

201.6
BİR. D
1954 Mukhterem
Hocam Hilmi Ziya Ünal
en derin saygı ve sevgilerimle
K. BİRAND

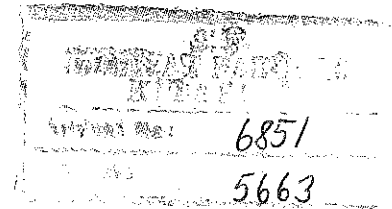
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ YAYINLARINDAN

Ord. Prof. Hilmi Ziya Ünal
İlahiyat Fakültesi Kütüphanesine
bağışlanmıştır.

Dilthey ve Rickert'te Manevî İlimlerin Temellendirilmesi

Yazan

Doç. Dr. Kâmiran BİRAND



Örnek Matbaası - Ankara

1 9 5 4

İÇİNDEKİLER

Giriş	1
I. Manevî ilimler için psikolojik bir temelin gereği (Dilthey)	10
1. Manevî ilimlerin materyali kaynağını insan ruhunda bulur	10
2. Manevî olgular psikolojik bir tahlili gerektirir	11
3. Psikolojik tahlilin historik tahlille tamamlanması gereği	12
4. Gelenekçi psikolojinin yetkisizliği	14
5. Ruh hayatı gerçek bir bağlılıktır	15
6. Ruhî bağlılık teleolojik bir karakter taşıır	18
7. Historik ve sosyal gerçekliğin bir elamanı olarak psişik varlık	20
8. Fertle historik ve sosyal gerçeklik arasında aracı olarak psişik yapı	21
9. Tahlil ve tasvir edici psikoloji	22
10. Manevî ilimlerin metodu olarak anlama	29
II. Manevî ilimlerle ilgili bir psikoloji kavramının imkânsızlığı (Rickert)	33
1. Psikolojinin konusu objektifleşen süjedir	33
2. Objektifleşen süje tabiat ilmi metodunu gerektirir	41
3. Tabiat ilmi kavramı ile psikolojik kavram arasındaki uygunluk ve benzeyiş	52
4. Historik kavram	59
5. Psikolojinin historik ilimler karşısındaki durumu	72
6. Tabiat ve «Geist»	77
7. Kültür ilimleri	79
8. İxreal mana oluşumları ve tarihî anlayış	82
Sonuç	
Not	97
Bibliografia	99
Yanlış doğru cetveli	100

GİRİŞ

I. MANEVİ İLİMLER İÇİN PSİKOLOJİK BİR TEMELİN GEREĞİ (DİLTHEY)

1. Manevî ilimlerin materyali kaynağını insan ruhunda bulur
2. Manevî olgular psikolojik bir tahlili gerektirir.
3. Psikolojik tahlilin historik tahlille tamamlanması gereği
4. Gelenekci psikolojinin yetkisizliliği
5. Ruh hayatı gerçek bir bağlılıktır
6. Ruhî bağlılık teleolojik bir karakter taşır
7. Historik ve sosyal gerçekliğin bir elamanı olarak psişik varlık
8. Fertle historik ve sosyal gerçeklik arasında aracı olarak psişik yapı
9. Tahlil ve tasvir edici psikoloji
10. Manevî ilimlerin metodu olarak anlama

II. MANEVİ İLİMLERLE İLGİLİ BİR PSİKOLOJİ KAVRAMININ İMKÂNSIZLIĞI (RICKERT)

1. Psikolojinin konusu objektifleşen süjedir
2. Objektifleşen süje tabiat ilmi metodunu gerektirir
3. Tabiat ilmi kavramı ile psikolojik kavram arasındaki uygunluk ve benzeyiş
4. Historik kavram
5. Psikolojinin historik ilimler karşısındaki durumu
6. Tabiat ve «Geist»
7. Kültür ilimleri
8. İrreal mana oluşumları ve tarihî anlayış

SONUÇ

Giriş

Manevî ilimler, insanlık hayatının, topluluk, hukuk, âdet, eğitim, ekonomi, teknik gibi kurumlar içindeki düzenlenmesi ve dünyanın din, sanat, ilim, mitos gibi oluşumlar içindeki yorumlanması ile ilgilenen ve bunları kendilerine konu yapan, ilimlerdir. Tabiat ilimlerine göre, manevî ilimlerin ortaya çıkışı çok yenidir. İnsanlık ve tarih dünyası ile ilgili olan ayı ayrı, tek tek ilimleri bir bütün içinde kuşatan manevî ilimler terimi, ilk defa XIX yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkmış ve bu terim, ilk defa Dilthey'in Manevî ilimlere giriş «Einleitung in die Geisteswissenschaften» (1883) adlı eseri ile yerleşmiş ve klâsikleşmiştir. Gerçi, Dilthey'dan önce de, manevî ilimlerin varlığı göz önünde tutulmuş, Stuart Mill, Hegel'in talebeleri ve Ranke, tek tek manevî ilimlerden söz etmişlerdir. 1 Bununla birlikte, bu ilimlerin metodları ve lojik yapıları üzerine düşünceler, ancak XIX yüzyılın ikinci yarısında görülmüş, bu ilimlerin varlığı, bir bilgi teorisi problemi olarak, ancak bu yüzyıl sonlarına doğru söz konusu olmuştur.

Tabiat ilimlerinden ayrı, yeni bir ilimler gurubu halinde kavranmak istenen bu ilimlerin bağımsızlığını sağlama yolunda girilen gayretlerin tepe noktasında Dilthey'ı ve onun yanı başında da, Güney - Batı Alman Mektebinin kurucuları olan W. Windelband ve H. Rickert'in sayacağız, nihayet bütün bu hareketin veriminin E. Rothacker'ın «Logik und Systematik der Geisteswissenschaften» adlı eserinde sistematik bir surette derlenmiş olduğuna da işaret etmek zorundayız.

Bununla birlikte, manevî ilimlerin temellerini ve metodlarını inceleyerek, bütün bu ilimler arasında bir birlik kurmayı, bütün bu ilimleri bir bağlantı içinde kuşatmayı hedef edinen bu çağır içinde, mücadeleler, çatışmalar, karşıtlıklar eksik değildir. Gerçekten, bu alanda, metodik düşüncelerin daha ziyade felsefî güdülerle taşınmış olması, manevî ilimlerin tabiat ilimlerinde olduğu gibi, kesin bir metod şuurunu ile belirlenmelerine ve temellendirilmelerine engel olmuştur. Netekim, manevî dünyayı ilim yoluyla kavramak ümidi de, öteden beri şüpheli ve asılsız bir düşünce olarak göz önünde tutulmuştur.

Tabiat ilimleri, başlangıçtanberi kesin bir metodun kuruluşu ile belirlenmiş ve bu metodla taşınmışlardır. Tabiat ilmi metodu, ta-

1. Erich Rothacker, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften München und Berlin, 1927, s. 6

biat ilminin varlığını mümkün kılmış ve güvenliliğini sağlamıştır. Kendi metodu ile yaratılan tabiat ilminin XVII. yüzyılın başındanberi Kepler'in, Galilei'nin ve Newton'un başarıları içinde gelişen sürekli bir geleneği vardır. Bu ilmin prensipleri, Galilei'denberi hiç değişmeden hep aynı kalmış, tabiata hâkim olma isteği, bu ilmi zaferden zafere götüren ana güdü olmuştur. Netekim, tabiat ilmi kendi gücünü modern teknikte de göstermiş ve tabiata hâkim olma güdüsünü düşünülmedik bir ölçüde gerçekleştirmiştir. Buna karşılık, hayat anlayışlarına ve dünya görüşlerine bağlı kalan manevî ilimler içinde, metodik kesinlik kavramı sonradan ortaya çıkan, onlara, dışarıdan gelen bir şeydir.

Manevî ilimler içinde, önce, terminolojik bakımdan bir ayrılık göze çarpar, Dilthey'in, manevî ilim tabirine karşı Windelband'ın Geseichte und Naturwissenschaft» (1894) adlı rektörlük nutku ile bir karşılık baş gösterir ve bu hareket, Rickert'in tabiat ilmi ile ilgili Kavramkurmanın Sınırları «Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen, Begriffsbildung» (1896 - 1902) ile Kültür ilmi ve Tabiat ilmi «Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft» (1899) adlı eserlerinde klâsik istifadesini bulur. Güney - Batı Alman Mektebi, Manevî ilim yerine, tarih ilmi ve çok kere de kültür ilmi denmesini daha uygun bulur ve bu terimin yerleşmesi için uğraşır.

Dilthey, tabiat ilimleri ile manevî ilimleri birbirlerinden, açıklayıcı ve anlayıcı ilimler olarak ayırır. Tabiat ilimleri açıklarlar, buna karşılık, manevî ilimler anlarlar. Windelband için bir yanda nomothetik (tabiat ilmi), öte yanda, idiografik (manevî ilim) ilimler vardır. Rickert, birincileri umumileştirici, sonuncuları ferdileştirici ilimler olarak göz önünde tutar. Bu ayırmalardan her birinin kendine göre haklı olduğu bir yönü, kendine göre bir üstünlüğü vardır. Bununla birlikte, daha sonraki gelişme içinde, daha ziyade anlama ve açıklamayı göz önünde tutan ayırmanın ağır bastığına da (Rothacker Sprenger) işaret etmek lazımdır.

Gerek Dilthey, gerek Güney - Batı Alman Mektebi, manevî ilimlerle ilgili olan olguların, soruların ve kıymet hükümlerinin bağlamlığında, bu ilimlere öz olan ve onları tabiat ilimlerinden ayıran bir karakteristiğin bulunduğunu belirtmek, bu ilimlerin, tabiat ilimleri alanı içine sokulamıyacağını ve tabiat ilmi metoduna bağlanamayacağını göstermek için çalışırlar. Dilthey'in olduğu kadar, olgun ifadesini Rickert'te bulan, Güney - Batı Alman Mektebinin de esas he-

defi, historik ve sosyal gerçeklikle ilgilenen bütün bu ilimleri güvenli bir temel üzerine yerleştirmektedir.

Dilthey, «Manevî İlimlere Giriş» adlı eserinin birinci bölümünde Bacon'un ve Sir John Herschel'in tabiat ilimlerine ettikleri hizmetin karşılığını, kendisinin, manevî ilimler alanında yerine getirdiğinden söz eder. Rickert de, «Grezen» in önsözünde, manevî ilimlere lojik ve metodolojik bir girişi denediğini belirtir. Windelband'ın dediği gibi, artık bu çağın içinde «Metodolijide, bütün hususî disiplinler için aynı şekilde gerçekliği olması gereken bir üniversal metot hayalinden vazgeçilmiş, çeşitli konuların, çeşitli ilmi çalışma istediği kabul edilmiştir» 1

Dilthey'la Rickert'in üzerinde birleştikleri nokta historik ve sosyal gerçeklikle ilgilenen manevî ilmin, tabiat ilmi gibi, açıklayıcı bir kanun ilmi olmadığıdır. Tabiat ilmi için, tek tek olgular, tek hayvan tek nebat, yalnız bir cinsin örneği olarak önemlidir. Bu ilim, tek tek varlıklarla ilgilenir ve kendi dünyasını umumilikle, cinsle ve kanunla belirler. Buna karşılık, manevî ilmin alâkası, ferdi şekillenmeler, hususî oluşumlara çevrilmiştir. Dilthey'a göre, bu ilmin hedefi, ferdinin ve hususinin şekillenmesindeki aynılıkları benzeyişleri belirtmek, bunların bağlı oldukları kaideleri tesbit etmektir. Buna karşılık, Rickert'e göre, historik ilmin hedefi, ferdi olguları, yeni baştan bir daha meydana çıkmıyacak bir kerelik şekillenmeleri, öteki objelerle hiç bir ilgisi olmayan hususî çizgileri içinde tesvir etmektir.

Dilthey'la Rickert'in üzerinde uyuşmadıkları mesele, manevî ilimlerle ilgili bir psikoloji meselesidir. Dilthey'a göre, manevî ilme konu olan manevî dünyayı, insanlığın, manevî hayatının verimi olan, insan ruhundan, insanın iç hayatından çıkan olgular meydana getirir. Bunun için, manevî dünya, insan tarafından yaratılan bir dünyadır. Bu dünyayı meydana getiren olgular, içten yaşanarak bilinen ve anlaşılabilen olgular olduğu için manevî ilim de zorunlukla anlayıcı bir ilimdir, anlayıcı ilim, anlama metodunu şart koşar. İşte bunun için, anlayıcı bir psikolojinin manevî ilimlere temel olması gerekir.

Bu psikoloji, insan ruhunu olduğu gibi tasvir ve tahlil eden, ruh yapısı ile ilgili çeşitli tipleri ve bu tiplerin bağlı olduğu yapı kanunlarını sistematik bir şekilde tesbit eden bir ilimdir. İşte bu

1. Wilhem Windelband, Einleitung in die Philosophie, Tübingen, 1914, s. 242

psikolojinin sunacağı bi'gilerin yardımı ile manevî olguların anlayışına ulaşılacaktır, ruhî bütünlükleri içinde ayrı ayrı sunulan tipler, insanın kendi ruh hayatının mümkün değişiklikleri olarak kavranabilecektir. Böylece, Dilthey'e göre, insanın kendi yaşantısında temelini bulan ve tabiat ilmi ile ilgili her çeşit açıklamadan mahiyet itibarıyla ayrı olan bir anlama vardır.

Dilthey, tabiat ilmi metoduna göre çalışan açıklayıcı psikolojiyi tenkit eder. Tabiat ilimleri alanında geçerliği olan hipotezleri ve ilmi bağlılığı ruh hayatına da aktarmak isteyen bu psikolojinin manevî ilimlerin ve ruh hayatının yapısına uygun bir karakter taşımadığını ve bu ilimler için elverişli olmadığını belirtir. Dilthey, ruh hayatını unsurlara ayıran, atomlaştıran her çeşit anlayışa karşı koyar, insan ruhunu, insan ruhu ile ilgili olan bütün bölümler arasındaki münasebeti, kendi gerçekliği içinde tasvir eden bir psikolojinin meydana getirilmesini ister.

Tabiat ilmi metoduna göre hareket eden açıklayıcı psikolojinin manevî ilimlere temel olamayacağı düşüncesinde Rickert de Dilthey'la uyuşur. Bununla birlikte, yalnız bu psikolojinin varlığını kabul eder ve Dilthey'in ileri sürdüğü yeni psikoloji fikrini tamamiyle reddeder, O, manevî ilimler bağlılığını anlayıcı bir psikoloji yoluyla değil, bu ilimlerin lojik yapılarındaki ve kavramlarındaki hususilikler yoluyla belirlemeğe çalışır. Şüphesiz, manevî ilimlere öz olan metodları araştırmak, bu ilimleri psikolojik bir temel üzerine dayandırmak isteyen Dilthey da bir manevî ilimler lojisi ortaya koymuştur. Ancak Dilthey, insanla ve tarih dünyası ile daha yakından, daha içten ilgilenir. Manevî ilimler problemini canlı tarih açısında görür ve bu ilimlerle ilgili olan bilgi teorisini de bu açıdan ele alır. Çünkü, aslında Dilthey'in kendisi, bütün problemleri historik perspektivden inceleyen, bir tarihçidir. Gerçekte, Dilthey'in psikolojisi tarih dünyası içinde şekillenir, geçmişle ilgili incelemeler içinde gelişir. Bu ilim, kendi meteryalini, tarihi verilerin tahlilinde bulur. Dilthey'da, tarihi dünya içinde şekillenen bu psikoloji, manevî ilimler probleminin ağırlık noktasını meydana getirir.

Rickert, historik, ve sosyal gerçeklikle ilgili olan materyalin kendisinden ziyade, bu materyale ait olan bilginin kavramlarından hareket eder. Onu, canlı tarihin kendisinden ziyade historik materyale ait olan bilgi teorisi alâkadar eder. Çünkü, Rickert, son haddine kadar geliştirilmiş bir şuur felsefesi ile, objelerin kendilerinden ziya-

de metodları ve kavramları ile ilgilenen bir felsefe çıkışı ile ilintilidir. Yenikantçılık adını alan bu çıkış, antipsikologisttir. Bu hareket, Kant'ın «Kritik»i psikolojik bir şekilde yorumlamayı reddetmesini belirterek, lojiğin psikolojiye yahut da zaman üstü geçerliği olan lojik kanunlarının psikolojinin olgu kanunlarına dayandırılmayacağını gösterir. Psikoloji bir olgular ilmidir. Psikolojik kanunlar da bütün olgu kanunları gibi deneme ile kazanılmışlardır. Bunun için, bu kanunların geçerliği de bütün olgu kanunlarında bütün inductiv kanunlarda olduğu gibi alelâde bir olasılıkla sınırlanmıştır. Halbuki lojik kanunlarının sınırsız bağısız bir geçerliği vardır. Apriori kanunluğun tipik numunesi olan bu kanunlar, bir düşünce olgusunun gerçek akışını tasvir etmezler. Çünkü bunlar, düşüncenin normlarıdır.

İşte, bu antipsikologist temayüle paydaş olan Rickert için de psikoloji, bütün tabiat ilimleri gibi bir olgular ilmidir. Bunun için tabiat ilimleri alanı içine girer ve kendi dünyasını tabiat ilmi metoduna göre kurar. Bu ilmin konusu, tek insanın ruhunda olup biten şeylerin tasviri değil, umumiyetle psişik dünya ve bu dünyanın kanunlarıdır. Böylece psişik hayatta da, deneme esas alınmalı ve maddî dünya ile ilgili olan deneme gibi işlenmelidir. Gerçekte, Yenikantçıların bu anlayışı Kant'a uygundur. Çünkü, Kant'ın kategoriler sistemi, iç deneme ile dış deneme arasında bir ayrılık gözetmeden, hem iç, hem de dış denemeyi esas alır. Netekim, tecrübî psikolojinin bu aradaki gelişmesi de Yenikantçıların bu anlayışını desteklemiştir.

Böylece, manevî ilimlerin bağımsızlığını sağlamak için çalışan bu iki düşünür, ayrı yollardan gider, bu ilimlerle ilgili bilgi teorisini ayrı perspektiflerden hareket ederek incelerler. Rothacker'ın dediği gibi bu «Manevî ilimlerle ilgili olan metodların, dünya görüşleri ile ilgili olan ana temayüllerle şekillenmiş ve taşınmış» olmasından ileri gelir. «Bunlar, yaratıcı hayata da hâkim olan aynı dünya görüşleridir. Manevî ilimler, metodca ve yapıcı en ince ayrıntılarına kadar onların eseridir. Manevî ilimler de hayatın kendisi gibi, dünya görüşü ile ilgili olan sonsuz zıtlıkların çatışmasının bir verimidir.» 1

1 Erich Rothacker, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, adı Geçen baskı, s. 12

Rothacker, aynı eserinde, tabiat ilimlerinin prensiplerinin hep aynı kaldığına işaret ederek, bu alandaki her araştırmacının bu prensiplerin tarihini bildiğini, bunların şimdiki durumunun da araştırmacıya bu ilimlerin tarihini öğrettiğini belirtir. Halbuki «Manevî ilimler, insanın kendi yarattığı dünyanın ilimleridir.» 1. Bundan dolayı «Her şeyden önce, onların, felsefe ile ve dünya görüşleri ile ilgili olan anlamlarının açıkça bilinmesi gerekir. Manevî ilimlerle ilgili olan metot ve kavramları tam olarak anlamak için, onları, dünya görüşleri ile ilgili olan asıllarına kadar takip etmekten başka çare yoktur.» 2 Rothacker'ın bu düşüncelerine uyarak, biz de Dilthey ve Rickert'in içinde yetiştikleri devrin felsefesinin ana çizgilerini belirtmeği ve bu düşünürlere hâkim olan dünya görüşlerini bir az daha yakından göstermeği deneyeceğiz.

XIX yüzyılın ortalarında, Avrupa'da, felsefe bir kriz geçirmişti. Aslında, bu kriz ilk defa Kant'la başlamıştı. Kant, metafizikle ilmi birbirinden ayırmış, bir yandan günden güne ilerleyen ve önemi günden güne artan tabiat ilmini, öte yandan, biri ötekini çürüten denemelerle yüklü olan felsefeyi göz önünde tutmuştu. Kant, dünya bilgisini, pozitif deney ilimlerine bırakmış, bu ilimlerin dışında, üstünde, onları kuşatan, çevreleyen ve kubbeleyen bir metafiziğin ilim olarak varlığını reddetmişti. Bundan böyle, felsefeye düşen ödev, bilinebilen konu dünyasının sınırlarını çizmek, bilginin içinde hareket edebileceği çevreyi belirtmek ve tecrübî bilginin, ileriki tecrübelerle hiç bir şekilde nakzedilmeyecek apriori elemanlarını meydana çıkarmaktır.

Kant'dan sonra, tabiat ilmi, daha büyük adımlar atmış, XIX yüzyıl, müsbet ilimler yüzyılı olmuştu. Bu yüzyıl içinde, modern tabiat ilimlerinin yanında, filoloji ve hukuk gibi kültür ilimleri de yer almıştı. Böylece, kendi aralarında sürekli şekilde mücadele eden tek tek okulların verisi olan felsefe ile müsbet ilimler arasındaki ayrılık gün geçtikçe artmış ve bu gelişme sonunda, metafiziğin bir ilim olarak mümkün olup olmadığı sorusunu ortaya atan Kant aşılıp, umumiyetle felsefenin bir ilim olarak mümkün olup olma-

1 Adı geçen eser, adı geçen yer

2 Adı geçen eser, s. 36

dığı sorusu ortaya atılmıştır. Bu devirde, felsefe tarihinde eşine rastlanmamış bir durum belirmiş, felsefe kendi varlığını korumlamak zorunda kalmıştı.

İşte, XIX yüzyıl sonlarında hâkim olan felsefî çığır, bu yüzyılın ortalarında ve ikinci yarısının ilk başlarında itibarını tamamiyle kaybeden felsefeye yeniden eski değerini kazandırmak istiyordu. Felsefeyi yeniden canlandırmak, felsefî geleneği yeniden uyandırmak isteyen bu hareket, onu bir çıkmaza sürüklemiş olan Hegel ve Schelling tabiat felsefesinden önce, müsbet ilimlerle temas etmiş olan son filozofa, Kant'a bağlandı 1

Yenikantçılık adını alan bu hareket, zaman ve mekânın sınırları dışındaki metafiziğin ilim olarak varlığını tanımayan Kant'ın antimetafizik temayülünü kabul etti. Felsefî problem şuurunun, felsefenin ayrı ayrı, tek tek disiplinleri içinde yenilenmesinin bir ifadesi olarak, metafiziğe karşı tavrı aldı. Bu devirde, ilmin karşısında, yeni baştan kalkınmak isteyen felsefe, ilmi olabilmek için, her türlü dünya görüşünden sıyrılmayı bir zaruret olarak duydu. Çünkü, bu devir, pozitivism devri idi. Pozitivizmin kurucusu olan August Comte'a göre, metafizik devir kapanmış müsbet ilimler devri başlamıştı. Bu durum içinde, felsefe, hususî disiplinler içine çekilmek zorunda kaldı. Felsefenin içine kapandığı bu alanlar, mantık, bilgi teorisi ve ilim öğretisi idi. Artık felsefenin esas konusu, ilimlerin kendileri, metotları ve prensipleri olmuştur. Bu hareket felsefeyi bir ihtisas ilmi yapmak istiyordu. Felsefenin ödevi ayrı ayrı ilimlerin ölçülerine göre, metodlarını ve ürütlerini incelemektir. Felsefe, bir ilim doktrininden başka bir şey değildi 2

Kant'a bağlanan bu hareket içinde, bir yandan hareket noktasını Herman Cohen'un eserlerinden alan ve üstün başarılarını da bu eserlere borçlu bulunan Marburg mektebi, öte yandan, Windelband ve Rickert tarafından kurulmuş olan Güney - Batı Alman Mektebi, iki önemli istikamet oldu. Her iki istikamet için de esas, tek tek ilimlerin bilgisini incelemek, tek tek ilimlerin metodlarını ve prensiplerini aydınlatmaktır.

1. Ernest Von Aster, Die Philosophie der Gegenwart, Leiden, 1935, s. 5

2 — H. Heimsoeth, Metaphysik der Neuzeit, München/Berlin, 1929, s. 200

Metafizikten, ontolojiden sıyrılmış olan bu Yenikantçı felsefe, Marburg mektebinde, kendisini matematiğe, fiziğe göre ayarlıyor, tabiat ilminin kavramlarını esas alıyordu. Böylece, Marburg mektebi için exakt tabiat ilmi, hakikî bilginin kesin örneği olarak kaldı. Bu bakımdan, Marburg felsefesi Kant'a daha yakındı. Netekim ne Kant'ın, ne de Marburg mektebinin bilgi teorisinde, manevî ilimler için ayrılmış bir yer yoktur.

Buna karşılık, Windelband ve hele Rickert felsefesinde, kültür dünyasının ve manevî hayatın çeşitliliğini belirtmek, tabiat bilgisinin karşısında, bu manevî bilgi alanlarının da hakkını tanımak isteyen bir çaba vardır. Böylece, Marburg mektebi için, bilgi idealinin tepe noktasında hâlâ, yalnız metamatik tabiat ilmi dururken Rickert için, Kant'ın «Matematik tabiat ilmi nasıl mümkündür» sorusu yeter görünmüyor. 2 Bu sorunun, bir tarih ilminin ve manevî ilmin nasıl mümkün olduğu sorusu ile tamamlanması gerekiyordu.

Kant'ta olduğu gibi H. Cohen'da da dünya yüzünde mevcut olan tek kıymet, şahsın, kendi tarafından istenmiş ve kabul edilmiş vazife kanuna bağlanması, şahsın kendi kendini disiplinlemesi idi. Buna karşılık, Rickert'te, çeşitli kıymetlere ait ayrı bir alan, başlı başına bir kıymetler alanı buluruz. Fert, dünya yüzündeki ödevini, kıymetlerin gerçekleştirilmesi yolunda, kıymetleri gerçekleştirerek yerine getirir.

İmdi, metafiziğe düşman olan bu pozitif devirde, Güney - Batı Alman Mektebi, insanlığın manevî hayatına ve tarih dünyasına ilim yolundan ulaşmak ister. Ancak, bu denemeye bu mektepten önce, Dilthey girişmiştir. Dilthey, bir yandan bu devre hâkim olan «Pozitif metafizik düşmanlığını» benimsemesi, öte yandan, manevî ilim dünyasına bağımsızlığını kazandırmak istemesi bakımından, Güney - Batı Alman Mektebi ile uyşur.

Yalnız, bu mektepte, metafiziğin yerini bir lojik alır. Bunun için, Rickert daha çok, historik ilimlerin lojik yapıları ile ilgilenir ve konstrüktiv hareket eder.

Halbuki, Historik mektebin prensiplerine bağlı olan Dilthey, her türlü konstrüksiyondan kaçınmak ister. O, «Manevî İlimlere Giriş» adlı eserinin önsözünde, bu mektebe bağlılığını belirtir. Dilthey gerçek'te, xviii, yüzyılda Winckelmann'la birlikte meydana

2. E. Von Aster, Die Philosophie der Gegenwart, Leiden, 1935, s. 38

çıkan ve XIX. yüzyılda Savingy gibi hukukçular, Ranke gibi tarihçiler ve Jacob Grimm gibi dil bilginleri ile çiçeklenip gelişen bu mektebin prensiplerine ve çalışmalarına felsefi bir temel vermediği de-
ner 1

Historik mektebin, tek tek manevî ilimlerle ilgilenen ve bu ilimlerin gelişmesini sağlayan üstadlarının taşıdığı ortaklaşa şuur, aynı dünya görüşü ile belirtilmiş olan şuurdur, bunda esas, bir yandan geçmişe sevgi ve saygı duymak, geçmişini kendi hususiliği kendi fertliği ve kendi çeşitliliği içinde anlamak, öte yandan, sun'î olana karşı organik şekillenmeleri, kaidelere karşı, doğuştan yaratıcı kuvvetleri, mekanikçiliğe karşı canlılığı, mücerrede karşı müşahhası koymaktır. Nettekim Dilthey da, tarih ilimlerinin bilgi teorisini işlerken bile, canlı tarihi materyalin kendisini göz önünde tutmak ister

Derin bir tarih sezgisi olan, bir devrin ruhunu, bir devrin manevî yapısını belirtmede olduğu kadar, bir şahsın hususiyetini tasvir etmede de büyük bir kabiliyet gösteren Dilthey'in (Schleiermacher tasvirleri, Erlebniss und Dichtung adlı eserindeki ince tahliller) 2 manevî ilimler için esas hedefi, tarih yoluyla kurulmuş bir insanlık öğretisi idi. Üniversal anlayıcı bir manevî tarih, daha doğrusu bir hayat felsefesi olan bu öğreti, Dilthey'da metafiziğin yerini alıyor ve felsefi bilginin bütünlük ideali onda bu suretle kandırılmış oluyordu.

I. MANEVİ İLİMLER İÇİN PSİKOLOJİK BİR TEMELİN GEREĞİ

1. Manevî ilimlerin materyali kaynağını insan ruhunda bulur

Dilthey'a göre, historik ve sosyal gerçeklikle ilgili olan ve tabiat ilmi dışındaki ilimler gurubunu meydana getiren manevî ilimler, tabiat ilimlerinden büsbütün ayrı bir yapı ve karakter taşırlar. Bu yapı ve karakter ayrılığı, her şeyden önce, bu iki ilim gurubu arasındaki materyal ayrılığının bir sonucudur. Dilthey'a göre, tabiat ilimlerinin materyalini meydana getiren olgular, duyular yoluyla verilmiş olan, «şuurla dışarıdan verilmiş fenomenler olarak tek tek ortaya çıkan» olgulardır. Halbuki, manevî ilimlerin materyalini meydana geti-

1. Einleitung, s 17

2. E. Von Aster, Die Philosophie der Gegenwart, Leiden, 1935, s

ren olgular, insanın iç hayatından çıkan «şuurla, içten verilmiş realiteler olarak ve aslı canlı bir bağlılık olarak görünen» olgulardır 1. Böylece Dilthey'a göre, manevî ilimlerin konusu «bir gerçeğin, bir şuurdaki, alelade refleksi, duyular içinde verilmiş olan bir görünüş değil, tersine, içten yaşanan bir bağlılık olarak, iç gerçekliğin doğrudan doğruya kendisidir.» 2

Şu halde, manevî ilimler için bilgi, doğrudan doğruya yaşanan bir gerçeğin bilgisidir. Buna karşılık, tabiat ilimlerinde söz konusu olan bilgi, bir gerçeğin alelade bir aksidir. Burada esas konumuzdan bir an ayrılarak başka bir noktaya dokunmak istiyoruz. Dilthey için, yukarıda sözü geçen her iki durumda da, birinde doğrudan doğruya, ötekinde vasıtalı olarak, gözönünde tutulan bilgi, bize pozitif bir şekilde verilen bir bilgidir. Bu çeşit bir bilgi anlayışı, August Comte anlamında bir pozitivist bilgi anlayışıdır. Halbuki, Yenikantecılar için bilgi, doğrudan doğruya verilen bir şey, yahut alelade bir suret çıkarma olmayıp, tersine, bir hüküm verme, yani düşünme, münasebetler kurma, bağlama ve birleştirmedir. Bunun içindir ki, Rickert'e göre de bilmek ilkin verilen canlı materyalin şeklini değiştirmektir.

Bu kısa çıkıştan sonra tekrar konumuza dönersek, Dilthey'a göre, historik ve sosyal gerçeklikle ilgilenen manevî ilimlerin konusunu meydana getiren olgular, kaynaklarını insanın iç hayatında bulan insan ruhundan çıkan manevî olgulardır. Şu halde, historik ve sosyal gerçekliği meydana getiren bu manevî olguları konu olarak alan manevî ilimlerin de insan ruhu ile uğraşan psikolojiye dayanması ve bu ilim üzerine temellenmesi gerekir

2. Manevî Olgular Psikolojik Bir Tahlili Gerektirir

Dilthey'a göre, historik ve sosyal gerçeklikle ilgilenen bütün ilimler olgularını psikolojik esaslar üzerine temellendirmek zorundadırlar. Çünkü bütün bu ilimler, psikolojinin konusu olan canlı ruhi bağlılıktan çıkmışlardır. «Ekonomi, hukuk, din, sanat ve ilim gibi kültür sistemleri, aile, cemaat, kilise, ve devlet gibi cemiyetin dış organizasyonu ile ilgili olan şekillenmeler» insan ruhunun canlı bağlılığından meydana çıktıklarından «yalnız, insan ruhundan anlaşılabilirler.» 3

1. Ideen s 143

2. Die Entstehung der Hermeneutik s 317

3. Ideen s 147

Gerçekten, Dilthey'a göre, hukuk ilmindeki, kanun gibi, norm gibi kavramlar, cemiyetin dış organizasyonunda objektifleşen insan iradesinin ifadesi olduklarından, psikolojik bir tahlili gerektiren psişik bağılıklara dayanırlar. Bütün bu kavramlar, içinden çıktıkları ruh hayatı hakkında, açık bir bilgiye sahip olunmadan kavranılamazlar. Bundan dolayı, pozitif hukuk ilimleri, gerçeklik içinde tuttıkları yerin şuuruna varmak için kavram ve kaziyelerinin psikolojik temellerini belirlemek zorundadırlar. Aynı şekilde, din olgusunun tahlili de, duygu, istek, bağılılık, hürriyet, sebep gibi ancak psikolojik bir bağılılık içinde aydınlatılabilir olan kavramlara götürür. Allah şuurunun içinden çıktığı bütün bu bağılıklar, yalnız umumî ruhî bağılılıkla kavranılabilir ve aydınlatılabilirler. 1 Cemiyetin dış organizasyonuna âit olan hâkimiyet, bağınlılık, bağınsızlık, zorlama gibi bütün kavramlar da, gene psikolojik bir tahlili gerektirir ve yalnız böyle bir tahlil yoluyla açıklanabilirler. Çünkü bunlar da, gene psikoloji yoluyla çözülebilecek olan olgu verilerine dayanırlar.

Dilthey bu suretle, bütün manevî olgular için, psikolojik bir tahlilin gerekli olduğunu kabul eder. Ancak, bu iddiayı ileri sürerken, bütün bu olguları, psikologların anladığı mânada bir psikolojiye geri götürmeği, yalnız psikolojiye döndürmeği düşünmez. Dilthey'in burada göz önünde tuttuğu esas, bütün bu olguların psişik köklerinin bilinmesi ve psikolojik bir tahlil yoluyla açıklanmasıdır. Bu suretle o, bir yandan, bütün manevî olguları psikolojiye döndürmek, hakikati yalnız psikolojiden türetmek isteyen psikologizm, öte yandan düşünce kanunlarının ve lojik normların, her çeşit psikolojik yorumlanmasını, düşünce verilerinin her çeşit psikolojik açıklanmasını reddeden Yenikâtcı antipsikologizm arasında ortalama bir nokta bulmuş olur.

3 Psikolojik Tahlilin Historik Tahlille tamamlanması gereği

Dilthey'a göre, psikolojinin, en kesimli, en belli materyalini insanları bir birine bağlayan büyük ve sürekli organizasyonlar, insanların meydana getirdiği tek tek kurumlardaki benzerlik, bu kurumları kültür sistemleri ile birleştiren bağılıklar meydana getirir. Çünkü bütün bu materyal, insan ruhunun, muhteva bakımından tam bir tahliline imkân verir. Psişik hayat, insanlığın, kültürel, sosyal ve hususiyle historik dünyasını meydana getiren bu materyal

içinde objektifleşmiştir. «Dilde, mitosta, san'at ve edebiyatta, umumiyetle bütün tarihî başarılar içinde objeleşen bu psişik hayatı buluruz» 1.

Şu halde, Dilthey'a göre, gerek cemiyetin dış organizasyonu ile ilgili olan kurumlarda, devlette, hukukta, âdette, gerek kültür sistemleri ile ilgili olan şekillenmelerde ortaklaşa manevî varlığın, «Gasamtgeist» verileri bulunur. Hegel'in deyimi ile, insanlık şuuru bunlarda objektifleşmiştir.

Bunun için, ruhî bağılılığın meydana çıkışı ile tesirleri ve formları hakkında bir bilgi elde etmek maksadiyle insanlığın manevî dünyasının, insanlık «Geist»ının verileri tahlil edilirken, bu tahlilin, tarihî verilerin tahlili ve historik vetirelerin müşahedesi ile birleştirilmesi gerekir. Ruhî bağılılığın tesiri ve formların meydana çıkışı hakkındaki inceleme, bu iki metodun birleşmesine dayanır. Bu suretle, meselâ, ortaklaşa manevî varlığın verileri, bunlardan önce meydana çıkan tarihî değişmeler içindeki, canlı vatirelerle açıklanabilir. Mektuplar, hatıra defterleri, manevî hayatın belli formlarının oluşmasını aydınlatan bilgiler taşıır. Dâhî insanların eserlerinde, manevî çalışmanın belli formlarına ait enerjik tesirler incelenebilir. Böylece, muhayyele gücünün incelenmesi için, edebî eserlerle, gerçek ediplerin, kendi iç olguları hakkındaki açıklamalarının karşılaştırılması gerekir. Meselâ, aziz Bernhard ve Luther hakkındaki bilgiler, içlerinden dinî bir bağılılığın meydana çıktığı, esrarlı olguların çözümleri için, zengin bir kaynak meydana getirirler.

