temellendirildiğini gördük.

Aristoteles'te hâlâ "varolan ile özdeşleşen bir düşünme alanı" halinde kendini gösteren antropontolojik Bütünlük Ortaçağ'da derin bir kırılıma uğramış, varolan-düşünme Bütünlük'ü bozulmuş, düşünme, varolanın Bütünlük'ünün içinden kendini geri çekmiş ve aşkınlaştırmıştır. Sonunda varolan bütünlük üzerine düşünceler üretmek yerine düşünce üzerine varlıklar türeten, düşünsel, kültürel içeriklere bulanmış "tözsel" bir varlık ve akıl anlayışı ortaya çıkmıştır. Fakat "*varlığa gelişin ilkesinin tamamen altüst olduğu bir düşünme dünyasında, düşünen varlığa ilişkin çözümlemeler ne kazandırır*" (Çotuksöken, 2011: s. 24)? İnsan en azından bir veya bir buçuk bin yıl boyunca, bu şişirilmiş, kurgusal teorik tasarım ile irrasyonel yaşam pratiği arasında sıkışmış, doğasındaki Bütünlük'ün Hıristiyanlığın kutsallığı ile varoluşsal gerçekliği arasında, çileci (asketik) günah duygusu ile parçalanmaya başlamasıyla doğasına yabancılaşmanın mutsuzluğunu yaşamıştır. Eski Yunan *ethos*'unda utanç verici olan şey utanmak iken, Ortaçağ'ın *ethos*'u insanın doğasından utanmasına dayanır. Ortaçağ'ı karakterize eden bu tür yaygın tanımlara

uygun en tipik örneklerden birini Augustinus'un "günah çıkarma" anlamına gelen "İtiraflar" (*Confessions*) adlı kitabındaki (I. Kitap, I- V.5) Tanrı'ya seslenişinde görebiliriz:

> Benim kötülüklerimi unutabilmem, seni, benim biricik iyimi kucaklayabilmem için yüreğime girmeni, onu coşturmanı kim sağlayacak? Benim için sen nesin? Acı bana ki, konuşayım! Senin için ben neyim ki, seni sevmemi buyurasın, bunu yapmazsam bana kızasın, bitmez çilelerle tehdit edesin? Seni sevmemek az mı çile? Off (Augustinus, 2000: s. 77)!

Hegel'in adlandırmasıyla, bu "mutsuz bilinç", modernite öncesi Hıristiyan dünyasının ruh durumunu tanımlar. İnsanın ve doğanın Bütünlük'ü günah duygusuyla parçalanmış, Bir olan, kutsal, ulaşılmaz mutlak bir konuma yerleştirilmiş ve en aşağı, alçak seviyeye de insanların yaşam gerçekliği, çokluk konmuştur. İnsan doğasının bir yanı alçak seviyededir ve Birlik'e, *universal* olana ulaşma çabaları, aksine, bir kısır döngü içinde, ulaşamamalarına neden olmaktadır ve başka bir yol da yoktur. Hegel'in (1996a) ifadesi (§225) ile, "*bu düşman yenilgisinde kendini üretmektir, ve bilinç, kendini ondan [karşıtından] özgürleştirmek yerine, daha çok dikkatini onda toplayarak sürekli olarak onda kalmakta ve kendisini hep kirli görmektedir*" (s. 148). Tanrı-insan şeklinde ortaya çıkan, birlik-çokluk arasındaki aşılmaz derin yarık, varlık ve Bütünlük konusunda akıl yürütmelerin temel modeli olmuş, birlik-çokluk arasında varlığı düşünen bilincin Bütünlük'ünü parçalamış, düalist bir evren yaratmıştır.

Eski Yunan felsefesinin sözcük dağarcığından Aquinas felsefesinin sözcük dağarcığına uzun ve karmaşık bir dönüşüm süreci vardır. Kant felsefesini tarihsel bütünlüğü içinde görebilmek için, Aristoteles'ten Aquinas'a kadar uzanan felsefi söylemin 2000 yıllık tarihsel dönüşümünü tamamlamak gerektiğini düşünüyoruz: Bu tarihsel dönüşümün gerisinde düşünsel problemler değil, düşünmeye neden olan siyasal iktidar problemleri vardır. Roma İmparatorluğu'nun yıkılma süreçlerinde Doğu'ya, Eski Yunan dünyasına yüzünü dönen imparator Konstantin, Apollon Güneş kültüne, paganizme uygun çoktanrılı izler taşıyan ideolojik bir otorite kurma konusunda İznik'te Yahudi Pavlus tarikatının babaları ile anlaşmış ve böylece bugün bilinen şekliyle Hıristiyanlığın temel inanç ilkeleri M.S. 325'te, İznik'te bir anlaşma ile belirlenmiştir. Konstantin *Sol Invictus*, yani "Güneş Tanrısı" unvanını almış, babalar tarafından da aziz ilan edilmiştir. Ardından, Theodorus da Hıristiyanlığı resmi Roma dini ilan edip pagan tanrılara tapmayı yasaklamıştır.[20] "İznik amentüsü" adıyla geçen metinde, Eski Yunan felsefesindeki temel kavramlara yeni anlamlar verilmekte, Yunanca aslından çevrilen aşağıdaki alıntılardan da görülebileceği gibi, varlık kavramı değişmektedir:

> (…) Baba'dan çıkarılan biricik Oğul, Baba'nın öz varlığından [Lat: *Unigénitum*- Yun: μονογενή (*monogene*) - tek cinsten] çıkarılan,
>
> Çağlardan önce, hakiki Tanrı'dan hakiki Tanrı, Işıktan Işık olarak,
>
> Çıkarılmış [begotten], yaratılmış değil, Baba'nın aynı tözüne sahip olan [Lat: *Génitum, non factum, consubstantialem (the same substance, hypostasis* - aynı töze sahip); Yun: γεννηθέντα ού ποιηθέντα, όμοούσιον (*homo.ousion*)], (…)
>
> Ve Kutsal Ruh'a da inanıyoruz. Amen (Geitz, 2005: s. 6)

[20] Ayrıntılar için bkz. Perry, M., Chase, M., Jacob, M., Jacob, J. R., & Von Laue, T. H. (2009), s. 175-181.

Bu metnin çözümlenmesi, Eski Yunan felsefesinin sözcük dağarcığı ile Ortaçağ felsefesinin sözcük dağarcığının arasındaki geçişi ve varlığın Bütünlük'ünün "içinden çıkan" parçalarla nasıl parçalandığını görmek için anahtar bir işleve sahiptir. İznik Amentüsü "Baba" ve "Oğul" ile başlar, "Kutsal Ruh'a inanıyoruz" ile biter. Bu metin üzerine geliştirilen metinlerin devamında, kilise üyelerine düşen görev, Roma pagan çoktanrıcılığının izlerini taşıyan bir Tanrılar sistemini tektanrıcı-monoteist yapıyla sentezlemektir. İznik Konsili'nin tartışma zeminini oluşturan konu bu üç Tanrı'nın varlığı ve ilişkileridir. Tartışmanın başını çeken İskenderiyeli iki ilahiyatçı olan Atanasyus ve Aryus'tur. Atanasyus ve Aryus Tanrı ve Kelâmının doğasını farklı şekilde algılamışlardır. Atanasyus'a göre İsa olarak bedenlenen Kelâm ezeliydi, yaratılmamıştı ve baştan beri Baba Tanrı'yla birlikte idi. Aryus'a göre ise Tanrı Kelâmı ezeli değildi, Baba Tanrı tarafından, evren yaratılmadan önce yaratılmıştı. Aryus'a göre İsa da ezeli, yaratılmamış Kelâm değil, sonradan yaratılmış bir yaratık olarak bedenlenmişti. Evreni yaratan da bu, sonradan yaratılmış Oğul'du. (Thomas, 1992: s. 99- 100)

İlahiyat tartışmalarının felsefi bir dile dönüşmesi *ousia, hypostasis* ve *hypokeimenon* sözcüklerinin türetilmesine dayanıyor. Aristoteles *ousia* ve *hypokeimenon* arasında görülen çağrışımı kuran kişidir. Aristoteles h*ypokeimenon*'u, bazen değişimi takip ederek, madde ile ilgili kullanır; bazen de tekil birey için -örneğin insan için- o şeyin mevcudiyetinin sürekliliği nedeniyle kullanır; değişim içindeki tekil şeyler için olduğu gibi. Bu sınırlı anlamıyla, "tekil" olan -bazı niteliksel formların mevcudiyet göstermesine göre- "madde" olarak kabul edilir. *Hypostasis* sözcüğü "altta duran" veya Platon'un *eidos*'a yüklediği anlamda, görünüşün aksine "asıl varlık" demektir.

Stoalılar da bu sözcüğü *ousia* ile aynı anlamda kullanmışlardır. Böyle yapmalarının nedeni hiç de şaşırtıcı değildir; çünkü onlar için *hypostasis* (aynı anlama sahip *hypokeimenon* gibi) materyalist bir ağırlık gösterir ve bu onların materyalist metafiziğinin göstergesidir. Fakat *hypokeimenon* ile çağrıştırılmasında olduğu gibi, *ousia* yeni Platoncular tarafından *hypostasis* ile çağrışımlı kullanılmaya başlandığından beri, *ousia*'nın Platon ve Aristotelesçi anlamları yok olur. *Hypostasis*'in yeni anlamı, Parmenides'in *Hen* (Bir), Aristoteles'in *Nous* ve Platon'un *Demiurgos* (Mimar Tanrı) kavramlarının bir karışımı olmuştur (Peters, 1967: 92). İlk Hıristiyan ilahiyatçı olarak bilinen "*Irenaeus [M.S. 130- 200] (i, 5, 4) der ki, hypostasis ilahiyata gnostikler tarafından sokuldu ve ousia ile ilişkilendirildi*" (Pols, 1982: s. 228).

Ousia–hypostasis ilişkisinin Atanasyus ve Aryus tartışmasında felsefi bir dile kavuşması Hıristiyanlığın tamamen dışından, Grek felsefesinde yeni Platoncu akımı kuran, kendilerinden yüz yıl kadar önce yaşamış Plotinos'un felsefesi sayesinde olmuştur. Plotinos'un (M.S. 204-270) *ousia*'ya verdiği anlam materyalist anlamın tam zıddıdır ve onun üç *hypostasis* öğretisi, üçleme öğretisinin gelişiminde önemli bir katkıda bulunmuştur. Şöyle ki, *hypostasis ousia*'nın karşıtı olma konusunda anahtar sözcük olarak kullanılmıştır. "*Temeli İznik inançlarına kadar giden anlayışa göre, Tanrılık'ın üçlü doğasıyla ilgili olarak, hypostasis ve ousia birbirinin yerine kullanılabilir. (...) Atanasyus son yazılarında ousia'yı Tanrı'nın birliği için, hypostasis'i ise onun içindeki üç ayrı kişilik için kullanır. 362'deki İskenderiye Konsülü'nden sonra da bu bir standart haline gelmiştir*" (Pols, 1982: s. 228). Grekçede, üç kutsal *Hypostasis*'e bölünen *ousia*, sonunda *hypostasis*'in Latince

karşılığı olan bir *Substantia*'ya, "töz"e dönüşür. Ünlü "töz" kavramı bu anlamla ortaya çıkmıştır.

Plotinos'a göre, üç *hypostasis* birer kozmolojik harekettir. Önce "Bir"-*Hen* veya "Kutsal Zihin", "Baba" vardı, ondan "*Intelligence*", Evrensel Ruh veya Akıl-*Nous* çıktı, ondan da canlıların "Ruh"u-*Psykhé*. Evrenin gerçekliği bu üç adımda oluşmuştur. Bütün dereceli karmaşasıyla, ayrışarak oluşan gerçeklik başlangıçta bu üçlü içinde bir bütünlüğe sahiptir. Bir, her şeyi içerir. *Nous*-Akıl da her şeyi içerir; fakat saf etkin, *entelekheia* olarak; çünkü o aynı zamanda diğerlerinden, bölünen çokluktan ayrıdır da. Ruh her şeyi birbirinden ayırmaya eğilimlidir ve duyusal dünyaya kadar şeyleri birbirinden ayırır. Sırasıyla, önce kendinde bir mutlak Bütünlük vardır, ardından akılda düşüncelere ayrılma, sonunda duyumla bağlantılı olarak ruhlarda tekrar birer ruhsal düşünsel Bütünlük ve birliğe geri dönüş gerçekleşir.

Akıl veya *Nous* için, saf etkinlik içinde düşünülen her şey (*Noeta*), yani idealar toplamı *Nous*'un kendisidir. *Nous*'un, ideaların altındaki Ruh, güzellik ideasının yüceliği sayesinde duyulur şeylerden "*güzelliğin kendisinin ötesine geçer*" (ό παρ αύτού καλόν) (Plotinos, 2004: s. 524) (para. 5.9.2.9) ve ruhun kendisi idea-*eidos* olur. Böylece tanrısal kutsallıkta düşünülen şeyler-*Noeta* idealardan oluşan tanrısal bir zihinde, kutsallığın toplamında birleşir ve bu farklı ruhların ulaştığı Bütünlükte gerçekleşir. Bu seviyede "*nous her şeyi içermektedir*" (ό δε νούς πάντα). (Plotinos, 2004: 447) (para. 5.1.4.22). İdeaların yeri *nous*'tur. Ruh bir mimar kişi gibidir,

logos'u *Nous*'tan aldığı ideaların formuna göre etkinleştirir. *Nous*'un sonsuz etkinliği-*energeia* hali de, bir üstündeki Bir'e bağlıdır. İdealar şeylerden önce birer "*ilkörnek* [*arkhetypé*] *olarak, nous'un ousia'larıdırlar*" (άρχέτυπα καί πρώτα καί νού ούσίαν) (Plotinos, 2004: 527) (para. 5.9.5.22). *Nous* kendinde sonsuz bir gerçekliktir, o bilen ve varolandır, hem düşünülen hem düşünendir, cinslerin içinde türleri, Bütünlük'ün içinde parçalar gibi taşır fakat mutlak Bir değildir henüz (Plotinos, 2004: 528) (para. 5.9.6.1). Çoklu ruhların da deneyimi olması bakımından aynı zamanda toplumsal bir zihin yapısı özelliğini de içermektedir. Ruh'a düşen ödev, nous'un idealarına uymak, katılmak, iyinin gerçekleşmesine yardım etmektir.

Bir Bütünlük olan *ousia*'nın, Bir'den başlayarak çokluğa, üç özniteliği, *atributum*'u gibi olan üç *hypostasis*'e dönüşümünü Plotinos, Platon'un "pay alma" yaklaşımına benzer şekilde "e*manation*", "taşma" veya "çıkma" kavramı ile açıklar. Platon da (1997) *Devlet*'te (para. 508b-c) varlığı "iyi" ideasının doğurduğunu, "*iyinin doğurduğunu söylediğim varlık güneştir, iyi onu kendine eş olarak yaratmıştı*r" (s. 1129) şeklinde ifade eder. Plotinos'a göre de Bir, mutlak, ayrı, mükemmel, saf etkinlik, *entelekheia* halindedir, ilktir, diğer bütün akıllı, istençli, düşünen varlıklar, düşünmeyen canlılar hatta cansızlar onun saf etkinlik halinde aldıkları doğal güçle onu taklit ederler (Plotinos, 2004: 482) (*para.* 5.4.1). İkincil ve üçüncül varlıklar, mutlak Bütünlük'ün taşıyıcısı olan Bir'in eylemsiz, saf halinden doğal bir zorunlulukla çıkarlar. Ondan ilk çıktığı ve ona en yakın olduğu için Akıl'ın ona dönük yüzü ona benzer. Akıl'dan, canlılara uzanan süreçte de Ruh çıkar. Ruh duyum aracılığıyla maddeyle ve cansızlarla da ilişkilidir (Plotinos, 2004: 445) (para. 5.1.10).

Plotinos'un çoktanrıcı felsefesi Musevi tektanrıcılığa sentezlenmeye hazır, tam bir ilahiyat malzemesi halindedir ve İznik Amentüsü'nün kavramlarına tam oturmaktadır: Baba ile oğul aynı özden, *ousia* veya *genos*'tandır: *Unigénitum-* : *μονογενή (monogene)*. Her biri aynı *hypostasis*'e, töze, *substantia*'ya sahiptir: *Consabstantialem- όμοούσιον (homo.ousion)*. Kutsal Üçlemenin veya üç *hypostasis*'in aynı *ousia*'dan taşması, çıkması, *emanation* da kutsal anlaşmadaki: *Génitum-γεννηθέντα* (*gennethenta*-İng. *begotten*) terimlerinin karşılığı ve felsefi açıklamasıdır. Hıristiyanlığın felsefi temellendirmesini yapan Augustinus (354- 430), Plotinos'taki bu gerçek metafizik damarla tanıştıktan sonra kendini istikrarlı bir şekilde Hıristiyan ilahiyatını temellendirecek bir kavramsallaştırma sürecine adamıştır. Onun için de dünya üçlü tanrısal bir zihinde, idealarda gerçekliğini bulmaktadır; "*yaratılmış evreni yaratan tanrı üçlü bir yapıdadır*"-*trinitas deus meus creator universae creaturae* (Augustinus, 2006: 292) (para. XIII, V.6). Baba, Oğul ve Kutsal Ruh, genel olarak şu kavramlarla tanımlanır: Her etkinliğin üstündeki iç etkinlik, tamamen aşkın bir *substantia*, tözlerin tözü olan bir öz-*essentia*: Baba; her şeyi eylem (fiil) halinde- *energeia* halinde içeren, *essentia*'nın somut eylemi şeklinde varolan-*ente*: Oğul; tam etkinlik-*entelekheia* halinde olan zekâ-*intelligere* ve bilgelik- *sapientia* olan: Kutsal Ruh. Baba "bellek", Oğul "anlama yetisi", Kutsal Ruh da "isteme yetisi" ile veya sırasıyla "geçmiş", "şimdi", "gelecek" ile çağrışımlar içindedir. Bu üç yetiyi üç kutsal kişilikten her birinde Kutsal Üçleme'nin bütünsel bir etkinliği olarak düşünmek gerekir (Augustinus, 1991: s. 184) (para. IV. 30).

Batı dilleri içine Hıristiyanlığın Patristik döneminde bu şekillerde yerleşen, skolastik dönemde de sistemleşen ve derin anlamları olan Ortaçağ sözdizimi, kendisine karşı

gelirken bile, bütün modern dilleri ve düşünme biçimlerini belirlemiştir. Bu kavramların dönüşümünü çözmeden modern, postmodern düşünce ve Kant felsefesi de anlaşılamaz. Aquinas'ın sistemleştireceği sözdizimini bundan sonra şöyle toparlayabiliriz: Latincedeki *essentia*, "öz" kavramı, Aristoteles'in *Metafizik*'inin yedinci kitabında anlatılan *to tien einai*-"bir şeyi o şey yapan şey" kavramından gelir. Bu anlamda öz, *essentia*, somut varlığın soyut, karşıt kısmıdır. Somut varlık veya şey-*dynameia* veya *energeia*, gizil veya etkin, eylem (kuvve veya fiil) halinde- bir şeyin o olması için olanak halinde, ilineksel iken, onun soyut karşıtı olan, o şeyi o şey yapan şey, onun saf etkinlik-*entelekheia* halindeki zorunlu nedeni *ousia'dı*r, "ne"-*quid* sorusunun cevabını veren kısımdır. Böylece Latincede varlık-*esse*'nin neliği-q*uidditas*'ı için kullanılan terim öz-*essentia* olmuş, doğanın, doğadaki bütün cinslerin-*genos*'ların, varlıkların veya türlerin, idealarn-*eide*'nin hepsinin de eylem-*energeia* halindeki etkin varoluşlarına da "*existentia*" denmiştir.

Eskiçağ'daki Grekçe anlamlarına baktığımız zaman, *ousia* öncelikle üç varlık modalitesi, kipi içinde düşünülür. *Ousia dymaneis, energeia* veya *entelekheia* hallerinde olabilir. Sırasıyla, gizil (potansiyel, olanak) halde veya eylem (edimsel, etkin, aktüel) halinde veya saf etkinlik (saf, tamamlanmış, kendisi *telos*-ereği olmuş) halinde *ousia*. Bu üç olasılık içinde varolan bir şey, *ousia*, aynı sıra ile -genel olarak- ya *hyle* (madde) ya *synolon* (tekil Bütünlük) ya da *eidos* (idea, kavram) olur. Bu *ousia*'lar bilme konusu olduklarında nesne (obje, *ob.jectum*) olmazlar; *hyle* bir *hypokeimenon* (taşıyıcı), *eidos* da *to ti en einai* (bir şeyi o şey yapan şey) olurlar. Bu iki *ousia* bilgi olarak karşımıza çıktığında ise *hypokeimenon* bir *aisthetai ousia* (duyumlanan varlık), *to ti en einai* de *noetai ousia*'ya (düşünülen varlığa) dönüşür.

Ousia yapısına, neliğine göre türlerine ayrıldıklarında da ya bir adın işaret ettiği, madde ve ideadan oluşan Bütünlük'lü gerçek bir tekil birleşik varlık-*synolon*; ya *synolon*'u varlığa çıkaran biçimsel bir kavram tasarımı, idea-*eidos*; ya da genel bir varlık, cins-*genos* veya genel kavram-*katholou* olur. Bunların hepsi *ousia*'dır ve hepsi için *ousia* sözcüğü kullanılır. Eski Yunanlılar *ousia* kavramı için a) *hypokeimenon*'u kullandıklarında, doğal cisimler, canlılar, toprak, ateş, hava, su, gibi yüklem olmayan, kendisine yüklem eklenebilen taşıyıcı *ousia* anlamını; b) *eidos* kullandıklarında, bir *hypokeimenon*'un varlık nedeni olan *ousia* anlamını verir; ayrıca, c) varlık nedeni olmasa da, bir şeyin olmazsa olmaz, temel bileşeni olan öğeler, elementler için *ousia* kavramını; ç) son olarak bir şeyi o şey yapan şey, *to ti en einai* olan ve bununla tanımlanan şey için de *ousia* kavramını kullanırlardı. (Kuçuradi, 1980: 156-160). Bu tanımları Ortaçağ Hıristiyan felsefi söyleminin en yetkin temsilcisi kabul edilen Aquinas'ın (1921) *Summa*'sından (para. I-2, 29, 2) örnekleyelim:

> [T]tözün [*substantia*] çift katlı anlamı vardır. Birincisinde, bir şeyin neliği [*quidditas]* demektir, tanım tarafından verilir ve böylece biz de, tanım bir şeyin tözüdür deriz. Kastettiğimiz şey Grekçe oύσια [*ousia*] denen tözdür ki, biz ona "öz" [*essentia*] de deriz. İkinci anlamına gelince, töz, bir tözün cinsinin [*genus*] içinden çıkma [*subsist*] bir özne [*subjectum*] veya varsayılan [Yun. *hypostasis*, Lat. s*uppositum*] anlamına gelir. Bu [*suppositum*], genel anlamda bir yönelimi [*intentio*] ifade eden bir ad olarak da kabul edilir. (…)
>
> Tanrı'da çoğul olarak "*üç kişi*" ve "*içinden çıkan* [oluşan, bileşik- *subsistence*] *üç*" dediğimiz gibi, Eski Yunanlılar da *üç hypostasis* derler. Fakat, tam ifade etmemiz gerekirse, hypostasis'in anlamına karşılık gelen 'töz' [*substantia*], herhangi bir hata olasılığından kurtulmak için, kendi aramızda çokanlamlı olarak, bazen öz [*essentia*] bazen de *hypostatis* anlamında kullanılır.

> [Bunun için] *hypostasis*'e karşılık olarak töz [*substantia*] demekten çok, *içinden çıkan* [*subsistence*] demek düşünülmüştür. (*s.* 29-30)

Skolastik gelenek *ousia*'yı sadece *hypokeimenon* olarak almış ve öz-ess*entia* anlamında onu Latinceye *substantia* olarak çevirmiştir. Ona *subjectum* anlamını yüklemek için *hypokeimenon*'un sadece *hypostasis* anlamı kullanılmıştır. *Hypostasis* Platon'un, "görünüşlerin aksine, hakiki olan varlık" anlamına kullandığı bir terimdir ve Aristoteles'in *hypokeimenon*'u ile eşanlamlıdır, fakat *hypokeimenon* daha çok ve farklı anlamlara da sahiptir, nelik, gerçeklik anlamlarına da gelir; örneğin tümcede "özne" olarak "taşıyıcı" anlamında kullanıldığını Aristoteles mantığını işlerken gördük. *Hypokeimenon*, altta duran, yüklenen yüklemi taşıyan, yükleme işleminde pasif olan, etkilenen, hiçbir etkisi olmayan konumdadır. Eski Yunan düşüncesinin belirlemezci, *undeterminist* temeli buradaydı. Otantik düşünme alışkanlığı içinde insanlar yargılarıyla gerçeği olduğu gibi taklit ederek verirler, ifadede kendilerinin de payı olduğunu düşünmez, o gerçekliğin bir parçası, paylaşanı olarak yargıda bulunurlardı. Kendileri "düşünen özne" değildi, varlığın parçasıydı, konuştukları konu da düşüncelerinin nesnesi değil varlığın kendisiydi. *Hypokeimenon*'da yargı veren öznenin hiçbir izi yoktur, özne nesnedir. Oysa *hypokeimenon*'un varlık anlamında karşılığı olarak Latincede kullanılan *sub.stantia* "altta duran şey", "somut varlık" anlamındadır. *Hypokeimenon*'a en yakın çeviri "*sub.stratum*" olmuştur ki, gene "altta duran" anlamına gelse de daha çok "alta serili" anlamını taşır. Tümcedeki "taşıyıcı" "özne"ye, *hypokeimenon*'a karşılık olarak da *hypostasis* ve *sub.jectum* kullanılmıştır ki, onlar da alta konmuş, alta atılmış, alttan fırlamış, çıkmış anlamına gelir. *Hypokeimenon*'un somut varlık ve özne anlamları olan *substratum* ve

subjectum, "konmuş" olmakla artık bir etkinliğin ürünüdürler. Varolana bir yükleme yapılmıştır, yüklenecek şeye göre o yükün altına birileri tarafından konumlandırılmıştır, yani edilgin değil etkin haldedir *substratum* ve *subjectum*. Yargıda bulunulmuştur, yargı, nesnenin benzeri, taklidi, kopyası değildir artık. Özne, *subjectum* bir *substratum*-varlık olarak yeniden yargıda biçimlenmiştir. Varlığın benzerliği değil, varlığa müdahale vardır. Yargı vermek gerçekliği yeniden yaratmaktır. Oynak bir zeminde artık üçler bir, birler üç, varlar yok, yoklar var, sıfırlar sonsuz, sonsuzlar sıfır olabilir. Ortaçağ mantığının, dolayısıyla ilahiyat ve ontolojisinin nesnel kavramlar yerine, yargılar üzerine kurulmasının anlamı budur. Varlık ve akıl anlayışındaki oynama doğal olarak *universitas* kategorisinin işlevsel zeminini de değiştirmiştir. Fakat onotolojik olarak birlik ve çokluk arasındaki oynama doğrudan *universitas* kavrayışını da Ortaçağ'ın merkezi problemi haline getirecektir.

Artık bir yeni kavram olarak "özne", Batı düşüncesinde yeni bir insan ve doğa anlayışını da belirleyecek, yeni bir kategori olacaktır: "Tanrısal bir varlık, sonuna kadar etkinleşebilen, yok edip yaratabilen gizemli bir yüksek iktidar kaynağı, fizik varlıklardan daha hakiki tözsel bir akıl varlığı, belirlenimci doğanın dışında, mutlak belirleyici ve kendisi belirlenemezci bir evrene ait aşkın bir varlık" anlamlarıyla üç Tanrı olan *hypostasis*'ler yeni *subjectum* varlığı için genel tanım, model olmuştur ve hiyerarşik bir güçle Baba Tanrı'dan, Papalık ve emperyal otorilerden aşağıya doğru inen bir *entelekheia*, mutlaklaştırılmış bir özne olmuştur. Descartes'ın *cogito*'sunda, Kant'ın *autonomos*, Hegel'in *Geist*, Nietzsche'nin *Ubermensch*'inde ortaya çıkacak,

önce insanlaştırılan Tanrılar, sonra da tanrısallaştırılan insan bireyselliği hep bu ilahiyatçı *subsistence, sudur*, çıkma sürecinin ürünüdür.

Aristoteles'in kurduğu yeni mantığı içinde "taşıyıcı" olan *hypokeimenon* veya "özne", günlük kullanıma, anlam bulma zeminine, edebiyata geçtiğinde artık "düşünen", "nesneyi konu edinen", "yargı veren" anlamına gelmektedir. Bizim bugün de kullandığımız haliyle, Hıristiyan Latin mantığında "taşıyıcı", *subjectum*'un "yükleme yaptığı konu"ya yeni bir ad bulunmuş, "*ob.jectum*", "nesne" denmiştir. Bu "nesne" kavramı da yenidir: Eski Yunancada nesne-özne ayrımı yoktu, yargı varlığın Bütünlük'ünü verirdi. Şimdi *ousia* anlamında *hypokeimenon*, varlık ikiye bölünmüş özne-nesne, yani "yargıyı veren" ve "yargı konusu olan" ayrışmıştır. Bu ayrımın içindeki ilişkide, nesne, *ob.jectum*'un anlamı "öne atılmış"tır; etkin özne karşısındaki konumu, içinden insani öğeleri çıkarılmış, hiçbir değer taşımayan ham malzeme anlamına işaret edecek şekilde "öne atılmış" nesnedir, düşünceye malzeme edilen şeydir. Nesne veya Dünya Baba Tanrı'dan çıkmanın bilincine varmamış, uygarlaşmamış, cahil, barbar yabancı toplumlardır ve tanrısallaştırılmış etkin öznenin, tanrısal, tözel aklın sınırsız yaratıcı komutlarını edilgin halde beklemektedir. "Nesne" kavramının içinde bütün bu anlamlar vardır. Ortaçağ'da ilahi amaçlarla, romantik eğilimlerle gerçekleştirilen bu, Bütünlük'ün ikiye bölünmesi üzerine geliştirilen sözdizimi, keskin uygulama alanlarını Descartes'ın düalizminden sonraki siyasal tarihte ortaya koyacaktır. "İnsan–doğa" veya "kilise–Hıristiyan olmayan toplumlar" arasındaki ilişkinin böyle aşkınlaştırılmış ve etkinleştirilmiş bir akıl, bilgi, bilim ve düalist varlık anlayışı içinde sürdürülmesi, etkin aşkınlaştırmayı

tanımamış, naiv, doğal süreçlerdeki bilinçler ve toplumlar için hep anlaşılmaz ve şaşırtıcı olmuştur.

Aynı bağlamda, Ortaçağ'da katedraller çevresinden başlayarak kurulan ilk üniversiteler veya kendi adlarıyla *universitas*'lar, Modern Çağ'da şahlanmaya hazırlanan Avrupa biliminin tarzını belirleyeceklerdir. 4. yy'dan 6. yy'a kadar geçen sürede yavaşça dağılan Roma İmparatorluğu otoritesini ve geleneğini papalığa bırakarak beylik ve krallıklara bölünmüştü. Bir yapıda ilişkiler gevşedikçe üyelerin veya kavramların sıkılaşması gibi, tümel'in–*universalia*'nın yazgısı da, evrensel güç ve geçerlilik, *ekümeniklik* iddia eden Katolik kilisesinin, Papa'nın, emperyal güçlerin, kralların yazgısını belirlemektedir. İlk Hıristiyan üniversiteleri bu amaçla, pragmatik bir nedenden dolayı, kavramların ve kurumların kendi çıkarlarına göre örgütlendirileceği, sıkı kavramsal bir teorik yapı, tutarlı bir Bütünlük, egemenliğe rasyonel bir gerekçe için, evrensel geçerlilik ve evrensel egemenlik amacıyla, ideolojik bir araç olarak kurulmuşlardır. Bu evrensel yapı içinde parçaları birleştirecek akıl, yapının üstünde, aşkın bir güç olmayı hedeflemektedir. *Universitas* kavramı bu anlamları papalığa ve emperyal güçlere dağıtmak amacıyla, üniversite kurumları için kullanılmıştır (Rüeg, 2003: s. 35). Günlük kullanımda "birlik", "lonca" anlamına gelen *universitas* sözcüğüne böylece teorik bir vurgu yapılmış, "evrensellik" anlamı yüklenmiştir. 12. yy'da kurulan ilk üniversitelere *Studium Generale* (genel eğitim yeri) denmesine karşın, 13. yy'dan sonra ayakta kalan bütün üniversiteler *universitas*; *universitas magistrorum et scholarium* (usta ve öğrenci birliği), *universitas scholarium* (öğrenci birliği) veya *universitas studii* (eğitim birliği) adlarını almıştır (Rüeg, 2003: s. 37).

İslam dünyasındaki akademik kurumların Hıristiyan üniversiteleri karşısındaki tarihsel önceliği ve bilimsel öncülüğüne bakarak üniversite kurumunun yaratıcısının hangi taraf olduğu konusunda göreceli akademik çekişmeler vardır. En azından karşıt görüşlerin de uzlaştığı bir konu, Müslüman akademik kurumların, 12. yy'ın ilk Hıristiyan üniversitelerinden, örgütlenme tarzı, kral veya papalığın koruması ile oluşan öncelikli konumlar ve eğitim konuları açısından, egemenliğini evrenselleştirmek isteyen "ideolojik araç" anlamında *universitas* olma niteliğine sahip olmamakla ayrıldığıdır (Rüeg, 2003: s. 8).

Avrupa tarihini belirleyen toplumsal yapının önceleri kilise ile aristokrasi, sonraları da aristokrasi ile burjuva arasındaki sınıf savaşlarına dayanması elbette kurumsal yapıları da belirleyecektir. İslam toplumlarında akademik kurumlar üzerinde din ve siyasetin "bu derece" bir ideolojik beklenti oluşturmaması, ders veren ustaların – Hıristiyan üniversitelerin aksine– kilise veya cami görevlisi bir din adamı değil, kökten bilim insanı veya filozof olmaları da önemli bir farktır. Müslüman akademik kurumların *universitas* unvanı almamasına neden olacak son önemli farkları da, eğitim hakkının sınıfsal güç, sınıfsal, dinsel öncelik ve iktisadi olanaklara bağlı olmadan herkese açık olması, ücretsiz olması gösterilebilir. Oysa *universitas*'lar, örneğin 1088 yılında kurulan, Avrupa'nın ilk üniversitesi Bologna gibi, genel olarak öğrenci şirketleri şeklinde paralı eğitim vermiştir (Karlığa, 2004: s. 202).

Burada anmak gerekirse, İslam dünyasında ilk akademik eğitim ve araştırma kurumu olarak, önceleri bir çeviri okulu şeklinde Bağdat'ta kurulmaya başlanan Hikmet

Evleri dikkat çekicidir. Bunlardan sonra üniversite niteliğinde ilk akademik kurumları, "külliye" ve sonunda "medrese" adları altında görebiliyoruz. Arapça "külliye", Latince *universitas*'a yakın bir anlama sahiptir. Fakat külliyeler, içinde cami, hamam, aşevi ve hastane barındırmakla, teorik çalışmaları aşan daha geniş bir Bütünlük alanına sahiptir. Batı üniversitelerine karşılık olan medreseler ise ya bağımsız birimdir ya da külliye içinde bir birimdir. Örneğin 15. yy.'da Fatih Külliyesi içinde kurulan İstanbul Üniversitesi'nin ön-kurumu, külliyeye bağlı bir grup medresedir.

Medreseler tarihine kısaca şöyle bakabiliriz: İlk, 859'da Fas'ta Fatımi Medresesi kurulmuş; Maimonides, İbn Haldun, İbn-ül Arabî, gibi önemli isimlere ev sahipliği yapmıştır. 959'da Kahire'de kurulan El-Ezher Medresesi hâlâ üniversite olarak varlığını sürdürmektedir. 1065'te Selçuklu veziri Nizam-ül Mülk'ün Bağdat'ta kurduğu Nizamiye Medreseleri bir eğitim zinciri olmuştur ve ilk devlet üniversitesi örneğini oluşturmaktadır; barındırdığı en bilindik filozof Gazzali'dir. Benzer tarihlerde, İspanya'da da, örneğin Toledo, Sevilla, Kordoba, Valensia'da pek çok Endülüs medreseleri kurulmuştur ki, bu medreseler Hıristiyanların eline geçtikten sonra, *universitas* olmadan önce birer çeviri merkezi olmuş, buralarda Arapçadan Latince ve İbraniceye önemli Eski Yunan ve İslam filozof ve bilginlerinin yapıtları çevrilmiştir. Hıristiyan üniversitelerini en çok etkileyen filozof olan İbn Rüşd örneğin, Kordoba medreselerindendir (Küken, 1996: s. 6-23).

Küken'in (2001) işaret ettiği gibi, İlk üniversitelerin İslam medreselerinden etkilenmelerinde tarihsel nedenlerden çok Aristoteles felsefesinin sarsıcı düşünsel gücünün payı büyüktür (s. 47). Buna rağmen tarihsel olarak da Endülüs medreseleri Avrupa üniversitelerinin ilk örnekleri ve Hıristiyan üniversitelerinin ilk ustalarının yetiştiği kurumlardır. İtalya ve Fransa'dan Endülüs medreselerine okumaya gelen pek çok öğrenci daha sonra açılan ilk üniversitelerde profesör adayı olmuşlardır. Hatta Küken'e göre, mimari, ders programı ve eğitim yöntemi açısından ilk üniversiteler medreselerin birer kopyasıdırlar (s. 47).

Üniversite olmanın güçlü bir örneği olarak, 12. yy'ın ortalarında kurulan Paris Üniversitesi Avrupa'nın ikinci üniversitesidir. Thomist olmakla ünlenen Étienne Gilson'a göre, Paris Üniversitesi'nin kurulmasına kraldan fazla çaba harcayan Papa III. Innocent'in amacı Hıristiyan inançlarını öğretecek bir yüksek kurum kurmak ve yaygın olan "sapkın" ve serbest düşüncelere karşı durmaktı. İlahiyat fakültesinin diğer fakültelerin üstünde olması istenmiş, "yedi özgür sanat"ın temel alındığı, üzerine fizik, metafizik ve ahlak gibi derslerin verildiği bir ders programı belirlenmişti. Bu süreçte, Arapçadan Latinceye çevrilen el-Kındî, Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozoflardan geçen Eski Yunan felsefesi hızla yaygınlaşmış, Augustinus'un yeni Platoncu çizgisini korumaya çalışan kilise, Aristoteles ve Müslüman yorumcularının kitaplarını yasaklamaya çalışsa da bunu engelleyememiştir (Karlığa, 2004: s. 196- 197). Paris'in ardından, 1167'de Oxford, 1209'da Cambridge, 1218'de Salamanka, 1222'de Padua şeklinde sıralanan *universitas*'lar hızla Avrupa'ya yayılırken, az çok Paris Üniversitesi'ndekine benzer deneyimlerden geçmişlerdir.

Universitas'lardaki tartışma konularının merkezinde tümeller-*universalia* problemi vardır. Bu konu hem ilahiyatın hem bilimlerin temelini oluşturan "varlık" kavramını tanımlayacağı, dolayısıyla da siyasi otoritenin aklının saygınlık değerini konumlandıracağı için önemlidir. Tümelin Platoncu ideal, mutlak bir aşkınlığa yükseltilmesi, tekilin, doğal varlıkların bilinmesini ve insanların da varlıklarını ve hatta tümeli, bilimsel bilgiyi ve Tanrı'yı bilmelerini çıkmaza sokmaktadır. Sorun, değişmez, asıl varlık olarak kabul edilen tanrısal Bir'in belleği içindeki tümel bilgilere, idealara tek tek varolan değişken şeylerden yola çıkarak nasıl ulaşılabileceğidir. Diğer bir ifade ile, çokluk nasıl uzağa çekilen Bir'e bağlanabilir ve rasyonel Bütünlük sağlanır? Bu, henüz bir zihin problemi değil, bir varlık problemidir ve en duyarlı noktası da Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasıdır. Sorunun epistemolojik boyut kazanmasını sonraları, Modern Çağ'da görebileceğiz. Ortaçağ varlığa karşı düşünsel bir mesafe almayı denemiş olsa da varlıktan ayrılamayan fetişist düşünme biçiminden daha kendini kurtaramamıştır. Tümeller sorunu Ortaçağ ontolojisinin merkezi problemidir, çünkü *ousia*'nın *substance*'lara, yani varlığın tözlere bölünmesi ile "Bütünlük" kavramı parçalanmıştır ve *universitas*, bütün ilgili problemleri ile Ortaçağ'ın merkezine oturmuştur. Ortaçağ'da genel olarak "*varlığın bütününe ilişkin söylemler*" yer almaktadır (Çotuksöken, 2011: s. 23).

Grekçeden *ousia* kavramının dönüşümünde gördüğümüz gibi, Patristik felsefenin kurucusu rolündeki Augustinus, "aşkın realist" bir görüş temellendirmişti. Aynı çizgiyi skolastik felsefenin kurucusu olarak bilinen Anselmus'ta (1033-1109) da görüyoruz. Anselmus İtalya'da doğmuş, sonunda İngiltere'nin Güney'inde, Kent'e bağlı Canterbury'de başpiskoposluğa kadar yükselmiştir. Anselmus "tümeller

şeylerden öncedir" (*universale ante rem*), önce bir iç aydınlanma ile tümelleri biliriz; sonra onların bilgisini kullanarak tekillerin durumlarını tanır, tanımlarız şeklinde düşünür. Ünlü "anlamak için inanıyorum" (*credo ut intelligam*) sözü bunu anlatır. İnanıyordur çünkü, Augustinus'un ifadesiyle "önce insan Tanrı'yı bilir, sonra kendini" (*Noverim Te, noverim me*), sonra da ancak dünya bilgisini. Anselmus (2000) *De veritate*, 7. Bölüm'de şöyle der: "[E]e*n yüksek hakikatte ne ise o olduğundan, varolan her nesnenin özünde* [o] *hakikat vardır*" (s. 188). Roscelinus (1050-1125) bir Fransız filozofu ve kilise otoritesidir. O da "tümeller şeylerden sonradır" (*universale post rem*) görüşüyle nominalizmi savunur ki, bu açıkça atomizmdir. Ona göre "tümeller bazı adlardır" (*universalia sunt nomina)*. Var olan tek gerçeklik tekil varlıklardır, tümeller onlardan soyutlanarak elde edilir. Adlar sesten ibarettir. Bu yorum kilisenin otoritesi açısından tehlikeli bir yorumdur. Tümeller sadece ad ise Tanrı adı da sadece bir addır. Gerçek olan sadece tekiller olan Üç Tanrı'dır. Üç Tanrı'nın kendisi birbirinden çıkan gerçek tekillerdir. Aynı koşutlukta düşünen Ochamlı William Fransisken tarikatının ve Oxford Üniversitesi'nin bir üyesidir. Ocham'a göre, cinsler ve türler, yani tümeller birden çok tekil varlığa yüklendikleri için töz veya varlık olamazlar. Guillelmus De Ocham (2000) *De terminis*, 14'te İbn Rüşd'den alıntıyla şöyle söyler: "*Yine 45. yorumunda İbn Rüşd der ki: 'Onlar şeylerin tözünü açıklamış olsalar bile, tümel dediğimiz şeylerden birinin bile, herhangi bir şeyin tözü olması imkansızdır*" (s. 302). Roscelinus'a bir süre Fransa, Loc-menach'da öğrenci olan Abælardus, Notre-Dame'daki ünlü dersleriyle Paris Üniversitesi'nin öncülerinden sayılır. Aristoteles'in Platon'a karşı savunduğu içkin gerçekçiliği Abælardus "tümeller ne şeylerden önce ne de sonradır fakat şeylerdedir" (*universale neque ante rem nec post rem, sed in re*) görüşüyle savunmuştur. Bu görüşe "ılımlı" veya "içkin kavram realizmi" veya

"konseptüalizm" de denir. Buna göre, tekilsiz tümel, tümelsiz tekil olmaz; üstelik tümeller bu dünya gerçekliğinin içinde gerçek, nicel, biçimsel, geometrik bir ara gerçekliğe sahiptir, idea gibi bir varlık veya töz değillerdir, varlıklar tekillerdir. Bu görüşün baş temsilcisi, Ortaçağ Katolik Kilisesi'nin en yetkin adı olan Thomas Aquinas olacaktır.

Aquinas'a gelirsek, onun felsefesi buraya kadar anlatılan Eski Yunan mirası ve Ortaçağ söylemi üzerine kuruludur. O, ilahiyat ağırlıklı konularda Platon'dan yararlansa da felsefesi hemen tamamıyla Aristoteles'in bir uyarlanmasıdır. Aquinas da Ortaçağ'ın karakteristik problemi olan *universitas* problemini ontolojisinin temeline alır. Konu, varlıkların ve insanın Bütünlük'ü ve imanın Bütünlük problemine katkısıdır. Tümeller konusunda, Aristoteles'te doğal *nous*'un *katholou*'yu *protos ousia*'dan, Güneş'in aydınlatıcı ışıkları altında tanıyarak soyutlaması gibi, Aquinas için de tümel özler, tekil varlıklardan soyutlama ile elde edilir; tözsel etkin akıl olan *entelekheia*'ların anlama gücü ile *universalia* tekil bileşik varlıklardaki maddi formların tanınması ve soyutlanmasıyla, yönelimsel bir eylem halinde, *energeia* halinde bilinir (Aquinas, 1922: s. 98) (para. I, 79, 3). Tümelin bilgisi, bileşik tekil varlıklardan soyutlama ile elde edildiğinden, maddeli varlıkların, fizik doğaya içkin, gerçekçi bilgisidir. Bu nedenle Aquinas'ın tümeller görüşüne de konseptüalist denmelidir. Aquinas burada akılla bilmeyi üst bir yere koysa da, tekillere nüfuz etme olanağını da vermektedir (Kretzmann, 1995: s. 139).

Aristoteles'in p*rotos-legontai ousia* şeklinde yaptığı birincil-ikincil varlıklar ayrımına veya tekil varlık ve varlığın tümel tanımı ayrımına koşut olarak, Aquinas da tözün Bütünlük'ünü aynı sıra ile, *ipseidas-quidditas* veya kimlik-nelik şeklinde ikiye ayırır. Varlık-öz ayrımı da buradan gelir. Aquinas'a göre tözün-*substantia* iki anlamı vardır: Öz (*essentia*) ve varlık (*ens* veya *existentia*). Öz, "*tanımda içerilendir*" (Aquinas, 1920: s. 33) (para. I, 3, 3). Varlık ise "*doğanın veya formların hepsini etkinleştiren* [eylem, *energeia*] [şey]*dir*" (Aquinas, 1920: s. 33) (para. I, 3, 4). Varlık, Aristoteles'in varlığa verdiği anlamla, on kategoriye göre ayrılarak belirlenen varlıktır ve *quidditas*'ın tanımında verilen *ipseidas*, kimlik, genel varlık olarak düşünülür. Varlıklar özleri ile beraber vardırlar. Öz, bir "varlığı o şey yapan şey"in (Yun. *to ti en einai*), bir tözün varlık nedeninin tanımda verilen neliğidir. Fakat bazı neliğin- *quidditas*'ın gerçeklikte karşılığı olan bir varlığı ve özü yoktur. *Quidditas*; olumlu, gerçek bir varlığın özünü verebileceği gibi, "körlük" gibi olumsuz veya Anka kuşu gibi olmayan fakat tanımlanabilen, anlaşılabilen (ruhta var olan) bir varlık da olabilir. (Aquinas, 2000: s. 243). Bir özü ve varlığı, yani gerçekliği olan varlıkların özü, onun cins ve türünde ortak olana işaret eder.

Aristoteles gibi, Aquinas için de bilgi deneyle başlar. Bu nedenle bileşik varlık bilme konusunun da merkezini oluşturur: Neliği ve gerçekliği, maddesi ve formu, varlığı ve özü, *existentia*'sı ve *essentia*'sı olan varlıklar özleriyle eşitse, aynıysa "yalın", "saf" veya aksine yalın değilse "bileşik" varlıklardır. Bütünlük kavramı açısından bakarsak, bileşik demek bütünlüksüz, kendisiyle özdeşliği, bütünlüğü parçalanmış varlık demektir. Bileşik varlıkların bir öze sahip olma koşulu ve bilinme ilkesi olan formlara, idealara sahip oldukları gibi, onları yalınlıktan çıkararak eklentileri olan

maddeye de eylem halinde bulaşmış olması gerekir. Biz düşünen bir insan ruhu ve bedenli doğal bir varlık olarak bileşik, bütünlüksüz, eksik bir varlığız, madde ve formdan ibaretiz. Şimdi kendimizi ve kendimiz gibi bileşik varlıklardan yola çıkarak diğer varlıkları, sonra onların özünü tanımlayabiliriz. Düşünülebilen, bir formu, ideası olan varlıkların konu edinebileceğimiz bir şey, o şey olma nedeni-*natura*'sı, doğası veya yapısı vardır. Madde tek başına doğayı oluşturmaz, ancak olanak olarak düşünülebilen, fakat eylem halinde ortaya çıkan, gerçek olmayan edilgin, gizil halde bir varlıktır. Maddeye varlık, gerçeklik kazandıran, soyutlamayı ve algıda anlamayı sağlayan şey, etkin halde olduğu için ondan üstün olan formdur, ideadır. Bu nedenle form, varlığa, idealist bir yorumla sadece var olma olanağı değil düşünülebilme, varlık evrenindeki nedenler zincirinde işlevini yerine getirebilme ve tümel olarak bilinme olanağı da kazandırır (Aquinas, 2000: s. 245). Böylece deneysel çalışmalar, bilimlere koşut olarak ilahiyata giden yolu açarlar: "*Bileşik şeylerden hareket ederek yalın şeylerin bilgisine ulaşmak ve sonrakilerden hareket ederek öncekilere varmak zorunda olduğumuz için, varlığın anlamından hareketle özün anlamına gitmek gerekir*" (Aquinas, 2000: s. 242).

Birleşik bir varlığın, *substantia*'nın veya tözün özü de varlığı gibi iki bileşene, hem biçim-*form*'a hem de maddeye işaret eder. Öz, "*nesnenin ne olduğunu gösteren tanım aracılığıyla belirtilen şeydir*." (Aquinas, 2000: 243). Maddeden dolayı bileşik varlıkta bölünme, çoğalma vardır, çünkü her tekil varlıktaki madde o varlığın türünü kendine göre bireyselleştirir; örneğin bir insan, kendi insan türü içinde pek çok olanaktan, etiyle kemiğiyle kendine özgü bir varlığa sahip olmuştur. Oysa tanımlanan özün genişliği içinde bireyleşmiş varlığın kendine özgü gerçekliği tam

belirlenmemiş kalır. Örneğin tekil bir varlık olan Sokrates'e "insan", "filozof" ve daha ne tür öz nitelikler yüklersek yükleyelim, bireysel gerçekliğine, *ente, existentia*-maddi varlığına tam olarak ulaşacak bir tanım, nelik-*quidditas*, öz-*essentia* veya bilgi elde edemeyiz. Maddenin taşıdığı bu bulanıklıktan dolayı bileşik tözlerin varlığı ile özü, *existentia*'sı ile *essentia*'sı, gerçekliği ile ideası, türü, öz nitelikleri, hiçbir zaman özdeş olamaz (Aquinas, 2000: 247). Aklın öz ile sentezlemesine uğramayan varlığın kendinde varoluşunun bilinemeyeceği düşüncesi, Kant'ın bilgiyi kategorilerin sentezlenmesine bağlamasına, *phainomenon-noumenon* ayrımına ve "kendinde şey"in bilme dışı olduğu görüşüne de uygundur.

Bileşik varlıklar olanaklı varlıklardır, çünkü varlıkları kendilerinden gelmeyen bir dış nedene bağlıdır. Nelik, *quidditas*'ın gösterdiği öz, *essentia*, idea, bireysel taşıyıcı, *hypokeimenon-hypostasis* dış bir özneye, *subjectum*'a yüklenmiştir. Bu yükleme edilgin ve gizil haldeki maddenin dışından, etkin, *energeia* hali gösteren form veya idea tarafından yapılır ve madde gerçeklikte, eylem halinde varlık, *energeia* kazanır. Sonuç olarak olanaklı bir varlığın özünü, doğasını-*natura*'sını belirleyen etkin neden, bileşimindeki maddeden çok formudur, varlığın doğasını düşünsel yapısı, *noeta* içinde belirleyen üstünlük, yetkinlik formdur, idealardır; yani tümel kavramlardır. Düşünülebilir doğal *phainomenon*lar zemininde kendini bulan, bu zeminde kendi *natura*'sının nedensel zincirini anlayan insanın, kendi anladığı sınırların dışına çıkan alanlara da aynı gerçekçi yaklaşımla, anlama gücünü genişleterek ulaşabilir; akıl yürütmeyle bilmediklerine insanı ulaştıracak yöntem felsefi ve bilimsel yöntemdir. Bileşik varlıklardan *intellectus*'un anlama gücünden edinilen bilgilerin üstüne, akıl yürütme yoluyla saf aklın, *nous*'un etkinlik alanlarına, teolojinin hakikatlerine

ulaşılabilir. Kant'ta olduğu gibi, Aquinas için de anlama yetisinin sınırları kesindir ve bilgi bileşik varlıkların deney bilgisiyle sınırlıdır. Sonrasına ilişkin tümeller hakiki tümel değildir, soyutlamayla elde edilmemişlerdir ve bilinemez, akılla inanılır, iman konusudurlar. Eksikli, bileşik varlık olarak insanın insanlaşması, bütünleşmesi, varlığına yön verebilecek özünü bilerek özerk bir akıl varlığı olmaya doğru yetkinleşmesi bu tanrısal *entelekheia*'ya adanmasına bağlıdır. Bilme isteğini, hakikat arayışını sürükleyen neden, nedenlerin nedenine uzanan bilme yoludur ve ilahiyatın bilgisine ulaşılamasa da ona yakın ve benzeri bir görüşe, "*Tanrı'nın benzerine ulaşır*" (Aquinas, 1922: s. 123) (para. I, 80, 1).

Aquinas felsefesinin önemini, "Tomistik gelenek" başlığıyla yayılan ünü, din ile bilim-felsefeyi bilgide ayırması ve imanda bir, aynı kabul etmesi formülüne dayanır. İnsan aklı bileşik bir yapıdadır ve saf etkinlik olan tanrısal aklın idelerini kavrayamaz. Bileşik olan var olma ve bilinme açısından saf olana bağlıdır, çünkü ondan çıkmıştır. Nedenlerin nedeni olan Tanrı yüksek bir hakikattir ve ancak ilahi bir sezgi ile ona yaklaşılabilir. Onun saf varlığı ve bilgisine erişememek onun bileşik olanları belirleyen, yaratan ilkelerini iptal etmez. Varlık ilkeleri bir ise bilme ilkeleri de birdir. *Summa*'da (para. I, 1. 1-7) şöyle der: "*Bütün* [*the whole*, evrensel] *bilim gerçekten kendi ilkeleri içinde tutulduğu sürece bütün* [evrensel] *bilimin de* [özsel] *ilkelerin de nesnesi aynı olmalıdır*" (Aquinas, 1920: s. 11). Aristoteles'in vurguladığı gibi, *prote philosophia*'nın, ilk felsefenin, Aquinas'ın vurgusuyla ilahiyatın görevi bu ilk ilkeleri bulmak, bilimleri doğru ilişkiler içinde anlamlandırmak; varlık ve bilimlerin Bütünlük'üne ulaşmaktır. Kişilerde ve kurumlarda, üniversitelerde *universitas* kavramının merkezi bir işlevi vardır. Kant'ın "metafizik" kavramı da

Aquinas'ın zorunlu–olanaklı varlıkların bilgisi arasındaki sınırda transandantal olan, bilmenin şematik olanaklarını belirleyen zorunlu, *a priori* ilkeleri arayacak, bilgilerin, bilimlerin Bütünlük'ünü sağlamayı hedefleyecektir.

Ara varlık olarak, Akıllara bakarsak: Tanrı'nın üç *genos*'a, töze, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh şeklinde ayrılması gibi, genel olarak da varlıklar diziliminin ortasında varlıklar cins olarak üç boyutludurlar. İnsanın yetkinliğe uzanan yapısı içinde bu üç boyutluluk görülebilir. "*İmdi,* [doğal] *şeylerle elde edilen bir yetkinliğin daha öte bir yetkinliğe ulaşması da olanaklıdır. Öncelikle duyarlı sonra da zihinsel bir yapısı olan insanda bu durum açıkça ortaya çıkar. Aynı şekilde, üç boyutlu olmaya elverişli bir biçimi elde etme olan bu yetkinliğe, yaşam ya da bu tür herhangi bir yetkinlik eklenebilir*." (Aquinas, 2000: s. 249). Üst bir yetkinliğin açılımı üçleme şeklinde olmaktadır: Kendisi-katıldığı bileşim-bileşimin diğer öğesi. Aquinas bu yorumlarını besbelli ki, önemli ölçüde Aristoteles'in *De anima*'sı üzerinden yapmaktadır. Yetkinliğin insanda açılımı böylece, *noetike-aesthetike-threptike*'ye göre, zihin-duyum-bedendir. Tanrısal zihnin (*nous*) etkinlik (*entelekheia*) hali olan akıllar (*intellectus*) Kutsal Ruh'tan başlayarak duyuma kadar iner ve cisimlenerek, bileşik varlık olarak üçüncü açılım doğa ve oğul İsa olur. Aquinas için "aşkın töz" olan "saf-etkin akıl" Kant felsefesinde "transandantal" ve "saf akıl" olarak değişecektir.

