

## ÇEVİRİ YAZILAR

### İsteme Nedir?\*

Nicoletta De CIAN

Marco SEGALA

Çeviren: Aysun YILDIRIM\*\*

### Öz

*Bu makale, Schopenhauer'in eserlerinde ve el yazmalarında sunduğu çeşitli isteme tanımlarını tartışmaktadır ve bunları bağlamları –nerede ve ne zaman öne sürüldükleri– ve ortaya çıkışlarına göre analiz etmektedir. İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya'nın (1819) ilk basımındaki isteme tanımı, eserin ikinci cildinde (1844) sunulandan önemli farklılıklar gösterirken, el yazmalarındaki isteme kavramının oluşumu, azat oluş ile son derece bağlantılıdır. Ayrıca, Schopenhauer'in isteme hakkındaki iddiaları da etrafındaki felsefi tartışmalara bağlıydı; bu felsefi tartışmalar ise 1810'larda 1840'lardakinden bir hayli farklıydı. Bu makalenin amacı, Schopenhauer'in isteme kavramının çok yönlü ve karmaşık doğasını aslına uygun şekilde restore etmektir.*

**Anahtar Kelimeler:** Şeyin kendisi, Kavram, Çelişki, Etik, Kant, Metafizik, Fenomenler, Gerçeklik, Azat oluş, Schopenhauer, İsteme, Hakikat.

---

\* Nicoletta De Cian- Marco Segala, "What is will?", Schopenhauer-Jahrbuch, 83, 2002. (s. 13-42)

**Çev. Notu:** Bu çeviri için yazarlar Prof. Dr. Marco Segala ve Dr. Nicoletta de Cian'dan, Schopenhauer-Jahrbuch editörü ve Schopenhauer Gesellschaft yöneticisi Prof. Dr. Matthias Kofler'dan ve Schopenhauer-Jahrbuch'u basan Königshausen&Neumann yayınevi adına Johannes Königshausen'dan izin alınmıştır.

**Editörün notu:** Bu çeviri, aslına sadık kalınarak dilimize kazandırıldığından atf biçimi dergimiz formatının dışında bırakılmıştır.

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, aysnyldrm93@gmail.com, 0000-0002-0295-0646.

**Künye:** CIAN, De Nicoletta, SEGALA, Marco (2022). İsteme Nedir? Çev. Aysun YILDIRIM, *Dört Öge*, 22, 153-176. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

### **Abstract**

*The paper discusses the several definitions of the will given by Schopenhauer in his works and manuscripts and analyses them according to their context – where and when they were asserted – and their genesis. The definition of the will in the first edition of *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819) shows important differences from that given in the second volume of the work (1844), while the formation of the notion of will in the manuscripts is deeply connected with that of redemption. Also, Schopenhauer’s discussions of the will depended on the philosophical debate around him: in the 1810s it was much different from that in the 1840s. The aim of the paper is to restore the manifold and complex nature of Schopenhauer’s notion of will.*

**Keywords:** Thing itself, Concept, Contradiction, Ethics, Kant (E.), Metaphysics, Phenomena, Reality, Redemption, Schopenhauer (A.), Will, Truth.

### **1. Çelişki!**

Schopenhauer’ın isteme tanımını her daim birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Çoğu yorumcu istemeyi, Schopenhauer felsefesindeki içsel bir belirsizliğin simgesi ve yıkıcı paradoksların habercisi olarak kabul etmiştir. {Peki} isteme, kendinde-şey midir? Ne var ki kendinde-şeyin bilgisine sahip olamayız; *ergo* {o halde} sistem çöker. Bir bilgi nesnesi olduğu sürece isteme, kendinde-şey değildir ve sistem “dünya istemedir” formülasyonunda hatalıdır. Bunun yanı sıra, Schopenhauer’ın isteme ve kendinde-şey özdeşleştirmesi, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’ne sadık değildir, bu nedenle Schopenhauer’ın kendini Kant’ın eşsiz ve gerçek varisi olduğunu beyan etmesinin hiçbir meşruiyeti yoktur.

Arthur Hübscher *Denker gegen den Strom*’da (1973) yorumcuların, Schopenhauer’ın yazılarındaki çelişkileri keşfetmekte ne kadar mahir olduklarını alaycı bir şekilde eleştirir: “lehte ve aleyhte argümanların incelemesi garip bir tablo ortaya koyar: Bu argümanlar yine daima ilgili oldukları ön varsayımlar üzerine kuruludurlar; benzer itirazlar ve gerekçeler kullanırlar ve nihayetinde tek bir formüle indirgenebilirler”. Hübscher, Schopenhauer’ın “tasavvur olarak dünyadan isteme olarak dünyaya” geçiş hakkındaki argümanını idrak edemeyen yorumcuları suçlar. Hübscher, yorumcuları Schopenhauer’ın “iki öge [empirik ve metafizik] üzerindeki hakimiyetini” tanımaya davet etti ve bu atılımın ne kadar zorlu olduğuna dikkat çekti. Filozof, metafiziksel boyuta dair taslak çizmek için tasavvur alanıyla sınırlı özgün bir dil kullanmak zorundadır: O, “mevcut bir anlamın kavranmasının dışında, artık ima ve alegori tarzında konuşur; bilinenin ve derinliğine ulaşılabilir olanın işaretinin altından, bilinmeyen ve derinliklerine ulaşılabilir olan ışıldar. Schopenhauer’ın sunumuna hakiki bir parlaklık ve açıklık veren, mevcut anlam ve resimsel anlamın en derinlere kadar ulaşan ve hatta daima özel bir dikkatlilik gerektiren bir birlikte akışı vardır”.

Hübscher bize, Karl Ludwig Michelet, Christfried Albert Thilo, Eduard von Hartmann ve Johannes Volkelt gibi önemli akademisyenler tarafından geliştirilen “çelişkili” *kendinde-şey olarak isteme* üzerine temelsiz eleştirileri hatırlatır. Probleme tatmin edici bir çözüm getirmek ve Schopenhauer’ın Kantçı bilginin sınırları ötesine geçmediği olgusunu açıklığa kavuşturmak amacıyla Hübscher, Schopenhauer’dan Frauenstädt’e yazılan ünlü bir mektuba atıfta bulunarak şu sonuca varır: “bu nihai sonucun ardından hâlâ bir kimse ... sade ve basit olarak istemenin ne olduğunu sormayı arzu ederse, ... o zaman bu soru her çeşit cevaba meydan okur”.

Hübscher’in argümanlarının dikkate alınmadığı ortadadır. Schopenhauer sistemindeki “paradokslar” ve “çelişkiler” üzerine tartışmalar –özellikle anglofon akademisyenler arasında– devam etmektedir. 1996’da Steven Neeley’in gözlemlediği gibi yorumcular, yardımcı olmak amacıyla Schopenhauer’ın yazılarında problemleri incelemeye aldılar. Schopenhauer’ın bu problemleri olandan kaçınmadığını görerek çözümler önermeye, filozofun kelimelerinin asıl anlamını ifade etmeye ve karışıklığı ortadan kaldırmaya çalıştılar. Bilhassa filozofu kendinden korumak için araya girmeyi tetikleyen şey istemedir.