Şu halde, psikolojik tahlil çok kere, yalnız tarihin yardımı ile ve tarihî tahlil yoluna mümkün olabilir. «İnsan ne olduğunu, kendi üzerine düşünmekle, yahut psikolojik tecrübeler yapmakla değil tersine tarihle öğrenebilir» 2. Bundan dolayı, manevî ilimlerle ilgili olan problemlerin, bütün «bu mücerret teorilerin özü, ancak cemiyetle ilgili bütün ilimler için ortaklaşa olan metodu, yani tarihî tahlille psikolojik tahlili birleştiren metodu kullanmak suretiyle ilmi bir şekilde incelenmiş olabilir» 3.

Dilthey'a göre tarih bize psikolojik bilgilerimizin genişlemesi ve manevî ilimlerle ilgili bir psikolojinin kurulabilmesi için önemli bilgiler sunar. Bu suretle Dilthey'da, tarihî metotla tasvirî psikoloji-

1. Ideen. s. 147,

1. Ideen. s. 199

2. Ideen. s. 199

3. Einleitung, s. 79.

nin metodu birbirine bağlanır. Bir yandan, insan ruhu hakkında bir bilgi elde edebilmek gerektiği vakit, tarihe baş vurulmak ve tarihi verilerin yardımı ile insan ruhunun gerçekliği kavranılmak istenir. Öte yandan, ruh hayatını bütün gerçekliği içinde gösterecek, bu hayatın düzenli bağlılığını bütün doluluğu içinde ve umumî geçerliği olacak surette tasvir edecek bir psikolojinin tarih için sağlayacağı faydalar göz önünde tutulur. Dilthey, en sonunda psikolojiyi âdeta tarih içinde eritir. Çünkü, burada psikolojiye düşen ödev, tarihin sunduğu materyali sistemleştirmek, sonra bu sistematik tasvirler yoluyla, yeni baştan, tarihi olguların anlayışına ulaşmaktır. Tarih dünyası içinde gelişen ve historik incelemeler içinde şekilenen bu çeşit psikoloji, şüphesiz ki, tabiat ilmi metoduna göre hareket eden açıklayıcı psikoloji olmaz.

4 Gelenekci psikolojinin yetkisizliği

Dilthey'a göre, gelenekci açıklayıcı psikolojinin metodu, tabiat ilmi kavramının haksız yere ruh hayatı ve tarih alanına aktarılmasından doğmuştur. 1. Tabiat ilimleri, kendi içlerinde ancak mücerret inşalar yoluyla bir bağlılık kurabilirler. Tabiat ilmi kanunu ile ilgili bir illi bağlılık, tecrübenin bize gösterdiği gibi, zaman içinde birbiri ardısıra ortaya çıkan muntazam, sürekli bir bağlılıktır. Tabiat, böyle endüksiyon yoluyla meydana çıkarılmış, sağlamlaştırılmış ve gerçekleştirmiş olan bir illi bağlılıkların yekûnudur. Şu halde, tabiat ilimlerindeki bağlılık, tamamlayıcı hükümlerle, ipotezlerin bağlanması yoluyla kazanılmış bir bağlılıktır.

Tabiat ilmi metoduna göre hareket eden açıklayıcı psikoloji de, ruh hayatının temelini, böyle bir ipotezler bağlılığı koymak ister. Bu psikolojinin başlıca hususiyeti, kurucu bileştirici hareket tarzı, sayılı ve sınırlı elemanlarla çalışarak, ruh hayatının bütün görüşlerini bu elemanlarla açıklamaya çalışmasıdır. Hâfızanın ve idrâkin tahlili ile elde edildiği kabul edilen unsurlar, ihsaslar, tasavvurlar, acı ve sevinç duyguları ile bunlar arasında mümkün olan bütün zihin olguları, hele, çağrışım ve «apperception» açıklayıcı psikolojinin başlıca elemanlarını meydana getirirler. Açıklayıcı psikoloji, bütün psişik olguların ve eylemlerin, bu belli elemanlarla açıklanabileceğine, iç deneme ile ilgili olan bütün olguların da, bu elemanlardan çıkarılabileceğine inanır. Böylece, bütün

1 Ideen, s. 195.

psişik olgular, bu belli elemanlardan hareket edilerek kurulabilirler. Ruhun yapısı, ruhun olgu ve kanunları, bu belli elemanları birleştirmek, bir bütün meydana getirecek şekilde birbirine bağlamak suretiyle açıklanır. Bu psikoloji, tabiat ilimlerinde geniş bir uygulanma alanı bulan ipotezleri kendi alanına aktararak, ruh hayatının yapısını tıpkı fizik ve kimyanın maddî dünyayı açıkladıkları gibi açıklamak ister. Bunda esas, «Sınırlı sayıdaki belli elemanlar yoluyla, ruh hayatının bütün görüşlerini illi bir bağlılık içinde toplamaktır» 1. Halbuki Dilthey'a göre, böyle ipotezlerle tabiat bilgisine göre iş gören açıklayıcı yahut inşacı psikolojinin manevî ilimlerin gelişmesi için çok zararlı sonuçları vardır. 2. Bunun için Dilthey, bu psikoloji anlayışı ile mücadele eder ve manevî ilimlerin, daha sonra söz konusu olacak olan belli ihtiyaçlarını karşılamadığı, bu ilimler için gerekli bilgileri taşıyamadığı için onun ortadan kaldırılması gerektiği düşüncesini ileri sürer.

Dilthey'in gelenekci psikolojiye karşı tenkidi, bu psikolojinin şuuru parçalamasına, şuuru atomlaştırmasına çevrilir. Bu suretle Dilthey, şuuru basit idelerin bir yekûnu olarak gören Locke'a ve Hume'a olduğu kadar, o zamanlar yenice kurulup gelişmekte olan tecrübi psikolojinin basit duyum ve duygularına, hele, «belli elemanların yardımı ile, şuuru hayatının bütününü illi bir bağlılık» içinde toplamak isteyen Herbart'ın tasavvurlarına karşı koyar. Dilthey'a göre, ruh hayatı, tecrübe yoluyla birinin ötekini tâkip ettiğini bildiğimiz, tek tek cansız olguların, çağrışım kanunlarına göre, birbiri ardından geliştiği değildir. Tersine, ruh hayatı aslı bir bağlılık, aslı bir bütündür. Bunun içindir ki, ipotezler, psikolojide hiç bir vakit tabiat ilimlerinde oynadıkları rolü oynayamazlar.

5 Ruh hayatı gerçek bir bağlılıktır

Dilthey'a göre, gelişmiş bir insanın ruh hayatı göz önünde tutulursa, ruhi olgular arasında bir bağlılık meydana getirmek için kurulmuş kavramlara, psikolojide, gerçekten tatbik alanı olmadığı kendiliğinden anlaşılır. Çünkü, köklerini ruh hayatında bulan bütün manevî olgular, ruh hayatına bütünlüğü ile hâkim olan canlı bir bağlılık tarafından belirlenmiş ve bu bağlılığa göre düzenlenmişlerdir. Dilthey, manevî ilimler için yeni bir devir açan «Ideen über eine Beschreiben-

1 Ideen, s. 139.

2 Ideen, s. 145.

de und Zergliedende Psychologie» adlı eserinde ruh hayatı ile ilgili bağlılığın, aslı bir bağlılık olduğunu göstermeğe çalışır. Ruh hayatının tek tek bölümleriyle ilgili olan işlemler, iç denemede bir bütün içinde birleşmiş olarak verilir. Burada bir bütün olarak yaşanan bağlılık ilk, tek tek organların birbirinden ayırt edilmesi daha sonra gelir. Ruh hayatının bağlılığı sürekli olarak yaşayış içinde verilmiştir. Yaşayış içindeki hayat, ruhi bağlılık olarak mevcuttur. «Tabiatı açıklarız ruh hayatını anlarız.» 1.

Şu halde, psikolojiyi ilgilendiren ruh hayatı bağlılığı aslı bir şekilde verilmiş olan bir bağlılıktır. Ruh hayatı bağlılığı, organlarının belli bir şekilde, birbirine bağlandığı bir bütündür. Biz, bu bütünü, yalnız duyarak, yaşayış içinde bilerek, anlayabiliriz, yani yalnız, iç idrak yoluyla kavrayabiliriz. Şu halde «İç idrak, dış idrakin zıddına bir yaşamaya, bir bilmeye «innewerden »e dayanır. O, doğrudan doğruya verilmiştir.» 2

İç deneme yoluyla bilinen yaşayış, tabiatta benzeri olmayan bir olgudur. Birbirinden ayrılabilen bir çok olgulardan meydana gelmiş olan ruhi vetireler, yaşama yoluyla, tek bir işlemin bölünmez birliği içinde, hep birden kavranırlar. Bu suretle benlik, bir çok iç olguları aynı zamanda kuşatır ve bütün bu olguların artardalığını, hayatın birliği içinde hep birden kavrar. Böylece, iç denememizde devamlı olarak, bağlılık ve birleşmeler içinde yaşar, ruhi durumları birlikli yaşayış içinde kavrarız. Ruhi bağlılık, yaşayış içinde verilmiştir.

Şu halde, duyular yoluyla elde ettiğimiz tabiat olgularına ait olan çeşitliliği, tecrit ve inşa yoluyla, birleştirir ve bir bağlılık altında toplamaya çalışırken, iç deneme ile bize verilmiş olan yaşayışta ruhi bağlılığın kendisini duyar, kendisini yaşarız. Tek tek olgular, ruh hayatının bütünlüğü tarafından yaşama içine sokulurlar.

Dilthey'a göre, yaşanan bağlılıklar ve birlikler, bu suretle devamlı olarak bilinir. Şuur muhtevasının sonsuz değişikliği içinde, aynı bağlılıklar, aynı birleşmeler, tekrar tekrar meydana çıkar, yeni baştan kendilerini gösterirler. Bundan dolayı, formları açıktan açığa bel-

1. Ideen, s. 144.

2. Ideen, s. 170.

rir ve umumileşir. Ama bunların da daha kuşatıcı bağlılıklar ve birleşmeler içine girdiklerinin ve bu suretle gittikçe daha açık ve daha güvenli bir bağlılık meydana getirdiklerinin şuuruna varılır. Böylece, en sonunda bütün bölümler hakkında, açık bir şura varılmış, bunlar hakkında, her vakit ve her yerde geçerliği olacak, umumî bir bilgi elde edilmiş olur. Şu halde, yeni baştan ortaya çıkan ve durmadan tekrarlanan işlemler, ancak, umumileştirme yoluyla, belirlenebilirler. Ama, bunların içinden her hangi biri, başlı başına göz önünde tutulmak istenildiği vakit, bir tecrit eylemine baş vurulması ve ait olduğu müşahhas bağlılığın içinden çözülüp ayrılması gerekir.

Dilthey'a göre, bir bağlılık ve bir birlik olarak duyulan iç idrak de tıpkı dış idrak gibi, basit lojik olguların yardımıyla ortaya çıkar. Yaşantılar içinde kendilerini gösteren bu basit lojik eylemler, iç deneme ile tam bir surette kavranabilirler. Hemen hemen her iç denemede ayırmak, bağlamak, tecrit etmek gibi, lojik eylemlere raslanır. Canlı bağlılığın kendisinden çıkan bu eylemler, ait oldukları işlemde ayrılmazlar ve kendileri ile belirlenmiş olan olgularla birlikte kavranırlar.

Dilthey'a göre psikolojik denemeden ayırt edilmeyen, psikolojik deneme ile birleşmiş bulunan basit lojik eylemler de böylece yaşama tarafından kuşatılmış olurlar. Psikolojik işlemlerin bağlılığı yaşama içinde verilmiştir. Bağlama, birleştirme bölümleri bir bütünde toplama gibi lojik eylemler, bu bağlayıcı çalışmanın emrindedirler. Bunlardan her hangi birinin başlı başına göz önünde tutulabilmesi için, tecrit yoluyla bu bağlılıktan ayrılması gerekir. Yaşamının doğrudan doğruya ve objektif bir suretle verilmiş olan sağlam bir yapısı vardır. Bundan dolayı da, bu alanda tasvirin, her yerde ve her vakit geçerliği olabilecek umumî bir anlamı olması gerekir.

Şu halde, insan ruhunun anlaşılması, onun bir bağlılık olarak kavranması ile mümkündür. Çünkü, psişik hayat vetiresi, en basit formlarından, en yüksek formlarına kadar bir bağlılıktır. Ruh hayatı, bölümlerin bir araya gelmesinden ve elemanlardan meydana gelmiş bir «Kompositum» değildir. Bu hayat, duygu ve ihsas atomlarının birleşmesinden meydana gelemez. Çünkü, o her vakit aslı bir bağlılık, yaygın bir birliktir. Ruhi işlemler, bu birlikten ayrılırlar, ama gene de kendi birliklerine bağlı kalırlar. Bu yaygın bağlılık, en yüksek derecesinde şuurun ve şahsiyetin birliğini ifade eder ve ruh hayatını bütünlüğü ile maddi dünyadan ayırır. Bundan dolayı, ruh hayatı, ruh işlemlerinin bir bağlılığı olarak kavranılmalıdır.

Şu halde, Dilthey için, ruh hayatının bütünlüğü yahut ruhi bağlılık kavramı, aslî bir kavram, daha sonra da açıklayacağımız gibi, manevî ilimlerin temellendirilmesinde, göz önünde tutulması gereken en önemli kavramdır. Halbuki, yalnız tabiat ilmi anlamında bir psikolojinin varlığını kabul eden Rickert için ruhi bağlılık, ruhi bütünlük kavramının hiç bir önemi olmaması gerekir. Çünkü Rickert'in kabul ettiği manada, tabiat ilmi metoduna göre hareket eden, kendi dünyasını tabiat ilmi metoduna göre kuran tecrübi psikoloji, belli kanunlara göre birbirine bağlanan en son elemanlar kabul ediyor, ruh hayatını tek tek ihsasların, tasavvurların, duyguların bir araya gelmesinden meydana çıkmış olarak görüyor ve çağrışım kanunlarıyla çalışıyordu.

6. Ruhî Bağlılık Teleolojik Bir Karakter Taşır.

Dilthey'a göre, ruhi bağlılık, kendi hedefini ve kendi kıymet şu urunu kendi içinde taşıyan bir bağlılıktır. Ruhî bağlılık, hayatı yüceltmeye, iç güdülerini kanıktırmağa, mutluluğa ulaşmağa ve acılara karşı koymağa yönelmiş olan bir bağlılıktır. Bu bağlılık içinde birleşmiş bulunan bölümler, bir birleri ile bu şekilde birleşmişler ve bu şekilde düzenlenmişlerdir. Dilthey, yapı bağlılığının bu karakterinde, bir «hedefe yönelme» vasfı bulur. Ona göre, bölümleri bir bütün içinde toplayan iç bağlılık, bu «hedefe yönelme» karakterini ilkin kendi içinde gerçekleştirdiği kıymetten kazanır. Bundan dolayı «hedefe yönelme» yalnız, iç denemede kavranılabilir ve yalnız iç güdü ve duygu hayatı içinde yaşanılıp denenebilir. «Hedefe yönelme» yapı bağlılığı ile ilgili olan kuvvetlerden, bu bağlılığın kendisini ileri doğru sürükleyen kendi kuvvetlerinden çıkar. İşte yapı bağlılığını ileri doğru iten kuvvetlerin meydana getirdiği «hedefe yönelme» hayatın akışını bir gelişmeye çevirir. Ruh hayatına hâkim olan bağlılık da bu gelişme gidisinin orta noktasında tam formunu kazanır. Gelişme kavramını meydana getiren birliklilik ve süreklilik bu suretle ortaya çıkar.

Dilthey'a göre, ruh hayatına hâkim olan bu «hedefe yönelme», ruh hayatının bağlılığı ile ilgili bir hususiyet olduğundan, bu hayatın dışındaki bir hedef düşüncesinden çıkarılmaz. Ruh hayatına tesir eden hedef kavramı bu hayatın yapısı ile ilgili olan «hedefe yönelme» karakterinden çıkmış bir kavramdır. Bundan dolayı, ruh hayatının dışında, başka varlıklarda bulduğumuz hedef kavramı onlara, yalnız kendi ruh hayatımızdan aktarılmış bir kavram olabilir. Ruh yapısı ile ilgili

olan bu kavram, «sübjektif» ve «immanent» bir kavramdır. Sübjektifdir, çünkü iç denemede verilmiştir, yaşanır. İmanenttir, çünkü kendi dışında başka hiç bir hedef fikri üzerine temellenmemiştir.

Dilthey, bu iç hedef kavramında, dolayısıyla ruh yapısı bağlılığı içinde, her vakit, mükemmelleşmek için bir istidat, mükemmelleşmek için bir çaba görür. Bundan dolayı da, hayat birliği kavramı ile kıymet kavramı, birbirleri ile sıkı sıkıya ilgilidir. Her ferdi ruhun yapı bağlılığının hedefi, gönül kandırıcı bir ruh durumu ve düzeni meydana getirmektir. Bunun için, «her ferdin kendisi ile ilgili olan iç kıymeti suuru, kendisi hakkındaki duygudan ayrılamaz» 1. Ve «bir ruh hayatındaki bağlılığın kendi yapısına göre kavranması, kendi kıymetinden ayrılmaz» 2. Bizim için yalnız duygularımız içinde yaşadığımız şeyin kıymeti vardır. Bunun için de, hayatımızın kıymetini, sürüdüğümüz hayatın doluluğu ve içten içe duyduğumuz hayat gerçekliğinin zenginliği ile aynı sayarız. Şu halde «bu hayat kıymeti, duygularda ifadesini bulan hayat gerçekliğinden başka bir şey değildir» 3. Bu suretle Dilthey'a göre, bütün hayat gerçekliğinin kıymeti duygular içinde belirmiş olarak görünür ve bizim için kıymetli olan şey de, yalnız duygular içinde kıymetli olarak yaşanan şeydir.

Ruh yapısının bağlılığı kendi içindeki hayat kıymetlerini geliştirmek belirlemek ve yükseltmek eğilimi taşır. Bunun için, ruh hayatı bağlılığı, kendi içindeki canlı kıymet bağlılığının da ifadesidir. Şu halde, ruhi varlıklar, kendi hayatlarını düzenleyen ideal tasavvur ve normları da kendi içlerinde taşırlar. Böylece, manevî ilimlerin yapısı, olgular sisteminin kendi içinde, normlarını da taşıması ile karakterlenir. Netekim, Dilthey'a göre, bu ilimlerle ilgili olan hakikatler, ideal tasavvurlardan ve normlardan ayrılmazlar. Bu ilimlerde olgularla normlar, ayrılmaz bir surette bağlıdır ve birlikte yürür. Ruh hayatının yapısı içinden çıkan bu olguların meydana getirecekleri kıymetlerin istikameti de, gene ruh yapısı tarafından belirlenmiş olur.

Şu halde, Dilthey, her fertde kuvvetleri hedef bağlılığına göre ayarlanmış bir birlik prensibinin hâkim olduğunu kabul etmiş olur. Adeta, bir hayat prensibi olarak tesir eden bu birlik prensibini, Aris-

1. Beitrüge, s. 266.

2. Beitrüge, s. 267.

3. Ideen, s. 216.

to'nun «Entelechie» si ile karşılaştırabiliriz Dilthey'a göre, insan, kendi içindeki imkânları hayatının akışı içinde geliştiren psişik bir bütündür. Bu varlık, dünya karşısındaki umumî davranışı ile kıymetler ortaya koyar. O, kendi hayatından çıkan kıymet belirlemeleri ile kendi yolunu çizer. Bu suretle Dilthey, kıymeti hayatın içinden çıkarır. Onun için, hayatın kendisi kıymet yaratır.

Halbuki, daha sonra da göreceğimiz gibi, Rickert'e göre tersine hayat kıymetinin kendisi de, hayatın dışında mevcut olan kıymet ölçülerine, normlara göre, ölçülmek zorundadır. Hayatın dışında böyle normlar, böyle kıymetler olmasa, hayatın kendisinin de kıymetle ilgisi olmazdı. Bu takdirde, hayatın içinden çıkan kıymetler de temellendirilemezdi. Böylece, Rickert'e göre, hayatın kendisinden çıkan kıymetler, yalnız umumî geçerliği olan kıymet ölçülerine göre belirlenip değerlendirilebilirler. Bunun için de, hayatın dışında böyle kıymet ölçülerinin bulunması gerekir.

7. Historik ve Sosyal Gerçekliğin Bir Elemanı Olarak 'Pşişik Varlık

Dilthey'a göre, yalnız, kendi duyguları içinde kıymetli olarak duyduğu şeyi kıymet olarak kabul eden, kendi hedefini kendi içinde taşıyan psişik varlık, kendi içine kapanmış ayrı bir bütün, kendi birliğinin şuuruна sahip başlı başına bir dünyadır. İmdi, bu bölünmez bütün, yeni baştan, bir hedef bağlılığı bir yapı bağlılığı olan historik ve sosyal gerçekliğin içinde kendini gösterir. Historik ve sosyal gerçeklikle ilgili olan bu kuşatıcı yapı bağlılığı, bu «psikofizik» hayat birliklerinden meydana gelir. Şu halde bunlar «Psychische Einheiten» cemiyet, tarih, kültür içinde yer alır, kendilerini çevreleyen bu bütün içinde yaşar, ondan tesir alır ve yeni baştan ona tesir ederler. İmdi, Dilthey'a göre, historik ve sosyal gerçekliğin içindeki ferdiyi ve hususiye kavramak isteyen manevî ilimler, ilkin, psikofizik hayat birliklerinin şekillenmesine tesir eden aynılıkları bilmek bunların gelişmesinin hedef ve kaidelerini tesbit etmek zorundadırlar. Bu tesbit işi ise, ancak tasvir ve tahlil edici, insanlığın psişik yapısı ile ilgili olan temel tipleri belirletici bir psikoloji yoluyla mümkündür.

Psikolojiye materyal olan varlık, historik ve sosyal gerçekliği meydana getiren bütünün, ayrıca ele alınmış olan tek ferdi ve bu ferdin psişik yönüdür. Şu halde, psikolojinin bize verdiği hakikatler, an-

cak, bu ilmin, kendi konusunu meydana getiren psişik varlıkları historik ve sosyal gerçekliğin bir elemanı olarak göz önünde tuttuğu vakit manevî ilimlere temel olabilir. Öte yandan, tarihçi de, tarihi, psikolojinin konusu olan bu canlı birliklerden hareket ederek kurduğu, ayrı ayrı tarih devirleri, sosyal guruplar ve sosyal sınıflar hakkında bir fikir edinmeğe çalışırken, bu canlı birliklerin bilgisini göz önünde tuttuğu vakit, historik bir bütünün realitesini kuşatmış olabilir. Çünkü tarihçi, bu suretle psikolojinin sistematik bir surette sunduğu karakter tiplerinin yardımıyla tarihî fertliliklerin anlayışına ulaşabilir. Şu halde, Dilthey için, psişik hayat birlikleri, her şeyden önce, historik ve sosyal gerçekliğin bir elemanı olarak göz önünde tutulmalı ve bunların oluşmasına tesir eden benzerlikler, yakınlıklar tesbit edilmeli, bir tipe has olan ana çizgiler belirtilmelidir. Buna karşılık, Rickert için, historik ve sosyal bir bütün içindeki fert, bu bütünün bir elemanı değil, organıdır. O yalnız, bir kereliği, fertliliği ve hususiliği içinde, yani, kendisini bütün öteki varlıklardan ayıran hususî çizgiler, yeni baştan bir daha ortaya çıkmayacak, hususî sıfatlar içinde ferdileştirilerek tasvir edilebilir. Bu ferdin bir organ olarak ait olduğu bütün de, tıpkı kendisi gibi hususî bir fertlilik, bir daha tekrarlanmayacak bir kerelik bir varlık ve yeni baştan, bir başka bütünün organıdır. Rickert bu suretle, her türlü tiplendirmeyi reddederken tarihî anlayışında güçleştirmiş olur.

8. Münferit Varlıklıklarla Historik ve Sosyal Gerçeklik arasında Aracı Olarak Psişik Yapı

Dilthey tarafından programı çizilen yapı psikolojisi, ferdi ruh hayatı ile historik ve sosyal gerçeklik arasında kurulmuş bir köprüdür. Kendi kıymet şuurunu kendi içinde taşıyan sübjektif ve psişik hayat birliği, historik ve sosyal dünya ile ilgili olan objektif hedef bağlılığı, hayat birliklerinin objektifleşmiş bir yapı bağlılığı içinde kendisini gösterir. İlkin, bir hedefe göre organize edilmiş olan psişik hayat, tabiat ilmi metoduna göre hareket eden açıklayıcı psikolojiye konu olamaz. Çünkü bu psikoloji, kendi bütünlüğü içinde kıymetler yaratan bu psişik varlığı tasvir edemez. Dilthey tarafından ortaya atılan ve manevî ilimleri temellendirmek, manevî ilimlere bir destek bulmak ihtiyacından doğan tahlil ve tasvir edici psikoloji kavramı, anlayıcı ve her şeyden önce de tiplendiricidir. Bunun ödevi, ruh hayatını bütün gerçekliği içinde, olduğu gibi tasvir etmek, ruh hayatını birlikli bir doku, birlikli bir bir ana yapı olarak anlamaktır. İmdi, bu umumî psişik yapı, hususî psişik yapıların, hususî psikolojik tiplerin meydana çıkarılması için bir hareket noktası ve temel olacaktır. Bu yapıdan

hareket edilerek bulunacak olan ana tipler, ayrı ayrı istidatlar taşıyan insan tipleri, psikolojik ırk ve halk tipleri ruhi birer bütün olarak göz önünde tutulacak ve doğrudan doğruya yaşadığımız kendi varlığımızın mümkün değişiklikleri olarak arından duyulabilecek ve yaşanabileceklerdir. Böylece, umumî psişik yapıdan ve bu yapı yoluyla elde edilen çeşitli tiplerden hareket edilerek historik ve sosyal gerçeklikle ilgili olan olguların ve tarihi şahsiyetlerin anlayışına ulaşılabilir.

9 Tahlil Ve Tasvir edici Psikoloji

Dilthey'in göz önünde tuttuğu psişik yapı, hayat birliğinin çeşitli eylemlerinin birbiri içine geçtiği bir dokudur. Bu dokunun, yaşanan bir realite olarak, olduğu gibi tasvir ve tahlili esastır. İşte ruh hayatının muhtevası ile ilgili olan gerçekliği, bütün gerçekliği içinde tasvir edecek böyle bir psikoloji, «manevî ilimlerin ilki ve en elemanter olanıdır. Bu ilmin bize verdiği hakikatler, manevî ilimlere ait olan yapının temellerini meydana getirir» 1.

Manevî ilimlerin temelini meydana getirecek olan bu psikolojinin, «ruh hayatının bütün muhtevasının içinde yer bulacağı psikolojik bir sistematik olması lâzımdır» 2. Dilthey'a göre, o, ancak bu suretle, açıklayıcı psikolojinin incelemelerini aşarak, manevî hayat içindeki tipik ayrılıkları tanıyabilir. Psikoloji bu suretle, sanatkardaki yaratıcı kuvveti, yahut tarihe mal olmuş kahramanların kendiliklerini sistematik bir surette tahlil ve tasvir ederek, manevî hayatın formlarını inceleyen ilimlere esas olabilir.

Dilthey'a göre, Seneca, Marc Aurel, Augustin, Machiavelli, Montaigne, Pascal, gibi büyük yazarların hayat hakkındaki düşüncelerinde ve Shakespeare gibi şairlerin eserlerinde, açıklayıcı psikolojinin hiç bir vakit ulaşamadığı bir kavrayış, insanı bütün gerçekliği içinde kavrayan derin bir anlayış vardır. Ama, ona göre, insanın ruhi gerçekliğini bütün doluluğu içinde yansıtan bu edebiyatın, muhtevaca üstünlüğü yanında, sistematik tasvir bakımından güçsüzlüğü de hemen göze çarpar. Bundan dolayı, bu edebiyat, ruh hayatının düzenli bağlılığını tasvirde yetkisizdir. İşte Dilthey, bütün bu şair ve yazarların, o zamana kadarki ruh doktrininin aşarak, ama, sistemsiz bir surette ifade ettikleri gerçeklikleri sistemli bir tarzda «kendi tasvirinin ağı içine

1. Einleitung, s. 33.

2. Ideen, s. 156.

alabilecek bir psikolojinin, meydana getirilmesini ister. Ona göre, bu suretle, bütün bu düşünür ve yazarların, bize kazandırdıkları bilgiler, hayatı bütün derinliği ile gösteren bu düşünceler, umumî geçerliği olan bir bağlılık içinde, insan bilgisinin faydalanılmasına sunulacaktır. İmdi, bir realite olarak, doğrudan doğruya verilen canlı bağlılığın kendisinden hareket eden bu psikoloji, historik ve sosyal gerçeklikle ilgili ilimlerin temeli olacak «nasıl matematik tabiat ilimlerinin esası ise, o da öylece manevî ilimlerin esası olacaktır» 1.

Dilthey'a göre, manevî ilimler, olgularının içinde temellendiği bu psişik bağlılıkla ilgilenmeden, bir sistem değil, ancak, bir «aggregat» demettirler. Bundan dolayı, manevî dünyada, «Geist» olup biten şeylerin temellendirilmesinde, manevî hayatın anlaşılan bağlılığından vazgeçen bir deneme zarurî olarak verimsizdir.

İşte, tasvir ve tahlil edici bir psikoloji kavramı, böylece, «ruhi yaşantılarımızın mahiyetinden, ruh hayatının tabii bir suretle ve parçalanmadan kavranılması ihtiyacından» doğmuştur. Bunun için, tahlil ve tasvir edici bir psikolojiden söz edildiği vakit, gelişmiş bir insan ruhundaki ayrı ayrı eleman ve bağlılıkların hepsini birden kuşatan tek bir bağlılık içinde, birleşmiş oldukları gibi, yaşayış içinde, tasvir ve tahlil edilmesi gerekir. Bundan dolayı, bu psikoloji, «köklü ve her vakit hayatın kendisi olarak verilmiş olan bir bağlılığın tahlil ve tasviridir» 2.

Ancak, büyük bir tarihçi olan Dilthey'in manevî ilimlere temel olacak böyle bir psikoloji programını ileri sürerken göz önünde tuttuğu ilmin, çok kere, yalnız tarih ilmi olduğunu söylemek zorundayız. Gerçekten Dilthey'in, anlayıcı psikolojisi daha çok historik ilimlerin çıkarı bakımından düşünülmüş ve bu ilimlerin ihtiyaçlarını karşılamak için kurulmuş bir kavramdır. Bu, açıklayıcı psikolojinin gittiği yolun tersini tutan ve ruh hayatı üzerine ipotezler kurmaktan kaçınan teleolojik bir psikoloji kavramıdır.

Tarih ilmi için gerekli olan psikolojik temel fikrinin kavranabilmesi bu fikrin manevî ilimler bağlılığı içindeki rolünün anlaşılabilmesi için, ilkin ruhi bağlılığın kendisinin kavranılması gerekir. Bu da, ruhi bağlılık içinde bağlanmış bulunan ayrı ayrı bölümlerin bü-

1. Ideen, s. 193.

2. Ideen, s. 152.

tünden ayrılarak başlı başına göz önünde tutulması ve bunların ortaklaşa işlemlerinin kavranması ile olur. Dilthey, İdeen'de tahlil ve tasvirle ilgili bütün eylemlerin, şuurun canlı bütünlüğüne ve işlemlerinin bağıllığına dayandığını gösterir. Ruhî bağıllığın her hangi bir bölümü, başlı başına göz önünde tutulmak maksadıyla, tahlil yoluyla bütünden ayrılırken, bu ayırma vetiresi, aynı zamanda, bütün bağıllıkla münasebet kurularak meydana getirilmiş bir vetire olmalıdır. Böylece, bütünden ayrılmış olan her bölüm, gene de bütünün canlı bağıllığı ile belirlenmiş olarak kalır.

Ruh hayatının bütünlüğü içinde yer alan üç esas bölüm, akıl, iç güdü ve duygu hayatı ile irade eylemleridir. Tasvir ve tahlil edici psikolojinin ödevi, ruhi bağıllığın tahlili yoluyla başlı başına göz önünde tutacağı bu bölümlerin bir birleriyle olan ilgilerini göstermek ve onları bir birine bağlayan yapı kanunlarını bulmaktır. Tabiat ilimlerindeki illî kanunlara karşılık, psikolojide, yapı kanunları vardır. Manevî ilimlerle ilgili psikolojinin esas ödevi de bu yapı kanunlarını bulmaktır.

Ruh hayatının yapı kanunlarında ifadesini bulan canlı bağıllığı, ayrı ayrı bölümlerin birleşmeleri ile ilgili olan canlı denemeler yoluyla elde edilir. Yapı kanunları ile ilgili olan bu bağıllık, «bize ilkin gelişmiş bir insanda ve bizim kendimizde verilmiştir»¹ Bundan dolayı, onun mânası ancak iç denemede kavranılabilir.

Bununla birlikte, bu canlı bağıllığa şuurda, hiç bir vakit, bütün olarak raslanmaz. Tek tek olguların akış kaidelerini belirleyen bu canlı bağıllık, yalnız şuurlu olgular üzerine tesiri ile kavranılabilir. Şu halde, bu bağıllığın tahliline rehberlik edecek olan görüş noktası da, gene onun bize verilmiş tarzı ile belirlenmiş olur.

Ruh hayatı, kendisini meydana getiren ve şuurlu olgular içinde açıktan açığa beliren üç bölümü ile bir bütündür. Bu bölümlerden her birisi, yeni baştan, daha basit bölümlere ve vetirelere ayrılır. Meselâ, akıl alanı, ihsas, idrak ve tasavvur gibi elemanlarla, vetirelere ayrılır. Ancak, zihin alanına âit olan bütün bu vetireler ve bu alanla ilgili olan bağıllık, yalnız tahlil ve tasvire elverişli olan bir bağıllıktır. Meselâ, bir ihsasın keyfiyet ve şiddetini bir birinden ayırabiliriz. Ama, aynı keyfiyetin ve aynı şiddetin bir araya getirilmesi, aynı canlı ihsası meydana getiremez. Çünkü ihsas, kendi elemanlarının bir ara-

¹ İdeen, s. 180.

ya gelmesinden meydana gelmiş bir olgu değildir. Keyfiyet ve şiddetle birlikte canlı bir birlik olarak kavranan bu ihsas, ruhi bağıllıkla ilgili olan canlı çalışmadan doğmuştur.

Bu hür canlı çalışma, daha yüksek birliklere doğru gidildiği, yani idraklere ve tasavvurlara çıkıldığı ölçüde daha kesin olarak belirlir. Düşünce eylemi ile ilgili olan birleşme de gene bu aynı canlı bağıllıktan doğar. Şu halde, zihin alanı ile ilgili olan her bağıllıkta bütünün canlı birleşmesinin ifadesi olan canlı birliklere raslanır. Bütünün canlı bağıllığı tarafından belirlenen bu birleşmeler, hiç bir vakit, inşalarla sentez yoluyla elde edilemezler.

Açıklayıcı psikoloji, ruh hayatı ile ilgili olan bütün vetireleri, çağırışım, birleştirme ve idrak gibi daha basit vetireleri inceleyerek ve bu basit vetirelerden hareket ederek kurmaya çalışır. Buna karşılık, tahlil ve tasvir edici psikoloji, zihin alanı ile ilgili olan umumî bağıllıkların içlerinde objektifleşmiş olduğu bu sürekli şekillenmelerin tasvir ve tahlilini açıklayıcı hipotezlerden ayırır ve ruh hayatına ait olan canlı bağıllığın her vakit ve her yerde yani umumî geçerliliği olacak bir şekilde tasvirini vermeğe çalışırken de sınırlı sayıda eleman tesbit etmekten kaçınır.

Ruh hayatının umumî bağıllığı içinde tahlile konu olan alanlardan ikincisini de içgüdülerin ve duyguların bağıllığı meydana getirir. Dilthey'a göre, bu ikinci bağıllık, ruh hayatının gerçek merkezidir. Çünkü kuşatıcı bağıllığın tam ortasında bulunan bir iç güdüler ve duygular demeti, bu bağıllıkla ilgili olan bütün eylemleri yönetir. Dikkat ve alâka her vakit duygu hayatına göre yöneltilir ve duygu hayatına göre belirlenmiş olur.