Doğadaki bileşik varlıklara ve insana baktığımızda gördüğümüz özlerin de o halde üst bir etkinlik olan üstün varlıklardan gelmesi gerekir. Bunlar madde içermeyen, yalın-saf, sadece form olan, özü varlığıyla, tanımı, neliği kendi kimlikleriyle görece

özdeş tekil varlıklar olmak zorundadır. Tekildirler çünkü adları bileşik varlıklardaki maddenin bireyleşme ilkesi gibi birçok tekile ayrılmaz; kendileri birer ayırma etkinliğidir, insan cinsine, tümeline giren, Sokrates gibi, pek çok başka insanda da vardır. Fakat yalın tözlerin özlerinin her biri tek bir bireye, bir varlığa denk gelir. O halde yalın tözleri birbirinden ayıran neden ne olabilir? Onlar sadece form, idea olsalar da aralarında farklı olan şey etkinlik-*entelekheia* dereceleridir. "[O]*nlarda saf [maddesiz] edim olacak kadar mutlak bir yalınlık söz konusu değildir, ama bunlar bir olanak karışımına sahiptir. İşte bu apaçık bir durumdur. Nitekim öz ya da nelik kavramına ilişkin olmayan her şey ona dıştan gelir*" (Aquinas, 2000: s. 262). Maddeyle ilişkili formlar olmakla bu yalın, özüne görece denk varlıklar, formlar veya idealar gerçekten değil fakat potansiyel, gizil (*dynameis*) halinde maddeyi de içerirler. Maddeyle ilişkili bu yalın formlar akıllardır (*intellectus*). Maddeyi etkinleştirme işlevine, duyuma ne kadar yakınlarsa o kadar içerikli, zayıf, pasif, gizil akıl, *intellektus possibilis*; maddeden ve duyumdan ne kadar uzaklarsa da o kadar çok saf etkin-*entelekheia*, yetkinlik, üstünlük, bağımsız, kimlik halindedirler. (Aquinas, 2000: s. 263-4). Akılların en etkini de Kutsal Ruh olacaktır.

Mutlak yalın varlık olarak Baba Tanrı varlık zincirine aşkındır: Etkin akıllar (*intellectus*), gizil halde de olsa madde içeren formlardır ve saf, içeriksiz, kendine dönük bir fiil varlığı olmadığı için daha üst bir yetkinliğin kendilerini var etme nedenine bağımlıdırlar. Özleri ilineklere bağlı, göreli oldukları için özleri mutlak anlamda varlıklarına denk olamaz, onların özdeşlikleri görelidir. O halde akıllar da varlıklarını başka bir nedene borçludurlar. "*Öyleyse aklın bir biçim [forma] ve varlık olduğu, onun salt varlık olan ilk varlığın varlığına dayandığı apaçıktır ve bu da,*

Tanrı olan ilk nedendir" (Aquinas, 2000: s. 263). Tanrı, Üçleme'nin kaynağı olan ilk hareket ettirici neden, varlığı tam olarak kendi özüne denk, mutlak *universitas* halinde, etkinliği-*entellekheia* kendisi olan, içeriksiz saf form, mükemmel idealar olarak düşündüğü kendisi olan, *noesis*'i *noeta*'sı olan zorunlu varlıktır. "*Tanrı bildiği her şeyin mükemmel tiplerine [ilkörneklerine, form, idealarına] sahiptir*" (Aquinas, 1920: s. 223) (para. I,15.3). Saf akıldaki en saf formlar, en genel tümeller (*summa genera*) olarak, Kant için saf aklın duyarlık ve anlama yetisine dönük transandantal, *a priori* kategorileri olacaktır. Aquinas'taki aklın maddenin ve duyumun belirlemesine dönük anlama etkinliği olan pasif veya gizil akıl da Kant için "kendiliğindenlik" ve "anlama yetisi" olacaktır: "[B]*izim için anlamak* [*intellectus,* anlama gücü] *bir anlamda edilgen olmaktır (...). Ve sonuç olarak anlama gücü* [*intellectus*] *edilgen bir güçtür*" (Aquinas, 1922: s. 95) (para. I,79,2).

Bu noktaya kadar İbn Rüşdçü olan Aquinas, Tanrı konusunda ondan ayrılır. Yorumcu (İbn Rüşd), ustası Aristoteles'e bağlı olarak, evrenin yoktan yaratılmadığını, maddeye ideanın veya formun, biçimin sonradan eklenmediği, onların gizil (*dynameis*) olmalarının gerçekliklerinin ayrı olmadığı anlamına geldiğini, doğadaki düzenli biçimin, *kosmos*'un başsız-sonsuz bir oluş, *genesis* halinde olduğunu, bu bileşik varlığın gerçekliğini, eylemini, *energeia* halinde sürdürdüğünü düşünür (İbn Rüşd, 1986: s. 3). Aquinas ise Tanrı'da ideaların ayrılmaz bir birlik halinde olduğunu, mutlak iyilik, güzellik niteliklerinin sayılamayacağını savunur. Aksi halde Tanrı olanaklı, yani yaratılmış varlıklar diziliminin bir parçası yapılmış, maddeyle bağlanmış, panteist bir "sapkınlığa" düşülmüş olur. Bu bir çelişkidir. "*İbn Sina ve İbn Rüşd'ün dedikleri gibi, Ona yalın*

bir şekilde 'Yetkinlik' denir. Ama O, yetkinlik ve zenginliklere bütün varlıklarda olduğundan daha üst bir şekilde sahiptir; çünkü bütün yetkinlikler Onda birdir" (Aquinas, 2000: s. 266). Buna rağmen analojik yollu Tanrı hakkında ona nitelikler yükleyebiliriz, sanki öyleymiş gibi: "*Onun tam tözü Onun iyiliğidir*" (Aquinas, 1916: s. 362) (para. II. II, 27, 3) diyebiliriz. Fakat "Tanrı", "melek" gibi varlık türlerini altında toplayan, duyum ötesi tümeller, saf ideler maddesiz, düşünsel ideler oldukları için ancak temsilci tümeller olarak bilinir (Aquinas, 1920: s. 128) (para. I,12,4). Deneyle ilişkilendirilemeyen bu saf ideler, Kant'ın, teorik olarak bilinemeyen fakat pratikte anlamı olan "saf ideler" kavramına da uygundur. Yukarıdan beri toplayarak geldiğimiz, Aquinas'taki varlık ve bilgi durumları aşağıdaki tabloda izlenebilir:

Tablo 1. 3. Aquinas'ta tözsel yetilerin varlık, bilgi ve oluş olanakları

	Varlık	Varlık tarzı	Varlık tarzının durumu	Hareket tarzı	Tözel yetiler	Varlık kipi
NOESIS↓	Birlik Tanrı Baba *Nous*	Mutlak Yalın Varlık Form (İdealar)	Öz = Varlık (*Essentia*= *Ente*) *Universitas*	*Entellekheia* *Nous*'un saf etkinliği	*Nous* (Tanrısal Zihin) ↓ ↓ ↓ *Intellectus*	Zorunlu Varlık İlk Neden Özerk
NOETA	(Kutsal Ruh) ↓ ↓ ↓ *Intellectus* Akıllar	↑Daha gerçek tözler Görece Yalın Varlıklar, formlar ↓↓↓ Maddi formlar	Öz ≈ Varlık	Saf etkin *Entelekheia* + ↓ ↓ ↓ *Dynameis* Gizil	↓ ↓ ↓ *Intellectus* Etkin Akıl ↓↓↓ Edilgin Akıl Duyum	Olanaklı Varlık Varlık nedenini kendi dışından alan, yaratılmış Yaderk
	Doğal varlıklar (Oğul İsa) Ruh (İnsan)	Bileşik Varlıklar Madde+Form	Öz ≠ Varlık	Eylem (Fiil) *Energeia*	↓ ↓ ↓ Duyum, istek ↓ ↓ ↓ Cisimlilik Edilgin gereklilikler	

Aquinas'ta *universitas* kavramının merkezi işlevini, varlıkların yetileri ve aralarındaki ilişkilerin hangi ilkelerle bir Bütünlük'e ulaştırıldığına baktığımızda görebiliriz. Onda öz ve varlık özdeş ve mutlak bir Bütünlük olduğu için Baba Tanrı'nın mutlak özgür bir istencinin olması onun zorunluluğunda gizlidir. Varlıklar onun saf etkinliğinden zorunlulukla çıkmıştır ve ondan çıkanların olanakları açısından bakıldığında onun olanaklı, yaratılmış olmadığı anlaşılır. Kutsal Ruh'tan başlayarak maddenin olanaklı formları ile ilişki ve *universitas*'tan çözülme de başlamış olur. Saf etkinlikten maddeye yaklaştıkça canlılığın, ruhluluğun duyumundan gelen hayvansı arzular, korkular da belirmeye başlar. Bu seviyede aklın

öz bilgisi ile arzulanan şeyin varlığı, bilinen ve arzulanan farklılaşmaya başlar. Başka bir ifade ile, bilme yetisinin özü ile isteme yetisinin maddi varlığa dayalı arzuları özdeş değildir artık. Bu da *nous pathetikos*'un veya *intellectus possibilis*'in duygulara bulaşması demektir. Korku ve arzu arasında kalan edilgin akıl, eğitimle geliştirilecek huylar, alışkanlıklar, erdemler sayesinde aklını etkinleştirebilir; varlığın oluş, yaratılış ilkelerine, etkin aklın idelerine sarılabilir ki, bu onu mutlak Bütünlük ile doğruya, iyiye, mutluluğa ve doğal, sosyal yaşamda da başarıya ulaştırır. Çünkü duyusal ve düşünsel hazlar ayrı değildir (Aquinas, 1922: s. 124- 126) (para. I, 80, 2).

Aquinas Aristoteles'ten aldığı "adalet", "ölçülülük", "cesaret" erdemlerine Augustinus'tan aldığı "sağgörü" veya ileri görüşü, temkini (p*rudentia*) de ekler ki, bu da aslında Aristoteles'in pratik aklı, *phronesis*'ten başka bir şey değildir. Eyleminin yönünü görebilmek ve doğru yargı verebilmek için varlığın nedenselliğinin bilgisine, ilklerin, ilkelerin, Tanrı'ya kadar saflaşarak uzanan, mutlak Bütünlük olan ideaların bilgisine sahip olma derecesine bağlıdır. Bunun için kişiyi, toplumu, kültürü bütünleyecek temel felsefe ve ilahiyat eğitimi gereklidir. Böylece varlık ve öz ayrımı arasında kendine yabancılaşmayan, bütünlenmeye yüz tutmuş bilge ve insanlaşmış özneler yetişebilir. Yetileri Bütünlük kazanmış insan yaratılış doğasına uygun olur:

> Örneğin bina, ev yapmayı ele alalım; böylece, aklın ediminde, biz aklın kendi edimine karar verebiliriz, yani anlamaya, akıl etmeye[;] ve bu edimle bir şeyler üretilir. Kurgusal akla baktığımızda bu, önce bir tanımdır; ikincisi, önermedir; üçüncüsü tasımdır veya temellendirmedir. Bundan sonra pratik akıl da yukarıda ifade edildiği gibi, yapılacak işe göre bir tasım kullandırır (Aquinas, 1915: s. 3) .(para. II. I, 9, 1).

Aquinas'ın dili neredeyse Kant konuşuyormuş izlenimi veriyor: Yetiler Bütünlük'ü içinde, anlama yetisi ve akıl üretici bir eyleme katılır ve hatta bu süreçte pratik akıl kurgusal aklın ardından teorik bir tasımla eyleme geçer. Bu metinde Aquinas "doğal hukuk" anlayışı temellendirmektedir. Ona göre doğayı ve toplumu yöneten aklın ve hukukun emirleri, yasaları birdir ve bize erdemleri öğretir. Tanrı'ya yaklaşmak aklımızı mükemmelleştirir. Akıl sahibi herkesin görebileceği, oluşu düzenleyen "ortak iyi" hem etik olarak toplumsal doğruları hem de doğayı yöneten doğal, evrensel yasalardır. Eski Yunancadaki *nomos-Dike* ayrımı gibi, kent yasaları olan "insan hukuku" için, o insanları yönetecek, itaat etmelerini gerektirecek rasyonel güce sahip doğru nedenler, "ortak iyi" gereklidir, ceza değil. Rasyonel neden olan "ortak iyi"ye itaat akıllıca olur; çünkü kişiyi pragmatik ereklerine ulaştıracak olan başarının yolu budur. "*O halde her hukuk ortak iyiye kaynaklık eder*" (Aquinas, 1915: s. 5) (para. II. I, 9, 2). Doğanın, ahlakın, hukukun, Tanrı'nın yasaları, bilimler ve ilahiyat, felsefe birdir. Varlık ve bilgilerin, varlık ile özün, isteme ile bilmenin ulaşacağı bu son Bütünlük, tam anlamıyla *universitas* hali mükemmelliktir. Kant'ın, teorik aklın verdiği doğa yasalarının bilgisinin, yargı gücüyle estetik yargıda, pratik aklın bulduğu etik yasanın en yüksek iyi ilkesine bağlanmasını kurgusal aklın ulaştığı Tanrı kavramının pratikteki anlamı olarak da görmesi ile Aquinas'ın "doğal hukuk" anlayışı birbirine benzemektedir.

Bu Bütünlük'e ulaşmak için kişiler eğitimle insanlaştırılmalı, pratik ve entelektüel erdemlere alıştırılmalıdır. Bütünlük'e ulaştırma işi Bütünlük kurumları olarak *universitas*'ların işidir. Aquinas için *universitas*'lardaki temel eğitimin hedefi

öğrenciyi bu, ortak dil-düşünme ve erdem birliğine ulaştırmaktır. "Yedi özgür sanat", *septem artes liberales* adı altında verilen ders programı[21] Ortaçağ'da üniversitenin hazırlık sınıfı gibi verilirdi. 13. yy.'da üniversiteler sadece bilimler ve ders programından oluşmaz, disiplinler arasındaki ara ilişkileri ve Bütünlük'ün görülmesini de içerirdi. 13.- 14. yy'larda "özgür sanatlar" ile bir disiplinler birliğinin sağlandığının en ünlü örneklerini Paris ve Oxford *Universitas*'larında görebiliyoruz. Bu nitelik onları ciddi bir entelektüel çekim merkezi yapıyordu (McIntyre, 2009: s. 93). Paris ve Oxford'un bu açıdan önemli bir özelliği de en geniş fakülte sayısına sahip, daha genel, tümleyici olmalarıydı. Özgür sanatlar *Akademeia* ve *Lykeion* üzerinden gelen Eski Yunan eğitim geleneğinden derlenmiştir. "*Trivium*" adı altında mantık/diyalektik, dilbilgisi/gramer ve retorik/güzel konuşma sanatı; *Quadrivium* adı altında aritmetik, astronomi, müzik ve geometri konuları vardır. Sayılarla ilişkisinden dolayı Platon ve Aristoteles'in etik ve siyaset kitapları da, genel felsefe ve bilim konuları da *Quadrivium* içinde işlenmiştir.

Üniversitelerde Bütünlük'ün felsefi anlamda nasıl sağlandığı belirsiz olmakla birlikte, McIntyre, Aquinas'ın *Commentary on the Nicomachean Ethics*'indeki (VI, Lect. VII, 1209-11) eğitim ve öğretimin nasıl örgütleneceğine ilişkin düşünceleri ile Paris ve Oxford'u karşılaştırdığımızda bunu görebileceğimizi anlatır: Öğrenci işe özgür sanatlarda önce mantık ve dilbilgisi ile tanışarak başlamalıdır. Mantık yöntem sorunlarını ve imgelemde deney-dışı zihni güçlendirme alıştırmaları olarak matematiği de içermektedir. Matematikten doğa bilimlerine geçilir. Öğrenci başarırsa ahlak ve siyaset felsefesinin konuları işlenir. Gençlik bunları anlamayı engeller.

[21] Latince *syllabus*'un Arapça karşılığı olarak Türkçede kullanılan "müfredat" sözcüğü, "fertler toplamı" veya "tekillerin tümlüğü" anlamıyla ders programının Bütünlük amacını da gösteriyor.

Olgunluk sağlanırsa, sonunda metafizik ve ilahiyat konuları işlenir ki, bu soyut bir akıl yürütme gücünü gerektirir. Bu sıra düzeninin önemi, eğitim sürecinde etkin öğretmenlik takibiyle öğrencinin yanılmalarını, hatalarını düzeltmek, olgunlaşmasına yardım etmek ve insan olma ereğine ulaştırmaktır. Bunun için amaç edinilmiş bir insan anlayışı ve Bütünlük'e odaklı bir ders programı gereklidir. Aquinas'ın bu *universitas* anlayışı kendi zamanında fazla etkili olmamıştır; etkisini dolaylı yollardan çeşitli üniversitelerde, örneğin Paris *Universitas*'ında görebiliriz. Fakat ancak 16. yy'dan sonra İspanyol üniversitelerinden başlayarak Thomistik üniversiteleri görebiliyoruz. McIntyre (2009), kendisi de Thomist bir Katolik olarak tamamen Aquinas'ın doğal hukuk ve *universitas* anlayışına katıldığını şu sözleriyle ifade ediyor: "*Üniversitenin ne olması gerektiğini ancak bu evrenin ne olduğunu anlarsak anlayabiliriz*" (s. 94-95).

Ortaçağ'da kimi üniversiteler tıp, hukuk gibi, tek fakülteli uzmanlık üniversiteleriydi. Büyük üniversitelerde sanat, tıp, hukuk ve teoloji fakülteleri olurdu. Sanat fakülteleri şimdiki fen-edebiyat fakülteleri gibi teorik ve pratik bir bütünlüğe sahipti. Özgür ve pratik sanatlar adlı iki alt bölümden oluşurdu. Pratik sanatlar meslek eğitimi verirdi. Özgür sanatlar bölümünde *Trivium*'u bitiren *Bachalor* (BA), *Quadrivium*'u bitiren de *Master of Arts* (MA) unvanını alırdı. Fakültelerin önem sırası başlangıçlarından beri tartışma konusu olmuştur. Papalığın etkisinde ilahiyat fakültesi, emperyal yönetimin etkisinde hukuk ve tıp üst fakülteler olarak kabul edilmiştir. Bir anlamda aklın özel bir sahibi olmadığı için veya aklı kendilerinin üstünde otorite kabul edemediği için olsa gerek ki, siyasal otoriteler bilim ve felsefeyi içeren sanat fakültelerini üstün kabul etmemişlerdir. Fakültelerin üstünlüğü ilk defa 1256 yılında Papalığın

fermanıyla tıp, hukuk ve ilahiyat fakültelerine "*superior*" unvanının verilmesiyle ilan edilmiştir (Makdisi, 2004: s. 374). Resmi unvanlar bir yana, teorik düzlemde sanat fakültesi ile ilahiyat fakültesi arasındaki çatışmanın Aquinas'tan sonra görece söndüğünü söyleyebiliriz. *Quadrivium* içinde okutulan Etik'teki "en yüksek iyinin Bir'liği" kavramı ile Tanrı kavramı arasına Aquinas'ın kurduğu bağlantı ve "doğal hukuk" kavramı bu iki fakülteyi barıştırmıştır (Lohr, 1997: s. 87- 88). İkinci bölümde görüleceği gibi, Kant'ın üniversite teorisinin belkemiğini oluşturan, *Fakülteler Çatışması*'nda ele alınan problemi, Aquinas'ın doğal hukuk anlayışındaki ilahiyat ve felsefe (bilim) fakültelerini eşdeğerde tutmasının bir devamı olarak okumak olanaklıdır.

Üniversiteyi bir *universitas* kurumu yapan şey sadece akademik seviyede çalışmalar değildir. Bunlar zaten üniversitelerden önce, örneğin Eski Yunan-Roma dünyasında da vardı. *Universitas* olmaları bir iç yasa ile kendilerini bir özne varlığı olarak örgütleyecek şekilde tanımlamaları, akademik dereceleri belirlemeleri ve akademik dersleri bir ders programı birliği içinde fakülte ve kolejlerde teorik bir örgütlemeye sokarak Bütünlük sağlamalarına bağlıdır (Haskins, 1971: 369). Thomas Aquinas, skolastik söylemi kendisinden sonraki bütün felsefe, bilim ve her tür düşünme pratiğine yerleştirmiş, kendisine karşı gelinirken bile onun söylemi üzerinden konuşulan, Batı düşünme geleneğinin ana dilini oluşturmuştur. Aquinas *universitas* sözcüğünü merkeze almamış olsa da, üniversite kurumu bağlamında düşündükleri ile bölüm boyunca andığımız, bilmenin Bütünlük kategorisine denk düşecek, varlık, bilgi, insan konuları çerçevesinde düşündüklerine baktığımızda, *universitas* kavramının Aquinas felsefesinde hem mantıksal hem de tarihsel önemi olan merkezi

bir kategori olduğunu açıkça görebiliyoruz. Üniversite tarihi içinde Aquinas'ın en ünlenmiş önemi fakültelerarası üstünlük sıralamasında ilahiyat ile felsefe-bilimi özdeşleştirmesi, bir Bütünlük olarak kurmayı başarmış olmasıdır. Tarihsel olarak iktidar sahibi toplumsal sınıfların ideolojisini dengeleyen, hem aristokrasiyi hem teokrasiyi besleyen bir teori olması da felsefesinin benimsenmesini desteklemiş olmalıdır. Dünyada hâlâ bu gelenek ve anlayış üzerinden giden, önemli sayıda Thomistik üniversite vardır.

Geriye dönüp baktığımızda, Aquinas'ın düşüncelerinin parça parça orijinal olmasa da, bütün olarak söyleminin modern düşünmenin gerisindeki tarihsel yükü içinde barındırıyor olduğunu, binlerce yıllık son derece karmaşık öğeleri birleştirmiş, temizlemiş, sistemleştirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Aquinas üzerinden Ortaçağ'a baktığımız zaman da Bütünlük kavramı çerçevesinde, Eskiçağ'a göre genel bir düşünme değişimi görürüz. Varlık anlayışında son derece derin bir yarılma yaratılmış ve diyalektik bir karşı oluşum içinde de, gene son derece sıkı bir Bütünlük formüllendirilmiştir. Bu sıkılık, aklın kendini tanrısal bir etkinlik gücüne katması, insanın mutsuz bir bilinç ve derin bir günahkârlık korkusu ile bir bulmacayla oynar gibi Tanrı'nın, insanın ve dünyanın bütün yapısal dinamiklerinin düşünmede yeniden kurgulanma cüretkârlığı arasında kalmasının doğal sonucudur. Antropontolojik Bütünlük açısından varolanın düşünmede eritildiğini, düşünmenin, özne kategorisi içinde kendini ve dünyayı nesneleştirerek yeniden tasarlama ve yaratma konumuna geldiğini, bu bağlamda aklın artık edilgin, sınıflandırıcı bir akıl olmadığını, güçlerinin yönetimini, yazgısını eline geçirmiş kendini yaratan, tanrısal bir varlık, özne olduğunu söyleyebiliriz. Varolanlar evreninin yeni varlık anlayışı *substratum*,

özne varlıktır, tözdür. Yeni akıl "tözsel bir akıl"dır, varolanlar dünyasının en önemli varlığıdır. Tözsel akıl rasyonelleştirme süreçlerinde sistemler kurmaya, sistemli yapılar oluşturmaya eğilimlidir. Yeni Bütünlük kavrayışı sıkı "sistematik bir Bütünlük" olacaktır. Öznenin yeniden nesnesinin içine nüfuz edip yeniden kurabileceği, bilim adı altında teknolojik ve siyasal cüretkârlığın yapı kurucu ve yapı sökücü etkinliğinin ürünü olan Bütünlükler: Bilimsel kurumlar olarak üniversiteler, ve diğer bütün modern kurumlar bu varlık, akıl ve Bütünlük anlayışının içinde kendilerini yapılandıracaklardır. Kant felsefesi ve üniversite teorisi de benzer işleyiş yolunu izleyecektir.

2. BÖLÜM: KANT'ta *UNIVERSITAS* KAVRAMI ve KURUM OLARAK ÜNİVERSİTE

2. 1. Kant Felsefesinin ve *Universitas* Probleminin Yeni bir Söylem Zeminine Yerleşimi

Ortaçağ'ın felsefeleri ve üniversiteleri ile Kant'ın felsefesi ve Modern üniversite teorisi arasında, yaklaşık 14. yy.'dan 17. yy.'a kadar geçen bir Rönesans dönemi ve 17. yy'dan itibaren Descartes ile beliren modernitenin başlangıcı söz konusudur. 14. yy'dan itibaren, bin yıllık evrensel Katolik Devleti kentlere göre bölünen ulus devletlerine ayrılmaya, kilisenin siyasal ve iktisadi egemenliği zayıflamaya, kentlerde kiliseden özgür düşünmeye başlayan bir orta sınıf oluşmaya başlamıştır. Krallıkların kurumlar üzerindeki egemenliğini mutlaklaştıran ve kilisenin etkisini ortadan kaldırmak isteyen hukuksal ve siyasal bir eğilimi tipik olarak, örneğin Machiavelli'nin (1469-1527) *Prens*'inde görebiliriz. Eski Roma mirasının üzerinde duran İtalya'dan başlayarak Tüm Avrupa'da Eski Yunan kültürüne büyük bir ilgi sonunda yeni bir insan, siyaset, doğa, bilim, varlık anlayışı biçimlenmiştir. Rönesans'ın başını çeken Hümanizm akımında Kilisenin doğasıyla oynanmış insanına karşı, Eski Yunan felsefesinin Bütünlük'lü, doğal insanına bir geri dönme arayışı söz konusudur. Kilisenin kolektivizmine karşı, örneğin Petrarca'nın (1304-

1374) şiirleri bireysel benliğin hümanist duyumlarını verir. Dinde Reform hareketinin ilk ipuçlarını örneğin, Alman mistik Meister Eckhart'ın (1260-1327), Tanrı'yı insanla, dini insan dünyasıyla sınırlayan, insana *microtheos* (küçük Tanrı) diyen anlayışından itibaren görebiliriz. Martin Luther'in (1483-1576) Kilisenin evrensellik (*universalitas*) anlayışına karşı, imanın, Papalığın ve Latince İncil'in tekelinden çıkartılıp ana dilinde halkın bireysel vicdanına bırakılmasını, bireyselliği savunması ve Katolik kuruma karşı Protestan kilisesini kurma mücadelesi kanlı Otuz Yıl Savaşlarıyla (1618-1648) sonuçlanmıştır.[22]

Otuz Yıl Savaşları'nın toplum vicdanında açtığı derin yaralar karşısında Krallıklar düşünürleri ödüllerle bu sorunu bitirecek bir çözüm üretmeye davet etmişler, tarikatlar arasında çok yoğun ilahiyat ve felsefe tartışmaları yaşanmış ve en başarılı çözüm Descartes'tan (1596-1650) gelmiştir. Pyrrhoncu skeptik gelenekten beslenen Descartes, retorik sanatı olarak görülmeye başlanan Aristoteles mantığına karşı matematiği yöntem olarak temeline alan bir akıl yürütme yöntemi geliştirmiştir. Ona göre, evrenselliği temsil eden Matematik ve bireyselliği temsil eden *cogito ergo sum* (düşünüyorum o halde varım) deneyimi hem her bireyin kendi başına deneyimleyebileceği bir şeydir hem de evrensel olarak geçerlidir, kesindir. Aynı şekilde, yeni yöntem açısından, Katoliklerin evrensellik ve Protestanların bireysellik iddiaları bir köke bağlı ilahi, tözsel ve evrensel olarak var olan aklın birliği içinde hakikatte aynı şeydir. Böylece, olası her skeptik akıma son vermiş olan Descartes'ın *Discours de la Méthode*'da geliştirdiği yöntem Modern düşüncenin ve bilimin yöntemi olacaktır. Yeni doğruluk ölçütü Tanrı'nın varlığı kadar açık-seçik niteliğiyle

[22] Bu döneme ilişkin konulardaki ayrıntılar için bkz. Gökberk (1985), 181-246 sayfaları.

matematiksel kesinliktir. Bir düşüncenin doğruluğunun kesinliği, kaynağını ilahi tözden alan ruhun *a priori*, doğuştan idelerine (*ideae innatae*) geri götürülebilmesine bağlıdır.[23]

Skolastik üçlemeye eş olarak Descartes da tözleri Tanrı, Ruh, Madde (Kant'ın üç akıl idesinin karşılığı) olarak üçe ayırır. Tanrı sonsuz töz (*substance*) olarak aşkınlaştırıldıktan sonra bu Dünya gerçekliğini oluşturan sonlu iki tözden biri, ruh, "düşünen şey" (*res cogitans*), diğeri ise madde, "uzamda yer kaplayan şey"dir (*res extensa*). Modern "varlık" düşüncesi bu düalist töz anlayışı üzerine kuruludur: Düşünen, etkinlik gücünü tanrısal akıldan alan özne (*subjectum*) ve öznenin önüne atılmış, sadece yer kaplama özelliği olan değersiz, edilgen nesne (*objectum*), madde dünyası. Descartes'a (1994) göre bu düşünceler "*böylece doğanın efendisi ve sahibi olabileceğimizi göstermişlerdi. Bu ise, yalnız yeryüzünün nimetlerinden ve bütün kolaylıklarından zahmetsizce yararlanmayı sağlayacak sayısız teknik araçların icadı için değil [sağlık için de böyledir]*" (s. 57). Bilgi nesne üzerinde egemenlik kurmakla özneyi güçlendirmelidir.

Descartes gibi düşünen Francis Bacon, Aristoteles'in *Organon* adı verilen mantık kitaplarına ve tasım yöntemine atıf yaparak yazdığı *Novum Organum*'da bilimsel buluşların yeni mantığı olarak tümevarımı ve matematiği öne sürer. Aklı doğuştan idelere dayalı değil, doğal bir yeti olarak gören Locke da aynı çizgide skolastik Aristoteles mantığını reddeder. Kant ise önceleri, *Logica*'daki düşüncelerinde

[23] İki mezhep arasında Descartes'ın konumu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hopkins (1979), 172-192 sayfaları.

Locke'un yeni mantık anlayışına katılırken, *Saf Aklın Eleştirisi*'nden itibaren mantığın Aristoteles ile tamamlandığını kabul edecektir. Bacon'ın *Novum Organum*'undaki buluş mantığı olarak tümevarımın kabul edilemeyeceğini, bilimsel buluşun bir mantığının olmadığını ve mantığın sadece anlama yetisinin bir eleştirisi olduğunu savunur (George ve Evra, 2002: s. 35-37).

Kant'ın mantığı, merkezi olarak anlama yetisini temellendirdiği kategoriler öğretisi üzerine kuruludur ve Kant kategorileri de yargı türlerinde temellendirir. Kant'ın felsefesini yargılar üzerinde yükseltmesi, Aristoteles mantığına ve Aquinas'ın skolastisizmine bir geri dönüştür. O da Aquinas gibi, yargıların doğruluğunu Tanrı kanıtlarından yola çıkarak konu edinir ve Aristotelesçi uygunluk teorisine katılır. Bos ve Sundholm'un (2002) *Summa*'dan (I,ii) aktarmasıyla, Aquinas'ın şu sözü neredeyse Kant'ın ağzından çıkmış gibidir: "*Bir önermenin doğruluğu per se nota'dır* [(doğruluğu) kendinden bilinir] *çünkü yüklem öznenin doğasında içerilmektedir: örneğin, İnsan bir hayvandır, hayvan olma insanın doğasında içerilmektedir*" (s. 31). Arada dikkat çekici olan fark, Aquinas'ın söylemi doğrudan tözsel varlıklar, ontoloji üzerine iken, Kant ontolojiden bağımsızlaşarak biçimsel mantığa dönüşmekte olan bir söyleme açılmaktadır. Gene de skolastik söylem, ince işlenmiş, dikkat çekmeyen ayrıntılarına kadar Kant felsefesine sinmiştir: "*Kant'ın nasıl da büyük antik ve skolastik ontoloji geleneği içinde olduğu* [küçük bir sürprizdir]. *(...)* [Kant için,] *Kant'tan önce ve Kant-sonrasında felsefede (...) genel olarak varlık problemi (...) Tanrı'nın özünün* [*essence*] *tanımlanması ve varlığının* [*existenc*e] *kanıtlanmasına bağlanmıştır*" (Heidegger, 1998: s. 29).

Kant'ın felsefesinde de, Aquinas gibi, yargılar nesnelerin karşılığıdır. Kant'a göre "*Yargı, "obje"nin doğal, nesnel olması istenen karşılığı (korrelat) dır. Çünkü o ancak en genel anlamda, bizler için, üzerine obje kavramının kendisini indirgemiş olduğumuz bir "bağlantı"nın onaylanmasını (tasdik edilmesini) dile getirir*" (Cassirer, 1996: s. 185). Kant'ın yargıları temel alma tarzı mantık tarihindeki bir dönüşüme de işaret etmektedir. Antikitenin mantığı "terim"e dayalıyken skolastik mantık "yargılar" mantığıydı; 19'uncu yy.'dan beri geliştirilen çağdaş mantık ise yargı vermez, yargının içeriğine biçimsel olarak bakar ve "çıkarım" odaklıdır. Porphyrius ağacından da hatırlanabileceği gibi, terimler tümel-tekil olarak ikiye ayrılabildikleri için antikitenin mantığında tikellik ve tikel yargılar yoktur. Antik ve skolastik mantıkta, bağıntıları verecek "ve", "veya", "ise", "ancak ve ancak" şeklinde ilişkileri veren sinkategorematik terimlerin işlevsel bir önemi yoktur. Yargıların tikel-tümel niceleyiciler ($\exists x$-$\forall x$) arasında içerdiği "bağıntılar ve çıkarım formları" değil de tekil-tümel (özel adlar–nitelikleri) arasındaki yargının "nesnesi ve nesnenin nitelikleri" söz konusu olduğunda ise yargılar tözlere karşılık gelmekte, düşünce ile gerçeklik arasındaki ayrım kaybolmaktadır; bu anlayış tözcü bir yaklaşım olarak yargı merkezli skolastik mantığın temelidir. Modern mantıkta önermeler mantığının tamamen sinkategorematik terimlere, varlıklara değil, aralarındaki ilişkilere dayalı olması mantığın ontolojiden bağımsızlaştığını ve adcı/nominalist bir sözdizim (*syntax*) temeline oturduğunu gösterecektir. Pascal üzerinden Kartezyen etkiyle ortaya çıkan *Port Royal* mantıkçılarının Ockham'ın iktisat ilkesiyle yargı biçimleri üzerinde çalışmaları, bu Ortaçağ mantığından uzaklaşma denemelerinin en tipik örneğidir. Kant'ın şematizmi gibi, yargıyı bir resim kuramı çerçevesinde görme önceliği ise Leibniz'e aittir. Önermelerin gerisindeki matematiksel bağıntılar evrenine (*mathesis universalis*) ulaşmak onun hedefidir. Leibniz'in hedefini

gerçekleştirecek olan çağdaş mantık, önermeler ve yargılar değil matematiksel fonksiyonlar üzerine kuruludur. *"Önerme terimi çağdaş mantığa Bertrand Russell'ın Frege'nin gedanke (düşünce) terimini ne yazık ki, (hatalı) çevirmesiyle girmiştir. Yani, modern önermeler yargılar değildir fakat yargıların [soyut, biçimsel bağlantı] içerikleridirler*" (Bos, Sundholm, 2002: s. 25). Kant için de akıl tözsel olmaktan çok Frege'nin formal mantığının öncüsü sayılabilecek şekilde biçimsel bir akıldır.

Nesneyi kavramlar dolayımındaki ilişkiler olarak yargıya indirgemesi Kant'ın skolastik bağlantısını; kavramları anlama yetisinin *a priori* kategorileri ve aklın ideleri aracılığıyla tözsel nitelikleri temsil eden soyut yapılar olarak düşünmesi ve kavramlara ilişkileri açısından biçimsel bir değer biçip kavramlar arasında saf bir şematik yapının olduğunu düşünmesi ise modern yanını gösteriyor. Leibniz *Tümel Analizler ve Sentezler Üzerine, veya Keşif ve Yargı Sanatı* adlı çalışmasında tüm bilgilerimizin biçimsel olarak, "düşünceler alfabesi" veya "tümeller kataloğu" gibi, sembolik bir ön şemasının çıkarılabileceğini söylemişti (Leibniz, 1989: s. 229). İleride neo-pozitivist mantıkçıların sembolik mantık üzerinden bir resim kuramı geliştirmelerine yol açacak sürecin burada Kant'tan geçtiğini görüyoruz. Bu geçiş sürecinin devamı çalışmamızın üçüncü bölümünde gösterilecektir.

Metodolojik ilişkiler içerisinde mantıksal şemasını çıkaracağımız dünya deney bilgimize konu olarak doğrudan kendisinden nesnel tasarımlar edindiğimiz, bu, bildiğimiz dünyadır. Fakat tasarım nesnenin kendisi değil sadece tasarımıdır. Bunun için bizim bilgimizde deneyimlediğimiz dünya, dünyanın kendisi olamaz.

Tasarımlarımızda bilgi nesnesi olarak deneyimlediğimiz dünya *phainomenon*lar dünyasıdır. "*Phainomenon*"un (Φαινόμενον) İngilizceye Almancadan sadece görünüş (*appearance*) olarak çevrilmesi yanlıştır, çünkü *phainomenon* Almancada "*er-schein-ung*" anlamındadır ki, "*schein*" yanılsama (*illusion*) terimi ile de bağlantılıdır (Hartman, Schwarz, 1974: s. *x*). Çünkü nesne zihinde, düşünme yetileriyle bir tasarıma dönüştürüldüğü zaman tüm yapısal içeriğiyle tasarlanamaz, bir bozulmaya, azalmaya uğrar. Kant, felsefesini *phainomenon*lar dünyası ve düşünme yetilerimizle sınırlar. Dünyanın tasarımlarımızın dışında, kendi halinde oluşunu tasarımlamamız ve ona ulaşmamız olanaksızdır, hatta bunu düşünmek bile, tasarım dışını tasarlamak şeklinde, bir çelişkidir. Bu nedenle Kant ona "kendinde şey" veya ancak akıl yürüterek ulaşılabilme, varsayılma anlamında "*noumenon*" der. "*Noumenon terimi ile anlayacağımız şey, duyusal tasarımlarımızın bir nesnesi değilse, ancak tasarım tarzımızın bir soyutlamasıdır ve bu, noumenonun olumsuz anlamıdır*" (Kant, 2000: s. 360) (B307). *Noumenon* teriminin olumlu anlamı ise bizim için anlaşılmazdır, sadece pratikte deneyimlenebilir. Bu ayrım skolastisizmin ve Descartes'ın ayrımına uygun olsa da düşünme ve dışdünya ilişkisinin onlara göre ters durduğunu görürüz. Descartes'ta görünen *phenomenon*, *res extensa*'dır, kendinde gerçekliktir ve akılla bilinen *noumenon* ise *res cogitans*'tır, düşünce alanıdır. Kant'ta ise tam tersine, kendinde gerçeklik akılla bilinen *noumenon* alanı, deneyle algılanan dünya ise olgular, *phenomenon* dünyasıdır. Olgular dünyasında, Parmenides'in ifadesi ile söylersek: "*Aynı şeydir düşünmekle var-olmak*" (Parmenides, 1984: s. 81).

Bu şekilde, binlerce yıllık düşünme alışkanlığını tersine çevirmesini Kant (2000) Kopernik devrimine benzetir: "[D]*uyumla çelişik bir tarzda olsa da doğru olan şey, gözlenen hareketlerin cennetlerin nesnelerinde değil, gözlemcisinin zihninde aranması gerektiğidir*" (s. 113) (para. Bxxii). Kopernik'in astronomide bulduğu heliosentrik görüşe göre yıldızlar dünya merkezli olarak gözlemcinin etrafında dönmüyorlar fakat gözlemci yıldızların etrafında dönüyordu. Kant da aynı şekilde bilginin antroposentrik oluşumunu keşfetmiş ve dışdünya ile zihin, *aistheta* ile *noeta* veya *mundus sensibilis* ile *mundus intelligibilis* ilişkisini *phainomenon-noumenon* ilişkisinde tersine çevirmiştir. Zaman, uzam, nedensellik, gibi doğaya ilişkin *a priori* ilkeler düşünmenin ilkeleridirler, dış gerçekliğin değil. Böylece antropontolojik bütünlüğü oluşturan varolan ile düşünme alanlarının ilişkisi de tamamen tersine dönmüş olmaktadır. Günümüz mantık, felsefe ve biliminin yolunu açan bu önemli dönüşümü Wittgenstein (1985) *Tractatus*'ta (para. 1.1) şöyle ifade eder: "*Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil*" (s. 15). Deneysel dünyayı bir yargılar dünyasına çevirmekle Kant ontolojiyi mantıktan kesin çizgilerle ayırmış, fetişist düşünmenin kaynağını ortadan kaldırmış olur ve artık bundan böyle doğru yargılarla bu dünyanın Bütünlük'lü sistematik bir resminin nasıl kurulacağı konu edinebilecektir. Böylece akıl, ontolojik bir düzlemden biçimsel, mantıksal düzleme taşınmış, varolanlar alanını biçimleyen tözsel bir akıl olmaktan düşünme alanını, *phainomenon*ları biçimleyen bir yere geçmiştir. Biçimsel aklın çokluğu birleyecek *universitas* ilkesi, bütünleme işlevini ontolojik içerikler değil biçimsel ilişkiler, transendental ilkeler üzerinden yapacaktır. Aklın ilk ve temel işi de kendini tutarlı, bütünsel, özerk bir varlığa, özneye dönüştürmek olacaktır ki, bu yeni bir varlık anlayışının temeli olarak karşımıza çıkan modern özne, skolastik ontolojinin tanrısal tözü olan aklın yeni, insanla sınırlı bir yorumudur.

Bir tekil nesnenin dünyamızda yer alması demek, böylece, tasarım olarak yer alması demektir, tümel bir kavram altında, o tümelin verdiği biçim içinde, hatta bir bilgi nesnesi, en az bir yargı olarak tasarımının ikinci defa biçimlenmesi demektir. "*Yargı, o halde, bir nesnenin ara bilgisidir* [*mediate cognition*]*, sonuç olarak onun bir tasarımının tasarımıdır. Her yargıda pek çok* [diğer kavramlarla] *ilgili bir kavram vardır, pek çok* [diğerleri] *arasında bu kavram verili tasarımı da kavrar, bu sonuncusu* [bu kavram] *o halde o nesneyle doğrudan bağlantılıdır*" (Kant, 2000: s. 205) (para. A68/B93). Örneğin bir metal parçası ile karşılaşmadıkça "cisim" kavramının anlamı yoktur. Böyle, verili bir tasarımda karşılaştığımız metal parçası, "metal" tümel kavramının daha genel "cisim" kavramının altına konmasıyla, "bütün metaller cisimdir" tümel yargısıyla anlaşılır. Böylece bir nesne bir kavram ve bir kavram da bir yargı halinde tasarım olmayı tamamlar. (Kant, 2000: s. 206) (para. A69/B94). Elbette bu süreçlerin gerçeğe dönüşmesi için, nesneyle isteme ilişkisi içinde olan bir özneyi yargıya yöneltecek bir ereğin de olması gerekir. Bir tekil nesnenin bir tekiller çokluğu olarak genelleştirilip bir tümel altında birliğe bağlanmasıyla algılanması, bilinmesi aynı zamanda bütün bilmenin ve bilme olanaklarının (yani hem genel hem transendental mantığın) temelidir. Çokluğun birlik olmadan bir anlamı yoktur. Kategoriler öğretisinde de göreceğimiz gibi, çokluğun birlik altında toplanmasının temelinde "tümlük", yani *universitas* vardır. O halde *universitas*'ın mantığın, bilginin ve bunlara dayalı her tür eylem ve oluşumun temeli olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Böylece Kant'ta, verili tekil tasarımların nasıl tümel kavramlara bağlanarak, yargılar halinde deneyimlendiğini görebiliyoruz. Tümel kavramlar da ancak daha genel tümellere, genel kavramlar altına götürülerek tasarlanabilirler. Sonunda daha geriye götüremeyeceğimiz en genel kavramlara (*summa genera*) ulaşırız ki, bunlar bütün yetilerimizle düşünme olanaklarının dayandığı *a priori*, deneyden edinilmeyen, "tümeller arasındaki bağlantıları" gösteren, "tümellerin başlangıç yeri" olan, "kesin tümeller"dir (Russell, 2000: s. 84). Bunlar deneye dayanmazlar. Çünkü mantıksal olarak zihindeki tasarımlar (*representations*) ikiye ayrılır: Saf (*pure*) ve empirik. Saf tasarımlar "*(transendental anlamda) duyuma ait hiçbir şey barındırmayan tasarımlar*"dır (Kant, 2000: s. 156) (para. A20/B34). Saf tasarımlar saf akıl kavramlarından ve bu kavramlardan oluşan yargılardan, yani *a priori*lerden oluşur. "*A priori bilgiden anlayacağımız şey, şu veya bu deneyimden bağımsız gerçekleşmesi değil, daha çok, bütün deneyimlerden mutlak olarak bağımsız gerçekleşmesidir. Sadece deneyimden a posteriori olarak elde edilen empirik bilginin tersidir*" (Kant, 2000: s. 137) (para. B3). *A priori* bilginin ayırıcı üç özelliği vardır; bunlar, zorunluluk, kesinlik ve genelliktir. "*Zorunluluk ve kesin genellik* [*strict universality*] *o halde bir a priori bilginin güvenli göstergeleridir*" (Kant, 2000: s. 137) (para. B4).

*A priori*lerin şemasını çıkarmak Leibniz'in düşündüğü gibi, dünya resminin *a priori* kuruluş şemasını çıkarmaktır ki, Kant'ın yaptığı da budur. Bu noktada Kant Leibniz'in matematiksel evren (*mathesis universalis*) projesini Hume'un buluşuyla birleştirir. Hume, kendisinden önce kimsenin göremediği bir şey bulmuş, aklın zorunlu ilkeleri anlamında "analitik" olduğu düşünülen "nedensellik" gibi *a priori*lerin hepsinin de psikolojik alışkanlıkla zorunlu sanıldığını, oysa deneyden

edinilmiş, yani *sentetik* olduğunu göstermişti. Hume'un söylediği sağduyuya aykırıydı ama doğruydu. "Nedensellik" gibi *a priori*leri yok sayarsanız bilginin kurulumu çöker. Hume'un buluşu ne kadar şaşırtıcıysa, Kant'ın çözümü de o kadar önemlidir.

Hume'un Berkeley'den "soyut ide" adıyla aldığı ve "gerçekliği olmayan" anlamına gelen bu tümel anlayışı, tümellerin tözlere ve töz niteliklerine karşılık geldiğini düşünen skolastik mantığa empirist, skeptik tepkinin sonucuydu. Fakat Kant tümel anlayışında mantıksal bir değişim çizgisindedir. Tözler, bilme dışı, deney dışı, akılla ulaşılabilen, tanımı gereği de nedeni kendi olan, kendinde şey alanına aittir. Ona göre en azından *a priori* olan tümeller tekil tözlere karşılık gelme anlamında, karşılığı olmayan şeyler değil, bunun tamamen dışında, tümeller arasındaki bağıntılara işaret eden, bağlayıcı tümellerdir. Kant'ın konseptüalizminin, kavramların gerçekliği olduğu düşüncesinin temeli buradadır. İleride, çağdaş mantıkta, örneğin Russell ve Wittgenstein'ın resim kuramında bütün tümeller bu şekilde, "bağıntılar" olarak anlaşılacaktır (Russell, 2000: s. 85). Kant'ın projesi de *a priori*lerin resim kuramıdır.

Kant'ın çözümü skeptisizm ile dogmatizm arasındaki bitmez tartışmayı da bitirmeyi hedeflemektedir. O Hume'un *a priori*lerin *sentetik*, deney içerikli olmakla *a priori* olma niteliğini yitirdiği düşüncesine karşı gelir. Bu *a priori*ler hem *sentetik*tir hem *a priori*, hem deney içeriklidirler hem de deneyden edinilmezler, aksine deneyi olanaklı kılarlar. Diğer bir ifade ile, deneyimlediğim nesne, dünyanın kendisi değil biziz, dünyayı zihnimizin formunda görüyoruz, algılıyoruz ve anlamlandırıyoruz. Bu

düşüncesine rağmen Kant naiv realizmini korur çünkü deneyimlediğimiz dünya boş bir hayal değildir, zihnimizin *a priori* deney formları şeyler dünyasına karşılık gelmektedir.[24] İnsan zihni *a priori*ler sayesinde bulanık dış duyum izlenimlerini zihin formlarına dönüştürür ve bilgi oluşturur. Yoksa bunlar doğuştan veya Descartes'ın *ideae innatae*'si değildir.

Kant, *sentetik a priori* kavramına ulaşmakla felsefesinin transendental temellerini de kurmuş olur. *Sentetik a priori* kavramları transendental yapan etken, dış koşullardan önce, koşulsuz olması, bilme, isteme, hoşlanma gibi her tür zihin deneyimini eşsüremli olarak dışdünyadan önce belirlemesidir. "*Benim transendental dediğim bütün bilgiler* [*cognition*] *pek nesneler tarafından değil, fakat priori olabildikleri kadarıyla, daha çok, nesneleri bilme tarzımız tarafından belirlenen bilgilerdir*" (Kant, 2000: s. 149) (para. A11/B25). Bu anlayış Batı felsefesinde yenidir ve Kant'ın Kopernik devrimine benzettiği buluşunun somut sonucu bu *sentetik a priori*ler şemasıdır. Dünyaya, izlediğimiz bu biçimini doğrudan veren etken değil, fakat bu biçimde kavramamızın tarzının olanağını oluşturan etken, gözlemcinin zihnindeki *sentetik a priori* kavramlardır. Bu görüş üzerine Kant, felsefesinde *sentetik a priori*leri belirlemeye yönelmiş ve transendental bir felsefe oluşturmuştur. Hedef, bilginin psikolojik oluşum sürecini açıklamak değil, bilginin oluşum tarzını belirleyen transendental bilginin mantıksal yapısını belirlemektir.

[24] Kant adına, *a priori*leri insan beyninin, evrim süreci kadar uzun bir sürede, dışdünyadaki tekrar eden hareketlere uyum gösterecek duyum ve algı alışkanlıkları ile oluşturduğunu söylemek istesek; onun ünlü "bilgi deneyle başlar" ifadesine göre, herhalde Kant, *a priori*lerin evrim dışı olup saf akıl kavramı olmakla *a priori* olduklarını, tarihsel süreçlere ait olmadığını söylerdi.

İnsanın bilgisi ve bilme yetileri sadece anlama yetisinin hedeflediği Evren'in, fiziksel dünyanın bilimsel bilgisi değildir. Ayrıca, isteme yetisini yöneten bir akıl ve hoşlanma yetisini yöneten bir yargı gücü de vardır. İsteme yetisiyle insan özgürlük ve ahlak sahibi bir özneye, bireysel bir Ruh varlığına dönüşür; hoşlanma yetisiyle de ereklerini belirleyip en sonunda yargı verir. Bildikleri doğru ve istekleri iyi ise, bu doğrultuda belirlenecek ereklerinin birliğine uygun eylem, doğa-Tanrı'nın rasyonel mükemmelliğine ulaşabilecektir. İsteme ve hoşlanma deneyimleri de sonunda bilme yetisi sayesinde bilinir ve deneyimlenir olur (Kant, 2001: s. 83) (para. 5:198). Kant'a göre, Ruh anlama yetisiyle teorik olarak bilinemez. Fakat skolastik varlık anlayışında tözün tanrısal bir akıl varlığından pay almasına koşut olarak, Ruh kendini Bütünlük'lü pratik bir akıl varlığı olarak yaratmayı isteyen bireysel bir töze dönüştürebilir ve bu rasyonelleşme isteği kişiye özerk bir bireysellik ve aynı zamanda pratik aklın evrensel yasasına bağlanmakla evrensel bir meşruluk kazandırır. Bu formül, Modernitenin, özne kategorisinin yapılandırılma sürecini ileri taşımada başarılı bir temsildir. Hem skolastik varlık anlayışını korur hem hümanist felsefeyi, aydınlanma ideallerini yeniden temellendirir hem de burjuvanın emperyalist sınıf bilincini besleyeceği yaratıcı bir malzeme sunar. Liberalizm, Modern insan anlayışı ve çağdaş insan hakları bu özne tanımı üzerine kurulur. Modern felsefenin varlık konusu sadece öznedir, *res cogitans*'tır, epistemolojidir, nesne veya *objectum* öznenin önüne atılmış, unutulmuş bir hammaddeden ibarettir. Modern aklın işlevi, *universitas* kategorisine göre, öznenin kendini bir tasarım nesnesi gibi ele alıp teorik bütünlüğe taşımasıdır. Modern özne sadece insan bireyleri için değil, kamusal aklın evrensel insanlık düzleminde temsilcisi olacak bütün kurumları için tasarlanmış bir öznedir. Aquinas'ın doğal hukuk anlayışında olduğu gibi, üniversite, devlet ve kilise ancak bu evrensel ve rasyonel olanla özdeşlik içinde

kendi bireysel varoluşlarını yapılandırabilirler. Kant'ın üniversitelere biçtiği yeni yer ideolojik bir araç olmaktan çok, insanlık için evrensel teorik doğruluğu hedefleyen araştırma üniversiteleri olmaktır. Ortaçağ'a karşı "ikinci kuşak" denen üniversiteler bu mantık üzerine oturur. Kant'ın bu rasyonellik düzeyi için verdiği formül, aklın ve dolayısıyla felsefe fakültesinin diğer fakültelerin üstünde, belirleyici, yönetici fakülte olmasıdır.

Zihnin üç yetisi bilginin, insanın, toplumsal kurumların, kültürün, bir uygarlığın oluşumunu biçimleyen temeldir. Bilme yetisi bilimin, isteme yetisi ahlakın, hoşlanma yetisi de sanatın yetileridir. Bu üç alanın kurucu yasaları niteliğinde olan *sentetik a priori*leri belirlemek, işi yasa koymak olan insan aklının görevidir. Yani akıl kendi kurucu, düzenleyici ve biçimleyici yasalarını belirlemektedir. Bu edim, Aristoteles'in *prote philosophia*'sı ve Aquinas'ın *Theologia*'sında olduğu gibi, insan aklının erişebileceği en son bilim, bilimlerin bilimi "metafizik"tir. Kant için metafizik artık fiziküstü doğa ve bilim de artık sadece fiziksel bilimler olmadığı gibi, içkin-*immanent* psikolojiden ayrı olarak, metafizik, "*aklın ve anlama yetisinin kavram ve ilkelerinin*" bilimsel kesinlikte sistematik birlik ve bütünlüğünü sağlayan transendental bir mantık ve felsefedir (Kant, 2000: s. 698) (para. A846/B874). Adının tarihsel yüklerine takılmadan, Kant'ın bu yüksek bilime biçtiği yerin, akıl yetisinin-*faculty*'sinin, bilimler sistemini Bütünlük'lü bir çatı altında toplayacağı bir bilimler *universitas*'ı, bir felsefe fakültesi, onun altında diğer fakültelerle oluşan üniversite kurumu olduğunu söyleyebiliriz. Bilimler *universitas*'ının kurulacağı felsefe fakültesi üç yeti türüne göre örgütlenir ve işler. Bilme, isteme ve hoşlanma yetileri *phainomenon*lar dünyasına yönelmiştir ve üç tür deneyimin sonunda oluşacak

yargının temeli de bilme, isteme, hoşlanma yetilerinin kendilerine özgü *sentetik a priori* kavramları üzerine kurulur. Kant'ın felsefe sisteminin temeli de böylece, üç yetinin kendine özgü yetilerinin haritasını çıkartmaktır:

Tablo 2.1. Kant'ta yetiler tablosu

Zihnin bütün yetileri	Bilme yetileri	*A priori* ilkeleri	Alanları
Bilme [cognition] yetisi	Anlama yetisi	Yasalılık	Doğa
Hoşlanma yetisi	Yargı gücü	Ereklilik	Sanat
(İsteme) Arzu yetisi	Akıl	Son erek, ideler	Özgürlük [ahlak]

Kaynak: Kant, I. (2001). Critique of the Power of Judgement, s. 85, (5. 198)

Duyarlık da, anlama yetisi de aklın kural koyucu ve birleştirici yasalarına göre düzenlenir ve hatta yargı gücü de yargının mantıksal çıkarım biçimini aklın yasalarına göre biçimlendirir. Akıl her tür özgür değerlendirme olasılığı içinde, değer yüklediği ereğe göre düşüncelerini düzenleyecek olan istemenin özgürlüğünün nedenselliğinin zorunlu yasalarını belirler. Aklın koşulsuz yargı verme üstünlüğüne rağmen, anlama yetisi ve yargı gücünün alanları ayrıdır. Anlama yetisi, determinist doğadaki zorunluluğun nedensellik yasalarını koşullu (*hypothetical*) yargılar halinde belirler. Yargı gücü ise akıl ve anlama yetisinin olanaklarını, ilgisi doğrultusunda bütünleyip biçimlendirerek gerçeğe dönüştürür.