## 2. Kendinde-Şey Olarak İsteme Bilmecesi

Bu paragrafta kendinde-şey olarak isteme hakkındaki son tartışmaları kısaca –ve kronolojik olarak– betimliyoruz.

1987 tarihli kitabında Julian Young, istemenin kendinde-şey olamayacağı {iddiasını} sürdürdü. Kant’ın bilginin sınırları hakkındaki öğretilerine bağlılığını belirtirken Schopenhauer, kendinde-şeyi bilme olanağını ve kendinde-şeyi isteme olarak adlandırmayı {bu bağlılıktan} dışlar. Young, Schopenhauer’ın isteme üzerine metafizik söylemini anlamak için, “görünüş ve nihai, numenal gerçeklik arasındaki basit Kantçı ikiliği terk etmemiz ve bunun yerine, araya ikisinden de ayrı bir üçüncü dünya koymayı, bir üçlüğü {trichotomy} benimsememiz” gerektiğini öne sürer. “Numenal olmayan {non-noumenal} ve dolayısıyla Kantçı sınırlar içinde yer alan, ancak ezoterik ve sıradan dünyadan çok farklı olan bu üçüncü dünya, böylelikle metafizik incelemenin konusunu oluşturabilirdi”. Bu, Schopenhauer’ın ana eseri *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*’da incelediği “isteme olarak dünya”dır.

1995’te John Atwell, istemenin bilmecesinin Schopenhauer’ın “kendinde-şey” ifadesi ile ilgili muğlaklığından ortaya çıktığını gözlemledi. İsteme, “kendinde-şey”, ‘tezahürdeki kendinde-şey’i karşılayan sadece stenografik bir terim” olduğunda kendinde-şeydir, “diğer bir deyişle, aslında, kendinde-şey, sadece tezahürle ilişkili olarak –esasen tezahürün (tezahür olarak dünyanın) içsel doğasının özü olması

itibarıyla– kendinde-şeydir. Tek tabirle, isteme tezahürdeki kendinde-şeydir, [...] görünüşün özüdür”. İsteme, “kendinde-şey’le işaret edilen nihai gerçeklik, (Kant düşünülürse) numen ya da daha iyi bir ifadeyle, koşulsuz varlık olduğunda” kendinde-şey *değildir*. Atwell’e göre bu, Schopenhauer’ın azat oluş öğretisine götüren, “mistik” kendinde-şey kavramıdır (“cidden de çok mistiktir!”).

Schopenhauer’ın “kendinde-şey olarak isteme” üzerine argümanının yanılışı, Christopher Janaway’ın analizinde de can alıcı bir noktadır. Çözüm, *Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen*’da {“İnsanın Metafizik İhtiyacı Üzerine”} Schopenhauer’ın önerdiği gibi istemenin metafiziğini yorumlamaktan çıkar. Janaway, “bu metafiziğin, aşkın {*transcendent*} değil içkin {*immanent*} olması gerektiğini” öne sürer “bu aslında görünüş perdesinin ardına bakmakla ilgili değildir, çünkü her ne kadar ‘kendinde-şey’den söz etse de bunu, böyle söylemek ‘tezahüre referanstan başka’ bir anlama gelmez”. Schopenhauer kendinde-şeyden dünyanın şifresini çözenin (“Entzifferung der Welt”) anahtarı olarak söz ederken, dünyanın üç parçalı {*tri-partite*} bir resmi ortaya çıkar: tasavvur olarak dünya (empirik olarak bilinebilir), isteme olarak dünya (felsefi düşünme yoluyla bilinen, “tezahürdeki kendinde-şey”) ve mutlak ve nihai kendinde şey (prensipte bilinmeyen) olarak dünya. Janaway, Atwell’in fikrine katılarak ve Young’ı eleştirerek bu yorumu kabul eder (“[Schopenhauer’ın] böyle bir üçlemeye göre düşündüğüne dair çok az kanıt vardır”). Bu tuhaftır, çünkü Janaway’ın argümanı Young’inkine benzer.

Ağırlıklı olarak Schopenhauer’ın Goethe ve Kant ile ilişkisini incelemeye ayrılmış olan Paul Lauxtermann’ın kitabı, Schopenhauer sisteminin otantik “ilkesi”nin, ne olduğunu sorar: {bu ilke} isteme midir yoksa istemeyi yadsımaya muktedir insan anlayışı, bilme yetisi midir? Lauxtermann, azat oluş öğretisini (istemeden bağımsızlaşmayı) bir paradoks olarak görür. Zihin {*intellect*}, nesneleşmiş isteme olduğu için ve isteme de kendini yadsıyabildiği için bir paradoks ortaya çıkar: istemenin nesneligi {*the will’s objectivity*}, istemeyi öldürebilir ya da daha doğrusu, “Tanrı intihar eder”. Lauxtermann’ın görüşüne göre, kendinde-şey olarak isteme, “Schopenhauer için”, hem tasavvur olarak dünya idealizminin hem de görme ve renklerin fizyolojik kavrayışının kendisine dayandıkları subjektivizm tarafından üretilen “solipsizmden kaçınmanın tek yoluydu”. İsteme, subjektivizmi dengelemeye hizmet eder ve görünüş ile kendinde-şey arasındaki zıtlığı “Schopenhauer’ın ileri sürdüğü metafiziği” gösterir. Fakat bu karşıtlık gerçek değildir, çünkü “kendinde-şey’ doğayı *aşan* bir şeyden ziyade, doğanın en iç *çekirdeği* olarak yorumlanır”. Gerçek karşıtlık “Schopenhauer’ın *gizli* metafiziği”, içkin isteme tarafından hükmedilen dünya ile istemeden bağımsız, *noluntas*’ın aşkın dünyası arasındadır.

Schopenhauer felsefesinin *noluntas* gibi böylesi merkezi bir unsurunun tanımında “aşkın” sıfatını bulmak oldukça şaşırtıcıdır. Fakat bu yalnızca Lauxtermann’a özgü bir görüş değildir. David Cartwright, idrakin {*cognition*} ötesindeki mutlak kendinde-şeyin aşkın olduğunu; “aşkın düşüncesinin Schopenhauer’ın metafiziğinin oluşumu ve gelişiminde önemli bir rol oynadığını”; Schopenhauer’ın “kendi felsefesi içinde mistisizmi barındırma girişiminin” ona *noluntas*’ın aşkın konumu hakkında açıklama yapmak için araçlar sağladığını öne sürer. Cartwright bu sonuçlara, “kendinde-şey’in iki anlamı olduğu” –biri göreceli (Atwell’in “tezahürdeki kendinde-şey”i ile ilgili olarak) ve biri mutlak (Atwell’in “mistik anlayışı” ile ilgili olarak) ve “istemenin mutlak bir anlamda ‘kendinde-şey’ olmadığı” kanaatinden ulaşır.