Duygular, her vakit, müşahhas karışmalar içinde belirirler. Nasıl idrak kendi içinde ihsasları taşırsa, müşahhas bir duygu durumu da kendi içinde aynı şekilde daha basit duygular taşır. Meselâ, bir tablonun uyandırdığı duygu durumunda, bu tablodaki renklerle ilgili olan harmoni ve kontrastın, form güzeliğinin uyandırdığı ayrı ayrı duygu durumları, ifadeden ve ideal muhtevadan duyulan zevk, bu tablonun bütününe ait olan duygunun meydana gelmesine hep birlikte yardım ve tesir ederler.

Dilthey'a göre, ruh hayatının gerçek merkezini meydana getiren bu alanda araştırmalar yaparken de göz önünde tutulacak esas, sınırlı sayıda elemanlar tesbitinden kaçınmak ve duygu hayatı içinde beliren ana münasebetleri kavramaktır. Bunun için, ilkin içgüdü ve duy-

gu hayatına ait tipik akışların tasviri, büyük ediplerin hele Shakespeare'in tasvir ettiği duygu durumlarının kavıamlı bir şekilde tahlilli gerekir.

İnsan ruhundaki üçüncü büyük bağlılığı irade eylemleri meydana getirir. Dilthey'a göre, içlerinde tahlile rehberlik edecek sürekli münasebetlerin belirlenebileceği bu eylemlerin tahlilinde de, ruh hayatı ile ilgili olan ana bağlılığın göz önünde tutulması gerekir. Çünkü, tek tek irade eylemlerinin tahlili, insanı, her vakit, ruh hayatının bütününe hâkim olan bu ana bağlılığa götürür. Bu suretle, zihin alanında nasıl bir düşünce eylemi ruh hayatının kuşatıcı bağlılığı göz önünde tutulmadan, başlı başına tahlil edilemezse, aynı şekilde, tek bir irade eylemi de başlı başına tahlile konu olamaz. Çünkü zihin ve duygu alanı ile ilgili olan ana münasebetleri kuşatan ruhi bağlılık, esas münasebetleri de kuşatır. Eylemlerimizin bağlı olduğu bu kaideler, bu kuşatıcı bağlılık içinde bulunur.

Böylece, insanın ruh hayatına bütünlüğü ile hâkim olan bu bağlılık, tek tek irade eylemlerini belirler ve bu eylemler üzerine sürekli surette tesir eder. İşte, tahlil ve tasvir edici psikolojinin bu alandaki vazifesi, hedef, vasıta, seçme ve üstün tutma gibi kavıamlar arasındaki sürekli münasebetleri göstermesi ve belirtmesidir.

Dilthey'a göre, irade bağlılığı ile ilgili olan bu süreklilik, bütün fertlerde kendisini gösterir. Bütün fertlerde aynı şekilde meydana çıkan bu sürekli irade bağlılığı, insanlık kültürünün bütün formlarında objektifleşir. Bundan dolayı, bu formlar, iradenin elemanlarına ve bu elemanlarla ilgili olan birleşmelere yönelmiş olan tahlilin ana konusunu meydana getirir.

Bundan dolayı, irade eylemleri ve bu eylemlerin bağlı olduğu kaide ve bağlılıklar, cemiyetin dış organizasyonunda yani yönetim ve hukuk hayatı ile ilgili olan düzen içinde en iyi bir şekilde incelenebilir. 1 Böylece, nasıl idraklerimiz, düşüncelerimiz ve tasavvurlarımız adet, zaman ve mekân gibi dünya bilgimizle ilgili olan şekillenmeler içinde objektifleşmişse, irade hareketlerimiz de öylece sosyal düzene ait olan şekillenmeler ve pratik eylemlerimiz içinde objektifleşmiştir.

Dilthey'a göre, tahlil ve tasvir edici metot, ruh hayatı ile ilgili olan tek tek formların, nesiller arasındaki ayrılıkların, millî karakterlerin, insanlık için hedef teşkil eden büyük tiplerin ve fertliliklerin

kavranabilmesi için esastır. Bu suretle, psişik olguların incelenmesinin hedefini de insanlıkla ilgili olan bütün formlar içinde objektifleşmiş bulunan bu canlı ruhi bağlılığın ortaya çıkarılması ve bu bağlılıkla ilgili olan çeşitli tiplerin tesbit edilmesi meydana getirir. Bu da ruh yapısının kanunlarını bulmakla mümkündür.

Dilthey'in tasvir ve tahlil edici psikolojisi, hayat denemesinin kendisinden çıkan, yaşayış içinde kavranan, hayat bağlılığının kendiliğinden psikolojik araştırmaya çevrilmesinden doğan bir psikolojidir. Dilthey'da böylece, psikolojinin konusunu daha ziyade hayatın kendisi meydana getirmektedir. Gerçekten, psikolojiye konu olan kendisi meydana getirmektedir. Gerçekten psikolojiye konu olan canlı bağlılık, bütün psişik ve manevi «Geistig» olguların kaynağıdır. Gerek psişik hayat, gerek topluluk ve tarih dünyası, yalnız bu canlı bağlılıktan hareket edilerek ve bu canlı bağlılık yoluyla kavranabilir. Dilthey'in, canlı ruh bağlılığı kavramı, bütün psişik ve «Geistig» olguları kuşatan bir kavramdır. Rickert için bu kavramın «problematik» bir karakter taşıması gerekir. Çünkü Rickert'e göre, psikolojinin konusu olan psişik varlık, ayrı bir dünya, maddî ve ruhi bütün immanent dünyayı kuşatan ve bilgi teorisi ile ilgili olan süje ayrı bir dünyadır. Empirik psikolojisinin konusunu meydana getiren psikolojik süje, sadece objektifleşebilen bir süjedir. Buna karşılık, dünyanın bütünü, bütün hususi alanları ile bilgi teorisi ile ilgili olan süjenin yani «Bewusstsein überhaupt» ın konusudur.

Dilthey'a göre, psişik ve manevi «Geistig» olguların bütününi kuşatan her şuurlu eylem üzerine tesir eden ve her şuurlu eylemi belirleyen kuşatıcı bağlılık, hayatın akışı içinde kazanılan bir bağlılıktır. Ruh hayatı ile ilgili olan bütün vetireler, insanda böyle bir bağlılık meydana getirmek ve bu suretle de ruh hayatını şekillendirmek için çalışırlar.

Bundan dolayı, ruh hayatının kazanılan bağlılığı, bu hayatla ilgili olan ve bu hayat boyunca sürüp giden ikinci bir bağlılığı şart koşar. Bu da onun gelişmesidir. Ruh hayatının kazanılan bağlılığı bu hayatın gelişme gidişi bilinmeden anlaşılamaz. Çünkü onun yapısını ancak gelişme tarihi aydınlatılabilir. Buna karşılık, gelişme hakkındaki bir incelemenin çıkış noktasını da gelişmiş bir insandaki bağlılığın kavranılması ve tahlili meydana getirir. Böyle olunca, tasvir ve tahlil edici bir psikoloji, gelişmiş olgun bir insan tipini tasvir ve tahlil edebilmek için, bu iki inceleme tarzını birleştirmek zorundadır. Çünkü, tam şeklini kazanmış olan bir ruh hayatı ancak, daha evvel geçirdiği merhalelerle aydınlatılabilir. Ama öte yandan bu gelişmeye ait olan

1 İdeen, s. 190.



dereceleri belirleyebilmek için de bu derecelerin en yüksek noktası hakkında bir bilgiye sahip olunması gerekir.

Daha önce de işaret etmiş olduğumuz gibi Dilthey'da her vakit tarihi tasvirle psikolojik tasvir birbirini tamamlar.

İnsan ruhunun gelişmesi, içinde bulunduğu fizik çevrenin tesirleri ile, dört yanını saran manevî dünya bağlılığı ile nihayet kendi ruh yapısı ile belirlenir. Fizik şartlarla manevî dünya bağlılığına ait olan şartlar, ruh hayatının yapısına tesir ederler. Ruhun yapısı, varlığın içinde yaşadığı muhitte belirlenmesinden ve sonra yeni baştan bu muhite tesir etmesinden meydana gelir. İç durumlar bu suretle düzenlenir.

Dilthey'in göz önünde tuttuğu ruh yapısının ve bu yapı ile ilgili olan bağlılığın, insan eyleminin belli güdülerinden çıkmış bir birlik, yaşantı, duygu, hedef koyma, vasıta, düşünme, karar ve eylem gibi olgulardan meydana gelmiş bir doku olduğunu söyleyebiliriz. Bunu Dilthey'in kendi düşünceleri ile açıklamaya çalışalım.

Dilthey'a göre, dış şartlar, hayat çevresinde bir değişiklik meydana getirdikleri vakit, iç durumda da bir değişiklik olur. İç durumdaki bu değişiklik, her hangi bir durumu değiştirmeye yahut da sürdürmeye yönelen bir çabadan doğar. Duygularla alınan tesirler ve bu tesirlerin uyandırdığı düşünceler, kanaklık, mutluluk, hayatın yüceltilmesi gibi duygular ve tasavvurlarla birleşerek hedef eylemleri meydana getirirler. Bu eylemler, her vakit, ya bir iyliğe yahut da kötü bir hedefin ortadan kaldırılmasına yöneltilmişlerdir. Böylece, içgüdüleri kandırmak ve zevke ulaşmak isteği, varlığı yüceltmek ve aşağılatan zorlayan, engel olan şeylere karşı koymak çabası, idrak ve düşünce eylemleri ile irade eylemlerini bir yapı bağlılığı içinde kaynatır.

Bu bağlılık içinde bulunan benlik, sürekli bir değişiklikler silsilesi içindedir. Zaman içinde bir biri ardı sıra durmadan akıp giden bütün bu olgular, her vakit, içten birleşmeler, içten bağlarla birbirlerine bağlanırlar. Çok kere, biri ötekini uyandırır ve bütün bunlar, şuurumuz hiç bir vakit boş kalmayacak, her an dolu olacak surette sıralanmış yahut da birbiri içine geçmişlerdir.

Dış dünyadan gelen tesirlerin organizmimiz ve içgüdü hayatımız için ifade ettiği kıymet, duygularımız yoluyla değerlendirilir. Alâka ve dikkat duygulara göre yönelir ve duyguların istediği şekilde bir seçme yapılır. Böylece, ruh yapısının merkezini bir içgü-

düler ve duygular demeti meydana getirir. Dıştan gelen idraklerin hatıralarla birleşmesi sonucunda varlığın yüceltilmesine yahut da acı ve engel tasavvurlarına bağlanan fikir silsileleri meydana gelir. Bu silsileler içinde bir durumdan ötekine geçilirken, meselâ acıdan özleyişe, bundan da şiddetli bir isteğe gidilirken, yahut da en sonunda irade eylemleri meydana getiren başka bir silsile kurulurken varlığın bütün derinlikleri harekete gelir.

İşte Dilthey'a göre, burada asıl önemli nokta, bir durumdan ötekine geçişin bir durumdan ötekine götüren kışkırtmanın iç denemeye düşmesi ve olduğu gibi yaşanılabilmesidir. Yapı bağlılığı bu suretle yaşanır. Bütün bu durumdan duruma geçişleri bütün bu kışkırtmaları yaşadığımız ve insan hayatını, acılarını, ihtiraslarını, ve kaderini kuşatan bu yapı bağlılığını bildiğimiz için «insan hayatını, tarihi, insanla ilgili olan bütün derinlik ve felâketleri biliriz» 1 İşte bu durum bize, kendimiz hakkındaki ve başkaları hakkındaki anlayışın özünü açıklar.

10 Manevî İlimlerin Metodu Olarak Anlama

Manevî ilimlerin metodu olarak anlama, kendi yaşantımızın sübjektif sınırları içinden dışarı taşmak, kendi hayat imkânlarını mızı, kendi varlığımızı aşarak, başkalarını içten yaşamak, insanlık dünyasının bilgisini yaşayarak kavramaktır. Yaşantının sırrı ve başarısı, bu kendi dışına çıkma, kendi sübjektif dünyasının dar sınırlarını aşma, benden sene ve bize ulaşmadır. Burada, kendi benimizin bir başkasına aktarılması, yahut başka bir deyimle, kendi benimiz içinde bir başka benlik meydana getirmemiz ve yaşamamız söz konusudur. İşte, kendi benimizin bu hareketi, yani başka bir beni yaşayarak anlaması alelâde anlamadan ayrılır ve bir ardından yaşama olur.

Manevî ilimlere ait olan anlama metodu, ardından yaşama, ardından yaşayan benin ödevi de başkasına ait olan bir hayat görünüşüne düşünerek dalma ve onu kendinde, yeni baştan meydana getirmedir. Bunun ne şekilde olacağını, nasıl başarılabileceğini gösteren esaslar psişik yapılarıdır. Dilthey'a göre «manevî ilimler, psişik yapılarla temellenir. Bunlar, hemen hemen Kant'ın katagorilerine tekabül eder.» 2 Gerçekten, tasvir ve tahlil edici psikolojinin sistematik bir

1. Ideen, s. 206.

2. Gerhard Lehmann Die Deutsche Philocophie Der Gegenwart, 1943 Stuttgart, s. 133.

surette sunacağı umumî ruh yapısı ile ilgili olan mümkün psişik yapılar, bizi kendi dışımızdaki varlıkların, tarihî şahsiyetlerin ve olguların anlayışına ulaştırırlar. Bu şekilde, bütün bu olgular, kendi ruh hayatımızın mümkün değişiklikleri olarak kendi içimizde yeniden kurulabilir ve ardından yaşanılabilirler. Böylece, manevî ilimlerde büyük bir rol oynayan anlama metodu, insanın kendini, kendi dışındaki bir varlığın yerine koyup ona göre şekillenmesinden ibaret olan metottur. Biz, «tamamiyle zihni vetilerle açıklarız Ama, kavramada, bütün içgüdü kuvvetlerinin hep birlikte tesirleri yoluyla anlarız»¹ 1 Anlamının ödevi, verilen bir hayat görünüşünden, bu hayat görünüşünün ait olduğu bağlılığın bulunması, insanın kendinde bulunan bütün imkânların yardımı ile bu bağlılığın yaşanması, insanın kendini bu bağlılığın bütünü içine aktarması ve bütünü duymasıdır. 2 Böylece, meselâ, bir şiirin birbiri ardısıra gelen beyitleri, onu okuyan kimseyi, bu şiirin içinden çıktığı ruhî hayat bağlılığına götürür ve bu bağlılığın yaşantısı içine sokar. Bir ruhî durumun ardından yaşanması da bu suretle ortaya çıkar.

Şu halde, ruhî olguların ardından yaşanabilmesi, ancak bu olguların ait olduğu bütünün kavranması ve ardından yaşanmasıyla mümkün olur. Bu bağlılığın canlı bir şekilde kurulması tek bir cümle, tek bir ifadenin yahut tek bir hareketin anlaşılmasına imkân verir. Anlama, verilen hayat işaretlerinden, bunların ait olduğu psişik bütünü kavramadır. Anlama, bu şekilde aynı zamanda, bir yorumlama, bir açıklama olmuş olur. Meselâ bir filolog, eski metinleri yorumlar. Bu metinlerin gösterdiği işaretlerden psişik bir olguyu kavrar. Bu şekilde yorumlayan ve açıklayan hareketlerin bütünü Hermeneutik'in bütününe meydana getirir. Dilthey'a göre, Hermeneutik'in son hedefi, «müellifi, onun kendi kendini anladığından daha iyi anlamaktır».

Yaşantı ifadesi sayesinde biz, topluluk içinde olup biten şeyleri de, kendi içimizde, bütün kuvvetimiz ve bütün varlığımızla yaşarız. Toplulukla ilgili olan kuvvetleri kendi içimizde sonsuz değişiklikleri ile duyarız. Çünkü, kendi hayatımızı, kendi içimizdeki bu canlı bağlılığı yaşayan biz, içinde bulunduğumuz sosyal bütünün

bir elemanı olduğumuzu ve bu bütünün öteki elemanlarının da bizim cinsimizden varlıklar olduğunu biliriz. Bunun için, hem onların iç hayatlarını, hem de topluluk hayatını anlayabiliriz. 1

Dilthey'a göre böylece biz, kendi iç denememize ve kendi yaşantılarımıza dayanarak, başkalarını ve toplulukla ilgili olan olguları anlayabiliriz. Onları kendi içimizde yeni baştan kurabilir ve meydana getirebiliriz. Tarih dünyası içinde yaşayan Dilthey için, insan mutluluğu çoğunlukla, başkalarının tarih dünyası içindeki ruh durumlarının ardından yaşanmasına dayanır. Tarih ilmi, tarihî olguların objektifleştirilebileceği faraziyesi üzerine temellenir. Bu faraziye üzerine kurulan tarihî şuur, modern insana, insanlığın bütün geçmesini şimdiki hale getirme, canlandırma imkânını verir. 2 Bu suretle, modern insan, kendi devri içinden geçmiş devirlere ve geçmiş kültürlerle bakar, hayatının derinliklerinden geçmişin nefesini alır. Geçmişle büyülenir ve faydalanır.

Bu anlamda ardından yaşama, aynı zamanda bir birlikte yaşamadır. Geçmiş devirlerde, bir memlekette olup biten şeylerle birlikte, yahut bir tek insanın ruhunda olagelen şeylerle birlikte, bütün bunların birbirine bağlanışını ve birbiri ardından ortaya çıkışını yaşayarak ilerleriz. Bir dramdaki sahnelerin birbirine eklenişi yahut bir romandaki olayların tertiplenişi de bizde gene böyle bir ardından yaşama olgusu uyandırır. Bu suretle, bir olgudan ötekine geçişleri duyar ve bütün bu sürkliliği kendi içimizde yaşarız. Bu yaşama fantazimizin kendi içimizde bulunan bütün kuvvet ve çabaları harekete getirmesinden ve başkalarına ait olan ruh hayatını bu suretle yeni baştan kendi içimizde kurmasından meydana gelir.

Kendi dışımızdaki bir yaşantıyı sonradan, kendi içimizde kurabilmemiz ve anlayabilmemiz, kendi iç denememizle ilgili olan olguların başka insanlarda da meydana çıkabileceğini zorunlu saymamızdan ve kendi iç denemelerimize benzer denemeleri başka insanlarda da yeni baştan bulmak imkânına sahip olmamızdan ileri gelir. İnsanlarla ilgili olan bütün ruhî olgular, iç denemede, yani yaşantıda ve sübjektif gerçeklik içinde meydana çıkar ve sonra topluluğun dış organizasyonu ile ilgili olan şekillenmelerde, kültür sistemlerinde objektifleşirler. Aslı olarak iç denemede verilmiş olan bu olgular, his-

1. Ideen, s. 172

2. Aufbau, s. 215

1. Einleitung, s. 37

2. Die Entstehung der Hermeneutik, s. 214

torik ve sosyal dünya içinde ruh yapılarındaki benzerlik ve aynılık dolayısıyla bir bağlılık meydana getirirler. Yani ruh yapılarındaki ortaklaşalık yoluyla kavranabilirler. Canlı ruh bağlılığının objektif bir şekilde kavranılabilecek düzenli bir yapısı olduğundan, bir çok hayat birlikleri için, aynı düzeni mümkün kılar. Kültür sistemleri, topluluğunun dış organizasyonu ile ilgili olan şekillenmeler, bu sayede fert üstünde yaygın bir kuvvet olarak ortaya çıkarlar. Bu suretle, manevî ilimlerin konusunu meydana getiren olgular, bize oldukları gibi iç denemede, yani yaşantı içinde verilmişlerdir. Manevî ilimler «manevî» adını bu olgulardan alırlar. Bu ilimlerin yapı ve karakteri yaşantı ile belirlenir. Manevî ilimlerin objeleri, bize yaşantı içinde doğrudan doğruya verildiğinden ve iç deneme yoluyla kavranıldığından, tabiat ilimlerinde olduğu gibi bir düşünce çabası gerektirmez. Biz bunları kendi içimizde, içten anlaşılabilen değişmeler içinde duyar ve yaşarız. Bunun için, manevî ilimlerdeki deneme, tabiat ilimlerindeki denemeye hiç bir şekilde benzemeyen, hususî çeşit bir denemedir. Bunun esası, ruhun bütün kuvvetlerinin yardımı ile objenin içine dalmadan ve obje ile özdeş olmadan ibarettir.

Tabiat ilimleri kendi aralarında inşalarla bir bağlılık kurar ve objelerini tecrit yoluyla bu bağlılık altında toplarlar. Halbuki manevî ilimler, manevî «Geistig» olguları düzenlerken, onları yeni baştan içinden çıkmış oldukları, canlı ruhi bağlılığa geri götürür ve bu bağlılık yoluyla kavrarlar. Su halde, tabiat ilimleri içinde, olguların düzenlenmesinde esas abstraksiyon, manevî ilimlerde ise, bir çeşit aktarma ile manevî canlı bağlılığın kendisine geri götürmedir.

Bunun için manevî ilimler, kaynakları olan canlı ruh bağlılığını açık bir şuura yükseltmek, iç denemede kavranan bu bağlılığın ayrı ayrı elemanlarının birbirine bağlanmalarındaki esas ve kaideeleri tesbit etmek zorundadırlar.

Nihayet, Dilthey'a göre, ruh yapısının teleolojik karakterinden dolayı, manevî ilimlerdeki olgu, kanun, kıymet duygusu ve aksiyon gibi kavramlar, tabiat ilimlerinde misline raslanmayacak şekilde içten bağlarla bağlanmışlardır. Bunun için, topluluk içinde, hangi kıymetlerin hakikî ve meşru olduğunu, yahut hangi eylemlerin topluluğa rehberlik etmesi gerektiğini, incelerken, insanın önce, kendi içine inip, norm ve kıymet kavramlarının kaynağını, bu kavramları varlığa ve realiteye bağlayan bağların esasını kendi ruh hayatının derinlik-

leri içinde araması, sonra çapraşık historik bütünü tahlil etmesi gerekir. Bir çok mücerret kıymetlerin yardımı ile kurulmuş olan historik ve sosyal gerçekliğin manası ancak bu suretle kavranılabilir.

Dilthey'a göre böylece, historik ve sosyal gerçekliğin bütünü, introspeksiyonun verileri üzerine kurulan olgulardan meydana gelmekte, bu olgular içinde, olguyu, kanunu, normu birbirine bağlayan münasebetler de, gene iç deneme yoluyla anlaşılabilir olarak kavranılabilmektedir. 1

Dilthey'da anlama, esas itibariyle, bir yaşantı ifadesinden kalkarak kendi fertliliği içindeki bir ruhi olguyu bütünlüğü ile kavramadır. Burada söz konusu olan anlama, canlı real psişik olgunun, doğrudan doğruya kendisini, kendi içimizde yaşayarak kavramadır. Halbuki daha sonra da göreceğimiz gibi, Rickert'de anlama, psişik varlığın kendisini değil, ilkin manasını anlamaktır. Başka bir deyimle, historik materyalin tabiat ilmi metoduyla açıklanamayan yönü, psişik gerçekliği değil, sadece manalı yönüdür. Rickert'e göre, real bir psişik olgunun anlayışına, ancak onun irreal manasının kavranılması ile ulaşılabilir. Irreal mana, psişik olgunun umumî, kültürel ve sosyal bir kıymet bakımından sahip olduğu manadır. Rickert'te kıymetlerin ayrı bir varlık alanı vardır. Rickert için psişik varlık ayrı bir şey, irreal mana, ayrı bir şeydir. Halbuki Dilthey, böyle bir ayırmaya tamamiyle yabancıdır. Onun için, kendi kıymetini kendi içinde taşıyan, psişik realitenin anlaşılması söz konusudur.

II. MANEVİ İLİMLERLE İLGİLİ BİR PSİKOLOJİ KAVRAMININ İMKÂNSIZLIĞI

1 Psikolojinin Konusu Objektifleşen süjedir.

Rickert, manevî ilimlerin sınırlarını çizmeğe ve lojik esaslarını belirlemeğe giriştiği «Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung» adlı eserinde, zaman zaman manevî ilimlerin psikolojik temellendirilmesi meselesine, manevî ilimlerle ilgili psikoloji fikrine dokunarak, Dilthey'la bir kalem çatışmasına girer. Tabiat ilmi metoduna göre hareket eden psikolojinin, historik disiplinler için temel olamayacağı noktasında Dilthey'la tamamiyle uyuşan Rickert, bu psikolojinin manevî ilimlerin işine yaramadığından dolayı, orta-

dan kaldırılması gerektiği düşüncesini, tamamiyle haksız ve yersiz bulur. Rickert'e göre, psikoloji ile ilgili metodun, ilkin, bu ilmin manevî ilimler için ne olması gerektiği sorusunun bir yana bırakılarak araştırılması lâzımdır. Tabiat ilimleri ile historik ilimler arasındaki ayrılığı, tamamiyle formal yollardan giderek, lojik açıdan belirlemeğe çalışan ve manevî ilimlerin idealini, ferdinin ve hususinin tasvirinde bulan Rickert, ilkin cisimler dünyasının incelenmesi ile psikik varlığın incelenmesi arasında, metodolojik ve lojik açıdan önemli bir zıtlık olup olmadığını araştırır.

Rickert'e göre, «tabiat ilmi anlamındaki bir psikolojinin imkânsızlığı hakkındaki düşünceler, çok kere, psikik varlığın sübjeye, maddî dünyadan daha vasıtasız olarak verilmiş olduğu iddiası üzerine temellenirler ve bu düşünceler, tam da «Nauti» ve «Geist» ayrılığının ilimlerin sınıflanması ve metodlarının incelenmesi için düstur olarak kabul edildiği çevrelerde kendilerini gösterirler.»¹ Rickert'in bu satırlarla Dilthey'i kastettiği gayet açıktır. Netekim Dilthey'a göre, manevî ilimlerin objesini meydana getiren manevî olgular, şuuru-muzda doğrudan doğruya verilmiş realiteler olarak kendilerini gösterirler. Halbuki tabiat ilimlerinin konusunu meydana getiren olgular, doğrudan doğruya değil, duyular yoluyla verilmiş fenomenler olarak görünürler. İç hayatımızdan çıkıp, historik ve sosyal gerçeklikle ilgili organizasyonlar içinde objektifleşen bu manevî «Geistig» olgular, «Geist» dünyasını, manevî dünyayı meydana getirir ve manevî ilimlere konu olurlar. Rickert'e göre, ilmi bakımdan Dilthey'dan çok ayrılan - tecrübî psikolojinin kurucularından olan - Wundt da bu fikirdedir.

Dilthey, doğrudan doğruya verilmiş olan, kendi birliği ve kendi bütünlüğü içindeki yaşantıdan hareket ediyordu. Buna karşılık, Rickert, süje obje zıtlığından hareket eder. Netekim, psikik varlığın süjeye, gerçekten, maddî dünyadan daha vasıtasız olarak verilip verilmediği ve bundan dolayı da bu varlığın incelenmesinde kullanılan metodun, tabiat ilmi metodundan prensip itibarıyla ayrılıp ayrılmayacağı sorusunu çözmek ve kendisine göre psikolojinin gerçek metodunu belirlemek için ilkin süje obje kavramlarını ele alır. Çünkü, ona göre, tabiat ilimleri ile psikoloji arasında, lojik açıdan, gerçekten önemli bir zıtlık olup olmadığı ancak bu münasebetin belirlenmesi ile açıklanabilir.

nabilir. Gerçekten, bu kavramlar ve bunların bir birleriyle olan münasebetleri hakkında açık bir bilgiye sahip olunmaması bir çok yanlış düşüncelerin doğmasına sebep olmuştur.

İşte bu maksatla, ilkin süje ve obje kavramlarının birbirinden ayrı bir çok mânaları olduğuna işaret eden Rickert, bu ayrı ayrı mânalar içinden, birbirleri ile karıştırılmaması gereken üç çift kavramı ele alır. Bu kavram çiftlerinden ilkin, ruh taşıyan vücutla onu mekân bakımından çevreleyen dış dünya meydana getirir. Sonra, yalnız ruh da ait olduğu vücutta zıt olarak, süje adını alabilir.

Nihayet umumî olarak (Kant'daki Bewusstsein überhaupt gibi) maddî ve ruhi bütün «immanent» dünyayı kuşatan ve «Transzendent» anlamda Şuurlu olmayan objelere zıt olarak görülen şuur da süje adını alabilir. İmdi, Rickert, ele aldığı bu üç çift kavramı empirik psikolojinin konusu olan, yani zaman içinde akan ve tabiat ilmi anlamında gözlenebilen süjeyi meydana çıkarmak maksadı ile ayrı ayrı gözden geçirir.

Rickert'e göre, bunlardan ilkinin, yani ruhla birlikte vücudu da kuşatan süje kavramının psikolojinin konusu olan süje olmadığı meydandadır. Ama psikolojik süjenin belirlenmesinde bir rol oynayacağı için, bu ilk anlamdaki süje kavramının da göz önünde tutulması gerekir. Ruhlu vücut anlamındaki süje kavramında - empirik bir ilim tarafından kullanılan ruh kelimesinin ruhi olguların bütünü nü göstermeğe yarayan bir ad olduğu düşünülmeden - ruh, sanki mekânın belli bir yerini tutan bir nesne imiş gibi göz önünde tutulur ve vücudun iç kısmında bulunduğu sanılır. İmdi, bu mekânlı ruhu kuşatan bütün varlıklar, kendi dışındaki öteki ruhlu varlıklar da içinde olmak üzere, dış dünya adını alırlar. Ama, mekânın belli bir yerini tutan bu ruhun kendi vücudu da öteki ruhların görüş noktasından dış dünya sayılacağından, bu söz umumiyetle cisimlere verilen bir ad olur. Böylece, yalnız ruhlar iç olarak kalır ve ruh hayatı da iç dünya adını alır.

Ama, Rickert, bu takdirde de insan ruhunun, insan vücudu içinde, iç organlarında olup biten şeylerle sıkı bir münasebet içine sokulmuş olacağını ileri sürer.

Dilthey, iç hayattan bütün yaşantı gerçekliğini, dolayısıyla bize kendilerini yaşantı bağılıkları içinde sunan hayat denemelerini anlatır. Halbuki, son haddine kadar geliştirilmiş şuur felsefesi açısından.

yaşantının gerçekliğine uzak kalan Rickert, iç hayat kavramının yalnız iç organlarda olup biten şeylerle ilgili olabileceğini düşünür. Bununla birlikte, ruhun bütün bu olgulardan ayrı ve bağımsız bir şey olması gerektiğini de kabul eder.

Netekim, ruhu içten yani sinir sistemindeki ve beyindeki olgulardan oluşmuş sayan bir görüş Rickert'e göre, yalnız meteryalizm açısından savunulabilir. Böyle bir görüş, materyalizm açısından gözönünde tutulmadıkça, ruh ve vücut zıtlığını iç dünya ve dış dünya zıtlığı ile aynı sayan görüşler de çürümüş olur. Bunun için, ruh taşıyan vücutla, onu, mekânca çevreleyen dış dünya anlamındaki süje obje zıtlığının, psişik ve fizik ayrılığı bakımından tanımlanmış bir rol oynamaması gerekir. Bu anlamdaki süje obje zıtlığı ancak ruhî olgularla maddî olgular arasındaki münasebeti göz önünde tutan fizyolojik psikolojide yahut da psikofizikte işe yarayabilir. Bundan dolayı, Rickert, bu son anlamdaki süje kavramına psikofizik süje adını verir.

Bu çeşit düşünce gidişi içinde ilerleyen Rickert'e göre, artık maddî ilimlerle psikolojinin, birinde cisimlerin duylar yoluyla dışarıdan ötekinde, ruhî olguların iç deneme yoluyla içeriden verilmiş olması suretiyle ayrılması, bu ilimlerin metodları arasında bir zıtlık bulunduğu işaret edemez. Bunun için, psikoloji ile manevî ilimlerin iç dünya, buna karşılık, maddî ilimlerin dış dünya ile ilgili oldukları düşüncesinin, lojik açıdan, tanımlanacak bir anlamı da olamaz.

Bunun birlikte, iç dünya ve dış dünya zıtlığının ortadan kalkması ile, psişik varlığın fizik varlıktan daha vasıtasız olarak verilmiş olup olmadığı sorusu çözülmüş sayılamaz. İşte Rickert, bu bakımdan bir sonuca varmak için, üçüncü yani şuur anlamındaki süje kavramını göz önünde tutar. Bu kavramla psikolojik materyal arasındaki münasebeti belirlemeğe çalışırken de onu ilkin çok kere karıştırıldığı real ruh hayatından ayırmayı dener.

Rickert'e göre, bilgi teorisi ile ilgili düşüncenin verimi olan şuur anlamındaki süje kavramı, şuurla ruhu aynı sayan ve ruh hayatının da vasıtasız olarak, doğrudan doğruya, verilmiş olduğunu kabul eden görüşler içinde ortaya çıkar.

Bilgi teorisi alanında kaçınılmayacak bir sonuç olarak varılan maddî dünya ve ruh hayatı ayrılığı, psişik varlıkla şuurun aynı sayılmasından meydana çıkar. Bu bakımdan, yaşanan ve denenilen her şey şurda olup bittiğinden, maddî dünyanın da şuur muhtevassından başka bir şey olmaması gerekir. Ama, psişik olgularla şuur olgula-

rının aynı olduğu kabul edilirse, o vakit bize verilmiş olan maddî dünyanın da psişik kavramı altına girmesi lâzım gelir. Yalnız, bu suretle, bizim, cisimlerin kendilerini değil, ancak şuurumuzdaki görünüşlerini yaşayıp deneyebildiğimiz, onların kendilerini tıpkı mekân da olduğu gibi bilemediğimiz düşüncesi ortaya çıkar. Böyle olunca, cisimlerin kendilerinin şuurumuzdaki görünüşlerinden farklı oldukları ileri sürülebilir. İşte Rickert'e göre, psikolojik materyal ile maddî ilimlere ait olan materyal arasında esaslı bir ayrılık olduğunu kabul eden anlayış, (Dilthey) bu düşüncelerden hareket eder. İmdi bu anlayışa göre, cisimlerin kendilerini değil de, yalnız şuurumuzdaki görünüşlerini bilebildiğimize ve şuurla psişik varlık kavramı da aynı sayıldığına göre, şuurumuzda doğrudan doğruya bilebileceğimiz yani bize doğrudan doğruya verilmiş olan tek varlık, ruhî varlık olacaktır. Bu anlamdaki şuur, süje sayılınca, yani süjenin şuurun ve ruhun aynı olduğu kabul edilince, o vakit zorunlu olarak, ruh hayatı bir realite ve cisimler de fenomenler olarak görülecektir. Böyle bir görüş açısından, şuurda hem kendi gerçekliği içinde bize verilmiş bulunan, hem de bir şuur olgusu olarak mevcut olan tek varlık psişik varlık olacak, buna karşılık, cisimler dünyası fenomenler olarak göz önünde tutulabilecektir.

İşte Rickert'e göre, Dilthey'in düşünceleri böyle bir görüşten doğmakta ve böyle bir süje anlayışına dayanmaktadır. 1. Halbuki, şuurla psişik varlığı aynı saymaya, sonra da yalnız psişik varlığın doğrudan doğruya verilmiş olduğunu kabul etmeğe hakkımız yoktur. 2. Çünkü bu düşüncelerde rol oynayan ve empirik gerçekliğin bütünlüğünü kuşatan süje kavramının psikolojisinin konusu olan süje ile ilgisi yoktur. Empirik gerçekliğin bütünlüğünü kuşatan bu süje, bilgi teorisi ile ilgili olan süjedir. İşte Rickert, bu iki süjeyi bir birinden ayırmayı dener. Bu hedefe ulaşmak için de ilkin süjeyi bir kere «percipiens» objeyi de «perceptum» olarak göz önünde tutar. Bilgi teorisi anlamındaki süjeyi elde edebilmek için önce psikofizik süjeden hareket eder.

Rickert'e göre, ruh taşıyan vücut «percipiens» ve onu mekânca çevreleyen dış dünya da «perceptum» olarak kabul edilebileceği gibi başlı başına ruh da hem «perceptum» olarak düşünülen vücutuna

1. Die Grenzen, s. 136.

2. Grenzen, s. 136.

karşı, hem de bütün maddî dünyaya karşı «percipiens» olarak göz önünde tutulabilir. Ama, bir kere yalnız ruh vücuda karşı bir kere de ruhla birlikte bütün vücut kendisini çevreleyen maddî dünyaya karşı «percipiens» sayılmakla kalınmaz, tersine bu iki «extrem» arasında ayrı ayrı «percipiens ve «perceptum» kavram çiftleri kurulabilir. Meselâ ilkin, vücudun yalnız bir bölümü gittikçe daha çok ufalabilir, böylece en sonunda maddî olan her şey perceptum olmuş ve geriye percipiens olarak yalnız ruh kalmış olur. Başka bir deyimle, derece derece bir süjeden ötekine geçmek suretiyle ayrı ayrı süje obje yahut ta percipiens perceptum kavram çiftleri kurulabilir. Bu silsileler içinde bir yandan percipiens yahut da süje kavramı gittikçe daralırken, öte yandan, obje yahut da perceptum kavramı gittikçe genişler, yani daha büyük bir çevre kaplar. Bu suretle psikofizik süjeden, yani ruhla birlikte bütün vücudu kuşatan süje kavramından hareket eden bir psikofizik süje kavramları serisi içinde fizik varlık gittikçe daha çok ufalır ve en sonunda içinde hiç bir maddî unsur bulunmayan mahs psikolojik süje kavramına varır. Rickert'e göre, bu suretle, elde edilen psikolojik süje kavramı, psikofizik süje kavramların en son halkası yahut da «sınır kavramı» olarak tanımlanabilir.