Her üç yetinin de "tümlük"-*universitas* kategorisi ile bir iç bağı vardır. Anlama yetisinin, fiziksel nesneyi Bütünlük'lü bir yapıda bilmesi; aklın, bir öznenin kendini Bütünlük'lü, özerk bir yapı oluşturacak şekilde örgütlemesi; yargı gücünün ise, akıllı özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkinin bütünlüğünü gerçekleyecek, dolayısıyla

doğruluğunu mükemmelleştirecek şekilde yaratıcı kararlar, yargılar, eylemler biçimlendirmesi hep *universitas* kategorisi ile ilgilidir. Pek çok yerde olduğu gibi burada da Kant'ın görüşlerinin arkasında bir Aristoteles gizlenmektedir. Kant'ın anlama yetisi, akıl ve yargı gücünü Aristoteles'in, sırasıyla, *episteme, phronesis* ve *tekhne* yetileriyle karşılaştırılabiliriz. Aristoteles'i Kant'ın ağzından konuşturursak: Teorik akıl (*poietikos nous, etkin akıl*) veya kısaca akıl (*nous*); anlama yetisinin (*dianoia*'nın) bilgisi (*episteme*) aracılığıyla eylemde rasyonel tercihi belirtecek olan pratik akıl (*nous praktikos*)-*phronesis* ve (*poietike*, yaratıcı) yargı gücü olan *tekhne* üzerinden bilgece (*sophia*) verilecek kararı belirler. Akıl (*nous*) ve bilginin (*episteme*) bütünlenmesiyle oluşan bilgelik (*sophia*) ise eksikli insanı *entelekheia*'nın mükemmelliğine, tamamlanmışlığına, tümlüğüne-*universitas*'ına götürecek *tekhne*'ye sahip yaratıcı yargı gücünün seçme, *proairesis* işidir.

Felsefede nesnenin bilgisi epistemolojiye, mantığa, anlam kuramına; öznenin değerlendirme yapması etiğe; ereksellik ve teoriyle bütünleşme olasılığı da, aksiyolojiye, metodolojiye, karar teorisine (*decision theory)* ve olasılık teorisine (*probability theory*) karşılık gelmektedir. Kant'ın üçlemesinde, 1) tekil varlıkların tümellerle bilinmesi, aklın anlama yetisi üzerinde tümdengelimsel sentezler yapmasıyla; 2) öznenin kendini özerk olarak örgütlemesi, aklın kendi bütünlüğünü hedefleyen tümevarımlarıyla; 3) öznenin bilgileri ile isteklerinin eylemde metodolojik bir düzenlemeyle erekler birliğine bağlanması ve bütünlüğün gerçeklenmesi yargı gücünün tümevarımlarıyla sağlanmaktadır. Ayrıca özne kategorisinin bir varlığı olarak üniversite kurumu da aynı rasyonalite içinde 4) yetilerin fakülteler halinde bir okula dönüşmesini ve antropontolojik anlamda

bilimlerin ilkesel bütünlüğünü sağlamak zorundadır. 5) Üniversite kurumu bu, *universitas* olma olanağını felsefe fakültesinin diğer fakülteler üzerindeki yönetici üstünlüğünden alabilir.

Mantığın tümdengelimsel kesinliğine karşı, metodolojinin eylemde, gerçeklikte bütünlüğü sağlamak için tümevarımsal hipotezlere dayanması Kant'ın da pratik akıl ve yargı gücündeki tümevarım mantığına uymaktadır. Günümüzde metodoloji, tümdengelimdeki gibi, öncüller ile sonuçlar arasında olan doğruluk ilişkisindeki mutlak kesinliğe sahip olmayan fakat "*sonuçların doğru olduğuna inanmak için yeterli nedenimizin olduğu"*, *"kanıtlamacı olmayan"* (*non-conclusive*) akıl yürütmeleri ve bununla ilgili bilimsel, metafizik konuları içeren, "*mantığın tersi*" bir alandır (Papineau, 1997: s. 125). Kant bize, Ortaçağ zihniyetlerine karşı, çağdaş dünyamızda kişi veya kurumların, üniversitelerin kendi varoluşlarını örgütlemelerinin metodolojisi konusunda hayati önemi olan tümevarımsal ilkeleri verirken, hedeflenen tümlüğün, *universitas* kategorisinin rasyonalitedeki zorunlu ilkesel işlevini de göstermektedir. Bu genel girişten sonraki üç bölümde, Kant'ın kendi dilinden *universitas* idesinin teorik kuruluşunu göreceğiz. Beşinci bölüm Kant'ın üniversite teorisi ve modern üniversiteler üzerine olacak.

2. 2. Saf Anlama Yetisinin bir Kategorisi Olarak *Universitas*

Kant,"*universitas*" terimi için kategoriler çizelgesinde Almanca "*Allheit (das Genze)*" terimini kullanmıştır (İng. *Allness, whole, totality*). Türkçede "toplam",

"Bütünlük", "tümlük" anlamına gelen *Allheit*, "tümlük" olarak çevrilmiş ve Türkçeye bu şekilde yerleşmiştir.[25] Kant'ın "tümel" için kullandığı kavram ise "*Allgemein*"dır. Almancada kavramların kaplamı genelde daha geniş olduğu için "*Allgemeinheit*" kavramı da birden çok anlam içerir: "Tümellik" ve "genellik". Ne var ki, İngilizce'de sadece "*universality*" terimi ile karşılanır ve bu, yanlış anlamalara neden olur. Oysa Kant "*Allgemein*" terimini kavramlar hakkında kullandığı zaman "genel", yargılar hakkında kullandığı zaman da "tümel" anlamında kullanır (Hartman, Schwarz, 1974: s. x-xi). Bu çalışmada, Türkçede yerleştiği haliyle "tümel" terimi hem "genel kavramlar"da hem "tümel yargılar"da aynı anlamda, "tümel" olarak kullanılacaktır. Fakat "tümel" veya "evrensel" kavramların kültürler arasında göreceli olduğu için tümel veya evrensel değil, genel olduğu unutulmamalıdır.[26] Bu ayrıma vurgu gerektiği yerlerde "tümel kavram" sözcüğü yerine "genel kavram" kullanılacaktır.

Kant tümel kavramları kaynakları açısından iki sınıfa ayırır: Empirik ve saf kavramlar. Saf kavramlar bilme yetilerinin *a priori* nitelikli kavramlarıdır. Duyarlığın *a priori*leri ve anlama yetisinin *a priori*leri (kategoriler) *sentetik a priori*lerdir. Teorik aklın *sentetik a priori*lerinin duyuma ilişkin olmalarına rağmen duyum dünyasında karşılıkları olmadığı için bunlar "ide" olarak adlandırılırlar. Kant ide kavramında da ve kavramların ilk üretimini açıklamada da başlangıçta Lockeçudur: Kavramlar nesnesinin niteliklerinin "karşılaştırılarak", ortak niteliklerinin "düşünüm" ile bulunması ve nesnesinden "soyutlanma"sı ile elde edilirler.

[25] Örneğin, Kuçuradi, Örnek çevirisi için bkz. Kant,(1983), 53 ve 54'üncü sayfalar.
[26] Bkz. Vardar, B., (1998) "Tümeller" maddesi, s. 208

> Örneğin bir köknar, bir söğüt ve bir ıhlamur görürüm. Birinci adımda bu nesneleri karşılaştırırım ve fark ederim ki, gövde, dal, yaprak, vb. bakımından birbirlerinden farklıdırlar; ek olarak, yine de, onların ortak özellikleri, gövde, dal, yaprak üzerine bir düşünümde bulunurum ve onların şekil, biçim vb.'lerinden soyutlarım; böylece bir ağaç kavramı elde ederim (Kant, 1974: s. 100).

Burada, Kant'ın tümeller görüşünü belirleyecek özel ayrımını "soyutlama" kavramı oluşturmaktadır. Soyutlamada bir şey soyutlanmaz, bir şeyden soyutlama yapılır. Hatta önceden soyutlanan şeyden ikinci bir soyutlama yapılır; Kant'ın önceden kabul ettiği Locke'un teorisindeki gibi, maddeden değil.

> [İlk soyutlamadan önceki] sanırım, genel olarak, bir substratum malzemesidir [*materiellen stoff (stuff, matter)*] ve benim kavramım böylece daha da soyut hale gelir. (…) Örneğin, cisim kavramı, tam bir ifadeyle, soyut bir kavram değildir [soyutlanmış kavramdır], ben cismin kendisinden soyutlama yapamam, öyle olsaydı onun kavramına sahip olamazdım. Fakat renk, sertlik, sıvılık, boyuttan, kısaca belli cisimlerin özel belirleyicilerinden [özelliklerinden] soyutlamak zorundayımdır (Kant, 1974: s. 101).

Soyutlama kendinde şey'den yapılmaz. Bir soyutlama hamlesi, *phainomenon* olarak bilme yetilerimize konu olmuş tasarım nesnelerinden zincirleme soyutlama süreçleri arasında yapılan bir harekettir. Soyutlama zincirlerinin sonunda nesnenin kendisi yoksa ne var? Olan şey, bütün soyutlamaların başlangıcı, en soyut tümel kavramlar, *a priori* kavramlardır. Çünkü tasarımlar, *a priori* kavramlar temel alınarak oluşturulur.

Soyutlama ise sadece, olan tasarımlardan yeni kavrayış biçimlendirmektir. Bu sayede de yeni kavramlar üretilir.

> Soyutlama sadece, kaynak oluşturabilecek türden, genel olarak geçerli [gerçekçi] tasarımlar altında [oluşturulan] olumsuzlayıcı koşuldur; olumlayıcı olan karşılaştırma ve düşünümdür. Soyutlama ile hiç bir kavram varlığa dönüşmez; soyutlama tamamen belirlenmiş sınırları içine, kavramı sadece kapatır ve tamamlar (Kant, 1974: s. 101).

"Bir kavramın tanımlanmasıyla mantıksal mükemmelliğinin geliştirilmesi" de, işlevinden dolayı soyutlamanın işidir. "Seçiklik" başlığı altında bir kavramın diğerlerinden ayrılma sınırları, tamamlanmışlığı ve kesinliği (*completeness and precision*), açık, net olma derecesi (*quantity of distinctness*), yani içerdiği çokluğun birliği ve bütünlüğü, *universitas*'ı kavramın soyutlanma işlevine bağlıdır (Kant, 1974: s. 141). Daha ilk soyutlama işlevinde, bir kavramın diğer kavramlar çokluğu arasında açık seçik tanımının görünüşe çıkmasında bile *universitas* kategorisi işlevseldir. Sonuç olarak "cisim" kavramı da soyut değildir, somuttur ve ne var ki, bu somutluk soyutlama yapılan cisimlerin *noumenon*, kendinde şey oluşlarına dayanmaz. Böylece, Kant için, zihindeki "cisim" kavramı ile cismin kendisinin *phainomenon* tasarımı olan nesne aynı şeydir. Bütün bunların ışığında, Kant'ın tümeller anlayışının Lockeçu nominalizme yakın durmakla birlikte, kavramın, nesnesinde içerildiğini savunan Aristotelesçi kavram realizminin yeni bir yorumu olduğu açıktır.

Saf tümel kavramlar en soyut kavramlardır. Duyarlığın ve anlama yetisinin *a priori* kavramlarının hem deneyden elde edilmemeleri, hem de deneyin temelini oluşturduklarını belirtmenin dışında, Kant bu kavramların nasıl üretildiğini, elde edildiğini açıklamaz. Sonraki bölümde göreceğimiz gibi, sadece aklın kendisi için saf akıl idelerini mantıksal olarak nasıl ürettiğini açıklar.

Genel mantıkta tümelin ne olduğunu ve nasıl elde edildiğini gördükten sonra şimdi de transendental mantıkta bir nesnenin ve/veya anlamının kurulma olanağını görelim. Teker teker fiziksel olgular olarak deneyimlediğimiz bu dünya, aslında duyarlık ve anlama yetimiz aracılığıyla zihnimizde tümel, tekil kavramlardan oluşan yargılar halinde içkin-*immanent* olarak deneyimlenir. Fiziksel nesneler zihnimizdeki fiziksel nesnelerdir. Fiziksel nesnelerin zihinde yargıya dönüşme koşullarının *a priori* olanağını sorgulayan bir üst mantıksal düzlem transendental mantık düzlemidir. Fakat yargı formuna geçmeden önce, nesnenin uyum sürecinde üzerinde düşünülecek bir malzemeye dönüşmesi gerekir. Bu süreç *a priori* olarak "transendental estetik" şeklinde adlandırılır. Transendental estetikte işbaşında olan bilme yetisi "duyarlık"tır (Alm. *sinnlichkeit*, İng. r*eceptivity*). Renk, ses, koku gibi, uyarımlar yığını duyarlığa "duyumlar çokluğu" (*manifold of sensation*) olarak ulaşır. Kant'ın vurguladığı Kopernik devrimine uygun olarak, önceden doğaya ait olduğu düşünülen "zaman" ve "uzay" aslında zihnimizdedir. Duyarlık, empirik olarak koşullanmamış, saf olan zaman ve uzayı, koşullanmış duyumlar çokluğuna uygulayarak onları, üzerlerine kavram uygulanabilecek, fakat henüz kesinlikle düşünülemeyen ham bir bilme malzemesine, "görü"ye (Alm. Anschauung, İng. *intuition*) dönüştürür. Duyarlık, tekil bir nesnenin şimdi- burada oluşunun (örneğin ışık demetinin gözde bir acı olması

gibi) tasarımını verir. "*Bütün görülerimiz, görünüşlerin* [*erscheinung*] *tasarımından başka bir şey değildir*" (Kant, 2000: s. 185) (para. A42/B59).

Empirik bir görünün zaman, uzam içeren duyusal tasarımlar çokluğuna, yığınına dönüşmesi empirik bir nesnenin o olarak belirlenmesine yetmez. O nesneyi tanımak için duyusal görünün (*sinnlichken anschauung*) biçimler çokluğunun analiz, sentezle bir *universitas*'a ulaşması, bazı kavramlara karşılık düşürülmesi gerekir. "Ş*eyleri a priori görmemizi sağlayan, sadece duyusal görünün biçimidir*" (Kant, 1983: s. 32) (para. 53). Empirik görünün formlarının çözümlenerek kavramlarla sentezlenmesiyle transendental mantığın analitik alanına girmiş oluyoruz. Burada empirik görüler çokluğunun formlarıyla anlama yetisinin *sentetik a priori* kavramları sentezlenir. Nesnenin tanınması, bilginin oluşturulması süreci içinde önceden bu sentezleme sürecine de Kant (2000) "bilmenin kendiliğindenliği" (*spontaneity of cognition*) der (s. 193) (para. A52/B76). Çünkü sentez, imgelemin "kör ve kaçınılmaz" işlevidir. Sentez burada anlama yetisinin (Alm. *Verstand*, İng. u*nderstanding*) saf kavramlarının eklemlendiği "saf sentez" sürecidir ve nesnenin "*a priori sentetik* birliğinin temeli"ni oluşturur. Böylece daha, tekil nesnenin kendisi bir tümel altında tanınmadan önce, yani kavramların genel mantık evreninde, cins-tür ilişkisinde, analitik yerini hazırlayacak *a priori*, alt kavramsal donanıma sahip olur. Bu işlem transendental mantık alanındadır ve henüz tasarımlar oluşmadan önce "tasarımların saf sentezi" oluşturulmaktadır (Kant, 2000: s. 211) (para. A78-79/B103-105)

Nesnenin, kendisi olarak anlaşılabilmesi (*understanding*), yani bir tümel kavram altında bir yargı olabilmesi için *sentetik a priori*lerin görünün formlarına uygulanabilmesi, gene nesnenin birlikli, Bütünlük'lü belli bir nesne olarak anlaşılabilmesinin bütün olası mantıksal yargı formlarına bağlıdır. Kant anlama yetisinin *a priori* kavramlarının biçim almasının da bu temel olası yargı formlarına göre olduğunu söyler. Anlama yetisinin *sentetik a priori*leri saf ve biçimseldir, "*bütün olası yargıların mantıksal işlevidir*" (Kant, 2000: 212) (para. A79/B105). Bir nesne hakkında verilebilecek bütün yargı formlarının çeşitlerinin ve o yargılarda nesneye yüklenebilecek *a priori* kavramların veya "kategoriler"in tam listesi aşağıdaki gibidir:

Tablo 2. 2. Kant'ta kategoriler ve yargıların eşleşimi

Kategoriler	Yargı Türleri
Nicelik (Quantity)	
Birlik *(Unity*) ……..	Tümel (*UNIVERSAL*)
Çokluk (*Plurality*) ……..……	Tikel (*Particular*)
Tümlük (*Totality-UNIVERSITAS*).. ……..…...	Tekil (*Singular*)
Nitelik (Quantity)	
Gerçeklik (*Reality*) ……..	Olumlu (*Affirmative*)
Olumsuzlama (*Negation*) ……	Olumsuz (*Negative*)
Sınırlama (*Limitation*) …….…….	Sonsuz (*Infinitive*)
İlişki (Relation)	
Tözsellik-İlineksellik (*Substantia et accidentia*)……..	Koşulsuz (*Categorical*)
Nedensellik (*Cause-Effect*)……..……..	Koşullu (*Hypothetical*)
Ortaklık (*Community*) …….....	Ayrık (*Disjunctive*)
Kiplik (Modality)	
Olanak-Olanaksızlık (Possibility-*impossibility*)……..	Sorunsal (*Problematical*)
Varlık-Hiçlik (*Existence-Non-existence*)…….	Yalın (*Assertorical*)
Zorunlu-Olumsal (*Necessity-Contingence*)…….…..	Zorunlu (*Apodeictical*)

Kaynak: Kategoriler için, Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason*. s. 212 (para. A80/B106); Yargı türleri için, Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason*. s. 206 (para. A70/B95).

Nitelik, nicelik, ilişki ve kiplik başlıkları altındaki her üçlü grup birbirleri arasında ilişkilidirler. Örneğin nicelik başlığı altındaki tekil-tikel-tümel yargı ilişkisine bakalım: Tekil yargılar tasımda zorunlu olarak tümel (*universal*) yargılar gibi kullanılmaktadır; çünkü "*tekil yargının kaplamı* [*domain, extension*] *yoktur, onun yüklemi öznenin kavramının diğerlerinden ayrı* [herhangi] *bir bölümüne gönderim yapamaz*" (Kant, 2000: s. 207) (para. A71/B96). Biz örneklendirelim: "Sokrates ölümlüdür"de "ölümlülük" Sokrates'in içerdiği herhangi bir özelliğin sonucu olacaktır, esmer olması mı, alçak gönüllü olması mı, organik olması mı belli değil. Ayrıca tekil yargıları, birliğin sonsuzlukla ilişkisi gibi, tümel, genel geçer (*generally valid*) yargılar olarak alırsak, bu sefer de "*yargının sadece iç geçerliliği değil, genelin içinde, diğer yargılarla nicel bir karşılaştırma içinde bilinmesi*" şeklinde buluruz (Kant, 2000: s. 207) (para. A71/B96). Yani tekil bir yargı, tümel yargıda içerilen ilişkilerin genelini barındırır.

Aynı ilişki kategorilerin listesinde de vardır. Üçlü içinde her bir kategori diğeriyle dikotomi oluşturur ve üçüncü kategori her zaman birinci ile ikincinin birleşiminden doğar. "*Tümlük* [*universitas*] *(toplam) çokluğun birlik olarak ele alınmasından başka bir şey değildir*" (Kant, 2000: s. 215) (para. B111). Birlik bir nesnenin (kendini değil) bir kavram altında tanımlanma olanağını verir. Çokluk, bir kavram hakkında verilecek yargının doğruluğunun, nesnel geçerliliğinin zeminini oluşturur. Tümlük, *universitas* ise çokluğun mükemmelliğe ermesi, tamamlanması demektir ve bir kavramın tamamının içerildiğinin varsayılması için zorunludur (Kant, 2000: s. 217) (para. B115). Burada tekrar dikkat çekici olan nokta, sentezlenen niceliğin nesnenin kendindeki haline değil, kavramına ait olduğudur. Bu sayede nesne kaplamlar

mantığı içinde, matematiksel olarak kesinlik ölçüsünde belirlenebilmekte ve kendinde şeyin mükemmel, ölçülemez niceliklerine en doğru karşılık olarak kabul edilmektedir. Kavramla nesne arasındaki bağlantı böylece, ancak öznel olarak kurulmuş oluyor.

Kant'ın Kopernikçi devrim anlayışıyla felsefeye kattığı en önemli şeyin kategoriler öğretisi olduğu söylenebilir.[27] Kant bunun bilincinde olarak bu konuya önem vermiştir. Ona göre kategoriler zorunlu ilkelere, *a priori*lere dayalı olması gereken bilimin tamamı için bir "plan" niteliğindedir, çok kullanışlıdır ve felsefenin göz ardı edilemez bir bölümünü oluşturur (Kant, 2000: s. 214) (para. B110). Çünkü: "*Kategoriler görünüşlere, böylece bütün görünüşlerin özet toplamı olarak doğaya a priori yasalarını buyuran kavramlardır*" (Kant, 2000: s. 263) (para. B164). Burada Kant'ın tümellere ilişkin anlam kuramını daha yakından görebiliyoruz. Kategoriler doğadan elde edilmemişlerdir ve doğaya göre üretilmiş "model" değildirler. Aksine doğa, öznel bir görünüşler "toplam"ıdır ve ona biçim veren, doğayı belirleyen yasalar anlama yetisinin kategorileridir. Doğadaki karmaşık, anlamsız çokluğun birlikli, Bütünlük'lü görünüşler oluşturmasının başka bir açıklaması olamaz. Diğer bir ifade ile, (kategoriler ve mantık öğretileri, anlam kuramı ile) felsefe, bütün bilimlere doğayı anlamanın rasyonel, zorunlu çatısını kuran bir *universitas* sağlar.

Anlama yetisinin kendiliğindenlik sürecinde nesnenin anlamının ve bilgisinin oluşturulması kategorilerin sentezlenmesiyle de bitmez. Bu sentezleme bir yandan

[27] Öğretidir, çünkü kategoriler kendi sınırlarına boyun eğmeyi şart koşar. Çünkü fiziksel doğayı onlarsız anlamak olanaksız olduğu gibi, deney dışındakileri de onlarla anlamak olanaksızdır.

öznenin kendi bütünlüğünün bir birlik ilkesi altında olanaklı olurken, diğer yandan da bir öznenin kendini gerçekleştirmesinin olanağının da temeli olur ki, bu "tamalgı" (*apperception*) ile olanaklıdır. Tamalgı kavramı, algının "ben" deneyimine dönüşmesidir. Bu kavram Leibniz ile felsefeye, Wundt ile de psikolojiye girmiştir ve hâlâ çok işlek bir kavşak kavram olmakla birlikte, günümüzde türevleri kavramın kendini unutturmuştur.

Kant'ta tamalgının iki yönü vardır: Empirik ve transendental. Empirik tamalgıda öznenin "*içsel algıda kendi durumunu belirlemesine göre kendinin bilincinde olmak, sadece empiriktir. Bu* [*bilinç durumu*] *her zaman değişkendir ve uçuşan iç görünüşlerin ortasında sabit ve kalıcı bir ben oluşturmayı sağlayamaz*" (Kant, 2000: s. 232) (para. A107). Bu düşünülemez iç duyum ve belirsizlik içinde ne özne kendini ne de kendinde herhangi bir nesneyi tanıyabilir. Empirik içduyum veya tamalgı sadece duyumlanabilir, ancak biçimlendirilemez. Empirik tamalgıda bilinç empirik görülerle birlikte biçim alır ve onlarla akar. Bu akış ancak, aklın ilke koyma gücüyle belirlenmiş ve kişiye, kişisel deneyime göre değişmeyen; aksine onları değiştirip düzenleyen, kişi ve deneyimlerüstü bir transendental tamalgıya ve onun birliğine bağlanır.

Empirik görünün çokçeşitliliğinin uzay-zamana ve kategorilere bağlanması, sentezlenmesi transendental tamalgının "çokçeşitliliğinin *sentetik* birliği" ilkesine dayanır. Çokçeşitliliğin birliği de nesneden değil özneden kaynaklanır, görünün kombinasyonu değildir; aksine kategorilerin varlığı bile bu kombinasyona bağlıdır. Kant buna orijinal (asıl) veya saf tamalgı da der. Birincisi, transendental tamalgı sayesinde özne "ben düşünüyorum"un tekrar eden kalıcılığı ve sürekliliğine

dayanarak, bilinçli olarak kendini bir kişi olarak tanır. İkincisi, gene bu sayede bir nesne "analitik bütünlük"e sahip mantıksal bir düzlemde, Bütünlük'lü, o tekil varlık olarak, bir tümel kavram altında düşünülebilme, tanınabilme olanağına kavuşur. Hem öznenin hem nesnenin analitik, ortak kavramlardan oluşan bir mantık evreninde nesnel olarak yeniden doğru düşünebilmesi, düşünülebilir, tanınabilir, bilinebilir, bilinçli olarak deneyimlenebilir olmasının temel koşulunu içermesi nedeniyle, "*sentetik* birliğin transendental tamalgı ilkesi", anlama yetisinin en yüksek ilkesidir (Kant, 2000: s. 247-248) (para. B134-136).

Kant, kendinde şeye karşı *phainomenon*lar olarak deneyimlenen olguların kavramsal mantık evreninde yeniden kurulması ve anlamlı düşünülebilir bir şeyler dünyasının bilincimizde görünüşe çıkması, yani bilinmesi sürecine "transendental tümdengelim" der. Çünkü bilgiyi oluşturacak tümdengelim ancak empirik görüden kaynaklanabilir. İleride, daha Hegel'den itibaren saldırıya uğrayacak Kant'ın bu belirlenimci görüşleri Newtoncı belirlenimciliğe dayanmaktadır.

Son olarak, tekil bir nesnenin bir yargı formunda, tümel bir kavram altında görünüşe çıkması ve o olarak bilinmesinin olanağı; diğer bir ifade ile, transendental koşulları, bütün bunlardan sonra, pratikte gerçekleşecek içkin-*immanent* süreçlere de bağlıdır. Çünkü bir yargının oluşması için, isteme yetisiyle, bir özne olarak düşünce ve kanılarıyla kendini kuran gerçek bir kişi ve bu kişinin, hoşlanma yetisiyle seçtiği belli ereklerini gerçekleştirmek üzere verdiği kararlar doğrultusunda, bir eylem çerçevesinde o nesneyle yönelimsel bir ilişki içine girmiş olması gerekir. Anlama

yetisinin *universitas* kategorisi bu iki alanda da işleyecektir. Bütün bunların gerçekleştiğini varsayarsak, transendental mantıktaki bilme süreci, genel mantıkta tasımsal bir çıkarımla bir yargının, bilginin oluşmasıyla ve nesnenin bilinmesiyle tamamlanır. Bir örnek verirsek: Kırmızı renk veren bir mini ışık demeti, altında sarı ve yeşil renk tasarımlarıyla, şimdi-burada bulanık bir empirik görü olarak zihnimi uyarır. Anlama yetisinin kategorileri empirik tasarımlar çokluğunu sentezler ve zihnimdeki kavramsal şema ile analitik bir ilişki içine sokar. Bu ilişkiler içinde örneğin, nedensellik kategorisi beni bir trafik kazası tehlikesine karşı koşullu bir yargı ile uyarır. (Düşünce, değer ve inançları çökmemiş, intiharı düşünmeyen) özne de en azından yaşamak, benliğini sevmek ve mutlu olmak isteği gösterir. İşe giderek belli bir yaşam düzeyini elde etmeyi erek edinmiş kişi, o nesnenin kırmızı ışık tasarımını, bir trafik ışığının tüm anlamları ile birlikte bir yargı formunda kararla, örneğin "işe gitmek için trafiğe çıkmalı" şeklinde eyleme yöneltir. Yargı gücünün, yargı formunda o nesneyi belirlemesi; nicel olarak tümel bir kavram altında beliren "tekil nesnenin durumu" ile bir isteme halinde kendini kuran "öznenin" arasında, tümdengelim formunda küçük-büyük terim ilişkisi kurması ve yargı gücünün ikisinin arasında bir orta terim bularak nesneyi sonuç yargısında küçük terim olarak görünüşe çıkarmasıyla olur:

Bütün yaralanmak/ölmek istemeyenler "kırmızı trafik ışığı"nda durur

<u>"Ben" de yaralanmak/ölmek istemem.</u>

O halde, ben de "kırmızı trafik ışığı"nda dururum.

Bir nesne bunun gibi bir yargılar şeması içinde, bir yargı formunda, tümel bir kavram (kırmızı trafik ışığı) altında anlaşılır ve bilinir. Anlama yetisinin belirlediği nesnenin anlamını ve aklın değerlendirmeleriyle örgütlenen öznenin değerlerini yargı gücü bir ereğe yönelim halinde bütünler ve bir eylem halinde, nesne o nesne olarak belirlenmiş olur. Empirik tasarımlar çokluğunun bir birlik altında görünüşe çıkması ve belirlenebilmesinin, böylece sadece anlama yetisine bağlı olmadığını, ayrıca öznenin de kendisini tümlük-*universitas* formunda akıl ile kurmasına ve yargı gücünün bu iki olanağı bir karar altında toplayarak, tüm bilme yetilerinin tümlüğünün-*universitas*'ının gerçekleşmesine bağlı olduğu görülebilir. Kant'ta *universitas* kategorisinin çözümlenebilmesi için, onun sırasıyla öznedeki olanağını ve sonunda *universitas*'ın gerçeklikte oluşmasını incelemek gerekmektedir.

Bilimler anlama yetisinin kategorileri doğrultusunda nesnenin açıklamasını yapmakla yetinirler. Oysa anlama yetisinin veya bilimlerin tek başına vereceği nesne sadece bir olanaktır, gerçek değil. Diğer bir ifade ile bilim nesnenin bütünlüğünü vermez, her tür isteme ve karara açık, savunmasız, çıplak bir olanak olarak verir nesneyi. Bilimin nesnesi, nesnel ve herkese eşit uzaklıkta görünür; oysa arada bilimsel bilgiyi isteyen "gizli özne" veya "gizli el" vardır. Bu kişisizlik aldatmacasını çözmek, insanlık onurunu örtük müdahalelerden korumak ve geri kazanmak için akla başvurmak kaçınılmazdır.

2. 3. "Modern Özne"nin Örgütlenmesinde Aklın ve *Universitas* Kategorisinin İşlevi

İnsanı türsel ayırıcı özelliğiyle tanımlayarak Kant'ın felsefesinin en temel öncüllerine ulaşmak olanaklıdır: İnsan akıllı bir varlıktır; bu bakımdan eksikli bir varlıktır da; temel işi de aklını kullanarak akıl eksikliğini gidermek, kendini tamamlamaktır. Akıl, ilkeler, yasalar koyma yetisidir. O halde, bir akıl varlığının da kendini aklı ile gerçekleştirmesi, etkinliğini sürdüren bir akıl varlığı olması, onun kendini kendinde bir yasa koyucu olarak belirlemesi, kendi yasalarını kendinin koyması, kendini yasalarında belirlemesi, koyduğu yasanın hem öznesi hem nesnesi, yasanın kendisi olması gerekir. Aklın niteliğini şimdilik bir kenara bırakıp, onu ilişki ve nicelik kategorileriyle anlamayı denersek, onun doğasının çokluğu birlik altında toplayan bir *universitas* yasası olduğunu, soyutlamada geçmişe dönük olarak toparlayan, geleceğe bağlayan, düzenleyici ortaklaşa ilişkiler kurduğu, örgütlediği, organlaştırdığı kabul edilebilir. Bir kişi veya kurumun akıl sahibi bir özne olabilmesi de o halde, kendini *universitas* niteliğinde bir yasaya göre bütünsel olarak örgütlemesine, sistemleştirmesine bağlıdır. Akıl teorik olarak, kendiliğinden bunu yapar; bu, işleyiş mantığının kendisidir. Fakat bir öznenin kendini bir akıl varlığı olarak gerçekleştirmeyi istemesi pratikte, özgürlük alanında, eylem alanında gerçekleşir. Bu nedenle özne pratikte, seçimler karşısında kendini akıl varlığına dönüştürecek doğru isteme veya özgürlüğün zorunlu yasasına göre düzenlemelidir. Bu yasa, aklın kendini *universitas* niteliğinde bir özne varlığına dönüştürmeyi istemedir ve bununla istemeyi ve ahlakı belirlemiş, özneyi zorunlu olarak bir ahlak varlığına dönüştürmüş olur.

Şimdi bu özet altında aklın kendi alanını nasıl belirlediğine bakalım. Anlama yetisinin de, duyarlığın da, yargı gücünün de üzerlerinde aklın zorunlu ilkeleri işgörür. "*Anlama gücünün kavramlarının (algıları) anlamaya yaraması gibi, akıl da kavramları kavramaya* [*comprehension*] *yarar*" (Kant, 2000: s. 394) (para. A311/B368). Anlama yetisi kavramlarla biçimlenen olumsal kurallar koyma yetisiyken, akıl ilkeler yetisidir, zorunlulukları düzenler. Bu nedenle anlama yetisinin de işleyişini düzenlemek ve ona *a priori* ilkeler, kavramlar, yani kategorileri üretmek aklın görevlerindendir. Akıl duyarlığın nesnel verilerini kullanan anlama yetisinden edinilen kavramlara katkısı dışında, kökeni anlama yetisinde olan ama duyusal tasarımlarla ilgisiz, "nosyon" denen kavramlar da, hatta nosyonlardan üretilen ve anlama yetisinin empirik verilerini tamamen aşan, aşkın kavramlar, yani "ide"ler de üretir. Akıl kendi üzerine kategorileri uygulamaya ve idelerden bilgi üretmeye kalktığında gerçekliğin kaynağı dışına çıkarak bilgi ürettiğini düşünmeye başlar. Düşünmek yanılgı içerebilir ve bu bakımdan bilmekten ayrılır.

Aklın, ikisi analitik (I) ve ikisi diyalektik (II) dört çeşit transendental kullanımı vardır: I-1) Mantıksal olarak, anlama yetisinden tüm bilgi içeriğini soyutlayarak saf ve biçimsel olarak onun üzerinde işgörmesi. Anlama yetisi her zaman koşullu olan empirik veriler üzerinden sentez yapar ve sonuçlara, bilgiye ulaşır. Bu süreçte aklın takip ettiği biçimsel süreç, Aristoteles'in açıkladığı tasımdır (*Syllogism*). Zaten bilgi aslında ya "tüm insanlar ölümlüdür" gibi genel bir ilkeden "bazı insanlar da ölümlüdür" şeklinde "doğrudan" çıkarılır, ya da "Sokrates ölümlüdür" sonucuna ulaşmak için pratik yargı amacıyla seçilen bir bilgi veya koşul ilk kuralın altına konur ve "dolaylı" bir çıkarımla, yani koşullu bir tasımla sonuca ulaşılır. Burada,

aklın, yargı gücünün seçimiyle I-2) pratik, ilişki içinde yargılar olarak kullanımında, ereksel (teleolojik) kuralları ilkeler altında toplamasını görürüz. Doğrudan olan birinci çıkarım aklın yargı formu, koşulsuz yargısıdır (*categorical*), dolaylı olan ikincisi anlama yetisinin yargı formu, koşullu (*hypothetical*) yargısıdır, aklın bir de ilişkiler açısından, ikisinin arasında ayrık (*disjunctive*) yargısı vardır. Anlama yetisi, kavramlarının koşullu ilişkileri içinde kendinden bir birliğe ulaşamaz ancak akıl anlama yetisinin kavramlarına, sanki yüksek bir koşulsuz ilkeye ulaşmış gibi bu koşulsuz birliği verir, doğayı sistemli bir birlik, varlığı koşulsuz bir Bütünlük olarak anlamaya neden olur. II-1) Saf olarak, ideler ve *a priori* kavramlar üretmek. *A priori*ler duyusal görünün formlarına göre biçimlenen yargı formlarından üretilir. Akıl yargılarını tasımsal bir düzene sokmakla onlara sistemli bir birlik kazandırır. Fakat öncüller öncüllerden çıkarıldıkları için bir kanıtları yoktur. Bunun için hepsi de "evrensel bir koşul" bularak kanıtlanma arayışı içinde bir üst ilke, daha genel, daha büyük bir öncül arayacaktır. Sonunda ulaşılacak koşulsuz en yüksek ilke deneyden kaynaklanmayan, transendental ilke veya kavramlardır. Bunlara transendental ideler denir. Bu süreçte aklın, II-2) teorik olarak, anlama yetisinin işleyişini düzenlemesini görüyoruz. Her ulaşılan büyük öncül kendi altındaki yargılara, olmayan bir birlik katar. Koşullu olan, analitiktir fakat akıl teorik bir yanlış yapar ve pratik gerekçelerle koşullu yargılar sistemini anlama yetisinde, aklın bir idesi altında sentezler, birleştirir, bütünler.

Aklın empirik görüler üzerinden kullanımı teorikti. Fakat görüldüğü gibi aklın empirik kavramlardan soyutladığı nosyonlar üzerine kurguladığı, bütünlüğe, *universitas*'a ermiş, tamamlanmış, her şeyi bir birlik altına toplamakla aklın

ulaşmaya itildiği en son erekleri olan idelerin artık empirik görüde karşılıkları kalmamıştır ve teorik anlamı veya kullanım alanı da yoktur. Böylece *universitas*'ın bir akıl ilkesi olarak gerçek yaşamda, eylem içinde bulunan bir öznenin bir akıl varlığı olarak kendini gerçekleştirmesi için zorunlu olduğunu da söyleyebiliriz. Hatta kategorilerdeki transendental işleviyle akıl *universitas*'ın kendisidir.

> Buna göre, belli bir koşul altında, büyük önermenin bütün alanını kapsayan düşünceye sahip olduktan sonra, bir tasımın çıkarımında yüklemi belli bir nesne ile sınırlandırırız. Bu koşula bağlı olarak, bu alanın büyüklüğünün tamamlanmış haline "evrensellik" (universalitas) [tümellik, genellik] denir. Bu, görülerin sentezinde "tümlük"e (universitas) [*totality*] veya o koşulların toplamına karşılık gelir. O halde, aklın transendental kavramı denen şey, verili koşullanmış şeylerin tümlüğünün [*universitas*'ın] kavramından başka bir şey değildir. Şimdi koşulsuz olan tek başına, koşulların toplamını olanaklı kılar ve aksine, koşulların toplamının kendisi her zaman koşullanmamış durumdadır; bir saf akıl kavramı, koşullu olanın sentezine bir temel teşkil ettiği durumda, genel olarak, koşullanmamışlık kavramına karşılık gelecek şekilde açıklanabilir [*erklärt*, tanımlanabilir] (Kant, 2000: s. 400) (para. B379).

Transendental mantığın aklın kategorilerle sınırlayıcı bir disiplin olmasından dolayı bu saf idelerin doğal nesneler üzerine uygulanması, diğer bir değişle saf aklın *sentetik* birliği tamamen olanaksızdır (Kant, 2000: s. 627) (para. A797/B825). "*Bütün görünüşlerin mutlak bütünlüğü* ***sadece*** *bir* ***ide****dir çünkü biz onu asla bir imge içinde göremeyiz*" (Kant, 2000: s. 402) (para. A328/B384). Kant bu ifadenin arkasından şunu da ekler: Bu, genel düşüncelerin ve eğilimlerin bütünlüğünü veren ideler "*her zaman en yüksek derecede yararlıdır ve gerçek eylemler açısından kaçınılmaz olarak zorunludur*" (s. 403). Bir eylemde bulunmak için zihnin bütünsel olarak o eyleme

yönelik yeniden örgütlenmiş olması gerekir. Aklın saf kullanımının en son ereği, kalıcı sistemli bir Bütünlük'te kendini tamamlayıp dinginliğe ermektir ki, bu, aklın doğal bir eğilimidir. Öznenin tüm bilgi, düşünce ve erekleri, aklın bu yüksek erekleriyle bir *universitas*'a ermeden özne gerçekte ne pratik ne de teorik bir gelişme kaydedebilir ve insanlığı daha yükseklere taşıyabilir (Kant, 2000: s. 673) (para. A798/ B826). Sıradan bir tözün bir özne varlığına dönüşmesi, öznenin kendini bir ide altında akıl varlığına dönüştürmesine bağlıdır. Aquinas felsefesinde evrensel, tözsel Baba Tanrı'dan çıkan Kutsal Ruh ve akıllar, madde evrenindeki Oğul İsa ve diğer maddi varlıklar tözsel varoluşlarını Tanrı'ya borçludurlar. Aquinas'ta tözler, kendinde varlıklar için kurulan bu ontolojik Bütünlük, Kant'ta sadece transendental mantık düzleminde ideler arasında biçimsel, düşünsel bir Bütünlük olarak yer alır.

Büyük ve küçük öncüller arasında kurulan koşulsuz, koşullu ve ayrık ilişki türlerine bağlı olarak yapılan "diyalektik" çıkarımda ortaya üç farklı tümel, son erek, en yüksek ilke, transendental ide, aklın kendi *a priori*leri, ortaya çıkar. 1) Bir görünüşün koşullarının serisinin üyelerinin koşullu (*hypothetical*) sentezini yapan tasımlar sonunda ulaşılan mutlak birlik EVREN'dir (kosmos); 2) bir öznedeki koşulsuz (*categorical*) tasımlar zincirinin sentezi sonunda kendisi yüklem olmayan bir son kavramda son bulur ki, bu düşünen öznenin koşulsuz, mutlak birliğine karşılık gelen RUH'tur; 3) bir düşünce-inanç sisteminin nesnelerinin ayrık (*disjunctive*) tasımlar zincirinin sentezi ile ulaşılan mutlak birliğine karşılık gelen TANRI idesidir (Kant, 2000: s. 405) (para. A334/ B391). Üç ide sırasıyla bilimin, ahlakın ve dinin (veya sanatın) temelleridirler ve üç temel sorunun da cevabını varsayarlar: "Ne bilebilirim, ne yapmalıyım, ne umabilirim?" Bu üç idenin hedefi evren'de özgürlük, ruhun

ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı olduğu için Kant (2000) bu üç ideyi "*metafiziğin sorgulamasının tam nesnesi olarak sadece üç idesi vardır, TANRI, ÖZGÜRLÜK ve ÖLÜMSÜZLÜK*" (s. 407) (para. B394) şeklinde ifade eder.

Aklın aşkın (transendent) kullanımı, yani anlama yetisinin empirik görüleri sentezlemesi dışında sentezleme girişimleri yanılsamalardır (illüzyonlar). Kant bu girişimlere "Transendental diyalektik" der. Bu başlık altındaki idelere karşılık gelen üç tür yanılsama vardır:

1) Antinomi: Evrene ilişkindir. Verili görünüşlerin koşullar serisinin mutlak birliğinin karmaşık çıkarımlarıdır. Bu çıkarımlarda ileri sürülen bir sav kendi çelişiğini de karşı sav olarak içerir. Bu karşı savı bir sav olarak ileri sürdüğünde ise ilk savın da temellendirebilir olma durumu. Bu bir dörtlü çelişme durumudur. Her sav absürde indirgeme (*reductio ad absurdum*) ile kanıtlanırken karşıtı da aynı şekilde kanıtlanabiliyor. Dört antinomi vardır: 1) Evren zaman-uzamda sonludur/ sonsuzdur; 2) evrende tözler parçalardan oluşur/Bütünlük'lüdür (*universitas* antinomisi); 3) evrende yalnızca doğa yasalarının nedensel belirlenimi vardır/özgürlük vardır; 4) evrenin nedeni olan zorunlu bir varlık vardır/yoktur.[28]

2) Paralogizm: Ruha ilişkindir. Öznenin mutlak birliğine karşılık gelecek bir kavrama ulaşılamama durumu. Paralogizm, çıkarım doğru olsa da sonucun yanlış olma, bozuk sonuç çıkarma durumudur. Yanlışlık transendental idelerden

[28] Antinomilerin işlendiği yer için bkz. Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason*, s. 459-495

kaynaklanır. 1. paralogizmde, "rasyonel psikolojinin tözsellik paralogizmi" şöyledir: Kendi olmaktan başka bir şey olmayan entite tözdür. Özne de başka bir şey değil, kendi tarafından belirlenen ve bu türden, düşünen bir varlık olmakla özne olmaktan başka bir şey olarak düşünülemez. O halde, böyle, düşünen bir varlık bir töz, bir ruhtur. (Oysa "düşünen ben" sadece tamalgının *sentetik* birliğini sağlama işlevidir ve ruhun empirik kaynağı yoktur). 2. paralogizm, "ben" deneyimi bileşik olmadığına göre ruh yalın'dırı, parçasızdır'ı anlatır. 3. paralogizme göre bilinç, çeşitli defalar tekrar eden bir kimlik göstermekle bir kişilik olmaya doğru gidiyorsa, ruh da bir kişidir. 4'üncüsü ise, kendimi dış nesne gibi, tamalgı deneyiminde doğrudan algılamakla ruhu bir dış nesne gibi kavramsallaştırmamı ve idealleştirmemi anlatır.[29]

3) Saf aklın ideali: Tanrı'ya ilişkindir. Var olan her şeyin baştan sona bütün olanaklarını belirleyen toplamı (*omnitudo realitatis*) veren bir idea, ideal bir bir *universitas* tasarlanmıştır tarih boyunca. Bu tasarıma kendinde şey yüklenmiş ve her gerçekliğin belirlenimi ona dayandırılmıştır. Bu bir Tanrı idesidir ve teolojik, kozmolojik ve ontolojik kanıtlamalar denenmiştir. Oysa Tanrı'nın varlığına ilişkin bu kanıtlar saf aklın teorik yanılsamasıdır.[30]

Öznenin kendini *universitas* kategorisinde Bütünlük'lü bir akıl varlığı olarak kurması, burada dördüncü paralogizmde tamalgıyla kendini ruh idesine göre belirlemesiyle olacaktır. Benin kendini dış bir nesne gibi zaman içinde tekrar eden bir iç duyum, "ben" deneyimleri eşliğinde empirik koşullu bir tamalgı nesnesi olarak

[29] Paralogizmlerin doğuşu için bkz. Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason*, s. 411-431
[30] Saf aklın idealinin kaynağı için bkz. Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason*, s. 551-559

algılaması, sonunda, üçüncü paralogismde kendini algılayan bir bilinç varlığı, "kişilik" sahibi olduğu ve aklın *a priori* "ruh" idesi eşliğinde kişilik sahibi bir ruh olduğu sonucuna vardırır (Kant, 2000: s. 422) (para. A363). Teorik olarak bu bir yanılsamadır, bu doğru değildir. Fakat bu paralogizmin ve idenin birlikteliği pratikte hayati öneme sahiptir; çünkü tüm yetileriyle kendini ortaya koyan gerçek bir özne varlığı böyle oluşur.

Birinci paralogizmle ilgili olarak, burada bir ara vererek Aristoteles ve Aquinas üzerinden gelen öz-varlık ayrımı veya kısaca töz problemine değinmek gerekiyor. Kant'ın açıkça uğraştığı konu öznenin özünün de, yani ben'in de bir kavram, soyut bir tümel olması ve aynı zamanda kendi başına varolan bir töz de olma sorunlarıdır. Kant'ın tümeller görüşündeki gibi bir kavram realisti olması buradaki çözümünde de kendini gösteriyor. "Ben" kavramı da nominalizmdeki gibi sadece soyut bir ide, bir mantıksal ilişkiler örgütlenme biçiminin adı değildir, aynı zamanda nitelikli bir varoluşu da vardır; akıl kendini bir özne olacak şekilde, Bütünlük'lü, *universitas* nitelikli "ben" tümel kavramında gerçeğe dönüştürmektedir. Bir kavramı sadece ilişkiler değil, nitelikler olarak da görmek, tümeller konusunda skolastisizmden gelen töz anlayışının bir uzantısıdır. "Ben"in varoluşu ve özü, Bütünlük'e, *universitas*'a, tanrısal mükemmelliğe ulaşan, Tanrı idesi veya ideolojisinden beslenen bir akıl varlığında birdir, biri diğerini öncelemez. Varoluşunu ruhsal özüne uygun olarak gerçekleştirmek, Aquinas'ın özdeşlik ilkesinde olduğu gibi, bir insan varlığının aklını kullanarak kendini özüyle özdeşleştirmesi demektir. Böylece, varoluşunu Tanrı'dan alan özne kendini kendinde özerk bir bireysel ruh tözü olarak gerçekleştirmiş olur. Skolastik öğeleri gizlenmiş olan, Kant'ın transendental mantığı, sonuç olarak seküler

bir ilke de ileri sürmektedir: Bir kişi veya kurum, bir özne organizasyonunun adını kullanacaksa, kişi, üniversite, devlet, aile vb., bu öze uygun şekilde kendi varoluşunu örgütleyecek biçimsel bir akıl sergilemesi gerekir. Üniversite kurumu da *universitas* idesine uygun örgütlenmelidir ya da varlığı özüne uygun olmayan kişi veya kurum için başka bir kavram kullanmamız gerekir.

*Phainomenon*lar veya teorik alanda empirik bir nesnenin kavramı veya özü ile *noumenon* veya pratik alandaki kendinde varoluşu arasındaki zorunlu bağı kuracak etken, kategoriler öğretisidir. Fakat ideler akıl yürüterek düşünülebilir, noumenon veya pratik özgürlük alanındadır ve soyut bir kavramın özü (neliği) ile gerçekliği arasındaki bağ, aklın zorunluluk değil özgürlük yasalarına bağlıdır. Özgürlük hareket alanını varlık-öz ayrımıyla oluşan aralıkta bulur. Şöyle de söylenebilir: Aklın teorik yanılsamaları olan ideler, pratiği düzenleyen *a priori* yasalar olarak, idelerle ilgili bütün soyut kavramların tümevarımla gerçeğe dönüşme olanağını sağlayacak transendental yasaları verir. Özün varlıkla ilişkisi veya pratik aklın transendental yasalarının gerçekleşmesi ise gizil akıl varlığı olan bir öznenin kendini etkin bir akıl varlığı (*entelekheia*) olarak gerçekleştirmeyi, tamamlamayı, mükemmelleştirmeyi, *universitas*'ı "isteme"sine bağlıdır. Böylece idelerin gerçeklik alanı olarak özgürlük alanı ve bu alanda isteme yetisi ön plana çıkar.

Öznenin özgürlük altında kendini gerçekleştirme olanağını sergilemek için Kant üçüncü antinomiyi çözümler. Burada söz ettiği özgürlük koşullu, göreceli, içkin değil, koşulsuz, mutlak, transendental özgürlüktür. Genel olarak sağduyu bize

özgürlüğün, doğal belirlenimciliğe bağlı olarak, çıkarına ve mutluluğuna uygun davranabilme becerisi olduğunu söyler. Oysa Kant'ın aradığı, "transendental özgürlük" ise doğal belirlenimciliğe bağlı olmama, nedensellik zincirinin başında kendi olma durumudur (Kant, 2000: s. 484, 485) (para. A444, 447/B472, 475). Bu, aklın doğal mutluluk ilkesine göre değil, kendi yasasına uygun istemeye sahip olması demektir.[31]

Teorik alanda nedensellik nasıl ki bilmenin yasasıdır, aklın düzenleyici ilkelerindendir ve doğanın yasaları hakkında bilgi sağlar, pratik alanda da nedensellik istemenin yasasıdır, aklın düzenleyici ilkesidir ve ahlakın ve dinin (sanatın) yasalarının düşünülebilmesini sağlar. Ahlak yasası da, özgürlük gibi, anlama yetisinin kategorileri dolayımında olmadığı için anlaşılmazdır, bilgi oluşturmadan gerçekleşen, deneyimlenen bir olgudur. Özgürlüğün bir olgu olarak saf akılda pratik olarak olanağını göstermek, aynı zamanda gerçeklikte özgürlüğün isteme olarak ortaya çıkması ve ahlak yasasını, istemenin yasasını göstermek demektir. "Ö*zgürlük ahlak yasasının ratio essendi'sidir [varlık nedeni], ama ahlak yasası da özgürlüğün ratio cognoscendi'sidir [bilme nedeni]*" (Kant, 1994: s. 4) (para. 1). Pratik aklın temel yasasını, istemenin ahlak yasasını bulmak *sentetik a priori*sini bulmak demektir. Böylece ahlak yasası Kant'ın toplam metafizik sisteminde ahlak metafiziğinin temellendirilmesi demektir. Ahlak yasasını bir olgu olarak göstermekle özgürlüğün olduğunu bilmiş olacağız. Özgürlüğün pratik gerçekliğini bilmekle de ahlak yasasının varlık temeline ulaşmış olacağız.

[31] Akla yüklediği işlevle Kant'ın özgürlük anlayışının Stoa ve Spinoza ahlakına uygunluğu dikkat çekicidir. Hazcılık etiği düşünsel hazlara, Yararcılık/*utilitarianizm* ise bilimsel gerçeklere dayandırmasına rağmen ikisi de yaderk bir akıl ilkesi ileri sürerler. Buna karşın Stoacılık ve Spinoza Kant'ta gördüğümüz gibi, etiği özerk bir akla dayandırır; yani etiğin nedeni mutluluk değil, Aristoteles'teki gibi, mutluluğun nedeni etiktir ve Kant da Aristoteles gibi, *eudaimonist* değildir.

Ahlakın ya da istemenin saf pratik akılda olanağı derken, bir şeyi istemek değil, istemenin kendi olanağını, isteme tarzını göstermek anlaşılmalıdır. Özgürlüğün ve ahlak yasasının düşünülemezliğinden, şemalaştırılamazlığından dolayı ahlak yasası "hırsızlık ayıptır" gibi bir içerik vermez; sadece istemenin tarzını istemeyi buyurur. Özgürlük olmasaydı yararcı, utilitarian ahlakın sonuççu ahlak yasasını bilimin nedenselliğine dayandırabilir; çıkarcı ve bencil bir ahlak önerebilirdik. Pratik aklın nesnesi yararlı ve zararlı veya Kant'ın adlandırmasıyla "hayırlı" ve "fena" değil, "iyi" ve dolayısıyla "kötü"dür.[32] Hayırlı ve fena olan, mutlulukla, haz ve acı ile belirlenir. İyi-kötü, akılla ve kavramlarla yargıda bulunmayı gerektirir; haz-acı ise bunu gerektirmez. İyi-kötü, deneyden önce *a priori* bilinir; haz-acı ise bilinemez, ancak eylemden sonra bilinebilir. İyi-kötü, koşulsuzdur ve özgürlük yasasına bağlıdır; haz-acı ise koşulludur ve fiziksel nesnenin nedensellik yasasına bağlıdır. İyi-kötü, eylemin tarzına yönelik, eylem hedefli; haz-acı ise nesneye yönelik ve nesneden alınacak kişisel duyum hedeflidir. İyi-kötü olanı önce "iyi-kötü" idelerinin altına sokuyor, sonra arzuluyoruz; haz-acı vereni ise önce arzuluyor, sonra "iyi-kötü" idelerinin altına sokuyoruz. İyi-kötü, nesnenin tasarımıyla, deneyin imgesel dolayımıyla değil, doğrudan akılla bağlantı kurar; Haz-acı ise anlama yetisinin şematize edebildiği nesnenin tasarımıyla deney dolayımıyla bağlantı kurar. İyi, başka bir şey için koşullu (*hypothetical Imperative*) olarak istenen bir araç değil, pratik aklın *noumenon* alanında düşünüp taşınarak, koşulsuz (*categorical*), kendinde iyi olanı, kendisi olduğu için istenendir. İyiyi hoşa gitme duygusuna bağlasaydık, "*doğrudan doğruya iyi diye bir şey kalmazdı ve iyiyi başka bir şeye, yani hoşa gidene araç olanda aramak gerekirdi*" (Kant, 1994: s. 66) (para. 103).

[32] Hayırlı-fena ile iyi-kötü ayrımı için bkz. Kant, I. (1994). *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 64-69.

Fakat bir akıl varlığının, ben sevgisi ve hazlarına bağlı olmadan istemesini bir akıl ilkesine, iyiye, bir isteme yasasına bağlama isteğinin temeli, önce doğal güdülenme belirleniminin tersi yönde, negatif veya "transendental" anlamda bir iç özgürlüktür. Özgürlük, istemenin en üst ilkesidir ve kendisini doğrudan kendi isteme tarzını belirleyerek gerçekleştirir. Köle ruhuyla ihtiyacı için gerekli olanı istemenin, yani araç olma olanağının aksine, amaç, kendinde bir değer olarak insanlık onurunun gerektirdiği gibi bir akıl varlığı olmak için, insanın kendi isteme yasasını kendisi koyan, *auto-nomos*, özerk bir varlık olması zorunludur. Yoksa, Kant'ın (1994) dediği gibi, "*akıl sırf hayvanlarda içgüdünün gördüğü işe hizmet edecekse (...) yalnızca, doğanın insanı – onun için daha yüksek bir amaç belirlemeksizin – hayvanlar için belirlediği amaç için donatmak üzere kullandığı özel bir yol olurdu*" (s. 69) (para. 108).

Anlama yetisinin, deney dünyasının *phainomenon*larını doğru bilmeyi ve belirlemeyi sağlayan *a priori* kategorileri olduğu gibi, pratik aklın da *noumenon* alanında iyi olanı kavramsal olarak değerlendirip istemesini sağlayan *a priori* özgürlük kategorileri vardır. Kant'ta kategorilerin başlıca görevi *universitas*'ı sağlamaktır ve isteme alanında da bireyi akıl varlığı, Bütünlük'lü bir özneye dönüştürecek olan, anlama yetisinin kategorileri ile aklın ideleri (burada özellikle "özgürlük") arasında yargı gücünün bağlantı kurmasını sağlayacak olan *a priori* ilkeler bu kategoriler olacaktır:

1. Nicelik kategorileri: Öznel maksimler – nesnel ilkeler – [evrensel] yasalar;

2. Nitelik kategorileri: Yapmanın kuralları – yapmamanın kuralları – istisna kuralları;

3. İlişki kategorileri: Kişilikle ilişkili – kişinin durumuyla ilişkili – karşılıklı, başkasıyla ilişkili;

4. Kiplik kategorileri: İzin verilen, verilmeyen – ödev ve ödev karşıtı olan – tam ve tam olmayan ödev (Kant, 1994: s. 74) (para. 117).