Biz bu argümanlar üzerinde durmayacağız, çünkü *Willensbegriff* {isteme kavramı} hakkında aşağıdaki tartışma bu argümanların sınırlarını gösterecektir. Her ne olursa olsun, değinilen yorumcular arasında hiç kimsenin isteme hakkındaki orijinal Almanca tartışmalardan bahsetmediği, dikkat etmeye değer bir husustur. Modern İngilizce konuşan yorumcular, bazı eski İngilizce konuşan akademisyenlere (Copleston ve Gardiner gibi) atıfta bulunurlar, ortak varsayımlardan hareket eder ve benzer argümanlar geliştirirler. Onlar kendi analizlerini ve eleştirilerini orijinal olarak ileri sürerler. Kendinde-şey olarak isteme öğretisinden kaynaklanan problemleri değişik şekillerde tartışan Almanca, Fransızca ya da İtalyancadaki sayısız çalışmayı dikkate almazlar. Onlar, Richard Watson’ın “her şeyden önce İngilizce yazmayan filozofların İngilizce çevirilerine ve yalnızca İngilizce yazılan yorumlara dayanan bir felsefe tarihi” üreten akademisyen tanımına uyarlar. Watson’ın yargısı keskindir: “İngilizceleştirilmiş {*Englished*} metinler üzerine yapılan bu çalışma otantik felsefe tarihi olarak addedilmiştir. Bu düpedüz yetersizdir”; bu, “filozofların ve sistemlerin yorumlamalarının diğer dillerdeki genel akademik-öğrenim yapısından izole olarak gelişen bir Anglo-Amerikan okul üretir”.

Bunun yanı sıra, yukarıda değinilen tüm yorumcular, Schopenhauer’ı salt anlamaya değil, onu tutarlı kılmak için sisteminin temel taşlarını baştan formüle etmeye yönelmişlerdir. Schopenhauer’daki tek dünyanın biri aşkın olan iki veya üç dünyaya ayrılması pek de önemli değildir. Schopenhauer her zaman aşkınlığa karşı mücadele etmiştir, ancak Schopenhauer’ı kendi yanılığlarından kurtarmak daha önemli görülmektedir. Atwell’in tavsiyesi açıktır: “Schopenhauer, Kant’ın –‘kendinde-şey’ de dahil olmak üzere– terminolojisinin en azından belirli bir kısmından kaçınmış olsaydı çok daha iyi olurdu”. Janaway, sistemin içsel zafiyetini gördüğüne ve çözdüğüne ikna olmuştur: “Atwell’in okuması, Schopenhauer’ın programının bütün tutarsızlıktan kaçınabileceğinin farkına varmamızı {sağlıyorsa},

Schopenhauer için söyleyebileceğimiz en iyi şey, onun aynı farkındalığı eşit oranda göstermediğidir”. Lauxtermann, buna ilave olarak alaycıdır ve sistemi iyileştirmek için kendi katkısının bilincindedir: “ne yazık ki, Schopenhauer’ın tavsiyemizi dikkate almadığı gerçeğine boyun eğmek zorunda kalacağız”. Cartwright, idrakin ötesinde olan kendinde-şeyden söz ederken Schopenhauer’ın dürüst olup olmadığını merak eder. Schopenhauer’ı suçlu ilan edilmekten yalnızca onun yorumu kurtarır .

### 3. Argümanlar

Varsayımları ve felsefesinin gelişimi göz önüne alındığında Schopenhauer, gerçeğin özünü açığa çıkardığını ilan ederken haklı mıdır? Yukarıda adı geçen yorumcular hayır cevabını veriyor. Ancak bu durumda, “dünya istemedir” ve “isteme kendinde-şeydir” {iddiasını} sürdürmekte ısrar eden Schopenhauer’ı nasıl değerlendirmek gerekir? İki ihtimal ile karşı karşıyayız: Ya Schopenhauer kendi metafiziğini kaleme aldığına deneyimsizdi ve metafiziğindeki temel çelişkiyi göremiyordu; ya da onun yorumcuları, istemeyi doğru bir şekilde değerlendiremiyorlar.

Müteakip paragraflarda amacımız, istemenin eleştirilenler tarafından adil bir şekilde değerlendirilmeyen ya da ihmal edilen bazı yönlerini göstermektir. İsteme onlara paradoksal görünür çünkü onların analizleri kusurludur. İstemeyi yakından incelemek, Schopenhauer’ın argümanlarının savunulabilir olduğuna açıklık getirir.

Biz, *Willenslehre*’yi, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*’nın (1819) ilk basımında sunulduğu şekliyle incelemeye başlıyoruz. Schopenhauer’ın argümanlarının kavramsal doğasını tartışıyoruz ve istemenin kavramsallaştırılmasının “isteme kendinde-şeydir” (§ 4) ifadesini haklı çıkardığını gösteriyoruz.

Schopenhauer sisteminin oluşumuna {genesis} dair bir analiz, isteme kavramının henüz ortaya çıkmadığı 1811-14 el yazmalarını hesaba katarak başlamak gerektirir. Hübscher’in *Nachlaß* basımından uzun zaman önce, istemenin Schopenhauer’ın düşüncesinin varış noktası olduğu açıktı . Bugün el yazmaları İngilizcede de mevcut ve yayımlanmıştır, fakat Schopenhauer’ın geliştirdiği teorinin varış noktası olarak istemenin bu yönü, ihmal edilmiştir. (§§ 5-7).

Bir sonraki adım, Schopenhauer’ın kendi sistemini Platon, Kant ve Post-Kantçılarla ilişkili olarak nasıl tartıştığını incelemektir (§§ 8-10). 1800-1820 yılları arasındaki felsefi tartışma bağlamında istemeyi anlamaya ithaf edilmiş bu tür analizleri yorumcular yapmazlar. Bu tartışma ancak, Schopenhauer’ın felsefesini geliştirme stratejisini kavramak için, özellikle de kendisini Kant’ın tek ve gerçek varisi olduğunu ilan ettiğinde gereklidir. 1819’dan sonra *Willensbegriff*’in gelişimini

değerlendirmek daha da önemlidir. Özellikle *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ikinci cildindeki (1844) felsefi bağlam, istemenin dünyanın “şifresini çözen anahtar” olmasının nedenini açıklar (§ 11).

#### 4. Kavram Olarak İsteme

İsteme –*İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'da § 18'de– bedenın ikili idraki öğretisiyle sahneye çıkar: {Beden} “anlamanın algısında tasavvur”dur ve “hemen herkeste dolaysızca tanıdık ve bunu da *isteme* kelimesi belirtmektedir”. Schopenhauer, fenomen ile öz arasındaki ilişkinin nesneleşme kavramıyla açıklandığını doğrudan belirginleştirir: Beden “*Objektivität des Willens*” (istemenin nesnelidir). § 19'da analogik çıkarım yoluyla sunulan ikili idrak öğretisi ve nesneleşme kavramı, her bir fenomenin “*isteme* olarak adlandırdığımız aynı içsel özdən” olduğu argümanı ile isteme metafiziğinin temellendirilmesine götürür.