Rickert, böyle bir silsile kurmak fikrini ve bununla ilgili olan psikolojik süje belirlenmesini burada önemli olduğu için değil, yalnız psikolojik süjeden hareket ederek buna benzer yeni bir silsile kurabilmek için ortaya atar. Böylece, bilgi teorisi ile ilgili olan süje de bu yeni süje kavramları serisinin son bölümü yahut da sınır kavramı olarak göz önünde tutulur.

Psikolojik süje yalnız perceptum olan cisimlerin karşısında percipiens sayılmakla kalınmaz, aynı zamanda bu süjenin kendisi de bir percipiens ve bir perceptum'a yani bir süjeye ve bir objeye ayrılabilir. Netekim, empirik psikoloji, ruhun böyle bir percipiens'e ve bir perceptum'a ayrılabilmesi imkânına dayanır. Ama, bu percipiens'le perceptum'un aynı olması demek değildir. Tersine gözleyen her vakit gözlenenenden ayrılması gerekir.

Bundan dolayı, kendi kendini gözlemeden söz edildiği vakit, süje ruh hayatının yalnız bir bölümünden ibaret kalır ve öteki bölüm de gözlenen objeyi meydana getirir. Bu esas kabul edilmeden kendi kendimizi nasıl objektifleştirebileceğimiz ve ilmi psikolojinin nasıl mümkün olabileceği anlaşılamaz.

Rickert, bütün bu rasyonel konstrüksiyonlarla, psikolojide, tabiat ilmi anlamında bir gözlemin mümkün olduğunu gösteremeğe çalışır. Halbuki, Dilthey'a göre, psikolojide tabiat ilmi anlamında bir gözlem söz edilemez. Çünkü iç durumlarda gözleyen süjenin, gözlenen süjeden ayrılması söz konusu olamaz. Böyle bir halde, gözleyen süjenin, şuurun kuvvetli bir irade gücü ile gözlenen durumdan ayrılması gerekir. Halbuki o vakit, şuur, yalnız bir irade aktı olmaktan ileri gidemez. Böylece, Dilthey'a göre, bir bağlılık olarak duyulan iç idrak yalnız «bir olgunun yahut bir durumun iç şuurudur.»¹

Tecrübi psikolojinin kurucularından olan Wundt'la, pozitivizmin kurucusu olan August Comte da, iç gözleme karşı koyarlar. Onlara göre de, şuurun kendi kendini bildiğinden şüphe edilemez. Ama, şuurun bu sıfatı fizik bir olgunun gözlenmesine benzetilemez. Çünkü, burada doğrudan doğruya bir gözlem değil, ancak hafıza yoluyla sonradan yapılan bir gözlem söz konusudur. Sonra, burada gözleyenle gözlenen aynı olduğundan tarafsız bir gözlemde söz edilmez.²

Halbuki Rickert, psikolojik süjenin her bölümünün gözlenebileceğini yani obje olarak göz önünde tutulabileceğini kabul eder. Ona göre, ruh hayatının bütünlüğü ile tanınabilmesi için, her bölümünün objektifleşmesi gerekir. Bu anlamda objeleşmeyen şey, empirik ilimden kaçınan yani, empirik psikolojinin konusu olamayan şeydir. Rickert, üçüncü anlamdaki süje kavramına bu düşüncelerden hareket ederek ulaşır.

Ruh hayatının sürekli şekilde objektifleştiği düşünülürse, bu sırada psişik varlığın obje olan bölümü sürekli surette büyürken süje olan bölümü de sürekli surette küçülecektir. Ama, bu objektifleşme vetiresinin tamamlandığı yani psikolojik süjenin tamamıyla objeleştiği kabul edilirse - ki bu gerçekten olamaz - o vakit psikolojik süje kavramlarının en son bölümünü meydana getiren bu sınır kavramı içinde artık psişik gerçeklikle ilgili hiç bir şey bulunmaz. İçinde hiç bir psişik gerçeklik taşımayan bu son percipiens kavramı, empirik bir ilme konu olamaz.

İşte Rickert'e göre, bilgi teorisi ile ilgili olan süje, bu son percipiens kavramıdır. Empirik dünya bütünlüğü ile içinde hiç bir empirik gerçeklik taşımayan bu süjenin objesi olarak görülebilir. O vakit, verilen her varlığın, yani gerek fizik, gerek psişik varlığın şuur muh-

1 İdeen, s 197.

2 G. Dwellshauers, Psikoloji, Şekip Tunç tercümesi, İstanbul, 1939. s. 31

teyası olarak gösterilmesi gerekir. İşte, Rickert'in psikolojik süjeden dikkatle ayırmak istediği şuur, bu şuurdur.

Psikolojik süje içinde fizik bir şey bulunmaz, bu şuurda ise, psişik bir şey bulunmaz. İmdi, içinde hiç bir empirik gerçeklik taşımayan ve empirik gerçeklik olmaktan çıkmış bulunan bu şuur, aynı zamanda bütün empirik gerçekliğe ait olan bir şuurdur, çünkü bütün varlıklar bu şuurun muhtevasıdır. Rickert, bilgi teorisi ile ilgili bir form kavramı olarak belirlediği bu şuur, böylece bütün yaşantı gerçekliğinden çözerek, yalnız, bir bağlantı noktası haline getirir.

Maddî dünya bütünlüğü ile bu şahsî olmayan ferd üstü şuura ait olabilir ve bunun için de şuur muhtevası adını alabilir. Ama, ferdi ben, hiç bir vakit muhtevasını empirik dünyanın meydana getirdiği bu şahsî olmayan şuurla aynı değildir. Bilgi teorisi ile ilgili olan bu şuur içinde bana ait olan, belli, ferdi ve müşahhas bir şeye raslanmaz. İşte, yalnız bu empirik bendeki süje ile objenin bir birinden ayrılması ve ferdi bene ait olan her şeyin obje olarak göz önünde tutulması gerekir. Muhtevasını bütün empirik dünyanın meydana getirdiği şuur, bu ferdi benle aynı değildir. Bu şuur için ferdi ben, yalnız, öteki objeler arasında bir objedir. Bunun için, Rickert'in açısından, «doğrudan doğruya verilen gerçekliğin şuurum olduğunu, yahut da maddî dünyanın» benim tasavvurum» olduğunu söylemek» yanlıştır. 1. Böyle düşüncelerde metafizik bir doğma saklıdır.

Rickert böylece, psişik varlığın şuur olguları ile bir tutularak belirlenmesini yetkisiz bir belirleme sayar. Bu çeşit bir belirleme, psişik varlığın fizik varlıktan daha vasıtasız olarak verilmiş olduğunu göstermeğe de elverişli değildir. Çünkü, gerçekten şuur muhtevasının bütün insanlar tarafından yaşanan ve denenilen bölümünü meydana getiren varlık, yalnız fizik varlıktır. Psişik varlık, tek tek fertlere ancak kendi ruh hayatları olarak verilmiştir. Bundan dolayı, fizik varlığın bize psişik varlıktan daha vasıtasız verilmiş olduğunu ileri sürmek de mümkündür.

Rickert, bütün bu düşüncelerle psikolojik süjenin objektifleştirileceğini göstermeye çalışır. Objektifleştirilebilen ve empirik psikolojiye konu olan bu süje ise ne «içle» ve ne de şuurla aynı değildir.

Empirik psikolojiye konu olan varlık, yalnız objektifleştirilebilen varlıktır. Şu halde, maddî ilimlerle psikoloji arasındaki ayrılık, tabiat ilimlerinin süjeye biraz daha yabancı olarak verilen objelerle, bu-

na karşı, psikolojinin objektifleştirilebilen süjenin kendisi ile iş görmesinden ibarettir. Tabiat ilminin objelerle buna karşılık, psikolojinin süjelerle iş görmesi, lojik açıdan, bu iki ilmin metodu arasında önemli bir ayrılık meydana gelmesine sebep olamaz. Şu halde, psikoloji, empirik ilim sıfatını kazanabilmek için bilgi teorisi ile ilgili olan süjeyi bir yana bırakmak ve araştıracağı şeyleri objektifleştirmek zorundadır.

İmdi Rickert'e göre, objektifleşen bu psişik varlığın da tıpkı fizik varlık gibi tabiat ilmi metoduna göre açıklanmamasına ve umumileştirici bir tasvire bağlanmamasına hiç bir sebep yoktur. Ruh hayatı hakkındaki böyle umumileştirici bir tasvirin bütün ruhi varlıklar için geçerliği olması gerekir. Böyle bir tasvir, prensip itibarıyla imkânsız değildir. Objektifleşen ruh hayatı da tabiat ilmi metoduna göre işlenmeye elverişlidir.

Halbuki daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, Dilthey'a göre, ruh hayatının ilkin bu anlamda objektifleştirilmesine imkân yoktur. Sonra, yalnız, yaşanan canlı bir bağlılık olarak duyulan ruh hayatının tabiat ilmi anlamında bir umumileştirici tasvire bağlanmasına imkân yoktur. Canlı ruhi bağlılık, ancak onu bütünlüğü içinde tasvir eden, ayrı ayrı bölümleri arasındaki münasebetleri yani yapı kanunlarını bulan ve tipleştiren bir tasvire elverişlidir. Şüphesiz, bu çeşit bir tasvir de umumî bir tasvirdir. Ancak, onun umumiliği tabiat ilmi anlamında bir umumilik değildir. Çünkü, tabiat ilmi umumî geçerliliği olan kavramlarla çalışırken, Dilthey'in anlayıcı ve tipleştirici psikolojisi ardından yaşanan tiplerle iş görür.

2. Objektifleşen Süje Tabiat İlmi Metodunu Gerektirir

Rickert'e göre ise, asıl önemli nokta, tabiat ilmi kavramlarına göre işlenebilen bu anlamdaki objeleşen ruh hayatının böyle bir incelemeye yalnız elverişli olmakla kalmayıp aynı zamanda onu gerektirmesi ve zorunlu kılmasıdır. Ancak, tabiat ilmi ile psikoloji arasındaki benzerlik ve yakınlık derecesini ve bunların birbirleri ile ne bakımdan uyustuklarını göstermek için, ilkin Rickert'in tabiat ilminde kavramkurma hakkındaki düşüncelerini göz önünde tutmak sonra da bunları ruh hayatına aktarmak zorundayız. Bundan dolayı, şimdilik asıl meselemizi bir yana bırakarak Rickert'in tabiat ilminde kavramkurma hakkındaki düşüncelerini gözden geçireceğiz. Rickert, düşüncelerinin en açık ve en tam formunu bulduğu «Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung» adlı eserinde, historik

kavramkurmayı ilkin negatif yönünden belirlemeğe çalışırken, tabiat ilmi metoduna göre kavramkurmadan hareket eder. Rickert'e göre kavram, bir ilmi araştırmanın bütün sonuçlarını içinde toplayan formdur. 1. İşte Rickert, bu formun historik ilimlerle ilgili olan şeklini gösterebilmek için önce onun zıddını yani tabiat ilmi ile ilgili olan şeklini göz önünde tutar ve hareket noktasında tabiat ilmine ait olan kavramın vazifesinin neden ibaret olduğunu, bu vazifenin nasıl yerine getirileceğini sorar.

Rickert'e göre, insan maddî bir gerçeklik karşısındadır ve bilgisi de bu gerçekliğe yönelmiştir. Yalnız, bu maddî gerçekliğin sonlu insan düşüncesi için çok çeşitli, çok renkli, yani bütün bu çeşitliliği ve renkliliği ile kavranılamıyacak bir görünüşü vardır. İnsanın onu kavrayabilmesi için, ilkin bu çok çeşitliliğini yenmesi lâzımdır. Bu yenme işi ise, ancak kavramkurma yoluyla olur. Şu halde kavram, maddî dünyanın bilinmesi için kullanılan ve onun çok çeşitliliğini yenmeğe yarayan bir vasıta'dır. Yalnız, bu vasıtanın meşrulaşabilmesi için, kavramkurmanın bir biri ardından gelen üç basamak aşması gerekmektedir. Bunlardan ilki, kavramın emrik umumîliği, ikincisi belirliliği, üçüncüsü ise sınırsız bağısız geçerliğidir. Rickert, ilkin kavramkurmanın ilk derecesinde, yani kavramın emrik umumîliği üzerinde durur. Ama, hareket noktasını belirtmek için, önce maddî dünyayı tıpkı olduğu gibi, bütün çeşitliliği ve bütün canlılığı içinde tasvir eden bir bilginin mümkün olup olmadığını düşünür.

Rickert'e göre, gerçekliği tıpkı olduğu gibi tasvir etmek, gerçekliğin tıpkı olduğu gibi suretini çıkartmak isteyen bir bilginin karşısına hiç bir vakit ortadan kaldırılamayacak olan yenilmez engeller ve güçlükler çıkacaktır. Çünkü, bu gerçekliğin ne zamanda erişilebilecek belli bir başı ve sonu, ne de mekânda ulaşılabilir bir sınırı vardır. O, kemiyetce ve keyfiyetce birbirinden ayrı olan şekillerin zamanlı ve mekânlı olarak kavranılamayan bir çeşitliği imiş gibi görünür. Bütün bu şekillerin her birini, olduğu gibi, tek tek, ayrı ayrı kavramak sonlu insan düşüncesi için başarılamayacak bir iştir. Bu yoldaki deneme, mânasız, saçma bir girişme olarak kalmak zorundadır. Çünkü, tıpkı olduğu gibi bilebileceğimiz, tıpkı olduğu gibi tasvir edebileceğimiz tek tek şekillerin sayısı ne kadar çok olursa olsun, bunların karşısında her vakit kavranılamayan bir olgular çeşitliliği bilinmeden kalacaktır.

İmdi Rickert, bir de, bütünü, bütün çeşitliliği ile olduğu gibi bilmekten vazgeçerek, yalnız maddenin bir bölümünün bilinmesiyle yetinildiğini farzeder. Ona göre, bütünün çeşitliliği içinden çekip aldığımız her cisim parçası yeni baştan bir çeşitlilik gösterecektir. Bu cismi ne kadar basit seçersek seçelim, durmadan, yeni çeşitliliklerle karşılaşacağız. Daha yakından bir araştırma yapıp, her çeşitlilik üzerinde daha çok derinleştikçe çeşitlilikler arasındaki farkın daha büyük olduğunu göreceğiz. Bu suretle, nasıl bütünü olduğu gibi bilemiyorsak bütünün en küçük bir parçasını da olduğu gibi bilemiyeceğimizi anlayacağız.

Rickert'e göre, bu noktanın daha iyi anlaşılabilmesi için dikkatimizi önce her hangi bir objenin en kolay şekilde görülebilen kısmına, yani dış sathına çevirmemiz yetecektir. Çünkü, o vakit, bu gördüğümüz şeyde onu olduğu gibi tasvir eden bir bilginin meydana gelmesine engel olacak iki yönlü bir çeşitlik hem kemiyet, hem de keyfiyet çeşitliliği ile karşılaşacağız. Ele aldığımız sathı istediğimiz kadar küçük bölümlere ayıralım ve en küçük bir bölüm üzerinde istediğimiz kadar ince araştırmalar yapalım, bu küçücük bölümü daha küçük bölümlere ayırdığımız vakit, onda şimdiye kadar raslamadığımız yeni çeşitliliklerle karşılaşmıyacağımızdan hiç bir vakit emin olamayacağız. Şu halde, cisimler dünyasının en küçük bir parçasının bile olduğu gibi tasvir edilerek bilinmesine imkân yoktur. Bundan dolayı, bilgi alanının büyük ölçüde sınırlanması gerekmektedir.

İşte, ilmi kavramkurma teorisi, maddî dünyanın olduğu gibi tasvir edilerek bilinmesine engel olan bu iki güçlükten hareket edebilir. Rickert, bu iki güçlüğü, kolayca kullanılmaya elverişli olan iki terimle belirtiyor. Gerçekliğin, bilgimiz bütüne yöneldiği vakit söz konusu olan hususiliğine «extensiv» kavranmazlık ve her ayrı canlı şeklin gösterdiği hususiliğe de «intensiv» kavranmazlık diyor. Buna göre, insan düşüncesinin maddî gerçeklik hakkında bir bilgi elde etmesi gerekiyorsa, bir yandan bu gerçekliğin extensiv çeşitliliğini öte yandan intensiv çeşitliliğini yenmesi lâzımdır. Bu çeşitliliğin yenilenmesi işi ise tabiat ilmine ait kavramkurmaya düşen bir vazifedir.

Rickert'e göre, ilmi kavramın ilk hususiliği onun emrik umumîliğidir. Bir kavramın emrik umumîliği demek, onun tek, tek, ayrı ayrı canlı şekilleri kuşatması bütün bu şekillere ait olabilmesi demektir. Kavramdaki emrik umumîlik, ilmi bilgiye başlamadan yahut i-

limle uğraşmadan önce kullandığımız başlıca kelime manaları ile aynıdır. Çünkü biz bu kelime manaları ile yalnız tek bir canlı gerçekliği, tek, bir real varlığı değil, aynı zamanda bir çokluğu da anlar, bir çokluğu da gösterebiliriz. Kelimeler, ancak bir çok çeşitli objelerle ilgili oldukları vakit umumî ve bu suretle bizim tarafımızdan anlaşılacak bir manaya sahiptirler. Kelime manaları, ilimden önceki düşüncenin, maddî dünyanın extensiv ve intensiv çeşitliliğini yenmek ve bu suretle onu kısmen sadeleştirerek anlaşılabilir bir hale getirmek için kullandığı ilk vasitalardır. Bu suretle, bir kelime manasıyla bir çok gerçek şeyler anlaşılır. Bir tek varlığın intensiv çeşitliliği de bir kelime manasına bağlanarak ortadan kaldırılabılır. Şu halde, bir kelime manası ile bir çok ayrı canlı şeylerin muhtevasını bir anda kavramak mümkündür. Ama, bu muhteva içinde canlı çeşitli varlıkların en küçük bölümlerinin bile tıpkı olduğu gibi bir suretinin bulunmasına imkân yoktur.

Bununla birlikte, Rickert'e göre, kelime manaları henüz kavram değil, ancak kavram elemanlarıdır. Bunlar, yalnız bilginin hizmetinde kullanıldıkları vakit teorik bir kıymet kazanır ve kavram adını alabilirler. Kelime manaları ile ilmi kavram arasında bir bağlantı kurulmasının sebebi bunların ilmin hedefine hizmet etmeğe elverişli bir sadelik göstermelerinden ileri gelir. Yoksa, kelime manaları yoluyla gerçekliğin sadeleştirilmesi teorik ve lojik hedeflere göre olmadıkça bizi ilgilendirmez. Bundan dolayı, kelime manaları, ancak bilginin emrinde bulunan teorik ve lojik şekillenmeler olarak göz önünde tutulduğu vakit, onlarda ilmi kavrama öz olan ilk form bulunabilir. Bunun esası, gerçekliğin sadeleştirilerek çeşitliliğinin bilgimize girebilecek bir form içinde toplanmasından ve bu form içinde bilgimize sunulmasından ibarettir.

Ama, bilginin emrinde bulunan bir kavram da, lojik bakımdan, daha eksiksiz bir kavram değildir. İlmî bilginin hizmetinde kullanılan bir kelime manasının içinden, çeşitliliğe dayanan her türlü karışıklığın uzaklaştırılması ve yalnız ilim için önemli olan bölümünün ayrılması gerekir. Başka bir deyimle, kavramın muhtevasını, ayrı ayrı, tek tek canlı idraklerden uzaklaştırmak, karıştırıcı her türlü çeşitliliği ortadan kaldırmak lâzım gelir. Lojik bakımdan mükemmel olan kavramlar, belli bir muhtevaya yani tam olarak gösterilmiş tek bir manayı sahip olan kavramlardır. İlmî hükümler, ancak böyle tek manalı kavramlarla kurulabilir.

Böylece, bir kavramı tek manalı kılmak için, onu belirlemek, muhtevasının ne olduğunu açıkça söylemek lâzımdır. Bu maksatla, tek tek, ayrı ayrı canlı çeşitlilikler içinde bütün bunlarda ortaklaşa olanın ne olduğu gösterilir ve kavramın muhtevası içine, alınırken, ayrılıklar ve hususilikler bir yana bırakılır.

Ancak empirik umumiliğin yanında kavramın ikinci sıfatı olarak ortaya çıkan belirliliğin bizim tarafımızdan anlaşılacak söyleyiş ve anlatış şekilleri içinde ortaya çıkması gerekir. Çünkü, bir kavram, tek bir kelime ile değil, ancak kelimelerin bir araya gelmesinden meydana çıkan anlatışlarla belirlenebilir. Bu suretle, her kavramın yerini bizim tarafımızdan anlaşılan bir cümle tutar. Bu cümlelerin anlamında veya anlatımında yerini tuttuğu kavramın muhtevası gözlerimizin önünde belirmiş olur. Her kavramın muhtevası ve bu muhtevanın her gerçek hatırlanışı böyle bir anlatış şekli içinde kendisini gösterir. Bununla birlikte, ilmi kavram kurmanın vazifesi, kavramın belirlenmesi ile tamamlanmış olmaz.

Çünkü, ilmi çalışmada tek tek çeşitli şekillerin sadeleştirilmesi suretiyle anlaşılmasını sağlayacak umumî empirik kavramlar kurmakla yetinilmez. İlmî ideali, her vakit, her yerde geçerliği olacak sınırsız bağısız umumî kavramlar meydana getirmektir. Yani cisimler âleminin bütünlüğü için geçerliği olacak kavramlar meydana getirmektir. Böyle kavramların, gerçekliğin yalnız gözlenebilen kısımları için değil, gözlenmeye elverişli olmayan kısımları için de geçerliği olması gerekir. Tabiat ilminin başarısı, bütünü bilmesine yarayan, bütünü kavrayan kavramları, yalnız sınırlı bir bölümden meydana getirebilmesine dayanır. Meselâ, fizikçi, bir tek deneyin çözümlenmesi yoluyla maddî dünyanın bütün çeşitliliğini kuşatacak, belli hiç bir mekân parçasıyla ve belli hiç bir zaman anıyla sınırlanmayacak umumî bir kavram bulmaya çalışır. Böyle bir kavramı elde ettiği vakit maddî dünyanın çeşitliliğini bütünlüğü ile yenmiş demektir.

Şu halde, lojik bakımdan mükemmel bir kavram, yalnız bir cins kavramı, yani tek tek şekillerin hususiliklerini bir yana atarak ortaklaşa yönlerinin birlikte kavranmasından meydana gelen bir kavram değildir. Lojik bakımdan mükemmel bir kavram, sınırsız bağısız bir geçerliğe sahip olan kavramdır.

Ama, böyle bir kavramın geçerliği demek, her vakit, kavramın muhtevasını belirleyen bir hükmün geçerliği demektir. Zaman ve mekân sınırı gözetmeksizin maddî dünyaya ait olan bütün olgular,

bütün varlıklar hakkında geçerliği olan böyle hükümlere tabiat kanunu denir. Bu suretle, maddî dünyaya ait tek tek şekillerin kavranılamayan canlı çeşitliliği de muhtevasında tabiat kanunu taşıyan bir kavramla kavranmış olur.

Bu suretle tabiat ilminde, empirik umumî kelime manalarından, muhtevası iyice belirlenmiş olan kavramlara, onlardan da içlerinde bir tabiat kanunu taşıyan sınırsız bağısız kavramlara varılır. Tabiat ilminin ayrı ayrı bölümlerinde, ayrı ayrı kavramlar rol oynar. İlk disiplinler için elverişli olan empirik kavramlar, daha üstün disiplinlere varıldıkça, yerlerini anlatış şekilleri içinde ortaya çıkan belirli kavramlara bırakılır. Empirik ve canlı varlıklara ait olan her kavram, kavranılmaz bir çeşitlilikle ilgilidir. Böyle kavramların muhtevasını aklımıza getirmeyi denedikçe, kelimelerin canlı elemanların kendilerini gösterdiklerini, yahut da tek tek idraklerle ilgili olduklarını görürüz. Bunun için, varlıklarla ilgili olan bu kavramlar, lojik bakımdan, daha, mükemmel kavramlar değildirler. ama mükemmel kavramların meydana gelmesi için zorunlu bir esastır. Meselâ, çekim kavramı, çekim kanunu ile aynıdır. Ama, bu kavram, önceden çeken bir kütlenin varlığını kabul eder. Bunun için, varlık kavramları hiç bir vakit ortadan kaldırılamaz. İlim, ne kadar ilerlese ilerlesin, her vakit, maddî dünyanın varlıklarından meydana geldiğini kabul etmek zorundadır. Rickert, tabiat ilminde kavramkurmayı kuruluşunun ayrı ayrı derecelerinde gözden geçirdikten ve bu eylemin lojik yapısını böylece gösterdikten sonra, onun bir de sınırlarını belirlemeyi dener.

Rickert'e göre, tabiat ilimlerinde kavramkurmayı sınırlayan, bu eylemi, lojik ve formal bakımdan hiç bir vakit aşamayacağı kesin sınırlar içine koyan şeyin ne olduğunu anlamak için dikkatimizi önce kavramın içine alınmayan, kavramkurulurken, gerçekliğin sadeleştirilmesi yoluyla ortadan kaldırılan yahut da başka bir şekle sokulan şeye çevirmemiz gerekir.

Umumî kelime manaları kurulurken, tek tek şekillerin bize doğrudan doğruya verdiği ayrı ayrı çeşitli idrakler, bir yana bırakılır. Gerçi bunlar, kavramın muhtevası içinde de ortaya çıkarlar.

Ama, karışık görünümlü olduklarından dolayı ilmi çalışmayı bozarlar. Bunun için, ilmi kavramkurma, bunları ortadan kaldırmayı kendine vazife edinmek zorundadır. Kavramın muhtevasının belirlenmesi ile bu vazife yerine getirilmiş, rasgele ortaya çıkan karışık

canlı idrakler, kavramın muhtevası içinden uzaklaştırılmış olur. Bununla birlikte, bu muhteva içinde gene de canlı, tek tek idraklere raslanabilir.

Ancak, kavramkurma işi ilerledikçe bunlar da kaybolur. Bu suretle ilmi bir teori lojik ideale erişti mi, artık onun içinde tecrübenin bize doğrudan doğruya verdiği canlı gerçeklikten hiç bir şey kalmamış demektir. Şu halde, ilmi bir kavramın, lojik bakımdan, mükemmel bir kavram olabilmesi için, muhtevasının tecrübe ile ilgili her çeşit idrakten uzaklaşması lâzımdır. Tabiat ilmi, kavramlarının muhtevası ile gerçekliğin canlılığı arasındaki zıtlığı mümkün olduğu kadar kesin bir şekilde belirtmeyi kendine hedef edinir. Bu zıtlık, ne kadar kesin bir şekilde belirtilmişse, tabiat ilmi de o nisbette ilerlemiş olur.

Rickert, bu noktada, burada geliştirilen problem bakımından önemli olan bir başka meseleyi, gerçekliğin ferliliği meselesini ele alır. Ona göre, gerçekliğin ferliliği denilen şey, bir cinsten olan matematik olan şey değil, bir cinsten olmayan empirik ve canlı olan şeydir. Gerçekliğin ferliliği denilen şey, ilmi kavramların muhtevasından uzaklaştırılan ve tek tek canlı idraklerle ilgili olan şeydir. Bunun için, ilmi kavramkurmada, empirik idrakten bir yana bırakılması demek, aynı zamanda gerçekliğin ferdi karakterinin kavramın muhtevasından uzaklaştırılması demektir. Gene, bunun için, ilmi kavramlar, lojik açıdan, mükemmelleştikleri ölçüde, empirik idrakten olduğu kadar ferdi den de uzaklaşırlar. Tabiat ilmi, gerçekliğin hususiliğini göz önünde tutmaz ve bu suretle de ferdiye yer vermez. Her hangi bir şey, ilmi olarak kavrandığı vakit, onda empirik idrakten canlılığı ile birlikte real bir ferdi meydana getiren her şey de ortadan kalkmış olur.

İşte Rickert'e göre, bütün bu düşünceleri bir de ters yönünden aydınlatılabilmek için, ferdinin ve ferliliğin ne olduğunu da göstermek gerekir. «Ruhla yahut madde ile ilgili olan her olgu, doğrudan doğruya yaşadığımız ve anladığımız şekli ile bir ferliliktir. Yani zamanın ve mekânın belli bir yerinde, yalnız bir kere görülen, öteki madde ile ve ruhla ilgili olgulardan tamamiyle ayrı olan, hiç bir vakit, yeni baştan ortaya çıkmayan, bu yüzden, bozulup göçtüğü yahut eriyip yok olduğu vakit bu real dünyadan sosuz olarak yetip giden bir oluşumdur.» Böylece, ferlilik kelimesi, gerçek olan her şeyin hususiliğini, bir kereliğini ve bir taneliliğini göstermek için kul-

lanılıyor. Gerçek olan her şeyin, hususiliğini bir kereliğini ve bir taneliğini anlayabilmek için de, ilkin empirik idrakle birlikte ilmi kavramın sınırları içine girmeyen şeyin ne olduğu gösterilmeğe çalışılıyor.

Rickert'e göre, ilmi düşünce içinde ferdi şekillenmelere ve ferdi hususiliklere dikkat edilmez, bunlar her vakit bir yana bırakılır. Meselâ, bir ağaç üstündeki her hangi bir yaprağın yanındaki yapraklardan başka türlü olduğunun, yahut birbirinin aynı olan iki kürt parçasının hiç bir vakit mevcut olmadığının farkına varılmaz. Bütün bunlar, umumî bir isim altında toplanmakla yetinilir. Bu suretle, canlı gerçekliği umumî kavramların muhtevası içinde gösterir ve bu muhtevaya girebilecek olan, bu muhtevaya uyan her hangi bir şey bulduğumuz vakit, gerçek olan şeylerin yeni baştan tekrar ortaya çıktıklarını sanırız. Bundan dolayı, real varlığın tıpkı ve aynı olan başka varlıkların da bulunabileceğini düşünürüz.

İlmi düşünce, gerçekliğin bir kerelik olan fertliliği ile ilgilenmez. Canlı ve ferdi olan şey ilmi kavramların muhtevasından uzaklaştırılınca, bu muhtevada gerçek olan hiç bir şey kalmaz. Çünkü bizim gerçekliğimiz, doğrudan doğruya denediğimiz ve bize doğrudan doğruya verilmiş olan içinde yaşadığımız canlı gerçekliktir. Bundan dolayı, ilmi kavramlarla fertlilik arasındaki derin açıklık aynı zamanda bu kavramlarla empirik gerçeklik arasındaki açıklıktır. Uyumlaştırıcı bir karakter taşıyan ilmi düşünce, gerçekliğin hususî şekillenmelerini göz önünde tutmaz. Tam tersine, bu hususî şekillenmeleri, yani gerçeği gerçek yapan şeyi bir yana bırakır. Şu halde, gerçekliği biz, doğrudan doğruya yaşar ve doğrudan doğruya deneriz. Ama onu, ilim yoluyla kavramak istediğimiz vakit, hemen gerçekliğinden soyarız. Yani, gerçekliği gerçek yapan şeyi, onun, fertliliğini ve canlılığını bir yana atarız. İlmi teoriler, ne kadar mükemmelleşirlerse, ferdi canlı ve bir kerelik olan empirik gerçeklikten o kadar uzaklaşırlar, ama ilim yolunda da o kadar güvenle yürüyebilirler. Empirik ve canlı varlıklarla ilgili olan kavramlar, lojik bakımından, eksiksiz bir kavram olamazlar. Lojik bakımından eksiksiz bir kavram oldukları vakit de artık onların içinde empirik gerçekliğin canlılığı ile ilgili hiç bir eleman kalmamış demektir.

Rickert, bu noktayı böylece belirttikten sonra, tabiat ilminde kavramkurmayı sınırlayan, bu eylemi lojik yahut da formal bakımından, hiç bir vakit aşamayacağı kesin sınırlar içine koyan şeyin, fer-

di, canlı empirik gerçeklikten başka bir şey olmadığına işaret eder. Tabiat ilmi, gerçekliği bütünlüğü içinde kavramak isteyen bir ilimdir. Bu ilim, gerçeklik içinde yalnız umumî olanı göz önünde tutarak araştırmalar yapar ve gerçekliğe hâkim olan umumî kanunları bulmaya çalışır. Kanun kavramının muhtevası umumî, empirik gerçekliğin muhtevası ise ferdidir. Umumî ile ferdi arasındaki ayrılık, hiç bir vakit ortadan kaldırılmayacağından, Rickert'e göre, burada varılan sonuçların, her ilmi çalışma için, gerçekliğin her hangi bir bölümünü kavramlarla tasvir etmek isteyen her sistemli çalışma için geçerliliği vardır. İlmi bir sistemin en sağlam temelini ferdi ve canlı şekillenmelerin göz önünde tutulmaması, tersine bir yana atılması meydana getirir. Halbuki, gerçek gerçeklik yalnız ferdi ve canlı şekillenmelerden meydana gelir. Bundan dolayı, empirik gerçeklik, olduğu gibi, ferdi ve canlı olarak hiç bir kavramın sınırları içine girmez.

Şu halde, ilmi bilginin sınırlarını da yalnız bu gerçekliğin meydana getirdiğinden hiç bir suretle şüphe edilemez. Tabiat ilmi kavramının içine, yalnız, gerçekliğin fertliliği canlılığı ve tekliği ile ilgili olmayan şeyler girer. Tabiat kanununun kullandığı isimler, yalnız umumî isimlerdir. Bu umumî isimler içinde gösterilen objelerin her hangi ferdi şekil içinde, hangi zamanda ve hangi mekânda meydana çıktıkları tabiat kanununu hiç bir şekilde ilgilendirmez. Tabiat kanunu, yalnız, kanun kavramına bağlı olan varlıkların bulunduğunu kabul eder. Ama, bu varlıkların fertliliklerini ve canlılıklarını bir yana atar. İşte, ancak böyle bir gerçeklik tasvirine, yani gerçek gerçekliğin içinde kaybolduğu bir gerçeklik tasvirine ilmi denilebilir. Cisimler dünyası ve ruh hayatı hakkında da ancak böyle bir ilimle umumî bir bilgi elde edilebilir.

Rickert'in maddî dünyanın kavramlı bilgisi hakkındaki düşünceleri bunlardır. Ona göre, bu düşüncelerin, esas itibarile, ruh hayatı hakkında da geçerliliği vardır. Çünkü ruh hayatı hakkındaki bilginin yapısı ile, tabiat ilmi arasında bir benzerlik ve yakınlık vardır.

Maddî ilimlerin metodu ile psikolojik metot arasında önemli bazı ayrılıklar olduğunu Rickert de inkâr etmez. Bu ayrılıklar, maddî ilimlerde zorunlu bir esas olarak kabul edilen, objektifliğin, psikoloji için bazı güçlükler göstermesinden ileri gelir. Bununla birlikte, Rickert, ilkin psikolojik materyalin elde edil-

mesi ile ilgili olan bütün güçlükleri bir yana bırakır ve bu materyali verilmiş farzederek onun tasvirine yarayacak kavramların lojik yapısını araştırır.

Rickert'e göre, psişik olgular da tıpkı fizik olgular gibi, bize kendilerini kavranılmayan canlı bir çeşitlilik içinde sunarlar. Psişik olgular da tıpkı fizik olgular gibi, iki bakımdan, yani «extensiv» ve «intensiv» bakımdan kavranılamazlar. Kendi hayatımızla ilgili olan olguları göz önünde tutarsak, bunun hemen farkına varırız. Çünkü biz, geçmişte, ayrı ayrı ruh olgularının kavranılamaz bir çeşitliliğini yaşadığımızı hatırlar, şimdiki anda da kendi hususiyetleri içinde ayrı ayrı tanıyamadığımız psişik olgulara âit bütün bir çeşitliliği yaşarız. Gerçekte, hiç bir psikoloji, tek tek ve kesin olarak, bütün idrak aktlarını, bütün hatıra ve tasavvurları, bütün eğilim ve tiksintileri, bütün sevinç ve acıları kendi içine alamaz. Nasıl, maddî olgular hakkında bu olguların olduğu gibi suretini çıkarma yoluyla bir bilgi elde edilemezse aynı şekilde, ruhî olgular hakkında da bu çeşit bir bilgi elde edilemez. Bundan dolayı, ruh hayatının bilgisinden, onun, suretini çıkarmayı, onu olduğu gibi tasvir etmeği anlayan bir kimse, bu hayatın bütünü hakkındaki bir bilgiden dolayı, şöyle bütün bölümlerinin bilgisinden vazgeçmek zorundadır.