Kant'ın çok açık ve hiç yoruma gerek yok diye geçtiği bu kategoriler üzerine çok tartışma vardır. Nicelik kategorisi *universitas* ilkesini barındırdığı için kısaca açmak gerekir. Burada da bilmenin kategorileri biçimini korumaktadır, çünkü yetiler arasındaki ilişki düşünerek kurulmaktadır. Nicelik kategorisinin de öznel maksimler, nesnel ilkeler ve evrensel yasalar şeklinde dizilmesi birlik, çokluk, Bütünlük biçimini devam ettirir. Akıl, yasa koyucu olarak kendini Bütünlük, *universitas* kategorisinde gerçekleştirecektir. Öznel maksimler farklı bireysel duygularla doğal belirlenime açıktır. Nesnel ilkeler herkesin aynı duygulanım veya eğilime sahip olduğu rasyonel bir birliğe işaret eder. Yasalar ise birinci kategorinin ikinciyle birleştirilmesi sonucu ulaşılan, herkesin belirlemesinin üstünde olandır ve bütün insanların toplamını koşulsuz bağlar ve böylece bireyi akıl varlığına dönüştürür. İlke düzeyinde bile bir koşulluluk vardır. Kant'ın ahlak yasası genelde nesnel ilkeymiş gibi yanlış anlaşılır. Oysa aradaki fark neyi neden yaptığını bilmeden doğal koşulların belirlemesine göre, rasgele ilkesel kararlar veren bir özne ile kararlarıyla kişilik ve ahlak bütünlüğüne, koşulsuz, rasyonel bir düzlemde kendini tanıma ve belirlenmişliğini aşma, bir akıl

varlığı olma düzeyine ulaşmış anlamlı bir bütünlük, gerçek bir karakter olmak, kısaca hayvanla insan olmak arasındaki fark kadardır. İlkeler çoğunluk veya herkes aynı eğilimde diye evrensel bir yasaya dönüşmezler. Bir maksimin yasaya dönüşmesi, önce bireyin kategorik olarak öznel maksimlerine nesnel bir toplumsal ilke aramaya başlamasıyla olur. Fakat bu da yeterli değildir. Yeterli olsaydı farklı ahlak söylemleri birbirleriyle anlaşamamaya mahkûm olurlar, her durumda savaş kaçınılmaz olurdu. Anlama yetisi için *universitas* kategorisi nasıl kaçınılmazsa, akıl için de bu *a priori* ahlak yasası akıl varlığı bir insan olmak için *universitas* işlevi gören kaçınılmaz transendental bir ilkedir. Nesnel ilkelerden evrensel yasalara geçmeyi aramak aklın varlığının kanıtıdır. Yoksa doğru güçlünün, kalabalığın işine gelen olurdu. Herkesin övgü ve yergisinin dışında evrensel olanı aramak akıl göstergesidir. İşte, insan olmak gibi, üniversite kurumunu da üniversite yapacak ilke bu üçüncü kategoridir, yasaya uygun olanı arama tavrına sahip, yasa koyucu eleştirel akıl olmak.

Akıl, isteme yasasıyla insanlara neyi isteyeceklerini değil, nasıl isteyeceklerini, istemenin kendisini nasıl isteyeceklerinin biçimsel, zorunlu, evrensel etik koşulunu verir. Ahlak metafiziğinin *sentetik a priori* ilkesi olan ahlak yasasını bir olgu olarak her akıl varlığı kendi içinde duyar ve akıl pozitif bir özgürlükle bu yasayı buyurur: "*Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin*" (Kant, 1994: s. 35) (para. 55). Bu birinci biçimiyle yasa doğanın ereksellik yasasına da uygundur ve nesneldir. Ahlak yasası "*her akıllı varlık için uyulması zorunlu*" (Kant, 1964: s. 108) (para. 87) bir yasadır. Yasanın ikinci biçimi özneldir ve her akıl varlığını "ereği kendisi" (*end in itself*) olarak kabul eder. Bu açıdan genel ahlak yasasının ikinci formülü şöyle olur: "*Her zaman öyle eyle ki,*

kendi kişiliğinde veya herhangi başka birinin kişiliğinde, insanlığa asla sadece bir araç olarak değil, fakat beraberinde her zaman bir amaç olarak muamele et" (Kant, 1964: s. 96) (para. 67). Her akıl varlığı, karşılaştıkları aynı durumda aklında aynı yasayı bir olgu olarak yaşar. Bu yasa "kendin için istemediğini başkası için de isteme" kuralıyla genelde karıştırılır. Önerilen bu kural çıkarcı bir kuraldır, ahlak yasası değil. Ahlak yasasının teklifi evrenseldir ve zorunludur, mantıksal biçimde "koşulsuz bir buyruk, *categorical imperative*'dir. Bir ahlak maksiminin yasaya dönüşebilme koşulu özerkliktir. Özerklik, pratik isteme yasasının üçüncü formülasyonudur: "*Her akıl varlığının istemesi evrensel bir yasa yapacak şekilde [olmalıdır]*" (Kant, 1964: s. 98) (para. 70). Özerklik, ahlakın ve bir akıl varlığı olmanın son ereğidir. "*Öyleyse özerklik insanın ve her akıllı varlığın onurunun-değerinin temelidir*" (Kant, 1964: s. 103) (para. 79). İstemenin özeklik ilkesi genel, evrensel bir yasa niteliğindedir ve ereği kendisi olan her akıl varlığını, insanı, kurumu bağlar. Bu yüzden koşulsuz buyruğa uymak bir gereklilik değil bir ödevdir. Ödev olması bakımından Kant'ın ahlak teoremine "ödev ahlakı" veya "niyetçi ahlak" da denir. Onun ödev ahlakı bir yandan genel insana bireysel onur, ruh asaleti getirirken; diğer yandan da işaret ettiği koşulsuz buyruk, içeriksiz, meta bir buyruk olduğu için kolayca yanlış anlaşılmış, hatta Avrupa'da emperyal güçleri devralmakta olan burjuva sınıfının insan yerine koymayacağı başkalarını yaderkleştirecek modern öznesi için sömürgeci, mutlak özerk bir güç formüle etmelerine malzeme olmuştur. Kant'ın ahlak yasasını biçimsel, içeriksiz bırakmasını bir hata olarak gören, hatta örneğin, Nazi ahlakının içeriğini Kant'ın koşulsuz buyruğuna bağlayacak kadar, Kant'ı yanlış anlayan filozoflar olmuştur (Kaygı, 2006: 47).

Kant'ın koşulsuz buyruğunun biçimsel olması ve içeriksiz olamamasından yola çıkarak, ona "yalan söyleme!" gibi, her tür içerik (*Materie*) yüklenebileceğini, "bence herkes bu durumda benim gibi davranmalı" diyerek eylemin yasalaştırılabileceğini düşünmek bu tür hataların en yaygın nedenidir. Kaygı'nın (2006) tespitini kendi ifadesiyle verirsek, "içerik" terimi "*eylemin hangi konuda olacağı anlamında değil, bir ilkeye göre eylemde bulunurken o ilkeyle va'adedilen, elde edileceği umulan şey anlamında kullanılmıştır*" (s. 10). Yani bu içeriksizlik istediğin sonuca ulaşmak için içini doldurabileceğin bir boşluk değildir. İçeriksizlik; "*eylemde bulunana çıkarıyla ilgili bir vaadde bulunan bir ilke olmaması, yahut "geçerliliğini" eylemde bulunan çıkarlarıyla ilgili va'dettiği şeyden alan bir ilke olmaması*" (s. 10), pragmatik olmama anlamına gelmektedir. Bir eylemde elbette önceden hazır bir konu olacaktır ve bu konuya yönelimsel bir bilinç halinde davranılacaktır. Kişi doğal olarak kendi öznel maksimini seçecektir. Fakat bunu seçerken sadece bencilliğini aşmak ve toplumsal nesnel bir ilkeye, bir davranış kalıbına göre seçmekle de yetinmeden, bu süreç boyunca nesnellikten evrenselliğe uzanan bir tavır içinde, yasa olacak şekilde maksimini seçmelidir. Yasa kategorik olarak farklı görüşleri bir birlik altında toplayıp bütüne cevap verebilecek kuşatıcılıkta, *universitas* niteliğinde bir ilkedir. "Maksim"in "evrensel" bir "ilke" olması bu anlama gelmektedir. Eylemin nesnel ilke görevi gören toplumsal değerlerden, kültürel erdem kalıplarından ötede, evrensel olup olmadığını anlamak; çatışan erdem kalıplarını veya değerleri kültürler arasında çözümlemek, koşulsuz buyruğun sağlamasını yapmak için yol açtığı sonuçlarına değil, o eylemin insanı bir araca dönüştürüp dönüştürmediğine bakmak, "*yani değişken ve koşullu olmayan kesin buyruğun buyurduğu gibi*" (Kaygı, 2006: 42) insanı kendinde bir amaç edinmesini aramak gerekir.

Her istemenin eylemle empirik alanda gerçeklenmesi ve uygulamalarda doğa yasası gibi bir yasayla belirlenmesiyle de pozitif anlamda özgür eylem alanına geçmiş oluruz. Çünkü aklın *a priori* yasasına, koşulsuz buyruğa uyacak bir eylem de kendini doğal belirlenimci ve anlama yetisinin yasalarına uyarak *phainomenon* dünyasında, ahlak dünyası kendini doğada, bilimsel dünyada, *noumenon* alanı kendini *phainomenon* alanında gerçekleştirecektir. "Ne yapmalıyım?" sorusunun cevabı kendini "ne bilebilirim?" sorusunun cevabı üzerinden gerçekleştirecektir. Fakat bu gerçekleşmenin son bir adımı daha vardır ki, o da karar verme, yargı oluşturma ve eylemde bulunmadır. Aklın isteme yetisi ile yargı yetisi farklıdır. İstemek yetmez, insanlar istediklerinin hayalini kurabilirler, büyük düşünce ve inançları olabilir, hayallerinde kendilerini kahraman, peygamber yapabilirler. Fakat önemli olan sadece iyi olanı istemek değil, onu bir yargıya çevirip gerçekleştirmek üzere karara bağlamak, eyleme dönüştürmektir. Buna bilgelik erdemi dersek, bu ancak olması gerekeni olanda doğru nedene bağlama ve gerçekleştirebilme becerisidir ve Kant'a göre de "aklın en son ereği" bu, "en yüksek iyi ideali"dir. Daha açık bir ifade ile, en yüksek iyi ideali ahlakın yasasının doğanın yasalarına mükemmel bir biçimde örtüşmesi, yargı gücünün, akıl ile anlama yetilerinin ereklerini tek bir kendi son ereği altında toplama, en son *universitas*'ı gerçekleştirmesidir. Özgürlüğün isteğinin anlama yetisindeki anlaşılır nedeni, tekilin anlaşılır bilgisini tümel, yüksek bir akıl ilkesine bağlayacak orta terimin ta kendisidir. Bu, yaratıcı, sanatsal ve hatta kusursuzlaştığı ölçüde tanrısal bir çıkarımdır, çünkü koşulsuz buyruğun koşullu nedensellik zincirine tam uyarlanması nedensellik zincirinin, doğanın erekselliğinin yaratıcı aklı, sanatçısı Tanrı'ya özgüdür. "*Doğa burada bize, amacımıza uygun bir yetiyle donatma konusunda üvey evlat muamelesi yapmış gibi görünüyor*" (Kant, 1994: s. 158) (para. 264). İnsan da yargıları, yani karar ve eylemlerinde aklın ahlak

ve doğa yasalarını ne kadar doğru bütünlerse kalıcı ve denetlenebilir bir mutluluğu da umabilir (Kant, 2000: s. 680) (para. A811/B839). İnsanın ne umabileceğinin sorusunun cevabı budur. Buradan yola çıkarak, Kant için doğanın da öznenin de rasyonel belirlenimci bir evren oluşturduğunu, "rasyonel belirlenimcilik"in bir tür doğal din bilimi olduğunu söyleyebiliriz. Aquinas'ta doğal hukuk; felsefe ve bilimi ilahiyatın öncülüğünde özdeşleştirirken, Kant'ta aynı özdeşlik felsefenin öncülüğünde bir sistem oluşturmaktadır. Aklın erekleri kendi ereği altında özdeşleştirmeyi gerçekleştirmesi ise aklın değil, yargı gücünün işidir; çünkü yargı gücü *a priori* ereksellik yasası ile kendi alanına sahiptir ve akıl ereksel birliğin nedeni değil, aksine ereksel birlik aklın nedenidir (Kant, 2000: s. 683) (para.B845). Karar yetkisi yargı gücünün, kişisel seçim ve doğru karar verme becerisinin elindedir. Başka türlü söylersek, Bütünlük'ü ortaya çıkaracak temel akıl değil, aklı ortaya çıkaracak temel Bütünlük'tür. Varoluşunu tamamlamaya, *universitas*'ı gerçekleştirmeye yönelen bir eylemin örgütlenmesi içinde akıl varlık kazanır, akıl tözsel bir varlık değildir ki, kendi başına *universitas*'ı seçsin.

2. 4. Disiplinler Arasında Bütünlük'lü bir Sistem Kuran Yargı Gücünde *Universitas* Kategorisinin İşlevi

Bilimlerin kendi başlarına birbirleri aralarındaki ilişkileri ve bu ilişkilerin temellendiği kendi kurucu ilkelerini belirlemeleri ve Bütünlük'e, *universitas*'a ulaşmaları olanaksızdır. Tekil deney varlıkları hakkında "doğru" düşünebilmek, konuşabilmek için en başta "varlık" olma, "varlık" kavramı hakkında doğru düşünebilmek gerekir. Yoksa suyun 100 derecede kaynamasını veya Süper Sicimler

Kuramı'nı anlamlandıramaz, hatta bilimin sınırlarını zorlayan kâşiflerin ufkun ötesini gözlemesini ve insanlık için yeni, daha ileri veya geride daha doğru görülebilen yeni ufuklar keşfetmelerini bekleyemezdik. Ne var ki, bilginin, insan olmanın, bilimin ufuklarını ne teleskop ne mikroskop gösterir. Ufuk refleksiyonun paradoksal yatağında gizlenir: Varlıkları kavramlar olarak deneyimleriz. Bir ilkeye ulaşmadıkça "bilim"i bilimlerle, "kavram"ı kavramlarla açıklamak kısır döngü oluşturacaktır. "Varlık" kavramını gene kavramlarla tanımlayabilmek için en geriye gitmeli ve "kavramın", "tümel" kavramın ne olduğunu, sonunda da tümlüğün, *universitas*'ın ne olduğunu tanımlayabilmek gerekir. Düşünme ufkunun en son sınırı burasıdır.[33] Kavramın, tümelin, düşünmenin problematiğini, düşünme hareketinin mantığını çözmeden yapılacak her tür hamle boşluğa atılmış bir adımdır. Anlama yetisi tekil bir nesnede koşullu olan empirik görüyü koşulsuz olana, kendiliğindenlik ile tamalgıda, ben bilinci altına bağlayıp Bütünlük'lü bir nesne belirlerken, ben bilincinin özgür akıl varlığı, özerk, Bütünlük'lü bir özneye dönüşebilmesi ise kendiliğinden olmayan, bir isteme sorunuydu. Şimdi bu genel isteğe sahip çıkacak bir istencin, bilme edimi içinde tekil nesneyi ve beraberinde özneyi de Bütünlük'lü bir gerçeklik olarak belirleyecek rasyonel bir yargıya yaratıcı bir düşünce ile karar vermesi gerekmektedir. Bir yargının belirlenmesi ile tümel yerine geçen özne ile tekil nesne arasında ilişki kurulacak ve bilgi ortaya çıkacaktır. Eş deyişle, yargı gücü özneyi oluşturan aklı büyük önerme, nesneyi oluşturan anlama yetisini küçük önerme kabul edip, aralarında kendisi orta terim gibi bağlantıyı gerçekleştirecek ve bir tasım formunda yargıya biçimini verecektir.

[33] Örneğin Heidegger de buradaki paradoksu aşabilmek için Kant'a ve Parmenides'e kadar geri gitmiş ve haklı olarak varlık'ı (kitaplarına da adlarını veren) "Düşünme Nedir" sorusu içinde, düşünmeyi de "Tekniğe İlişkin Soruşturmalar"ında *poiesis*, sanatsal düşünmede aramıştır.

Yargı bir tasımın zorunlu sonucudur. Bir tasımın yaratım sürecinde düşünmenin ürünü olan şey orta terimin bulunmasıdır. Tasım kaplamı daha az olan, daha dar, özel bir küçük terimin, türün, bir orta terim aracılığıyla içlemi daha az olan daha geniş, genel bir büyük terimle, cins ile tanımlanmasıdır. Orta terimin bulunmasıyla tümel-tekil arasında cins-tür ilişkisi kurulur ve tekil hakkında bir bilgi oluşur. Kant (1974) için "*bütün nesnelerin cins ile ilişkili* [*generatim*] *olarak"* düşünülmesi "genel mantık"ın özelliğidir ve buna karşın "*transendental mantıkta nesne sadece anlama yetisinin nesnesi olarak*" (s. 18) sunulurdu. Genel mantık açısından bilgi verecek düşüncenin iki kaynağı vardır: Görüler ve kavramlar. İlki, duyarlığın verdiği bilme malzemeleridir, ikincisi, anlama yetisinin onları gidimli olarak düzenlemiş halidir. Bu iki kaynağa dayanarak "*bir bilme* [*cognition*] *mükemmel* [*Vollkommen, perfect*] *olabilir"* (Kant, 1974: s. 40). Yani bir cins altında bütün türlerin bilgisi, bütün kategorik içerikleri ile bilinebilir ve *universitas*'ı tamamlanmış bir tam tümevarıma varılabilir.

Kant felsefesinin genel esin kaynağının Leibniz ve Wolff felsefeleri olduğu kabul edilir. Kaynağı Aristoteles'in *entelekheia*'sından gelen "*Vollkommenheit*" veya "mükemmellik" kavramı da Wolffçu felsefenin merkezidir ve Kant çeşitli tipik görüşleriyle bu kavramın karşısındadır. Wolff, metafiziğinde (1719) mükemmelliği "çokluğun uyumu" [*harmony of manifold*] (§ 152) olarak tanımlar. Wolffçu felsefenin tamamı mükemmellik ilkesi üzerine kurulmuştur; bilginin, kişinin, toplumun mükemmelliği. Oysa Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde insan bilgisinin zaman - uzam içinde görünenle sınırlı olduğunu; *Ahlakın Metafizik Temelleri*'nde ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde pratik yargının heteronomluk ilkesinden dolayı ahlaksal

mükemmelliğin olmadığını; *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde estetik yargının hazzı (*taste*) için gereken mükemmelliğin eksikli olduğunu savunur.[34]

"*Kant Optimizm makalesinde (II- 30-31) göreli ve mutlak mükemmelliği birbirinden ayırır*" (Schönfeld, 2000: s. 270). Kant "*Vollkommenheit"* kavramını göreli kabul ederek Wolff'un verdiği mutlak anlamdan ayrılır. Bu ayrımı Leibniz'de de görürüz (Leibniz, 1943: s. 11-13) (para. 41, 42, 46). Kant "*Vollkommenheit*" kavramını tanrısal doğasından çıkarmış ve bilgisi anlama yetisi ile sınırlı insanın, aklının "transendental mantık" sınırlamasından çıkıp mantıksal bir tutarlılıkta, doğruluk ilkesine bağlı kalarak, tekilleri, tümelleri, hatta saf olarak kendini Bütünlük (*universitas*) içinde, bir birliğe kavuşturarak kavrama hareketini "genel mantık" içinde gerekçelendirmek için kullanmıştır. Aquinas'ın doğal hukuk anlayışında Bütünlük'ün yetiler ve bilgiler *universitas*'ı olması gibi, Kant için de hedef bilimler sistemidir. Kant insan zihninin *a priori* yapısını, temel iç doğasını çizmek amacıyla kurduğu şemanın canlanması için metafizik bir hareketlendiriciye gerek duymuş ve bunu da insanın düşünme olanağının, doğasının mükemmelliğine değil; aksine, eksikliğine dayandırmıştır. Bu eksiklik aklın, malzemelerinin *phainomenon*lar alanı ile ve olanaklarının anlama yetisinin olanakları ile sınırlı olmasındandır ve akıl doğal olarak metafizik bir ilkeye göre bu eksikliği tamamlamaya, sanatsal bir yaratıcılıkla kavrayışını mükemmelleştirmeye yönelir.

[34] Bkz. *Perfection* (1995). Caygill, H. (Ed.) *A Kant Dictionary*

Kant görüsel (*intuitive*) ve gidimli (*discursive*) ayrıma göre bilmenin mükemmelleşmesini, tamlığını, sırasıyla, estetik tamlık ve mantıksal tamlık olarak ayırır. Transendental mantıkta duyarlık anlama yetisine malzeme sağlardı. Pratik akıl da istemenin gerçekleşeceği fiziksel koşulların bilgisini böylece anlama yetisi üzerinden alırdı. Duyarlık ayrıca, genel mantıkta yargı gücünün estetik beğeni kaynağı olan görüleri de verir. Yargı gücünün yaratıcı düşünme niteliği estetik beğeniye, hoşlanma duygusuna göre karar vermesinden kaynaklanır. İsteme yetisi akla uyarsa, koşullu mutluluk ilkelerine göre çıkarına uyanı değil; aklın özerklik ilkesine göre, rasyonel bir gerekçeye, koşulsuz buyruğa uyma şeklindeki en son ereği verir. Anlama yetisi de kategorilerin dışında (idealar üzerinde) kullanılmama şeklindeki yasaya bağlılık ilkesiyle tekilin fiziksel koşullarının "mantıksal" bilgisini verir. İşte yargı gücü *universitas*'ı en son ve en genel çerçevede kurma işini, akıl ve anlama yetisi arasındaki bağlamayı, erekleri duyusal görüden beslenen estetik beğenisine göre yapar. İsteme yetisinin istekleri ile istemenin gerçekleşeceği koşulları veren anlama yetisinin mantıksal bilgisi arasındaki gerilim gibi, yargı gücünün estetik beğenisiyle biçimlenecek yargılar ile hoşlanıp tercih edilecek fiziksel koşulların belirlenmesi için gerekli bilgi malzemelerini hazırlayan anlama yetisinin mantıksal bilgisi arasında da böyle bir gerilim vardır. Böylece mantıksal tamlık ile estetik tamlığın arasında bitmez bir çatışma sürer. Duyarlık canlandırılmayı (*animated*, biçimlendirilmeyi), anlama yetisi ise yol gösterilmeyi bekler. Örneğin bir konuşma güzel, renkli, zevkli fakat kuru ve anlamsız olabilir veya zevksiz fakat çok anlamlı olabilir. Buna rağmen, "insan doğası gereği", bilmeyi mükemmelleştirmek, anlaşılır, beğenilir, popüler hale getirmek ve estetik biçim üzerinden bilgiyi mantıksal kusursuzluğa, mükemmelliğe kavuşturmak gerekir (Kant,1974: s. 42).

Yetilerin harmonik Bütünlük'ü içinde insanın türsel mükemmelliğe ulaşması, bilmenin ve istemenin kategorilerinin hoşlanmanın kategorileriyle bütünleşmesine bağlıdır. Estetik bilmenin tamlığı ile mantıksal bilmenin tamlığını tamamlamak da bu kategorin işidir. Bunlar da diğer kategorilere koşut olacak şekilde biçimlenmiştir:

1. Niceliğe göre: "Estetik genellik." İlgili nesnelerin çokluğunu yaygın, popüler beğeniye ulaştırma amacını içerir ki, bu, mantıkta kavram ve ilkelerin nesnel "tümellik"ini gerektirir.

2. Niteliğine göre: "Estetik seçiklik." Soyut kavramların somut görüde belirgin, seçik olmasıdır ki, bu, mantıkta kavramlar nesnel bir "seçiklik"e sahipse olanaklıdır.

3. İlişkiye göre: "Estetik doğruluk." Genel görünüşün öznel kavrayış koşullarındaki içsel doğruluktur ve bu mantıksal nesnel bir doğrulukla olanaklıdır.

4. Kipliğe göre: "Estetik kesinlik." Tasarım nesnesi ile duyumunun örtüşmesinin (*confirmation*) zorunluluğudur ki, bu, mantıksal, nesnel "kesinlik" varsa olur (Kant,1974: s. 43).

Düşünme yetisinin (özellikle yargı gücünün) sağlayacağı estetik mükemmellik her zaman çokluk ve birlik'in uyumlu birleşimine, *universitas*'a bağlıdır. Birlik anlama yetisinde kavramlarda, duyularda ise görüdedir. Birlik olmadan çokluk da olmaz. Doğruluk ise mükemmellik için ilk koşuldur. Çünkü doğruluk birliğin temelidir, estetik beğeni gibi serbest bir alanın tamlığı için bile. *"Dehanın karakter ve sanatı,*

kendini hakkıyla mantıksal ve estetik tamlığın en iyi olası koordinasyonunda gösterir. *Böyle bir bilme hem bilgi verir hem eğlendirir*" (Kant,1974: s. 44).

Universitas idesi açısından, bilmeye yönelik bir düşünme sürecinde yargı gücünün doğal olarak aradığı estetik mükemmelliği belirleyen mantıksal mükemmellikte bizi ilgilendiren kategori nicelik'tir. Mantıksal mükemmelliğin niceliğine göre, yeğinliği (*intensive*) bilmenin derecesini; yayılımı, genişliği (*extensive*) ise bilginin genişlemesiyle çokluğun birlik altında tümlüğünü kurabilmesini, verilen yargıların ereklerimiz ve kapasitelerimizle uyuşmasını, bilme "ufkumuzun" belirlenmesini gösterir.

Bilme ufku üç yetiye göre belirlenir: 1-Mantıksal olarak anlama yetisine göre: "Belli bilgiler amaçlarımıza ne kadar hizmet eder ve bilgimiz nereye kadar uzanabilir, zorunlu sınırlar nelerdir" sorusuna göre yargılama yapılmalıdır. 2-Estetik olarak yargı gücüne göre: Kamusal beğeniye göre, herkesle iletişim kurabilmesine göre, popüler, kabul edilebilir yeni alanları belirleyen bir bilime göre bilme ufku belirlenir. 3-Pratik olarak isteme yetisine göre: Uygulama ufku, ahlakımız hakkındaki bir bilginin etkisine göre belirlendiği ölçüde pragmatiktir ve büyük önemi vardır. Bu üç belirlenim altında insan ne bilebileceği, bilmesi gerektiği ve umuduna göre, neyi bilse iyi olacağının ufkunu belirlemiş olur ve sorunsuzca, sonsuza kadar bilgisini genişletme peşinde koşabilir. Bilemeyeceğimiz, ufkumuzun üstünde olanla bilmemiz gerekmeyen, ufkumuzun dışındaki şeyleri de içine alan bilme çabası boşuna hatta zararlı olacaktır (Kant,1974: s. 45).

Genel mantığın estetik bilmeye bağlı olarak nicelik kategorisi altında *universitas* kategorisinin düşünme ve bilmeyi nasıl belirlediğini gördük. Fakat özne-nesne arasındaki bağı etkinleştiren yeti yargı gücüdür ve bu, biçimsel bütünlüğün estetik beğenisini yargıya katan yetidir. "*Yargı gücü genel olarak, bir tümel altında barınacak şekilde, tikeli düşünme yetisidir"* (Kant, 2001: s. 66) (para. 5:180). Tikeli hazır bir tümelin altına koyan "belirleyici yargı gücü"nü ayırırsak, yargı gücü tikeli altına koyacağımız tümeli belirlemek için aracı bir orta terim arar ki, bu biçimsel, sanatsal bir yaratıcılık gerektirir. Düşünme asıl burada gerçekleşir. Kant (2001) buna "düşünümsel yargı gücü" der (s. 67) (para. 5:180). Düşünümsel (*reflective*) yargı gücü doğadaki tikeli doğada olmayan bir tümelin altına koymak için kendisinde, *a priori* bir ilkeye gereksinim duyar ki, bu ilke "ereksellik"tir.

Kant erekselliği, isteme yetisini özgürlük-ahlak yasasına dayandırdığı gibi, aynı şekilde, doğanın nedenselliği ve zorunluluk düşüncesinden de esinlenerek çıkarmaktadır. Bilimler buldukları tikel yasaları genişleterek doğanın evrensel yasaları olarak, uzayın her yerinde ve her zamanında geçerli kabul ederler ve üstelik bunu doğanın diğer bütün yasalarıyla uyumlu olarak değerlendirirler. Oysa bu genellik doğada yoktur. Ereksellik yargı gücünün transendental idesi, ilkesidir ve bilim yapmak için zorunludur. "*Deneyin tikel yasaları, bu tür bir birliğe sahip olacakmış gibi düşünülmelidir, böylece doğanın tikel yasalarına göre bir deney sistemi olanaklı olur"* (Kant, 2001: s. 67) (para. 5:180). Doğadaki bir nesne de yargıdaki tümel bir kavram olarak görünüşe çıkar ki, bu kavram "*aynı zamanda erek veya son denecek şekilde nesnenin gerçekliğinin temelini taşır ve bir şeyin sadece*

[diğer şeylerle] ereklerinin uymasıyla olanak kazanan [diğer] şeylerin kurulumuyla örtüşmesine o şeyin biçiminin erekselliği denir" (Kant, 2001: s. 68) (para. 5:181). Bir nesnenin diğerleri arasında Bütünlük'lü tekil bir nesne olarak açık seçik düşünülebilmesi ve bilimlere temel olacak Bütünlük'lü genel bir doğa düşüncesi, onların tümlüğünü, *universitas'*ını olanaklı kılan "erekler çokluğunun transendental birliği" ilkesidir.

Doğanın "teleolojik yargı gücü" ile belirlenmesinden ayrı olarak bir nesnenin tasarlanabilme olanağı içinde "estetik yargı gücü"nün de katkısı vardır. Yargı gücünün estetik beğeninin olanağını zorunlu olarak belirleyen *a priori* ereksellik ilkesine göre, estetik beğeninin tamamlanmış biçimiyle "güzel" yargısını dayandıracağımız *a priori* ilke tamamen biçimseldir: "*Güzel, bir* [dış] *amacın tasarımı olarak algılanmadığı kadarıyla, bir nesnedeki erekselliğin biçimidir."* (Kant, 2001: s. 120) (5:236). Bir nesnenin dış amacı nesnel, kavramsal olarak tasarlanabilen, ondan sağlanacak yarardır ve iç amacı ise nesnenin tasarımından önceki öznel, biçimsel Bütünlük beğenisidir (*taste*). Nicel olarak çokluğun birliği altında soyutlanarak ulaşılan nesnenin o nesne olarak tasarlanmasını sağlayacak olanak olan biçimsel öznel Bütünlük'ü, o nesnenin iç amacıdır. Bu, nesnel bir tasarım değil iç, öznel beğeni (*taste*) olduğu için bilmenin kavramsal mükemmelleştirilmesine dayanmaz (Kant, 2001: s. 112) (para. 5:228).

Nesnenin tasarımının gerisindeki bu iç öznel Bütünlük'ü, *universitas'*ı, öznel erekselliği evrensel bir hoşlanma duygusu (*feeling of pleasure*) olarak nesnenin

nesnel, kavramsal tasarımına eklenir ve nesne bu estetik duyguyla da beraber zihindeki yargıda belirir. Estetik yargı gücünün biçimsel ilgisi anlama yetisinin nesneye nüfuz etmesini sağlar (Kant, 2001: s. 79) (para. 5:194).

Doğada ereklerin uyumu transendental bir ilkedir ve yargı gücünün kendine ait *a priori* ilkesidir. Yargı gücü için "*ereklerin birliği zorunludur, o olmasa akıl da olamaz ve bilme için bilgilerimizin amaçlı kullanımı olanaksız olur"* (Kant, 2000: s. 683) (para. B845). Fakat ereksellik sadece doğa hakkında düşünebilmek için kullanılmak zorunda olan düşünümsel yargı gücünün tekil *a priori* ilkesidir, tümel bir yasa değildir ve doğaya bütünlüğü, uyumu ve bu anlamda bir doğa-Tanrı idesini atfetmek olumsaldır (*contingent*). Çünkü ereklerin uyumu ilkesi ve/veya Tanrı idesi düşünüm için doğa hakkında yaratıcı düşünce üretebilmek, yeni bilimsel buluşlar yapmak için zorunludur (Kant, 2001: s. 68) (para. 5:180). Çünkü bütünlüğü, toplamı, *universitas*'ı düşünmeden parçaları kuramayız. Anlama yetisine, doğayı erekler toplamı olarak düşünme yetisini aklın özgürlük idesi verir (Kant, 2001: s. 82) (para. 5:196). Yani aklın istemesi anlama yetisini yönetir, akıl anlama yetisinin yasallık sınırları dışında pratikte kategorileri kullanma yetkisine sahiptir. Doğaya erekselliği ve Tanrı'yı atfetmek aklın özgürlük olanağının toplumsal yaşam pratiğinde olumsal, kurgusal kullanımı ile, düşünülerek üretilir fakat Aquinas'ın doğal hukukunun da buyurduğu gibi, aklın gereğidir ve doğru olan da budur. Yargı gücü ereksellik ilkesi ile anlama yetisini kurgusal akla göre yönlendirmeseydi kategorilerin uygulanacağı bir doğada olmazdı zaten; çünkü isteme olmazdı (Kant, 2001: s. 79) (para. 5:194). Şöyle de söylenebilir: Toplumsal, kültürel doğa ile ilişkili kurgusal akıl yürütme süreçleri pratik aklı ortaya çıkartacak nedenler, güdülenmeler, yönelimler sağlar.

Anlama yetisi bir yandan, transendental olarak *sentetik* yargı gücünün biçimlerin *universitas*'ıyla olan ilişkisini kullanırken, diğer yandan da teleolojik yargı gücünün, kavramsal düzlemde, ereklerin *universitas'*ını sağlamaya yönelik olmasıyla, özgürlük (ahlak-din) alanında tekil veya tikel durumların, nesnelerin tümel bilgisini üretmektedir (Kant, 2001: s. 82) (para. 5:196).

Sonunda, burada ikinci antinomi, "*universitas* antinomisi" adını verdiğimiz parça-bütün antinomisinin çözümünü görüyoruz. Anlama yetisinin yasallık sınırlarında antinomiye dönüşen, bilinemeyen *universitas*, bir bilme eylemi içinde, pratikte, yargı gücünün erekselliğinde zorunluluk kazanmıştır. İnsan olmanın doğası gereği veya yetilerinin bütünlüğü için *universitas* zorunludur. Yargı gücü ile akıl arasındaki ilişkiye bakarsak; düşüncenin yaratımında karar düşünümsel yargı gücünün olsa da, yargı gücü özgürlüğünü akıldan alır, yargı gücü zorunlu ereksellik ilkesini akıldan dolayı özgürce seçer. Akıl bu zorunlu seçmeli olanı yargı gücüne yükler ve akıl pratik olanakların da pratik ereksel birliğini sağlamak zorundadır (Kant, 2000: s. 683) (para. A817/B845).

Genel mantık çerçevesinde düşünmenin, bilmenin mükemmelleştirilmesi için *universitas*'a giden en son adım bilme yetileri arasındaki Bütünlük, birlik, uyumdur. Yukarıda gördüğümüz gibi yargı gücü bir yandan anlama yetisini diğer yandan aklı yönetmektedir. Yargı gücünün "kendi nesnesi yoktur", onun nesnesi anlama gücü ve akıldır. Yargı gücü bilme yetilerini de tasım biçiminde düzenler, anlama yetisini isteme yetisinin altında bağlayacak orta terim olur. Pratik aklın, ahlak felsefesinin özgürlük kavramları, tümel gibi en genel olan isteği, en son ereği, en yüksek iyiyi buyurur; anlama yetisinin, doğa felsefesinin, bilimlerin zorunlu doğa kavramları,

tikel durumun veya nesnenin deney koşullu teorik bilgisini verir; yargı gücü de bu iki olanağı tek bir eylemde en iyi, en uyumlu şekilde gerçekleştireceği, bütünleştireceğini umduğu yargıyı oluşturur, yaratır (Kant, 2001: s. 59) (para. 5:171). Gerçeklik problematiktir, yaratıcı yetenek, güç ve beceri gerektirir. Bir yandan ahlak yasasının yüksek bilincine sahip olmayı ve istemini sürekli bu bilinçte tutmayı gerektirir, diğer yandan doğanın bilimsel yasalarının bilgisine, doğal koşulları yönetme bilgisine sahip olmayı gerektirir ki, bu iki yetinin de mükemmelleştiği "en yüksek akıl" durumlarını, gene mükemmel bir biçimde birleştiren "mükemmel bir istenç" vardır ki, bu, "en yüksek iyi ideali" (*the ideal of the supreme good*) hayalini gerçekleştirebilecek tek mükemmel durum bir "en yüksek kutsanmışlık" (*supreme blessedness*) durumudur. Aynı, Aquinas'ın "doğal hukuk"la bağlantılı olarak ürettiği "ortak iyi" kavramının işaret ettiği gibi, Tanrı için iyi olan insan için de iyidir. İnsan mükemmel değil, eksik bir varlıktır ve bu yüzden bu sürece (*universitas*'ın mükemmelleştirilmesine) yönelmesi akıllıca olan tek yoldur. İnsan gerçeklikte en doğru yargıyı ve eylemi, en yüksek iyi idealini gerçekleştirmeye yönelmeli, ancak akılla kavranabilir olan ahlak dünyasına kendini yerleştirmelidir. Bu dünyanın gerçeğe dönüşmesi için gerekli koşulların bilgisini duyum dünyasından alması ve en yüksek iyi idealine dayanan ereklerin sistematik birliğini (ahlak-duyum dünyalarının sistematik birliğini) uyumlu bir Bütünlük, *universitas* altında sağlaması, sonunda haklı olarak mutluluğu ummayı da sağlar. Mutluluğun ahlaklı davranmanın nedeni olması ahlak dışıdır, o ancak ahlakın sonucudur (Kant, 2000: s. 680- 682) (para. A811-814/B839-842). Uygarlaşma sürecinde insanlığı mükemmelleştirecek bir kurum, aklın ve felsefe fakültesinin öncülüğünde sistematikleştirilmiş bütünlüğe sahip bir eğitim ve araştırma kurumu olarak üniversitedir.

2. 5. Kant'ta *Universitas* Kategorisinin Kurum Olarak Üniversiteyle İlgisi

Platon, Aristoteles ve Aquinas için olduğu gibi, Kant için de akademik bir kurum, aynı bir insanın ruhsal, düşünsel bütünlüğü gibi, bir yetiler bütünlüğü, yetiler düzenidir. Üniversite adının fakülteler toplamına verilmiş olması rastlantısal değildir. "Fakülte" *facile* kökünden türetilen ve "servet", "beceri", "güç" anlamına gelen, Latince *facultas* sözcüğünden gelir ve kısaca "yeti" demektir[35]. Platon'un *Akademia*'sından beri akademik kurumlar ve içlerinde barındırdıkları disiplinler insanın bilme yetilerine göre fakültelere bölünmüş ve düzenlenmiştir. Bu paralelde, Kant'ın metafiziğe yüklediği ile Aristoteles'in *prote philosophia*'ya yüklediği görev aynıdır: Bilimlerin ayırıcı niteliklerini, varoluş nedenlerini, orta terimlerini, ilk başlangıç noktalarını, *arkhe*'lerini belirlemek, ilklerin bilimi olmak. Kant'ın felsefeden anladığı tam olarak budur. Felsefe bilimler bilimidir ve görevi *a priori*lerin çatısını kurmaktır (Kant, 2001: s. 61) (para. 5: 174). Bilimsel bilgiyi üreten anlama yetisi sadece imgeleme kavramsal şemalar üretir. Bilimlerin kendi aralarında, kendi başlarına kuracakları fakülteler düzeni ve bilim gelenekleri de sadece imgesel bir kurgu olacaktır. "*İnsanın anlama yetisinin yüzyıllar boyu sayısız nesneler arasında çeşitli şekilde dolaşıp durduğuna bakılırsa, her yeni* [düzenlenecek bir metafizik] *için, onunla bazı benzerlikleri olan bir eskisinin bulunması"* akademik bir gelenektir (Kant, 1983: s. 3) (para. 4) ki, bu anlamsız bir "skolastik rapsodi"den başka bir şey değildir. Metafizik, bilme yetilerinin, aklın yasa koyuculuğu ile belirlediği, bir *a priori* kavramlar çizelgesini sunmalı ve onların

[35] *Bkz. Webster's Third New International Dictionary (1986a), Faculty* maddesi.

işleyişini çözümlemelidir (Kant, 1983: s. 12) (para. 20). Böyle büyük bir planla amaçlanan yarar, bir bilim dalına baktığımız zaman "*bütünü bir bakışta görebilecek, bu bilimde önemli olan temel noktaları tek tek sınayabilecek ve sunuluşuyla ilgili bazı şeyleri yapıtın ilk yazılışında olabileceğinden daha iyi düzenleyebilecek bir duruma*" (Kant, 1983: s. 12) (para. 20) gelmektir.

Platon'da görünüşler dünyası ile ideler ve aritmetik dünyası arasındaki bilimin geometri olması gibi (geometri kanıtlamaya ve zorunluluk yasalarına dayandığı için), Kant için de metafizik, geometri gibi, *phainomenon*lar ve *noumenon*, görünüşler ve gerçeklik arasındaki tek bilimdir (Kant, 1983: s. 124) (para. 195). Hiçbir bilim dalı kendi başına kendi temelini ve böylece diğer bilimlerle ilişkisini kuramaz; bu dünyayı, insanı bütünsel olarak anlamlandıramaz. Bilimler ancak deneyden kaynaklanan tümevarımsal olasılıkların kesinliğinden söz edebilir. Fakat bu durum metafizik için, örnek verirsek, iki kere ikinin dört etmesini olasılığa dayandırmak gibi olur. Metafizik deneye, bilimlere dayanamaz, bilimler metafizikten dayanak alırlar. Sıradan anlama yetisi duyarlığa dayanır ve koşullu olasılık bildirir. Oysa "kurgusal anlama yetisi" aklın "zorunluluğun karşı konulmaz yasası"nın güvencesi altında deneyin dışında kalan alanlarda doğru kurgulama yetkisine sahiptir ve metafizik sadece bu bilgi türüyle ilgilidir (Kant, 1983: 125) (para. 197). Bundan sonra ileri sürülebilecek her tür metafizik veya Bütünlük, *universitas* iddiası, bu metafizik temeli kendine *Prolegomena*, giriş, başlangıç olarak almak zorundadır.

Kant bilgilerin bilimsel, sistemli bir birliğe sokulmasına "saf aklın arkitektoniği" der. Ancak bir sistem, aklın ereklerine katılabilir. Sistemden kasıt, "bir idea altında çokluğun birliği", ideanın bilimsel Bütünlük'ü, yani *universitas*'ıdır. Bütün, canlı bir organizma gibi, her parçasıyla tam bir tutarlılık içinde büyümeli, genişlemelidir. Anlama yetisinin verdiği kavramsal "şema" rastlantısal olarak dış koşullara göre, empirik olarak tasarlanmıştır. Sadece akıl, bütünlüğün biçim ve ereğine uygun bir sistem kurabilir, bir idea altında kendi *a priori* ereklerine göre empirik şemaya arkitektonik bir birlik verebilir. Bir bilim, üzerine kurulacak bir idea olmadan kurulamaz. Bilimsel çalışmalarla, zamanla şeması olgunlaşacak olan idea, önce bir çekirdek gibi saf akıl tarafından, bütünlüğün ereğine göre tayin edilir (Kant, 2000: s. 691, 692) (para. A832-5/B860-3).

Bilgiler türleri ve üretilmelerine göre sınıflandırılırlar. Bilgilerin hepsi de kişiler tarafından tarihsel üretim süreçlerinde ya tarihten devralınarak ya da akıldan üretilerek, rasyonel ilkeler olarak alınırlar; fakat rasyonel ilkeler de tarihsel üründürler. Gene de sonunda bilgi, üretim tarzı bakımından ya felsefedir (ve bilimdir) ve kavramlardan türetilir ya da matematiktir ve kavram yapılaşmalarından türetilir. Felsefe, Aquinas'ta gördüğümüz gibi, skolastik, akademik gelenekler ("okul kavramı") içinde bilimlerin sistematik birliğini amaçlar; fakat gelenek dışında, ("dünya kavramı" olarak) evrensel anlamda felsefe tüm bilginin "aklın özsel erekleriyle bağının bilimidir". Akıl gelenekle, tarihsel olanla açıklanamaz, tersine en azından transendental düzlemde aklın evrensel eleştirici işlevinden geçen gelenekler kendilerinin sağlamasını yapmış, düzeltmiş olarak tarihsel varoluşlarını sürdürebilirler. Felsefenin evrensel kuruluşu akademi dışında, tamamen bağımsız bir

akıl olan bir filozofun işidir. Bilim insanı yaratıcı, düşünümsel yargı gücünü empirik verilere uygulayan bir "akıl sanatçısı"dır. Filozof ise evrensel bir akıl örneği olarak, aklın kendi yasalarını görünüşe çıkaran akıl, "yasa koyucu akıl"dır. Fakat bu özsel erekler son değildir. En son erek, tüm insan bilgisini kendi bütünlüğü altında rasyonel zorunlulukla belirleyen ahlak felsefesidir. Sonuçta en yüksek iyi ideasının belirlediği, aklın en son ereğini veren ahlak felsefesi "olması gereken"i bildirmekle, "olan"ı bildiren doğa felsefesinin ve bilimlerin üstünde *universitas* çatısının en tepesini oluşturur. Böylece doğa felsefesinin ve bilimlerin zorunluluk yasaları, onları belirleyecek rasyonel öznenin ahlakının özgürlük yasalarına göre belirlenecektir (Kant, 2000: s. 693-695) (para. A836-9/B864-8).

Aklın ve öznenin kuruluşunda gördüğümüz gibi, özgürlük belirlenemezci (*indeterminist*) değildir, boşluk da değildir. Özgürlük de aklın disiplini, rasyonel yasa koyuculuğu altında zorunlu yasalara bağlıdır. Diğer bir değişle, ahlak felsefesinin belirlemediği, yani bütünlüğünü yitirmiş bir ontoloji ve doğa fizyolojisinin ve bilimin olanaklı olduğunu fakat esaret ve mutsuzlukla sonuçlanacağını söyleyebiliriz. Tezimize temel aldığımız gibi, bilgi-değer-erek üçlemesi içinde Kant'taki bilme yetileri "anlama, isteme ve yargı" yetileri; disiplinleri "bilim, ahlak, sanat" olarak sıralanır. Yetilerin arasındaki ilişkiye göre, yargı gücü akla öncelik vermeli ve anlama yetisini doğru kullanmalıdır. Ahlak ve sanattan, arkitektonik birlikten bağımsız bir bilim akla aykırıdır, saçmadır ve hatta denebilirse, bir süre sonra bilimsel gelişme duracağından, bilim olanaksızlaşır, durağan bir teknolojiye, bir "teknik birlik"e dönüşür (Kant, 2000: s. 692) (para. A833/B861). Bilme ediminin, üniversitenin, metafizik *universitas*'ın dışında bir alanda, siyasal ideoloji, pazar iktisadı, töre, din alanlarından birinde aklın diyalektik illüzyonu sonucu, zorunlu

olarak onların mutsuzluk ve esaret üretecek teknik bir aracına dönüşeceği Kant'ın bu vurgusunda açıkça anlatılmaktadır. Üniversiteyi iktisadi veya dinsel bir toplumsal sınıfın iktidarını pekiştirecek ve güç istemesine itaati sağlayacak ideolojik ve teknik bir araç veya halkın demokratik isteklerine göre düzenleyen, doğruluğu çoğunluğun katılımına bağlayan bir kurum haline getirmek, öncelikle bu istek sahiplerinin geleceğine zarar verecek bir akılsızlık, sonra kendi başına bir akılsızlıktır ve bu akılsızlık kendini fakülteler çatışmasında gösterir. İrrasyonalitenin *universitas*'ı sağlaması olanaksızdır, o bilgiyi sistemleştiremez, çünkü akıl transendental düzlemde kendi başına bir Bütünlük'tür, bir ilkeler ve buyruklar biçimine sahiptir.

Kant'ın felsefe (bilim) sınıflandırmasında, mantıksal ayrımlarına göre felsefi bilme önce iki kaynağa ayrılır: Birincisi, "empirik felsefe" ki, deneysel ilkelere dayanan rasyonel bilmedir ve ikincisi, "saf felsefe" ki, bu da transendental alandaki *a priori*lerle ilgilenir. Empirik olan, zamana göre değiştiğinden tarihseldir, saf olan ise tarih dışı. Saf felsefe, aklın saf *a priori* bilgilerini sorgulayan, tedbir alıcı (*propaedeutic*) eleştirel felsefe olarak ve saf aklın *a priori* sistematik donanımını bütünsel olarak kuran "metafizik" olarak ikiye ayrılır. "Teorik metafizik" veya kısaca metafizik bütün şeylerin, bilimin nesnesinin kavramlardan türetilen teorik bilgilerin (matematik hariç) akıl ilkeleriyle ilgilenir. "Pratik metafizik" veya "ahlak metafiziği" ise bir şeyi yapma ve yapmamanın *a priori*lerini belirler. (Teorik) metafizik de "transendental felsefe" ve saf aklın "fizyoloji"si olarak ikiye ayrılır. Transendental felsefeye "ontoloji" de denir ve akıl ile anlama yetisinin nesnelerle ilişkisini inceler. Saf aklın fizyolojisi rasyonel olarak doğayı verili nesneler toplamı halinde inceler. Fizyoloji aklın fizik üzerinde "içkin" kullanımında "rasyonel fizyoloji"ye karşılık

gelir ki, doğa toplamının bilgisinin somut deneyimde uygulanabilmesiyle ilgilidir; "aşkın" kullanımında ise fizyoloji deneyim dışı, doğaüstü ile ya dışsal bir bağlantı içindedir ki, bu "rasyonel teoloji"; ya da içsel bağlantı içindedir ki, bu da "rasyonel kozmoloji"dir.[36] Aşağıda insanın bütün bilgilerine ilişkin *universitas* ilkesinin kurumsal şeması görülüyor:

Tablo 2.3. Felsefe (bilimler) Fakültesinin bölümlendirilmesi

<table>
<tr><td colspan="7">FELSEFE</td></tr>
<tr><td colspan="6">Saf Felsefe (Tarih dışı, saf matematik ve felsefe)</td><td>Empirik F.</td></tr>
<tr><td colspan="5">Metafizik</td><td>Eleştirel Felsefe</td><td rowspan="4">(tarihsel bilgiler: tarih, coğrafya, filoloji, insan bilimleri, doğa bilimleri; tüm empirik bilimler)</td></tr>
<tr><td colspan="4">(Teorik) Doğa Metafiziği</td><td>(Pratik)

Ahlak Metafiziği</td><td rowspan="3"></td></tr>
<tr><td colspan="3">Fizyoloji</td><td>Transendental F. (1.Ontoloji)</td><td rowspan="2"></td></tr>
<tr><td>2.Rasyonel Fizyoloji</td><td>3.Rasyonel Kozmoloji</td><td>4.Rasyonel Teoloji</td><td></td></tr>
</table>

Kant'ın yaşadığı, 18. yy.'ın Prusya'sındaki üniversitelerin fakülte sıralanışına göre iki tür fakülte vardır: İşadamı, doktor ve din adamı yetiştiren "yüksek fakülteler" ve bilim adamı yetiştiren aşağı fakülteler. Aşağı fakülteler, Kant'ın açıkladığı bölümleri ile birlikte, "felsefe fakültesi"dir (Kant, 1992: s. 45). Yüksek fakülteler ise teoloji, hukuk ve tıp fakültelerinden oluşur. Bunların aynı sırasıyla, "*hükümetin ereklerine (halkı etkileme) ulaşması için: önce herkesin sonsuz refahı gelir, sonra toplumun üyesi olarak yasal refahı ve son olarak onun fiziksel refahı (uzun yaşam ve sağlık)*"

[36] Bkz. Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason*, s. 695-699 (para. A839-847/B867-875).

(Kant, 1992: s. 31). Kant bunların rastlantısal olarak aklın üç idesine karşılık geldiğini gösterir. Teoloji "Tanrı"nın varlığı ile sonsuz mutluluğu, hukuk "evren"de istenç özgürlüğü ile hakları ve tıp "ruh"un ölümsüzlüğü ile sağlık ve uzun yaşam vaat eder.

Hükümetler kendi istekleri doğrultusunda halkın yararını ve mutluluğunu düzenlemek ve bu düzenlemeyi gerçekleştirecek akademik disiplinlerde uzmanlar, yöneticiler yetiştirmek için, aklın belirlediği felsefe fakültesini alt, ideolojisine hizmet edecek teoloji, hukuk, tıp fakültelerini üst yapmıştır. Çünkü halk da çıkarına ve mutluluğuna doğruluktan daha çok değer verir.

> Fakat felsefe fakültesi bütün bu isteklerle sadece aklın yönlendirmesiyle ilgilenir. Felsefe özgürlük ilkesine dayanır ve kendini, bu istekleri tatmin etmek için insanın ne yapabileceği ve yapması gerektiğini söyleme konusunda sınırlandırmalıdır- doğruluğa sadık yaşama, adaletsizliğe kalkışmama ve hastalandığında haz ve perhiz konusunda ölçülülük, öncelikle doğanın kendini düzenlemesine güvenmek (…). Fakat bu, kişisel gayret gerektirdiği için halka uymaz (Kant, 1992: s. 49).

İnsanlar hazlarını tatmin etmek için yüksek fakültelerin hizmetinden yararlanmaya koşarlar. Kant, devamında insanların bu yolla hedeflerine ulaşamayacaklarına bir soruyla işaret eder: Felsefenin sınırlayıcı öğretisini atlarlarsa yüksek fakültelerin vaatlerini nasıl umabilirler?

Kant'a göre aşağı-yüksek sıralaması bir çelişkidir ve tersine çevirmek için aklın itirazı zorunludur. Bu üst fakültelerin yöneteceği bir bilimler sisteminde üniversite ancak teknik birlik sağlar ki, bu kör bir birliktir. Ancak felsefe fakültesi üst fakülte olursa üniversitede ereklerin rasyonel birliği sağlanabilir. Aklın doğası çokluğun birliğini, universitas'ı sağlamak ve aklın birinci işi de kendisiyle çelişmemek, doğruluğa sadık kalmak, özgürce kendi özerkliğini gerçekleştirmektir. (Özel bile olsa) bir kamu kuruluşu olan üniversitenin, altında kurulacağı üniversite idesi, o halde özerk aklın kamusal alanda özgürce bilgilerin bütünlüğünü sağladığı kurumdur. Üniversite kamusal aklın özerk kurumudur. İlk ve temel görevi doğruluğa sadakattir.

> Kamusal alanda açıklanacak belli bir öğretimin doğruluğu sorgulandığında ne öğretmen bir üst buyrukla [konuyu] açar, ne de öğrenci bu emirle ona inanır. (…) Öğrenci özgür yargıyla konuyu anlamalıdır (…). İşte, (genel düşünme ilkelerine göre) özgür, özerk olan yargılama gücüne akıl denir. (…) O halde felsefe fakültesi (…) özgür olduğu ve sadece aklın verdiği yasaları konu edindiği kabul edilmeli, hükümetin değil (Kant, 1992: s. 43).

Aslında bu durum hükümet için de zorunludur çünkü aklın gereğini yerine getirmemek gerçeklikte ümit edilen sonuçlara ulaşamamak demektir; denetlenemez, geçici, rastlantısal bir mutluluk ve yarar sağlaması, uzun vadede umulacak şeyin kalmaması, zarar, mutsuzluk ve esaretin kesinliği demektir. Doğruluktan daha çok, yarar, özgürlük ve mutluluğu garanti edecek hiçbir güç yoktur. Akıl bu gücünü kendinden başka bir kaynağa borçlu olmadığı için özgürdür ve ona kamusal değerini veren de onun bu özgürlüğüdür. Bireylerin, kurumların ve ulusların onuru, özne

varlıklarının özerk olmasına, eleştirel bakışa sahip özgür akıl varlığı olmasına, aklın özsel ereklerinin rasyonel birliğine bağlıdır. Kant'ın *Aydınlanma Nedir Sorusuna Cevap* adlı makalesinde aklın kamusal kullanımını verişi ile *Fakültelerin Çatışması* adlı çalışmasında, yukarıda verdiğimiz, kamusal alana sunulmuş akademik bir çalışmada aklın doğruluğu sorgulama ve belirleme gücünü ifade edişi aynı noktaya işaret etmektedir. Çünkü kamusal aklın ve özgürlüğün doğrudan somutlaşacağı, ilk gerçekleşeceği temel alan üniversitedir. Bunun için üniversite kamusal aklın ve özgürlüğün yatağı olduğu gibi güvencesi de olma sorumluluğuna sahiptir. "*Kendi aklını kamu hizmetinde kullanmaktan* [*der öffentlichte Gebrauch*]*, bir kimsenin, örneğin bir bilgenin bilgisini ya da düşüncesini, yani aklını, onu izleyenlere, okuyanlara yararlı olacak bir biçimde sunmasını anlıyorum*" (Kant, 1984: s. 216). Kamusal akıl böylece sadece bir toplumun kamusal bir bilinç varlığına dönüşmesini sağlamıyor, aynı zamanda, konumuza indirgenebilecek şekilde, akademik etkinliğin doğasını da tanımlıyor: Eleştirellik! Günümüzde bilimin temel niteliklerinden biri olarak kabul edilen "eleştirellik", Wolff'un epistemolojik dogmatizmi ile Hume'un skeptisizmi arasında yeni bir yol olarak Kant'ın açtığı ve kendi, eleştirel felsefesini de yerleştirdiği temeldir (Kant, 2000: s. 704) (para. A585/B883). Bilginin kamusal akıl alanında eleştirelliği günümüzde uluslararası bilimsel makalelerin ortak bir havuzda yayımlanması ve bu sayede izlenebilmesiyle sağlanmaktadır. Bu gelenek aslında Ortaçağ'a dayanır. Ortaçağ metinlerinde yazarlar kendileri değil, kendinden önce yayımlanmış ve doğruluğu- yanlışlığı görece netlik kazanmış, bilinen yazılar üzerinden, yorumlar üzerine yorumlar veya eleştiriler şeklinde, elden ele aktarılan kaynakların yazarlarını sıralayarak yorumlar yapar ve Tanrı kanıtlamalarında olduğu gibi, bu yorumlar kendi aralarında döner dururdu. Kant skolastik geleneğin aklı kendine göre yorumlamasını tersine çevirmiş ve okulların yorumlarının doğruluğunu

akla bağlamıştır. Bunda kilisenin ve krallığın veya herhangi bir kurumun yönetim otoritesinin korkacağı hiçbir şey olmadığı gibi, aksine ancak eleştirel aklın sorgulaması altında sürekli doğruya bağlı kalarak kendi ereklerini doğru görme ve rasyonel olarak belirlenmiş ereklerine giden doğru yolu, neden-sonuç ilişkilerinin bilgisine sahip olma, öngörü ve varlığını sürdürme olanağı kazanırlar. Rasyonellik ereklerin birliğini sağlarken, her rasyonel özneyi de ortak hedefte özdeşleştirmektedir. Aquinas'ın "ortak iyi"si Kant'ta aklın kamusal kullanımına bağlıdır.