Schopenhauer, öz olarak istemenin tanımından emindir: isteme bizatihi kendindedir ve tasavvurdan bağımsızdır. Bu durumu Schopenhauer şu şekilde belirtmektedir: “İstememin idrakine bütünlüklü şekilde, kendi tamlığında, özü ile mükemmel uyum içinde sahip değilim. Daha ziyade istememi ben tekil edimlerde, [...] yani zamanda idrak ederim”. Schopenhauer'ın talebi ortadadır: o hem fenomenal alan dahilinde Kantçı bilgi sınırlarını doğrulamak hem de dünyanın özünü açığa çıkarmak ister. Yorumculara göre bu talep temelsiz olup çelişkiye yol açar. Schopenhauer'a göre ise bu {talep} apaçık şekilde makuldür. Elbette bu talep sorunludur fakat Schopenhauer, *{İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya}* § 21'den başlayarak bunlarla yüzleşip tüm kuşkuları yok etmeye çalışır.

Çözümün anahtarı kavramsal idraktır: Herkesin doğrudan *in concreto* {somut olarak} tanıdığı, yani kendi bedeninin özü olan isteme, Schopenhauer'ın da söylediği üzere *in abstracto* {soyut olarak} erişilebilir olmalıdır. Kendi bedenlerimizde keşfettiğimiz hakikati tüm doğaya yayabilmemiz kavramsal idrak vasıtasıyla: “Yalnızca düşünmenin bu şekilde uygulanması bizleri sadece tezahürler arasında kalmaktan çıkarır ve bizleri *kendinde şey* yöneltir”. İstemenin dünyanın özü olduğu metafizik hakikati bir “düşünme uygulamasından” çıkar; bu ise § 21'de tanıtılan analogik çıkarımdır.

Ardından gelen § 22'de analiz devam eder. Kendinde-şey katıyen bir nesne değildir, fakat yine de düşünülebilir; diğer deyişle, bir düşünce nesnesine dönüştürülebilir. Bu olduğunda kendinde-şey “ismini ve kavramını da bir nesneden, bir şekilde nesnel olarak mevcut bir şeyden, yani onun tezahürlerinin birinden, bunun en tamam, diğer bir deyişle en net, en örtüleri kaldırılmış, idrak ile en doğrudan aydınlatılmış olanından almak zorundadır; ancak bu tam da

insandaki *istemedir*. [...] Lakin burada sadece bir *denominatio a priori*'ye {en yakın seçeneğe göre isimlendirmek} ihtiyacımız olduğu fark edilmelidir ve bu da isteme kavramına bugüne kadarkinden çok daha geniş bir kapsam vermektedir”.

Sonraki ifade, Schopenhauer'ın eleştirilenlerine doğrudan bir cevaptır: “Fakat isteme kavramının burada gerektirdiği kapsam genişliğini sağlayamayanlar, sürekli bir yanlış anlama içinde kalacaktır”. Bu bağlamda istemeden söz etmek, insan istemesine değil, ancak bunun düşünme süreci aracılığıyla ayırt edip saf hâle getirebildiğimiz iç özüne işaret etmektedir. Ancak bu “bütün tezahürlerin bizatihi kendi özü olarak *isteme* kelimesinin yerine herhangi bir kelimenin de kullanılabilir olduğu anlamına gelmez. Eğer bu kendinde-şey varlığını salt *çıkarımlarla* ve bunun sonucu olarak da sadece dolaylı yoldan *in abstracto* idrak ettiğimiz bir şey olsaydı, durum bu olurdu. [...] Fakat, tıpkı doğadaki bütün her şeyin en iç özünün kilidini bizlere açan bir tılsım gibi, *isteme* kelimesinin işaret ettiği, [...] dolaysızca ve oldukça tanıdık bir şekilde idrak edilir; ki bizler istemenin ne olduğunu, her ne olursa olsun, başka herhangi bir şeyden çok daha iyi biliriz ve anlarız”.

İsteme olarak dünyanın tanımlanmasının temel yönleri, kendi bedenimizin özü olarak istemenin dolaysız idraki ve bu dolaysız idrakin kavramsallaştırılmasıdır. Schopenhauer'ın ana eserinde § 9'a göre kavramlar soyut, dilsel, evrensel (zaman ve mekânda bireyselleştirilmemiş) bilgi sunarlar ve dolayısıyla da “tam anlamıyla net” değildirler. Bu çok önemli bir tanımlamadır, çünkü Schopenhauer'ın “kendinde-şey” ifadesinin semantik ve sözdizimsel {*syntactic*} doğasını açıklığa kavuşturur. Hiçbir şey mutlak olarak kendinde-şeyin ifadesi olamaz. Aksine biz kendinde-şey *kavramını*, dilsel dünyaya adım attığı için niteleyebiliriz. Yeterli temel ilkesine göre bir kavram “kendisinin tanıma temeli olan başka bir tasavvurla ilişkisi içinde” dikkate alındığında ve kavramsal silsile empirik bir tasavvura götürdüğünde açıklanmış olur. Kavram, yani rasyonel idrak ile diğer idrak türleri arasındaki fark nedir? “Bundan dolayı soyut tasavvurlar sınıfı diğer sınıflardan şu şekilde ayrılır: Diğer sınıflarda, yeterli temel ilkesi her zaman *aynı sınıftan* başka tasavvurları gerektirmektedir; soyut tasavvurlarda ise, bunlar en nihayetinde *başka sınıf* tasavvurlarla alaka gerektirmektedirler”.

Görünüşe göre son zamanlarda yorumcular kendinde-şey olarak istemenin “tam olarak net olmayan” kavramsal doğasını gözden geçiriyorlar. Onların analizleri sadece lafzidir. Schopenhauer'daki rasyonel söylemin karakteristiğini dikkate almıyorlar; bir tasavvur sınıfından diğerine durmaksızın geçiyorlar. “Kendinde-şey istemedir” ifadesinin bizzat kendisini sorgulanabilir sayıyorlar. Ancak bu, yeterli temel ilkesine göre geliştirilmiş bir söylemin parçası olarak analiz edilirse anlaşılabilir. Şimdi kendinde-şey olarak isteme kavramı, isteme olarak



kendi bedenimizin dolaysız idrakine dayanır; işte bu yüzden de “bize gerçekten dolaysızca ve tamamen tanıdık” olandır.

Schopenhauer’ın argümanları, isteme ve tasavvurun ötesinde gerçekliğin üçüncü bir ontolojik ya da bilgikuramsal {gnoseological} gerçeklik perspektifinin varlığını ima etmez. Schopenhauer’ın argümanları, tezahürdeki kendinde-şey ve mutlak kendinde-şey ayrımı da ima etmez. Schopenhauer tarafından öngörülen tek ayrım, bizatihi kendiliğinde olarak değerlendirilen dünyanın özü (mutlak, niteliklerden bağımsız, tüm rasyonel söylemlerin dışında) ile isteme olarak bedenin dolaysız deneyimine dayanan kavramsallaştırılmış dünyanın özü arasındaki ayrımdır.