Bundan dolayı, Rickert'e göre, tıpkı tabiat ilminde olduğu gibi psikolojide de bütün olguların olduğu gibi bilinmesinden vazgeçilerek yalnız bir yönlerinin bilgisi ile yetinilmesi gerekir. Çünkü psikolog da tıpkı tabiat araştırmacısı gibi kavranılmayan bir çeşitlilik karşısındadır. Yaşadığımız her olgu, ne kadar basit olursa olsun, her vakit, karışık bir çeşitlik içinde kendisini gösterir. Hiç bir duygu ötekine benzemez, hiç bir irade eylemi yeni baştan bir daha görünmez. Çünkü, her olgunun başlı başına bir hususiyeti vardır. Bundan dolayı, her hangi bir psişik olguyu, açıktan açığa ve bütün hususiyeti içinde kavramak imkânsızdır. Gerçekte, ruh hayatının zaman içinde akması, yani kavranılamayacak sayıda bir çok ayrı ayrı derecelerden geçmesi, onun bircinsten olmiyan bir süreklilik olduğunu gösterir. Böyle bir süreklilik ise, olduğu gibi hiç bir kavramın sınırları içine giremez.

Rickert'e göre, böylece, bize doğrudan doğruya verilmiş olan kendi ruh hayatımız bile, olduğu gibi, hiç bir kavram içine giremez. Psikolojide suret çıkarma yoluyla bir bilgi elde etmek, kendi ruh hayatımız söz konusu olduğu vakit bile mümkün olamaz. Real psi-

şik materyalin olduğu gibi kavranılmasına imkân yoktur. Bundan dolayı, bu materyal hakkında bilgi elde edilmek istenirse, psikolojik kavramlar yoluyla sadeleştirilmesinden başka çare yoktur.

Böylece, tıpkı tabiat ilimlerinde olduğu gibi, psikolojide de ilmi kavramlarla ilgili olan muhtevanın, psikolojik materyalin bölümleri ile ilgili olan gerçek muhtevadan ayırt edilmesi gerekir. İlmi kavramlara âit olan muhtevanın bu bölümlerle ilgili olan gerçek muhteva için geçerliği vardır. Ama, bütünlüğü ile göz önünde tutulan bu gerçek muhteva, tıpkı olduğu gibi, hiç bir kavramın sınırları içine giremez.

Rickert'in ileri sürdüğü bu düşünceleri, bir an Dilthey'in tasvir ve tahlil metodunu esas tutan psikoloji kavramı ile karşılaştıralım. Dilthey'in programını çizdiği bu psikoloji, insanın ruh hayatını, bütün dolu gerçekliği içinde tasvir etmeği kendine hedef edinen bir psikolojik sistematiği. Bunun başlıca ödevi, ruh hayatının düzenli bağlılığını tasvir etmek ve çeşitli ruh yapısı tiplerini belirtmekti. Şu halde, bu ilim, belli ruh yapısı tipleri ile çalışan bir çeşit umumileştirici ilimdir.

Halbuki Rickert, manevî ilimlerle ilgili olan bu psikolojik sistematiği düşüncesini tenkit ederken, sanki onu, bütün ruhî olguları oldukları gibi, tek tek suretlerini çıkararak tasvir etmeği kendine vazife edinmiş bir kavrammış gibi göz önünde tutuyor. Gerçekte, böyle şekilsiz, düzensiz bir olgular mahşerinin tasviri, elbetteki hiç bir ilim kavramının sınırları içine giremez. Dilthey'in psikolojisi de böyle bir hercümerci tasvir etmeği kendisine vazife edinmez.

Dilthey'a göre, mümkün olan ruh yapısı tiplerini bilmek suretiyle başkalarına âit olan ruh durumlarını, kendi varlığımızın, kendi ruhî bağlılığımızın mümkün değişiklikleri olarak, sonradan kendimizde kurabilir ve doğrudan doğruya yaşayabiliriz. Burada esas, başkalarına âit olan psişik olguları, doğrudan doğruya kendimizin kiler gibi deneyerek kavrayabilmektir.

Halbuki, yaşantı gerçekliğinin olduğu gibi tasvir edilmesini hedef edinen bu psikolojiyi, ruh hayatının suretini çıkarmadan ibaret sayan Rickert için, kendi ruh hayatımız söz konusu olduğu vakit dahi onu bütün hususiyeti içinde olduğu gibi tasvir edecek bir bilgi elde edilemez. Psikolojinin materyalini meydana getiren psişik olgular, hiç bir vakit, doğrudan doğruya yaşandıkları ve denendikleri gibi göz önünde tutulamazlar. Bundan dolayı, bunların ilmi bir şe-

kilde tasvir edilebilmeleri için sadeleştirilmeleri, ilim için önemli bölümlerinin önemsizlerden ayrılması gerekir.

3. Tabiat ilmi kavramı ile Psikolojik Kavram arasındaki Uyumluk ve Benzeyiş

Böyle olunca, tabiat ilmi ile ilgili kavramkurma için geçerliği olan her şeyin psikolojik kavramkurma için de geçerliği olması lâzım gelir. Psikoloji de tabiat ilmi gibi kendi materyalini sadeleştirmek kavramlar içinde toplamak ve bu suretle ona başka bir şekil vermek zorundadır. Böylece, psikolojik kavramkurmanın lojik yapısı da tabiat ilmi ile ilgili kavramkurmanın lojik yapısına benzer ve prensip itibariyle ondan ayrılmaz.

Rickert'e göre, psikolojik çeşitlilik de cisimlerin çeşitliliği gibi kavranınca, tabiat ilmi kavramlarına ait olan empirik umumilik ve belirlilik hakkında söylenilen her şeyin psikolojik kavramlar için de geçerliği olması gerekir. Fizik varlık gibi, psişik varlığın da kavranılamayan bir canlı çeşitlilik içinde görünmesi, tabiat ilmi ile ilgili olan umumileştirici metodun psikoloji için de gerekli olduğunu gösterir. Ancak, kavram belirlenmesi söz konusu olduğu vakit, psikolojide psişik materyalin objektifleştirilmesindeki güçlükler, psikolojik kavramların kesin bir şekilde belirlenmesini de güçleştirir. Bununla birlikte, psikolojik kavramkurma, lojik yapısı bakımından gene de umumileştirici ilimlerle ilgili olan kavramkurma ile aynıdır. Çünkü, psikolojik kavramkurma ile tabiat ilmi ile ilgili kavramkurma arasında gerek malzeme ile ilgili olan çeşitliliğin ortadan kaldırılması, gerek kavramların belirlenmesi bakımından formal bir uyuma ve benzerlik vardır.

Bununla birlikte, Rickert'e göre, kavramın üçüncü derecesi yani kavramların geçerliği söz konusu olduğu vakit psikoloji için gene hususî bir işarete ihtiyaç vardır. Psikolojik kavramlar, sınırsız bağısız umumî bir geçerliğe sahip olamazlar. Bundan dolayı, psikolojik kavramların geçerliği, bir kanun kavramının geçerliğine benzemez. Psikolojik kavramlar, yalnız kendi hususî hedefleri bakımından yani ruh hayatını kapalı bir kavram sistemi içine sokmaları bakımından umumî bir geçerliğe sahip olabilirler. Bu bakımdan, psikolojik kavramların geçerliği, tasvirî zooloji ve botaniğe ait olan kavramla-

rın geçerliği gibidir. Bununla birlikte, sınırsız bağısız geçerliğe sahip olan kavramlarla psikolojik kavramlar arasındaki ayrılık, mahiyet ayrılığı değil, yalnız bir derece ayrılığıdır.

Böylece Rickert, tabiat ilmi kavramı ile psikolojik kavram arasında bir mahiyet farkı gözetmez. Buna karşılık, Dilthey'da bu iki kavram, aralarında mahiyet farkı bulunan iki ayrı dünyaya »natur« ve »Geist« a aittirler. Bundan dolayı da, bu kavramlar arasında bir mahiyet farkı vardır.

Rickert'e göre, her tabiat ilmi gibi, tabiat ilmi metoduna göre çalışan psikoloji de kendi kavramlarına empirik umumilikten daha fazla bir geçerlik sağlamaya çalışır. Psikolog, kendi materyalini doğrudan doğruya gözleyebilmek için, kendi ruh hayatına yönelir. Bundan dolayı, gerçek psikolojik kavramlar, araştırmacının daha fazla, kendi kendini gözlemesi ile elde edilen kavramlardır. Çünkü psikolog, çok kere, kendi fevdî ruh hayatının gözlemi ile sınırlanmak zorundadır. Ama, araştırmacının kendi ruh hayatının gözlemine dayanarak elde ettiği kavramlar, bütün ruh hayatı için geçerliği olan umumî kavramlardır. Kendi ruh hayatına yönelmiş olan psikolog, burada kendini değil umumiyetle ruh hayatını tasvir eder ve böylece de kavramlarının umumî geçerliğini sağlamış olur. Burada asıl mesele, psikolojik kavramların, lojik yapıları bakımından, tabiat ilmi kavramlarından ayrılmadıklarıdır.

Şüphesiz Dilthey'a göre de, psikolog, kendi materyalini, doğrudan doğruya gözleyebilmek için kendi ruh hayatına yönelmek zorundadır. Ancak, Rickert'e göre, bu suretle, umumiyetle ruh hayatı için geçerliği olan umumî kavramlar kurarken, Dilthey'a göre, ruh yapısının kanunlarını arar ve belirler.

Rickert'e göre, psikolojide araştırmacının doğrudan doğruya gözleyebildiği ruh hayatının yalnız kendi ruh hayatı olması, lojik açıdan, psikolojik kavramkurma ile tabiat ilmi ile ilgili kavramkurma arasında hiç bir zıtlık meydana getirmez. Çünkü, psikoloji de tabiat ilmi gibi, kendi çapında umumî kavramlar kurar ve bu kavramların muhtevasına empirik umumilikten daha fazla bir geçerlik vermeye çalışır. Bundan dolayı, psikoloji ile tabiat ilmi arasında formal bir ayrılık yoktur. Bu noktayı daha iyi belirtmek için, Rickert'in ortaya koyduğu ilimler sınıflanmasında, ilimlerin yapılarını

göz önünde tutarak ileri sürüldüğü düşüncelere baş vurmak yerinde olacaktır. 1. Bundan dolayı, esas meselemizden gene bir an ayrılılarak, bu düşüncelere bir göz atacağız.

Rickert'e göre, ilmi çalışma içinde iki esas temayül vardır. Bunlardan biri, umumînin tasvirine yönelen ve umumîyi kavramaya çalışan temayüldür. Böyle bir temayül taşıyan çalışmalar, tabiat ilmi metoduna göre hareket eden çalışmalardır. Tabiat ilminin hedefi, «extensiv» ve «intensiv» çeşitliliği yenerek umumî geçerliliği olacak kavramlar kurmaktır. İmdi, extensif çeşitliliği bir yana bırakarak canlı ve ferdi gerçekliğin kendisine yönelen, bu gerçekliği, kendi bir kereliği, fertliliği ve hususiliği içinde tasvir etmeyi deneyen bir çalışma da historik bir çalışmadır. Böylece, Rickert'e göre empirik gerçeklik üzerinde yalnız iki tarzda çalışma imkânı vardır: umumileştirerek, ferdileştirerek «empirik gerçeklik umumî bakımından göz önünde tutulduğu vakit tabiat, hususî ve ferdi bakımdan göz önünde tutulduğu vakit tarih olur.» 2 Rickert böylece, kendisi için, manevî ilimler idealinin hususî ve ferdi olduğunu belirtir. Tabiat ilmi umumileştirici, tarih ise ferdileştirici ilimlerdir.

Ancak, Rickert'e göre, bütün kavramların aynı derecede umumî yahut aynı derecede historik olduğu da ileri sürülemez. Çünkü ilimler arasında, bunların her birisinin kendi hususî hedeflerine göre, ayrı ayrı umumîlik, ayrı ayrı hususîlik dereceleri vardır. Bundan dolayı, gerek tabiat ilmine, gerek tarihe ait olan kavramlar nispidirler ve nispi bir umumileşmeğe karşı nispi bir ferdileşme vardır. Tabiat ilmi ile ilgili olan kavramlardan söz ederken, ilmi kavramların mükemmelleştikleri ölçüde canlı gerçeklikten uzaklaştıklarını ve canlı varlıklarla ilgilerinin azaldığını görmüştük. Gerçekliğin canlı çeşitliliğinden uzaklaşmış ve böylece lojik bakımdan daha mükemmelleşmiş olan bu kavramlara Rickert, rölasyon kavramları adını verir. 3

İmdi, Rickert'e göre, bütün ilimler, birlikli bir sistemin organları olarak göz önünde tutulurlarsa, bütün kavramlar, lojik bir ideal bakımından şu şekilde düzenlenmiş olacaklardır. Rölasyon kavramı ile çalışan bir bölüm, kendi kavramını, kendisinden daha kuşatıcı

1. Grenzen, 3. bölüm

2. Grenzen, s. 227

3. Grenzen, s. 66

cı bir bölüme vererek, bu son bölüme ait olan kavram da daha kuşatıcı bir bölüm tarafından ele alınacak, bu suretle en sonunda bütün dünyayı kuşatan umumî bir teori kuruluncaya kadar bu çalışma sürüp gidecektir. Rickert'e göre, bu sistemin en tepesinde bulunan disiplin içinde, öteki ilimlerin kendi aralarında saklamak zorunda oldukları bütün varlık kavramları rölasyon kavramına dönmüş olacaktır. Böyle bir son ilim, lojik bakımdan, en mükemmel ilim olarak öteki ilimlerin kendisine verdiği bütün problemleri çözecek, bütün varlık kavramlarını rölasyon kavramına çevirecektir. İmdi, bu en mükemmel ve en son ilmin de gene lojik bakımdan mükemmel bir varlık kavramı olacak ve bu kavrama göre maddî dünyayı meydana getiren varlık da «son varlık» adını alacaktır. 1

Rickert'e göre, maddî dünya hakkındaki böyle bir umumî teorianın sınırsız bağısız olması, yani hem geçmiş ve hem de gelecek için geçerliliği olması gerekir. O vakit, bu umumî teorianın kabul ettiği «son varlık» ların da değişmeyen, yeni baştan meydana gelmeyen ve yok olmayan varlıklar olarak kabul edilmesi lâzımgelir. Çünkü, geçmişteki ve gelecekteki her oluş ve yok oluş bir değişikliğin, dolaşısıyla kavranılmayan bir çeşitliliğin ifadesidir. Rickert'e göre, bu son varlıklar, aynı zamanda bölünmez varlıklar olmalıdır. Çünkü, bölünme de bir değişikliğin ifadesidir. Böyle olunca, bunlar ne kemiyetce, ne de keyfiyetce birbirinden ayrılmıyacaklar, bundan dolayı, böyle mutlak bir umumî teori içinde kavranılamayacak, hiç bir yeniliğe raslanamayacaktır. Bu son ilim dünyasında ve birbirinin aynı olan bu son varlıklar arasındaki süreklilik, tıpkı matematikteki süreklilik gibi birinciden bir süreklilik olacaktır. Bu takdirde, bu varlıklar arasındaki münasebet, yalnız hareketten ibaret kalacak ve bundan dolayı da matematik bir surette kavranılabilecektir.

Böylece, maddî dünyanın kavranılamayan çeşitliliği tam bir surette kavranmış ve bütün hareketler matematik şekilde formüllemiş olacaktır.

Rickert'e göre, lojik yoldan kurulmuş olan bu ideale, gerçekte mevcut olan ilimler de az çok yaklaşmakta yahut da yaklaşmaya çalışmaktadırlar. Netekim, mekanik, kavranılamayan çeşitlikler içindeki maddî dünyanın aslında bir ve aynı cevherden meydana

1. Grenzen, s. 66

geldiğini bildirir. Bu disiplin, bütün varlıkların ve bütün değişikliklerin, kendisi hep aynı kalan bir cevherin hareketinden meydana geldiğini gösterir. Bu hareket, kanunlara bağlı olan bir harekettir. İşte, bu kanunları bulmak ve matematik olarak formüllemek de ilmin vazifesidir.

İmdi Rickert'e göre, maddi gerçekliği bütünlüğü ile kuşatan böyle umumî bir mekanik dünya teorisi içinde, bu gerçekliğin bütün bölümleri umumî bir kavram altında toplanmış olacaktır. Bu suretle, maddi dünyanın kavranılamayan çeşitliliği de bu kavramla yenilecek yahut da ortadan kaldırılacaktır. Maddi gerçekliğin bütün çeşitliliğini yenen bu umumî kavram içinde, artık ayrı ayrı varlıkların fertlilikleri, özellikleri ve çeşitlilikleri ile ilgili hiç bir şeye raslanmayacaktır. Böylece, bir ilmin kavramları bu ideale ne kadar yaklaşırsa gerçekliğin fertliliğinden ve hususiliğinden o kadar ayılacaklar, buna karşılık, bu idealden ne kadar uzaklaşırsa, içlerinde fertlilik ve canlılıkla ilgili olan unsurlar, yani historik elemanlar o nisbette artacaktır. Şu halde, varlık kavramlarının rölasyon kavramları ile ortadan kaldırılması demek, aynı zamanda tabiat ilmi teorilerindeki elemanların ortadan kaldırılması demektir. Çünkü, maddi ve canlı nesnelerle ilgili olan bütün varlık kavramları, son ilmin kavramlarına nisbetle, ferdi ve dolayısıyla historik kavramlardır.

Rickert'e göre, içinde hiç bir historik unsur taşımayan kavram, yalnız bütün dünyayı son varlıkların hareketi olarak anlayan son varlık kavramıdır. Böyle mutlak bir umumî teori ile ilgili olan son varlık kavramının bizim bildiğimiz gerçeklikle hiç bir ilgisi yoktur. Ama, dar manadaki fiziğin ayrı ayrı bölümlerine meselâ ışıkla sesle mıknatisle ve elektrikle ilgili olan materyale dönülürse, o vakit bu ilimlerle ilgili olan kavramların, aynı zamanda, ayrı ayrı real varlıkların bütün bir çeşitliliğini de kuşatmış oldukları görülür. Şu halde, bu kavramlar, kendi içlerinde, ferdi canlı ve historik elemanlar taşırlar ve böylece de historik bir tasvire imkân verirler. Bununla birlikte, Rickert'e göre, fizikle ilgili olan çeşitlilikten kimyanın çeşitliliğine geçilirse, o vakit, historik elemanların ilmin içinde bile önemli bir yer aldıkları görülür. Ama, historik araştırma bakımından, en önemli tasviri organismlerin ilmi sunar.

Rickert'e göre, gerçekten biyoloji, bir yandan canlı hayatının bir kerelik tarihi oluşunu tasvir ederken, öte yandan, bütün organism-

ler için geçerliği olacak umumî kavramlar kurmaya, bütün organismlere hâkim olacak kanunlar bulmaya çalışır. Şu halde, bu ilim, bir yandan hayatın oluşması hakkında historik tasvirler verirken, öte yandan, bir tabiat ilmi olarak, bu historik elemanlar içinde umumîyi arar. Böylece, son tabiat ilmi bir yana bırakılırsa, bütün öteki ilimler, az yahut da çok historik bir muhteva taşırlar. Ama onlar, gene de bir tabiat ilmidirler ve bir tabiat ilmi olmaktan geri kalmazlar. Gerçekliğin hususî bir bölümü üzerinde çalışan bütün bu ilimler, yalnız, bu bölüm için geçerliği olacak kavramlar kurar ve yalnız böyle kavramlar kurmakla yetinirler. Çünkü onlar, ancak bu suretle maddi gerçekliğin ayrı bir bölümü üzerinde çalışan ayrı bir ilim olmak sıfatını kazanabilirler. Bu ilimler, ferdi ve hususî içinde umumîyi tarihin içinde tabiatı ararlar. Maddi ilimlerle ilgili olan materyal bu suretle, çok kere nispi kavramlar altında toplanır ve bu kavramların umumîliklerine göre de tasvir metodu nispi umumî ve nispi historik olur. Bundan dolayı, gerek umumî ilmi kavramların, gerek historik ferdi kavramların yalnız mutlak umumî yahut yalnız mutlak ferdi olmaları gerekmez. Mutlak umumî ile mutlak hususî yahut da ferdi arasında derece derece nispi umumî yahut da nispi historik olan bir basamaklar serisi vardır.

Şu halde, Rickert'e göre, lojik bir ideal olan son tabiat ilmi bir yana bırakılırsa, bütün öteki ilimler içinde derece derece, hem umumileştirici ilmi tasvire, hem de ferdeleştirici historik tasvire imkân vardır. Fakat Rickert'e göre, asıl önemli olan nokta, bir ilmi tasvir içindeki bu iki istikamet, yani tabiat ilmine ait olan tasvir tarzı ile historik tasvir tarzının birbirinden ayrılması gereğidir. Bu suretle, meselâ biyolojide, ilmi biyoloji ile historik biyolojiyi birbirinden ayırmak, bunlardan ilkinin, biyolojik materyali umumî yönünden göz önünde tutup, umumî kavramlar altında toplamaya çalışırken ikincisinin, hayatın dünya yüzündeki gelişmesini bir kereliği içinde ve yalnız ferdi yönünden tasvir ettiğini söylemek lazımdır. Böylece, ilmi biyolojinin organismlerin hayatına hâkim olan bütün kanunları bulmuş olması, ama bununla birlikte, onların, hayatın başlangıcından bugüne kadar geçirmiş oldukları gelişme hakkında tam bir bilgiye sahip olmaması mümkündür. Sonra, dünya yüzünde canlıya ait olan bir kerelik ferdi gelişmenin de, umumî biyolojik kanunlar hakkında hiç bir bilgiye sahip olunmadan tasvir edilmesi mümkündür. Rickert'e göre, manevî ilimler alanında da böyle bir ayırma yapmak gerekir. Bundan dolayı, meselâ bir sosyolojinin varlığı,

tabiat ilmi ile tarih arasındaki zıtlığı ortadan kaldırmaz. Çünkü, lojik açıdan, insanların sosyal hayatının umumileştirilerek tasvir edilmesine karşı bir şey denilemez. Ama, böyle bir ilimden insanlık tarihinin akışı ve bir kerelik ferdi oluşması hakkında bir bilgi vermesi de beklenemez. Şu halde, nasıl ilmi bioloji ile historik biolojinin birbirinden ayrılması gerekiyorsa, aynı şekilde, sosioloji ile tarihinin yani cemiyetin umumileştirici tasviri ile ferdeleştirici tasvirinin de birbirinden ayrılması gerekir.

Rickert'e göre, böylece ilimler, materyalleri içindeki historik elemanlara göre, derece derece ve nispi bir umumiliğe sahip olabilirler. Ama Bu nispiyet onları, umumileştirici bir ilim olmaktan alakoyamaz;

Rickert'in ilimlerin sınıflanması hakkında ileri sürdüğü bu düşüncelerle psikolojiyi de neden bir tabiat ilmi saydığı ve bu ilmin öteki ilimler arasındaki durumunu nasıl belirlediği kendiliğinden anlaşılır. Psikoloji, bir ferdin ruh hayatında olup biten olgularla değil, umumiyetle psişik dünya ile ilgilenir ve bu dünyayı kapalı bir kavram sistemi içine sokmaya çalışır. Rickert, bu bakımdan bu ilmi, yalnız canlı alanını inceleyen ve yalnız canlı alanına hâkim olan kanunları bulmaya çalışan biolojiye benzetir. Çünkü, psikoloji de tıpkı bioloji gibi, kendi alanı içinde kalmak ve kendi hüsusi hedefi ile yetinmek zorundadır. Şu halde, Rickert'e göre, bu ilim yalnız bu bakımdan sınırsız bağısız umumî kavramlar kuran teorik fizikten ayrılır ve bütün öteki ilimler arasında bioloji ile aynı lojik seviyede kalır. Ama, bu durum, onu umumileştirici bir ilim olmaktan alakoymadığı gibi, tabiat ilmi ile ilgili olan karakterinden de hiç bir şey değiştirmez.

Rickert, bütün bu düşüncelerle, yaşantı dünyası ile organismler dünyası arasında hiç bir ayrılık gözetmediğini belirtmiş oluyor. Böylece o, kendi şuur felsefesi açısından, yaşantının gerçekliğine, derinliğine uzak kaldığından ruh hayatının real bütünlüğünü de kabul etmiyor. Bundan dolayı, Dilthey'in «Ruh hayatının bütün muhtevasının içinde yer bulacağı psikolojik bir sistematik lâzım» 2 dediği vakit düşündüğü yaşantı bütünlüğünün tasvirini anlamıyor ve böyle bir tasarrufla, gerçekleşmesine hiç bir vakit imkân olmadı-

1. Grenzen, s. 166

2. Ideen, s. 156

gını ileri sürüyor. Ona göre, ruh hayatı da tıpkı maddi dünya gibi «içinde bütün muhtevasının yer bulacağı» her sistematik tasvirden kaçınır. Çünkü Rickert, ruh hayatının, bütünlüğünün tasvirinden, ruh hayatı bağılılığının, bütünle bölümler arasındaki münasebetin tasvirini değil de, ruh hayatı içinde akan tek olguların tasvirini anlar. Böyle olunca gerçekten, ruh hayatı ne olduğu gibi kendi gerçekliği içinde tam bir surette tasvir edilebilir, ne de böyle bir tasvir hedefine az çok yaklaşılabilir. Bunun için, psişik hayatla ilgili olan bilginin de tabiat ilmine ait kavramkurma metodu ile sınırlanması gerekir.

4 Historik Kavram

Rickert'de psişik dünya, böylece, yalnız tabiat ilmine konu olabilir. Bununla birlikte, tarihin psişik olgular karşısında ilgisiz kalamaması, tersine, tarihî materyalin ağırlık noktasını tam da bu olguların meydana getirmesi, Rickert'i tarihle psişik dünya arasındaki münasebet üzerine düşünmeğe götürür. Gerçekten, tarihçi, historik şahsiyetlerin ruh durumlarını göz önünde tutmak ve kavramak zorundadır. Ancak tarihçi, bu psişik olguları, umumilikleri bakımından değil, hususilikleri bakımından kavramak ve kendi ferdi gerçeklikleri içinde, kavramlarında yansıtmak ister. Tabiat ilmi metoduna göre kurulmuş psikolojik kavramlar içinde, historikle ilgili bir şey bulunmaz, Çünkü bu kavramların, umumiyetle psişik dünya için geçerlikleri vardır. Halbuki, psişik olguları, bir kerelikleri ve fertlilikleri içinde tasvir etmek isteyen tarihî tasvirlerin yalnız bu bir kerelik olgular için geçerlikleri vardır. Şu halde, tabiat ilmi kavramının geçerliği ile historik bir kavramın geçerliği, birbirinden bütünü ayrı anlamda iki geçerliktir. Bu iki geçerlik çeşidi arasındaki ayrılığı ve bu iki kavramkurma tarzı arasındaki derin zıtlığı belirleyebilmek için, Rickert'in historik kavramkurma hakkındaki düşüncelerini gözden geçirmemiz gerekecektir.

Rickert'e göre, historik kavram adını almaya hak kazanan kavramlar, ancak ferdi bir muhteva taşıyan kavramlardır. Historik kavramkurma problemi, canlı gerçekliğin fertliliği ve canlılığı tabiat ilmi kavramlarında olduğu gibi kaybedilmeden sadeleştirilmesinden ve bu şekilde işlenerek kavramlar içinde toplanmasından ibarettir. Şu halde, historik kavramlar, canlı muhtevanın kavranılmaz çeşitliliği içinden, belli elemanların, bir çok varlıklarla ve bir çok olgularla ilgili olan şeyi tasvir edecek şekilde değil de, yalnız tek bir ferde has olan şeyi tasvir edecek şekilde ayrılmalrı ve bu şekilde

umumî kavramlar içinde bağlanmaları ile meydana gelir. Bundan dolayı, tabiat ilmi ile tarih arasındaki esas ayrılık, bunlardan birisinin umumî muhtevalı, ötekinin ise ferdî muhtevalı kavramlar meydana getirmesinden ibarettir. Başka bir deyimle, Rickert'e göre, bu ilimlerden biri umumileştirir, öteki ise ferdileştirir. Bununla birlikte, bu durum, tarih için umuminin tabiat ilmi için ise hususînin hiç bir manası olmadığını ifade etmez. Netekim, daha önce kendilerinden söz edilen nispi umumî ve nispi historik kavramların mevcut olması da bunun böyle olduğunu gösterir. Gerçekten, tarih de umumîye muhtaçtır ve umumî ile iş görür. Çünkü Rickert'e göre, bir çeşit umumî, her çeşit ilmi çalışma için zarurîdir. 1 Ancak, umumî, tabiat ilminde gaye, tarihte ise vasıta'dır. Tabiat ilminin hedefi, her vakit, daha umumî bir kavram meydana getirmek, yani objelerini umumî muhtevalı kavramlar altında toplamak, sonra bu kavramları da tabiat ilmi ile ilgili olan her olgunun içinde yer bulacağı umumî bir kavramlar sistemi içinde düzenlemektir. Tabiat ilmi ile ilgili olan kavramlar içinde, bir kerelik ferdî hususîliklere yer yoktur. Tabiat ilmi, ferdî ile ancak umumî kavramlar sisteminin kurulmasına yardım ettiği müddetçe ilgilenir. Fizik, botanik, gibi ilimler ve psikoloji, böyle hareket etmek zorundadırlar.

Halbuki, bir kerelik ferdî olgularla ilgilenen tarih, her vakit ve her yerde mevcut olanı değil, tersine ayrı ayrı zaman ve ayrı ayrı mekân içinde meydana çıkan hususî varlıkları göz önünde tutar. Tarih, bu hedefine ulaşmak için gerektiği kadar umumî kullanmak zorundadır. Tarihçinin kullandığı ilk umumîyi, tabiat ilimlerinde de kavram elemanları olarak kullanılan umumî manalı kelimeler meydana getirir.

Böylece, tabiat bilgini, bu kavram elemanları ile daha umumî muhtevalı bir kavram meydana getirmeğe çalışırken, tarihçi, bunları büsbütün başka bir istikamette kullanır ve onlardan bir kerelik bir ferdî olguyu tasvir etmek, bu olguyu öteki olgulardan ayıran hususîlikleri göstermek için faydalanır. Hattâ bazı kere tarihçi, yalnız bu kavram elemanlarını değil, tabiat ilmi ile ilgili olan kavramların kendilerini de kullanabilir. Ama, bunların yardımı ile bir kerelik bir ferdî olguyu tasvir ettiği müddetçe, tabiat ilminde kavramkurma ile tarihte kavramkurma arasındaki lojik zıtlıktan hiç bir şey değişmiş olmaz.

1. Die Vier Arten des Allgemeinen in der Geschichte, Die Grenzen s. 737.

Şu halde, her ilmi kavramın elemanları umumîdir. Ama, tabiat ilmi, bu umumî elemanlarla umumî muhtevalı bir kavram kurarken, tarih, onlardan ferdî muhtevalı bir kavram meydana getirir ve bir fertliliği tasvir eder. Ama, tarihin tasvir ettiği fertlilikler, alelâde fertlilikler değil, herkes tarafından kıymetlendirilen yahut umumî bir kıymet bakımından önemli olarak ayrılabilen fertliliklerdir. Historik bir ferdin umumî kıymeti, onun öteki fertlerden ayrılmasına, onların numunesi olmamasına dayanır. Bundan dolayı, historik bir fert, öteki varlıklardan ne kadar ayrılırsa, önemi de o ölçüde artar.

Demek ki tarih, umumî kıymetle ilgili olan bir şeyi tasvir ettiği için ferdiyi ve hususîyi tasvir etmiş oluyor. Historik fert, her şeyden ayrı olduğu için herkes tarafından kavranılabiliyor. Historik ferdin tekliği ve ferdî birliği, kendisine bağlanmış olan bu kıymete dayanıyor. İmdi, Rickert'e göre, historik gerçeklik, umumî kıymetler bakımından, yani herkes tarafından kıymet olarak kabul edilen kıymetler bakımından, önemli ve önemsiz olarak ayrılır ve önemli kısımlar ferdî kavramlar içinde toplanırsa, böyle bir anlayış, keyfî bir anlayış değil, tersine, bu anlayışa rehberlik eden kıymetleri kıymet olarak gören herkes tarafından zorunlu olarak ilmi sayılması gereken bir anlayıştır.

Ancak, Rickert'e göre, tarihçi, bir ilim adamı olarak teorik hareket etmek zorundadır. 1 Başka bir deyimle, tarih, kıymetlendiren bir ilim değil, kıymetlerle nispet kuran bir ilimdir. Tarih, yalnız kendisi için değeri olan şeyleri kıymetlendiren pratik insanın tersine, her vakit ve her yerde geçerliği olacak bir tasvir meydana getirmeğe çalışır. Şu halde tarihçi, yalnız teorik kıymet nispetleri ile pratik kıymetlendirmeleri ayırmakla kalmayıp, aynı zamanda teorik kıymet nispetlerinin kuruluşu için kaide olacak kıymet görüş noktalarını da belirtmek zorundadır.

Böylece, tarihte, her vakit önemliyi önemsizden ayırmaya yarayacak ve bu suretle historik tasvire rehberlik edecek bir kıymet nispetinin göz önünde tutulması gerekir. Rickert'e göre, gerçekten ilmi olan bir tarihî çalışma, objelerin kıymetlerle olan teorik nispetlerini hiç bir vakit bir yana atamaz. Çünkü, böyle bir nispeti göz önünde tutmadan, historik materyal ile tarih için önemli olmayan bayağı materyali birbirinden ayıramaz. Şu halde, tarihçi, objelerini

1. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, s. 95

her vakit bir kıymetle ilgilendirmek, tarihi objelerle bu objelerin seçilmesine rehberlik eden kıymetler arasında teorik bir nispet kurmak zorundadır. Ama, aynı zamanda o, pratik kıymetlendirmelerden, müspet yahut menfi kıymet hükümleri vermekten de tamamiyle kaçınmak zorundadır. Çünkü, müspet yahut da menfi kıymet hükümleri, bir şeyin iyi yahut da kötü, faydalı yahut da zararlı olduğunu ifade ederler. Halbuki, tarihi bir obje ile bir kıymet arasında kurulan teorik nisbette böyle bir ifadeye hiç bir vakit rastlanmaz.

Şu halde tarih, bütün fertleri değil, yalnız umumî bir kıymet bakımından önemli olanları tasvir edebilir. Tarihte, tarihi kavramların muhtevası ferdî, ama, historik tasvire rehberlik eden prensipler umumdur. Prensiplerin umumiliği, kavramların muhtevasını hiç bir şekilde umumileştirmez. Tersine, historik bir objenin umumî geçerliği tam da onun fertliliğine dayanır. Rickert, tarihe rehberlik eden prensiplerin kıymetler, yani gerçek kültürün ifadesi olan mana oluşumları olduğuna işaret etmekle, manevî dünyanın, en esaslı güdüsüne dokunmuş olur. Çünkü, manevî dünya, her vakit, belli kıymetler yaratan ve belli kıymetlere dayanan bir kültür hayatının ifadesidir.

Rickert'e göre, tasvire rehberlik eden teorik kıymet nisbeti, gerçekliğin hem extensiv, hem de intensiv çeşitliliğinin yenilmesi-ne yarar. Bu kıymet münasebeti, hem historik materyalin, çeşitliliği içinden historik objelerin seçilip ayrılması işinde, hem de intensiv muhtevanın tasviri işinde aynı derecede önemli bir rol oynar. Gerçekte bir objenin umumî bir kıymet bakımından önemi, yalnız onun intensiv çeşitliliğinin fertliliğine dayanır. Tek bir «individuum» yalnız bu çeşitlilikle ilgili olan fertliliğinden dolayı, öteki «individuum» lar arasından historik individuum olarak ayrılır.

Rickert, tabiat ilmine ait olan kavramkurma ile historik kavramkurma arasındaki zıtlığı tam bir şekilde belirtebilmek için, tabiat ilmi kavramının ilk basamağını meydana getiren empirik umumiği göz önünde tutar ve bunun historik ilimlerdeki karşılığını arar. Tabiat ilmi ile ilgili olan kavramkurmada çıkış noktasını umumî bir manaya sahip olan sözler meydana getiriyordu. İmdi, bunun tersine, historik kavramkurmanın ilk derecesini de bir kere-lik ferdî objeye ait olan hususî isimler meydana getirir. 1

Historik kavramkurmanın ilk derecesinde extensiv çeşitlilik içinden, yalnız teklikleri bakımından bir önem taşıyan varlıklar seçilir. Hususî bir isimleri olan bütün bu varlıklar, yalnız önemli bir fertliliğe sahip olduklarından dolayı öteki varlıklar arasından ayrılır ve yalnız bu fertliliklerinin öneminden dolayı bir kıymete bağlanırlar. Bu suretle, önemli ve önemsiz ayırması ilimden önceki düşünce içinde başlar ve herkes için bir kıymet taşıyan, herkes için bir mana ifade eden varlıklara hususî isimler takılır. Böylece, empirik gerçeklik dünyası, iki guruba ayrılmış olur. Bunlardan biri umumi kavramlar içinde toplanabilen varlıklardan, öteki ise, fertliliklerinin birlikli tekliğinden ve önemliliğinden dolayı hususî bir isme sahip olan varlıklardan meydana gelir. İşte, historik kavramkurmanın ilk derecesini de en geniş anlamdaki bu ferdî tertiplenmiş meydana getirir. Tabiat ilmi ile ilgili kavramkurmanın ilk derecesini karşılayan bu ferdileştirici gerçeklik anlayışı aynı zamanda onun zıttıdır.