Bu doğrultuda Kant'ın "*aklını kendin kullanma cesareti*" şeklinde verdiği (Kant, 1984: s. 213) "aydınlanma" tanımından, eleştirel aklı kullanarak boyun eğmeyen, itirazını kamuya, medyaya veya mahkemeye taşıyan öznenin, rasyonelliğin Bütünlük ilkesine yarar sağlamakla, üst kurumların temel yapı taşı konumunda olduğunu, yıkıcı olmadığını ve bunun modern, aydınlanmış bir uygarlığın, Bütünlük'lü ve kendi olarak, parçalanmadan varlığını sürdürmesi, ilerlemesi için yasal güvence altına alması gereken, yaşamsal önemi olan bir yöntem olduğu sonucuna da varabiliriz. Ulusların veya devletlerin, din kurumları ve dindarların, sermaye sahiplerinin ve işletmecilerin eleştirel akıldan korkmak değil, bunu derinden arzulaması ve bünyesinde bu türden akıllı bireyler barındırmayı istemesi onların da çıkarınadır. Siyaset, din veya sermayenin veya başka bir toplumsal kurumun, aklın özgür, kamusal dinamizmini kendi ideolojilerine, idelerine bağlayan, değişmez irrasyonel ilkelere indirgemeleri akla diyalektik bir illüzyon yaşatır:

> Çünkü, hiçbir çağ bir yemine dayanarak kendisinden sonra gelen dönemlerin, hem de pek önemli konularda, bilgilerini genişletmemesi ve yanılgılarını düzeltmemesi ya da aydınlanmada ileri gitmemesi için herhangi bir anlaşmaya yönelemez. Böyle bir şey insan doğasına karşı işlenmiş bir kıyım olur, (…) ilerlemeye aykırıdır (Kant, 1984: s. 217).

Kant'ın *universitas* idesine katkılarını son birkaç sözle şöyle özetleyebiliriz: *Universitas* nicelik bildiren zihinsel kategorilerin sonucu, ereğidir. Böylece o, bir nesnenin tümel (kavramsal hatta matematiksel) bir biçimde, nicelliğiyle, biçimselliğiyle, bir yargı içinde o nesne olarak bilinmesinin ve bilimsel düşünme olanağının temelidir. "Çokluğun birliği" olarak özetlenebilecek olan *universitas*, tümlük veya Bütünlük aklın temel işlevidir, aklın doğasıdır, aklın nedenidir ve akıl kendi özerkliğinde kendi *universitas*'ını istemekle insanın doğasının, onurunun, öznenin, ahlakın temelini kurmuş olur. Nesne ve özne, bilim ve ahlakın bu şekilde kurulma olanağını gerçekleştirecek karar yetkisi, yargı gücünün erekselliği veya erekler çokluğunun birliği ilkesidir veya şöyle de söyleyebiliriz, ereksel *universitas* ilkesidir. Bu sayede sadece nesne ve öznenin, bilimin ve ahlakın değil, bilimler ve bilgiler birliğinin, yani kamusal aklın kurumu olan üniversitenin de temel belirleyicisi *universitas* idesi olmuştur. Kant aklın bütün bu zorunluluklarını belirlemeyi transendental düzlemde, *a priori*lerin bütünsel bir şemasını çıkartarak yapar. Bu şemayla biçimlenen mantık evreni veya doğa, böylece Bütünlük'lü ve anlamlı bir dünya olarak görünüşe çıkar. Deneyimlediğimiz *phainomenon*lar dünyası aslında transendental şemanın görünüşünden başka bir şey değildir. Matematiksel yargılar şemasının bizi gerçeklikte doğru sonuçlara ulaştırması gibi, aklın transendental yasalarına uymanın da insanı gerçek yaşamda umduğu sonuçlara ulaştıracağı düşüncesi Kant'ın konseptüalizmini gösterir.

İşte bu çerçevede, *universitas* kavramı ile *universitas* kurumu arasında zorunlu bir ilişki vardır. Bu doğal bir zorunluluk değil, uzlaşımsal bir zorunluluktur. Aynı, satrançta At'ın hareketi "L" şeklinde tanımlanmışsa, Piyon gibi hareket eden bir taşın "At" olamayacağı gibi bir zorunluluk. Bir kurum olarak üniversiteye bakarsak, üniversite aklın kamusal kullanımının baş kurumudur, çünkü özerklik ve eleştirellik onu akıl varlığı yapar. Aklın eleştirelliği altında akademik bir kurumun üniversite olması için, barındırdığı bilimlerin kurucu ilkelerinin bilinmesi ve bir Bütünlük oluşturacak şekilde ilişkilendirilmesi gerekir. Bu, zorunlu olarak onları sınıflandırmayı ve hiyerarşik bir düzene sokmayı gerektirir, çünkü ilkeler en genelden özele doğru birbirlerinin içinden çıkarak sistemli bir Bütünlük oluştururlar. İnsanları onurlu, özgür birer varlık olmaya ve uygarlığı aydınlanmaya ve ilerlemeye yöneltmek için akıldan bir araç olarak yararlanmak zorunludur. Çünkü insan, bilme yetileri olan bir akıl varlığıdır, aklı bilme, isteme edimlerine eşlik eder ve eylemde, yargı gücü olarak ortaya çıkar; çünkü insan doğasını oluşturan yetileri eylemde Bütünlük kazanır, estetik olarak mükemmelleşir. İnsanın ne bilebileceğinin, neyi istemesi veya yapması gerektiğinin ve bunları gerçekleştirince seçimlerinin sonunda ne umabileceğinin ilkelerini belirlemek, "insan nedir" sorusunun cevabını temellendirecektir. İnsanın kendini bilerek, insan olarak var olması aklının gereğidir. İnsanın ontolojik bütünlüğü, diğer bir deyişle, antropontolojik Bütünlük, insanların da, insanlığın ve uygarlığının da, elbet o uygarlığı oluşturan kurumların ve üniversitenin de varoluş temelidir.[37] Bu ilkeler deneyle kanıtlanamasa da, aksi

[37] Buradaki görüşlerimize koşut olan kısa ve sıkı bir çalışmayı Betül Çotuksöken'in "Üniversiteler Kimin" makalesinde görebiliriz. Bkz. *Cumhuriyet* Gazetesi, *Bilim ve Teknoloji* Eki/1246, 04 Şubat 2011, s. 18.

düşünülemeyeceği için, bize mantıksal olarak temellendirilmesi yapılabilecek, zorunlu normlar verir.

Kant'ın özgürlüğünü gerçekleştirmeye yönelmiş bir vatandaş olarak, kendi tarihi içinde, transendental felsefesinin içerik katarak uygulamasını gösterdiği örneklerden biri de üniversite konusudur. Kant, profesörlük yaptığı Königsberg Üniversitesi'nde bir dönem rektörlük yapmış olsa da, bu onun üniversite teorisini geliştirmeden önceki dönemlerine denk gelir. Onun üniversite teorisi, bizim burada savunduğumuz şekilde, bütün felsefesine içkin halde olduğu şekliyle, ölümünden bir süre sonra, 1810'da kurulan Berlin Üniversitesi'nde Wilhelm von Humboldt ve Schleiermacher'in tasarımları doğrultusunda uygulamaya konulmuştur. Bunun sonucunda, Avrupa ve Amerika'daki diğer üniversiteler Berlin Üniversitesi'ni örnek almış ve üniversite tarihi "ikinci kuşak" diye adlandırılan modern dönemine girmiştir. İkinci kuşak üniversite modeline "Humboldt tipi" veya "araştırma üniversiteleri" de denir. Humboldt, Kant'tan hermeneutik yönünde bir açılım sağlamıştır. O, Kant'ın Kopernikçi bir devrimle, bilginin *phainomenon*la ve duyumla sınırlanması ve transendental olarak anlama yetisiyle belirlenmesini temel almış ve Kant'ın şematizmini, bilimlere temel olacak şekilde bir "[tümellerden oluşan] Dilbilimsel İlkörneğin Temelleri" (*Fundamentals of the Linguistic Prototype - Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus*) üzerine oturtulmaya çalışmıştır (Mueller & Vollmer, 2006: s. 9). "Karşılaştırmalı Antropoloji için bir Plan" adlı çalışmasında evrensel bir dilin olamayacağını, fakat gramerin evrensel olduğunu savunur. Üniversite kurumuna öncülük edecek yeni *universitas* tanımı, böylece, tarihsel süreçte edinilen bilgilerin eleştirel bir sorgulama ile köküne inilerek araştırılması ve

transendental düzlemde araştırmaya eşlik eden bilme kategorileri sayesinde sistematik bütünlüğün korunması şeklinde anlaşılmıştır. Humboldt tipi üniversitelerin belli başlı özelikleri şu şekilde sınıflandırılabilir: Üniversitenin görevi sadece bilgi aktarımı değildir, akademik etkinliklerde eğitim ve araştırma bir Bütünlük oluşturur. Etkinliklere öncülük eden yöntem, bilgi tekrarı değil; özgün ve eleştirel bir sorgulama ile bilgiyi geliştirmektir. Eğitim, tarafsız bir hakikat araştırması üzerine kurulmalı ve öğrenci bu araştırmaya kısmen sokulmalıdır (Anderson, 2004: s. 52- 65). İlahiyat alanında bile olsa bir özgürlük olmalıdır, üniversite özerk bir yapıdır ve hakikati araştırma görevi olan entelektüel bir kurumun siyaset ve iktisattan özgürleşmiş ve hatta koşulsuz desteklenmiş olması gerekir (Anderson, 2004: s. 91).

Kant felsefesi de Humboldt tipi üniversite de modern siyasetin belkemiğini oluşturmaya başlayan Napolyoncu ulusalcılıkla sınırlandırılmış ve sanayileşme içinde yorumlanmıştır. Üniversite "*19. yy.'ı belirleyen burjuvanın ilgileri, liberalizm ve ulusalcılığın güçleri altında, onların bir aleti yapılmıştır*" (Anderson, 2004: s. 38). Ortaçağ'dan beri uluslararası olan üniversitelere ulusal bir karakter verilmiş, üniversite aristokratların tekelinden çıkmış, kentli, orta üst sınıf halka hizmet eder olmuştur. Oxford, Cambridge gibi, eski üniversiteler de, eski asalet biçimlenmesinden orta sınıf halk üniversitesi biçimine sokulmuşlardır. (Anderson, 2004: s. 3).

Schleiermacher'in liberalist görüşleri doğrultusunda, içişleri bakanlığındaki bürokratik yetkilerini kullanarak Berlin Üniversitesi'nin kuruluşuna öncülük eden Humboldt, özgürlükçü görüşleri ileride siyasetle çelişebilir diye görevinden geri çekilmiş ve üniversiteye hükümetin görece etkisi eklenmiştir. Ulusalcı etkiyle de şekillenen yeni üniversite modelinin, sonuç olarak üç temel özelliği öne çıkmaktadır: Sekülerleşme, bürokratikleşme ve uzmanlaşma. Bürokratikleşme üniversite yönetiminin -özerk olmasına rağmen- hükümetin idaresi altında tanımlanması ve hükümet yönetimine bağlanmasını anlatır. Sekülerleşme hükümetin ve üniversiteden bekleyeceği bilgi üretiminin kilise etkisinden ve teoloji hatta kısmen felsefi, metafizik görüşlerden bağımsızlaşmasını sağlayacaktır. Uzmanlaşma ise disiplinlerin kendi içlerinde ve aralarında sıkı bir akademik etkinlik içine girmelerinin sonucudur. Disiplinler altında profesörlerin uzmanlık deneyimlerinin kendi yayınları olan akademik dergilerde yayımlanmaya başlaması ile ulusal ve uluslararası konferanslar başlamıştır. "*Belli bir disiplinde uzmanlaşma, beraberinde akademik ve toplumsal hiyerarşi içinde derecelerin düzenlenmesini getirir ki, bu da modern üniversiteleri karakterize eder*" (Rüeg, 2004a: s. 9). 19. yy'ın ortalarından itibaren Alman üniversitelerinde felsefe, sanat fakültelerinden ayrılmaya başladı. Kant'ın felsefe fakültesi olarak düşündüğü sanat fakültesi, bilim ve edebiyat (fen-edebiyat) olarak ikiye ayrıldı ve felsefe bazen edebiyat fakültesinin içinde kaldı; bazen de ikisi içinde iki bölüm olarak kaldı. Tamamen felsefe üzerine kurulu olan Alman üniversiteleri geleneksel felsefe ile bağını koparmaya, bilimsel uzmanlaşma alanları ilahiyat ve felsefeden ayrılmaya başladı. Berlin Üniversitesi'nde felsefe fakültesi bilim fakültesi işlevine sahipti ve burada felsefe disiplini bilim felsefesi veya bilimler bilimi olarak kabul edilmişti (Rüeg, 2004b: s. 454- 456). Bu süreci Rüeg gibi, "felsefesizleşme" şeklinde okumak yanlıştır. Felsefeyi bilimle sınırlamak aslında sekülerleşme ve

uzmanlaşmanın bir devamı olarak anlamlıdır. Tarihsel olarak ilahiyatçı ve kültürel yüklere bulanmış felsefe disiplini içinden felsefenin kendini daha saf bir düşünme yöntemi, mantık felsefesi veya bilimlerin bilimi olmakla sınırlandırması, aynen Aristoteles'in felsefeye çizdiği, bilimin ilkelerini bulan, bilimi bütünleyen temel bilim veya bilme alanı olma, *prote philosophia*'nın devamı niteliğindedir. Yeni Kantçı ve pozitivist akımlardan da görebileceğimiz gibi, bu proje modern üniversitelerde Kant üzerinden gelişmiştir.

Avrupa'nın hemen her yerinde yaygınlaşan üniversite kurumları o bölgenin ve iktidarların asalet ve onurlarının bir temsilcisi niteliğindeydi. Aynı güdülenme içinde Amerika'da da Avrupalı her grup ve güç sahibi kendi itibarını bir üniversite ile pekiştirmek istemiş, bu doğrultuda misyonerlik koloni okullarından özel okullara kadar çok farklı niteliklerde üniversiteler kurulmuştur. Resmi olarak kabul edilen ilk Amerikan üniversitesi 1636'da kurulan Harvard Üniversitesi'dir. Sonra, 1701'de Yale, 1746'da Princeton, 1754'te Columbia, 1764'te Brown, 1817'de Michigan, 1861'de M.I.T, 1865'te Cornell, 1869'da California, 1876'da John Hopkins, 1887'de Clark, 1890'da Chicago Üniversitesi şeklinde kuruluşları sürüp giden binlerce üniversiteden oluşan bir liste söz konusudur. Amerikan üniversiteleri 18. yy'dan itibaren önce İskoç, İngiliz, İspanyol, sonra da Alman üniversitelerinin etkisi altına girdiler. Bilimin ilahiyatla ilişkisinin kesilmesi konusunda İskoç üniversitelerinden, devletin üniversite üzerindeki bürokratik etkisi konusunda İngiliz üniversitelerinden etkilendiler (Rüeg, 2004a: s. 16)

Berlin Üniversitesi, Humboldt modeliyle hemen Amerikan ve Japon üniversitelerini etkiledi. Harvard, Yale ve Chicago üniversiteleri önce bir direnç gösterdiler. Örneğin Yale Üniversitesi'nde eğitim daha çok özgür sanatlar üzerine kuruluydu. Humboldt tipi fazla devrimci gelmişti. Onların adından Michigan, Clark, John Hopkins üniversiteleri de Alman modeline katıldı. 19. yy. sonunda 9-10 bin Amerikalı öğrenci Alman üniversitelerinde okumaktaydı. Bu gençler ülkelerine döndüler ve Amerikan üniversitelerinde görevler aldılar. Rektörler de sonunda araştırmacı, Alman modelini kabul ettiler (Shils & Robert, 2004: s. 167-168). Gelişmeye başlayan "özerklik" düşüncesi Alman modelinin etkisiyle pekişti. Eğitim özgürlüğü, eğitim birliğiyle gelen bilimin bütünlüğü düşünceleri Humboldt üniversite modelinin etkisiydi. Farklı yapıdaki Amerikan üniversiteleri kendilerini görece birbirlerine benzeştirdiler, fakat ulaştıkları model Alman modeli oldu.[38] 19. yy'dan itibaren Amerikan üniversiteleri Avrupalıydı. Amerika'da "*üniversiteler ilerlemeci uygarlık ve modernitenin simgesel aletlerinin bir parçası haline geldi*" (Shils & Robert, 2004: s. 164). Atatürk'ün öncülüğünde, Alman ve Amerikan üniversitelerinden John Dewey gibi, ünlü danışman ve profesörlerin getirtilmesiyle, İstanbul Üniversitesi'nden başlayarak Türk üniversitelerinde yaratılan modern üniversite devrimi gibi, Amerikan üniversiteleri de Einstein gibi, büyük Alman bilim adamlarından aldıkları destekle 20. yy'a damgalarını vurdular.

Bu gururlandırıcı tablonun ardında üniversitelerin teknoloji üretecek bilimi üste çıkardıkları, üniversitelerin liberalist sermayenin ideolojik savaş aletine dönüştüğü de bir gerçektir. Kant'ın insanlık onuru, özgürlük gibi aydınlanmacı ideallerle ileri

[38] Alman üniversitelerinin Amerikan üniversitelerine etkisi konusunda bkz. Shils & Robert, 2004: s. 170- 174.

sürdüğü fakülteler hiyerarşisi, Humboldt gibi bürokrat bilim insanlarının girişimleriyle kurumsallaşsa bile, siyasal erk, ileriye dönük olarak insanlığa zarar vereceğine aldırmadan, hemen bu dehaları kendine güç sağlayacak bir araca dönüştürmektedir. Modern üniversite modeli Kant'ın taşıdığı bütünlükçü, *universitas* kavramını bir derece korumuş olsa da fakülteler çatışmasını çözememiş, ilahiyat ve hukuk fakültelerinin üstünlüğü bu sefer de mühendislik fakültelerinin eline geçmiştir. Amacın önce silah, sonra da refah olduğu çok açıktır. Sosyal bilimler alanında olsalar da, Amerikan üniversitelerinde antropoloji, sosyoloji ve psikolojinin çok büyük bir önem kazanması da ideolojik silaha dönüşebilme güçlerinden kaynaklanmaktadır. Bir ad benzerliğinden yola çıkarak, Amerika'nın "özgürlükler ülkesi" olma sloganına uygun şekilde, liberal üniversite modelini özgürlüğün simgesi olarak yücelten üniversite teorilerinin felsefi düşünceden uzak, ideolojik ve kültürel teoriler olmaları dikkat çekicidir. Örneğin 2007, University Press of America baskılı D. Ray Hostetter'in *Universitas and Moral Excellence: higher education and the judicious use of knowledge* adlı kitabı, "akademik cemaat içinde ahlaksal mükemmellik" gibi kavramlarla *universitas* kavramı ile üniversite kurumu arasındaki ilişkiyi işlerken, diğer benzeri kitaplarda olduğu gibi, bir hata kuramı, yanlışlanabilirlik olanağı ve aynı şekilde doğrulanma olanağı da olmayan ideolojik duygusallıkla işlenmiş teorik hatalar içermektedirler.

Görece bütünlüğü olan bir felsefe kuramı, bilgileri "insan", "varlık", "akıl" ve "Bütünlük" kavramları çerçevesinde ilişkilendirecek ve sınıflandıracak mantıksal gerekçeler ve bu doğrultuda bilim dalları ve fakülteler arasında bir sistem kuracak bir üniversite teorisi ancak mantıksal haritası tamamlanmış ve sınanabilecek bir teori olabilir. Liberal üniversitelerin fakülteler hiyerarşisi ilk kuruluş amacındaki

Humboldt modeline uymamaktadır. Kant'a göre ise, onun "skolastik rapsodi", "kör teknik birlik" dediği bu sahte Bütünlük veya *universitas* anlayışı, felsefi bir teori tarafından doğruluğu temellendirilmemiş, kısa vadeli ideolojik çıkar amaçlı kurulmuş bir Bütünlük'tür ve "Tanrı", "Ruh" veya "Evren" idelerinin yaşattığı kısa bir mutluluk, sırasıyla, sonsuz mutluluk, ölümsüzlük ve özgürlük "illüzyon"u üretecek, fakat insanlığa özgürlük ve onur getirmeyecektir. Post modernizmin "üçüncü kuşak" üniversiteleri ve neo-liberal üniversite projesinin ürünü olan "Bologna Süreci" içinde ise bu problemler bile lüks olacak; Bütünlük'ten, *universitas*'tan ve doğruluk, bilim için bilim ilkesinden vazgeçilecek, yarar amaçlı bir kurum hedeflenecektir. *Universitas* kategorisinden vazgeçişin gerekçeleri geçerli midir? *Universitas* olmayan üniversite adındaki şey hakikaten üniversite midir, yoksa başka bir şey midir? Başka bir şey ise, gerçekten, neden olmasın?

3. BÖLÜM: BOLOGNA SÜRECİNDE *UNIVERSITAS* KAVRAMI VE KURUM OLARAK ÜNİVERSİTE

3. 1. *Universitas* Kavramı Açısından Kant Sonrası Felsefi Söylem

Birinci ve ikinci bölümlerde bir kurum olarak üniversitenin ve Kant felsefesinde bilgi ve bilimlerin arkitektonik birliğinin Aristotelesçi *prote philosophia* geleneği üzerine oturduğunu gördük. Ayrıca Kant felsefesinde bir bilme kategorisi olarak öne çıkartılan *universitas* kavramının sadece bilgide anlam ve bütünlük olanağı sağlamadığını, ayrıca aklın temel işlevi olarak isteme edimi içinde insan varlığının da onuruna, bütünlüğüne olanak sağladığını ve hoşlanma veya karar süreçlerinde de bu olanakları gerçeğe dönüştürdüğünü görünüşe çıkarmaya çalıştık. Ad ile nesnesi arasındaki ilişki rastlantısaldır; fakat *universitas* kavramının anlamı Ortaçağ'da bilinçli olarak üniversite kurumu için biçimlendirilmiş, kurumun tanımlayıcı adı olmuştur. *Universitas* veya Bütünlük, böylece bir insan anlayışı olarak üniversite kurumunun kurucu ilkesi ve Kant ile birlikte modern üniversite kurumunun temel normu haline gelmiştir.

Şimdi, günümüzde "Bologna Süreci" adı verilen yönde bir "üçüncü kuşak üniversite" modelinin teklif edilmesiyle karşı karşıyayız. Başlatılan bu sürecin neoliberalizmin

küreselleşme sürecinin bir uzantısı olduğu ve teklif edilen modelin postmodern niteliklere sahip olduğu görülüyor. Konuyla ilgili teklif edilen en önemli nitelik Bütünlük ilkesinin reddi olmuştur. Üniversite için konuşursak, *universitas* olanaksızdır; çünkü bilimsel bütünlük veya *prote philosophia* olanaksızdır: Postmodernizm "Bütünlük, akıl" gibi modern olana özgü pek çok temel ilkeyi, gerçeklikte var olmadığı için reddetmesiyle belirlenir. Postmodernizme göre, Hume'un ifadesi ile, "olandan", "olması gereken"in, (*is*'den *ought*'un) çıkartılamayacağı, Kant'ın söz dağarcığını kullanırsak, zorunluluğun yasalarından özgürlüğün yasalarının çıkartılamayacağı için evrensel, zorunlu, nesnel hiçbir ilke olmaz. Ne var ki, gerçekte bütünlük yoktur diye bütünlük ilkesinin reddedilmesi sonucunda, bu sefer de "olmayandan" "olmaması gereken"i veren bir negatif ilkenin çıkartıldığını öncelikle belirlemek önemli görünmektedir. Kendisiyle çelişen bu mantık hatası, Bütünlük ilkesinin reddedilmesinin (aynı şeyi aklın reddi için de söyleyebiliriz) irrasyonel bir eğilimini sunan bir yargı olduğunu göstermektedir. En azından "olmaması gereken" yerine "olması gerekmeyen" (fakat olma olasılığını da barındıran) sonucu çıkartılabilirdi ki, bu çıkarım mantık hatasını engellerdi. "(p): Bilimsel Bütünlük" varsa "(q): *universitas* ilkesi üniversitenin temel ilkesidir" (p→q) şeklinde bir hipotetik önerme belirlesek, "(~p): bilimsel Bütünlük yok" diyen ikinci önerme ile, o halde "(~q) *universitas* ilkesi yok" sonucuna varamayız. p→q, ~p / ~q çıkarımı geçersiz bir çıkarımdır; çünkü q'yu, *universitas*'ı gerçekleyecek p'den başka olasılıklar olabilir ki, yeni üniversite teorileri ancak bu olasılığı kullanabilir. Bu çıkarım *modus tollens*: p→q, ~q / ~p şeklinde olsaydı, yani *universitas* ilkesi yanlışlanmış olsaydı "*universitas* ilkesi yoktur (~q), o halde bilimsel Bütünlük yoktur(~p)" çıkarımı geçerli olurdu. Fakat bu çıkarım ikinci öncülden (~q) dolayı geçersizdir. Sonuç olarak, Bütünlük'ün olmadığını belirlemek Bütünlük ilkesinin

geçersizliğini kanıtlamaz. Öyle olsaydı, örneğin, doğada sağlık diye bir şey yok diye her hastayı ölüme terk eden bir tıp, toplumda eşitlik yok diye her zulmü alkışlayan bir ahlak anlayışımız olurdu.

Postmodernizmin Bütünlük kategorisini reddedişi böyle bir mantık hatasına dayanıyor. Örneğin en yetkili ağızlardan Lyotard *Postmodern Durum, Postmodernizm* adlı kitabında postmodernizmi tamamen Kant üzerinden gelen *prote philosophia* geleneğinin, bilimlerin ilkesel bütünlüğü tezinin reddine dayandırmıştır. Ona göre bilginin ve üniversitelerin meşruluğu, insanlığı özgürlüğe taşıyacak yüksek fikirler üretmekten vazgeçip pragmatik olarak toplumun duygu ve isteklerini karşılayacak işlevselliğe sahip olmaya dayanır (Lyotard, 1990: s. 63). Buradan da postmodernizmin Avrupa felsefesinin Amerikan pragmatizminin etkisi altında ürettiği yaratıcı bir yorum olduğu görülebilir.

Tezimizin mantıksal çatısı yukarıdaki çıkarım çerçevesinde şekil almamış başka bir bağlama sahiptir. Olandan olması gerekenin, bilimin betimsel yasalarından etiğin normatif ilkelerinin çıkartılamayacağı iddiası skeptik bir abartıdır. İlkeler bilimsel yasalar gibi nesnesine geri götürülerek kanıtlanamasa da nesne durumları üzerine mantıksal olarak temellendirilebilirler; çünkü aklın ontolojik koşullara dayanan bir koşulsuzluk, bir ilke üretmesi bazen açıkça gerekli olabilir. Bir ilke gereklilik bildirdiği andan itibaren norma dönüşmüş olur. Normlar bilgi olmadıkları için deneyle kanıtlanamazlar, fakat bir düşünce olarak değerlendirilebilmek için öncüllerinin bilgisel değerine bakılabilir. Tezimiz açısından, *universitas* ilkesini

üniversitesinin temel normu olarak ileri sürebilmek için onu insan-varlık bilgisine, antropontolojik yönteme dayandırabiliriz. Aristoteles ve Kant'ın da bilim ve insan görüşlerini dayandırdıkları gibi, bütün normlar -Kuçuradi'nin ifadesi ile- "*insanların içinde bulunduğu en az iki farklı tarihsel durumun, insanın bazı yapısal olanaklarının değerinin bilgisi ışığında (ya da insan onuru dediğimizin ışığında)*" *reductio ad absurdum* ile karşılaştırılarak temellendirilebilir (Kuçuradi, 2007: s. 64). Tezin bu bölümünde, *prote philosophia* geleneği içinde Kant'ın üniversite teorisi ve temelindeki *universitas* ilkesi karşısında aklı, aklın bütünleme işlevini, Bütünlük'ü ve bir yetiler, fakülteler toplamı olarak insanın Bütünlük'ünü reddetmekle burada bir aksi örnek, mantıksal absürd örnek olma olasılığı görevini üstlenen üçüncü kuşak üniversite modelinin durumunu sergileme çalışacağız. Böylece *universitas* ilkesinin olmadığı durumda, ontolojik olarak düşünsel bir özne örgütlenmesi şeklinde var olan bir akademik eğitim-öğretim kurumunda ortaya çıkacak yeni ontolojik olanakların bir üniversite ve insan varlığı oluşturup oluşturmadığını değerlendirme ve/veya başka ne oluşturduğunu görme olanağını arayacağız.

Öncelikle Kant'tan sonra felsefi söylemin akıl üzerine nasıl bir teorik zemin geliştirdiğini kısaca görmek gerekir ki, günümüzde Bütünlük'ü ve kendini reddeden aklın bu işi nasıl yapabileceğini görelim. Kant insanı bilme yetisinde temellendiriyor ve aklı bir yandan skolastik kökleriyle birlikte, en yüksek iyi idealini, özgürlüğü, özerk bir varlık olarak kendini pratikte gerçekleştirme noktasında amaç edinilen tözsel bir yeti; diğer yandan doğanın zorunlu yasalarına biçim verme, onları ereklerin birliğine göre doğru yönetme ve estetik yargı gücünün yaratacağı biçimsel bütünlük noktasında biçimsel bir yeti olarak belirliyordu. Antropolojideki deneysel

yoğunlaşma ile zaman içinde akıl, insanın hayvandan somut olarak ayrıldığı el ve alet kullanma becerisiyle birlikte düşünülmeye başlandı. İnsanın "*homo faber*" olarak tanımlanmasını ilk Bergson'un *Yaratıcı Evrim*'inde görüyoruz (Hickman, 2007: s. 232). İnsanın akıl varlığı olmasını onun bilme yetisine indirgeyen anlayıştan çıkartan, insanı yaşamsal, insani, duygusal yanları ile bir bütün olarak, doğal, canlı, Bütünlük'lü bir varlık olarak ele alacak yeni bir akıl tanımıdır bu: İnsan "*düşünen insan (Homo sapiens) değil, belki yapan insan (Homo faber) diye adlanacaktır*" (Bergson, 1986: s. 135). Felsefi antropolojinin kurucusu (Mengüşoğlu, 1969: s. 174) olan Max Scheler'in felsefesinde de bu yeni akıl anlayışı kendini "*homo faber*" kavramı ile sergiler. Böylece Kant'ta amacı bilmek ve kendini gerçekleştirmek olan akıl, onu kullananın yararına hizmet eden bir araca indirgenmiş olur. Sonuç olarak bilme sevgisi veya bilme için bilme ilkesi yerini yararcılığa, tözsel ve biçimsel akıl yerini, tamamen araçsallığa bırakacaktır. Scheler "*kendi formüle ettiği homo faber öğretisini Bergson'a borçludur*" (Hickman, 2007: s. 232). Scheler bu yeni kavramı, insanın diğer canlılardan ayrımını vermek için kullanan Dewey ve diğer pragmatistlerin çalışmaları üzerinden devralmıştır. Scheler; Dewey gibi pek akademik bir karakter olmasa da onun felsefe çizgisi bir yandan Nietzsche, Dilthey ve Bergson'un "yaşam felsefeleri" ve diğer yandan kendinin Husserl ile kuruluşunu kıyısından paylaştığı fenomenoloji üzerinden de izlenebilir (Hickman, 2007: s. 231-232).

Dewey ve Scheler'in *homo faber* kavramını ortaklaşa ileri sürmelerini izlememiz hem Avrupa hem de Amerika'daki felsefe anlayışlarında akıl kavramının nasıl birlikte değişmekte olduğunu görmemizi kolaylaylaştırmaktadır. Eski Yunan

felsefesinde gördüğümüz gibi, insanın duygusal yanının dışlanması ve düşünsel, rasyonel yanının temel alınması gibi, Kant'ta da, insanın bilme yetilerine, yani anlama gücü, akıl ve yargı gücüne indirgenen doğal yetileri veya doğasındaki bilme, isteme ve hoşlanma yetileri ile onların *a priori* ilkeleri Scheler'de bütün olarak insan ruhunun yaşama dönük aktları içinde ortaya çıkarlar ve *a priori*ler de bu aktlara aittir. Üstün tutma, sevgi, nefret, pişmanlık, saygı gibi duygusal aktların kendi *a priori*leri de Kant'ın düşünsel *a priori*leriyle beraber işler (Mengüşoğlu, 1969: s. 111-112). Böylece, pragmatizm için de, Scheler için de varolan dünya ile düşünsel dünya arasındaki bağlantı, uyum veya hakikat problemi soyut bir bilme problemi değil, somut, pratik bir eyleme problemidir. Aktlar bilincin yönelimsellik içinde varoluşunu gerçekleştirir ve bir özne varlığı bütünselliğine eylem içinde ulaşır. Artık *homo sapiens*'in doğal, evrensel, kendi varoluşu amaç edinilen tözsel akıl varlığı yoktur; varlık ve akıl anlayışı skolastik bağlarından kopmakta ve yerini, *homo faber*'in yapan, ereklerini gerçekleştirmeye yönelmiş, eylem halinde kendi varlığını oluşturan rasyonel özneye bırakmaktadır. Scheler bu yönde fenomenolojik, mantıkçı bir teori geliştirirken, Dewey pragmatizminin farkı, *homo faber*'i psikolojist, Darwinci bir evrimci doğalcılık temelinde ele almasıdır (Hickman, 2007: s. 237). Dewey'nin kendi felsefesine "araçsalcılık" (Instrumentalism) demesi de artık tözsel bir akıl varlığı yerine, ilişkiler arasında, araçsal bir akılcı eylemler toplamı içinde kendi tutarlılığını oluşturan insanın söz konusu olduğunu ilan etmektedir. Pragmatizm için "doğruluk" Aristoteles geleneğindeki gibi "düşünmenin varolana uygunluğu" değildir. Düşünmeden yola çıkarak doğruluğu açıklayan düşünmeler bir "kısır soyutlama" oluşturmaktadır (James, 2008b: s. 118). Doğruluk düşünce dışıyla kurulacak eylem ilişkisi içinde görülebilir ve eylemde nesnenin düşüncesinden de veya nesnenin kendisinden de gidilse, beklenen aynı sonuca ulaştıran düşünce doğru

kabul edilir. Kanıtlayıcı olan eylemdir, bilimsel doğruluk düşüncesi değil (James, 2008b: s. 82). "*Doğruluk bir zihin durumunun beklenen sonuca götürme işlevi [a leading that is worth while] demektir*" (James, 2008a: s. 88). Dinsel, ideolojik inançlar da dahil, odaklanan sonuca götürecek her şey, gerçeğe uygun olduğu için değil, bekleneni verdiği için doğru kabul edilir. Doğruluk ve Bütünlük gibi soyut kavramların değeri ancak, bilimsel çalışmalar yararlı bir teknoloji üretiyorsa, üniversite topluma hizmet ediyor ve kâr getiriyorsa ortaya çıkacaktır. Bu kavramlara gerekçe olacak eylem dışı saf, biçimsel veya tözsel bir akıl yoktur.

Bilimlerin bütünlüğünü reddedenlerden, örneğin Neurath'a (1971) göre, tarihsel bir eğilimle bilimleri kurgusal olarak yanyana dizen bir felsefe, bir "üst bilim" veya "bilimler sistemini" reddettiğimizde ne kalır geriye: "Birleşik bir bilimler ansiklopedisi." Bilimsel çalışmaların "eklemlenmesi" bilim adamlarının "işbirliği" ile yapılabilir ki, ereği "ansiklopedi"dir. "*Bütün yapılabilecek de budur"* (s. 20). Bir pragmatist olan Quine'da daha net ifadesini bulacak bilimsel bütünlük "*holism*" görüşüne göre de bir doğruluk ölçütü ve ilkesel bir bütünlük yoktur ve bunlar gereksizdir, "*zaten cisimsel durumlar [bodily states] var, neden başka şey eklensin*" (Quine, 1960: s. 264). Bütünlük psikolojik algı verilerinin, yani bilimlerin yan yana dizilmesi, toplanmasıyla elde edilmelidir. Bilimlerin, *prote philosophia* anlamında mantıksal, ilkesel, sistematik bir bütünlüğü olamaz.

Pragmatizmin anlamlılık, doğruluk anlayışlarını, bunların topluluk içinde sonuç odaklı uzlaşımlarla üretildiğini savunan ılımlı bir kültürel görececiliğe dayandırması

gibi, değerler düzleminde de insanın değerinin temeli akıl değil, toplumdaki güç ilişkileri olacaktır. Hickman, pragmatizmin bu özelliklerinin genel olarak postmodernizmin de özelliklerine karşılık geldiğini ve bu nedenle pragmatizme postmodernizm denebileceğini savunur (Hickman, 2007: s. 47). Hickman pragmatist gelenekten gelip de postmodernist kimlikte yabancılık çekmeyen bir model olarak Richard Rorty'yi de bu iddiasına örnek verir. Rorty'nin *The Consequences of Pragmatism*, sayfa xviii'den yaptığı alıntı şöyledir. "*Benim görüşüme göre, James ve Dewey sadece analitik felsefenin dolaşarak geldiği diyalektik yolun sonunda beklemiyorlardı, fakat sonunda bekledikleri yolda, örneğin, Foucault ve Deleuze şu anda yol almaktalar*" (Hickman, 2007: s. 13).

20'nci yy'a doğru ontolojinin ve modern mantığın konusu da ilişkiler ve matematikselleştirilmiş fonksiyonlar olacaktır. Varlık ancak "ilişkiler" olarak vardır ve biz ilişkileri bilebiliriz, tözleri ve niteliklerini değil. Örneğin sembolik mantığı kuran Frege için bir nesnenin adı onun gönderim yaptığı nesnesini değil, tümcenin verdiği bağlam ilişkileri içinde beliren anlamı adlandırır. Frege ilişkileri bir matematik fonksiyonu gibi sembolleştirmeyi başarmakla mantığın ontolojiden bağımsızlaşmasını, Kant'ın Kopernik devrimiyle gerçekleştirdiği dönüşümü tamamlamış olur (George ve Evra, 2002: s. 44). Pragmatizm dışında bilginin bilinç edimleriyle bağlantısını merkeze alacak bir diğer kavram olarak da "yönelimsellik" (*intentionality*) ileri sürülmüştür. Ortaçağ'dan devralınan bu kavramı önce Brentano, sonra Husserl ve Scheler yeniden felsefeye sokarlar. Biçimsel veya araçsal aklın üzerinde iş gördüğü varlık, bilincin belli bir edimi bağlamında, yönelimi içinde ortaya çıkan varlıktır. İstemenin değer vermesi sonucu, yönelimsel bilinç durumunda

nesnenin zamanda ve uzamda varoluşu ile o nesnenin yönelimsellik dışı zamanda ve uzamda fiziksel varoluşu sadece eşdeğerde değil, üstelik tek gerçeklik, tek deneyimdir, bütündür. Çünkü fenomenolojik anlamda, varlık ancak bilincin yönelimi içinde ortaya çıkar, her zaman beraberdirler (Johansson, 1989: s. 305). Yaşanan bu tek bilinç deneyiminde o nesnenin kendisinin "yönelimsel tümlük" (*intentional whole- universitas)* kategorisi dışında, yönelimsel olmayan bir fiziksel tekilliğe sahip olması, Kant'ın deneyim dışı olarak ayırdığı *noumenon*a karşılık gelecek şekilde, olanaksızdır.

Mantık felsefesinde veya mantık ontolojisinde varlık kümesinin elemanlarının tekil tözler ve onların nitelikleri değil de tekiller arasındaki eylemleri temsil eden bağıntılar, fonksiyonlar olarak ele alınması da Kant'ın kategoriler öğretisinin veya Kopernik devriminin bir devamı olarak görülebilir. Kategori listesinde, "ilişki" grubu altında "tözsellik ve ilineksellik", "nedensellik" ve "ortaklık" kategorileri (diğer kategoriler gibi) sadece teorik aklın empirik, bilimsel açıklama sürecinde kullanılmazlar, aynı zamanda pratik akıl da bu kategorilerle bir ilişki içindedir ve bu ilişki yargı gücünün sentezinde eylem halinde gerçeklenir. Böylece pratik aklı bir eyleme yönelim içinde düşündüğümüzde, o içine girdiği, katıldığı ilişkilerle bağlarını saf aklın transendental kategorileri sayesinde sağlar. Habermas örneğinde de görebileceğimiz gibi, günümüzde aklın transendental niteliği ne kadar eleştirilirse eleştirilsin, teorik aklın biçimsel işlevinin transendental niteliği hâlâ kaçınılmaz görünmektedir:

> [İ]iletişimsel ve araçsal eyleme yönelik ilgiler uygun bilgi ulamlarını [kategorilerini] zorunlulukla içerirler. Onlar kendiliklerinden *bilgi*-kurucu ilgilerin rolünü elde ederler. Çünkü uygun bilgi ulamları [kategorileri] –demek ki geleneğin aktardığı birikimsel öğrenim süreçleri ve kalıcı yorumlamalar- güvencelenmedikçe bu eylem biçimleri kurulamazlar (Habermas, 1997: s. 256).

Kant her ne kadar yetiler bütünlüğünü bilimsel kesinlikteki bilgiyi amaçlayacak şekilde sağlamaya çalışmış olsa da, bu bütünlüğü transendental diyalektik içinde kurgusal aklın idelere meşru olmayan yönelimini pratik aklın ilgilerine bağlayarak kurmayı denemiştir. Böylece aklın transendental düşünme biçimleri de, düşüncelerinin pratik biçimlenme nedenleri de geri döndürülüp aklın kendisine bağlanır. Hedefi aklın birliğine dayanarak özerkliğini sağlamaktır. Habermas'a göre Kant'ın "umut etme"ye bağladığı bu birlik tatmin edici değildir (Habermas, 1997: s. 249). Bilme kategorileri, yukarıdaki alıntıdan da görüleceği gibi, toplumsal bilgi üretme geleneğinin tarihsel sağlamaları sonucu transendental bir role sahip olmuştur. Kategoriler tarihsel süreçte transendentalleşmiştir, tözsel bir akla ait değildir.[39] Bir bilginin üretimi veya bir gerçekliğin belirlenmesi toplumsal istemeye bağlı olduğu kadar, günlük dil ve dilbilgisi yapıları içinde bir dil oyununa da bağlıdır ve bu süreçte dilbilgisi transendental bir çerçeve rolü üstlenir, "*Dünyanın yorumlanma ve etkileşim şemalarını kurar*. Böylece gerçeklik varolan tekil şeylerden değil, dille kurulan sistemli simgesel ilişkilerden oluşur, "*iletişen grupların yaşam biçimi olan ve olağan dil yoluyla örgütlenen bir çerçevede kurulur"* (Habermas, 1997: s. 235). İdealizmin aklın ilgilerine yönelik araçsal eylemlerini özgürlük ilkesine bağlamasını Habermas,

[39] Habermas gibi, kategorilerin Kant'ta tözsel bir akla ait olduğunu iddia edenler ona haksızlık etmektedirler. Kant'ta biçimsel ilişkiler içinde Bütünlük'ün örgütlenmesi sonucu aklın ortaya çıktığını s. 136'da görmüştük. Akıl eylemde özerkleştikçe tözselleşme, yani gerçekleşme olanağı sergiler. Kategoriler de Kant'ta böyle tarih dışı tözsel bir akla ait oldukları için değil, saf, biçimsel olarak transendental bir mantığa ait oldukları için tarih dışıdırlar.

materyalist bir dilden, "*toplumsal bakımdan yeniden-üretilmiş yaşam*" süreçleri olarak değerlendirir (Habermas, 1997: s. 257). Elbette yaşamsal süreklilik arayan üretim ilişkilerinde iletişimsel aklın da hedefi özerk bir toplum ve özerk bireyler, özgür ve yetkin bir bilinç üzerinden şeffaflaşarak kendini tanıma ve kendini gerçekleştirmenin aksi olamaz.

Tözsel olarak var olmayan ve var olan şeylere uygulanmayan, sadece biçimsel olarak ortaya çıkan ve ilişkilere yönelik uygulanan araçsal akıl, sonuç olarak, yönelimsel bir edim içinde bir davranış örgütlenmesi olarak gözlenebilir. Bu duruma koşut olarak, yukarıda andığımız "p→q, ~p / ~q" çıkarımında yanlışlığa neden olan p'den başka eksik olasılıklardan birini, yani "bilimler Bütünlük'ü" dışında *universitas* ilkesini gene bize verebilecek bir olasılığı, mantıkçıların rasyonellik tartışmalarında bulabiliyoruz. Örneğin Donald Davidson, mantıksal önermelerin inanç (belief, [yargı], action), arzu (desire, thought) ve anlam (meaning) bildiren, birbirine indirgenemez üç temel önerme türüne ayrıldığını göstermiştir.[40] Davidson *Unified Theory of Thought, Meaning and Action* adlı makalesinde bu üçlemeyi bir Bütünlük teorisiyle birlikte ileri sürmüştür. İnanç'tan kasıt eylemdir, herhangi bir varlık evreninde eyleme dönük olarak bir ereğe ulaştıracağı umulan bir önermenin pragmatik doğruluğuna inanmaktır. Buna göre yönelimsel bir edim (*intentional act*) içinde yargı üretip karar vermek aynı zamanda o önermenin anlamına ve kişiyi karara götüren isteklerin önem sıralamasına, kişinin değerlerine bağlıdır (Davidson, 2004: s. 158). Eyleme dönük kararlarımızda bir durum, düşünce veya eylem tarzının seçilmesi "*onun [kararın] olanaklı sonuçlarına dayandırılan belli bir değere ve bizim bir şekilde bu sonuçların olacağına inanmamıza"* (Davidson, 2004: s. 153) ve neden sonuç arasında anlam bağlantısı kurabileceğimiz ontolojik bilgiye bağlıdır.

[40] Ayrıntılar için bkz. Davidson, D. (2001). *Inquiries intoTtruth and Interpretation,* s. 141-155.

Olasılıklar üzerinden bir tür oyun teorisi gibi, bir sonucun gerçekleşeceğine inanarak seçim yapılır ve bir yargı verilir. Bu üç önerme türü, bütünleşmemekte direnen, diğerine indirgenemeyen son nokta oldukları için ayrı alanlardır ve aralarındaki mantıksal bağı Davidson, Kant gibi, bir insan felsefesi içinde değil, sadece bir rasyonellik problemi, mantıksal düzlemde dönüştürülebilme problemi olarak ele alır.

Bu üç alan üzerine felsefede üç ayrı, büyük teori alanı geliştirilmiştir. Sırasıyla, 1. anlam teorisi, 2. değer teorisi, 3. karar teorisi. Bizim burada üniversite olmak için koşul olarak ileri sürdüğümüz Bütünlük kavramını işletme ve finans dünyası matematiksel modellemelerle pek çok çalışmalarında kullanmaktadır. Örneğin bir ürün piyasaya sürülecekse, onun öne sürülecek anlamı semiyolojik olarak kurgulanarak reklama çıkartılmakta; hedef kitlenin değerleri, ilgili erekleri, beklentileri sosyolojik anketlerle belirlenmekte; hepsi sonsuz değişkenli ileri matematiksel matrikslerde olasılık teoremiyle hesaplanmakta ve ortaya çıkan olanak ve risklere göre finansal bir hareket tarzına karar verilmektedir. Ne var ki, Bütünlük kavramının bu teknik kullanımını gerçekleştiren çalışan kişi veya kurum, kendisinin yaptığı şeyin anlamını, ne yaptığını, hangi bütünün parçası olduğunu soran felsefi bir temelden yoksundur ve bu noktada bir insan anlayışına dayalı olarak, insanın ne olduğu ve kendinin kim/ne olduğu üzerine bir teori sahibi olması düşünülemez bile.

Biçimsel akıl gibi tözsel akıl da bir dönüşüme uğramıştır. Ortaçağ'da Baba Tanrı'dan çıkan ve bir tözsel varlık olan akıl, insanda tözsel bir akıl varlığı olarak zamanla tanrılaşan güçlü bir özneye; kendi bireyselliğini ve mutlak özgürlüğünü, kendi dışındaki nesneye karşı da mutlak egemenliğini ilan edecek liberal bir özneye dönüştürülmüştür. Bizim Aquinas'tan Kant'a felsefi söylemin içinden sergilemeye

çalıştığımız varlık ve akıl kavramlarındaki dönüşüm, yani tözsel bir varlık olan ilahi aklın yeni varlık anlayışını oluşturması ve Kant'ın bu tanrısal tözü insanı son amaç, ereği kendisi olan özerk bir varlık olarak gerçekleştirecek biçimsel bir araca dönüştürmesi bir ideal teori olarak tarihe sunulmuştur. Frankfurt Okulu'ndan Horkheimer ve Adorno'ya göre bu düşünsel dönüşüm tarihte somutluğunu sınıf savaşları üzerinden sergilemiştir (Horkheimer ve Adorno, 1995: s. 56). Tözsel akıl özneye egemenlik sağlayan bir düşünce gücü olarak önce kilisenin, sonra aristokrasinin, sonunda da liberalizmin öznesine özerk egemenlik dağıtma aracı olmuştur. Althusser ise özneliğin "devletin ideolojik aygıtları" tarafından dağıtıldığını, örneğin Ortaçağ'da Hıristiyan olanların kiliseden, Modern Çağ'da bireyin burjuva ideolojisinden özneliklerini aldıklarını, başkalarının nesne olarak düşünüldüğünü belirtir. "*Özne kategorisi her ideolojinin kurucu kategorisiyse bu, her ideolojinin (her ideolojiyi tanımlayan) işlevinin somut bireyleri özne haline getirmesidir*" (Althusser, 1994: s. 60). Burjuva öznesinin girişimci ve lider niteliklerini pekiştirmek için ona bu modern özne karakteri biçilirken veya Kant'ın ifadesi ile bir amaç olarak yüceltilirken, başkaları bir nesne gibi ona araç olarak kalmaya, köleleştirilmeye devam edilmiştir.

Aklın pratikte hedefe ulaştıracak bir araç olarak sadece biçimsel örgütlemeyi gerçekleştirebilen bir yeti olduğu Kant'ın akıl anlayışı ile çelişmemektedir. Kant'ın yetiler örgütlemesi bir Bütünlük'e ulaşmak ve insanın özerk ve onurlu bir akıl varlığı olması şeklinde daha üst bir dereceyi hedeflemesinden geri adım atılsa da yaderk bir isteme ile belirlenmiş sıradan bir amaca ulaşmak için de aynı şekilde yetilerin biçimsel olarak bütünlük oluşturacak şekilde rasyonel örgütlenmesi gerekir. Varlığın

yönelimsel bir nesne olması da Kant felsefesinde varlığın *phainomenon-noumenon* olarak ayrılmasına uymakta, hatta "yönelim" kavramı tam anlamını, bir bilinç deneyimi olarak "*phainomenon*" ile kazanmaktadır. Akıl diye bir şeyin olmayıp sadece araçsal bir örgütleme yetisi olduğu türünden yaklaşımlar çevresinde gezen postmodern, pragmatist hatta Marxist özne ve akıl söylemleri içinde Kant felsefesine uymayacak nokta, Kant için aklın toplumsal, tarihsel yönelimler dışında kendi başına, kendinde evrenselleştirici bir ilke bulabileceği, tarih dışı bir güçle aklın kendini özgürleştirebileceği, uygarlığın kendini ilerletebileceği şeklindeki iyimser, aydınlanmacı idealler ve insan felsefesinde temellenen bir sistem olduğudur.

Görüldüğü gibi, aklın varlığını redde varan akıl anlayışları bile *universitas* kategorisini yanlışlayamamakta, hatta Davidson'da olduğu gibi bir tür akıl yorumuyla onaylayabilmektedir de. Fakat tezimiz açısından, üniversite teorisi içinde *universitas* kavramının asıl problem alanı insanı bütünsel bir varlık olarak tanımlayan bir insan teorisi ve buna bağlı olarak bilimlerin ilkesel bütünlüğü ile fakültelerin düzenlenmesidir. Kant da Aristoteles gibi, felsefe sistemini bir yetiler toplamı olarak insan üzerine kurar. İnsanın ontolojik gerçekliği bilme, isteme, hoşlanma yetilerinde oluşsa da, (s. 47, tablo 1. 2'de gösterildiği gibi) Kant bilinçli olarak bu üç yetiyi sadece bilme yetisi içinden görünüşleriyle sınırlı olarak, anlama yetisi, akıl ve yargı gücü şeklinde sergilemiştir. Onun bu tutumu, *phainomenon-noumenon* şeklinde yaptığı epistemolojik ayrımla tutarlıdır. Bu nedenle Aristoteles'te gördüğümüz gibi bir ontolojik ruh temellendirmesi içinde insan bütünlüğünün nasıl kurulduğunu göremeyiz. Aristoteles'te ruh, doğal canlılığın bir devamıydı ve yetilerin uyumluluğu, bireyi türünün mükemmel bir örneğine dönüştürüyordu. Çünkü

doğada bir ereksellik vardı ve her canlı türü kendi türüne özgü yetilerini olgunlaştırmaya ve türünün mükemmel bir örneği olmaya eğilimliydi. Kant bunları söyleyemez çünkü yargı gücünün bilmeyi bilgi dışından hangi insanca ilgi veya güdüye dayanarak istemeye bağlayacağını veya saf aklın nasıl pratik olabileceğini bilemeyiz. Habermas'ın (1997) aktarmasıyla Kant bu durumu şu sözleriyle ifade eder: "*İnsansal usun tümü bunu açıklama yeteneğinden tümüyle yoksundur ve bunun bir açıklamasını bulma yolundaki tüm çaba ve emek de boşunadır"* (s. 246). Bu engele rağmen, insan *phainomenon*una ilişkin, üniversite gibi, bütün problemlerin dayandırılabileceği ontolojik bir zemin olarak, Kant bilme yetimiz açısından bir yetiler *universitas*'ını, yetilerin tamamlanmasını, mükemmelleşmesini amaçlayan bir insan felsefesi sunmaktadır bize.

Tezimizin bir iddiası da, Kant'ın vurgulamadığı ve Kantçı yorumlar arasında yaygın olarak görülmediği halde, Kant felsefesinin özünün Bütünlük kavramı üzerinde temellendiğidir. Bu öyle temel bir özdür ki, Kant bütün hayatını ve emeğini adadığı bu özü vurgulama gereği bile duymamıştır. Gençlik dönemindeki Platon'un ruh anlayışına karşı, Aristoteles'in insan *psykhé*'sini bir yetiler toplamından ibaret görmesi ve yetilerin Bütünlük'ü içinde erdemli insanı tanımlaması Kant felsefesinin temel dayanağıdır. İnsan rasyonel olarak bu Bütünlük'ü tamamlamayı ve özgürleşmeyi istemesiyle insan olacak, uygarlık ilerleyecektir. İnsan ideal olarak bilme, isteme ve hoşlanma yetilerinin oluşturduğu bir *universitas*'tır. Bütünlük'ün eksikliği köleleşme ve Yabancılaşma olacaktır. Bu Bütünlük "ne bilebilirim?", "ne yapmalıyım?", "ne umabilirim?" veya "akıl neyi ummama izin verir?" sorularında felsefeye konu olur. Bu soruların birbiriyle ilişkilerini kurabilen cevap, "insan

nedir?" sorusunun da cevabı olacaktır. İnsanın dışında düşünme olanağımızın olmadığı bu "Dünya"ya ilişkin sorulabilecek her sorunun cevabı için bu temel soruya geri gitmek gereklidir. Kant felsefesinin temel sorusu, *a priori* ilkeler düzleminde bu Bütünlük'ü sağlayacak ilişkilerin nasıl kurulabileceğidir.

Kant bu Bütünlük'ü diğer yetileri bilme yetisine indirgeyerek kurmayı denemiştir. Doğanın bilimsel bilgisini veren teorik akıl, eyleme dönük, pratik toplumsal üretim ilişkilerine, bir kültüre girdiği andan itibaren içi boş ideler üreten, temelsiz çıkarımlar yapan kurgusal bir akla dönüşmektedir. Ne var ki, toplumsal yaşam pratiği bu idelerle çerçevelenmiş ve kurulmuştur. Doğadaki koşullar çokluğunu birbiriyle ilişkili nedensellikler *universitas*'ına dönüştürecek genel bir "evren" kavramı; kendini değişen deneyim parçaları arasında değişmeyen, Bütünlük'lü bir bireysel varlık (ruh) anlamında belirleyen bir "ben" kavramı; içinde "ben"in ve "evren"in anlamlandırıldığı toplumsal karşıt görüşler kaosunu kozmosa dönüştürecek bir görüşler Bütünlük'ü, sistem, düzen[41] anlamında bir "Tanrı" kavramı olmadan insan anlamlı bir toplumsal yaşam pratiği, bir bilinç geliştiremez, bir kültür varlığına, insana dönüşemez. Fakat bunlar özgürlük alanındadır ve teorik akıl bilim üreterek insana özgürlük ve insanlık vaat edemez. Bilim doğanın zorunluluk yasalarını verir. İnsanın Bütünlük'ünü belirlemek için zorunluluk yasaları ile özgürlük yasalarının nasıl özgürlükle sonuçlanacak bir ilişki içinde olacağını tanımlayabilmek gerekir.