Schopenhauer’ın argümanlarının ve sözlerinin nesnesi olan bunlardan ikincisidir. Yalnızca bu ikincisi bir söylemin parçası olabilir, çünkü tüm dilsel kalıp, yeterli temel ilkesine göre tasavvur olarak dünyanın parçasıdır: “Burada akıl, başka bir akıl ile konuşmaktadır ve kendi alanında kalmaktadır”. Schopenhauer’ın arzusu, bizatihi kendiliğinde özün değil de sadece öz kavramının iletilebilir olduğunun farkında olarak, dünyaya ilişkin hakikati ifade etmektir. Schopenhauer’ın eleştirilenleri, onun bir kavramı bir nesneye dönüştürmediğini anlamış gibi görünmüyorlar. İsteme bir hipostaz değildir. Schopenhauer, isteme hakkında dilsel ve kavramsal bir evrende yazar. Bu, onun özellikle metafordan, retorikten destek almasının nedenidir. İsteme hakkında kavramsal söylem, Schopenhauer’ın açıkladığı üzere, bir tasavvur sınıfından ötekine bitmek tükenmek bilmez bir geçiştir ve onun yazıları lafzi ve mecazi ifadelerde –özellikle analogiler ve metaforlarda– bitmek tükenmek bilmez bir birbirinin yerini almaz.

Neeley, bu görüşün bazı yönlerine dikkat çeker. O, Schopenhauer’ın metafor kullanımını, “artımlı” {*incremental*} –Kantçı sınırları ihlal etmeden kendinde-şey hakkında bir söylem geliştirmeye ve bilgiyi genişletmeye muktedir– olarak betimler. Bu, içsel sınırlaması olan ilginç bir önermedir: Bu, Schopenhauer’ın söylemindeki kendinde-şeyi salt bir kavram olarak değil, bir kavramın hipostazı olarak dikkate almaktır. Belki de Schopenhauer’ın metafor kullanımının açıklayıcı olduğunu söylemek daha iyidir: Bu, metafizik bir hakikatin kavranabilir olmasına ve iletilmesine yardımcı olur.

Schopenhauer’ın dili programlı bir biçimde birçok seviyede açıklanmıştır. “Kendinde-şey” ifadesi lafzi değildir. Bu, başka türlü tanımlanamaz ve dile getirilemez olan bir hakikatin kavramsal ifadesidir. Fakat bir kavram olarak bu, “tamamen belirli bir tasavvur değildir” ve Schopenhauer bunun ne anlama geldiğinin farkındadır: “en mükemmel felsefe bile her daim, çözünmez bir çökelti gibi açıklanmamış bir unsur içerecektir”.

## 5. İstemenin İlk “Adı”

Şimdi gelelim sistemin doğuşunun analizine. İsteme öğretisi 1814 el yazmalarında şekillenir; fakat Schopenhauer önceki yıllarda zaten eksiksiz bir felsefe hazırlamıştı. Bu, sonraki *Willensmetaphysik*’in {isteme metafiziğinin} temel unsurlarını –ki bunlar deha kavramı ve azat oluş öğretisidir– içermekteydi. İsteme metafiziğinin merkezinde daha sonra terk edilen “üstün bilinç” kavramını buluruz. Bu, Schopenhauer sisteminin ilkel “kristalizasyon çekirdeği” olarak tanımlanmıştır.

*İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya’yı* yazmadan önce genç Schopenhauer, iki boyutta açıkça dile getirilen bir evren tasvir eder: Bunlardan biri üstün bilinç ve biri de rasyonel empirik bilinç tarafından düzenlenen zaman-mekân gerçekliğidir. Yanılgının egemen olduğu kaosa batmış olan “görünüş dünyası”, içimizde üstün bilinç tarafından onaylandığı haliyle “duyu üstü {*supersensuous*} ve zaman dışı {*extratemporal*}” olarak “hakiki dünya”nın yanına yerleştirilir .

Schopenhauer üstün bilinci, empirik bilince kıyasla negatif yönde tanımlar. Üstün bilinç mekânın, zamanın ve bireyliğin ötesindedir; gerçekliği nedensel bağa göre ya da özne ve nesne perspektifine göre kavramaz; pratik ve teorik akıl arasındaki ayrımın ötesindedir; bu “düşünmeyen veya bilmeyen” “huzurlu ve sükûnet dolu bir algı”dır; idealara ve dolayısıyla görünenin en iç özüne doğrudan ulaşır; bunun empirik bilinç ile ilişkisi çözümsüz ve transandantal bir sorundur . Bilincin iki türü, “gizemli bir bağ” tarafından birleştirilir ve “genişliği olmayan bir sınır, *matematikselsel bir hat* vasıtasıyla” ayrılır.

Üstün bilincin en verimli ve en kayda değer tanımı, ilk dile getirildiği 1812’de verilmiştir. Schopenhauer bunun “tüm deneyim ve aklın ötesinde” yattığını, fakat aynı zamanda kendi içimizde bulabileceğimiz en iç ve özsel öge olduğunu yazar. Biz onun hakkında “pozitif” hiçbir şey söyleyemeyiz, “çünkü söylediklerimiz akıl alanında kalır; dolayısıyla yalnızca bu alanda olup bitenden konuşabiliriz”. Burada olan, aklın standart etkinliğinde rahatsız edilmesidir: “*teorik haliyle* aklın atıldığını ve bunun yerine *dehanın* geçtiğini; *pratik haliyle* [aklın] atıldığını ve bunun yerine *erdem*in geçtiğini görüyoruz” .

Üstün bilinç böylece duyu üstünün bizim içimizdeki mevcudiyetini ifade edip açıklar: Bu, üstün bilincin Schopenhauer’ın *Frühphilosophie*’deki {erken felsefesindeki} rolüdür. Kavramsal dilde *Übersinnliche* {duyu üstü} hakkında hiçbir şey söyleyemesek de o bizde vardır ve deha ya da azizi iş başında gördüğümüzdeki gibi onun derinlemesine bilincindedir. Onların eylemleri deneyim dünyasında gerçekleşir, ancak orada hiçbir rasyonel gerekçelendirmeleri yoktur. Bilakis {bu eylemlerin} gerçekleştirilmesi aklın uzaklaştırılıp, yerine üstün bilincin etkinliğinin geçirilmesine gerek duyarlar.

Üstün bilinç –Fichteci ve Schellingci kökenden gelen bu tekil icat – Schopenhauer’ın “bizdeki akılsal olmayan duyu üstü”nü ifade etmek için kullandığı ilk terimdir. Herhangi bir birey kendi içinde duyu üstü olanı bulabilir; yine de bu, tüm deneyimin ve aklın ötesindedir ve bu haliyle kavramsal boyutu aşar.