Umumi ilmi kavramlara ulaşmak isteyen tabiat ilmi, çıkış noktasında, nasıl umumî manalı kelimelere bağlanırsa, tarih de, öylece bu ilk ferdileştirici gerçeklik anlayışına bağlanır. Ancak, bu ilk ferdileştirici anlayış, müspet yahut da menfi değerlendirmelerden büsbütün bağımsız değildir. Ama, tabiat ilmi ile ilgili olan kavram, nasıl empirik gerçekliğin fertliliğinden ve çeşitliliğinden uzaklaşırsa ilmi bir form kazanmış olan historik kavram da öylece müspet yahut da menfi pratik kıymet hükümlerinden uzaklaşır.

Tabiat ilmi ile ilgili kavramkurmada, ikinci merhale kavramın belirlenmesi idi. Bir kavramın belirlenmesi, bu kavramdaki önemli elemanların bir hükümler silsilesi ile meydana çıkarılması ve bir tanımlama ile tesbit edilmesi idi. Bunda ağırlık noktasını, bir çok objelerde ortaklaşa olan elemanların tek bir kavram içinde toplanması ve tek bir kavram içinde gösterilmesi meydana getiriyordu. Bir tabiat ilmi kavramı, bu şekilde belirtilince, artık onun muhtevasında belirliliğini bozacak hiç bir eleman ve hiç bir canlı çeşitlilik kalmamış demektir.

Halbuki, historik kavramkurmanın belirlenmesinde ağırlık noktasını, yalnız tek bir objenin ferdî hususiliği ile ilgili olan elemanların tek bir kavram içinde toplanması meydana getirir. Ancak, Rickert'e göre, gerçeklik yalnız ferdî değil, aynı zamanda canlıdır da. Tam canlılık ise, olduğu gibi hiç bir kavramın sınırları içine gir-

mez Bununla birlikte, tarih ilmi, kendi objeleri ile kıymetler arasında bir nisbet kurar ve objelerinin fertlilikleri bakımından önemli olan elemanlarını bir kavram içinde toplamayı denerken, aynı zamanda onların canlılıklarını da kavramak ve kavramları içinde yansıtmak zorundadır Bundan dolayı, historik bir kavramın muhtevası içinde kıymet nispeti açısından kavranılmayan canlı elemanlara da raslanır.

Böylece, tabiat ilminde bir yana bırakılan ve kavramlı bilginin sınırları dışına atılan bir kerelik ferdi olguların ve canlı çeşitliliğin tasviri, tarih için zorunlu bir ödevdir. Bundan dolayı, bu ilmin, gerçekliğin fertliliği yanında onun canlılığına da yönelmesi, gerçekliğin fertliliğini tasvir ederken, onun, canlılığına da yaklaşmaya çalışması gerekir. Şu halde, historik çalışmada kıymet nispeti açısından önemli olan elemanlar, canlılıkla ilgili olan elemanlarla bağlanır ve bir kavram içinde bu şekilde toplanırlar.

Böylece, historik kavram, yalnız tariflerle değil, mümkün olduğu kadar kesin ve canlı tablolarla belirlenebilir. Historik kavramın belirliliği, historik tasvirlerle ilgili olan ferdi ve canlı şekillenmeler içinde kendini gösterir. Çünkü, historik kavram, gerçekliği kendi fertliliği içinde kavramak ister. Halbuki, gerçekliğin fertliliği de yalnız onun canlılığı içinde dile gelir. Bundan dolayı, tarihçi, her vakit, canlı tasvirlerle yönelir. Ama, tabiat ilmi ile ilgili kavram-kurmada fertliliğin canlı tablosunu meydana getirme yolundaki şekillenmelerin hiç bir önemi yoktur.

Bununla birlikte, Rickert'e göre, historik kavramın belirlenmesi, yalnız fertlilik ve canlılıkla ilgili olan elemanların tasviri ile bitmez. Empirik gerçekliğin bir kerelik ferdi akışını tasvir eden tarih, ele aldığı gerçeklikleri başlı başına, tek tek şekillenmeler ve fertlilikler olarak göz önünde tutamaz. Tarih, ele aldığı her objeyi bir bağlılık içine yerleştirmek zorundadır. Tarihi objelerin içinde bulundukları bağlılıkları göz önünde tutmayan, her objeyi kendi historik bağlılığı içine yerleştirmeyen bir çalışma, historik olmayan bir çalışmadır.

Her objenin içinde bulunduğu bağlılık, kendisine göre, her vakit, daha umumî olan bir bağlılıktır. Ancak, historik bir bağlılığın umumîliği, tabiat ilmi ile ilgili olan bir kavramın umumîliğine benzemez. Historik bir objenin kendi umumî historik bağlılığı içine yerleştirilerek düzenlenmesi ile aynı objenin tabiat ilmi ile ilgili olan bir

kavram içine sokulması ve bu kavram içinde düzenlenmesi, lojik açıdan, birbirinin zıddı olan iki düzenlenme ve birbirini ortadan kaldıran iki zıt vetiredir. Tabiat ilmi açısından göz önünde tutulan umumî, bir kavramın umumî muhtevasıdır. Bu umumî muhteva içine girebilen fertler, yalnız örnek olarak göz önünde tutulabilirler. Halbuki, umumî bir historik bağlılık içinde düzenlenmiş olan fertler, ancak bu bağlılığın bölümleri yahut da organları olarak göz önünde tutulabilirler. Umumî historik bağlılık kuşatıcı bir bütündür. Bu bütünle organları arasındaki münasabet, umumî bir kavramla numuneleri arasındaki münasabete benzemez. Bundan dolayı, Rickert'e göre, yalnız tabiat ilmi kavramlarının umumîliği ile historik kıymetlerin umumîliği arasındaki ayrılığı belirtmekle kalmayıp, aynı zamanda kuşatıcı bütün anlamındaki historik umumîlikle sınırsız bağısız geçerlik anlamındaki tabiat ilmi umumîliğinin de birbirinden ayrılması gerekir.

Gerçi, historik fertlerin birer organ olarak içinde yer aldıkları historik bütün de büyük ve kuşatıcıdır. Ama, organlarından her biri gibi o da ferdi ve hususîdir. Böylece, Machiavelli nasıl historik bir fertse, onu kuşatan İtalya Rönesansı da aynı şekilde historik bir ferttir. Romantik Mektep de tıpkı Novalis gibi historik bir ferttir. Machiaveli ve Novalis, Rönesans ve Romantizm'in örneği değil birer organıdır. Onların, Rönesans ve Romantizm'e ait olan umumî historik bağlılık içine yerleştirilmeleri, historik bir ferdin daha kuşatıcı bir historik fert içinde düzenlenmesidir. Bundan dolayı, historik bir bütün içinde düzenlenmekle, umumî bir cins kavramına yahut da bir tabiat kanununa bağlanmak birbiriyle hiç bir şekilde bağdaşmaz.

Böylece, Rickert, tabiat kavramının umumîliği ile, historik bütünün umumîliğini birbirinden ayırır. Tabiat kavramı, muhtevası bir çok fertlere uygulanabildiğinden dolayı umumîdir. Halbuki, historik bağlılık, bir çok fertleri ferdi bir bağlılık yahut da bir bütün meydana getirecek şekilde kuşattığından dolayı umumîdir. Bu bütünün kendisi de bir kerelik ferdi bir gerçeklik olarak göz önünde tutulur. Bütünlüğü içindeki bu ferdi gerçeklik, ferdi bir kavram içinde tasvir edilir. Bütüne ait olan bu ferdi kavramın elemanlarını bu bütün içinde bulunan ayrı ayrı bölümlerle ilgili olan kavramlar meydana getirir. Bütün bu bölümlerle ilgili olan kavramlar, bütünün tasvirine rehberlik eden kıymet nispeti açısından bir öneme sahip oldukları için seçilmiş ve bütüne ait olan kavram içinde bu suretle birleşmişlerdir.

İmdi, böylece ortaya çıkan bu ferdi bütün de, yeni baştan, daha kuşatıcı bir bütün içinde yer alır. Tek bir ferdin daha kuşatıcı bir fert içinde düzenlenmesi, onun kendisine ait olan ferdi bağlılığın-
dan hiç bir şey kaybettirmez. Bu suretle, tarihî tasvir içindeki her fert, hem bir bütünün organı, hem kendisi de organlara sahip olan bir bütün olarak göz önünde tutulur. Her ferdin daha kuşatıcı bir fert içinde düzenlenmesi ile artık hiç bir bütün içinde yer almayan «son bir bütüne» varılması gerekir. Bu «son bütünü» de zorunlu olarak, benzeri olmayan ve az raslanan bir bütün olması lâzımdır. Netekim, Rickert'e göre, kelimenin asıl manası ile dünya tarihi, dünyasının başı ile sonu arasındaki en kuşatıcı bağlılık, gerçekten benzeri olmayan ve eşine raslanmayan bir kerelik bir oluşumdur. 1 Ama, yalnız dünya tarihi değil, kültür insanlığı yahut umumiyetle insanlık da, son historik bütün olarak göz önünde tutulabilir.

Rickert'in historik dünya yapısı ve düzeni hakkındaki bu düşüncelerini, bir an Dilthey'in, manevî dünyanın yapısı üzerine ileri sürdüğü fikirlerle karşılaştıralım. Rickert, ferdi, historik ve sosyal gerçekliğe ait olan bütünü bir organı olarak göz önünde tutuyor. Başlı başına kendisi de organlara sahip olan bu fert, yeni baştan, daha kuşatıcı bir ferdi bütün içinde, onun bir organı olarak yer alıyor ve bu eylem böylece sürüp gidiyor.

Buna karşılık, Dilthey'da, her biri kendi hedef bağlılığını kendi içinde taşıyan bir ruh yapısına sahip olan fertler, historik ve sosyal gerçeklik içinde, bu gerçekliğin, bir organı olarak değil, ama birer elemanı olarak kendilerini gösterirler. Fertlerin, birer eleman olarak ait oldukları bu bütünü kendisi, Rickert'de olduğu gibi, başka bir bütünü organı değil, kendi hedefini kendi içinde taşıyan bir hedef bağlılığı, bir yapı bağlılığıdır.

İmdi, yeniden Rickert'e dönersek, historik kavramkurma yahut da historik tasvir, bu tasvire rehberlik eden kıymet nispeti açısından önemli bir fertliliğe sahip olan bir historik objenin, daha kuşatıcı başka bir obje içine yerleştirilerek düzenlemesi olunca, tabiat ilmi metodu ile tarihte kullanılacak metod arasındaki ayrılık da, bütün kesinliği ile ortaya çıkacaktır. Tarihe, tabiat ilmi metodunu uygulamak yani historik objeleri bir cins kavramının örneği olarak görmek, onları atomlaştırmak, yani, fertlilik ve canlılıkla ilgili olan bütün elemanlarını ortadan kaldırmak demektir.

Rickert'in düşündüğü manadaki, kuşatıcı bütün ve organla, nümune ve kavram arasındaki münasebetin daha kesin bir şekilde belirtilebilmesi için, elemanter mantıktaki, muhteva ve şumûl münasebetinin göz önünde tutulması gerekir. Tabiat ilmi ile ilgili bir kavramın şumûlü ne kadar genişlerse, muhtevası o ölçüde daralır. Bunun için, tabiat ilmi ile ilgili olan en umumî kavramlar, muhteva bakımından en yoksul olanlardır. Buna karşılık, daha az umumî olan kavramlar, muhteva bakımından, daha zengin olanlardır. Halbuki, historik kavramkurmada, kavramın şumûlü ile muhtevası birlikte gider. Historik bir kavramın şumûlü ne kadar genişlerse muhtevası da o kadar zenginleşir. Bundan dolayı, en umumî bütüne ait olan, en kuşatıcı historik kavram, muhteva bakımından en zengin ve en geniş olan kavramdır. Böyle olunca; en kuşatıcı historik kavram olan dünya tarihi içinde, historik bakımdan önemli olan her ferdin bir yeri bulunması gerekir. Şu halde, tabiat ilmi ile ilgili olan en umumî kavram, objelerin, mümkün olan en son sadeleşmesini tasvir ederken, en kuşatıcı historik kavram, historik bakımdan önemli olan her çeşitliliği tasvir eden kavramdır.

Tarihte, daha kuşatıcı bir historik bütün içine yerleşmiş bulunan bütün historik olgular, bu bütünü yalnız bir bölümü olmakla kalmaz, aynı zamanda, birbirlerine tesir de ederler. Empirik gerçekliğin her bölümü başka bir bölümün tesiri altındadır ve kendisi de bir başka bölüme tesir etmektedir. Bundan dolayı, bir kereliğin ve fertliliğin ilmi olan tarihin, yalnız olup biten şeyleri tasvir etmekle kalmayıp, aynı zamanda, bunlar arasındaki tesirleri, yani tarihi olguların illetlerini de araştırması gerekir.

Rickert'e göre, hem tabiat ilminin, hem de historik disiplinlerin materyali olan tek bir empirik gerçeklik vardır. Bunun için, bu gerçekliğe ait olan prensiplerin hem tabiat ilimleri, hem de historik disiplinler için geçerliliği olması gerekir. Şu halde, tabiat ilminde nasıl her olgunun bir sebebini arar, her olan şeyin bir sebebi olması gerektiğini kabul edersek, aynı şekilde, tarihte de historik olguların sebebini araştırmak zorundayız.

Ama, Rickert'e göre, tarihteki her sebep ve netice bütün ötekilerden ayrı ferdi bir bağlılık, historik bir bağlılık meydana getirir. Empirik gerçekliğe umumiyetle hâkim olan illiyet kategorisinin kendisi elbette ferdi değildir. Ama, bir sebep ve netice münasebeti ifade eden her gerçek bağlılık zorunlu olarak ferdi ve bir kereliktir. İmdi,

bu gerçek sebep bağıllığı, öteki bağıllıklarla ortaklaşa olan yönünden göz önünde tutulduğu yani bu bağıllıkla ilgili olan kavramın muhtevası bir çok sebep bağıllıklarında tekrarlanan ve durmadan, yeni baştan, ortaya çıkan sınırsız bağırsız umumî bir hükümden meydana geldiği vakit tabiat kanunu ile ilgili olan bir sebeplilik kanunundan söz edilebilir. Şu halde, sebeplilik kategorisinin empirik ve ferdî gerçekliğe uygulanmasından meydana gelen ferdî sebep kavramının tabiat ilmi ile ilgili olan sebep kavramından ayrılması gerekir. Tabiat kanununun muhtevası umumîdir. Bundan dolayı, hiç bir tabiat kanunu bir kerelik ferdî olgunun bir kerelik ferdî sebebi ile ilgilenmez. Böyle bir ferdî sebep de hiç bir tabiat kanunu içinde yer almaz. Şu halde, sebeplilik kategorisi, umumileştirici ve ferdileştirici sebeplilik karşısında ilgisizdir ve umumileştirici anlayışa olduğu kadar, ferdileştirici anlayışa da uygulanabilir. Yalnız, bu kategorinin umumileştirici ve ferdileştirici kavramkurma içindeki şekillenmesi ayrı ayrı tarzlarda olur.

Tabiat ilmi, sebep ve netice münasebeti hakkında sınırsız bağırsız geçerliliği olan umumî kavramlar kuraiken, aynı sebebin, her vakit, aynı neticeyi, meydana getirdiğini kabul eder. Aynı sebebin, her vakit, aynı neticeyi meydana getirmesi faraziyesi ise, ancak, umumileştirici, bir ilim tarafından kabul edilebilir. Çünkü, ferdileştirici bir ilmi anlayış, aynı ferdî sebebin, her vakit, aynı ferdî neticeyi meydana getirdiğini kabul edemez. Bundan dolayı, historik tasvirin göz önünde tutmak zorunda olduğu her sebep, öbüründen ayrı bir fertliliğe ve çeşitliliğe sahip olduğu gibi, her historik neticenin de kendi sebebinden ayrı bir fertliliği ve çeşitliliği olması gerekir. Aksi takdirde, meydana gelen sonuç, historik bir sonuç olmaz.

Şu halde, tarih için sebeple ilgili olan aynılık kanununun hiç bir manası yoktur. Tarihçi, kendisine rehberlik eden kıymet açısından hiç bir önemi olmayan sebeplerden önemli historik sonuçlar çıkartmaktan sakınmaz. Bu suretle, tarihin yolu ile tabiat ilminin yolu da zorunlu olarak birbirinden ayrılır. Tabiat ilimlerinde, bu ilimlerle ilgili olan kanunların kendileri de sebep olarak göz önünde tutulabilir. Meselâ, düşme kanunu, bir cismin düşmesinin sebebi olarak gösterilebilir. Keza, çağrışım kanunu da hafızada meydana çıkan her hangi bir tasavvurun sebebi olarak görülebilir. Halbuki tarihin konusu olan empirik gerçeklik içinde, her vakit, yalnız ferdî

olgular ve varlıklar söz konusu olduğundan, bunların sebeplerinin de, her vakit, ferdî olgular ve varlıklar olması gerekir.

Tarihteki her ferdî olgu, daha kuşatıcı bir ferdî olgu içinde düzenlenir. Tarihe konu olan bütün bu ferdî olgular, olmuş bitmiş ve donmuş varlıklar değil, tersine, oluş halinde olan ve hareket içinde bulunan varlıklardır. Tarih, bütün bu olguları, kendi oluşları ve kendi akışları içinde takip etmek ister. Tarihî olguların bu oluş ve akışına gelişme adı verilir.

Rickert'e göre, gerçek historik gelişme, gerçeklik içindeki oluş ve akışın yahut da gerçeklikle ilgili olan değişiklikler silsilesinin yalnız fertliliği ve hususiliği bakımından göz önünde tutulmasından, yalnız, bir kerelik ve ferdî bir silsile olarak görünmesinden meydana çıkan bir gelişmedir. Real bir obje ile ilgili olan bu bir kerelik ferdî oluş gidişi içindeki her derecenin hususî ve ferdî bir karakteri vardır. Bundan dolayı, buradaki gidiş, bir hususîden öteki hususîye ilerleyiştir. Ama, buradaki ilerleyiş, kıymet artışı ile ilgili olan bir ilerleyiş yani «ilerleme» değildir. Çünkü, ilerlemede silsilenin en ucunda bulunan bölüm, hedef sayılır ve bütün öteki bölümler, onun gerçekleşmesine yarayan vasıtalar olarak göz önünde tutulur. Halbuki, tarihin hedefi, her tarihî olguyu ve her tarihî şekillenmeyi kendi hususiliği ve kendi fertliliği içinde değerlendirmektir. Bundan dolayı, bu ilim, gelişme silsilesi içindeki hiç bir dereceyi yalnız bir vasıta olarak, kendisinden sonraki dereceyi meydana getirip vazifesini tamamlamış gereksiz bir organ olarak göz önünde tutmaz. Tarih için, bir gelişme silsilesi içindeki dereceler, en yüksek dereceye ulaşmak için aşılacak ayrı ayrı merhaleler değil, tersine gelişme ile ilgili olan zorunlu organlardır. Bu organlardan her birinin, kendine göre, ayrı bir anlamı ve ayrı bir hususiliği vardır. İmdi, bir gelişme gidişi içindeki bütün bu ayrı ayrı dereceler, belli bir hedefe doğru düzenlenir ve birbiri ardı sıra dizilirler. Böylece, alelade gelişmeler silsilesinden ayrılan gelişme, teleolojik bir güdüye bağlanır.

Ama, teleolojik anlamdaki bir değişiklikler silsilesini ifade eden bu gelişme kavramı da daha historik bir gelişme kavramını belirlemeye yeter değildir. Teleolojik gelişme kavramının historik gelişme olabilmesi için, bir de, bir kıymet nispeti açısından göz önünde tutulması gerekir. Bir kerelik tarihî oluş gidişinin historik tasvirine rehberlik edecek olan bu prensip, historik kavramkurmaya rehber-

lik eden aynı teorik prensiptir. Şu halde, historik bir obje ile ilgili olan gelişmenin yahut da bir oluş gidişinin ilmi bir şekilde tasviri, historik obje ile ilgili olan önemli kısımların teorik bir kıymet nispeti açısından seçilmesinden ve bir kerelik ferdi bir gelişme kavramı içinde toplanmasından ibarettir. Böylece historik gelişme kavramı, bir kerelik bir oluş gidişinin teorik bir kıymetle nispet kurularak kendi hususiliği içinde tasvir edilmesinden ve bu gidişle ilgili olan ayrı ayrı derecelerin, bu teorik kıymet nispeti açısından kendi hususilik ve kendi fertlilikleri içinde derlenerek bir kerelik ferdi bir bağlılık içinde toplanmasından meydana gelir.

İmdi, historik fert hakkında söylenen her şeyin historik gelişme için de geçerliği vardır. Böylece, her tek gelişme gidişi daha kuşatıcı bir gelişme gidişinin organıdır. Bu kuşatıcı gelişme gidişinin kendisi de daha kuşatıcı bir bütünün organıdır. Nihayet, son historik bütüne ilgili olan gelişmenin de bütünlüğü ile bir kerelik birlikli ve ferdi bir gelişme olarak görülmesi gerekir. Bu son bütüne ait olan gelişme kavramının muhtevasını da kendi bölümleri ile ilgili olan gelişme kavramları meydana getirir.

Her gelişme gidişi, aynı zamanda bir sürekliliktir. Bu süreklilik içindeki her derece, kendisinden evvelki bir derece ile belirlenmiştir ve kendisinden sonraki bir dereceyi belirlemektedir. Burada ki her ferdi sebep, kendisi de ferdi bir sebebe sahip olan ferdi bir sonuçtur. Bundan dolayı, her olgunun, geçmişte takip edilmesi, bu olgunun sebebinin onun gelişme gidişi ile ilgili olan safhalar içinde araştırılması gerekir. Ama, sebeplerin yalnız geçmişte araştırılmasıyla yetinilmez. Bu hususta, tam bir kanıya ulaşabilmek için, yalnız boyuna değil, aynı zamanda enine araştırmaların da yapılması, her olgunun sebebinin yalnız geçmişte değil, şimdiki zamanda ve bu olgularla birlikte meydana çıkan öteki olgular arasında da araştırılması gerekir. İşte, gelişmeyi de kuşatan historik kavram bütünlüğü ile böylece şekillenmiş olur.

Ancak, bütünlüğü içinde şekillenen bu kavram, tabiat ilmi ile tarih arasındaki ayrılığın en kesin bir şekilde belirlenmesine imkân veren, mutlak historik kavramdır. Bununla birlikte, tarih, yalnız mutlak historik kavramlarla çalışmaz. 1 Tarihte, Rickert'in tabiat ilmi ile ilgili elemanlar olarak göz önünde tuttuğu, relativ historik

kavramlar da vardır. Historik kavramkurma prensibinin - ferdileştirici kıymet nisbeti açısı - kendilerine de uygulandığı bu relativ historik kavramların, tabiat ilmi ile ilgili elemanlar olarak göz önünde tutulması, bu kavramlara ait olan bölümlerin, aynı zamanda numune olarak da görülebilmelerinden ileri gelir. Bundan dolayı, tarihteki bu relativ historik kavramlar, hem tabiat ilmi ile ilgili bir muhteva taşıyan, hem de historik bir tasvir verebilen kavramlardır. Bu kavramlar, hem ferdileştiren, hem de umumileştiren, daha doğrusu, kıymet nispeti açısından önemli olan historik yönünden, hiç bir şey kaybetmeden umumileştirebilen kavramlardır.

Tarihte, böyle relativ historik kavramlar kurmak zarureti, historik bakımdan aynı derecede önemli olgulardan meydana gelmiş bir bütünün tasvir edilmesi gerektiği yerde kendisini gösterir. Bu bütünü meydana getiren ayrı ayrı olguların, yani bu bütüne ait olan tek tek bölümlerin, her birinin kendine göre ayrı ayrı fertliliği olduğu halde, tasvire rehberlik eden kıymet nispeti açısından hiç biri ötekinden ayrılmayıp hepsi aynı derecede önemli bir fertliliğe sahip olduklarından, bir tek kavram içinde toplanır ve böyle bir gurup kavramı ile belirlenirler. İmdi, bir gurup kavramının bütün organlarında ortaklaşa olan şey, tasvire rehberlik eden kıymet nispeti açısından önemli olan şeydir. Bu suretle, tarihte, bir harbe katılmış olan askerlerden, bir semtte eyleşenlerden, bir şehrin halkından, söz edildiği vakit, böyle bir gurup kavramı kurulur. İmdi, bu kavramın tasvir ettiği gurup, bütünlüğü içinde bir kerelik ferdi bir olgu olarak göz önünde tutulur. Böyle bir gurubu meydana getiren fertler, tarihe rehberlik eden prensip bakımından, birbirinin aynı olduklarından, numune olarak da görülebilirler. Bunlar, historik bakımdan, hem kendi cinslerinin örneği olarak, hem de, kıymet nispeti açısından bir mana taşıyan bir kerelik ferdi bir historik bütünün organı olarak önem taşırlar.

Ancak, Rickert'e göre, historik bakımdan aynı derecede önemli organların meydana getirdiği bu historik guruplarla ilgili olan relativ historik kavramlar, milletlere, devirlere ve kültür devrelerine ait olan kavramlarla karıştırılmamalı ve bunlardan dikkatle ayrılmalıdır. Çünkü, milletlerle, devirlerle ve kültür devreleriyle ilgili olan kavramlar, bu millet yahut bu devir içinde yaşayan az sayıdaki fertlerde bulunan ortaklaşa hususiyetlerle ilgili olan kavramlardır. Bundan dolayı, meselâ, bir aydınlanma devrinden yahut da bir Rö-

nesanstan söz edildiği vakit, bu devirler içinde yaşamış bulunan milyonlarca insanın aydınlanmacı olduğu yahut da Rönesansı temsil ettiği düşünülemez. Bu devirlere öz olan ana vasıfları, bu devirler içinde yaşamış olan, filozofların, şairlerin, sanatçıların, dünya görüşleri ve hayat anlayışları ile ilgili olan ortaklaşa esaslar meydana getirir. Bu büyük şahsiyetler, kendi devirlerini karakterlendirmiş olurlar. Bir millete ait olan kavram da, gene aynı şekilde, kendi hususiyetini, bu milleti meydana getiren bütün fertlerden değil, ancak, bunlar arasında yetişmiş olan bir kaç büyük şahısla ilgili gerçek, canlı muhtevadan kazanır.

5. Psikolojinin Historik İlimler Karşısındaki Durumu

Rickert'in, historik kavramkurma hakkındaki düşüncelerini gördükten, bu çeşit kavramkurma ile tabiat ilmi ile ilgili kavramkurmanın lojik yapıları arasındaki ayrılığı belirttikten sonra, onun, psikolojiyi tarihe temel yapmak isteyen düşünceleri neden temelsiz saydığı açıkça görülür. Netekim Rickert, psikoloji ile tarih arasındaki münasebet üzerine ileri sürülen ayrı ayrı görüşleri gözden geçirir ve bunları kendi açısından birer birer çürütmeğe çalışır.

Bu görüşlerden biri, tarih için psikolojik bir temelin gerekli olduğu düşüncesinden doğar. Bu görüşe göre, nasıl mekanik tabiat ilimlerinin temeli ise, psikolojinin de öylece, tarih ilimlerine temel olması gerekir. Ama, bu bakımdan, yeni baştan iki görüş mümkündür. Bunlardan biri, böyle bir temeli, tabiat, ilmi metoduna göre çalışan mevcut psikolojide bulur. Tarihî bir anlayışa bağlanan öteki görüş, (Dilthey) ise, tabiat ilmi ile ilgili psikolojiyi bu iş için yetkisiz bulur ve manevî ilimlerle ilgili yeni bir psikoloji ortaya atar.

Rickert'e göre, ilk görüş, hiç bir şekilde kabul edilemez. Çünkü, tabiat ilmi anlamındaki mevcut psikoloji ile tarih disiplinleri arasındaki münasebetin, mekanikle öteki tabiat ilimleri arasındaki münasebete benzemesi, yani bu psikolojinin historik disiplinlere temel olması demek, tarihin, tarih değil, bir tabiat ilmi olması, objelerini ferdileştirerek değil, umumileştirerek tasvir etmesi demektir. Bunun için, bu çeşit bir psikolojiyi tarihe temel yapmak isteyen görüş, ancak, tabiat ilmi ile ilgili bir üniversal metot anlayışı ile uyushabilir. Rickert, haklı olarak, bu görüşün lojik bir temeli olmadığını gösterir.

Ancak, onun, umumiyetle manevî ilimler için bir psikolojik temel düşüncesini reddetmesi de ; yalnız tabiat ilmi anlamında bir psikolojinin varlığını kabul etmesinden ileri gelir. Buna karşılık, tabiat ilimlerinden ayrı yeni bir psikolojinin, köklerini yaşantıda bulan ve hayat denemesine dayanan yeni bir psikolojinin kurulabileceğini göz önünde tutan Dilthey, bu ilmin, haklı olarak, manevî ilimlerin temeli olacağını kabul eder. Netekim Rickert de «tarih ilmine yeni bir psikolojiyi temel yapmak isteyen görüşün» yani Dilthey'in görüşünün, lojik bakımdan, daha ilgi çekici olduğunu kabul eder. Ancak, Rickert'e göre, Dilthey'in psikolojisinin önemi, tahmin edileceği gibi, ortaya attığı problemde değil, daha ziyade, tabiat ilmi metoduna göre çalışan psikolojinin tarihe temel olamayacağını gösteren negatif yönündedir.

Rickert'e göre de, gerçekten, bu umumî teori ile ilgili olan kavramlar, muhteva bakımından, tarihçi için tamamiyle boş ve yoksuldurlar. İşte, bu bakımdan, o, sairlerin eserlerinde ve büyük yazarların hayat üzerine düşüncelerinde, gelenekci psikolojinin hiç bir vakit ulaşamayacağı bir insan anlayışı, insanı bütün derinliği içinde kavrayan bir sezis bulunduğunu ileri süren Dilthey'i haklı bulur. Bununla birlikte, Rickert, bu çeşit bir anlayışın ilmi psikolojiye konu olabileceğini reddeder. Rickert'e göre, anlama, geçmişe karışmış bir tarihî şahsiyetin ferdi ruh hayatı içine dalgı onunla özdeş olma manasını ifade ettiği müddetçe, hiç bir ilmi tasvir içine giremez. Çünkü ona göre, bir kerelik ferdi olguların ardından yasanması ile umumî bir kavramlar sistemi altında toplanması, birbirinden esash şekilde ayrılan iki zıt eylemdir. Bununla birlikte, Rickert, anlamının önemini inkâr etmez. Hattâ, insanlığın dolu gerçekliğini yansıtan anlayıcı edebiyatın muhtevaca üstünlüğünü, onun, sistematik bir tasvir içine sokulamayışında bulur. Rickert'e göre de, tarihçi, gerçekten, tarihî gerçeklikleri anlamak ve ardından yaşamak kabiliyetine sahip olmalıdır. Ama, bu anlama ve ardından yaşama, tarih ilminin lojik temelleri ile hiç bir zorunlu münasebet içine sokulamaz. Tarihçinin kendine öz olan bu kabiliyet, ancak historik kavramkurma prensibine göre kurulmuş olan kavramların canlandırılmasına, müşahhas materyal ile doldurulmasına yarar. Bu çeşit çalışma, tarihçinin şahsî temayülüne ve duygularına geniş bir oyun alanı bırakır. Artık

tarihçi burada, historik kavramkurma prensibini aşar ve lojik açıdan belirlenemeyecek güdülerle çalışır. 1

Yaşantıyı düzensiz bir akış olarak göz önünde tutan Rickert için, anlama ve ardından yaşama tarih için başlı başına bir metot olamaz. Çünkü bu eylem tarihinin muhakemesine değil, muhayyalesine dayanır. Bu sebepten dolayı da, onun sistematik bir tesvire çevrilmesi ve dolayısıyla tarihin sistematik bir ruh bilgisi üzerine dayandırılması mümkün değildir. 3

Rickert'in anladığı manadaki gerçek psikoloji içinde, belli şahıslara ait olan yaşantıların, bir kerelik ruhi olguların historik - psikolojik bilgisinin yeri yoktur. İmdi, bu açıdan, hem tabiat ilmi metoduna göre hareket eden araştırmacıya, hem de tarihçiye «psikolog» denilirse, o vakit bu kelimenin, birbirinden büsbütün ayrı iki manaya sahip olması, bir manası ile belli şahıslara ait olan psişik olguları ardından yaşamaya kabiliyetli bir insanı, öteki manasıyla de umumî psikolojik kavramlar kuran araştırmacıyı ifade etmesi gerekir. Rickert için tarihinin «psikolog» olması gerektiği düşüncesi, bununla psikolojik olgularla her hangi bir şekilde ilgilenme ve uğraşma kastedildiği müddetce doğrudur. Tarihçi, bu anlamda, gerçekten psikologdur. Hattâ tarih materyalini hakkıyla kavrayabilmek için bu anlamda bir psikolog olmak zorundadır. Ancak, Rickert'e göre, bu psikoloji, her vakit sistemsiz ve ilmi olmayan bir psikolojidir.

Halbuki, tabiat ilmi metoduna göre hareket eden psikolojinin kavramları içinde tarihçiyi ilgilendiren psikolojik bilgilerin yeri olmadığında Rickert'le birleşen Dilthey'a göre, bütün bu bilgilerin sistematik bir tasvir içine sokulması ve bu tasvir içinde tarihinin faydalanmasına sunulması mümkündür. Rickert ise, bunları, hiç bir vakit ilim formu içine sokulamayacak hususî kabiliyetler, ilimden önceki düşünce ile ilgili bilgiler sayar. Bunun içindir ki, Rickert'e göre, geçmişteki ruh hayatının ardından yaşanması yahut da yeni baştan meydana getirilmesi hakkında hiç bir fikre sahip olunmadan, bir devir ağan psikolojik teoriler kurulabileceği gibi, bu teoriler hakkında hiç bir bilgiye sahip olunmadan historik - psikolojik yapıların kurulmasında ve insanı anlama hususunda büyük başarılar gösterilebilir.

1. Grenzen, s. 352

2. Grenzen, s. 154

Şu halde, tarih ilminin belli şahıslara ait olan historik - psikolojik bilgilerle ilgilenmesi, Rickert'e göre, bu ilmin bir psikoloji üzerine dayanmasını gerektirmez. Psikolojik temel düşüncesini tamamiyle raddeden Rickert, bir de tarihin, şuurlu yahut şuursuz olarak ne dereceye kadar psikolojik teorilerin tesiri altında kalabileceğini göz önünde tutar. Rickert, bu maksatla, iki hâkim psikolojik teoriyi ve bunlarla ilgili olduğu ile sürülen iki çeşit tarih anlayışını birbirine karşı koyar.

Bunlardan biri, eski psikoloji, ferdi «individuel» psikolojidir. Bu psikoloji, yalnız tek ferdi tanır ve onun dışındaki bütün oluşumları, bütün fertlilik guruplarını dış «aggregat» lar sayar. Bu psikolojiye göre, meselâ devlet, fertlerin iradeleri, fertlerin şuurlu istekleri ile ortaya çıkmış bir kurumdur. İmdi, böyle bir psikolojinin tesiri altında kalacak olan tarih anlayışı da ferdi bir tarih anlayışı olacaktır. Böyle bir anlayışın ilgisi, yalnız fertlere çevrilecek ve tek tek şahısları, kendi iradeleri ve kendi eylemleri içinde tasvir etmekten başka bir şey düşünmeyecektir.

Ferdi psikolojinin karşısında, insanı yalnız bir bütünün organı olarak gören sosyal psikoloji kendisini gösterir. Sosyal psikolojiye göre, ferde formunu kazandıran topluluktur. Çünkü fert, temsil ettiği şahsiyeti bu topluluk içinde kazanır. İmdi, tarihin de bu psikolojinin tesiri altında kaldığı ve ondan geri kalmak istemediği ileri sürülürse, o vakit, bu ilmin de dikkatini fertten çok sosyal bağlılığa çevirmesi ve tarihin akışını sosyal - psişik bir vetire olarak açıklaması lâzımgelir. Bu çeşit tarih anlayışının gerçekten mevcut olduğu kabul edilirse, o vakit, tarih ilminin psikolojiye olan zorunlu bağlılığının da kabul edilmesi gerekir.