[41] Belki ideolojik bir ideal olarak "devlet" de denebilir.

Kant bu ilişkiyi, koşullar karşısında koşulsuz bir buyruk bularak, pratik aklın özgürlük yasasını zorunluluğun yasasından, teorik akıldan, bilgi probleminden türeterek kurar. Buna rağmen sonunda bunun bir bilgi veya varlık problemi değil, bir eylem veya karar problemi olduğunu, bilmeyi istemeye bağlayan yargı gücünün sentezlemesinin bir sonucu olduğunu gösterir. Ne var ki, gene de Kant problemi, transendental düzlemde bir bilgi problemi olarak korur ve insanın neden bilmeyi, doğruyu istemesi gerektiğini, bunun pratikte nasıl bir bilinç durumu olduğunu belirtmez. Habermas'ın aktarmasıyla Fichte bu durumu şu şekilde ifade eder: "*Şimdi, ne tür bir bilinçtir bu? Kant kendine bu soruyu sormayı unutur, çünkü tüm felsefesinin* [bu] *temelini hiçbir yerde ele almaz*" (Habermas, 1997: s. 252). Fichte insanın bütünlüğünü, koşulsuz buyruğu pratik akılla değil, genel aklın kendini düşünme, bilme ile, kendine dönük eylemi ile açıklar. Hegel de buradan kurgusal aklın tarihsel mantığını türeterek felsefesini Bütünlük üzerine kuracaktır.

Kant felsefesi Newtoncı mutlak uzam kavramı üzerine Parmenidesçi bir evren kurmuş ve zamansal, tarihsel olanı hafife almış; Hegel ise aksine, zaman ilkesini, tarihi mutlaklaştırıp Herakleitosçu bir evren kurmuş ve uzamsal olanı, tarih dışı *arkitektonik* ilkeleri göz ardı etmiş görünse de; tarih dışı ve zorunlu olanla tarihsel ve değişken olan arasında kurulabilecek diyalektik ilişkilerin Bütünlük'ü açısından, Kant'ın transendental mantığının tarih dışı, zorunlu ilkeleri üzerinden irrasyonel tarihsel değişim süreçlerine temkinli, tümevarımsal bir dokunuş, örtük ve belirlenmemiş bir katılım ve bütünlenme; Hegel'in de tarihin tarih dışı zorunlu değişim yasaları üzerinden rasyonel tarihsel değişim süreçlerine tümdengelimsel bir

dokunuş, belirtik ve belirlenimci bir katılım ve bütünlenme tarzı geliştirdiklerini söylemek daha doğru olur.

Aristoteles geleneği üzerinden sergilediğimiz Bütünlük probleminin alt başlıkları niteliğinde olan, 1) bilimsel bilginin tümel ve anlam problemiyle ilgisi, 2) bir kişi veya kurumda aklın özerk kullanımı sayesinde öznenin örgütlenmesi, 3) yetiler harmonisi ile Bütünlük'ün gerçekleştirilmesi ve 4) bilimlerin ilkesel bütünlüğünün sağlanması konularının hepsi, *universitas'ın* kurumlaşması ve bir üniversite teorisini de temellendiren konulardır. Bu dört alt başlığın düğüm noktası olan, bir yetiler toplamı olarak insanın neden bilmeyi ve doğruyu isteyeceği veya bilginin neden ve nasıl istemenin belli bir bilinç durumuna, ilgisine bağlı olacağı, aynı şekilde üniversitenin de bir *universitas* olmasıyla ilgili anahtar problemdir. Fichte'nin de işaret ettiği gibi, yetilerin bütünlük problemini tam olarak tanımlamadan, sadece tamalgı konusuna değinip geçen Kant da, bizim bu çalışmamızda yaptığımız gibi, bilme-isteme ilişkisinin hesabını özellikle üniversite konusunda, "*Fakülteler Çatışması*"nda kısaca da olsa ele alma gereği duymuştur. İnsanın haz-acı güdülenmesi ile belirlenen bir mutluluk aramaktan, özerk bir akıl varlığı olarak tözsel bir gerçeklik kazanmaya geçmesi ile üniversitenin özerk bir akıl varlığının olması, rasyonel bir düşünce örgütlenmesi, kamusal aklın öznesi olması problemi ile aynıdır.

Kant'ın üniversite konusu hakkındaki bu görüşleri ve ilgili sözleri kısaca şöyle belirtilebilir: Üniversite bilginin kamusal alanda aklın eleştirisine açıldığı yerdir.

"Doğru", güce ve çoğunluğun toplumsal, siyasal veya akademik buyruğuna değil, özgür ve özerk aklın buyruğuna bağlıdır. Üniversitede "*felsefe fakültesi bütün bu isteklerle sadece aklın yönlendirmesiyle ilgilenir*" (Kant, 1992: s. 49). Bilimi aklın etik yasasına bağlayacak yargı gücü felsefenin tekelinde olduğu için aklı ve üniversite kurumunu özerkleştirecek fakülte, diğer fakülteleri özerklik ilkesine göre bir *universitas* altında ilişkilendirecek fakülte felsefe (fen-edebiyat)[42] fakültesidir. Çünkü bilgileri insan aklının kendinden kaynaklanan, kendini bütünleyecek özsel erekleriyle ilişkisini felsefe kuracaktır.[43] Ve felsefe doğada verilmemiş olduğuna göre, aklın özsel erekleri de verilmemiştir. O halde, üniversitede aklın özgürce kamusal kullanımı, özsel ereklerinin somutlaşmasının yolu açacaktır.

Habermas'ın toplum bilimlerinin metodolojisi üzerine ürettikleri günümüz felsefe dili ile Kant felsefesi ve üniversite teorisi arasında köprü kurmamızı sağlamaktadır. Üniversite toplum pratiğinin isteği üzerine kurulmuş teorileştirme kurumudur ve bünyesinde toplumsal, siyasal pratiğin istekleri kadar teorinin transendental koşullarını veren felsefi bir metodoloji de etkindir. Topluluk yığınlarının rastgele kurulmuş pratik yapısına rasyonel bir örgütleme ile sağlıklı ve kalıcı bir kamusal akıl ve özerklik kazandırmak ve o yığını bir topluma dönüştürmek yaşamsal bir öneme sahiptir ve bu işi yapacak olan güç de felsefi bir bilimler metodolojisi veya daha geniş anlamda, bir üniversite teorisidir. Üniversitenin toplum pratiğinde iletişimsel aklın, toplumsal *media*'nın, tribünlerin, kamusal aklın eleştirel düşünüm dinamizmini koruyan canlı bir bilinç olarak sürekli uyanık kalmasını sağlama, böylece toplumu

[42] Felsefe tarihsel olarak temel bilimleri bünyesinde barındırmasından dolayı "felsefe fakültesi" kavramı günümüzde, felsefenin biçimlediği bir fen-edebiyat fakültesine karşılık gelir. Bologna Süreci'nde fen-edebiyat fakültelerinin -felsefi bir tartışmaya girmeden- kendilerinin mühendislik ve işletme fakültelerinin alt dalları haline getirilmesine karşı bir direnç dile getirilmektedir.

[43] Aklın özsel erekleriyle üniversite idesi arasındaki ilişkiye önceden dikkatimizi çeken Gözkan'ın (2005), "Kant ve Üniversite İdesi" adlı makalesi çalışmamıza öncü bir kaynak olmuştur.

özerk, başka toplumların istencine el koymasına dirençli, sürekli bir yapı, içindeki insanları da özerk bir akıl varlığı, bütünlenmiş ve doğruya doğru, yanlışa yanlış diyebilen tam bir insana dönüştürme yükümlülüğü vardır. Üniversite toplumsal yaşamın kendini üretme süreçlerinde özel bir yere sahiptir. Bir toplum kendi bilinç varlığını tamamlamak, tanımladığı varoluşunu sürekli kılmak ister. Bunun için toplumsal pratik kendini ve varlık evrenini teorik seviyede kurumsallaşmayı hedefler. Bilimsel teori, teori öncesi olanı "rasyonel yeniden kurma"dır (Habermas, 1998: s. 616). Teori pratik yaşamın bir ürünüdür:

> Bilimsel araştırma praksisi, gündelik yaşam praksisine benzer bir biçimde yapılandırılmıştır. Her ikisi de Dilthey'ın Hegel'e dayanarak nesnel tin olarak, Windelband'ın ve Rickert'in Kültür, Cassirer'in simgesel biçimler [*symbolic forms*] alanı ve Husserl'in sosyal yaşam evreni [life world] olarak kavradıkları, önceden fiziksel olarak yapılandırılmış gerçekliğe dahildir. (Habermas, 1998: s. 68).

Doğa bilimlerinin teknik amaçlı bilgi üretimi transendental bilgi kategorileri ile sağlanabilir fakat genel olarak bilimsel etkinliğin insanın pratik yaşam dünyasının teorik yorumlanması olduğunu düşünürsek, doğa bilimlerine de anlam temelini, en genel tümellerini ve ereklerini veren alan insan ve toplum bilimleri olacaktır. Habermas'ın "toplum bilimlerinin metodolojisi", Kant'ta doğa bilimlerinde nesnenin anlamını anlama yetisinin pratik aklın nesnesine göre belirlemesi ve bu ikisinin bütünlüğünü kurgusal aklın ideleri, özel bazı tümel kavramlar aracılığıyla yapmasını sağlayan metodolojinin yenilenmiş bir yorumu olarak görünüyor. "*Anlam sorunsalından, anlaşmaya yönelik eylemin Evrensellerinin* [tümellerinin]*, biçimsel, pragmatik olarak betimlenişi isteği doğmaktadır. (...). Burada Anlaşmaya yönelik*

eylemlerin bilim öncesi dağarına dahil olan, karmaşık bir dünya kavramı ile karşılaşıyoruz" (Habermas, 1998: s. 615). Öznelerarası karmaşık ilişkilerden oluşan yaşam dünyasındaki düşünsel yapılar ancak orada konuşulan dilin şematik yapısının bir ürünüdür ve o dilin dilbilgisinin verdiği transendental yapılarla karşılaştırılarak anlam kazanırlar. Bu durumda insan ve toplum bilimlerindeki "transendental eylem kalıbı" doğa bilimlerindeki gibi iş görmez. "*Çünkü, ekinsel* [kültürel] *bilimlerin nesne önalanı yalnızca soruşturma yöntembiliminin aşkınsal koşulları altında kurulmuş değildir; o hali hazırda kurulmuş bir şey olarak karşıdadır*" (Habermas, 1997: s. 236). Hegel'in, kavramların tasarımları hakkında düşündüklerine benzer şekilde, Habermas da toplum bilimlerinin kavramlarının anlamları, onlar daha bilmeye konu edilmeden önce kültürde hazır bulunduklarını vurgular. Kant'ta kurgusal aklın işlevi gibi, Habermas da doğa bilimlerinin bir anlamı ve pratik bir değeri olmasını, onların toplum bilimlerinde anlam kazandığı toplumsal üretim pratiğindeki yerine bağlar. Fakat burada artık saf teorik aklın transendental mantığı değil, yaşam pratiğinden üretilmiş, transendental işlevi gören metodolojik kurallar söz konusudur (Habermas, 1997: s. 236).

Teorik aklın pratik buyrukla ilişkisi Hume'un "olgu-değer" (is-ought, fact-value) ayrımına kadar geri götürülebilir. Bu Bütünlük veya rasyonellik probleminin çözümü de gene Hume'a, onun tümevarım eleştirisine kadar geri götürülebilir. Olan bir durumu olması gereken bir durumla eşleştirmek şeklinde özetlenebilecek, doğru yargı verme veya doğrulama ilkesi aslında esas değerini, anlamını negatif bir doğrulama veya Popper'ın yanlışlama ilkesi ile tamamlar. Bir etik teorinin anahtar

noktası da, ana gövdenin bünyesinde ileri sürülen "ideal teori"nin hangi durumda yanlışlanabileceğini verecek bir "hata teorisi"dir.

Bu bağlamda ele alırsak, Kant'ın üniversiteyi bir fakülteler *universitas*'ı olarak tasarladığı ideal teorisinin ayırıcı değeri, içinde hata teorisini de barındırıyor olması, üniversitenin bir *universitas* olmaktan çıktığı durumu da tanımlamasıdır: Üniversite denen akademik bir kurum felsefe fakültesinin ürettiği bir metodoloji tarafından düzenlenmemişse, bilim dallarını işgal eden akademisyenler felsefi bir bilinçle kendi disiplinlerinin metodolojik gereklerini özgür bir akılla siyasal güce ve toplumsal çoğunluğa karşı dile getiremiyorsa o kurum bir üniversite değildir çünkü orası "kör bir birlik" veya "teknik bir birlik"tir, *universitas* değil. Kâr veya oy için fakülteler hiyerarşisinin ters yüz edilmesi akla aykırıdır, çünkü felsefenin özgür eleştirel aklını yaratıcı, zeki, ticari gerekçelerle reddetmek yargı gücünün "ne umabilirim?" sorusunun cevabını yok saymak, aklın sonuç ve mutluluk vaat eden araçsal işlevinin de dışına çıkmak, umulan sonuca ulaşamamak demektir. Üniversiteden umulacak şey hükümetin ve halkın irrasyonel istekleri, çıkar, başarı, kâr beklentisi değil; insanın özgürlüğü, onuru, aklını kullanma cesareti gibi insani erekleri için aklın özerklik ilkesine bağlı kalarak, ancak onun verebileceği koşulsuz buyruğun evrenselleştirebileceği isteklerin düzenlenmesidir. Üniversiteyi bir üniversite yapacak olan felsefe fakültesinin "*özgür olduğu ve sadece aklın verdiği yasaların konu edildiği kabul edilmeli, hükümetin değil*" (Kant, 1992: s. 43).

İlk defa 1789'da, Kant'ın *Fakültelerin Çatışması*'ıyla birlikte "Üniversite idesi" felsefi bir tartışma konusu olmuş ve bu konuya ikinci katkı, iki on yıl kadar sonra von Humboldt tarafından yapılmıştır. İkisinin de temel görüşü, üniversitenin devlete karşı özerkliğinin sonuç olarak, ulus karakterinin geliştirilmesi olarak topluma geri döneceği düşüncesine dayanıyordu. Kardinal Newman da 1852'de *The Idea of a University* adlı kitabı ile bu tartışmanın önemli adımlarından biri olmuştur. Newman liberal bir Katolik olarak, ulus devletin modern yararcılığına karşı, eğitimde son amaç olarak bilgi için bilgi ilkesini savunmuş ve üniversitenin devlete karşı özerkliğini savunmuştur. Newman'dan yüz yıl kadar sonra da, 1923 ve 1946 yıllarında iki defa yayımlanan *Die Idee Der Universität* adlı yazısı ile Karl Jaspers üniversitenin bir kurum olarak *universitas* niteliğine vurgu yapmıştır. Jaspers seçkinci bir yaklaşımla, yetenekli öğrencilerin üniversitede büyük, evrensel bilgi Bütünlük'ü ilişkisi içinde eğitileceği ve bilimsel araştırmacılıkla ve kendi varoluşunu gerçekleştirme eğilimiyle kişinin de bütünlenmeye başlayacağını vurgulamıştır (Fincher, 2000).

Birbirini izleyen bu, metinlerarası tartışma çizgisinde[44] en son, 1987'de Habermas'ın *Die Idee Der Universität*'ını görüyoruz. Habermas "ide" geleneğine karşı gelir ve ideal bir üniversitenin o idenin paylaşıldığı durumda umulabileceğini, zorunlu olmadığını savunur. Artık metafizik bir Bütünlük olarak bilimsel bir evren Bütünlük'ünden söz edemeyiz; fakat üniversiteyle yaşam dünyası arasındaki ilişki korunduğu sürece üniversite idesinin vaat ettiği Bütünlüğün tamamen ortadan kalktığını söyleyemeyiz. Ona göre, bu konu hafife alınmayacak kadar karmaşıktır.

[44] Bu metinlerarası ilişki örneğin, McLean'ın (2006) *Pedagogy and the University*'sinde, (s. 27) de izlenebilir.

En azından bilimler arasında metodolojik, bilim ile insan ve toplum ilgileri arasında felsefi bir ilişki vardır. Bütünlük problemleri içinde en sorunlu olan ve saldırı alan, bilimlerin birliği ilkesi bir norm olarak ancak bilimin üretim sürecinde temellendirilebilirse olanak kazanır. Habermas bu kökü Schleiermacher'in, ancak bir topluluk dilinde anlam kazanan "iletişim" kavramı içinde bulur. Bütün yaratıcı düşünceler bu bilimsel iletişim evreninde devinir. Bütünlük reddedilse bile, felsefenin Bütünleştirme gücü bu iletişim evreninde her tür yaratıcı düşüncenin esin kaynağı olmakla kendi doğruluğunun sağlamasını yapacaktır.[45]

3. 2. Bologna Süreci ve Üçüncü Kuşak Üniversite Modelinde *Universitas*'ın Reddi

Bologna Süreci Avrupa Birliği'nin bir projesidir. "*Avrupa Birliği'nin Bologna Sürecine katkısı*" (*The contribution of the EU to the Bologna Process*) başlıklı, 2009 yılında internette yayımlanmış, resmi Avrupa Birliği belgesinin 3. ve 4. Sayfalarında bir "yükseköğretim ortak eğitim alanı" oluşturulmasının hedeflendiği belirtilmiştir. Amaç, Avrupa'nın yüksek eğitimini diğer kıtalardan daha yarışmacı ve çekici ve bunun için aralarında uyumlu ve karşılaştırılabilir kılmaktır. AB için Bologna Süreci, daha geniş anlamda "bir bilgi Avrupa'sı" oluşturma yolunda şu süreçleri de içermektedir: Yaşamboyu eğitim ve gelişim, Lizbon Gelişme Ajandası ve mesleki-toplumsal eklenme, Avrupa'nın mesleki eğitim ve öğretimde ortaklaşmasının gelişimini hedefleyen Kopenhag Süreci, Avrupa Araştırma Alanı başlığı altında

[45] Ayrıntı için bkz. Habermas, J. (1987). "The Idea of the University" adlı makale.

teşvikler.[46] Belgede bu süreçlerin başlama nedeni olarak, hızlı toplumsal değişim, nüfus değişimi, küreselleşme, dünya iktisadındaki öngörülemezlik ve sıkıntılar, kısa-uzun vadede gerekecek yeni meslekler olarak gösteriliyor ve bütün bu konuların anahtar kurumu olarak yüksek eğitim kurumlarının yaşamsal önemine vurgu yapılıyor.

Avrupa üniversitelerine biçim veren sürecin bu resmi genel tanıtımında kullanılan dilin akademik özenden uzak bir pazar iktisatçısı diliyle yazılmış olması dikkat çekicidir. Metinde "yarışmacı", "rekabet gücü" gibi kavramlar gerilimli bir şirket yönetim dilinin mantığını içermektedir. "Kıtalararası" ifadesinde genelleştirmekle dile getirilen gerçek ise Amerikan üniversitelerinden geri kalındığı ve hedefin Amerikan pragmatist mantığıyla üniversiteleri piyasa şirketi yapmak olduğudur. Bologna Sürecinin Kopenhag Sürecine eklenmesi de dikkat çekicidir; çünkü kriterleriyle tanınan Kopenhag sözleşmesi Avrupa Birliği'nin diğer küresel bloklar karşısında özellikle iktisadi kimliğini tanımlar. Bu şekilde, Bologna Sürecinde üniversite iktisat kurumunun alt başlığı olarak yerleştirilmiş ve aralarındaki ilgi de eğitim pazarından kâr kapma ve piyasaya her seviyeden eleman yetiştirme olarak belirlenmiştir. Bu kadar önemli bir belgede, sürece gerekçe olarak ortaya konulan, Dünya'daki değişimlerin sadece iktisadi, pragmatist bir algı içinde sunulması, insanlık adına hiçbir kaygı ve düşünce izi taşımaması Avrupa düşünce tarihi ile karşılaştırılamayacak kadar büyük ve somut bir boşluk göstermektedir.

[46] Bkz. *The contribution of the EU to the Bologna Process*
http://ec.europa.eu/education/news/news1357_en.htm

AB Komisyonu'nun 10.05.2006 tarihinde, Brüksel'de Konsey'e ve Avrupa Parlamentosu'na sunduğu "*üniversiteler için Modernleştirme Ajandası üzerine bilgilendirme: eğitim, araştırma ve yenilenme*" (*Modernisation Agenda for universities: education, research and innovation*) adlı belgesinde, sayfa 2'de "Avrupa Üniversitelerinin Modernleştirilmesi"nin artan şekilde "küresel, bilgi temelli iktisat"a dayandığı belirtilmektedir. Sayfa 5'te ise "üniversitelerin [toplumuna] hesap verebilirliği ve gerçek özerkliğinin güvencesi" başlığı altında üniversitelerin fakültelere ve bölümlere parçalanmasının üstesinden gelinmesi gerektiğinin iyi niyetle vurgulanmasının ardından, 3. Sayfada, hemen, iş çevreleriyle ilişkilerin kabul edilmesinin, ortak projeler, tekno parklar, patent alımı vb. konularda, toplumun beklentilerini karşılamak açısından stratejik önemi olduğu, bunun için uzman yetiştirmek gerektiği gibi, konulara değinilmektedir.[47]

Bu metnin kendisi zaten endüstriye eklemlenmiş bir üniversite istemenin, üniversitenin özerkliği ile ters yönde bir istek olduğunun çelişkisini sanki fark edemeden, naiv bir dille sergilemektedir. Üniversite hem özerk olacak hem de sanayinin bir alt kolu olacak, hem özerklikten anlaşılan şey sadece iktisadi özerklik olacak hem de bu iktisadi özerklik tamamen sanayiye bağımlı olmakla sağlanacak. Bu kadar çelişki yetmezmiş gibi, gerçek özerkliğin güvencesini üniversitenin siyaset kurumuna hesap verebilirliğine bağlaması, felsefe dilinde tanımı yapılması güç bir mantıksal felaketler zincirini sergilemektedir. Bu resmi metinlerle sınırlı kalmamak,

[47] Bkz. European Union, *Modernisation Agenda for universities: education, research and innovation,* http://ec.europa.eu/education/higher-education/doc1324_en.htm

uygulama içeriklerinde ayrıntıların çelişkileri sileceğini düşünmek ise ayrı bir hata olur; çünkü problemin en dürüst ifadelerini ancak bu en yetkin ağızda bulabiliyoruz. Örneğin teknopark uygulamaları araştırmacı girişimciler yaratmaktan çok iflas eden araştırmacılar yaratmış, teknoparklar kuruldukları hızla çözülmüşlerdir. Üniversite-sanayi ortaklığının bazı başarılı örneklerinde üniversitelerde bilim dalı gibi, şirket bölümlerinin olması bir zenginlik gibi görülebilir. Fakat o üniversitelere çocuğunu gönderen bir ebeveyn, çocuğunu insanlığın evrensel esin kaynaklarından beslenecek yüksek bir olgunlaşma sürecine yolcu etmek yerine, çocuğunu gelecekteki geçimini garanti altına alacak bir meslek okuluna göndermekte olacaktır. İnsan olarak bilgi sevgisi ve merakını tatmin ederek insani olgunlaşma sürecinde yol almak yerine, salt maddesel gereksinimler düzeyiyle sınırlı, yararcı bir mantıkla, sermayeye kâr, öğrenciye kariyer kazandırmak ünivesitenin yeni hedefi ve anlamı olmuştur.

Avrupa Birliği'nin Bologna Sürecini anlattığı: "*Bologna Süreci-Avrupa Yüksek Eğitim Alanına Doğru*" (*The Bologna Process-Towards the European Higher Education Area*) adlı resmi internet sayfasında süreç içindeki bütün sözleşmeler resmi olarak yayımlanmıştır. 1999 Bologna Sözleşmesi'nde Bologna Sürecinin temel başlıkları hakkında kararlar alınmış ve on yıl olarak kabul edilen süreç başlatılmıştır. Temel başlıklar şunlardır: 1) Karşılaştırılabilir akademik dereceler ve diplomalar; 2) Avrupa işçi pazarına uygun lisans düzeyinde ve lisansüstü düzeyde iki seviyeli eğitim; 3) ortak ders, kredi sistemi; 4) üniversitelerde uluslararası akademisyen, öğrenci hareketliliği; 5) standart ve metodolojilerle belirlenen niteliklilik güvencesi; 6) Avrupalılık niteliğinin uluslararasına açıklığı ve tanınması. 2001 Prag Sözleşmesinde ayrıca yaşamboyu yüksek öğretim konusuna vurgu yapılmış, 2003'te

Berlin'de konular pekiştirilmiş, 2005 Bergen Sözleşmesinde komşu ülkelerle Avrupa standartları daha geniş bir çevrede paylaşılmış, 2007 Londra oturumunda sürecin envanteri çıkarılmış ve sistematik bir değerlendirilmesi yapılmış, 2009'da Leuven'de eğitimin "öğrenci merkezli" oluşuna vurgu yapılmış ve Dünya'nın uzak ülkelerinden de gelen geniş bir katılıma ulaşılmıştır.[48]

Bir yandan eleştirilmeden, sorgulanmadan kurumlar tarafından büyük ilgi ile karşılanan Bologna Süreci, diğer yandan neoliberalist sermayenin küreselleşme sürecinde kamusal aklın özerk eleştirel alanı olan üniversiteleri ele geçirmesi olarak tanımlanarak şiddetle protesto edilmektedir. Türkiye'de de Amerika'nın izini taşıyan tutucu-liberalist sermayenin etkisindeki devlet ve vakıf üniversiteleri kendi ideolojilerini üretebilecekleri üniversite yönetim modellerine uygun çalışmalar ve raporlar hazırlamak için büyük kadro ve sermaye kullanmaktalar. Dünya'da siyasi yelpazenin her rengi üniversiteleri, tarihi gelişim sürecinde kendi ideolojilerine ulaştıracak şekilde tanımlamanın hesabını yapmaktadır. Akademik düzeyde üretilen üniversite teorilerinin bu kadar evrensellik kaygısından uzak ve taraflı güdülenmelerle üretilmesi, bu kadar rastlantısal ve yüzeysel ele alınması öncelikle üniversite kavramı ile çelişmektedir. Yeni üniversite teorisi, yazarı Wissema tarafından "üçüncü kuşak üniversite" başlığı ile kitaplaştırılmış ve kitap Dünya'nın her yerinde bir anda çok satan ve dağıtılan bir kitap olmuştur. Neoliberalizmin Bologna Süreci ile Avrupa üzerinden Dünya'ya sunduğu bu üçüncü kuşak üniversite teorisi de sıradan tarih bilgisi üzerine kurulmuş ve bir teori olamayacak kadar yüzeysel, pratik görüşlere yer veren bir kitaptır. Bologna Sürecinin resmini

[48] Bkz. European Union, *The Bologna Process - Towards the European Higher Education Area*, http://ec.europa.eu/education/higher-education/doc1290_en.htm

tamamlamak için Wissema'nın çalışmasına kısaca bakmak gerekiyor. Öncelikle onun, üçüncü kuşak üniversiteyi üzerine yerleştirdiği tarihsel süreci aşağıdaki tablodan başlayarak gözlemleyelim:

Tablo 3.1. Üç kuşak üniversitenin eğitim görevleri

Üniversite Tipi	Eğittiği		
1'inci kuşak üniv. [Ortaçağ]	meslek sahipleri		
2'nci kuşak üniv. [Humboldt]	meslek sahipleri	bilim insanları	
3'üncü kuşak üniv.	meslek sahipleri	bilim insanları	girişimciler

Kaynak: Wissema, J.G. (2009). *Towards the Third Generation University*, s. 192.

Wissema, birinci kuşak üniversitelerin ilahiyatçı, fizikçi veya hukukçu yetiştirdiğini, ikinci kuşakta bu göreve araştırmacı bilim insanının eklendiğini, üçüncü kuşakta "huni modeli" dediği eğitimle bunların üstüne girişimciliğin eklendiğini söyler. Sonra da "şelale modeli" olarak adlandırdığı eğitim süreci içinde girişimciliğin artacağına ve öğrencinin artık ilgi duymayacağı konuların terk edileceğine vurgu yaparak süreci adım adım anlatır: 1) İlk önce temel, zorunlu dersler verilir. Fakat bu temel, üniversite geleneğinin -Eskiçağ'dan gelen- temeli olan "yedi özgür sanat" gibi, insanlığın kültür mirasının temel bilgi ve becerilerini kazandıracak bir eğitim değil, "Girişimciliğe Giriş" gibi derslerdir. 2) "Teknolojiden İşletme'ye Dönüşüm" gibi seçmeli dersler. 3) "Girişimciliğin Temelleri" gibi ileri dersler. 4) Girişimcilikten vazgeçmek, girişimci olmak veya girişimciliğe yakın, yönetim

eğitimi veya fikri mülkiyet hakları gibi konularda çalışmayı seçmek. 5) Girişimciliği seçenler için, yüksek lisans veya doktora derecesinde bir girişimcilik konusu belirlemek ve buna koşut olarak bir tasarım evresi ileri eğitimini götürmek, bir şirket planı çıkarmak. 6) Planı yatırımcılara sunacak hale getirmek veya vazgeçip bırakmak veya yeniden denemek. 7) Üniversitenin öğrencinin projesini gerçekleştirmesine, öğrenciyi bu süreçten yararlandırmaya karar verilmesi ve sonunda üretim ve satışa hazır hale gelme sürecini tamamlama. 8) Başlangıç yapanların -kendi yerlerini kiralayacak hale gelene kadar- girişimlerini geliştirebilecekleri, teknolojik olanaklarından yararlanabilecekleri, teknopark gibi ortak bir yeri paylaşmaları, sonunda *know-how* "atlıkarınca"sının dönmesini sağlayacaktır (Wissema, 2009: s. 193-194).

Bütün bu süreç içinde Wissema'nın Bütünlük kategorisiyle ilgili kullandığı kavram "eşzamanlı" (*Syncronise*) olmaktır. Öğrencinin teknolojik araştırma projesi ile girişimciliğinin ve girişimcilik eğitiminin eşzamanlılığı sayesinde hem öğrencinin bilgi-becerilerinin hem üniversite-işletme eşleşmesinin gelişimi, bir bütünlük oluşturacaktır. Bütünlük, girişimcilik mantığında hem mesleki hem de bilimsel eğitimin gerektirdiği ve geliştireceği niteliklerin aynı olmasında temellendirilir: Mantıksal biçim "teorinin pratiğe uygulanması"dır ve bilimsel bilgiyi uygulamak, güven oluşturmayla toplumsal örgütleme yeteneği ve cesaret, gibi etik tutumlara sahip olmayı gerektirir (Wissema, 2009: s. 196). Wissema'nın bilimi teknolojiye, teknolojiyi de sanayiye ve pazara indirgemesi, insan yetilerini de mühendislik mantığı olan "uygulamalı teori" veya "teorinin pratiğe uygulanma" becerisi olarak özetlemesi, son olarak Kant'ta anlama yetisi ve aklın yargı gücünde eylemle

bütünlenmesiyle örneklediğimiz, çalışmamızın başından beri sistematik felsefe içinde derin açılımları olan, "insanın ne olduğu" probleminin ciddiyeti karşısında anlamsızlaşmaktadır. "Atlı karınca", "şelale", "huni modeli" gibi kavramlarla teorisinin çatısını kuran Wissema'nın ancak işaret edebildiği konuların, Eskiçağ'dan beri sergilediğimiz şekilde, akademik geleneğin belkemiğini oluşturduğunu görmüştük. Eskiçağ felsefesinin gimnazyum geleneğinde "cesaret", "bilgelik" gibi erdemlerin olduğunu, Ortaçağ'ın üniversite eğitiminin, temelde ve başlangıç olarak "yedi özgür sanat" ile öğrenciye temel bilimsel bilgiyi ve etkileyici konuşma, etik tutum gibi beceriler kazandırmayı hedeflediğini biliyoruz. Hümanizm ve aydınlanmacılık bu hedefleri bütün insanlar için koymuştu. Wissema bu erekleri kâr üretme becerisini geliştirme amaçlı ve para bulabilen bir öğrenci topluluğu için koyuyor. Oysa bu, Aquinas'ın dediği gibi bir "insanlaşma" eğitimidir ve bir grup insana, başkalarını araca dönüştürecek bir girişimci ruhu vermek için değildir. Wissema'nın eşitliği savunabileceği tek yer, modern işletmecilikteki "yatırımcı-girişimci" ayrımı olacaktır. Öğrencinin yatırımcı gibi büyük sermaye sahibi olması gerekmiyor; çünkü o öncelikle bir girişimci, yani kâr yaratma yeteneği olarak yetişecektir.[49]

Wissema'nın üçüncü kuşak üniversitesinde özerklik, kendi alanlarında otorite olan entelektüel ustaların eşliğinde, insanlığın, hakikatin ve özgürlüğün, uygarlaşmanın sorumluluğunu taşıyan üniversitenin eleştirel, entelektüel özerkliği değil; finansal

[49] Eskiçağ'ın seçkinci ve güce dayalı yorumlanan "cesaret" gibi erdemlerinin şimdi girişimcilere verilmesinin felsefi anlamı nedir; bu sorunun cevabı proje sahibi olan girişimcilerin sermaye sahibi olan yatırımcıya en yakın ve onun en değerli aleti olmalarında veya yatırımcıların doğrudan yakınları olmalarında mı aranmalıdır; sermayedar veya iktidar sahibi kendisinden sonraki sıradakilere nasıl bir etik ilke buyurmaktadır? Tez konumuzun dışına çıksa da bu soru, cevap verilmesi gereken, tezimizden uç veren sorulardan birisidir.

özerkliktir. Üniversitenin böyle, "insanlık", "doğruluk" gibi, soyut bir görevi yoktur. Wissema'nın teklifi, doğruluğu işgörmeye bağlayan Amerikan pragmatizminin, değerin ölçütünü finansal kârlılıktan alan neolibaralist bir yorumudur. (Finansal olarak) "başarısız olan" bir üniversitenin "faturasını" üyeleri ödemediği için bu "yarı özerk üniversiteler" varlığını sürdürüyorlar. "*Bu üniversiteleri kapatıp çalışanlarını işten atmak yaygın bir uygulama haline gelmek zorunda olacaktır*" (Wissema, 2009: s. 123). Rekabetçi ortamda, kâr getiren akademisyene iş verip diğerlerinin sürekli elendiği bir istihdam sistemi çağdaş istihdamın gereğidir. Amerikan üniversiteleriyle rekabet edebilecek büyük Avrupa üniversitelerinin olmama nedeni budur: Sınırlı [finansal] özerklik, kötü hükümet sistemi ve kaynak yetersizliği (Wissema, 2009: s. 20). Amerika'daki gibi, ya üniversiteyi besleyen dış gelirler ve bağışlar dışında, araştırma bursları ve devlet burslarından beslenecek burs kaynaklarıyla öğrenciler burslandırılacak ya aileler ödeyecek ya da öğrenci gece dışarıda çalışarak kendi eğitim ücretini kazanacaktır (Wissema, 2009: s. 126).

Amerika Birleşik Devletleri, Dünya'ya uluslararası siyasetini bir vizyon olarak sunarken, bu işi gene bir danışman olan Huntington'un *Medeniyetler Çatışması* adlı kitabı üstlenmişti. Şimdi benzer bir işi, benzer konumda olan Wissema'nın *Üçüncü Kuşak Üniversitelere Doğru* adlı kitabı üstlenmiş görünüyor. Bir üniversite teorisi sunmaktan uzak olan, Wissema'nın işletmeci mantığıyla kurulmuş pratik dilinde daha belirginleşen "neoliberalist ideoloji"nin üniversite kurumu ile ilişkisini, gene pratik bir düzlemden, Marxist söylemden ödünç alacağımız "eklemleme" (*articulation*) kavramı ile kurabiliriz. Marxist söyleme göre kapitalizm kendi toprağında, orijinal anlamında işçi sınıfı ve sermaye ilişkileri düzleminde bir "sınıf

ilişkisi" olarak deneyimlenirken, başka ülkelerde "emperyalizm" olarak deneyimlenir. Bu nedenle "üçüncü dünya" denen modernleşmemiş, toplumsal sınıflaşmasını netleştirmemiş ülkelerde kapitalizm eleştirisi "emperyalizm" olarak anlam kazanır çünkü bu ülkeler kapitalizm ile kolonileştirilme, sömürülme, emperyalist kıskaç altına alınma süreçleriyle tanışmıştır. Kapitalizm, tarih içinde geliştirdiği "eklemleme" mekanizması sayesinde kendi dışındaki her yapıyı kendiyle sermaye-pazar ilişkisi içine sokma becerisine sahiptir. Barone'ye göre kapitalizm diğer yapılarla zorunlu olarak eklemlenme ilişkisine girer; çünkü doğrudan, kendisi egemen güç olarak gelmeden önceki yerel ürünün tarzını pazardan eleyemez ve kendine özgü şekilde rakiplerinin yerel değerlerine karşı yok ediciliğini devreye sokamaz. Amerika'da eklemlenme, kendi içinde bütün pazarları, yerel üretime nüfuz edip bozarak ve pazarı kendi üretimine mahkûm ederek tamamlanmıştır; fakat başka ülkelerin kapitalizme eklemlenmesi süreci dışarıdan ithal bir müdahale olduğu için, önce o ülkenin dokusuna kapitalizmin ön ürünlerinin ekilmesi, korku ve şiddetle de olsa, ülkenin zorla küresel kapitalist kurumlarla eklemlenmeye itilmesi söz konusudur. Barone'nin belirttiği gibi bu, kapitalizmin kendi topraklarındaki tarihi gelişme süreçlerinden çok daha sancılı bir süreçtir (Barone, 1985: s. 155-157). Günümüzde uluslar arasındaki rekabette ulusların askeri gücü, yerini uluslar üstü, küresel sermayenin başkalarını kendi pazarına eklemleyecek siyasal baskı gücüne bırakmıştır. Toprak mücadelesi gözle görünür şekilde kanlı, rahatsız edici ve verimsizdir. Onun yerine günümüzde küresel pazar, fikri mülkiyet hakları hukuku, finans ve bilgi teknolojileri gibi aletler uzaktan, temiz ve kesin sonuçlar verdiği düşünülerek tercih edilmektedir.[50]

[50] Amerika'nın uzun yıllardır, şiddetli düşmanlık ilişkileri içinde İran'ı sadece uluslararası pazara kapılarını açmaya zorlaması bu açıdan dikkat çekici ve öğretici görünmektedir.

Neoliberalizm veya tutucu liberalizm de denen olguyu anlamak istersek, tarihte ortaya çıkış nedeninde bu anlamı bulabiliriz. 1970'lerde petrol fiyatları üzerinden gelişerek Dünya çapında *Dolar*'ın yaşadığı iktisadi kriz, 1980'lerden sonra iki kutuplu Dünya'dan Sovyetlerin dağılması, Amerika'yı dengeleyen gücün ortadan kalkması sermayenin küreselleşmesine, uluslararası rekabet koşullarının keskinleşmesine, refah devleti adına yapılan harcamaların ve Keynesçi iktisat siyasetinin sorgulanmasına neden olmuştur (Koray, 2001: s. 9). Bunun üzerine orta sınıfçı refah liberalizminden vazgeçilmiş, gelişen neoliberalizmle birlikte, vatandaşlık hakları üzerinden gelirden pay isteyebilen işçi sınıfının elinden iktisadi gücü alınmış, sermayenin önündeki her tür kültürel ve siyasal engel kaldırılmıştır. Neoliberalizm, "*saf pazar mantığını engelleyebilecek olan kolektif yapıları yok etmek*" işlevi ile tanımlanmaktadır (Bourdieu, 1988: s. 2).

Kapitalist küresel sermayenin bütün yabancı kurumları kendi pazarına eklemleme işlevini neoliberalizmin devraldığını düşünürsek, kamusal aklın özerk kurumu olan üniversiteyi de, saf pazar mantığını engelleyen kolektif bir yapı olmaktan çıkartıp kendine eklemlemeyi istemesi doğaldır. Üçüncü kuşak üniversite kavramının sözcülüğünü yapan Wissema da Avrupa üniversitelerinin "*uyuya kaldığı*"nı vurgulayarak, uluslararası rekabette ve pazardan kâr payı kapma yarışında Amerikan üniversitelerinin örnek alınması gerektiğini belirtmektedir (Wissema, 2009: s. 20). Kısaca, Bologna Sürecinin özeti Avrupa üniversitelerinin Amerikanlaştırılması, neoliberal küresel pazara eklemlenmesidir. Bu durumda üniversitenin *universitas* niteliği ve Kant'ın kamusal akla yüklediği eleştirellik işlevi de, düşünen ve insanlığın

onurunu öne çıkartan yönleriyle pazar mantığını engelleyen kolektif bir yapı üreteceği için ortadan kaldırılacaktır.

3. 3. *Universitas* İlkesini Reddeden Pratiğin Felsefi Açıdan Değerlendirilmesi

Üniversitenin *universitas* karakterinin bilinçli olarak reddedilmesi ve onun yerine Bütünlük oluşturmayan bir birliktelik, rafta yan yana dizilmiş gibi duran bağımsız akademik bölümler birliği anlamında "multiversite" (*multiversity*) terimi öne sürülmüştür. Amerika için "multiversite" karakteri siyasal bir modernleşme, demokratikleşme eğiliminin sonucu olarak önceden planlanmıştır. Terim ilk defa Clark Kerr'in (2001) *The Uses of the University* adlı, 1963 yılında yayımladığı kitabında önerilmiştir. "*İlk adlandırılışıyla 'multiversite" akademik gerekliliklerin bir equilibrium'u, birbirine eşit oranda karşı gelen akademik güçlerin bir equilibrium'udur. Bu, demokratik bir yoldur"* (Hook, Kurt ve Todorovich, 1974: s. 91). California, Berkeley Üniversitesi'nden Rothblatt multiversite modelini olumlamak amacıyla eğitim ve araştırma konusundaki görüşleri ikiye ayırır. Birincisi Katolik gelenekten tanıdığımız modern, "cemaat" (*Gemeinschaft*) üniversiteleri. Bunlar içeriden, mekanik, tanıdık ilişkilerine çekilen ve bunun için doğruluğuna inanılan bir ideali olan topluluklardır. Diğeri ise "toplum" (*Gesellschaft*, ortaklık, şirket) üniversiteleridir. Toplum üniversitelerinde çalışma koşulları üzerinde bir ideal uğruna düzenlemeler yapılmaz, liyakat ve sözleşme ilkelerine göre çalışılır. Rothblatt cemaat üniversitelerine Cambridge'i, toplum üniversitelerine de "multiversite"nin ilk modeli olarak London School of Economics'i verir (Rothblatt, 1997: s. 387)

Üniversiteler tarihi uzmanı olan Rothblatt, güncel Amerikan siyasetini de etkin olarak izleyen bir yazar niteliğiyle *universitas* kavramına karşıt olmanın tipik örneği olarak ele alınabilir. Onun ayrımıyla "cemaat" üniversitelerinin teorik olarak bazı inanç ve ilkelere bağlı olmasını sosyolojik anlamda kapalı bir topluluk tarafından, yüz yüze, mekanik toplumsal ilişkiler içinde, kayırmacılık yaparak yönetilmesine bağlamaktadır. "Toplum" multiversitelerinde ise liyakat ve sözleşmeye dayalı olmayı sağlayan şey ise şirket mantığıyla, rekabete dayalı yönetimin olmasıdır. Oysa Rothblatt kaygan bir zeminde konuşmaktadır. Aksine, şirket gibi yönetilen toplum multiversitesi paralı olan veya parayı bulan öğrencilerin üniversitesidir ve bu tür üniversitelerde toplum ilişkileri değil topluluk, yani cemaat ilişkileri ve cemaatçi kayırmacılıkla işler yürür. Topluluk üniversitelerinin teorik inanç ve ilkeleri ise doğruluğu toplumun çıkar ve isteklerine, çoğunluğun uzlaşımına bırakmayan; doğruluğun kendisinin inanılan bir ideal olduğu, teorik, rasyonel özerk bir zemini olduğudur. Bu akıl ilkesi üzerine üniversite örgütlenir, özerk bir düzeni ve Bütünlük'ü olur. Özerk bir akıl varlığı olarak bilimler topluluğunu örgütlemiş bir üniversitede mi tanıdık ilişkilerine dayalı bir kayırmacılık olacak veya toplumun, baskın çoğunluğunun yönettiği ilkesiz, idealsiz bir toplum multiversitesinde mi liyakat esas olacak? Bu sorulara verilecek olumlu cevabın absürd bir durum doğuracağı çok açıktır.

Görüldüğü gibi, multiversiteyi savunmak için Rothblatt'ın da yaptığı cemaat-toplum ayrımı yanlış, hatta terstir. Üniversiteler her zaman bilim insanları topluluğundan oluşan birer toplum üniversiteleri olmuşlardır. Modern üniversitelere cemaat

üniversitesi nitelemesini yakıştırmaları, bünyesindeki disiplenlerde yetkin ve özerklik sahibi, seçkin bir bilim insanları topluluğu barındırmasına ve üniversite yönetimini toplumdaki siyasal eğilimlerin temsilcisi mütevelli heyetlerinin değil, akademik topluluğun üyesi meslektaşlarının belirlemesinden kaynaklanmaktadır. Modern üniversitelere seçkinci (elitist) denmesinin nedeni de, "toplum" terimiyle gönderimde bulundukları "halk kitlesi" için yaygın, genel ve teknik eğitim vermek yerine, bilgi için bilgi ilkesiyle bilimsel eğitim vermeleridir. Bu anlam içeriklerine bakıldığında modern üniversitelere "cemaat üniversitesi" ve "seçkinci" demenin yanlış olduğu anlaşılır. Modern üniversiteler sadece bilimsel araştırma odaklı değil, aynı zamanda ulusal aydınlanmayı da hedefleyen kurumlardır ve bu anlamda onlara da "toplum üniversiteleri" demek gerekir. Bunun, öğrenci sayısını artırmak, öğrenci çekmede uluslararası itibar kazanmak için bir engel olmadığı da çok açıktır.

Şimdi de Rothblatt'ın "toplum üniversitesi" dediği yapıya bakalım. Kitleye dönük genel ve teknik eğitim vermesi ve yönetiminde kendi bilim insanlarının değil, dışarıdan halk temsilcilerinin söz sahibi olmasından dolayı kendini "toplum üniversitesi" olmakla unvanlandıran yeni üniversite modeli bir toplum kurumu değil, aksine, seçkin azınlığın isteklerine göre bilgi üretimini ve doğruluğu denetlemek isteyen cemaat liderlerinin söz sahibi olduğu "cemaat üniversitesi" olmakla unvanlandırılmalıdırlar. Önerilen yeni üniversite modeli doğruluk ve bilgi odaklı özerk üniversite değil, kâr odaklı cemaat üniversitesidir. Cemaat üniversitesi olmak bazı Amerikalı Protestan üniversiteleri için şaşırtıcı olmayabilir, çünkü kendi tarihlerinin ve dinlerinin ürettiği iktisadi ahlakın bir ürünüdürler. Fakat üniversitelerin toplumuna "hesap verebilirlik"inden mali değil de siyasi hesap

verebilirliği anlayan, devleti hedefine koyan, hümanist anlayışa karşı kendi dogmalarını topluma kabul ettirmek isteyen, başkalarına yaşama şansı vermeyen, kendi cemaatine bağlı olmayanı istihdam etmeyen, dolayısıyla beslenme, barınma gibi fizyolojik gereksinimlerle tehdit altında tutan, demokrasi kavramının arkasına gizlenmiş cemaatlerin yöneteceği üniversiteler tam anlamıyla toplumsal bir felaket, yabancılaşma, köleleşme, onursuzlaşma nedenidir.

Cemaat üniversitelerinin "üniversite" olamama nedeni özerklik yerine yaderklik ilkesine dayanmasıdır. Karşılıklı aldatmaca olduğunu bile bile cemaat simgeleriyle işaretleşmek ve izlenme, denetlenme altında aksi görüntü vermemekle kaybedeceklerinden veya kazanamayacaklarından korkmak ve itaat ederek, taklitle ortak harekete katılmak yaderkliğin ve istenç kaybının, yabancılaşmanın tipik özellikleridir. İstencini bir üst istence bırakmış insanlardan eleştirel kamusal bilinci gelişmiş bir toplum değil, cemaat kalabalıkları oluşur. Bu üniversiteler şirketleşen cemaatlerin şirket üniversiteleri olarak paylaşılacaktır. Bu bağlamda erken bir tanıyla sonuca işaret ederek şöyle söyleyebiliriz: Yeni üniversite modeli özerk akıl sahibi olmayan, yani Kant'ın vurguladığı gibi, doğal nedensellik, mutluluk süreçlerine bağımlı olan, özgür olmayan, doğruya doğru, yanlışa yanlış diyemeyen, ulusal özerk toplum bilinci olmayan, iktisadi, nicel ve metalaşmış değeri olan, bastırılmış bir insanlık teklif etmektedir. Multiversite ile *universitas* arasında uyuşmazlığa neden olan şey aklın özerk bir ilke olarak kendini bir özneye, *universitas*'a dönüştürüp dönüştüremeyeceği ve böylece toplumun *multiple* istencinin üstünde, güce boyun eğmeyen, genel geçer bir doğruluğu bir koşulsuz buyruk şeklinde ileri sürüp süremeyeceğidir.

Bu problem felsefi olarak: Tümelin anlamı ve nesnesine uygunluğu, doğruluğu problemleri; etik öznede rasyonel özerklik problemi; bu iki problemin bir eylemde yaratıcı çözüme kavuşturulması ve insanın Bütünlük'ü problemi ve insanın Bütünlük'ünde temellenen bir bilimler Bütünlük'ü problemlerini içermektedir. Gördük ki, Bologna Sürecinde önerilen üçüncü kuşak üniversitenin bu teorik problemlere verecek hiçbir karşılığı yoktur. Hatta aynı gerekçeyle, dürüstçe tezimizdeki iddiaları kabul edip "üniversite" unvanından vazgeçmeyi bile düşünmüşlerdir.

Bologna Sürecinin Amerikan pragmatizminin temel karakterlerini taşıdığını ve bunun postmodern tarza uyduğunu belirlemiştik. Bu belirlememize uygun bir teori örneğini Kuzey Arizona Üniversitesi'nden Ford'ta görüyoruz. Ford'un da (2002) işaret ettiği gibi, Ortaçağ üniversiteleri dindar; modern üniversiteler ise seküler, iktisadi, siyasete, karara, eyleme kapalı, yargısız, siyasal erke bilgi üreten araştırma üniversitesidir. "*Modern üniversite, tam da modern olduğu için, iktisat için düşünsel kanıtlamalar sağlar ve böylece bunu doğanın yıkımına devam etmek için de yapmış olur*" (s. 54). Postmodern üniversite modernizmin bu özelliklerinden ve hatta yapı sökümcü postmodernizmden arınmış, pragmatizmin köksel bir yeni yorumuna dayanacak şekilde yapısalcı bir postmodern üniversite olmalıdır. Bunun düğüm noktasının etik ve doğru yargının nasıl birlikte olabileceği olduğunun farkında olan Ford da bu olanağın doğru bilgiye dayalı olduğunu savunur. Doğruluğun pragmatist, görececi yorumu postmodern üniversitenin de mantığını verecektir (Ford, 2002: s. 69).

Ford da bir teori vermemekle birlikte, iyimser bir tavırla bir teori umuduna olanak sağlamaktadır. Bu olanağı anlamak için yukarıda (s. 171) andığımız James'in pragmatist, görececi doğruluk tanımı üzerinde temellenen, bütünlüksüz bir bilimler toplamı teorisinin, *holism*'in öncüsü Quine'ın katkısına bakmakta yarar vardır. Quine "*Doğallaştırılmış Epistemoloji*" projesinde *holism*'i pragmatik, yarar amaçlı bilgilerin "bir araya getirilmesi", bir aradalık, bütünleştirilmeyen bir birlik olarak düşünür ve "*neden sadece izlemeyelim ki*" diye sorar. "*Doğallaştırılmış Epistemoloji*" makalesinde[51] Quine bilimlerin psikolojik algı verileri ile mantıksal doğruluk değeri arasında Aristotelesçi bir uygunluk bağlantısı olmadığını, algıyı mantıksal düzleme taşıyacak bir mantıksal ölçütün bulunmadığını anlatır ve bir doğruluk değeri yüklemeden de bilimsel bilgileri biriktirip ne söylediklerini izlemekle yetinebileceğimizi ileri sürer.

Popper'ın *Objective Knowledge*'taki Quine eleştirisi bize pragmatizmin bilimler *universitas*'ıyla ilgili konumu hakkında bir görüş verebilecek nitelikte görünmektedir. Onun birinci eleştirisi şu yöndedir: "*Herkes [Uygunluk teorisine karşı gelenler] ifadeler ve olgular arasında uygunluk şeklinde bir şeyin olamayacağını ifade etti. Bu onların temel iddiasıdır. Bir başka deyişle, bütün problem uygunlukla ilgili şüphe veya skeptisizmden çıkmaktadır*" (Popper, 1972: s. 311). Başka eleştirenler gibi, Popper'a göre de Quine algıyı algıya indirgemekle, bilimi bilimle açıklamakla bir kısır döngü içindedir. Bütün bilimsel ve felsefi tanımlamalardan önce, zaten özne ilk olarak kendini nesneyle özdeşleştirerek onunla

[51] Bkz. Quine, A., O. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays,* s. 69-90.

bir uygunluk temeli oluşturur ve böylece bütünsel bir ara modele geçiş yaparak düşünmeye başlayabilir. Bu temelin üzerine çıktıktan sonra düşünerek uygunluğu mutlak olarak reddetmek aşırı skeptisizmin yol açtığı bir çelişki ve yanlışlık olacaktır.[52]

Popper'ın tam bu noktadan doğruluğu bir bilimler *universitas*'ı problemi olarak ele alması ve Quine'ı eleştirmesi açıklayıcıdır: İndirgemeci bir doğruluk ölçütü olmadığı için matematiği ve felsefi ifadeleri mantığa, bilimi gözleme indirgeyemezsek "*ne biyolojinin fiziğe, mekaniğin elektro-dinamiğe teorik indirgenmesi ne de diğer yönde herhangi bir indirgeme olanaksızdır. (...) fiziksel anlamda, yaşamı tam bir teorik kavrayışla bilmek olanaksızdır, bu durumda yaşamdan maddenin veya fiziksel cisimlerin hazır bir özgülüğü* [*property*] *olarak söz edebiliriz*" (Popper, 1972: s. 291-292). Popper'ın bu eleştirisini tezimiz açısından yeniden dile getirirsek, doğruluk probleminde *universitas*'ın işlevi ile üniversite arasındaki ilişki şu şekilde somutlaştırılabilir: Doğruluk teorilerinden tutarlılık teorisi uygunluk teorisinde temellendirilmeden anlamsızdır. *Theoria* alanında bir bütünlüğe yönelmişlik olmadan bilimler arasında bir tutarlılık olanaksızdır. Bilimsel deney, gözlem verilerinin bilimsel dil ve teoriye nasıl, neden, ne yoldan uygun olabileceğinin felsefi gerekçelerini bilmeden yeni araştırma verilerini, ezberden, doğruluğu kabul edilmiş önceki teoriye sadece eklemlemekle doğru olduğuna inandığımız şeylerin gerçekten doğru olduğunu bilemeyiz. Böyle körlemesine bilgi yığan bir kurum kendisiyle de tutarlı olamaz.

[52] Krş. Habermas, J. (1998) *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, 56-57'inci sayfalar. Habermas Popper'ın uygunluk teorisini, uygunluğun sınanma yollarının teori tarafından belirlendiğini görmeden, deney olgusunu teori içinde hazır, kendinde şey gibi verili kabul ettiğini düşünerek eleştirir. Oysa Popper'ın söz ettiği uygunluk, teoriden de önce oluşan ilk naiv sezgi niteliğindedir.

Bir bilimler *universitas*'ını savunma konusunda McIntyre da Popper gibi düşünmektedir. Bu bağlamda McIntyre da "multiversite" kavramını günümüz üniversitelerini eleştirmek için kullanır:

> Bu üniversiteleri atalarından ayıran çift katlı bir fark vardır. Birincisi, disiplinlerarası ilişkilere dayalı bir soruşturma üzerinde [görebileceğimiz] kapsamlı görüş ve ikincisi, farklı disiplinlere yapılan katkılarda tek bir girişimi paylaşan kavrayış. (…) Üniversite belli ki, çözümlenemez şekilde fragmanlaşmış ve parçalara ayrılmış kurumlardır, 'multiversite' demek daha doğru olur (McIntyre, 2009: s. 174).

McIntyre, felsefenin dışında kalan disiplinlerin ne yaptıklarını bilmediklerine vurgu yaparak devam eder: Bu bilim anlayışının üniversitenin, bilimin ve insanın ne olduğunu anlamaları da olanaksızdır. Fizik, insanı, beden parçaları arasında olasılık hesabıyla bir birleşim; biyoloji, moleküler bir yapı, iktisat, rasyonel bir kâr maksimizasyonu, vb. şekillerde görür.

> Fakat bütün bunların hepsi birbiriyle nasıl bir ilişki içindedir? İnsanın birliği neden oluşur? Ve bütün bu disiplinlerdeki buluşlar kendimizi ve doğadaki yerimizi anlamamıza nasıl bir katkı yapabilir? (…) [Felsefenin dışındaki] bu disiplinlerde çalışanlardan hiç biri ne yaptıklarını ve ne bulduklarını, kendi disiplinlerinde ve diğer disiplinler konusunda felsefi bir kavrayış kazanmadan anlayamayacaklardır (McIntyre, 2009: s. 175).