Bu temel edinime dayanarak Schopenhauer, ilk *Weltanschauung*’u {dünya görüşünü} inşa eder. Bu, ilkin, dolaysız bilişsel bir kanıtı dayanır: bireyin ve dünyanın duyu üstü özü olarak üstün bilinç. İkinci olarak bu, dolaysız idrakin –negatif ve kısmi olsa dahi– kavramsallaştırılmasına dayanır. 1814’ten sonra *Willensmetaphysik*i hayata geçirmek de aynı prosedürdür. Bu gerçekten de Schopenhauer’a özgü metafiziğin anlamını ve kendinde-şey olarak isteme varsayımını aydınlatan, bağlantılı bir olgudur.

## 6. İsteme ve Azat Oluş Öğretisi

1814’ün başlarında Schopenhauer, üstün bilinç öğretisini yetersiz olarak değerlendirir. Hatta “üstün bilinç” adı bile ona yetersiz gelir. Schopenhauer esasen “bilinç” kelimesini benimsememizin gerekçesini şu şekilde ortaya koymaktadır: “zira sadece özne-oluşu *tüm* tasavvur sınıflarının eşleniği olarak resmetmek için değil aynı zamanda *üstün bilinci* de –ki bu artık hiç de özne oluş değildir– bunun altında kavramak için elde başka bir {kelime} yok”. Schopenhauer’ın, uzaklaşmayı dilediği kavramsal idrak yapısına göre muğlak olan üstün bilinç imgesi, “üstün deha”, “en üst insan”, “üstün doğa” gibi ifadelerle değiştirilmiştir. Nihayetinde isteme, dünyanın bilinçsiz kökü olarak daha net ve daha açıklanmış bir biçim alırken, üstün bilinç yavaşça yok olur.

Bu yeniden değerlendirmenin kapsamı ve anlamı, özellikle sistemin oluşumu üzerine yapılan çalışmalar dahilinde geniş ölçüde tartışılmıştır. Fakat bu tartışma temel bir unsuru ihmal etmiştir. Schopenhauer’ın ilerleyişinin manasını anlamak için üstün bilince geri dönmek yeterli değildir. İstemenin ne olduğunu anlamak ve basit *Systembildung*’un {sistem inşası} esas başlangıcını saptamak için sadece bir nosyona değil, genç Schopenhauer’ın koşuluna da odaklanmak gerekir. Onu felsefi bir ayrıtılandırmaya götüren asıl otantik olgu, azat oluş öğretisidir.

Bu, onun ilk yıllarındaki el yazmalarında tüm açıklığıyla görünür. Zaten gözlemlendiği üzere Schopenhauer, azizin ve dehanın yapıtını dünyadaki üstün bilincin etkinliğinin delili olarak değerlendirmektedir. 1814’ten sonra hem azizin hem de dehanın eylemlerini açıklayan, üstün bilinçten ziyade, sadece *noluntas*’tır. Prosedür aynıdır. Ulaşılan, aklımızın bağlarının basit bir şekilde ortadan kaldırılması değildir. Bu daha derin ve daha temel bir şeydir: fani {*temporal*} dünyanın reddiyesidir. Bu, dünyanın “tıpkı hafif sabah rüyası misali; tıpkı optik

bir göz yanlılığı misali” ortadan kalkması sayesinde “dünyadan hakiki azat oluşturu ve artık insan insan değildir: “Tanrı’nın sükunetine dahil olmak (yani *üstün bilincin* ortaya çıkması için) için insanın –bu kırılğan, fani, önemsiz varlığın– artık bir insan değil tamamen farklı bir şey olması gerekmektedir; onun kendisinin insan olarak değil tamamen farklı bir şey olarak bilincine varması gerekmektedir”.

Böylece üstün bilincin önemi, azat oluşun öneminde yatmaktadır: üstün bilinç, tam bir azat oluş örneğine denk gelen ilk, geçici figürdür. Schopenhauer için bu örnek özel bir anlam kazanır: Bu, bir *Erlösungsbedürfnis*’ten {azat oluş ihtiyacı} ziyade, yaşamımızda deneyimlediğimiz somut azat oluş biçimlerini anlamak için bir gereklilik olarak tasarlanmıştır. Schopenhauer’ın hem 1814’ten önce hem de sonraki el yazmalarında en şaşırtıcı unsur, radikal kötülük üzerine aman vermez tefekkürlerin, insan için bir azat oluş imkanının olup olmadığı sorusuna yol açmamasıdır: Soru, bunun *nasıl* mümkün olduğuyula ilgilidir. Azat oluş vardır, bu konuda şüphe yoktur. Schopenhauer için bu, bizzat deneyimin yasalarına ve biçimlerine indirgenemese de sanatçının ve azizin deneyimde gerçekleşen eylemleri vasıtasıyla tasdik edilir. Ve tam da bu indirgenemezliğin keşfi, bizi içinde var olduğumuz ve varoluşumuzu anladığımız dünyanın sınırlarını yeniden tanımlamaya zorlar.

Dünyayı yeniden tanımlamanın bu gerekliliği, Schopenhauer’ın felsefi düşünümünün esas başlangıç noktasıdır.

Sonraki yıllarda bu kökensel gereksinim değişmez, ancak Schopenhauer’ın yanıt verme girişimiyle birlikte kavramsal figürler değişir. Bunlar Schopenhauer’ın yetersizliklerini fark ettiğinde değişirler. *Bewußtsey*n {bilinç}, en saf ve en iyi biçiminde dahi, azat oluş imkanımızın bir açıklamasını sağlamak için yetersizdir. Bilincin ötesindeki isteme sorunludur zira “ödünc” bir kavram olduğu için kaçınılmaz olarak uygunsuz ve sınırlanmıştır ve dolayısıyla bu, –sonraki paragraflarda göreceğimiz üzere– zamanla yeni anlamlarla zenginleştirilecektir.

Bu süreçte, üstün bilinç, basit bir “Platzhalter” {yer tutucu} rolü oynamaz; yani hâlâ zayıf olan ve sadece “yerini koruyan”, daha elverişli kavramsal paradigmlar bekleyen ve Schopenhauer kendinde–şeyi istemede cisimleştirdiğinde gereksiz hale gelen kavramsal bir formu canlandırmaz. Üstün bilinç bize istemenin anlamına ve oluşumuna dair ve bir bütün olarak Schopenhauer felsefesi hakkında daha belirli bir şeyler söyler. Bu, hem istemenin hem de sistemin kökünün azat oluş düşüncesi olduğunu gösterir.

Azat oluş öğretisi, istemenin bir tür beklenmedik yan ürünü değildir. Bilakis isteme, azat oluş öğretisinden türemektedir. Bu açıdan *Erlösung* {azat

oluş} çıkmazı {*aporia*} da yeni bir anlam kazanır. Artık sistemin sonucu zayıf ve paradoksal olarak görünmez: azat oluş, sistemin detaylandırılmasından önceki koşuldur ve aynı zamanda sistemin kapsamı ve “nihai sınır taşı”dır, yani sistemin en uç ve aşılmaz sınırındır .