İmdi Rickert'e göre, ilk görüşe yani tek fertlerden ve onların dış «aggregat» larından başka bir şey tanımayan ferdi psikolojinin varlığına hak verilse bile, bu psikolojiden ferdi bir tarih anlayışının meydana çıkacağı düşünülemez. Çünkü, ferdi psikoloji, fertleri tarihin tasvir ettiği manada ferdileştirmez, daha ziyade, atomlaştırır. Bu psikoloji, bütün fertleri birbirinin aynı sayar. Ruh hayatı ile ilgili bir umumî teori olmak sıfatıyla da böyle saymak zorundadır. Halbuki, ferdileştirici tarih, sürekli olarak fertliliklerle ve ferdi ayrılıklarla ilgilenir. Bundan dolayı, atomlaştırıcı psikoloji ile ferdileştirici tarih anlayışı hiç bir şekilde uyuşamaz.

Atomlaştırıcı ferdi psikoloji, real tarihî bağıllık içindeki her ferdi ancak umumî bir cins örneği olarak görür. Halbuki, ferdileştirici tarih, real ferdi kendi ferdi çevresi ile olan real bağıllığı içinde göz önünde tutar ve bu bağıllık içinde tasvir eder. Atomlaştırıcı psikolojinin tesiri altında bulunan tarihçi, ferdi gerçekliklere karşı alâka duyamaz. Bundan dolayı, atomlaştırıcı psikoloji ile ferdileştirici tarih arasında bir münasebet bulunabileceğine inanmak için ancak atomla ferdi birbirine karıştırmış olmak gerekir.

Rickert'e göre, ferdi psikoloji ile sosyal psikoloji arasındaki ayrılık da sosyal psikolojinin ferdi psikolojiye karşı koyması ve onun atomlaştırıcı hareket tarzını ortadan kaldırması anlamında bir ayrılık değildir. Sosyal psikolojinin hedefi, ruh hayatı ile ancak sosyal bağıllıkların gerektirdiği kadar ilgilenmektedir. Bundan dolayı, bu psikoloji ile ilgili olan kavramların umumiyetle ruh hayatı için değil, yalnız, sosyal ruh hayatı için geçerlikleri vardır.

Halbuki Rickert için, sosyal historik bağıllığın bir kerelik ferdi historik tasviri ile, sosyal psikoloji ile ilgili olan umumî kavramlar altında toplanması birbirinden büsbütün ayrı iki vetiredir. Historik bir tasvir için en önemli ölçü, historik kavramkurmaya rehberlik eden ferdileştirici kıymet görüş noktasıdır. Halbuki, sosyal psikoloji, ne fertliliklerle ve ne de bunların tarih için taşıdıkları önem ve anlamla ilgilenir.

Bundan dolayı, sosyal psikoloji ile ilgili olan bir görüşün tarih ilmine tesir edeceği ve umumileştirici bir tarih metodu meydana getireceği düşüncesi savunulamaz. Böyle bir düşünce, ancak tabiat ilmi kavramı ile historik bütünün karıştırılmasından doğabilir. Şu halde, umumileştirici psikolojik teorilerin tarihin ferdileştirici ve kıymetlerle nispet kurucu prensiplerine esaslı şekilde tesir ettikleri ileri sürülemez.

Rickert, psikolojinin tarih karşısındaki durumunu tam bir surette belirtmek için, başka bir imkânı daha göz önünde tutar. Bu da psikolojinin yardımcı bir ilim olarak tarih için taşıdığı önemdir. Psikolojinin tarih için yardımcı bir ilim olması, psikolojik kavramların tarihî tasvir içinde kavram elemanları olarak kullanılabilmesi demektir. Bu bakımdan psikolojinin tarih için yardımcı bir ilim olarak taşıdığı önem, tabiat ilminin tarih için taşıdığı önemle aynıdır. Tabiat kavramları gibi psikolojik kavramlar da, historik kavram kurulmasında eleman olarak kullanılabilirler.

Tarih için psikolojinin yardımcı bir ilim olarak önemi, bir de, tarihteki relativ historik kavramların muhtevasının, hususî psikolojik, araştırmalarla ilgili kavram muhtevaları ile karışacak kadar umumî olduğu hallerde söz konusu olabilir. O vakit tarihçi, büyük guruplarla ilgili olan relativ historik kavramlar kurarken, psikolojik kavramlara baş vurabilir. Sonra tarihçi, anormal ruh durumları ile uğraşırken de gene psikolojik araştırmaların yardımına baş vurabilir ve bu suretle materyalinin güvenliğini sağlayabilir. Bununla birlikte, bütün bu baş vurmalar ve tarihinin göz önünde tuttuğu bütün psikolojik araştırmalar, Rickert'e göre, ancak ferдинin tasvirine vasitadurlar. Netekim, psikolojik araştırmalara baş vurulmadan, daha ilmi psikolojinin mevcut olmadığı devirlerde yazılmış tarihî eserler içinde insanı şaşırtacak kadar derin ruh tasvirlerine raslanır. Bu bakımdan, bir Thukidides'in tasvirleri hiç de bir modern tarihçininkinden geri kalmaz.

6. Tabiat ve «Geist»

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi «tabiat ilmi metoduna göre hareket eden umumileştirici psikolojinin, manevî ilimlere - bu ilimlerden historik ilimler anlaşıldığı müddetçe - temel olamayacağı noktasında»¹ Rickert de Dilthey'la uyuşur. Yalnız, Rickert'e göre, bundan «Natur»la «Geist» arasında - psişik ve fizik ayrılığı göz önünde tutulduğu müddetçe - lojik bir zıtlık olduğu sonucu çıkarılamaz. Çünkü, Rickert'in açısından, eğer, tabiat ilmi sözüyle objelerini umumilikleri bakımından göz önünde tutan ve onların mahiyetinde yalnız kanun kavramları araştıran ilimler, manevî ifadesi ile de yalnız ruhi yahut da psişik, yani real ama maddî olmayan varlıklar göz önünde tutuldukça, manevî ilim ifadesi, tabiat ilimlerinden ayrı bir lojik manaya sahip olamaz. Çünkü Rickert'e göre, ruh hayatı da tıpkı maddî dünya gibi «Natur» olarak tasvir edilebileceğinden, manevî ilimler, ruh hayatının «Natur des Geistes» ilmi olarak, kavramlarını tabiat ilmi metoduna göre kurar ve bu suretle malzemelerini umumileştirerek tasvir ederler. Çünkü «Geist» kelimesi psişik varlık anlamında alındığı vakit, kavramkurma metodunun, Rickert'in görüş noktasından, tabiat ilmi ile ilgili kavramkurma metodundan ayrılmaması gerekir. Böyle olunca, eğer tarihe manevî ilim adı verilir ve objesi olarak da, zaman içinde akan real ruh ha-

1. Grenzen, s. 154

yatının bir bölümü gösterilirse, o vakit, historik kavramkurmaya, tabiat ilmi ile ilgili kavramkurmada ayırmak güçleşir. Bu bakımdan, tarihin psikolojik disiplinlerin bir bölümü olarak göz önünde tutulması, insanlığın manevî hayatının da umumî kavramlar içinde toplanması ve kanunlarının bulunmasına çalışılması gerekir. Bu suretle, tarih de tabiatın bir bölümü sayılmış olur.

İşte Rickert, bu çeşit düşüncelere dayanarak ve kendi lojik görüş noktasından, «Natur» ve «Geist» ayrılığının psikik ve fizik ayrılığı ile aynı sayılmasının, tarihi anlamak, tarihin mahiyetini kavramak isteyen bir tasvir tarzı ve kavramkurma metodu için verimsiz ve yanıltıcı olduğunu ileri sürer. Kendi açısından, manevî ilim teriminin tabiat ilimleri dışındaki ilimler gurubunu ifade etmeğe elverişli bir terim olmadığını göstermeğe çalışır ve bu maksatla da «Geist» «manevî» sözünün çeşitli manalarını göz önünde tutar.

Manevî sözü, ruhdan başka bir de bilgi teorisi ile ilgili olan süje anlamına gelir. İmdi, bu anlamdaki «Geist» a zıt olan «Natur» empirik gerçekliğin bütünü, bütün real objelerin dünyasıdır. Bundan dolayı, bilgi teorisi ile ilgili olan bu süjeyi konu olarak alan ilim doktrini, bu bakımdan, bütün empirik ilimleri kuşatan, hattâ metafiziği bile içine alan tabiat ilimlerine zıt olarak, manevî ilim adını alabilir. Ama, böyle bir terim, hiç de yerinde bir terim sayılamaz. Çünkü, bu şekilde real objelerle ilgilenen bütün ilimler, tabiat ilmi sayılacaklarından tarihin de bu kavram içine girmesi gerekir. Çünkü, tarih de bütün öteki empirik ilimler gibi bu anlamdaki «Geist»la değil, real objelerle iş görür.

Rickert'e göre, «Geist» sözünün ne bilgi teorisi ile ilgili olan süje ne de psikik varlık manasına gelmeyen üçüncü bir anlamı vardır. Bu anlamdaki «Geist», ne maddî ne de ruhî olmayan şekillenmeleri gösterir ve tabiat ilmi ile manevî ilimler ayrılığı da herşeyden önce, böyle bir anlama dayanır. Rickert, bu anlamdaki «Geist» 1, «Geist» sözünün Hegel felsefesindeki fonksiyonuna işaret ederek belirlemeye çalışır.

Hegel, üç ayrı «Geist» kavramı kabul eder. Sübjektif Geist, objektif Geist, Mutlak Geist, Bunlardan birincisi, psikik ile aynıdır ve Hegel'e göre bu anlamdaki Geist tabiata zıt değildir. Tersine, tabiat

«Geist» 1 «Naturgeist» adını alır. Bu Geist, ancak sübjektif formundan yani psikik ile aynı şey olmaktan çıktığı vakit Natur'a zıt olabilir ve ancak bundan sonra, objektif Geist adını olarak hukuk, ahlâk ve âdet, Mutlak Geist adını alarak da din, san'at ve felsefe şekli içinde kendisini gösterir. İşte Rickert'e göre, bu Objektif Geist'in ve Mutlak Geist'in kuşattığı konularla ilgilenen ilimler, manevî ilim adını alabilir ve Sübjektif Geist'la ilgili olan doktrinle zıtlık içine girebilirler.

Bu bakımdan, manevî ilim ifadesinin ancak Hegel terminolojisi içindeki Objektif Geist'i karşılayan konularla ilgili olduğu vakit doğru bir anlamı olabilir. Manevî ilimlerin, ruh hayatını historik gelişmesinin belli bir devresinde ele alıp işledikleri kabul edilebilir. Bu suretle, manevî ilim kavramı ile tarih kavramı arasında gerçekten sıkı bir münasebet kurulmuş olur. Rickert, Dilthey'in de Geist kelimesini, sonraları Montesquieu'nun esprit'si (Esprits des Lois) ve Hegel'in Objektif Geist'i anlamında kullandığına işaret eder. 1

Gerçekten, İdeen'de Dilthey'in «psikik» ve «Geistig» terimleri arasında bir ayrılık gözetip gözetmediğinin pek farkına varılmaz. Ruhî «psikik» bağlılıktan söz ederken, bazı kere «Geistig» sözünü de kullanır. Rickert'in de işaret ettiği gibi Dilthey, Geist kelimesini gerçek anlamıyla yani objektifleşmiş manevî şekillenmeler olarak, ilkin «Aufbau»da ele alır.

Bununla birlikte, Rickert'e göre bu terim, bu anlamda bile olsa tabiat ilimleri dışındaki ilimler gurubunu belirlemeğe yeter değildir. Çünkü bu terim, psikolojinin tabiat ilimlerine değil de manevî ilimlere âit olduğu şeklinde Rickert'in tamamiyle çürük saydığı düşüncelerin ortaya çıkmasına sebep olmakta ve tarih için psikolojik bir temelin gerekli olduğu düşüncesine götürmektedir.

7 Kültür İlimleri

Dilthey'da tarihin malzemesini meydana getiren bütün kurum ve oluşumlar, kaynaklarını psikik hayattan alıyor ve bunun için de ilkin psikolojik bir tetkiki gerektiriyorlardı. Halbuki Rickert'e göre, bu manevî şekillenmeler dünyası, psikik dünyadan büsbütün ayrı bir alandır. Psikik varlık da, tabiat gibi, insanlıkla ve toplulukla ilgili kıymetler karşısında ilgisizdir. Bunun için, tabiat kavramı içine girer ve kendi dünyasını tabiat ilmi metoduna göre kurar. Ama, ma-

1. Grenzen S. 181

nevi şekillenmeler, herşeyden önce, bir kültür kıymetinin yahut bir mananın taşıyıcılarıdır. Bunun için, bölünmez bir birliğe sahiptirler ve ferdileştirici bir metodu gerektirirler.

Rickert, bir kıymetle ilgili olan bütün bu kurumlara kültür adını verir. Ona göre, bütün kültür olgularında, insanlar tarafından kabul edilmiş bir kıymet canlanır. 1 Gelenekle, âdetle ilgili kurumlar, bir topluluğun organları için ortaklaşa olan bütün oluşumlar, kültür kavramı altına girerler. Kültür bir kurumdur. Kendi kendisine ve kendi serpilmesine bırakılmış olan tabiata zıt olarak, herkes tarafından umumî surette korunmuş ve kıymetlendirilmiş bir oluşumdur. 2 Fertler, herkes tarafından kabul edilen historik önemlerini, bu kuruma bağlı bulunan kıymetler bakımından elde ederler. Böylece, historik tasvire ve kavıamkurmaya rehberlik eden umumî kıymetler, kültür kurumlarında bulunan kültür kıymetleridir. Tarih için önemli olan her real varlık, insanlıkla ilgili olan kültür çalışmalarında içinde kendini göstermiş ve tesirler bırakmış bir varlıktır.

Tarihe rehberlik eden kıymetler kültür kıymetleri olduğundan, kültür tarihe bir ilim olmak imkânını verir. Ama, içlerinde kültür kıymetleri taşıyan kültür kurumlarını da, yalnız tarihî gelişme meydana getirir. Başka bir deyimle, Rickert'e göre, real kültür, yalnız kıymetle ilgili olan historik gelişmenin mevcut olduğu yerde bulunur. Bundan dolayı, kültür ve tarih kavramları, karşılıklı olarak birbirlerini gerektiren ve birbirlerine bağlı olan iki kavramdır. Tarihî oluşması içinde göz önünde tutulan her millet, ancak umumî kültür kıymetleri bakımından historik bir gelişme gösterdiği vakit, historik bakımdan önemli değişmeler de gösterebilir. Kültür kavramı altına, yalnız, manalı kurum ve oluşumlar değil, kültür çalışmalarında, insanlar tarafından hedef yahut da vasıta olarak göz önünde tutulan bütün cisimler de girer. Bunların da tıpkı ruhi ve tireler gibi, historik fertlilikleri içinde, tasvir edilmeleri gerekir. Şu halde, bu anlamda Geist, kültürle ilgili olan bütün kurum ve oluşumları kuşatamaz. Netekim, bu terim, hukuk, sanat, ahlâk, âdet, din ve felsefe gibi manevî şekillenmeleri içine alır. Bütün kültür kurum ve oluşumlarında bulunan umumî normatif kıymetlerin his-

torik gerçekleştirmelerini ifade eder. Ama, maddî kültürü ifade etmeğe elverişli bir terim değildir. Habuki, kültür kelimesi, aynı zamanda, maddî ve teknik kültüre de uygulanabileceğinden dolayı, daha elverişli bir terimdir.

Rickert, tarihî tasvire kültür kıymetlerinin rehberlik ettiğine işaret eder. Ancak, Rickert'te, tarihî tasvire rehberlik eden, bir devre, bir millete mana kazandıran bu kültür kıymetleri, bize, bu devrin, bu milletin içinden çıkıyor gibi değil de, kendilerini onlara dışarıdan dikte ediyor gibi görünürler. Böylece, bu kültür kıymetleri adeta Kant'taki kendi kanunlarını tabiata dikte eden akıl kategorilerini hatırlatırlar. Halbuki, Dilthey, bir devrin manevî yapısını, ortaklaşa ruhunu belirtirken, (Das Erlebnis und Die Dichtung) bu devri mana dolu, kendi kıymetini kendi içinde taşıyan bir manevî doku olarak görür. Bir tarihî devir de, tıpkı psişik bir hayat birliği gibi, bir hedefe göre organize edilmiştir. Tarihçiye düşen ödev, tıpkı psişik bir yapı bağlılığı karşısında olduğu gibi, bu devrin içine dalıp onunla özdeş olmak, onun ortaklaşa manevî yapısını yeniden kurup içten yaşamak, bu devrin ruhundan gelişen kıymetleri kavramaktır. Historik tasvire rehberlik eden, historik materyalin seçilmesine yardım eden kıymetler, bu materyalin dışında bulunan, bu materyale dıştan gelen kıymetler gibi göz önünde tutulur. Bununla birlikte, gerçekte bu kıymetler, yalnız insanlıkla ilgili olan ve topluluk hayatı içinde ortaya çıkan sosyal kıymetlerdir. Bunlar, bir topluluğun organlarıyla ilgili olan ihtiyaçların kandırılması için kurulmuş olan sosyal kurumlar içinde meydana çıkar ve topluluğun bütün organları için ortaklaşa bir önem taşırlar. Kiliseye, millete, devlete, aileye, ekonomik kurumlara, dine, sanata ve ilme ait olan kıymetler, böyle kıymetlerdir.

Rickert'te, maddî ilimlerle manevî ilimler arasındaki esas ayrılık, gerçekliğin bütününün, manalı realitelerle manaya bağlı olmayan realitelere ayrılmasına dayanır. Halbuki Dilthey, «Natur» ve «Geist» ayrılığını esas tutar. Bununla birlikte, Dilthey için de, Geist'in her vakit, kıymet yaratan ve mana taşıyan bir varlık olduğunu göz önünde tutarsak, aralarında esaslı bir ayrılık olmadığını kabul etmek zorunda kalırız. Netekim, bu manalı realiteler dünyasının tabiat ilmi metoduna göre incelenemeyeceğinde, her ikisi de birleşmektedir. Yalnız, Rickert'e göre, Dilthey, manevî ilimlerin materyalinin, yani tarih içinde gelişen kurum ve oluşumların kaynağının in-

1. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, s. 20

2. Grenzen, s. 522

3. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, s. 19

san ruhundan çıktığını kabul etmekle, psşik hayat dünyasını, kültü-rün, real tarih hayatı içinde bulunan muhtevası ile karıştırmıştır. 1

Rickert, tek tek fertlerin ruh hayatı ile ilgili olan psşik dünya ile, manevî ilimlere konu olan objektif Geist dünyası, yani kendi de-yimiyle ,kültür arasında bir mahiyet ayrılığı bulur. Dilthey için de, manevî ilimlerin konusunu bu aynı Objektif Geist meydana getir-mektedir. Bunun için, aralarındaki terminolojik ayrılığa rağmen, esasta her ikisi de birleşmektedirler. Yalnız, bilgide, her vakit sınır-lar çizmeği hedef edinen kritik felsefesi açısından, psşik dünya ile manevî dünyayı kesin bir şekilde birbirinden ayıran Rickert'e karşı-lık, Dilthey, insanın manevî dünyasını psşik hayatı da kuşatan, da-ha doğrusu, köklerini psşik hayatta bulan bir bütün olarak göz önün-de tutar. Manevî dünyanın psşik hayatla beslendiğini ve geliştiğini belirtir

S. İrreal Mana Oluşumları ve Tarihi Anlayış

Rickert'e göre, kültür, hem bir kıymet taşıyan manalı realitele-ri, hem de real varlığından sıyrılmış olan ve gerçek olmayan bir manayı ifade eder. Bunun için, ilim, sanat, hukuk, din v.s. gibi kültür kurumları, hem manalı realiteler, hem de gerçek olmayan mana şe-killenmeleri anlamına gelebilirler. Kültür kurumları real, ama bunla-rın içinde bulunan mana irrealdir. Rickert, kültürle ilgili bulunan ve real olmayan bu şekillenmelere, irreal mâna oluşumları adını verir. Onları içinde gerçekleşmiş oldukları kültür kurumlarından bu suret-le ayırır. 2. Historik objelere, birliğini ve bütünlüğünü bu real olma-yan mana oluşumları kazandırır. Çünkü mana, her vakit, belli bir cins bölünmeyi ortadan kaldırır. Bundan dolayı, manalı varlıklarla manaya bağlı olmayan varlıklar arasındaki bölüm ve bütün muna-sebeti birbirinden büsbütün ayrılır.

Historik tasvir, birlikli bir mana taşıyan real kültür kurumları-na yönelir. Rickert'e göre, tarihte anlamayı mümkün kılan ve tarih-çiyi real ruhî olguların anlayışına ulaştıran bu irreal mana oluşum-larıdır. Bunlar, ne tek tek fertlerin ruh hayatları, yani psşik dünya ile ne de gerçeklik dünyası ile ilgilidirler. Real ruhî olgular gibi tek

1. Grenzen, s. 543

2. Grenzen, s. 537

tek fertler tarafından değil, ama bir topluluğa ait olan bütün fertler tarafından hep birlikte yaşanabilen ve hep birlikte kavranabilen bu irreal mana oluşumlarının aynı zamanda umumî bir karakterleri de vardır. İrreal mana oluşumları ile ilgili olan bu çeşit umumiliği, Rickert, bir kilisede toplanan cemaatin «Geist»ı misali ile açıklamaya çalışır. Kilisede, ilkin bir takım cisimler, sıralar, kürsü, org sonra bir çok psikofizik varlıklar, yani vaazeden ve org çalanlar, bir de bunları dinleyenler vardır. Ancak, bir takım psşik ve fizik gerçekliklerden meydana gelen bu çapraşık yığına daha birlikli bir cemaat denemez. Gerçek manasıyla, birlikli bir cemaatin meydana gelebilmesi için, kilisede toplanan bütün bu insanların, kelimelerle ifade edilmiş olan vaazın ve tonlarla ifade edilmiş olan musikinin manasını anlamaları gerekir. Bununla birlikte, bu mana, ne kelimelerin ve tonların real çınlayışında, ne de bu manayı kavrayan ruhî gerçekliklerdedir. Ter-sine, o, dinî, estetik ve daha bir takım bu çeşit güdülerden meydana gelmiş, irreal bir oluşumdur. İmdi, bu irreal oluşum, bu cemaati mey-dana getiren bütün fertler tarafından hep birlikte yaşanır ve bu ce-maatın fertleri, yalnız bu irreal oluşumu, hep birlikte yaşamak sure-tiyle birbirlerine bağlanırlar.

Ancak, bu irreal oluşumu, belki de hiç bir cemaat, eksiksiz ola-rak, tam bir şekilde kavrayamaz. Çünkü, bu cemaati meydana getiren fertler içinde, kimi vaazı kavrayamaz kiminde de musiki anlayışı bulunmaz. Bunun için, dinî ödevle ilgili bulunan bu mana oluşumu-nu, cemaatin bazı üyeleri, ancak kısmen kavrayabilir. Yalnız, bütün bu fertler, bu mana oluşumundan bir pay aldıkları, yani vaazın yahut da musikinin manasını ruhlarında canlandırdıkları müddetçe, bu ce-maatın üyesidirler. İşte, bir cemaatin ayrı ayrı üyelerinde, eksik ya-hut da tam bir şekilde gerçekleşen bu irreal mana oluşumu, bu ce-maatın Geist'i dir. Bu Geist irreal mana oluşumları ile ilgili olan umumilik çeşidinin de bir ifadesidir.

Rickert'e göre, bir devrin Geist'ından, yahut bir milletin ruhun-dan söz edildiği vakit, tıpkı bu cemaat Geist'i gibi, bir çok insanlar tarafından, tam yahut da eksik olarak hep birlikte yaşanan ve gerçek olmayan bir mana oluşumu anlaşılır. Bu çeşit mana oluşumlarının taşıyıcısı olan historik gerçeklikler, tarihte, hususî gurup kavramları altında toplanır. Bunlar, tek tek fertlerle ilgili olan ruhî olgulara gö-re daha umumîdirlər. Ancak, bunların umumiliği, bir kıymetin umu-miliğine, yahut da bir tabiat kanununun muhtevasına ait olan umu-

mlîğe benzemez: Çünkü, herkes tarafından yaşanan bu mana oluşumları ile ilgili olan umumîliğin, aynı zamanda, hususî ve ferdî bir karakteri de vardır. Yalnız bu fertlilik, real bir objenin fertliliğine benzemez. Rickert, bu çeşit fertliliği de gene cemaat misali ile aydınlatır.

Kilisede, bir cemaati meydana getiren bütün fertler, hep birlikte, aynı kiliseyi, aynı kürsüyü, aynı musikiyi ve aynı vaazı yaşarlar. Bununla birlikte, orada bulunan herkes tarafından yaşanan bütün bu yaşantıların muhtevasının, aynı zamanda, hususî ve ferdî bir karakteri de vardır. Bu muhtevanın fertliliği, elbette ki, psîşik yahut fizik gerçekliklerle ilgili olan ve bircinsten olmayan «heterogene» bir sürekliliğin kavranılamayan sonsuz fertliliğine benzemez. Yalnız, bu gerçek olmayan şekillenmenin fertliliği de, tıpkı gerçek objelerin fertliliği gibi, tekrarlanmayan, bir kerelik bir fertliliktir. Historik tasvire rehberlik eden kıymetler açısından, bu da tamamiyle hususî ve ferdî şekillenme olarak göz önünde tutulabilir. Netekim, Roman-tizm ve Aydınlanma gibi gerçek olmayan bu çeşit manalı şekillenmeler, bir çok insanlar tarafından hep birlikte yaşanmalarına ve bu bakımdan, az çok umumî bir karakter taşımalarına rağmen, kendi bütünlükleri içinde, ferdî bir mana oluşumu olarak kalır ve bu bakımdan historik bir araştırmaya konu olabilirler. İşte Rickert, manevî ilimlerin mahiyetine sıkı sıkıya bağlı bulunan anlama kavramını, kültürün bu gerçek olmayan, ama bir çok insanlar tarafından hep birlikte yaşanabilen manalı şekillenmeleri yoluyla açıklamaya çalışır. Şüphesiz, tarih, kültürün yalnız bu irreal muhtevasını göz önünde tutmakla yetinmez. Tarih daha çok, zaman içinde akan manalı kültür gerçeklikleri ile ilgilenir. Anlamının konusunu da, historik şahsiyetlerle ve kitle hareketleri ile ilgili olan real ruh hayatı meydana getirir. Ancak, real ruh hayatının anlaşılabilmesi için, ilkin bu hayata ait olan irreal mana oluşumunun kavranması lâzımdır. Bunun içindir ki, anlama, çok kere ilkin irreal bir mana oluşumunun kavranmasıdır.

Bir az önce, irreal bir manaya sahip olan varlıkların, manaya bağlı olmayan varlıklardan büsbütün ayrı bir birliği ve bütünlüğü olduğundan söz edilmmişti. İmdi, anlaşılması gereken objelerle, açıklanması gereken objeler arasındaki ayrılık, yalnız bu bölünmeyen birlikten hareket edilerek aydınlatılabilir. Manalı bir obje, ancak bütünlüğü içinde kavranabilir. Halbuki, açıklanması gereken gerçekli-

ğin ilkin bölümlerine ayrılması gerekir. Açıklamada, bölümlerden bütüne gidilir. Halbuki anlamada, bütünden bölümlere geçilir. Burada, kavranılması gereken manevî birlik, bölümlerle ilgili olan bağlılıktan büsbütün ayrı bir bütünlüktür.

Rickert, historik materyali meydana getiren gerçek olgularda tabiat ilmi metoduna göre açıklanamayacak, tersine, ancak manevî ilimlere öz olan metodla kavranılabilecek bir ruh yapısı bağlılığı bulunduğunu ileri süren Dilthey'a bu noktada tamamiyle hak verir. Yalnız, Dilthey, kendi bütünlükleri içindeki real psîşik olguların ve varlıkların anlaşılmasından ve ardından yaşanmasından söz ederken, Rickert, anlamada, ilkin irreal mananın kavranılmasını şart koşar. Rickert'e göre, manevî ilimlerin materyalinde tabiat ilmi metoduna göre açıklanmayan, bu metodu reddeden esas, bu materyalle ilgili olan psîşik yapıda değil, tersine, bu materyalle ilgili olan manadadır. Rickert bu suretle, real varlığından çözülmüş, irreal bir mananın kavranılması olarak göz önünde tuttuğu anlama kavramını, kültür olguları ile ilgilenen kendi ferdileştirici historik tasviri ile uzlaştırır.

Gerçekten, Rickert'e göre real varlıklar, yalnız bir kıymet ve mananın taşıyıcısı olarak kavranabilirler. Bir sanat eseri, renklerden ve bezden meydana gelmiş bir nesne olarak değil, yalnız sanatla ilgili irreal bir mananın taşıyıcısı olarak önemlidir. Netekim, tarih içinde söz konusu olan real bir ruh hayatı da, yalnız, irreal bir mananın taşıyıcısı olarak önemlidir. Tarihçinin anlamak istediği gerçek ruh hayatı, alelâde bir ruh hayatı değil, tersine, bir kıymet ve mana taşıyan bir ruh hayatıdır.

İmdi, başkasına ait olan real ruh hayatını, kendi fertliliği içinde kavramak isteyen tarihçi, ilkin, onun real varlığının fertliliğini değil ancak, irreal manasının fertliliğini kavrayabilecektir. Rickert, bu iki durum arasındaki farkı belirtmek için, başkasının ruh hayatı ile ilgili irreal mananın kavranmasına anlama, real ruh hayatının kavranmasına da ardından yaşama der. Böylece, «anlayarak ardından yaşamadan» söz edildiği vakit, hem irreal mananın anlaşılması, hem de real varlığın fertliliğinin kavranması söz konusudur.

Ancak Rickert'teki, bu anlama ve ardından yaşama eylemi, doğrudan doğruya olan bir eylem değil, dolambaçlı bir yolla bilinen bir eylemdir. Rickert'e göre, bizim doğrudan doğruya bilebileceği-

miz ruh hayatı, ancak kendimizinkidir. Başkalarına ait olan ruh hayatının doğrudan doğruya bilinip kavranabileceğini kabul etmek, kendi ruh hayatımızla başkasına ait olan ruh hayatını aynı saymak, bunları birbirine karıştırmak demektir. Rickert, böylece ilkin, kendim ve başkası kavramlarını kesin şekilde birbirinden ayırır. Bu iki varlık arasında köprüyü irreal mana kurar.

Irreal mana, maddî ve ruhî her çeşit varlıktan çözülmüş, irreal bir oluşum olduğundan, ne bana, ne de bir başkasına aittir. Bundan dolayı, ne benle, ne de bir başkasıyla ilgilidir. O ancak, bende, yahut bir başkasında canlanacağına göre, bana yahut da başkasına ait olabilir. Ancak, biz onu, her vakit, öteki insanlarla birlikte kavrayabiliriz. İşte, bu kavrayış, bizi yabancı ruh hayatının fertliliğine götürür.

İmdi, kendi psikik eylemlerimizle kavradığımız bu gerçek olmayan mananın, başkasına ait olan gerçek ruh hayatı içinde nasıl yaşanmış olduğunu düşünebilir ve tasarlayabiliriz. Bu bakımdan, başkasına ait olan bir ruhî durumun kavranması demek, real psikik gerçekliği içindeki bu durumun, doğrudan doğruya olduğu gibi kavranması değil, ancak, bu duruma ait olan irreal bir mananın kavranması demektir. Irreal mana, geçerliği olan umumî bir kıymet bakımından göz önünde tutulan manadır. Bu esas belirtilince, Rickert'e göre de, öteki insanlarla özdeş olduğumuzu, onlarla birlikte, aynı sevinci, aynı acıyı duyduğumuzu söylemek mümkündür. Ancak, burada, aynı sevinç ve aynı acı derken, bunlarla ilgili olan real duygunun değil, yalnız irreal mananın aynı olduğu söylenmiş olur.

Ardından yaşama eylemi de, bu irreal manayı yalnız kavramakla kalmayıp, aynı zamanda onu içinde yaşatmış olan real ruh hayatına dalmadan, onu kavramaya çalışmaktan ibarettir. Bu da, insanın bir yandan, kendi ruh hayatından elde ettiği bilgilerin, öte yandan, bu irreal manadan kavradığı bilgilerin yardımıyla olur. İnsan bu suretle, kendisini yabancı ruh durumunun yerine koyup, onu yeni baştan kurmaya çalışabilir. Burada mana, gene her çeşit varlıktan çözülmüş olan irreal bir oluşum olarak kalır. Ancak, onun, real bir ruhî varlıkla nasıl kaynaştığı ve bu real ruhî varlık tarafından nasıl yaşanmış olduğu tasarlanabilir. Şu halde, başkalarına ait olan real ruh hayatı ile irreal mananın birbirine dolaşmasından ve birbiri ile kaynaşmasından meydana gelen durumları, doğrudan doğruya de-

ğil, ancak vasıtalı olarak -kendi ruh hayatımızdan edindiğimiz deneyimler yoluyla- bir dereceye kadar kavramamız ve sonradan kurmaya çalışmamız mümkündür.

Böylece, real ruhî gerçekliklerin kavranmasında, anlama ile ardından yaşama birbirine bağlanır. Anlaşılan mana, irreal bir mana olarak, onu gerçek bir surette yaşayan fertle, yaşamadan anlayan fert arasında her ikisinden de bağımsız olarak durur ve bu iki ferdi ruh arasında ancak bu şekilde bir münasebet kurabilir. Burada esas, her insanın başkası tarafından yaşanmış olan mana oluşumunu anlamak kabiliyetine sahip olmasıdır. Tarihçi, bu suretle, kaynaklar meteryalinin kendisine sunduğu ruh hayatı ile ilgili olan manayı kendi içinde gerçekten ve doğrudan doğruya yaşamadan da karayabilecek ve bu hayatın ardından yaşanmasına, yalnız bu mana yoluyla ulaşabilecektir. Bundan dolayı, tarih teorisini ilgilendiren nokta, anlaşılan mana yoluyla geçmişin manalı ruh hayatı içine dalmadır. Rickert'e göre, bu da ancak, anlaşılan mana ile ardından yaşamının birbirinden ayrılması yoluyla çözülebilir.

Rickert, bu anlamdaki ardından yaşama kavramının, tarih için gerçekten gerekli bir kavram olduğuna işaret eder. Çünkü, canlı gerçekliklerin tasvirine yönelen bu ilim, yalnız historik kavramlar kurmakla yetinemez. Tarih, tarihî gerçekliklerin canlılıklarına dalmak ve tasvirlerinde bu canlılığı yansıtmak zorundadır. Bunun için de, yalnız real olguların bilgisi ile yetinmeyip, bir vakitler, bu olgular içinde, canlı bir şekilde yaşanmış olan irreal manayı da göz önünde tutmak zorundadır. Taşıyıcıları geçmişe karışmış olan bu irreal oluşumlar, yalnız anlaşılabilen mana oluşumları olarak bağımsız ve - gerçeklik anlamında - historik değildirler. Tarihçinin vazifesi, bu gerçek olmayan oluşumların, vaktiyle gerçek historik olgular içinde nasıl yaşandığını bilmek ve kaynaklar meteryalinden elde edeceği bilgilerin yardımı ile, onları, bu olgularla münasebete getirmektir. Tarihçi, geçmişin manalı ruh hayatı içine bu suretle dalar ve onu ardından yaşamaya çalışır. Rickert'e göre, tarihçinin geçmişi yeniden canlandırmasının ve şimdiki hale aktarmasının manası budur.

Böylece, Rickert de, tarihçinin, geçmişteki real ruh hayatının anlayışına, ancak -dar ve kesin manadaki- historik kavramkurmayı

miliğe benzemez. Çünkü, herkes tarafından yaşanan bu mana oluşumları ile ilgili olan umumiliğin, aynı zamanda, hususi ve ferdi bir karakteri de vardır. Yalnız bu fertlilik, real bir objenin fertliliğine benzemez. Rickert, bu çeşit fertliliği de gene cemaat misali ile aydınlatır.