Popper'ın konumu ile McIntyre'ın konumunun özdeş görünmesi üniversite kurumu için *universitas* ilkesini savunmanın koşulunun, yaygın eleştirilerin aksine Aquinasçı olmayı gerektirmediğini de gösteriyor. Hatta Lyotard da postmodern bir açıdan modernitenin en genel çerçevesini Bütünlük olarak ifade der: Şimdiye kadar üniversitelerde bilginin metodolojisi, Kantçı anlamda bilme ile isteme ilişkisinin nasıl kurulacağı üzerine geliştirilen kurgusal bir aygıt gibiydi. Fakat bu anlayış çökmüştür. Üniversite de diğer kurumlar gibi, bilimsel dilde kendi dil oyununu oynamaktadır (Lyotard, 1990: s. 47). Ne var ki, Lyotard başka bir ifadesinde kendini yanlışlayarak *universitas*'ın bilişsel ve etik düzlemde kendi dil oyununu oynamasına izin verilmeyeceğini, siyasetin de bir bileşen olarak bu oyuna katılacağını belirtir.

> Modernlik projesinin amacı olan sosyo kültürel bütünlüğün kurulması sırasında bu bütünlüğün içerisindeki gündelik hayat ve düşüncenin bütün unsurları organik bir bütünde olduğu gibi yerlerini alacaklar mıdır? Ya da farklı türden dil oyunları -biliş, etik ve siyaset- arasında çizilmek zorunda olan geçiş bundan farklı bir düzene mi aittir (Lyotard, 1990: s. 87) ?

Diğer bir ifade ile Bütünlük kategorisinin reddi bir istenç işidir, temel bağlantılarından koparılamasa da, Bütünlük kategorisinin artık dikkate alınmamasına karar verilebilir. Bu siyasi bir karar olacak, geçici olarak belki karar vericilerin işine yarayacak, başkaları da bu kararın bedelini ödeyecektir. Bilimlerin eleştirel felsefi bir bakış açısından, taraflı bir yargı vermeme özelliği olması gibi, demokrasi tanımının belirsizliğinde egemenliğini yayacak herhangi bir siyasal-iktisadi erkin de üniversitelerden özerk özne olmayı ve yargı verme gücünü söküp alacağı çok açıktır. Kamusal aklın yargı verme gücünün iptal edilmesi, bizi Amerikan kitle kültürünün

temel karakterine ulaştırır: Daha toplum olamadan kendini özgür birey sanan kalabalıklar. Bilimleri bir bilim ve üniversite teorisinden, akademik etkinliği tarihsel bağlamından koparma eğilimi liberalizm ve neoliberalizmin bir eğilimi olarak düşünülebilir. Tarih dışına kaçma da tarihsel bir yönelim türüdür. Bilimi nesnellikten uzak, sadece anlık algıya dayalı göreceli modeller olarak gören ve işe yaradığı sürece "her şey uyar" kuralını ilke edinen pragmatik felsefe ile Hanna Arendt'in totaliter rejimleri tanımlamasındaki bağlantıyı Kuçuradi çok net göstermiştir. Arendt totaliter rejimlerin sadece toplum bilimlerini değil doğa bilimlerini ve doğa anlayışını da kendine göre değiştirdiğini vurgular. Benimsenen, doğru olması istenen, mantıksal, olgusal temeli aranmayan herhangi bir hipotez, rasyonel olarak planlanmış güçlü bir eylem sonunda gerçekleştirilebilir ve böylece nesnel doğruluğunun kabul edilmesini gerektirir. Arendt, pragmatizmin mantığını resmeden bu yöntemin totaliter rejimlerin yöntemi olduğunu vurgular (Kuçuradi, 1999, s. 153). Pragmatist bir rasyonel yönetimin üreteceği "doğrular" da kendisi ve başkası için farklı olacak, "ikiyüzlülük" üretecektir. Bu tarzda, dinci ve pozitivist karakteriyle ortaya çıkan Amerikan pragmatizmi, insan olma olanaklarını dengesizce değerlendiren bir ahlak geliştirmiştir (Kuçuradi, 1999, s. 149). Böyle bir ahlak doğal olarak, yargı gücünü yitirmiş bir kitle kültürü yaratır ve yabancılaşma problemini uç noktaya taşır.

Bilimsel alandaki bulanıklık ve parçalı yapının totaliter rejimlerin eline güç vermesi gibi, insanın yetilerindeki uyumsuzluk ve yapısal bölünmüşlük de aynı işleve sahiptir. Bu nedenle, yeni üniversite modelinin arkasında da bir üniversite teorisi olmadığı gibi, ileri süreceği bir insan görüşü, bir insan felsefesi de yoktur. Bir insan tanımı arasak da bulabileceğimiz tek şey "insanın sınırsız tüketici" olduğu şeklinde,

insanı akılsız, ölçüsüz bir müşteriye indirgeyen bir iktisadi tanım olacaktır. İnsanın ne olduğuyla ilgili olarak, *universitas* ilkesinin reddedilmesi, üniversitenin asıl hedefi olan insanın, bütünlenmeye, aydınlanmaya, gelişmeye açık, eleştirel bakış açısına sahip, özerk bir akıl varlığına, onurlu bir insana dönüşmesinin reddedilmesi ile sonuçlanacaktır ki, öyle de olmuştur. Kant ne kadar aksi yönde çaba harcamış olsa da modern felsefe çizgisinde beliren akıl Avrupa ve Amerika'da siyasal erkin öznesinin tek yanlı işleyen bir yönetim aracına dönüşmüştür. Bu bağlamda pek anılmasa da, kolonileşme süreçlerinde uzak toplumların insan yerine konulmayan insanının yapısal bozulmasına ek olarak, sanayi devrimiyle birlikte Avrupa ve Amerika'nın kendi insanı da yapısal bozulmaya uğramıştır. İnsan felsefesinde *universitas* ilkesinin reddedilmesinin doğuracağı aksi durum insanın ontolojik yapısal parçalanmasıdır. Bütünlük'ün tersi anlamında ortaya çıkacak bu duruma Marx "yabancılaşma" der. Marx'ın modernite sürecinde gördüğü yabancılaşma aslında bir erken uyarı gibidir. Sorun tanımlanabilmekte ve geri dönme yolları düşünülebilmektedir. Postmodern süreçte Bütünlük kökten reddedilecek ve yabancılaşma daha derin ve içinden çıkılması daha zor bir hal alacaktır. Bu süreçlerde üniversitelerin durumu ise çok özel bir yere sahiptir, çünkü siyasal erk ancak yabancılaştırabildiği insanları kendi aklının bir aracına dönüştürebilir. Şimdi Bütünlük ilkesinin reddedilmesi ile insan felsefesinde ortaya çıkan insanlık durumuna "Yabancılaşma" kavramından başlayarak kısaca bakalım.

Toplumsal hayatta yeri olan, nesnel dünyayı deneyimleyen, kavramaya ve kendi gücünü sarf ederek bu dünyaya kendini yerleştirmeye çalışan bir insanı anlamak için, onun bütün bu süreçlere karşı, yani kendini yeniden üretme süreçlerine karşı

olumsuzlama etkisini de dikkate almak gerekir ki, bu etkiye yabancılaşma denir. Yabancılaşma kavramını öne çıkartan Marx'a göre insan türünün tarihi, onun gelişim tarihidir ve aynı zamanda, diyalektik olarak düşündüğümüzde, yabancılaşma tarihidir de. Yabancılaşma insanın varoluş problemidir. Felsefe tarihinde, birbiriyle yabancılaşabilecek tarafların ayrıştırılması -çalışmamızın ana gövdesinden de izlenebileceği gibi- "varlık-öz" ayrımıyla ve "bilme-isteme-eylem" yetileri ayrımıyla gösterilmiştir. Biz burada bu iki ayrımı şu şekilde sentezleyerek gösterebiliriz: İnsan kavram üreten tek hayvan türüdür. Bilincindeki kavramsal örgütlenme alanı insanın kendi özsel isteklerini derecelendirme ve varlık bilgisi ile değerlendirme, ilişkilendirme, yargılama süreçlerinden bağımsız olarak eylemlerini gerçekleştirmesini engeller. İnsanın kendi özüne ilişkin düşünme ve değerlendirmeleri ile eylemlerinde ortaya çıkan varlığı arasındaki fark onun ontolojik yapısından, bilme ve isteme yetileri arasındaki farktan, zorunluluk ve özgürlük alanları arasındaki farktan kaynaklanır. Hayvanda istekleri akıl değil, türe özgü içgüdü örgütlediği ve bilgi yerine türsel veri deposu kalıtımla aktarıldığı için eylemlerinde bir seçim de yoktur. Bir hayvanın varoluşu kendi dışındaki doğa tarafından belirlenmişlik anlamında yaderktir, *heteronom*'dur. İnsan ise yetileri arasındaki farkları kendi el yordamıyla gidermek, kendi Bütünlük'ünü yaratmak durumundadır. Bir kişinin eleştirel bir düşünüm içinde belirlediği doğru bilgileri ve iyi isteklerini, seçerek karar verdiği bir yargıda yaratıcı bir eyleme dönüştürerek gerçekleştirmesi o kişinin kendi yetiler Bütünlük'ünü kendisinin özerk olarak sağlaması demektir.

Bir seçimin bilgiyi istemeye, sanatın bilimi ahlaka, yargı gücünün anlamayı akla, ruhun nefsi akla, imanın varlığı öze bağlaması gibi ifadeler Aristoteles'in insan felsefesinin çeşitli açılımlarıdırlar. Eski Yunan kültüründe çıplaklık, dürüstlük, güçlülük gibi kavramlarla tanımlanan erdemli insanla, yetileri Bütünlük'e ermiş bir ideal insan teklif edilmesine karşın, diğer uç örneği Hıristiyanlık tarihinin teklif edip ürettiğini başta Hegel, Nietzsche olmak üzere pek çok filozof dile getirmiştir. Bu bağlamda yabancılaşmayı bir Bütünlük (*Allgemeinheit*) problemi olarak ilk formüle eden Hegel olmuştur. O da bu formülasyonu Aquinas'taki varlık-öz ayımına dayandırır: "*O halde, şayet, bir şeyin varlığı, onun özünden farklı ise onun varlığı ya bir dış ajanın, ya da kendi öz ilkelerinin bir sonucudur*" (Aquinas, 1920: s. 35) (*para.* I. 3. 4). Aquinas'tan Hegel'e, Hıristiyan teizminin mutlaklaştığı bir evreden teizmin ateizmle nerdeyse özdeşleştiği bu evreye atılan bu düşünme adımına baktığımız zaman, bunun Hıristiyanlığın kendi tarihinden çıkan bir iç aydınlanma hareketi olduğunu düşünebiliriz. Hıristiyanlık paganizmi tektanrıcı ideolojiyle sentezleyebilmek için İznik Amentüsü'nde Kutsal Ruh ve Oğul'un Baba'nın özünden, aynı özden (*consubstantialem, homo genos*) çıkan varlıklar olduğunu bildirmekteydi. Böylece varlığın çeşitli varlık-öz bileşimleri oluşturduğu anlamında varlık kavramı yerine "töz" kavramı türetilmişti. Varlık-öz Tanrı'da mutlak Bütünlük'e erişmekte, ondan uzaklaştıkça, örneğin insanda varlık ile öz arasındaki ayrım artmaktadır. Hıristiyan ilahiyatının taşıdığı yüksek "öz" ile sıradan halkın bedensel gereksinimlerine bağımlı aşağı "varlık"ları arasındaki uçurumun toplumda ve insan doğasında yarattığı aşırı gerilimli durumu Hegel "mutsuz bilinç" evresi olarak adlandırır. Yani bu iki kavramın birbirinden ayrılması toplumsal bir olguya, genel insan doğasında yapısal bir bölünmeye dönüşmüştür. Hegel'in felsefesi tez-antitez şeklinde tarihsel bir diyalektik dönüşüm sürecinde insanın kendi özünü

bilimsel açıklıkta tanıması ve Hıristiyanlığın veya doğanın özüne göre varlığını oluşturması, olgunlaştırması, Bütünlük'e, Kavrama, öze ulaşması ideali üzerine kuruludur. Bu düşünsel "aynı özden" çıkarak insanlar yabancılaşmaktan, kölelikten kurtulacaklar, efendileşeceklerdir.

Yabancılaşma kavramını açıklamak için Marx Hegel'den öz-varolan ayrımını devralırken, aralarındaki ilişki türü açısından onun tam karşısında durmuştur. Hegel *Mantık*'ında verdiği bir örnekte pazara gidip meyve istediğimizde bize meyve veremeyeceklerini, bazı üzüm, şeftali gibi şeyler vereceklerini anlatır (Hegel, 1996b: s. 15) (para. 13). Bununla özü, tümelleştirmek, kavramsallaştırmak, "varlık"ı aşkın bir boyuta taşımak ister. Hegel'de öz-varolan ilişkisi Tanrı-doğa ilişkisi şeklindedir. Öz, varolanın temeli ve belirleyicisidir. Marx ise özü reddeder ve varolanın özü belirlediğini savunur. İşte bu dönüşümde, özü belirleyen "varolan", doğanın kendisi olamayacağı için, doğanın parçası olan insan olacaktır. Özü yaratan insan varoluşudur. Marx, Hegel'in örneğine cevap olarak gerçek elma, armutlar üzerinden "meyve" fikrini kurduğumuzu söyler: "[Ö]*özsel olan, onların gerçek, duyularca algılanabilir varlıkları değil ama benim onlardan soyutlamış ve onlara yüklemiş bulunduğum özdür*" (Marx ve Engels, 2003: s. 85).

Varlık-öz ayrımındaki yabancılaşmış insanın durumu kölenin ontolojisini tanımlamaktadır. Kölenin varlığı başkasının özünü gerçekleştirecek bir araçtır. Kölenin varlığı fiziksel olarak sürmektedir, fakat özü yok edilmiştir; bilme yetisini kullanır, fakat isteme yetisi yoktur. O başkasının proje ve isteklerini eyleme dökecek

mesleki bilgiye sahiptir. Onun kendi isteklerini düzenleyecek özerk bir aklı yoktur, aklı zorunluluk alanının içine kapatılmıştır, özgürlük alanı yoktur, tercih, istenç gösteremez, söz veremez. Sözünün sorumluluğunu taşımak ve kazanmak veya bedelini ödemek, risk efendiye özgüdür.

Hegel'in idealizminde varlığın geride ve önceden öz tarafından belirlenmesi durumunda, ilahi özün meşruluğu problemi doğanın meşruluğunu sorgulamak gibi anlamsız görünecektir. Fakat Marx'ın materyalizminde önce ve temel olan maddenin varlığıdır. Maddi, iktisadi üretim ilişkilerinden düşünsel özler, kurumlar, idealler ilişkiler türetildiği için köle-efendi ilişkisinin toplumsal ve iktisadi güçler tarafından yönlendirilme olanağı görünüşe çıkar. Özü tekelinde tutan iktidar ideoloji, özüne, kendi işine yaradıkları yönde insanlara öznelik dağıtmakta, bu yeni öznenin kazandırdığı kimlik içinde insanlar işlevlerinin tanınması, kabul edilmesi sayesinde kendi varlıklarında pragmatik bir anlama ulaşmakta, varlıklarını bu özle Bütünlük'e taşımaktadırlar. Farkına varmadıkları şey, bu özün kendilerine ait olmadığı ve bireysellik, Bütünlük ve özgürlük duygularının kandırılmış olduğudur. "*Tıpkı bir dinde insanın kendi beyninin ürünü olan şeylerin yönetimine girmesi gibi, kapitalist üretimde de insanoğlu kendi elinden çıkma ürünler tarafından yönetilir*" (Marx, 2000: s. 592).

İdeolojinin özü ile kendi varlığını bütünleyen, tanımlayan "özne" için özne-nesne ilişkisi tersine dönmüş, kişi, ürettiği tarafından iktidarın nesnesine dönüştürülmüş, nesneleştirilmiş olur. "*Emek kendisini konusuyla birleştirmiştir, emek*

maddeleştirilmiş, konu dönüştürülmüştür" (Marx, 2000: s. 183). Ortaya çıkartılan ürün bir insanın emeğini nesneleştirirken, üretimin sahibi olan o insanı da nesneleştirmekte, ürününün nesnesine dönüştürmektedir. "*Çalışma etkinliği de aynı zamanda onun nesneleştirilmesidir. Çalışma etkinliği, siyasal ekonomik bir katmanda işçinin tahrip edilmesi* [*vitiation*]*, bir kayıp olarak nesneleştirilmesi ve nesneye köle olma ve yabancılaşma şeklinde bir uyum olarak ortaya çıkar*" (Marx, 1963: s. 95). Sonuç olarak çalışma sürecindeki yabancılaşma, ayrılamaz bir biçimde insanın kendisine, toplumsal çevresine ve doğaya yabancılaşmasından ayrı değildir. "*Bu* [yabancılaşmış emek] *yabancılaşmış insandan onun kendi bedenini, dış doğasını, zihinsel yaşamını ve onun insan yaşamını da yabancılaştırır*" (Marx, 1963: s. 103). Bu durumda bir vurgu daha çıkıyor ki, bu da insanın, bu bağlamda, sadece başka insanlara karşı yabancılaşmadığı, onun insanlığın özüne, bir tür olmasına karşı da, hem doğal, fiziksel ve biyolojik hem de ruhsal, düşünsel boyutlarına karşı da yabancılaştığıdır:

> İnsanın emeğinin ürününden, yaşam çabasından ve kendi türünün yaşamından yabancılaşmasının doğrudan bir sonucu insanın başkalarına karşı yabancılaşmasıdır. İnsan kendisiyle karşılaştığı yerde başkalarıyla da karşılaşır. Kişinin işiyle, işteki ürünüyle ve kendisiyle olan ilişkisi aynı şekilde başkalarıyla, onların emekleriyle onların emeklerinin ürünleriyle olan ilişkisinde de geçerlidir. Genel olarak, insanın kendi türünün yaşamından yabancılaşması, her bir insanın birbirlerinden yabancılaşması demektir, ve o her bir başkası da insanlığın yaşamından yabancılaşmıştır (Marx, 1963: s. 103).

Marx'ın bu tanımı sermayeye göre değerlerini ve kurumlarını örgütleyen bir toplumun içine düştüğü sürüleşmenin, insanları toplumsallaştıracak kamusal aklın yitirildiği insan yığınının ve kitle kültürünün başarılı bir erken tanımı olarak da okunabilir. İnsanın özünden yabancılaşması onun varoluş niteliğini bencilliğe sürüklemekte ve bu da insanın bilinçsiz bir kitle halinde yönlendirilebilmesine yol açmaktadır. Öyle ki, sonunda ortaya çıkan durum ortak bir yaşam dünyası içinde sermaye sahibini de bencillik ve sürünün içine katar. Bu sadece nesneler dünyasının insana egemen olması demek değil, aynı zamanda kendi ürünü olan toplumsal ve siyasal yapıların da insana egemen olması demektir. Ona göre "*kendimizin ürettiği toplumsal birlikler* [kurumlar] *bizim üzerimizde yeni nesnel bir güç oluştururlar, bizim denetimimizden çıkmış haldedirler, beklentilerimizi karşılamamaktadırlar, hesaplarımızı sıfırlamaktadırlar. Bu durum tarihsel gelişimlerin en baş etmenidir*" (Marx ve Engels, 1939: s. 23). Doğaya ve topluma egemen, özgür ve efendi olduğuna inanan bu yabancılaşmış insan böylece nesnelerin ve yaşadığı koşulların kölesi durumuna düşer. Nesneleşme gücüne bakarak kendini güç sahibi sanan insan, ne kadar kültürlü, iyi eğitimli ve seçkin bir kişi olursa olsun, güç ve özgürlük yanılsamasına uymayan başarısızlıklarla karşılaştıkça daha saldırganlaşır ve acımasızlaşır.[53] Çünkü yetiler Bütünlük'ünden uzak olduğu için "ne umabileceği"ni öngörememektedir de diyebiliriz. Modern düşünceden aldığı esinle, özerk olmanın gücünü keşfeden liberal özne, sanki özneliğini koruyabilen, köleleşmeyen öznedir ve bu özne de yabancılaşma içinde dünyayı içindeki tüm insanlarla birlikte kendi mülkiyetinin nesneleri haline getirmek istemektedir. Fakat bu ilişki türü de onu, egemen olmak istediği dünyanın bağımlısı, kölesi haline getirmiştir. Sonuç olarak çalışan gibi, Hegel'in köle-efendi antinomisinin üyesi olan sermaye sahibi ve

[53] 1970 krizinin liberalizmden neoliberalizme geçmeyi güdülemesi de bu mantıkla açıklanabilir.

temsilcilerinin de, bilim insanının da, paradoksal şekilde, yabancılaşmayı fark eden "aydın"ın da kendi dışındaki dünyayı nesneleştirirken kendini de nesneleştirdiğini ve yabancılaşmadan payını aldığını söyleyebiliriz.

"Yabancılaşma" kavramını Marx dile getirdiği için siyasal, taraflı bir ideolojinin eleştirisi gibi görülebilmektedir. Oysa sorun, insana ilişkin ontolojik bir konudur. Örneğin Heidegger de başka kavramlarla, modern insanın doğayı, başkalarını nesneleştirmekle özerk bir özneye dönüştüğünü zannederken nasıl da kendini, neredeyse içinden çıkılamaz şekilde nesneleştirdiğini gösterir. Onun *Özdeşlik ve Ayrım* başlığında verdiği derslerinde genel bir Hegel eleştirisi vardır ki, burada problemin ontolojik zemininde Marx ile buluşur. Yaptığı genel eleştiri Marx'ı da bağlayacak bir eleştiridir: "*"Varlık"ı varolan belirli şeylerin genel niteliği olarak sunmak hâlâ sonsuz derecede olanaksızdır*" (Heidegger, 2002: s. 66). Heidegger bu noktada Marx gibi, Hegel'in *Mantık*'ında verdiği meyve örneğine döner ve buradan Hegel'in varlık-öz ayrımında varlığı sunuş tarzını Hegel'in düşünme tarzı olarak, varlığın özünü açığa çıkarmayı deneyen başarısız bir deneme olarak değerlendirir: "*Ve şimdi de, Varlık'ı Hegel'in düşündüğü diyalektik sürecin dizilimi ve tarihsel düzeni içinde işitmiyor muyuz? Kesinlikle*" (Heidegger, 2002: s. 67). Heidegger bu ayrımın kendisini, varlığın kendini hakikatine uygun gerçekleştirme sürecini bozacak bir ayrım olarak gösterir: "*Hatta belki de varlık ile varolan arasındaki ayrımı, kendi özünün varoluşu olarak uzlaşmada iskân eden bu açıklamanın sonrasında, varlığın yazgısını başlangıcından tamamlanışına kadar baştan sona aşındıran bir şey görünümüne geliyordur*" (Heidegger, 1997: s. 50). Hegel dinsel, Marx da mekanik

modern bilim anlayışı nedeniyle öz-varolan ilişkisinin karşılıklı beraber oluşlarını belirleyememişlerdir.

Yukarıdaki satırlar arasındaki Hegel eleştirisinde Heidegger kısaca varlığın hakikatinin ortaya çıkışını insanın yetileri bağlamında onu ele alış tarzına bağlar ve bu bağlantıyı *Tekniğe İlişkin Soruşturma*'da Aristoteles'ten ödünç aldığı kavramlarla sergiler: Hakikat-*aletheia* insanın düşünerek gerçekleştirdiği yaratıcı yapıp etmelerinde, yaratıcı eyleminde-*tekhné* ortaya çıkar. Bu eylem içinde *aletheia*'nın ortaya çıkışında diğer bütün yetiler de iş başındadır. Fakat hakikat, sonunda, insanın eyleminde ortaya çıkar. Böylece *tekhné aletheia*'nın ortaya çıkış tarzlarından biri olur, hatta *aletheia*'nın diğer yetilerle çıkış tarzları da bu eylemin sağladığı Bütünlük içinde çıkış bulurlar (Heidegger 1977: s. 12). Kant'ın estetik yargı gücüne biçtiği görevi o da Aristoteles'in dilinde bulur: Hakikatin ortaya çıkışı *poiesis*'tir, *poetic*-sanatsaldır (Heidegger 1977: s. 13). Yaratıcı bir eylem içinde bilme-bilim ve isteme-etik ile ilişki kurulur veya bu ikiliyle sıkı bir ilişkinin içinden ancak yaratıcı bir eylem çıkar. Düşüncedeki öz, örneğin bir değeri gerçekleştirilmek için istenen bir elektrik jeneratörünün tasarımı ile doğadaki nehrin varlığı arasında eylemiyle insan hakikate katılır ve onun aracılığıyla, elinden örtük hakikatin bir bağlantısı belirtik olarak ortaya çıkar. Fakat sınıflandırıcı değil de araçsal bir akılla, öznenin belirlenimci bir bilimsel yönelimi içinde varlıkla ilişki kurmak o varlığı nesneleştirmekte, şeyleştirmektedir, nicelleştirmekte, sayısal bir değere indirgemektedir. Oysa varlığı olduğu gibi açığa vuracak, hakikate eşlik eden eylem *poiesis*-yaratıcı, sanatsal bir eylem olmalıydı. Araçsal aklın varlığın doğasını öznel bir tasarım içinde arzusuna göre denetimi altına almasına Heidegger "çerçeveleme",

enframing der (Heidegger 1977: s. 19). Modern aklın teknikten anladığı eylem-*tekhné*, varlıkla ilişki kurma tarzı olarak sıkı belirleyici, niceleştiren ve nesneleştiren, doğal bütünlüğüne uymayacak şekilde parçalara ayırabilen bir eylemdir ve bilme, isteme-*episteme, phronesis* yetileriyle bütünsel bağını koparmış hatta bilimi ve etiği insani bir dayanak aramayan hedeflerini gerçekleştireceği eylemin araçları haline getirmiştir. Aristoteles'te aklın belirlemezci tarzda sadece sınıflandırdığı, tanımladığı varlık-*ousia* anlayışı, Aquinas'ta olgunlaşmış ifadesiyle, nesne-özne ilişkisinde varlık-öz olarak ikiye ayrılmıştı. Bu nesne-*ob.jectum* (Alm. *Gegenstand*), "önde duran" anlayışını modern teknik değiştirmiş ve "ayrılıp saklanmış olarak duran" (Alm. *Bestand*) anlamı verilmiştir (Heidegger 1977: s. 17). "Çerçeveleme" varlığı, yönetilebilir ve depolanabilir, Bütünlük'süz anlamında nicel bir şey olmaya indirgemiştir.

Heidegger burada Marx'ın pratik alana ilişkin söylediği şeylerin ontolojik bir zeminde fenomenolojisini yapmaktadır. Sonunda ulaştığımız yerde, modern teknik eylemin nesnesi haline getirilen sadece işçi sınıfı değil, bu eylemin kendisi, eylemin sahibi olan, mutlak özne rolü oynayanlar da -bilim insanı, sermayedar, seçkin, vb.- hakikatle bağını, kendi özüyle bağını yitirmiştir. "*Hakikat şudur ki, her şeye rağmen, tam olarak, bugün artık insan hiçbir yerde kendisiyle yüz yüze gelmemektedir*" (Heidegger 1977: s. 27). Çünkü "*çerçeveleme hakikatin etkileme gücünü tutmakta ve ışığının önünü aydınlatmasını engellemektedir*" (Heidegger 1977: s. 28). Bu durum tam olarak insanın özgürce kendini köleleştirecek bir yapı kurması, aklı kullanarak aklını kullanmayı iptal etmesidir. İnsan kendi ürününün ürününe dönüşmüş, tekniğinin esiri olmuş, modern hatta postmodern teknik sadece makine başındaki

insanı kendi aletine dönüştürmemiş, o dünyayı paylaşan her katılımcıyı dönüştürmüştür.

Heidegger modern tekniği, doğayı denetleyen güç olarak sunmuştu. Aynı akıl yürütmeye postmodern tekniğin özelliğini de biz katarsak: İlerleyen teknoloji ve küreselleşen sermayenin büyüklüğü, bilimin basitlik ilkesi uyarınca doğayı çerçeveleme emeğinin payını oldukça azaltmış ve emeği ucuz işgücü sunan sömürü toplumlarına bırakmıştır. "Postmodern teknoloji" adını verirsek buna, yeni teknoloji finans yönetimi ve bilgi, bilişim teknolojileridir. Her teknik ayrıntı bir bilgi parçacığıdır ve bilgiyi yönetmek elini kirletmeden mekanik tekniği, emeği yönetmektir. Tam ifadesiyle doğayı çerçevelemeyi nesne edinmekle, postmodern teknoloji "çerçevelemenin çerçevelenmesi" işlevine sahip olmuştur. Diğer bir ifade ile, Heidegger'in söylemini devam ettirirsek, günümüz insanı hakikat ile olan bağının koptuğu yer ile ilişkisini de koparmış, özüyle ilişkisinin kaybolduğu yeri kaybetmiş, insanlığıyla bağlantısını korumak için geride, kat etmesi gereken daha zorlu bir yol bırakmıştır.

Marx ve Heidegger üzerinden sergilediğimiz bu, özüne yabancılaşan insanın kültürü, Amerika'dan başlayarak dünyaya yayılan ve "Amerikan kültürü" veya "kitle kültürü", *mass culture* denen kültürdür. Pragmatist felsefenin, postmodern yaklaşımın, neoliberal iktisat siyasetinin, bilgi toplumunun, yani "küresel, bilgi temelli iktisat" anlayışının teklif ettiği kültür ve insan budur. Kitle kültürü ve yabancılaşmış insan. AB Komisyonu'nun 2006 *Modernleştirme Ajandası*'nda

üniversitelerin Bologna Süreci için sunduğu gerekçelerden "küresel, bilgi temelli iktisat" kavramı bizim yukarıda postmodern *tekhné* için verdiğimiz "finans ve bilgi teknolojileri" ile aynı şeyi ifade etmekte ve yeni üniversite modeli ile açıkça insanın çerçevelenmesinin de çerçevelendiği, özüne yabancılaşmasına bile yabancılaştığı bir insanlık teklif edilmektedir.

Kitle kültürünün özelliği toplum özelliği göstermeyen bir kalabalık, yığın, sürü kültürü olmasıdır. Üyelerine sunduğu temel yanılsama ise kendilerinin özgür ve birey olduklarıdır. İnsanın yetileri arasındaki harmonik bütünlüğün bozulması ile ortaya çıkan parçalı yapıya dışarıdan kolayca nüfuz edilebilmekte, içeriden o insanların kitle olarak yönetilmesi olanaklı olmaktadır. Kendi özüne, kim, ne olduğuna, ne istediğine, neden istediğine, isteklerini değerlendirme tarzına yabancı, kimin istekleri içine çekildiğini bilmeyen, isteği kendisine ait olmayan, istekleri kandırılmış olan; bilgi diye verilen geleneksel, teknik, kurumsal, popüler verilerle birlikte medyanın taşıdığı kültürden şüphe etmeden o kültürün kategorileri içinde bilgisini temellendiren bir insanın bilme ve isteme yetileri arasında yaratıcı bir eylemle kendi varoluşunu gerçekleştirmesi beklenemez; aksine ancak bir televizyon kumandası basitliğinde sürü halinde uzaktan yönetilmesi beklenir. Küresel sermayeyi yönetenlerin dikkate almadığı şey, emek ve pazar işlevi gören insanları kitle kültürüne itmekle, sürüleştirmekle, işe yaramayanları ölüme terk etmekle kendilerinin de aynı kültürün ideal bir örneği olmaktan, kendini seçkin bir birey, çok özgür ve güçlü bir varlık olarak görme yanılsamasından, illüzyonundan

kurtulamayacaklarıdır. Çünkü eylem yapanı kendine dönüştürmekte, insan ürettiği dünyanın dışında başka bir dünyada yaşamamaktadır.[54]

Üniversiteyle bağlantılı olarak belirlediğimiz günümüzdeki bu toplumsal değişimleri tarihselci bir bakış açısından, tarih tarafından belirlenmiş "zorunlu" bir evreymiş gibi değerlendirmek bu çalışmanın yaklaşımı değildir. Fakat bu toplumsal değişimler tarihsel özellikler göstermektedir elbette. Neoliberal siyasetler çerçevesinde küreselleşme, uluslararası ticari rekabete güçlü bir katılım yarışı olarak dünyadaki bütün kurumları etkilemektedir. AB'nin "ortak eğitim alanı" planı çerçevesinde geliştirdiğini gördüğümüz Bologna Süreci de dünyadaki bu dönüşümün bir örneğidir. Çünkü AB de küreselleşmenin bir parçası olarak bütünleşmektedir. Bu konudaki yorumlarıyla ünlenmiş bir ad olan Manuel Castells (2003) bu durumu şu sözleriyle özetler: "*Avrupalı bütünleşme aynı zamanda* [hem] *küreselleşme sürecine bir tepki ve* [hem de] *onun en gelişmiş ifadesidir*" (s. 348). Jameson (1991) pazar ideolojisinin topluma vurduğu bu tarihi damgayı postmodernizmin özelliklerinden biri olarak belirler ve hatta kitabına başlık yapacak şekilde, postmodernizmi "geç kapitalizm" olarak adlandırır. Uluslararası ticari rekabette başarıyı hedefleyen AB de insan ve bilgi anlayışındaki bu dönüşümü üniversiteleri neoliberalist mantığın bir aletine dönüştürmekle sergilemektedir.

[54] Şu rakamlar neoliberal küreselleşmenin, insanlık tasarımı ve genel insan anlayışı hakkında bir fikir verebilir: 1960'tan 1997'ye kadar geçen sürede kişi başına düşen milli gelirin en fakir ilk beş ve en zengin ilk beş ülkeye oranı 30:1'den 70:1'e yükselmiştir (UNDP, Human Develoment Report, 1999). Dünya'daki toplam gelirin %81'i Dünya nüfusun %15,6'sına aitken, geriye kalan %19'luk gelir, nüfusun %84,4'üne dağıtılmaktadır (World Bank, *World Development Report*, 2003). Fakir ülkelerin, tarım, tekstil gibi daha ucuz mallarıyla zengin ülkelerin pazarında rekabete girmemesi için WTO (World Trade Organisation) tarafından belirlenen ithalat vergileri zenginlerden alınandan dört kat fazladır. Fakir ülkelerin bu koşullarda uğradıkları ihracat kaybı 700 milyon dolardır. Bu rakam, sadece açlıktan ölümlerin yıllık 10 milyon civarında olduğu fakir ülkelerin bir yıllık mali bütçelerinden fazladır (*The Ekonomist*, 11 Aralık 1999).

Tekeli'nin (2003) bu durumu yorumlamasına bakarsak, sanayi toplumunda üretim araçları kas gücüne bağlı iken, bilgi toplumunda beyinle bağlantılı olmuştur. Üniversitenin kodlanmış, belirtik (explicit) olarak ürettiği bilginin tek, meşru bilgi olmadığı, yerel üretim araçlarının geleneksel örtük, kodlanmamış (tacit) bilginin de üretim yarışında önemli olduğu keşfedilmiş ve bütün bu bilgilerin kullanımı, fikri mülkiyet hakları hukuku ile sermayenin tekeline alınmaya girişilmiştir. Bu durum, Tekeli'nin ifadesiyle "*bilginin nitelikleriyle uyum içinde olmayan bir kurumsallaşma*" sürecidir. Modern üniversitelerde bilgi üretimi "bilgi için bilgi" formülü içinde insan olmakla, özgür olmakla ilgili felsefi anlamlara sahiptir. Fakat bilgi toplumunda her değer gibi, bilgi de metalaştırılmaktadır. "*Böyle bir ortamda üniversite bilgi için bilgi üretmek amacından uzaklaşmakta, bilgi üretimini piyasa yönlendirmesi içinde bir ticari meta olarak üretmeye yönelmektedir*" (s. 43).

Tarihi gelişimi içinde birinci kuşak üniversiteler eğitim amaçlı, ikinci kuşak eğitim ve araştırma, bilgi amaçlı, üçüncüleri ise eğitim, araştırma ve ticaret amaçlıdır. Tekeli'ye (2003) göre de üçüncü kuşağın özelliği, üniversitelerin öğretim, araştırma ve topluma hizmet sunma işlevleri arasında "bütünlük arayışından vazgeçilmiş" olmasıdır (s. 59). Bu üç işlevde de ayrı üniversiteler oluşmuş veya üniversiteler kendi içinde ayrışmış, eğitim veren, araştırma yapan ve teknoloji üreten uzmanlık üniversiteleri oluşmuş, aşırı uzmanlaşmadan dolayı araştırmaların eğitimle bütünleşme olanağı azalmıştır. "*Artık üniversite bir akademisyenler komitesi olmaktan çıkmış, piyasa güçlerinin altında şekillenen bir organizasyonlar topluluğu haline gelmiştir. Bu organizasyonlar topluluğunun (şirketler topluluğu diye de*

okuyabilirsiniz) sosyal ilişkileri büyük ölçüde metalaşmıştır (s. 59). Üniversitenin üç işlevinin ayrışması ile örgütlenme biçiminin metalaştırmaya yol açması sonucu insanların değerleri ve değerlendirme süreçleri de, insan da metalaşmaktadır. Diğer bir açıdan bakarsak, öğretme, araştırma ve topluma hizmet etmenin insanın bilme, eyleme ve isteme yetilerine karşılık geldiğini söyleyebiliriz; bu işlevlerin üniversitede bütünlüğünü yitirmesiyle birlikte üretilen ilişkiler, toplum ve insan modeli de bütünlüğünü yitirmektedir.

Tekeliyle koşut eleştiriler içinde olan Sinanoğlu'na (1999) göre de insanın gelişimini hedefleyen temel felsefe ve dil eğitimine dayalı olan hümanist eğitim geleneğine karşı, günümüzde yeni bir eğitim sistemi gelmiştir. "[O]*onlara göre, yeni okul hümanist eğitim bütünlüğüne kıymaktan çekinmemelidir (esasen mesleki ve teknik okullar yıllardan beri bu bütünlüğü tahrip etmektedirler (....) insanlık idealini temsil görevinin bu okula verilmesi [yanlıştır]"* (s. 67).

Sinanaoğlu, yeni eğitim sistemini savunanların, hümanist gelenekteki insanın ve eğitiminin Bütünlük anlayışına karşı, şu üç temel tezleri olduğunu belirtir. Bunlar: 1. Bir grup hümanist düşüncenin batı dil kökleri olan Latince ve Yunanca eğitimiyle tarihsel bir hümanist bilincin gelişimi yönünde zihinsel alıştırma yapma düşüncesine karşı; bu düşünceyi gereksiz tarih bilgileri olarak görmüş, sadece bir zihin jimnastiği gibi ele almış ve bu işi de, yarara dönük oldukları için matematik ve doğa bilimlerine bırakmışlardır. 2. Yunan, Roma ve Modernçağ klasiklerin insan, siyaset ve ahlak anlayışı gençlerin ahlakı üzerinde olumsuz etki yapabilmektedir. Bunun yerine onlara deneye dayalı pozitif bilimler ve istatistiklere dayalı, psikoloji, sosyoloji gibi

toplum ve insan bilimleri vermek onlarda tamamen rasyonel ve olumlu bir ahlakın oluşmasını sağlayacaktır. 3. Hümanist eğitim soylulara özgü, zor bir eğitimdir, kitleler için uygun değildir (s. 69). Yeni eğitimi savunanlar insanlık bilincinin tarihsel gelişim süreçlerinde içerilen insanlık derslerini reddetmek, onun yerine sıfırdan yeni bilim anlayışıyla başlamak istemekle, insanlığın gelişiminin, "evrim sürecinin sürekliliğini durdurmak amacında[dırlar]" (s. 70). Sorun pratik önlemlerle hemen halledilecek türden değil, derin, teorik bir sorundur. "*Bu durumu önlemenin tek yolu eğitim sorununu kuramsal düzeyde kavramaktır*" (s. 72).

Wissema'nın girişimcilikle tanımladığı üçüncü kuşak üniversitelerde değerler ve değerlendirmeler piyasa ve işletme mantığıyla yürütülür. Bu mantığa göre en iyi eğitim, en çok sayıda öğrenciye en ucuz maliyetli eğitimdir. Tekeli'ye (2003) göre, bu durum hem topluma hem akademisyenlere hem de öğrencilere zarar verir, üniversitenin aklın kamusal kullanımını örgütleyen eleştirel akıl üreten bir topluluk olma özelliğini zayıflatır. Ürettikleri makale sayısına, getirdikleri projenin kârına göre, işletmelerin kalite yönetim mantığıyla değerlendirilen öğretim üyeleri, kendini akademik alanına adamış, yüksek nitelikli özgün karakterler olmaz. Büyük proje sahibi bir kaç profesörün yıldızlaştırılması meslektaşlar arasındaki dayanışmayı aşındırmaktadır. Gelir hiyerarşisi, farklı akılların eleştirel gücü ile doğruluk arasındaki mesafenin eşitliğini ve dolayısıyla bilginin değerini bozmaktadır. Piyasa mantığı üniversite kimliğinin içeriğini zayıflatmakta, evrensel insanlık kimliği kazanmak yerine piyasa değerlerinin nesnesi olan öğrenci, üniversite kimliğini içselleştirememektedir. "*Bu durumda multiversite bir komünite haline gelememekte ve sosyal sermaye oluşturamamaktadır*" (s. 70). "Üniversitelerin

MacDonaldlaştırılması" olmakla nitelenen şey, yeni üniversite modelinde eğitimin, fazla sayıda müşterilerin taleplerine göre arz edilen ürün çeşitliliğinin hamburgerle sınırlı olması gibi, siyasetin, toplum veya kalabalık sayıda öğrencilerin eğitim talebini karşılamak için arz edilen sıradan ve kalitesiz eğitimdir. Bu şekilde, "*belli modüllerin parçası olarak rutinleşmiş müfredata göre genç asistanlar ve doktora öğrencileri tarafından verilen dersler ilginç ve heyecan verici olmamaktadır*" (s. 72).

Wissema'nın (2009) bu, üçüncü kuşak üniversite modeline geçişin nedenleri olarak ileri sürdüğü gerekçelerden hiç biri üniversite veya bilgi ve bilimlerdeki bir paradigma değişikliğinden kaynaklanmamaktadır: Araştırma maliyetlerindeki artış, şirketlerin yüksek nitelikli araştırma gereksinimleri, küreselleşme ve uluslararası eğitim-iş hareketliliği, eğitimle birlikte kârı hedeflemek ve devlete yük olmamak, teknoloji satmak için disiplinlerarası etkinlik, öğrenci sayısındaki artış, devlet destekli büyük araştırma kuruluşlarının rekabete katılması (s. *xiii-xiv*). Oysa, bunların hepsi modern üniversite modeli içinde yorumlanabilecek değişimlerdir. Değişen paradigma iktisada aittir, piyasa değerleri kendi insan ve bilgi anlayışını diğer alanlara dayatmaktadır. Walzer (1983), bu şekilde iktisadın eğitimi, siyasetin iktisadı gibi, bir toplumsal alanın diğerini işgal etmesini "Adaletsizlik"in tanımı olarak belirler. Elbette adalet ticari bir erdem değildir, para etmez. Sermayenin üniversiteleri işgal etmesi de tam anlamıyla bir adaletsizliktir.

Multiversiteyi savunan bir dizi ünlü düşünürden bazı örneklerle, yeni üniversite anlayışının içerdiği etik ve insan anlayışını kendi söylemlerinden izlemeye çalışalım.

Kanada, Toronta'dan, York üniversitesi'nde iktisat profesörü olan George Fallis (2007) *Multiversities, Ideas, and Democracy* adlı kitabında multiversite modelini savunmakla ünlüdür. Ona göre, üniversiteyle ilgili bütün soruların cevabı aynıdır, "düşüncelerin önemi": "Bizim" iktisadımız, "bizim" demokrasimiz, "bizim" kültürümüz ve "bizim" insan olmaktan anladığımız şey için önemlidir (s. 4). "Biz"den kastı ise Anglo-Amerikan ülkelerdir; post endüstriyel, bilgi toplumu, entelektüel teknoloji toplumu (*informative* veya *cognitive* değil, *intellectual*). Fallis'in insan ve düşünce evreni daha baştan, yabancılara kapatılmış ve çifte standartlı görünüyor. Multiversite, sermaye ve ticaret odaklı Anglo-Amerikalıların "Dünya'nın gelecek bir yüz yılına" talip olmaları için önemli. "Bizim" demokrasimiz 21'inci yy'a özgü donanıma sahip özel bir demokrasi türü. Liberal, kapitalist, refah devleti; toplum sözleşmesine dayalı bir vatandaşlık söz konusu. Hükümetler, toplumsal sözleşmelere göre, üniversiteleri, "seçkinlerden başlayarak" kitle eğitimine yayılacak şekilde iktisadi açıdan desteklemektedir. Multiversiteler kitle eğitiminden, teknik uzman ve teknolojik araştırma verileri üretimine kadar yayılan işlevleriyle 21'inci yy'ın demokratik yaşamı için hayati derecede önemlidir (s. 5). Kendilerine özgü başlayan multiversiteyi, "*Amerika başka uluslar için baskın kurumsal biçim haline getirmiştir*" (s. 6). Diğer bir ifade ile, Amerika dünyadaki bu değişimde baskın bir rol oynamıştır. "*Küreselleşme ulus devletin egemenliğini yok ederken, multiversiteyi de ulusal kültürel görevlerinden ayırmakta ve uluslar aşırı yarışmaya katmaktadır*" (s. 10). Elbette bu bir bilgi yarışması değil, teknoloji ticareti yarışıdır ve yeni üniversitenin görevi bu ticarete katılmaktır. Fallis de bu durumu, bireysel yükümlülük almayan, kaderci bir anlayışla, tarihsel bir gerçek olarak kanıksar ve durumu, "*bu süreçten geçmek, bir zamanlar üniversitenin özü olarak tanımlanan insan bilimlerinin yeri için kaygı vericidir*" (s. 10) şeklinde itiraf eder. Fallis

multiversite modelinin bu tip, rahatsız edici uçlarını yumuşatan bir yol aramaktadır kitabında. Bu nedenle insan bilimlerinin temel lisans eğitiminde vazgeçilmez bir önemi olduğunu vurgular.[55] Fallis'e göre, multiversitenin taşıdığı sorunlar çağa özgü sorunlardır ve aşılması gerekir. Bunlar: Öngörülemez ve şaşırtıcı koşullar; tüyler ürpertici düşünme ve yaşama tarzı; savaş sonrasında ortaya çıkan vatandaş-pazar-devlet dengesindeki bozukluk; yeni bilişim teknolojilerinin kültürü, iktisadı, evlerimizi rahatsız etmesi; postmodernizmin işaret ettiği gibi, hakikatin reddi ve bilgi ile güç arasındaki bağlantı; iktisadi kazanç için ileri bilimsel araştırmaların önemi; liberal eğitimin terk edilmesi; küreselleşmenin refahı artırıp yerelliği azaltması; küreselleşmenin Batı egemenliğini gizlemesi veya uzlaştırılamaz farklılıkları ortaya dökmesi. Fallis multiversitenin taşıdığı bu sorunları aşma görevini gene bir multiversite devrimine vermektedir: "*Yirmi birinci yüz yılın post-endüstriyel toplumunda, multiversitenin iktisadi işlevleri canlanacak ve demokratik işlevleri sönecektir. Bunun olmasına izin vermemeliyiz*" (s. 13). *Universitas* ilkesini hafife almak demokraside de eksikliklere neden olmaktadır. Fallis, bizim, multiversiteyi savunanların düşüncelerindeki insani sorunların tanısını koymamıza gerek bırakmayacak şekilde ileri bir hamle ile sorunları bizzat kendisi özetlemektedir.

Üniversitelerin şirketleşmesine eğilimli olanlardan biri de, hem işletme hem de felsefe alanında Minnesota Ünivesitesi'nde profesörlük yapan Norman Bowie'dir. Felsefeye yakınlığı nedeni ile daha doğrudan iletişim kurabildiğimiz Bowie,

[55] Türkiye'deki üniversiteler Bologna Süreci'nin o kadar etkisi altına girmişlerdir ki, mühendisliklerin lehine, ilk elden insan bilimlerini gözden çıkarma eğilimine girmişlerdir. Oysa Avrupa, Anglo Amerikan, Kanada, Avustralya üniversitelerinde öğrenciler, önce insan bilimleri ve felsefe ile ilgili seçmeli derslerle akademik düşünmeye alıştırılmaktadırlar.

"Business-University Partnerships" adlı makalesinde, üniversite-sanayi işbirliğinin "Kantçı insan tipi", yani özerk akıl ve sorumluluk sahibi insan üretmeyeceği düşüncesine karşı tezler üretmektedir. Bowie'nin (1990) de kabul ettiği gibi, bu çerçevedeki karşı tezler arasında herkesin ortak olarak kabul ettiği şey, üniversitenin, öğrencilerle ilgili görevinin "çok yönlü, bütünleşmiş, toplumsal sorumluluk sahibi bireyler" (*well-rounded, integrated, socially responsible individulas*) yetiştirmektir (s. 199). Bowie de üniversite-sanayi işbirliğinin öğrencinin Bütünlük'ü ve etik sorumluluk bilinci için bir tehlike olabileceğini itiraf eder ve bu yönde varolan bütün sorunlarda, "*en azından üniversitenin yüklendiği bütün etkinliklerin bu* [merkezi] *göreviyle tutarsızlık içermemesi gerekir*" (s. 199) der. Biz de tezimizde üniversite-sanayi işbirliğinin Kant'a dayalı modern üniversitelerde de olanaklı olduğunu, bunun için yeni bir üniversite modeline gerek olmadığını savunuyoruz. Zaten sorun yeni, şirketleşen üniversitelerin tek tek öğrencilerin kişilik Bütünlük'lerine zarar vermesi değildir. Öğrencilerin kendilerinin kitle kültürüne sürü mantığıyla eklemlenmelerine, bir sanayi aleti olmaya indirgenmelerine karşı direnç geliştirme olasılığı vardır. Fakat çok değişkenli bu olasılık zayıf bir olasılıktır çünkü bu süreçte geneli sürükleyen kamusal eğilim sürüleşme yönündedir. Tehlike küreseldir.

Bowie, bu bağlamda, gene tezimize karşı görüş üretirken tezimizi destekleyen itiraflarda bulunmaktadır. Ona göre, üniversitelerin toplumsal yabancılaşma ile ilgili bir sorunu yoktur, zaten bu yabancı kültür çoktan üniversitelere gelmiş durumdadır, onu üniversite üretmemiştir, üniversite-sanayi işbirliğinin bunda katkısı azdır (s. 209). Yabancı kültürün asıl nedeni üniversitelerin akademik değerler yerine işletmeci değerleriyle, kâra göre yönetilmesidir. Fakat bu kamusal bir seçimdir, vergi

ödeyenlerin isteğidir. Çünkü kamu akademik değerlerden çok işletme değerlerine yakındır (s. 209). Yani kamu doğruluğun özerkliğine değil, uzlaşıma, toplumsal çoğunluğun yararına, mutluluğa eğilimlidir.

Bu doğrultuda ayrıca, üniversite-sanayi işbirliğinin bilimsel araştırmaları geliştireceği veya engelleyeceği tartışması vardır. Teorik olarak fakülteler düzeninin sanayinin özgün araştırma konularına sığmayacağı, disiplinlerarası bir örgütlenme gerektiği açıktır. Bowie, sorunun araştırmaların kısıtlanması veya zenginleşmesinden çok toplum bilimleri, güzel sanatlar ve insan bilimlerinin sanayiden araştırma alamamakla değerinin düşürülmesinden yakınır. "*Bunun sonucu zenginin daha zengin, fakirin daha fakirleşmesi olacaktır*" (s. 212). İnsanlar etik değerlerle değil iktisadi değerlerle ölçülecektir. Toplumda ortaya çıkacak bu değişimin ilk belirtisi, akademik topluluk içinde görünen disiplinlerarası maaş farklarıdır. Üniversitelerden çıkar amaçlı çalışan profesörleri çıkartamayacağımıza göre onları ve işadamlarını akademik değerlerin meşruluğuna ikna etmek gereklidir. Bu değerlerden ilki, yarışmacılık yerine ortaklaşmadır (*cooperation*). Rekabetin içinde bile ortaklaşma olmalıdır (s. 214).

Modern üniversitenin Bütünlük çerçevesinde belirlenmiş kavranışından multiversitenin çoklu, kavramsal yapısına geçişin arkasında, sadece Aristoteles'in, "uygunluk" teorisi olarak anılan doğruluk anlayışından vazgeçiş yoktur. Scott'un (1990) ifadesi ile, "*dildeki bu dönüşüm, modern yükseköğretim sisteminin temeli olan* [Aristotelesçi doğruluk anlayışı olan] *uygunluktan uzaklaşma ve yararcılığa*

[utilitarianism] *doğru yönelen hareketi göstermektedir*" (s. 132). Başka bir deyişle, yeni üniversite anlayışında, başkalarını ve bütün insanlığı da bağlayacak, insanlık onuruna dayalı, evrensel, Kantçı bir ahlak zemininden vazgeçiş ve pragmatizmin araçsal aklına uygun bir uyarlama ile başkalarına karşı kendinin ve toplumsal çoğunluğun çıkarına uygun olanı gerçekleştirme isteği; teorik düzeyde de yararcı bir etik anlayışı söz konusudur.

Fallis ise Scott'un aksine, multiversitenin modern üniversiteler gibi yararcılığın karşısında olduğunu savunur. İsteğini Newman'dan alıntıyla şöyle ifade eder: "[Ü]*üniversiteyi modern kültürün ahlak merkezi olmaya yükseltmek ve bunu üniversiteyi yararcı ve hazcı düşünce okullarının kavrayışından uzaklaştırmakla yapmak*" (s. 23). Fallis multiversitenin "pazar üniversiteleri" veya "akademik kapitalizm" gibi adlarla multiversitenin ticarileştirilmesine atıflar yapılırken biraz haksızlık yapıldığını savunur. Evet, multiversitelerin ticarileşme yönünde çeşitli problemleri vardır. Bunlar "*yararcılığın artması, öğrencinin meslek odaklı ilgisi, artan eğitim ücretleri, dışarıdan bağış ve iş sözleşmeleri bulma konusunda profesörlere baskı, akademik yönetimde işletme dili ve işletme yöntemlerinin kullanılması,* (…)" (s. 260-261) şeklinde uzayan bir liste. Fallis bunların hepsinin birden her bir kurumda toplanmamasına dayanarak multiversitenin meşruluğunu savunmaya devam eder. Sonuç olarak Fallis de multiversitenin (istemediği) sonuçlarından birinin yararcılık olduğunu itiraf etmektedir.

Multiversite geleneği içinden tezimize en yaklaşan öz eleştirilerden biri, Amerikalı felsefecilerden, Rutgers Üniversitesi'nden Bruce Wilshire'dan gelmiştir. Wilshire (1990) doğrudan *universitas* kavramından değil, *universitas* ilkesinin yokluğuyla ortaya çıkacağını gösterdiğimiz "yabancılaşma" kavramından konuya yaklaşmaktadır: Öğrenciler kişilik bütünleşmesini (*integrity*) gerçekleştirememiş, gerçek anlamda, uzay-zaman, coğrafya-tarih bağlantıları arasında kaybolmuşlardır. Fakat sorun daha derindedir; doğal ilişkiler arasında oluşması beklenen doğal yapıları bozulmuş, doğalarına yabancılaşmışlardır. Dewey'nin vurguladığı gibi, insan bir organizmadır ve çevrelendiği ilişkilerden kurtulamaz; kurtulmaya başladığı derecede yaşamsal işlevleri kaybolacaktır. O halde, "*eğitimin görevi, öğrencileri iyi yaşamın engellerini anlayacakları şekilde bu dünyayı keşfetmelerini sağlamaktır; böylece özgürce mücadeleye başlayabilirler*" (s. 11). Fakat bu sadece öğrencilerin değil, üniversitenin ve asıl toplumun yabancılaşma sorunudur: Bunların "*bir nedeni olarak daha çok tüketim ideolojisini düşünüyorum*" (s. 13). Wilshire, yararcılığın (utilitarianizm) aksine, pragmatizmin ontolojik bir *Bütünlük* anlayışı olduğunu düşünmektedir: Dewey'ye göre, felsefe genel bir eğitim teorisidir, "*ben-dünya, zihin-beden, ben-başkası, doğa-kültür arasındaki ilişkisizliği* (s. 175)" bağlantılandıracak, "bütünlük" (*wholeness*) sağlayacak bir yeniden düzenleme içindedir.

Wilshire, yabancılaşmayı, gerçeklik ile bağlantıları doğru kuramamak, hakikat eksikliği olarak tanımlamaktadır. "*İyi kariyer hakikat problemini yok etmez (s. 17)*". Ne var ki, konuyu felsefi derinlikte ele almakla birlikte, Wilshire'ın tanımladığı Bütünlük ilişkileri pragmatizmin ve işlevselciliğin psikolojik doğallık seviyesinde kalmaktadır. Oysa psikolojik seviye ontolojik olarak hayvanın ayrımıdır. İnsan psikolojik olmanın üstünde, entelektüel seviyede bir akıl varlığıdır. Pragmatizmin

akıl anlayışı ise iyi yaşamakla ilgili, araçsal bir akıldır; akıl evrimsel bir araçtır. Wilshire'ın da açıkça sergilediği gibi (s. 17), pragmatizm entelektüel seviyeyi psikolojizme indirgemektedir. Kant'ın aksine, insanın özerk bir akıl varlığı olması, hayvan gibi doğal belirlenmişliğin dışına çıkma, ahlakını koşulsuz buyruğa göre düzenleme olanağı yoktur.