## 7. İstemenin Etik ve Metafizik Anlamı

“Kendinde-şey” olarak isteme, iki tür probleme yanıt verir: dünyanın özüne ilişkin bilişsel problem ve azat oluşa ilişkin ahlaki problem. Sistemin kökeninin ışığında Schopenhauer için bu problemlerin iç içe geçmiş olduğu ve aşağıdaki üç alıntının gösterdiği gibi sonraki yıllarda da böyle kalacakları net olarak görülür:

Ellerimde ve daha çok ruhumda bir eser büyüyor; etik ve metafiziğin bir bütün halinde olması gereken bir felsefe, oysa insanlar tıpkı ruh ve bedene yaptıkları gibi şu ana dek hatalı olarak felsefeyi böldüler (1813);

Öte yandan benim istemem, {bunun} nesnelleşmesi yoluyla öz-idrake ulaşır ve böylesi {öz-idrakle} istemenin ortadan kaldırılması ve azat oluş mümkün olur. Dolayısıyla, yalnızca bende etiğin sağlam bir temeli vardır ve güzelin metafiziği açıklanmaktadır; tıpkı yalnızca bende tüm büyüklüğü açıkça kabul edilen kötülük gibi (1828);

Bende sadece dünya tüm varlığın bütün olanağını doldurmaz, aynı zamanda bu dünyada yalnızca negatif olarak yaşama isteğinin reddi şeklinde adlandırdığımızı hâlâ çokça yer kalır (1844);

Üstün bilinçten istemeye geçişte Schopenhauer, özü açığa çıkarmak ve azat oluş yolunu tasvir etmek için duyulur dünyanın ötesine uzanan bir felsefeye bağlı kalır.

Schopenhauer’ın araştırmasının bu ikili yönü eleştirmenler tarafından layıkıyla dikkate alınmamıştır. Onlar, istemeyi ontolojik yönü ile değerlendirirler ve istemenin azat olma ile ilgili anlamını dikkate almazlar. Ve bunu yaptıkları yerde bile, istemenin azat oluş üzerine bir soruşturmada fişkırdığının farkında değildiler. Araştırmanın varış noktası azat oluş öğretisi olan *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*’daki istemeyi analiz ederler. Fakat azat oluş, yukarıda gösterildiği üzere Schopenhauer’ın araştırmasının çıkış noktasıdır. Schopenhauer’ı dünyanın özü hakkında sorgulamaya teşvik eden, dehanın ve azizin azat oluşu deneyimlediklerinin tespitidir. Schopenhauer’ı dünyanın özünün tanımına götüren, somut kurtuluş biçimlerinin fenomenal dünyanın ötesine geçilerek gerçekleştirildiğinin gözlemidir. İlk olarak üstün bilinç ve sonra isteme, empirik dünyayı bir tezahür olarak tanımlayan ve bunun özünü doğru –yine yeterli temel ilkesine tâbi olmayan– duyu ötesi dünyada iz süren net bir halden gelir.

Yalnızca azat oluş öğretisiyle bağlantılıysa anlama sahip olan mistik bir kavramdan bahsettiğimiz için istemenin “tezahürün özü” olduğunu ve mutlak olarak bizatihi kendiliğinde olarak değerlendirilen hakkında “felsefi açıdan hiçbir şeyin söylenemeyeceği”ni savunmak (Atwell), Schopenhauer’ın metafiziğini yanlış anlamak demektir. İsteme olarak dünya (“tezahürdeki kendinde-şey”) ile bizatihi kendinde mutlak ve kavranmaz bir şey olarak dünya arasındaki bir ayrıma müsaade etmek (Janaway ve Young), Schopenhauer’ın monizmini bir dualizme dönüştürmek demektir. Bir sonraki adım, Schopenhauer’da aşkınlığın {*transcendence*} keşfidir (Lauxtermann and Cartwright). Ama Schopenhauer’ın düşüncesinde ne kendinde-şey ne de azat oluş aşkındır. Aziz ve onun *voluntas’ı bu dünyadadır*. Kendinde-şey *bu dünyadadır*. Bu, tasavvurun ötesindedir; dünyanın ötesinde değil. Eğer bu dünyanın ötesinde olsaydı, dünyanın özü olamazdı; eğer öyle olsaydı, dünyanın yaratıcı ilkesi olması gerekirdi, Tanrı olması gerekirdi. Fakat bu, Schopenhauer’ın da net bir şekilde açıkladığı üzere, artık onun felsefesi olmazdı: “eğer dünyanın iç özü *Tanrıdır* dersiniz, bu durumda *kendinde-şeyi* nesnel bir şey (bu artık her neyse) haline getirmiş olursunuz; bu ise zorunlu olarak yanlıştır...: böyle olan *istemedir*.”

Anglofon akademisyenler –farkında olmadan– Deussen’ın platonik-hıristiyanlaştırıcı yorumunu yeniden keşfederler. Fakat isteme ve tasavvur olarak dünya, Platon’un dualizminin yeniden formüle edilmesi değildir; bu, Kant’ın ve Post-Kantçıların monizmi ile –özellikle Fichte ve Schelling ile– eleştirel ve radikal bir karşılaştırmanın sonucudur. Monizm Schopenhauer’da sabit bir noktadır çünkü azizin ve dehanın deneyimi, azat oluşun bu dünyayla ilgili olduğunu gösterir. Azat oluş, aşkınlığı {*transcendent*} değil ama dünyaya yeterli temel ilkesine tâbi olmadan bakmanın imkanını gerektirir. Bu, kesinlikle mistik (rasyonel olmayan) bir deneyimdir, ancak bu içkin {*immanent*} bir deneyimdir. Bu, mistik deneyimin nasıl ve niçin azat oluş anlamına geldiğini açıklayan, istemenin (rasyonel ve içkin) felsefesidir. Bu felsefe, evvela üstün bilinç öğretisi ile Kant’tan ayrılır. Kant’ın akıl eleştirisinden ortaya çıkan bu öğretinin amacı, eleştirinin yadsınması değil fakat eleştirinin bütünüyle gerçekleştirilmesidir; başka bir deyişle, fenomenal dünya ile her türlü melezeleştirmeden arındırılmış bizatihi kendinde dünyanın tanımıdır. İşte, duyusalılığın {*sensibility*} ötesinde ve üstün bilinç tarafından aydınlatılmış olan bu dünya, hem Kantçı kendinde-şeyin gizemini hem de azat oluşu açıklar. Bununla birlikte, kısa bir süre içinde Schopenhauer üstün bilinci reddeder; {zira bu üstün bilinç} Schopenhauer’a göre, yeterli temel ilkesinin egemen olduğu bir gerçeklik tarafından hâlâ fazlasıyla “kirli” görünür. İsteme, Kant ile bağlantıyı daha da belirgin kılan bir biçimde ortaya çıkar: İsteme, kendinde-şeydir ve Kant’ın yürüdüğü yolu nihayete erdirir.