Kilisede, bir cemaati meydana getiren bütün fertler, hep birlikte, aynı kiliseyi, aynı kürsüyü, aynı musikiyi ve aynı vaazı yaşarlar. Bununla birlikte, orada bulunan herkes tarafından yaşanan bütün bu yaşantıların muhtevasının, aynı zamanda, hususi ve ferdi bir karakteri de vardır. Bu muhtevanın fertliliği, elbette ki, psişik yahut fizik gerçekliklerle ilgili olan ve birincinden olmayan «heterogene» bir sürekliliğin kavranılamayan sonsuz fertliliğine benzemez. Yalnız, bu gerçek olmayan şekillenmenin fertliliği de, tıpkı gerçek objelerin fertliliği gibi, tekrarlanmayan, bir kerelik bir fertliliktir. Historik tasvire rehberlik eden kıymetler açısından, bu da tamamiyle hususi ve ferdi şekillenme olarak göz önünde tutulabilir. Netekim, Roman-tizm ve Aydınlanma gibi gerçek olmayan bu çeşit manalı şekillenmeler, bir çok insanlar tarafından hep birlikte yaşanmalarına ve bu bakımdan, az çok umumî bir karakter taşımalarına iâğmen, kendi bütünlükleri içinde, ferdi bir mana oluşumu olarak kalır ve bu bakımdan historik bir araştırmaya konu olabilirler. İşte Rickert, manevî ilimlerin mahiyetine sıkı sıkıya bağlı bulunan anlama kavramını, kültürün bu gerçek olmayan, ama bir çok insanlar tarafından hep birlikte yaşanabilen manalı şekillenmeleri yoluyla açıklamaya çalışır. Şüphesiz, tarih, kültürün yalnız bu irreal muhtevasını göz önünde tutmakla yetinmez. Tarih daha çok, zaman içinde akan manalı kültür gerçeklikleri ile ilgilenir. Anlamanın konusunu da, historik şahsiyetlerle ve kitle hareketleri ile ilgili olan real ruh hayatı meydana getirir. Ancak, real ruh hayatının anlaşılabilmesi için, ilkin bu hayata ait olan irreal mana oluşumunun kavranması lâzımdır. Bunun içindir ki, anlama, çok kere ilkin irreal bir mana oluşumunun kavranmasıdır.

Bir az önce, irreal bir manaya sahip olan varlıkların, manaya bağlı olmayan varlıklardan bütünü ayrı bir birliği ve bütünlüğü olduğundan söz edilmisti. İmdi, anlaşılması gereken objelerle, açıklanması gereken objeler arasındaki ayrılık, yalnız bu bölünmeyen birlikten hareket edilerek aydınlatılabilir. Manalı bir obje, ancak bütünlüğü içinde kavranabilir. Halbuki, açıklanması gereken gerçekli-

ğin ilkin bölümlerine ayrılması gerekir. Açıklamada, bölümlerden bütüne gidilir. Halbuki anlamada, bütünden bölümlere geçilir. Burada, kavranılması gereken manevî birlik, bölümlerle ilgili olan bağlıktan bütünü ayrı bir bütünlüktür.

Rickert, historik materyali meydana getiren gerçek olgularda tabiat ilmi metoduna göre açıklanamayacak, tersine, ancak manevî ilimlere öz olan metodla kavranılabilecek bir ruh yapısı bağlılığı bulunduğunu ileri süren Dilthey'a bu noktada tamamiyle hak verir. Yalnız, Dilthey, kendi bütünlükleri içindeki real psişik olguların ve varlıkların anlaşılmasından ve ardından yaşanmasından söz ederken, Rickert, anlamada, ilkin irreal mananın kavranılmasını şart koşar. Rickert'e göre, manevî ilimlerin materyalinde tabiat ilmi metoduna göre açıklanamayan, bu metodu reddeden esas, bu materyalle ilgili olan psişik yapıda değil, tersine, bu materyalle ilgili olan manadadır. Rickert bu suretle, real varlıktan çözülmüş, irreal bir mananın kavranılması olarak göz önünde tuttuğu anlama kavramını, kültür olguları ile ilgilenen kendi ferdileştirici historik tasviri ile uzlaştırır.

Gerçekten, Rickert'e göre real varlıklar, yalnız bir kıymet ve mananın taşıyıcısı olarak kavranabilirler. Bir sanat eseri, renklerden ve bezden meydana gelmiş bir nesne olarak değil, yalnız sanatla ilgili irreal bir mananın taşıyıcısı olarak önemlidir. Netekim, tarih içinde söz konusu olan real bir ruh hayatı da, yalnız, irreal bir mananın taşıyıcısı olarak önemlidir. Tarihinin anlamak istediği gerçek ruh hayatı, alelâde bir ruh hayatı değil, tersine, bir kıymet ve mana taşıyan bir ruh hayatıdır.

İmdi, başkasına ait olan real ruh hayatını, kendi fertliliği içinde kavramak isteyen tarihçi, ilkin, onun real varlığının fertliliğini değil ancak, irreal manasının fertliliğini kavrayabilecektir. Rickert, bu iki durum arasındaki farkı belirtmek için, başkasının ruh hayatı ile ilgili irreal mananın kavranmasına anlama, real ruh hayatının kavranmasına da ardından yaşama der. Böylece, «anlayarak ardından yaşamadan» söz edildiği vakit,, hem irreal mananın anlaşılması, hem de real varlığın fertliliğinin kavranması söz konusudur.

Ancak Rickert'teki, bu anlama ve ardından yaşama eylemi, doğrudan doğruya olan bir eylem değil, dolambaçlı bir yolla bilinen bir eylemdir. Rickert'e göre, bizim doğrudan doğruya bilebileceği-

miz ruh hayatı, ancak kendimizinkidir. Başkalarına ait olan ruh hayatının doğrudan doğruya bilinip kavranabileceğini kabul etmek, kendi ruh hayatımızla başkasına ait olan ruh hayatını aynı saymak, bunları birbirine karıştırmak demektir. Rickert, böylece ilkin, kendim ve başkası kavramlarını kesin şekilde birbirinden ayırır. Bu iki varlık arasında köprüyü irreal mana kurar

Irreal mana, maddî ve ruhî her çeşit varlıktan çözülmüş, irreal bir oluşum olduğundan, ne bana, ne de bir başkasına aittir. Bundan dolayı, ne benle, ne de bir başkasıyla ilgilidir. O ancak, bende, yahut bir başkasında canlanacağına göre, bana yahut da başkasına ait olabilir. Ancak, biz onu, her vakit, öteki insanlarla birlikte kavrayabiliriz. İşte, bu kavrayış, bizi yabancı ruh hayatının fertliliğine götürür

İmdi, kendi psikik eylemlerimizle kavradığımız bu gerçek olmayan mananın, başkasına ait olan gerçek ruh hayatı içinde nasıl yaşanmış olduğunu düşünebilir ve tasarlayabiliriz. Bu bakımdan, başkasına ait olan bir ruhî durumun kavranması demek, real psikik gerçekliği içindeki bu durumun, doğrudan doğruya olduğu gibi kavranması değil, ancak, bu duruma ait olan irreal bir mananın kavranması demektir. Irreal mana, geçerliği olan umumî bir kıymet bakımından göz önünde tutulan manadır. Bu esas belirtilince, Rickert'e göre de, öteki insanlarla özdeş olduğumuzu, onlarla birlikte, aynı sevinç, aynı acıyı duyduğumuzu söylemek mümkündür. Ancak, burada, aynı sevinç ve aynı acı derken, bunlarla ilgili olan real duygunun değil, yalnız irreal mananın aynı olduğu söylenmiş olur.

Ardından yaşama eylemi de, bu irreal manayı yalnız kavramakla kalmayıp, aynı zamanda onu içinde yaşatmış olan real ruh hayatına dalmadan, onu kavramaya çalışmaktan ibarettir. Bu da, insanın bir yandan, kendi ruh hayatından elde ettiği bilgilerin, öte yandan, bu irreal manadan kavradığı bilgilerin yardımıyla olur. İnsan bu suretle, kendisini yabancı ruh durumunun yerine koyup, onu yeni baştan kurmaya çalışabilir. Burada mana, gene her çeşit varlıktan çözülmüş olan irreal bir oluşum olarak kalır. Ancak, onun, real bir ruhî varlıkla nasıl kaynaştığı ve bu real ruhî varlık tarafından nasıl yaşanmış olduğu tasarlanabilir. Şu halde, başkalarına ait olan real ruh hayatı ile irreal mananın birbirine dolaşmasından ve birbiri ile kaynaşmasından meydana gelen durumları, doğrudan doğruya de-

ğil, ancak vasıtalı olarak -kendi ruh hayatımızdan edindiğimiz deneyimler yoluyla- bir dereceye kadar kavramamız ve sonradan kurmaya çalışmamız mümkündür.

Böylece, real ruhî gerçekliklerin kavranmasında, anlama ile ardından yaşama birbirine bağlanır. Anlaşılan mana, irreal bir mana olarak, onu gerçek bir surette yaşayan fertle, yaşamadan anlayan fert arasında her ikisinden de bağınsız olarak durur ve bu iki ferdi ruh arasında ancak bu şekilde bir münasebet kurabilir. Burada esas, her insanın başkası tarafından yaşanmış olan mana oluşumunu anlamak kabiliyetine sahip olmasıdır. Tarihçi, bu suretle, kaynaklar meteryalinin kendisine sunduğu ruh hayatı ile ilgili olan manayı kendi içinde gerçekten ve doğrudan doğruya yaşamadan da karayabilecek ve bu hayatın ardından yaşanmasına, yalnız bu mana yoluyla ulaşabilecektir. Bundan dolayı, tarih teorisini ilgilendiren nokta, anlaşılan mana yoluyla geçmişin manalı ruh hayatı içine dalmadır. Rickert'e göre, bu da ancak, anlaşılan mana ile ardından yaşamının birbirinden ayılması yoluyla çözülebilir.

Rickert, bu anlamdaki ardından yaşama kavramının, tarih için gerçekten gerekli bir kavram olduğuna işaret eder. Çünkü, canlı gerçekliklerin tasvirine yönelen bu ilim, yalnız historik kavramlar kurmakla yetinemez. Tarih, tarihî gerçekliklerin canlılıklarına dalmak ve tasvirlerinde bu canlılığı yansıtmak zorundadır. Bunun için de, yalnız real olguların bilgisi ile yetinmeyip, bir vakitler, bu olgular içinde, canlı bir şekilde yaşanmış olan irreal manayı da göz önünde tutmak zorundadır. Taşıyıcıları geçmişe karışmış olan bu irreal oluşumları, yalnız anlaşılabilen mana oluşumları olarak bağınsız ve - gerçeklik anlamında - historik değildirler. Tarihçinin vazifesi, bu gerçek olmayan oluşumların, vaktiyle gerçek historik olgular içinde nasıl yaşandığını bilmek ve kaynaklar meteryalinden elde edeceği bilgilerin yardımı ile, onları, bu olgularla münasebete getirmektir. Tarihçi, geçmişin manalı ruh hayatı içine bu suretle dalar ve onu ardından yaşamaya çalışır. Rickert'e göre, tarihçinin geçmişini yeniden canlandırmasının ve şimdiki hale aktarmasının manası budur.

Böylece, Rickert de, tarihçinin, geçmişteki real ruh hayatının anlayışına, ancak -dar ve kesin manadaki- historik kavramkurmayı

aşmak yani historik gerçeklikleri ardından yaşamak suretiyle erişebileceğini kabul eder. Ancak Rickert, geçmişteki bir kerelik ferdi ruh hayatının kavranması için gerekli olan bu bilgilerin, yalnız insanın ilim dışındaki hayat anlayışı ile ilgili olan bilgiler, insanın kendi ruh hayatından elde ettiği denemeler olduğunu ileri sürer. Irreal mananın real ruh hayatı ile nasıl kaynaştığını, bu ruh hayatı tarafından nasıl yaşandığını tasarlamaya yarayan, insanın kendi ruh denemelerinden elde ettiği bu kavram elemanları, yalnız real ruh hayatı ile ilgili oldukları için «psikolojik» dirler. Tarihçinin bu yoldan kavrayarak, karamları içinde yansıtmaya çalıştığı canlı ruh hayatı bir kerelik ve ferdi bir ruh hayatıdır. Bunun için de, bu ferdileştireci eylemin, tabiat ilmi anlamındaki umumileştirici psikoloji ile hiç bir ilgisi yoktur. Böyle olunca, bu psikolojinin dışında başka bir psikolojinin varlığını tanımayan Rickert için, manevî ilimlerle psikoloji arasındaki bağın tamamiyle şüpheli ve temelsiz görülmesi tabiidir. Çünkü, psikoloji ruh hayatı üzerine ancak umumî bir bilgi verebilir. Halbuki tarihin göz önünde tuttuğu ruhi varlıklar, irreal manadan ve bu manayı, bir daha tekrarlanamayacak şekilde, bir kerre içlerinde yaşatmış olan psişik realitelerden meydana gelmiş olan varlıklardır. Tarihçi için önemli nokta, bu bir kerelik eylemin kendi fertliliği içinde yansıtılmasıdır.

İmdi, bütün bu düşüncelerden sonra, anlamının, Rickert için historik, disiplinler bakımından, taşıdığı önemin, temellendirici olmaktan ziyade tamamlayıcı, historik kavram çatısını canlı meteryallerle doldurucu bir karakter taşıdığını söyleyebiliriz. Halbuki, Dilthey için, manevî ilimler dünyası, insan tarafından kavranan ve anlaşılan olgularla kurulduğundan, bu ilimlerde anlama merkezi ve önemli bir rol oynar.

S O N U Ç

İmdi, geriye doğru bir göz atarsak, Dilthey'la Rickert arasındaki ayrılığın yalnız terminolojik bir ayrılık olmadığını hatırlarız. Bu ayrılık, manevî ilimlerin temellendirilmesi ve bilgi teorisi ile ilgili bir ayrılıktır. Dilthey, manevî ilimlerin bilgi teorisini, ruh yapısı bağlılığı ile, yani psişik olguların içten yaşanarak bilinen düzenli bağlılığı yoluyla temellendirmek ister. İç denemede, içten bilinen bu bağlılık, yaşanan bir bağlılık olarak hayat bağlılığı, iç denemenin kendisi ise yaşanan bir deneme olarak hayat denemesidir. Yaşantının ifadesi olan hayat denemeleri, historik ve sosyal gerçeklikle ilgili olan manevî şekillenmeler içinde objektifleşir. Çünkü bir hedefe göre organize edilmiş olan manalı psişik yapılar, yahut psişik hayat birlikleri, «Psychische Einheiten» objektifleşmiş bir hedef bağlılığı bir yapı bağlılığı olan historik ve sosyal dünya içinde kendilerini gösterirler. Bunun için, topluluk, tarih ve kültürle ilgili olan bütün bu olgular, manevî hayat bağlılığının kendisi olan psişik bağlılık yoluyla açıklanabilirler.

Dilthey böylece, doğrudan doğruya verilmiş olan kendi birliği ve kendi bütünlüğü içindeki yaşantıdan hareket eder. Yaşantının objektifleştirilmesini, yaşantının kendisini temsil edecek objektif bir ifadeye bürünerek bu ifade içinde tesbit edilmesini ister. Halbuki, Rickert için yaşantı, olduğu gibi tesbit edilerek objektifleştirilmesine imkân olmayan ve sonsuz bir çeşitlilik içinde akan bir olgular seli, bir olgular hercümercidir.

Dilthey, düzenli bir bağlılık olarak göz önünde tuttuğu psişik yapı hakkında positif bir bilgi elde etmeği düşünürken, Rickert, Yenikantçı bilgi idealine uyarak, psişik hayat hakkındaki bilginin de ancak şekil değiştirme «umformung» yoluyla elde edilecek bir bilgi, olabileceğini kabul eder. Dilthey'in yaşantıdan hareket etmesine karşılık, Rickert, şuurdan, süje obje zıtlığından kalkar ve tamamiyle rasyonel konstrüksiyonlarla psikolojik süje ile bilgi teorisine ait o-

lan süreyi yani objektifleştirilebilen ve üzerinde tabiat ilmi metoduna göre çalışılan süje ile, bu objektifleşen süje de içinde olmak üzere bütün öteki objeleri kuşatan ve bilgi teorisi ile ilgili bir form kavramı olan süreyi birbirinden ayırır «Bewustseinüberhaupt» olarak tarif ettiği bu sonuncusu, iç denemeden tamamiyle çözülmüş bir bağlantı noktasıdır.

Mensup olduğu şuur felsefesi açısından yaşantının bütünlüğüne ve derinliğine uzak kalan Rickert'e göre, iç dünya hakkında bir bilgi elde edilebilmesi, onun da tıpkı dış dünya gibi çeşitliliğinin ortadan kaldırılması canlı elemanların, canlı olmayan faktörler yoluyla, başka bir şekle sokulması ile mümkündür. Rickert için, tek tek ruh hayatları ile ilgili olan psişik varlık ile, âdet, ahlâk, hukuk sanat, v.s. gibi mânevî kurumlardan meydana gelen mânevî dünya arasında esaslı bir ayrılık vardır. Hegel terminolojisindeki Sübjektif Geist'i karşılayan psişik varlık, her biri ötekinden ayrı ve her biri ötekine karşı olan ruh hayatlarının meydana getirdiği bir varlıktır. Halbuki, aynı terminolojideki Objektif Geist'i karşılayan mânevî oluşumlar, herkes tarafından ortaklaşa yaşanabilen ve herkes tarafından ortaklaşa kavranabilen bir alana ait olduklarından alelâde psişiki aşarlar.

Dilthey'a göre de, mânevî ilimlerin konusunu meydana getiren mânevî dünya, Hegel terminolojisindeki bu Objektif Geist dünyası, tarihin akışı içinde gelişen bu mânevî kurum ve oluşumlardan meydana gelmiştir. Dilthey, insanı, yalnız düşünen ve hüküm veren bir varlık olarak değil, duyan, anlayan ve ardından yaşayan bir varlık olarak göz önünde tutar. Psişik yapı, yaşantıyı, duyguyu, düşünmeyi, hedef, karar, vasıta ve eylem gibi bütün güdülerini hep birden ve aynı zamanda kuşatan, bütün bu güdülerin birbiri içine geçtiği bir dokudur. İmdi, bizim için de gayet makul ve tabii görüldüğü gibi, ortaklaşa mânevî dünya içinde objektifleşen bütün mânevî olguların kaynağı bu psişik dokudur.

Halbuki, her vakit, sınırları çizmeyi hedef edinen kritik felsefi açıdan, duygu ve iç güdülerin bir hercümercü olarak kavradığı psişik dünya ile bir form kavramı olarak göz önünde tuttuğu

şuur arasında kesin sınırları çizen Rickert, insan şuurunun içlerinde objektifleşmiş olduğu «Geistig» kurum ve oluşumların insan ruhundan çıktığını, dolayısıyla, psikolojik bir tahlili gerektirdiğini reddeder. O, Dilthey'i psişik dünya ile bu sonuncuları birbirinden ayırmamak, birbirine karıştırmakla suçlandırır.

Dilthey, Einleitung'un üçüncü baskısındaki haşiyede, 1 Rickert'in itirazlarına karşı koyarken, bu psikolojik temel düşüncesine yeni baştan dokunarak «ruh hayatının yapı bağılılığı hakkında açık bir bilgi, organik, historik bir bütündeki fonksiyonlara ait olan bağılılığın anlaşılması için gerçek anahtardır. Bu bilgi, açık kavramlara döndürülebilirse, tarihe önemli bir yardım vasıtası verilmiş olur.» düşüncesini ileri sürer. Dilthey, tarih dünyasını bir insan öğretisi ile, bir yandan kendi kendinin gözlemine, öte yandan başkalarına ait olan ruh durumlarını ardından yaşamaya dayanan bir psikoloji yoluyla kurmak ister.

Dilthey'in ferdi, historik ve sosyal gerçekliğin bir elemanı olarak göz önünde tutması ile anlayıcı psikolojisi arasında sıkı bir münasebet vardır. Eleman tipeleştirilir, anlayıcı psikoloji, ardından yaşanabilen bu tiplerle iş görür.

Halbuki, ferdi içinde bulunduğu historik ve sosyal bütünün bir organı olarak göz önünde tutan Rickert, onun her çeşit tipeleştirilmesini reddeder. Rickert için, historik ilimlerin ideali, bir kerelik historik olguların, kendi ferdi şekillenmeleri içindeki tasviridir. Rickert'i ancak, bu çeşit bir tasvirin yapısı, dolayısıyla, yalnız historik ilimlerin lojik yapısı ilgilendirir. O, bu şekilde, Dilthey'in birbirinden ayırdığı historik mânevî ilimlerle, sistematik mânevî ilimler arasındaki ayrılığın da farkına varmamış olur.

Dilthey'da mânevî dünya, insanın iç hayatından çıkan, içten anlaşılabilen olgulardan kuruluyor, bunun için de anlama bu ilimlerin başlıca metodunu meydana getiriyordu. Rickert ise, historik ilimler için esas metodun ferdileştirici kavramkurma metodu olduğunu kabul etmekle beraber anlamının önemini de inkâr etmiyordu.

Dilthey'da anlama, başkasına ait bir ruhi olgunun yahut bir devrin yapısının, kendi değeri ve kendi gerçekliği ile yeni baştan kendi içimizde kurulması ve yaşanmasıydı. Bu eylem, insan ruhunun yapı bağlılığı yoluyla oluyor, böylece, yapı bağlılığı fertle topluluk arasında bir köprü kuruyordu. Halbuki Rickert'te, benle başkası arasındaki bu aracı, ruh yapısı değil, ne bana, ne de bir başkasına ait olan irreal manadır. Rickert, anlamada bilhassa mana anlayışı üzerinde durur ve bu eylemin ağırlık noktasını, Dilthey'in göz önünde tutmadığı, mana anlayışında bulur. Ancak, Rickert'in burada göz önünde tuttuğu esas, mana yoluyla anlaşılan bir ruhi gerçekliğin doğrudan doğruya kavranması değil, daha ziyade, bu mana ile ilgili olan umumî kıymetlerin psişik korrelatlarının yaşanmasıdır. Bu doktrin, Dilthey'in tasvir ve tahlil edici psikolojisine hiç bir şekilde benzemez. Çünkü burada, psişik kıymetler söz konusu değildir. Hattâ, kıymetler şuurda da değildir. Tersine, şuurun dışında, şura istikamet veren birer norm olarak mevcuttur. Şuur kıymetlerle belirlenir. Çeşitli ruhi olgular, çeşitli kıymetlerle değeri. Bu doktrin, aslında bir psikoloji değil, daha ziyade, bir transendental felsefedir.

Rickert, mana anlayışına verdiği önemle kültürün en esaslı güdüsünü belirtmiş olur. Çünkü, kültürle ilgili olgular, her vakit, manalı olgular, bize, kendilerini mana bağlılıkları içinde sunan olgulardır. Ancak, bu irreal mana anlayışının Rickert'te olduğu gibi bir transendental felsefeye değil, ama real ruh olgunlarının yaşantısına, geçmişteki ruhi olgunların ardından yaşanmasına götürmesi, manevî ilimler problemi açısından daha gönül kandırıcıdır.

Böylece, yaşantının gerçekliğini, gerçek anlamının derinliğini kavrayan Dilthey'in yanında, kültür hayatının, manalar ve kıymetlerle dolu mahtevasını bütün zenginliği ile belirten Rickert'i buluruz. Daha sonra, Edvard Sprenger'de, bu ikisi arasında bir uzlaştırma sayabileceğimiz yeni bir denemeye rastlarız.

Sprenger'e göre, ruh yapısı, historik dünya içinde gerçekleştirmeye çalıştığı objektif kıymet kurumlarını paylaşır ve bunlara göre belirli bir ruh yapısı geliştirir. Her manevî eylemi, her yaşantıyı karşılayan hususi bir mana alanı vardır. Bu anlamdaki kıymet ger-

çekleşmesinde özel tipleri tesbit etmek mümkündür. Sprenger'e göre, bu tipler, teorik, ekonomik sosyal insan, sanatçı, dindar v.s olarak bilirlenebilir.

Tabiat ilmi metoduna göre hareket eden açıklayıcı psikolojiden ayrı ve manevî ilimlerle ilgili yeni bir psikoloji fikrini ilk defa ortaya atan Dilthey, M. Geiger'e göre, Psikolojide, ilimlerin ontik yapıları ile ilgili olan iki ayrı tavrın, yani naturalist tavrı doğrudan doğruya olan tavrın her ikisinin de uygulanabilme imkânına işaret etmiş olur. 1 Geiger'e göre psikolojideki metod buhranları, çok kere, bu iki tavır arasındaki zıtlıktan doğmaktadır. Gerçekte, psikolojide naturalist tavra uygun olan ve naturalist tavır tarafından işlenen problemlerle, doğrudan doğruya tavır tarafından işlenmeye elverişli olan problemler birbirinden ayrıdır. Çünkü, natüralit psikolojinin kavramları içine sokulamayacak psişik eylemler, naturalist bir şekilde yorumlanamayacak psişik durumlar vardır. İşte, şair ve tarihçinin ilimden önceki hayatla ilgili olan psikolojisi, böyle durumları kendisine konu yapan bir psikolojidir.

Psişik olgular alanı, bu alanla ilgili olan problemler, işlenmiş oldukları ayrı ayrı tavra göre ayrı ayrı karakterler kazanır ve ayrı ayrı sonuçlara varırlar. Gerçekte, naturalist tavrı işlenen olgularda hareket noktasını dıştan içe, buna karşılık, doğrudan doğruya tavrı işlenen olgularda hareket noktasını içten dışa doğru yönelme ve inceleme meydana getirir. Birincisinde, dıştan gelen olguların içleşmeleri, ikincisinde iç hayatın objektifleşmesi yahut süjenin dış dünyaya ve psişik varlığa kendi beninden bakması söz konusudur. Netekim, Dilthey'in tasvir ve tahlil edici psikolojisinin konusunu da, içten verilmiş olan ve iç deneme ile kavranıp yaşanabilen olgular meydana getirir ve bu olgular yalnız ifadeler içinde objektifleşerek dışlaşabilirler. İşte Dilthey'a göre, natüralist psikolojiden ayrı ve manevî ilimlerle ilgili bir psikoloji kavramı, yalnız içten verilen olgularla ilgilenen ve konusunu bu olgularda bulan bir kavramdır. İçten verilen bu olgular, yalnız içten yaşanarak bilinen olgulardır.

1 M. Geiger, Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik, s. 103

Dilthey, bunların tabiat ilmi anlamında gözlemini ve tabiat ilmi metoduna göre incelenmesini reddeder.

Tabiat ilmi metoduna göre hareket eden bir psikolog, fizyolojik bir olayın gözlemi ile psikolojik bir olayın gözlemi arasında hiç bir ayrılık gözetmez. G. Dwelshauers'e göre, «Claude Bernard, Klâsik bir eserinde, müşahade ve tecrübin rolünü bilhassa biyolojiyi düşünerek tarif etmiş olmakla beraber, buradaki prensipler, zihin vakıasını incelemek için de yararlar. Tecrüpci, araştırma plânlarını ilmin bulunduğu hale ve şahsî mülâhazalarına göre tayin etmelidir. Plânını ve araştırma yollarını hazırladıktan ve cihazlarını yoluna koyduktan sonra tecrübe başladığı andan itibaren vâki olan şeyleri olduğu gibi kaydetmeli ve kendisini karıştırmaktan sakınmalıdır. Tecrübe yapan adama burada tamamiyle pasiv bir müşahadeci rolü verilmiştir. «1 Netekim, psikolojide tabiat ilmi anlamında bir gözlemin varlığını isbat etmeğe çalışan Rickert de, biyoloji ile psikolojiyi aynı lojik seviyede sayar. 2 Halbuki, Max Scheler, tabiat ilmindeki gözlemlerle psikolojik gözlemin aynı olmadığına, daha doğrusu, bu sonuncusunda, tecrübecinin, üzerinde tecrübe yaptığı deneyin fikrinin aynı olan bir fikri nasıl edindiğini, tecrübi psikolojinin hiç bir vakit açıklayamayacağına işaret eder. 3 M. Scheler'e göre, üzerinde psikolojik tecrübe yapılan bir şahsın, kendi kendini gözlem hakkında tecrübeciye verdiği işaretler, ancak tecrübeci tarafından «anlaşıldığı» hattâ söylenildiği anda onun tarafından düşünüldüğü takdirde, «ilmî bir olgu» nun kurulmasına imkân verir. İşte tecrübi psikoloji, tecrübecinin bu anlama eylemini izah etmekte yetkisizdir.

Ruh hayatını canlı bir bağlılık olarak göz önünde tutan Dilthey'in Psikolojik fikirlerinin, alman Gestalt psikolojisi ile de bir münasebeti ve yakınlığı vardır. Bir bütün olarak yaşanan canlı ruhî bağlılığın fonksiyonundan söz eden Dilthey, idrakin, verilen ihşasların toplamından ibaret olmayıp, ruh hayatını canlı bağlılığı tarafından meydana getirildiğine, bu bağlılığın bir ifadesi olduğuna işaret eder. 4 Netekim, Gestalt nazariyesine bu nazariyenin temellerini atan Ehrenfels'e göre de bütün, kendisini meydana

1. G. Dwelshauers, Şekip Tunç tercümesi, adı geçen baskı, s 37

2. Bk 58

3. M. Scheler, Natur et Formes de la Sympathie, Traduit par Lefebvre 1950, Paris, s. 324

4. Ideen, s 183.

getiren unsurların tutarından fazla bir şeydir. Ehrenfels'le başlayan bu günkü modern Gestalt Mektebi bütünü esas alır. Bu mektebe göre, biz ilkin, unsurları değil, bütünü idrak ederiz. Dilthey için de, her vakit, yaşanan bağlılık ilktir. Tek tek organların birbirinden ayırt edilmesi daha sonra gelir.

Dilthey, kendi psikolojik programı karşısında, yalnız, elemanlarla çalışan bir açıklayıcı psikolojinin varlığından söz eder ve bu psikolojiyi tenkit eder. Bununla birlikte, Dilthey'in karşı koymuş olduğu bu psikoloji, «daha ziyade geçmişe ait olan bir psikoloji» 1. Herbart psikolojisidir. Dilthey'in yaşadığı devirde, eleman tanımayan psikolojik anlayışlar vardır. Meselâ, şuurun ve bütün psişik fenomenlerin sıfatını bir konuya yönelme olarak belirleyen Brentano'da eleman yoktur. Brentano'nun ana fikri 2 şuurun, şuur olgularının kendi içlerinde, her vakit, «immanent» bir konuları olduğudur. Böylece, her psişik olgunun obje olan bir yönü vardır. Tasarımda bir şey tasarlanmış, sevigide sevilmiş, nefrette nefret edilmiş, hüküm vermede bir şey kabul yahut reddedilmiştir. Brentano, tasavvurlara, hükümlere ve duygu olgularına ayırdığı psişik fenomenlerin ortaklaşa vasıflarını, bunların, iç deneme yoluyla kavranmış olmalarında bulur. Bütün bu psişik olguların, real bir birliğe ait olduklarını, birlikli bir realitenin bölümlerini meydana getirdiklerini kabul eder.

Nihayet burada, eleman psikolojisinden tamamiyle uzak olmakla birlikte, Dilthey'in fikirlerine de hiç bir şekilde yaklaşmayan W. James de zikredilebilir. Her a priori'nin amansız bir düşmanı olduğu kadar, mahs lojiğe de kesin bir şekilde karşı koyan W. James'e göre, gerçek bilgi, daha ziyade, düşünülmenden önce duyulan ve sezilen bir bilgidir. Menevî ilimleri psikolojik bir sistem üzerine temellendirmeye çalışan Dilthey için olduğu kadar, bu ilimlerin lojik yapılarını belirlemeye çalışan Rickert için de, hakikî bilgi, aslında mevcut olan ve bulunması gereken bir şeydir. Bilgiyi, insan zihnine bağlayan, onu, verilen müşahhas gerçekliğin, zihnî faktörler yoluyla düzenlenmesi, daha doğrusu, başka bir şekle sokulması olarak

1. W. Peters, Sprengers Lebensformen und die Psychologie des Konkreten Menschen, Zeitschrift für Psychologie, Leipzig, 1929.

2. Fransız Brentano, Von der Klassifikation der Psychischen Phänomene, Leipzig, 1911.

göz önünde tutan Rickert'e göre, zihnin tabiat dünyası ve historik dünya karşısındaki işleyişinin tesbiti esastır. Ruh hayatını bütün gerçekliği içinde, olduğu gibi tasvir etmek isteyen Dilthey için ise manevî dünyanın anlayışına ulaştıracak ruh yapısı kanunlarının bulunması esastır. Halbuki, W. James'e göre, gerçek bilgi, mevcut olan bir şeyin bulunması meydana çıkarılması yahut kopye edilmesi değil, tersine, yaratılmasıdır. Gerçek bilgi, realitenin faydalı bir şekilde kullanılmasına yarayan ve bu maksatla bulunan bir bilgidir.

İnsan zihninin iki çeşit işleyişini (umumileştirici, ferdileştirici) kabul eden ve yalnız, tabiat ilmi ile ilgili kavramkurma ile historik kavramkurmanın lojik yapılarını araştıran Rickert'e göre, gerçekte mevcut olan bütün ilimler ya tabiat ilimleri, ya historik ilimler içine girmekte, bu iki ilim gurubu böylece gerçekte mevcut olan bütün ilimleri kuşatmaktadır. Bununla birlikte, Rickert, dil ilmine bu ilim gurupları içinde bir yer vermemiş ve daha sağlığında, Almanya'da, sosyal tıp ve sosyal antropoloji adı altında ortaya çıkan ilimleri de idrak etmemiştir. Sonra, Rickert'in ilimler sınıflaması içinde, ne bugünkü anlamdaki bir sosyolojinin ne de tabiat ilmi ile ilgili psikolojiden ayrılan bu günkü modern sosyal psikolojinin bir yeri yoktur. Bundan başka, Şimdi, ne tamamiyle historik ilimlere, ne de tamamiyle tabiat ilimlerine ait olmayan insanla ilgili yeni bir ilimler gurubu meydana gelmektedir. Amerika'da «Yale» ve «Harvard» üniversitelerinin kendilerine öz bölümler içinde geliştirmekte oldukları bu yeni ilimler grubu, kültürel ve felsefî antropoloji ile birlikte antropolojiyi, sosyolojiyi, psikolojiyi kuşatmakta ve tabiat ilimleri ile manevî ilimler karşısında yeni bir ilimler gurubu meydana getirmektedirler.

N O T

Sitatlar için verilen işaretlerde Einleitung in die Geisteswissenschaften, Einleitung olarak, Ideen Über eine Beschreibende und Zergliedernde Psychologie, Ideen olarak, Beiträge zum Studium der Individualität, Beiträge olarak, Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Aufbau olarak, Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Die Grenzen olarak gösterilmiştir. Bütün bu eserlerin cilt ve baskıları bibliografiada verilmiştir.

B I B L I O G R A F I A

- W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, 1. Bde. Leipzig/Berlin, 1933
- W. Dilthey, Ideen über eine Beschreibende und Zerliedernde Psychologie, Gesammelte Schriften, V. Bde. Leipzig/Berlin, 1924
- W. Dilthey, Beiträge zum Studium der Individualität. Gesammelte Schriften, W. Dilthey, Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen, Gesammelte Schriften, VII. Bde. Leipzig/Berlin, 1927
- H. Rickert, Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 5. Auflage, Tübingen, 1929
- H. Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 3. Auflage Tübingen, 1915
- H. Rickert, Geschichtsphilosophie, Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, herausgegeben von W. Windelband, Heidelberg, 1907
- H. Rickert, Les Quatre modes de L'Universel en Histoire, Revue de Synthèse Historique, Paris, 1901
- W. Windelband, Einleitung in die Philosophie, Tübingen, 1914
- W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen, 1912
- Hermann Cohen, Logik der Reinen Erkenntnis, Berlin, 1902
- Erich Rothacker, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften München/Berlin, 1927
- Windelband - Heimsoeth, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie Tübingen, 1948
- H. Heimsoeth, Metaphysik der Neuzeit, München/Berlin, 1929
- E. von Aster, Die Philosophie der Gegenwart, Leiden, 1935
- Otto Friedrich Bollnow, Die Methode der Geisteswissenschaften, Mainz-Universität, 1950
- M. Geiger, Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik, Bonn, 1950
- W. Peters, Sprangers Lebensformen und die Psychologie des Konkreten Menschen, Zeitschrift für Psychologie, Leipzig, 1929
- Eduard Spranger, Psychologie des Jugendalters, Heidelberg, 1949
- Max Scheler, Nature et formes de la Sympathie, M. Lefebvre, traductions, Paris, 1950
- Franz Brentano, Von der Klassifikation der Psychischen Phänomene, Leipzig, 1911
- W. James, Der Pragmatismus, Wilhelm Jerusalem traductions, Leipzig, 1928
- F. Meinecke, Die Entstehung des Historismus, I II Bd. München/Berlin, 1936

Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'in
İlahiyat Fakültesi Kütüphanesine
bağışdır.

YANLIŞ DOĞRU ÇETVELİ

Sahife	Satır	Yanlış	Doğru
3	16	Naturwissenschaflichen	Naturwissenschaftlichen
11	13	August	august
16	1	Zergliedernde	Zergliedernde
21	20	Rickert	Rickert
23	15	Surette	Surette
20	31	Kavranılabilmesi	Kavranılabilmesi
47	18	gerçekliğin	gerçekliğin
82	18	eder	eder
85	12	açıklanamıyan	açıklanamıyan
87	12	karayabilecek	kavıyabilecek
91	6	Rickert	Rickert
91	23	Rickert	Rickert
92	24	Olgularının	olgularının
92	25	olguların	olguların
96	24	Antropoloji	antropoloji