Multiversitenin bütün bu (hepsi Amerikan üniversitelerinden) savunucuları, görüldüğü gibi, sistemi artık eleştirip uyararak savunmaktadırlar. Bizim eleştirdiğimiz gibi, öğrencinin kişilik bütünlüğü; nitelikli eğitim; eğitimde ticaret yerine insani değerler ve fırsat eşitliği; proje düzeninde kâr getirmeyecek olup, doğruluğu amaç edinmiş "temel araştırmalar"ın dayandırıldığı fakülteler düzeni; üniversitenin toplumuna karşı özerkliği vb., çeşitli konularda uyarılarda bulunarak multiversitenin açıklarını yamamaya çalışırlarken üzerinde durmadıkları ve eleştiremedikleri temel konu, multiversitenin üniversite olamayacağını gösteren temel ölçüt, *universitas* ilkesinin epistemolojik, etik bağlamda insan olmakla ve aydınlanma idealleri çerçevesinde uygarlaşmakla ilgisi; kısaca kamusal aklın eleştirel yargı gücünün toplumsal istenç özgürlüğündeki işlevi ve toplumun rasyonel refleksler geliştirmesinde üniversitenin hayati önemidir. İçinde oldukları sistemi belirleyen temel eksikliği içeriden bir bakışla netleştirememektedirler. Çünkü bu noktada konuşacakları konu çok açık önlerinde duruyor: Küresel sermaye, kapitalizm, emperyalizm, pragmatist siyasetin ikiyüzlülüğü ve başta kendi halkını sürüleştirdiği, insanlık onurunun yarar vadeden sürüleştirilmeye başkaldırmaya ve aklın özerkliğine bağlı olduğu, vb.

Son olarak, multiversite tartışmasının arkasındaki pragmatist ve yararcı (utilitarianist) etik yaklaşımların *universitas* kategorisi ile ilişkisini netleştirme gereği duyuyoruz. Wilshire'ın da gösterdiği gibi, Dewey'nin Bütünlük anlayışı psikolojizme indirgenmiş, rasyonel bir ilkeye dönüşmemiş, aksak bir bütünlüktür. Ben'in başkası ile, zihnin bedenle, kültürün doğa ile ilişkisi işlevseldir ve beklenen işlevi yerine getirmeye göre başkası, beden, doğa belirlenir. Yani bu Bütünlük tek taraflı, evrenselleşmemiş, aklı kullanan tarafa göre belirlenen, taraflı bir bütünlüktür. Bireysel, ulusal ilişkiler aynı mantıkla işler, eğitim de. Bu durumda pragmatizm ile evrensellik, genellik, toplam, Bütünlük anlamlarını içeren *universitas* kavramı arasında mantıksal bir karşıtlık olduğu açıktır. Pragmatist kurumlarda eğitim gören insanların da başkasıyla bütünleşen evrensel bir anlaşma ve ahlak zemini bulması da, bütünleşmiş bir kişilik sahibi olması da beklenemez. Dewey'ye göre (1972) eğitim, "*anaokulundan üniversiteye kadar hem kendi içinde bir sistem olarak hem de olan toplumsal çevreye göre düzenlenmede"* (s. 284) bir "örgütlenme", biyolojik seviyede bir organlaşma biçimidir. Dewey (1995) Platon, Kant, Marx gibi, kendinden önceki filozofların hepsinin de insan davranışını doğa dışı, özcü bir ilkeye, bir akla, bir doğal hukuka bağlamakla özgürlüğün önünde engel olduklarını düşünmektedir. Aslında etiğin ve bilimin yasaları birdir. Ahlaksal eğilimlerin gerisinde beslenme, sağlık, üreme gibi, bilimsel bir neden vardır ve etiğin bilimselleşmesi gerekir.

Dewey'nin de Kant'ın koşulsuz buyruğunu bir öz veya içerik barındırıyormuş gibi anlama yanılgınsına düştüğünü görüyoruz. Aksine Dewey istemeyi ve bilmeyi doğal belirlenmişliğe bağlamakla insanın özgürlüğünü olanaksızlaştırmakta, doğal gereksinimlerinin esiri bir sürü insanı yaratmaktadır. Pragmatist akıl yürütmelerin sonunda ulaşılacak etik ve bilim anlayışı, doğruyu güçlü olanın belirlediği bir anlayış

olacaktır. Eylemini rasyonel olarak örgütleyip beklediği sonucu aldıktan sonra, aynı mantıkla Nazi ahlakı bile kendini doğrulamış olur.

Pragmatizm, İngiliz yararcılığının Amerikalı yorumu, benzeri sanılmakla birlikte, pragmatizmi yararcılıktan ayıran temel nokta burasıdır; Knight ve Johnson'ın ifadesi ile (2011), ikisi de yargısını "*değerlendirme ve kanıtlama problemine oldukça değişik yaklaşımlarda bulunurlar. Pragmatistler nonfoundationalist'tirler*" (s. 44). Pragmatizm etik olarak ilkesizdir; yararcılar ise *foundationalist*'tirler, yararı bir ölçüt olarak etik doğruluğun temel ilkesi yaparlar. Pragmatizm buna rağmen, bir toplum sözleşmesi ve ulus devlet çerçevesinde kamusal yararı gözetmekle Amerikan hukukunun "yararcı pragmatizm" denen, baskın temel anlayışını oluşturmaktadır.[56] Pragmatizm gibi, yararcı ahlakın da kişiliğin bütünleşmesi (integrity), insanın Bütünlük'ü; ve toplumun bütünleşmesi, kamusal aklın, toplumun özerkliği, toplumsal Bütünlük ve özgürlük ile ilgili sorunları vardır. Bernard Williams (1997), J. J. Smart ile yürüttüğü tartışmada, yararcılığın, "daha çok sayıda insana yarar sağlayacak şekilde mutluluğun genişletilmesi" ilkesini eleştirirken kişiliğin bütünleşmesi veya yabancılaşma ve toplumsal seçimlerde eşitlik konuları tezimizi ilgilendirmektedir. Önce yarar ilkesi, kişinin kendi yararını ilgilendirmemekle dikkat çekmektedir. Yarar "*ölçütü, körlemesine olmayan ve tam anlamıyla bencil olan bütün arzuları eleyecektir"* (s. 111). Hatta yarar ilkesi aynı nedenden dolayı başka kişileri de mutlu etme becerisi geliştirmeni söylemez, daha çok, geniş uzanım alanları olan toplumsal projelere katılmaya iter. Fakat artık bu ikisi de açıkça kişiye veya başkasına mutluluğunu genişletmeyi, peşine düşmeyi teklif etmemektedir.

[56] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Alschuler, A. W. (2000). *Law Withouth Values*, s. 2

"*Aksine, insanlar başka şeylerin peşine düşmelidirler"* (s. 113). O halde, yarar ilkesi ne önerir? Olabildiğince kimseyi mutsuz etmeyecek şekilde negatif bir mutluluk dengesi yönetimi projeleri veya keyif amaçlamayan toplumsal sorumluluklar yüklenme, vaatler (*commitment*) altına girme olabilir. Fakat bu yüklenmenin daha çok, artı bir mutluluk ürettiğini ölçecek bir standart yoktur yararcılığın elinde. Wiliams'ın eleştirisini belki şu şekilde de düşünebiliriz: Değerlerin yarar ilkesiyle belirlenmesinde mantıksal bir sınırla karşı karşıyayız. Şöyle ki; seçme sürecinde değerlerin değerini yararla ölçmemiz gerekir. Fakat yarar diye bir değer yoktur. Yararı bile değerlerle ölçeriz. Değerleri değerler dışından değerlendirmeye kalkmak bir çelişkidir. Değerleri ahlak çerçevesinin dışından ölçecek bir değer dışı değer yoktur. Seçimdeki değerlendirme süreçleri "özgürlük, insanlık", gibi daha temel değerlerle belirlenir.

Yararcı kişi için, kendi seçimi, doğru olarak değerlendirebildiği bir seçimdir. Fakat asıl sorun buradan sonra başlar. Ya bu benim veya başkalarının yararcı bir proje seçimi benim kendimle ilgili projelerimle çelişirse ne olur? Bu projenin yararcı hesaplarla doğruluğuna karar verilme adımlarından bir yararcının geri çekilmesi mantıksal bir çelişki doğurur. "*Bu, kişiyi kendi eyleminden ve kendi kanaatlerinin sonucu olan kendi eyleminin kökeninden gerçek anlamda yabancılaştırmaktır"* (Williams, 1997: s. 116). Kişinin kendini özdeşleştirdiği projeleri (kendi de dahil) içinde kararları ve eylemlerinin kendine ait olmasını yok saymak, "*tam anlamıyla, onun* [kişilik] *bütünlüğüne saldırıdır"* (Williams, 1997: s. 117). Akıl varlığı bir özne olarak kişinin kararları ve eylemlerinin kendisine ait olmasına saldırmakla bir toplumun kamusal bir ortak bilince sahip olma, kendi, kamusal özerk akıl yürütme

süreçlerine ve sonucunda kendi karar ve eylemlerine sahip olmasına saldırmak aynı mantıksal değerdedir ve sonucu gene yabancılaşmadır. Williams'a göre ne kadar nesnelci bir yaklaşımda bulunursak bulunalım, demokratik bir toplumda kamu yararına olanın ne olduğunu seçecek bir "seçkin yararcılar" (Williams, 1997: s. 139) sınıfı her zaman olacaktır. Yani yararcı seçim, nesnel doğruyu teklif eden yararcı bir seçim olamayacak, yararcı demokratik seçim olanaksız olacaktır. Seçim ile değer arasındaki ilişki üzerine çağdaş etik kuramcıları yaygın bir tartışma yürütürler.[57] Liberalist refah devleti, yararcı bir siyasal seçimde bireysel tercihlerin tatminini vaat eder. Fakat bir seçimin bireysel değerleri temsil edebilme başarısızlığına bakarsak bu durumda seçimin gerçekliği tehlikeye girer. Robert Nozick bu sorunu, seçimi sınıfsal tercihlere indirgeyerek çözmeye çalışır. Fakat sınıfsal tercihlerin bireysel değerleri tatmin edebilmesi, yani meşruiyet sorunu, yararcılığın seçkincilik engeline takılan bir sorundur.

Şimdi "yararcı pragmatizm" kavramına geri dönersek; yararcı etik görüşler doğrultusunda yönetilen demokratik bir toplumda seçim sonuçlarının o toplumun ortak, kamusal bilincinin bir ürünü olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi; pragmatizmin evrensel bir ilke aramayan, taraflı, kendi yararına çifte standart uygulayan, iki yüzlü yaklaşımını yararcı bir liberal demokrasinin seçimlerine eklediğimizde karşımıza kamu adına seçkinlerin lehine işleyen bir toplumsal istenç, hukuk ve siyasetle karşılaşırız. Bu sistemi liberalizmden neoliberalizme taşıdığımızda ise karşımıza toplumüstü güçlerin yoluna çıkacak yerel değerleri yok etmeye odaklı, mutlak güç isteyen, güçsüz olan değerleri kendi aracı, malı olmaya

[57] Örneğin, bkz. Isaac Levi'nin (1982) "Liberty and Welfare" adlı makalesi, içinde: Sen, A. & Williams, B. (Ed.), *Utilitarianism and Beyond*, s. 239-250

dönüştüren, olası herhangi etik ilkeler dışı bir örgütlenme söz konusu olur. İşte insanı uzmanlaşmış alet olmaya dönüştüren, insanın türsel doğasını bozmaya, Bütünlük'ünü parçalamaya, yabancılaştırmaya odaklanmış örgütlenmenin "saldırma" biçimi budur.

Kant felsefesi ve onun biçimsel akıl anlayışında temellendirilen modern üniversiteler siyasal erkin elinde ideolojileri için araçsal bir akıl anlayışıyla yönetilmeye başlanmış, James ve Dewey'nin pragmatizmine ve araçsal akıl anlayışına göre temellendirilen Amerikan üniversiteleri de demokrasi ile üniversite arasında bir gerilim üzerine oturmuştur. Halk oylamasıyla iktidar olan ve demokratik olduklarını iddia eden Nazilerin, araçsal bir akılla yönettiği Alman üniversitelerinin de ideoloji ve silah teknolojisi üretmek için çalışmaları ve II. Dünya Savaşı'nın Amerika'nın Japonya'ya atom bombası atması ile sonlanması da 20'nci yy'ın unutulmaz anıları arasında yerini almıştır. Demokratik olmak, toplum tarafından yönetilmek ile *universitas* ilkesine göre, bilim için bilim, evrensel bir ilgiyle, genel, insanlık için bilim üretmek arasında siyasal bir gerilim vardır. Bu nedenle Habermas'ın söyleminde ön plana çıkan iletişimsel akıl anlayışı üretilmiştir. İletişimsel akıl anlayışının da pragmatizm tarafından, "toplum yararı" adı altında "yararcı pragmatist" bir ahlaka göre belirlenmesi, yararcı seçkinlerin kendi aralarındaki bir iletişim olarak yorumlanması veya postmodernizm tarafından reddedilen aklın, iletişim araçlarının tekelleştiği ilkesiz bir medyada güçlünün işine gelen konuşmalar yapacak şekilde bir araçsal akla dönüştürülme tehlikesi vardır. Bu doğrultuda üniversitelerin, Tekeli'nin (2003) vurguladığı gibi, "iletişimsel rasyonel bir çizgide" doğru görüş ve bilgi üretmesi sadece "*bilimsel bilgi üzerinde devletin tekelci pozisyonunun değişmesi*"ne (s. 50) bağlı değildir. Weber (2005) Tekeli'nin söz ettiği

bu tehlikeyi: "*Devletin ayrıcalıklı kiralık uşakları olan binlerce profesörün küçük peygamberler gibi sınıflarında bu rolü oynamaya kalkışmalarını*" (s. 232) sağlamak sözleriyle ifade eder. Bu tehlikenin dışında, günümüzde iletişimsel aklın kamusal kullanımının daha çok, üniversite içindeki uzmanların eleştirel akıl yürütme sürelerine toplumsal cemaatlerin ve siyasal erkin mütevelli heyetleri ve üniversite içindeki egemenlik savaşlarıyla doğrudan müdahale etmemesine, üniversite ile mesafeli bir iletişim içinde durmasına da bağlı olduğunu eklemek gerekir. Aksi halde ortaya çıkacak demokrasi ve üniversite ilişkisi Nazi partisi ile dönemin Alman üniversiteleri arasındaki ilişki gibi olur. Bu durumda insanlık onurunun yitirilmesi, cemaat veya parti buyruklarına çıkarı için boyun eğmeye zorlanma ile gönüllü yeni aydın tipi olma arasına sıkışacak akademisyenlerden ve medya üyelerinden başlayacaktır. Galip takımı tutmakla kazandıklarıyla özgürleştiğini sanan insan aslında kişilik bütünlüğü parçalanmaya yüz tutmuş, yabancılaşmaya, köleleşmeye başlayan bir insandır.

Şimdi *universitas* ilkesini reddeden Bologna Süreci'ne dönüp baktığımızda onun neoliberal siyasetin üniversitelere yansıyan bir sonucu olduğunu görürüz. *Universitas* karakterinin ortadan kaldırılmasının toplumsal sonucu ise doğal olarak yabancılaşma ve çıkarcılığını tatmin etmek için yaderk, araç olmaya indirgenmiş insan olacaktır. Üniversite aslen kamusal aklın özerk kurumu olmakla toplumun sağduyusunun köklü hatalar yapmasını engelleyecek bir sigorta olma ödevi taşır. İnsan topluluklarının kamusal bir nitelik göstermesi bilinçli bir örgütlenme ile toplum olmaya geçmelerine ve toplumsal bilincin ortak bir düşünme meydanında özgür eleştirel düşünümlerden oluşturulmasına bağlıdır. İlişkiler ağının ortasında ortaklaşa düşünmenin, *media*'da

mediation'ın özgür eleştiriye dayanmasını sağlama işi kurumsal olarak özerk üniversitelere aittir. Sermayenin önünde engel olan bütün toplumsal kolektif kurumları ortadan kaldırmasıyla tanımlanan neoliberalizm, üniversitelerin *universitas* niteliğini silmekle, üniversitenin toplumuna hakikati söyleme, uyarma, eleştirme, uyanık tutma becerisini de silecek, bu nedenle bir ulusun, bir kentin onurlu bir özerk yapı olarak kendini koruma, kendi olma duyarlılığını da zayıflatacak, toplumu sürüye dönüştürmeye, istençsizleştirmeye açık bırakacak, insanların yabancılaşmasına, bilgi ve isteklerinin arasında tutarsızlık yaratarak karar süreçlerinin arasına bir dış istencin girmesine, bu dış istenç karşısında onursuzlaşmasına yol açacaktır. Devletin hukuksal media'sında yargının özerkliği nasıl devletin sürekliliği için hayati bir öneme sahipse ve günümüzde tehdit altındaysa, insanlığın bilimsel media'sında da üniversitelerin özerkliği de aynı önemde ve aynı tehdit altındadır.

Neoliberalizmin, kolektif engelleri ortadan kaldırma ve yerel değerleri kendine eklemleme süreci, elbette küresel güçlerden yerel değerlere doğru yönelmiştir. Bu durumda özerklik ilkesini koruyan toplumlar küresel sermayede payı büyük olan toplumlardır. Küreselleşmenin nesnesi konumunda hedefe konmuş ülkelerin üniversite gibi kolektif dinamiklerini engel olmaktan çıkarma süreçlerinde doğal olarak özerlik ilkesi aşındırılacaktır. Günümüzde üniversitelerin özgürlük ile bağlantısı, ulusal kimliği ve toplumsal Bütünlük'ü tehdit eden konuların üniversitelerde serbest bir ortam bulması gerektiği şeklinde kurulmakta[58], hatta ulusal değerleri hafife alma aydın olma koşulu olarak sunulmaktadır. Aklı "çoğunluk"un "yarar"ına bir araç gibi sunmayı demokrasi olarak anlayan

[58] Sayısız örnekten sadece biri için, Bkz. Eser Karakaş, "Üniversiteler 'mış gibi' mi yapıyor?", *Zaman Gazetesi*, 14.05.2009

pragmatizmin ve aklın ilke koyuculuğunu reddedip, aklı, ortamın iletişim becerilerine, retoriğe ve güçlünün eline bırakan postmodernizmin çizdiği koşullar doğrultusunda konumlarını belirleyen teorisyenler, aklın kolektif kullanımını üniversitelerden alıp medyaya verdiği zaman ulusal Bütünlük'ün altını oymak kolay olacaktır. Demokrasi adı altında, nesne edinilen ülkenin tarihsel duyarlılıklarına dokunan özne konumundaki ülkeler, kendilerinin duyarlı oldukları konulara demokrasi adı altında dokunulma isteğini asla hoş karşılamayacak kadar ikiyüzlü, pragmatik bir ahlaka göre yargı verirler. Bir toplumda iktisatçıların aydın, gazetecilerin filozof rolü oynaması iletişimsel aklın bulanıklaşmasına, aklın kamusal kullanımının ve o toplumun yargı gücünün, eleştirel reflekslerinin zayıflamasına, akılsızlaşmaya neden olur. Aklın özerklik, insanlık onuru ve özgürlük için bir amaç olmaktan çıkıp, toplumsal yarar için bir araç olması ve yararcı yönetim biçiminin, özerklik ilkesi yerine, toplumsal eğilimlere göre biçim alacak iletişimsel bir aklın egemenliğine bırakılması, o toplumun yönetimini yaderkleştirecek, dışa açacaktır. Bu bağlamda kilit noktası olan üniversite kurumunun, demokratik eğitim reformu gibi başlıklar altında yönetiminin, rektör atama ve yönetim siyasetini belirleme yetkilerinin, her üniversite için üniversite dışından, toplumsal gruplardan seçilecek bir "mütevelli heyeti"ne bırakılması teklif edilmektedir.[59] Fakat bu durum, "demokratikleşme", "modernleşme", "Amerikanlaşma", "ilerleme" gibi görülse de, sonuç olarak üniversite yönetimini o toplumun dinsel ilgi ve bölgesel azınlıkların ırkçı eğilimlerine, v.b. duygularına göre karar veren cemaatlerin eline bırakmak demektir. Bu durumda asıl sorun olan şey, sanıldığı ve odaklanıldığı gibi, o toplumsal, siyasal eğilimlerin haklılığı hiç değil, o toplumun siyasal özerkliğinin

[59] Örneğin, bkz. Washington ve Ankara merkezli Seta Vakfı'ından çıkan rapor: Küçükcan, T. ve Gür, B. S. (2009) *Türkiye'de Yükseköğretim*, Ankara: Seta Yayınları.

genel olarak yaderkliye dönüşmesi, onursuzlaşmasıdır. Bu da konunun üniversitelerin toplumsallaşması, demokratikleşmesi, toplumsal değerlere bağlanması değil, tam aksi yönde, neoliberalizmin, küresel sermayenin önünde engel olacak yerel, kolektif değerleri (hem ürün ve üretim araçlarını hem de düşünce ve inançları) deforme etmesi ve sermayenin yeni pazar değerine dönüştürülmesi olduğunu göstermektedir. O halde, her ülkenin, küreselleşme olgusu karşısında kendi ulusal koşullarına göre eğitim reformlarını yapması, her üniversitenin de kendi özerkliğine ve tarihsel rolüne sahip çıkması gerekir.

Bu bölümü üzerine oturttuğumuz *reductio ad absurdum* sonucunda, *universitas* ilkesini üniversitenin kurucu normu olmaktan çıkarmakla, aklın özgün sanatsal yaratıcı gücünün sergileyeceği eleştirel dürüstlüğünün ortadan kalkacağını, bu nedenle bilimlerin ilkesel bir çatı altında bütünlenmemesiyle bilimsel bilginin doğruluğunun temelden olanaksız olacağını, etik bir özerkliğe ve yetiler bütünlüğüne ulaşmamakla insanın insanlığına yabancılaşacağını, Aristoteles'in bilmeyi seven insanı yerine, yararcı insanın doğal gereksinimlerine bağımlı bir hayvana indirgeneceğini, yararcılığın demokrasiye ve kişiliğin Bütünlük'üne aykırı olduğunu gördük. Bu sonuçlar, bütün sentaktik ve semantik hataları bir yana, pragmatik olarak ancak bir durumda absürd sayılmayabilirdi; o da, "evet hepsi sizin için absürd fakat ben çıkarım için sizin absürd bir dünyada yaşamanızı istiyorum" diyebilseydik. Fakat Bütünlük ilkesinin kalktığı yabancılaşma durumunun yıkıcılığından absürd istek sahibinin ontolojisi de kurtulamamakta ve absürd olanı istemesi de pragmatik olarak absürdleşmektedir. O halde, *universitas* kategorisinin her alandaki işlevi gözetilmeli, sadece üniversitelerdeki Bologna Süreci'nden değil, başta iktisadi siyaset olmak

üzere, rasyonel olduğu sanılan aksi siyasal süreçlerden geri adım atılmalıdır. Amerikan toplumunun da kitle kültürünün yozlaştırmasından kurtulması ve bireylerin kendini gerçekleştirmesi, özgürleştirmesi için multiversite pratiğinden *universitas* teorisine geçmesi, yönetilmeyen özgür bir medya ve eleştirel bir kamusal düşünüm alanı oluşturmak için çaba harcamaya başlaması zorunludur. Bulanıkmış gibi gösterilen felsefe geleneğinin burada sergilemeye çalıştığımız ana gövdesinden bir kesit bize çok açık gerekçelerle ve Bütünlük'lü, tutarlı bir biçim içinde bir üniversite teorisi vermektedir. Felsefi bir değeri ve derinliği olan başka bir üniversite teorisi de zaten yok. Bir teori kurumunun kendi kurumsal teorisinin olmaması da bir çelişki olur.

SONUÇ

Tez, Kant'ın kategoriler öğretisine dayanarak, en azından transendental mantık düzleminde, biçimsel bir aklın, bilincin pratik yönelimselliğinin gerisindeki ilişkilere tutarlı bir Bütünlük, *universitas* katmak için varlığının zorunlu olduğunu, diğer akıl türlerinin bunun çeşitli tarihsel, kültürel görünüşleri olduğunu sergilemektedir. Akıl, her durumda, parçalar ne kadar eksik olursa olsun, başarılı veya başarısız bir biçimde, bir bütünleme hamlesi içinde kendini göstermektedir. Her deneyim, karşılaştığımız her olgu birer varlık bütünlüğü içinde ortaya çıkmaktadır. Bilgi ve bilim aklın tek ortaya çıkış biçimi değildir. Aksine tek başına çıkmamakta, bir isteme içinde, etik ve siyasal bir yönelim içinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle aklın, isteklerin nasıl değerlendirileceğini de belirlemesi ve bunu bilgiyle bileştirmesi gerekir. Bilme yetisi ve isteme yetisi istenç yetisinin karar vermesiyle eylemde zaten bütünlenmektedir. Bu bileşimin de bir yargı eleştirisi içinde bir yönteme bağlanması gerekir. Bu üçlü problem bir insan yaşamını olduğu kadar bir uygarlığı da belirleyecek bir Bütünlük problemi olarak belirlenmiştir. Kişi bilme, isteme ve istenç yetilerini bir Bütünlük içinde yönetmeyi becermekle özerkliğini sağlamış ve insan olmanın ontolojik olanaklarını tamamlamış olur; bir üniversite de fakültelerini bir Bütünlük içinde örgütlemekle aynı sonuca ulaşır. Üniversite de hem varlığın ve insanın bütünlüğü hem de kendinin Bütünlük'lü bir örgütsel varlık olması için rasyonel olan Bütünlük ilkesinden ayrı olamaz. Bütünlük'ün sağlanmamasının

insanın özerkliğini, dolayısıyla insanlık onurunu yok ettiğini, yabancılaşmayı, kitle kültürünü, köleleşmeyi, esareti doğurduğunu gördük. Kant, Aquinas ve Aristoteles, birbirinden uzak çağlar ve uygarlıklarda, felsefi söylemi özgün halde yeniden yaratırlarken hep bu temeller üzerine felsefelerini oturttular ve insanlık tarihinin temel yapı taşlarını oluşturdular.

Modernizmin yabancılaştırması, postmodernizmin aklı ve doğal olarak Bütünlük'ü reddetmesi, liberalizmin yığın, kitle toplumu istemesi ve neoliberalizmin insanlığı sermayenin kurtaracağı inancıyla insanlık onurunu reddetmesi aynı tarihsel gerçekliğin tek bir çizgi üzerinden ortaya çıkış biçimleridir. "Bologna Süreci" başlığı altında deneyimlediğimiz olgu da bu, "sermayenin önündeki kolektif yapıları yıkmak" ile tanımlanan neoliberalist girişiminin üniversite kurumuna ulaşmasından başka bir şey değildir. Yeni üniversite modeline "üniversite-sanayi işbirliği", "Bologna Süresi", "üçüncü kuşak üniversite modeli" gibi adların verilmesinin nedeni bu yıkımı ve doğuracağı felaketi gizlemek olarak değerlendirilebilir. Amaç, pazara dönük, pragmatik üniversitedir. Pazarda değer kazandıkça güçlenen şık üniversitelerin ilerlemenin göstergesi olmadığını anlamak için felsefe bilmek gerekmez. Şirket şeklinde işletilen bu üniversite modelinde amacın bilgi ve insani ilgiler değil, yarar ve kâr olduğu, okumak için öğrencilerin büyük paralar bulmak konusunda yalnız kaldıkları ve bu parayı bulmak için akla gelebilecek her şeyi yapmak zorunda kaldıkları ortadadır.

Görmek için felsefe bilmenin gerekli olduğu, tezimizin dikkat çektiği asıl nokta ise, toplumsal kurumların hızla sürüklendiği sonuç, insanın nesneleştirilmesi, aşağılanması ve geri dönüşü gittikçe zorlaşan bir türsel bir bozuluma uğramasıdır. Modern olanla birlikte, doğayı ve toplumu denetleme, bilim adı altında teknoloji ile çerçeve içine almanın, yabancılaşmanın doğuracağı felaketleri doğa ve toplumsal tepkiler bize göstermiştir. Fakat şimdi, postmodern deneyim içinde, insanın doğayla ve kendisiyle ilişkisi bir ikinci kat denetime ve çerçevelenmeye uğramakta ve insan yabancılaşmasına da yabancılaşmaktadır. Bu da distopyaların hayal edebildiği en uç felakete yol açmaktan başka bir şey değildir: İnsanlığın türsel yapısının bozulması!

İnsan türü üzerinde oynanan oyun basit bir mekanizmaya dayanmaktadır: İnsanın bir akıl varlığı olmakla ortaya çıkan türe özgü yetilerinin Bütünlük'ünü bozmak, aklın özerkleştirme işlevini iptal eder ve kişi yaderk, yani dıştan komutla çalışan bir kul, köle, makine haline dönüşür. Bunun için kişilerin onurunu kırmak ve aşağılayarak boyun eğmeye "zorunluluk" duygusu kazandırmak yeter. Bu durumda insanlar doğal olarak onurlu, özerk bir varlık rolüne bürünüp özgür istençleriyle hayatlarını yönetiyormuş gibi, her tür yanlışa uzlaşımla "doğru" demektedir. Bir üniversite hatta bunları tartışan bir felsefe bölümü bile aynı mantıkla yönetilebilmektedir. Bu şekilde bir kitle kültürü üreten, sonuca götüren eylemde kendini doğrulayan pragmatist ahlakın ürünü, temel "erdemi" "ikiyüzlülük" olarak ortaya çıkıyor. Pragmatizm *ethos*unun kendi için değil, fakat başkaları için dayattığı hareket yönü budur. İkiyüzlüce ikiyüzlülüğün dayatılması algılaması zor ve zorba, totaliter bir yönetim biçimidir. Bu *ethos*a katılan her topluluk üyesi köle-efendi dikotomisinin kıskacında, kendisi gibi olan herkesi hırsla ikiyüzlülüğe iter. İtaat üzerine kurulu toplulukların

birinci erdemi ikiyüzlülüktür ve bunu kendileri de çok iyi bilirler. İnsanın onursuzlaştırılması kamusal bilincin çökmesine, toplumun yozlaşmasına neden olur. Aklın kamusal kulanımından sorumlu akademisyenlerin eleştirmek ve uyarmak yerine itaat etmeleri kamusal aklı medyanın eline bırakacaktır. Filozofun işini gazetecilerin aldığı bir kamusal akıl bir akıl değil bir "media", yani rasyonel bir ilkeye dayanmayan "aracı ortam" olacağından, Thrasymakhos'un dediği gibi, "doğru, güçlünün işine gelen" olacaktır. Tez, media'nın da dayanacağı bir felsefe, bir akıl anlayışı, bir insan felsefesi, rasyonel eylemin yönetiminden, genel insanın ontolojik bütünlüğüne kadar belirleyici olan bir Bütünlük kategorisi ve bu, *universitas* kategorisinin kurum olarak işlevini görecek bir üniversite teorisi sergilemiştir.

Kant felsefesi aracılığıyla nedenlerini ve sonuçlarını sergilediğimiz olgunun tam karşılığı toplumsal yozlaşma ve yabancılaşmadır. Aristoteles'in ünlü *Metafizik*'inin ilk önermesindeki, doğal olarak bilmeyi sevmekle tanımlanan insan anlayışı üzerine kurulu olan modern üniversite teorisi yerini şimdi, çıkarına düşkün insan anlayışı üzerine kuran bir multiversite pratiğine bırakmaktadır. İnsan aklını bireysel olarak kullanma cesaretine sahip oldukça insanlaşır. Ne yazık ki, küreselleşme insanlık tarihinin aydınlanma süreçlerinde geriye gitmesini, Kant'ın kullandığı anlamda, halkın hayırlı-fena arasında, koşullu gereksinimler zincirinin kölesi olmasını, medya ve eğitimle iletilen dış komutlarla çalışan mutlu bir robot olmasını beklemektedir. Tezimiz, bu süreci yöneten küresel güçlerin de, dolayısıyla bu sürece katılan toplulukların da başkalarına verdikleri zarara aynen kendilerinin de uğradığını göstermiştir; onlar da kendi onurlarını yitirmekte ve insani doğalarını

bozmaktadırlar. Bunun için onurlu insanların ortak bir kamusal bilinç geliştirmesi ve çözümler üretmesi gereklidir. Bu ülke insanına mücadele etmeyi ve onurlu olmayı öğreten Atatürk'ün Çanakkale cephesinde aydınlarla milli eğitim planı yapması çok anlamlıdır. İnsanlık onurunun savaş alanı kamusal bilinç alanıdır ve ölmemiş, reflekslerini koruyan onurlu bir toplumda aklın kamusal kullanımının özerk olması gerekir. Üniversite kamusal aklın eleştirel düşünüm kurumudur ve kamusal aklın özerkliğinin korunması, kamusallaşacak bilinç seviyesine ulaşan her toplum ve bireyin özgürlüğü ve onuru için zorunludur.

19'uncu yy.'da Amerikan ünivesitelerinin Alman üniversite modelini alarak başarı kazanmaları gibi, şimdi de başarılı olan Amerikan üniversite modelini Avrupa almaktadır. Özel olarak, Amerikan modelinden yorumlanarak Türkiye'ye alınmak istenen demokrasi ve özerklik anlayışına göre, özerklik demokrasinin koşuludur ve üniversitelerde demokrasi halkın eğilimlerini temsil eden mütevelli heyetlerinin yönetiminde olmakla sağlanır. Pragmatizmin toplumsal, manevi değerlerimizde nasıl bir yapısal bozulmaya neden olacağı veya olduğu bir yana, bu üniversite modelinin zaten zayıflayan toplumsal reflekslerimizi ortadan kaldıracağı, yaratacağı kitle kültürü ile Cumhuriyetin özerk niteliğini yaderkliğe döndüreceği, yerleşik ifadeyle, "ulusal irade"yi geri dönüşü olmaz şekilde kaybetmeye neden olacağı, yabancılaşma kavramı altında sergilediğimiz şekilde, insani dokuyu yapısal bir bozuluma uğratacağı açıktır. Bu, bize özgü bir sorun olmaktan çok, Dünya'da küreselleşmenin nesnesi olan bütün toplumsal kurumların ve kişilerin karşı karşıya kaldığı bir olgudur. Bilgiye ilginin bilgi sevgisi yerine kâr olması gerektiğini ileri süren yararcı ilkeye göre örgütlenecek bir üniversite yaderklik üretmekte, insanın kişiliğinde

bütünlenmeyi engellemekte, siyasal erki seçkinlere bırakmakla toplumda demokrasiye açılan yolları tıkamaktadır.

Konuşulan yeni üniversite modelinin iddia ettiği ideal teorinin eksikliği, bir teori olmaktan uzak olması ve düşüncelerinin temellendirilmemiş olması bir yana, bir "hata teorisi"nin olmaması, yani bir akademik kurumu üniversite olmaktan çıkartacak ölçütü vermemesidir. Bu durumda Kant felsefesinin ayırıcı özelliği ise binlerce yıllık *prote philosophia* geleneği çizgisinde kurulu bir insan felsefesi üzerinde, Aristoteles'in ontolojik yaklaşımı üzerinde temellenmiş olması, insan problemine bir cevap verebiliyor olması ve üniversite olmanın ve olmamanın ölçütünü verebiliyor olmasıdır. Felsefe, tarihsel seçimleri yargılayan bir kurum olmaktan çok, bu seçimlerin mantıksal olarak tutarsızlığını ve insan olmanın ayırıcı ontolojik özelliklerine zarar vermekle tanımlanabilecek yanlış düşünme tarzlarını kamusal aklın eleştirisine sunar. Gözlemleyebildiğimiz kadarıyla, yeni üniversite modeli için yazılan olumlu, olumsuz çalışmalar bir logos, bir mantıksal zemin içermekten çok uzaktır. Biz bu çalışmada gerçekten "neden olmasın" sorusunu sorduk ve hem mantık hataları hem de ontolojik hataları belirleyen pek çok cevap bulduk. *Universitas* kategorisi çok boyutlu yönleriyle kurumun düşünsel örgütlenmesine dahil edilmezse o kurum üniversite olamaz. Üniversite, üyelerinin kendi disiplinlerindeki uzmanlıklarından aldıkları özerkliklerini özgün bir dille aklın kamusal kullanımına sunmasını güvence altına almakla içeriden özerkleşen bir yapıdır ve düşünen, onurlu insanlardan oluşan bir toplumun onurlu ve özerk bir yapıda olmasını sağlayacak eleştirel düşünümlerle kamusal bilinci beslemekle yükümlüdür. Çünkü özetle, üniversite kamusal aklın eleştirel düşünümünü

gerçekleştiren özerk kurumudur. Türkiye de kendi eğitim reformlarını sürekli gerçekleştirebilir, kendi üniversite modelini sürekli yenileyerek yaratabilir ve hâlâ onurlu insanlardan oluşan onurlu bir toplum olmayı başarabilir. Aristoteles/Kant geleneği üzerinden felsefenin üniversiteyle ilgili ana damarını açmaya çalıştığımız buradaki teorik zemin her farklı, özgün deneme için geniş bir hareket alanı sağlayacak şekilde düşünülmüştür.

KAYNAKLAR

Alschuler, A. W. (2000). *Law Withouth Values*. Chicago: The University of Chicago Press.

Althusser, L. (1994). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Çev. Alp, Y., & Özışık, M., 4. Basım. İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Anderson, R. D. (2004). *European Universities from Enlightenment to 1914*. Oxford: Oxford University Press.

Anselmus (2000). Hakikat Üzerine: De Veritate, Çev. Çotuksöken B., & Babür, S., *Ortaçağda Felsefe: Metinlerle* içinde (176-207). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Aquinas, T. (1915). *Summa Theologica*. Part II. I, Cilt 8, Çev. Fathers of the English Dominican Province. London: Burns Oates & Washbourne Ltd.

(1916). *Summa Theologica*. Part II. II, Cilt 9, Çev. Fathers of the English Dominican Province. London: Burns Oates & Washbourne Ltd.

(1920). *Summa Theologica*. Part I, Cilt 1, Çev. Fathers of the English Dominican Province. London: Burns Oates & Washbourne Ltd.

(1921). *Summa Theologica*. Part I, Cilt 2, Çev. Fathers of the English Dominican Province. London: Burns Oates & Washbourne Ltd.

(1922). *Summa Theologica*. Part I, Cilt 4, Çev. Fathers of the English Dominican Province. London: Burns Oates & Washbourne Ltd.

(2000). Varlık ve Öz Üzerine, Çev. Çotuksöken B., & Babür, S., *Ortaçağda Felsefe: Metinlerle* içinde (242-275). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Aristoteles, (1928). Metaphysica. Ross, W.D. (Ed.), *The Works of Aristotle* içinde. Cilt III, 2. Basım. London: Oxford University Press.

(1950a). Analitica Posteriora. Çev. Mure, G.R.G., Ross, W.D. (Ed.), *The Works of Aristotle* içinde. Cilt I. London: Oxford University Press.

(1950b). Topica. Çev. Pickard, W.A., & Ross, W.D. (Ed.), *The Works of Aristotle* içinde. Cilt I. London: Oxford University Press.

(1998). *ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ / Nikomakhos'a Etik.* Çev. Babür, S. Ankara: Ayraç Yayınları.

(1999). *Ruh Üzerine*. Çev. Özcan, Z., 2. Basım. İstanbul: Alfa Yayınları.

(2002). *ΚΑΤΗΓΟΡΙΑΙ / Kategoriler*. Çev. Babür, S., 2. Baskı, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.

Audi, R. (Ed). (1998). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. N.Y.: Cambridge University Press.

Augustinus (1991). *The Trinity*. Çev.: Hill, E. N.Y.: New City Press.

(2000). İtiraflar. Çev. Çotuksöken B., & Babür, S., *Ortaçağda Felsefe: Metinlerle* içinde (75-103). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

(2006). *Confessions*. Foley, M.P. (Ed)., Çev. Sheed, F. J. Indianapolis: Hackett Publication.

Barone, C.A. (1985). *Marxist Tought on Imperialism*. N.Y.: M.E. Sharpe, Inc.

Bergson, H. (1986). *Yaratıcı Tekâmül*, Çev. Tunç, Ş. İstanbul: M.E.G.S.B. Yayınları.

Bos, E.P., & Sundholm, B.G. (2002). History of Logic: Medieval. Jacquette, D. (Ed.)., *A Companion to Philosophical Logic* içinde (24-35). Oxford: Balckwell Publication.

Bourdieu, P. (1988). The Essence of Neoliberalism. *Le Monde Diplomatique*, December, 1-6.

Bowie, E.N. (1990). Business-University Partnerships, Cahn, M.S. (Ed.), *Morality, Responsibility and the University* içinde (195- 217). Philadelphia: Temple University Presss.

Caputo, J. D. (1993). *Demythologizing Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press.

Cassirer, E. (1996). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. Çev. Özlem, D., 2. Basım. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Castells, M. (2003). *End of Millenium*. 2. Basım. Oxford: Blackwell Publishing.

Caygill, H., (Ed.). (1995). "A Kant Dictionary", Erişim: 14.12.2009, Blackwell Reference Online sitesi: http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9780631175353_chunk_g978063117535320_ss1-7

Çotuksöken, B. (2011). *Ortaçağ Yazıları*. İstanbul: Notos Yayınevi.

(2010). *İnsan Hakları ve Felsefe*. İstanbul: Papatya Yayıncılık.

(2011). "Üniversiteler Kimin?". *Cumhuriyet* Gazetesi, *Bilim ve Teknoloji* Eki, (1246, 04 Şubat, 2011), s. 18.

Davidson, D. (2001). *Inquiries intoTruth and Interpretation*. N.Y.: Oxford University Press.

(2004). *Problems of Rationality*. N.Y.: Oxford University Press.

Descartes, R. (1994). *Metot Üzerine Konuşma*. Çev. Sel, K.S., 2. Baskı. İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Dewey, J. (1972). *The Early Works, 1882 – 1898*. Boydson, J.A. (Ed.), Carbondale: Southern Illinois University Press.

(1995). The Construction of Good. Cahn, S.M., & Haber, J.G. (Ed.), *Twentieth Century Ethical Theory* içinde (65-80). New Jersey: Prentice Hall.

Eijk, P.J. (2005). *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eliade, M. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu*. Çev. Altuğ, Ü. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.

European Union, *Modernisation Agenda for universities: education, research and innovation,* Erişim 02.05.2011, E.U. resmi sitesi: http://ec.europa.eu/education/higher-education/doc1324_en.htm

European Union, *The Bologna Process - Towards the European Higher Education Area*, Erişim 21.03.2011, E.U. resmi sitesi: http://ec.europa.eu/education/higher-education/doc1290_en.htm

European Union, *The contribution of the EU to the Bologna Process*, Erişim 21.03.2011, E.U. resmi sitesi: http://ec.europa.eu/education/news/news1357_en.htm

Fallis, G. (2007). *Multiversities, Ideas, and Democracy*. Toronto: University of Toronto Press.

Fincher, C. (2000). Recalling Karl Jaspers' Classic: The Idea of the University. *IHE Perspectives*, (April), 1-6.

Ford, M.P. (2002). *Beyond the Modern University: toward a constructive postmodern university*. Westport: Praeger Publishers.

Geitz, E. (2005). *Gender and the Nicene Creed*. N.Y.: Church Publication.

George, R., & Evra, J.V. (2002). The Rise of Modern Logic, Jacquette, D., (Ed.)., *A Companion to Philosophical Logic* içinde (35-48). Oxford: Balckwell Publishing.

Gökberk, M. (1985). *Felsefe Tarihi*. 5. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Gözkan, B. (2005). "Kant ve Üniversite İdesi". *Cogito*, Sayı (41-42), 215-226.

Guillelmus De Ocham (2000). Terimler Üzerine, De Terminis. Çev. Çotuksöken B., & Babür, S., *Ortaçağda Felsefe: Metinlerle* içinde (293-325). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Guthrie, W.K.C. (1978). *The History of Greek Philosophy*: *the later Platon and the Academy*. Cilt 5. Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, J. (1987). The Idea of the University. Çev. Blazek, J.R.. *New German Critique*, (Sayı 41), 3-22.

(1997). *Bilgi ve İnsansal İlgiler*. Çev. Kanat, C.A. İstanbul: Küresel Yayınları.

(1998). *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*. Çev. Tüzel, M. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Hartman, R.S., & Schwarz, W. (1974). Translater's Introduction. Kant, I., *Logic* içinde (vii-cxv). N.Y.: Dover Publications.

Haskins, C.H. (1971). *The Renaissance of the Twelfth Century*. 8. Basım. Cambridge: Harvard University Press.

Hegel, G.W.F. (1996a). *Tinin Görüngübilimi*. Çev. Yardımlı A. İstanbul: İdea Yayınevi.

(1996b). *Wissenschaft der Logik/ Mantık Bilimi*. Çev. Yardımlı, A. 2. Basım. İstanbul: İdea Yayınevi.

Heidegger, M. (1968). *What is Called Thinking*. Trans. Gray, J.G. N.Y.: Harper&Row Publishers.
(1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Trans. Lovitt, W. London: Harper Torchbook.

(1997). *Özdeşlik ve Ayrım*. Çev. Açа, N. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

(1998). *The Basic Problems of Phenomenology*. Çev. Hofstadter, A. Bloomington: Indiana University Press.

(2002). *Identity and Difference*. Trans. Stambaugh, J. Chicago: University of Chicago Press.

Hickman, L. A. (2007). *Pragmatism as Post-postmodernism*, NY: Fordham University Press.

Hook, S., Kurt, P., & Todorovich, M. (1974). *The Idea of Modern University*. N.Y.: Prometheus Books.

Hopkins, R. H. H. (1979). *The History of Scepticism (From Erasmus to Spinoza)*. Berkeley: University of California Press.

Hostetter, R., D. (2007). *Universitas and moral excellence: higher education and the judicious use of knowledge*. Maryland: University Press of America.

Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (1995). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev. Özügül, O. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

İbn Rüşd (1986). *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Çev. Işık, K., & Dağ, M. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları.

James, W. (2008a). *Pragmatism*. Maryland: Arc Manor.

(2008b). *The Meaning of Truth*. Maryland: Arc Manor.

Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.

Johansson, I. (1989). *Ontological Investigations*. N.Y.: Routledge.

Kant, I. (1964). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Trans: H. J. Paton. N.Y.: Harper&Row Publishers.

(1974). *Logic*. Çev. Hartman, R.S., & Schwarz, W. N. Y.: Dover Publishers.

(1983). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena / Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Çev. Kuçuradi, İ., Örnek, Y. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

(1984). "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt, Çev. Bozkurt, N., *Immanuel Kant: Seçilmiş Yazılar* içinde (211- 221). İstanbul: Remzi Kitabevi.

(1992). *The Conflict of the Faculties.* Trans. Gragor, M.J. Nebraska: University of Nebraska Press.

(1994). *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. Kuçuradi, İ., II. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

(2000). *Critique of Pure Reason*. Trans. Guyer, P., & Wood, A. D. (Ed.). N.Y.: Cambridge University Press.

(2001). *Critique of the Power of Judgement*. Guyer, P. (Ed), Trans. Guyer, P., & Mattews, E. N.Y.: Cambridge University Press.

Karakaş, E. (2009). "Üniversiteler 'mış gibi' mi yapıyor?", *Zaman Gazetesi*, (14 Mayıs).

Karlığa, B. (2004). *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*. İstanbul: Litera Yayıncılık.

Kaygı A. (2006). Kesin Buyruğu Doğru Anlamak. Kuçuradi İ. (Ed), *Barışın Felsefesi* içinde (s. 5- 54). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kerr, C. (2001). *The Uses of the University*. Massachusetts: Harvard University Press.

Knight, J., & Johnson, J. (2011). *The priority of Democracy, Political Consequences of Pragmatism*. New Jersey: Princeton University Press.

Koray, M. (2001). Küreselleşen Dünya'da Avrupa Modelinin Sınırları ve Sorunları: Refah Devleti Nereye. *Avrupa Araştırmaları Dergisi*, (Sayı 2), 9- 19.

Kramer, S. N. (1963). *The Sumerians: their history, culture and character*. Chicago: The University of Chicago Press.

Kranz, W. (1984). *Antik Felsefe*. Çev. Baydur, S.Y. İstanbul: Sosyal Yayınları.

Kretzmann, N. (1995). Philosophy of Mind, Kretzmann, N., & Stump, E. (Ed), *The Cambridge Companion to Aquinas* içinde (128-160). N.Y.: Cambridge University Press.

Kuçuradi, İ. (1980). *Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Şiir- Tiyatro Yayınları.

(1999). *Nietzsche ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

(2007). *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Küçükcan, T. ve Gür, B. S. (2009). *Türkiye'de Yükseköğretim*. Ankara: Seta Yayınları.

Küken, G. (1996). *Doğu Batı Etkileşiminde İBN RÜŞD ve St. THOMAS AQUINAS.* İstanbul: Alfa Yayınları.

(2001). *Ortaçağda Eğitim Kurumları*. İstanbul: Alfa Yayınları.

Lao Tzu (老子). *Tao Te Ching* (道德經). Erişim: 03.05.2010, China the Beautiful sitesinden: http://www.chinapage.com/laotze2n.html

Leibniz, G.W. (1943). *Monadoloji*. Çev. Yetkin, S. K. İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınları.

(1989). On Universal Synthesis and Analysis, or the Art of Discovery and Judgement, Trans. Loemker,, L. E. (Ed.)., *Philosophical Pappers and Letters* içinde (229-235). 2. Basım. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Levi, I. (1982). Liberty and Welfare, Sen, A. & Williams, B. (Ed.), *Utilitarianism and Beyond* içinde (239-250), Cambridge: Cambridge University Press.

Lloyd, J.W. (2003). *Logic for Learning: learning comprehensible theories from structured data*. Heidelberg, N.Y.: Springer Publishing.

Lohr, C.H. (1997). The Medieval Interpretation of Aristoteles, Kretzmann, N., & Kenny, A. (Ed)., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* içinde (80-99). Cambridge: Cambridge University Press.

Lyotard, J. F. (1990). *Postmodern Durum, Postmodernizm*. Çev. Çiğdem, A. İstanbul: Ara Yayıncılık.

Makdisi, G. (2004). *Ortaçağda Yüksek Öğretim*. Çev. Çavuşoğlu, A. H., & Başoğlu, H.T. İstanbul: Gelenek Yayınları.

McIntyre, A. C. (2009). *God, Philosophy, Universities*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

McLean, M. (2006). *Pedagogy and the University: Critical Theory and Practice*. London: Continuum International Publishing Group.

Marx, K. (1963). Ekonomic and Phiosophical Manuscrits [1844], Fromm, E., *Marx's Concept of Man*, (87-197)., Trans. Bottomore, T.B. 5. Basım. N.Y.: Frederick Ungar Publishing Company.

(2000). *Kapital*. Cilt 1, Çev. Bilgi, A. İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Marx, K., & Engels, F. (1939). *German Ideology*. R. Pascal (Ed.), N. Y.: International Publishers.

(2003). *Kutsal Aile*. Çev. Somer, K. Ankara: Sol Yayınları.

Mengüşoğlu, T. (1969). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları

Mueller-Vollmer, K. (2006). Introduction, Mueller-Vollmer, K. (Ed), *The Hermeneutics Reader* içinde (1- 53). N.Y.: The Continuum Publishing.

Nails, D. (2002). *The people of Plato: a prosopography of Platon and other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing.

Neurath, O. (1971). Unified Science as Encyclopedic Integrity. Neurath, O., Carnap, R., & Morris, C., (Ed.), *Foundations of the Unity of Science*, Cilt 1 içinde (1-75). Chicago, London: The University of Chicago Press.

Papineau, D. (1997). Methodology. Crayling, A.C. (Ed.), *Philosophy (a guide through the subject)* içinde (123-180). NY: Oxford University Press.

Parmenides, (1984). PERI PHYSEOS. Kranz, W., *Antik Felsefe* içinde (79-88). Çev. Baydur, S.Y. İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Perry, M., Chase, M., Jacob, M., Jacob, J. R., & Von Laue, T. H. (2009). *Western Civilization: Ideas, Politics, and Society*. 9. Basım. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

Peters, F. E. (1967). *Grek Philosophical Terms: a historical lexicon*. N.Y.: New York University Press.

Platon, (1997). *Complete Works of Plato*. Cooper, J.M., (Ed). Indianapolis: Hackett Publishing

Plotinus (2004). *The Six Enneads*. Montana : Kessinger Publishing.

Pols, E., (1982). *The Acts of Our Being*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Popper, K. (1972). *Objective Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.

Quine, A.O. (1960). *Word and Objects*. Massachusetts: The MIT Press.

(1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. N.Y.: Columbia University Press.

Rothblatt, S. (1997). *The Modern University and its Discontents*. Cambridge: Cambridge University Press.

Russell, B. (2000). *Felsefe Sorunları*. Çev. Hacıkadiroğlu, V., 2. Basım. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Rüeg, W. (2004a). Themes. Rüeg, W. (Ed.). *A History of the University in Europe* içinde (3- 31). Cilt II. Cambridge, NY: Cambridge University Press.

Rüeg, W. (2004b). Theology and Arts. Rüeg, W. (Ed.). *A History of the University in Europe* içinde (393- 458). Cilt II. Cambridge, NY: Cambridge University Press.

Rüeg, W. (2003). *A History of the University in Europe*. Rüeg, W. (Ed)., Cilt I. Cambridge, NY: Cambridge University Press.

Schönfeld, M. (2000). *The Philosophy of the Young Kant: the precritical project*. Oxford: Oxford University Press.

Scott, P. (1990). *Knowledge and Nation*. Edinburgh: Edinburgh Univesity Press.

Shils, E., & Robert, J. (2004). The Diffusion of European Models. Rüeg, W. (Ed.). *A History of the University in Europe* içinde (163- 230). Cilt II. Cambridge, NY: Cambridge University Press.

Sinanoğlu, S. (1999) *Türk Hümanizmi*, C. III. Yyy: Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık.

Stcherbatsky, F. Th. (2004). *Budhist Logic*. Part II. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Tekeli, İ. (2005). *Eğitim Üzerine Düşünmek*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.

Tepe, H. (2003). *Felsefede Doğruluk ve Hakikat*. 2. Basım. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Thomas, M. (1992). *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*. İstanbul: Orhan Basımevi.

Vardar, B. (1998). *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. 2. Baskı. İstanbul: ABC Kitabevi.

Walzer, M. (1983). *The Spheres of Justice*. N.Y.: Basic Books.

Weber, M. (2005). *Sosyoloji Yazıları*. Çev. Parla, T., 7. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları.

Webster's New Encyclopedic Dictionary. (1996). N.Y.: Black Dog & Leventhal Publishers Inc.

Webster's Third New International Dictionary. (1986a). Cilt I. Chicago: Merriam-Webster Inc.

Webster's Third New International Dictionary. (1986b). Cilt II. Chicago: Merriam-Webster Inc.

White, S. A. (1998). Lyceum. Audi, R. (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy* içinde (453). N.Y.: Cambridge University Press.

Williams, B., & Smart, J.J. (1997). *Utilitarianism, For & Against*. N.Y.: Cambridge University Press.

Wilshire, B. W. (1990). *The Moral Collapse of the University: Professionalism, Purity, and Alienation*. N.Y.: State University of New York Press.

Wissema, J.G. (2009). *Towards the Third Generation University*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.

Wittgenstein, L. (1985). *Tractatus: Logico-Philosophicus*. Çev. Aruoba, O. İstanbul: Bilim Sanat Felsefe Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Meriç Bilgiç, 1963'te İstanbulda doğdu. 1991'de İstanbul Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi'nden Felsefe Lisansını aldı. 1999'da Arnold Burms'ün danışmanlığında, *The Ethical Relevance of Implicit Knowledge* adlı teziyle Katholieke Universiteit Leuven, (Belçika) Hoger Instituut voor Wijsbegeerte'den birincilikle Felsefe Yüksek Lisansını aldı ve kendisine *Cum Laude* ödülü verildi. 2000 yılında Felsefe Bölümü'nün kuruluşundan beri Kocaeli Üniversitesi'nde Öğretim Görevlisi olarak görev yapmaktadır. Verdiği dersler: Felsefeye Giriş, Felsefenin Temel Kavramları, İngilizce Felsefe Metinleri, Ahlak Felsefesi, Klasik ve Modern Mantık, Bilgi Kuramı, İlkçağ Felsefe Tarihi, Ortaçağ Felsefe Tarihi, Sanat Felsefesi, Bilim Felsefesi, Bilim Tarihi. Yayımlanan kitapları: "Yasallığın Yasallığı", içinde: *Vecdi Aral'a Armağan*, KOÜ. Yayınları, 2003; *Bir Devr-i Alem Safranbolu Masalı* (Kübra Bilgiç ile) K Kültür Yayınları, 2010. Hakemli dergilerde yayımlanan makaleleri: "Çokkültürcülük'te Geleneğin Mirası Sorunu ve Öz-Güven", *Felsefelogos*, 2000/2; "Demokratik Etik 'Ben', Modernizmde Özerklik ve Türkiye", *Felsefelogos*, 2000/3; "Öte'lerden Ara'lara Metafizik Düşünce", *Felsefelogos*, 2000/4; "Agapeik Felsefe ve Eleştirel Düşünme",F*elsefelogos*, 2001/1; "Toplumsal Bilinç, Güven ve İyi", *Felsefelogos*, 2001/2; "Küreselleşme-Sonrası ve Kolektif Bilincin Etiksellik Paradoksu", *Felsefelogos*, 2001/4; "Modern Felsefenin Büyükbabası: Nicolas Cusanus", *Felsefelogos*, 2002/1-2; "Erdem Kuramının Bilinç Felsefesinde Temellendirilişi", *Felsefelogos*, 2002/3; "Varolamamışlık Şüphesi", *Felsefelogos*, 2003/1