Bu andan itibaren sistem sabit bir biçim alır. İsteme, azat oluş öğretisine götüren bir felsefenin temeli olur. Bu felsefe, üstün bilinç öğretisinde zaten takip edilen etiğin ve metafiziğin sentezidir. Schopenhauer aradığı cevapları bulduğunu düşünür. O, azat oluşun varlığına ikna olduğu için kendisini, açıklayıcı bir araç olarak istemenin tesirine de kolaylıkla ikna eder. Reddediş mekanizması vasıtasıyla, isteme metafiziği, azat oluşun kendisini nasıl gerçekleştirdiğini resmeder.

Bununla birlikte istemenin keşfi yeni şüphelere yol açar. İsteme öğretisi hakkında inceleme yapanlar ve hatta talebeler bile şüphe uyandırmaya katkıda bulunurlar. Bu şüpheler, istemenin dünyanın “bizatihi kendinde” olarak tanımlanmasıyla alakalıdır. Onları ve Schopenhauer’ın çözümlenmelerini anlamak için bazı tarihsel yönleri dikkate almalıyız. Schopenhauer’ın *Willensmetaphysik* tanımı, istisnai bir tarihsel sürecin parçası olduğunun farkındalığı ile birlikte ortaya çıkar. Schopenhauer, böylesi bir tarihsel anın, belirli seçimler gerektirdiğine inanır. Önceki yıllarda Schopenhauer, Kant’ı Schulze ve Schelling gibi diğer düşünürlerle uyum içinde eleştirmişti. O, eleştirinin daha radikal bir şekilde yapılması gerektiğini düşünmüş ve buna üstün bilinç ile birlikte girişmiştir. Schopenhauer’ın gitgide artarak genişleyen çalışmaları ve her şeyden önce, Fichte’nin Berlin’deki derslerini tecrübe etmesi, onu Kant’ı eleştirmenin kesin bir yolunun Kantçı mirasın yıkımını beraberinde getirdiğine ikna etmişti. 1814’te, Kant’ı terk etmiş olan Post-Kantçılara karşı onun izinde felsefe yapmak için bir pozisyon alma zamanının geldiğine karar vermiştir. Kendinde-şey olarak isteme, ona Post-Kantçıların spekülasyon devrinde kendi konumunu belirleme fırsatı verir.

## 8. Hakikat, Öz ve Kantçı Miras

*İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya’nın* ek bölümü olan “Kant Felsefesinin Eleştirisi”nde Schopenhauer, “dünyanın isteme” olduğuna kesin gözüyle bakar. O, {bu konuyu} artık daha fazla tartışmaz. Felsefesinin doğruluğuna dair hiçbir şüphesi yoktur. Onun endişesi daha ziyade sistemi ve sisteminin tarihteki yeridir. Kant’ın eleştirisine ihanet eden filozoflardan biri sayılmaktan korkar: yeni bir dogmatik spekülasyon devrini başlatan bir başka filozof. Kant’ın meziyetlerini ve hatalarını uzun uzun tartışmasının nedeni budur. Schopenhauer, Kant’ın en büyük meziyetinin fenomen ve kendinde-şey arasında yaptığı ayırım olduğunu açıklar. Onun hataları kendinde-şey hakkındaki düşünceleriyle başlar: kendinde-şeyin varlığının yanlış şekilde gösterilmesinden, bunun doğasının yanlış belirlenmesine kadar. Schopenhauer bu yargıları birçok kez tekrarlayarak bir mesaj göndermektedir: Kendinde-şey Kant’ın esas kaygısıydı ve bu felsefenin temel problemi olmalıydı. İşte bunun için kendini Kant’a sadık tek filozof olarak sunmaktadır; çünkü o, kendinde-şey bilmecesiyle yüzleşmiştir ve onu Kant tarafından tanımlanan sınırlar içinde çözmüştür.

Kendinde-şeyi ne gizlice araya sokuşturdum ne de kendisini dışlayan yasalardan türettim zira bu yasalar zaten tezahüre aittirler. Kendinde şeye dolambaçlı yollarla da ulaşmadım. Aksine, bunu dolaysızca [...] ispatladım.

“Kant Felsefesinin Eleştirisi”, Schopenhauer’ın Kant sonrası felsefe tarihinde kendisini nasıl gördüğünü anlama bakımından önemlidir. Kant’ın meziyetleri ve hataları üzerine düşünmekte ısrar eden Schopenhauer, iyi ve kötü felsefenin hattını çekmeye çalışır. Onun nasıl savunduğunu takip etmek ilginçtir. İlk basımda (1819), Kant’ın kendinde-şeyi ortaya çıkarmak için yeterli temel ilkesini gereğinden fazla benimsediğini söyler. Bunun ciddi bir hata olduğunu, çünkü yeterli temel ilkesini kendinde-şeye uygulayamayacağımızı açıklar. İkinci basımda (1844), 1810-11 yıllarında Göttingen’de kendi hocası olan Georg Ernst Schulze’nin *Aenesidemus*’una (1792) atıfta bulunarak farklı bir şekilde tartışır. Kant, kendinde-şeyi nedensel olarak ortaya çıkarmayı düşündüğünde hatalıydı. Fenomenden, fenomenin kendinde-şeyin bir etkisi olduğunu ileri sürerek kendinde-şeyin varlığını çıkarmak mümkün değildir. Nedensellik, anlamının – fenomenal gerçekliği kuran ve tasavvur olarak dünyaya özgü– *a priori* işlevidir. Fenomenleri kendinde-şeye bağlamak için nedenselliği kullanamayız.

Bu durumda bir soru ortaya çıkar: Schopenhauer neden Schulze’den sadece ikinci baskıda bahsediyor? 1810’larda Schopenhauer şüphesiz Schulze’nin argümanını biliyordu, ama ona atıfta bulunmadı. Buna 1830’da yazılmış uzun bir not, bir açıklama sunmaktadır. Schopenhauer, Schulze’nin eleştirilerinin Post-Kantçı felsefe üzerindeki etkilerini inceler. O, sonraki filozofların Schulze’nin argümanını yanlış yorumladıklarını fark eder. Onlar bunu Kant’ın kendinde-şey çıkarımının bir eleştirisi olarak değil, kendinde-şeyin varlığının nihai yadsıması olarak düşündüler. İşte bu yanlış anlama, idealistlerin safatalarının kaynağı olmuştur. Onlar, felsefenin gerçek kapsamı olan dünyanın ne olduğunun keşfini, dünyanın özünün ifşasını göz ardı ettiler. Bundan dolayı Schopenhauer şöyle yazmaktadır:

Kant’ın kendinde şey dosyasının kapandığını düşünmüyorum; her halükârda ben kendimi, Kant’ın kendinde-şey öğretisini kurtarma girişimi olarak aşağıdaki {görüşleri} paylaşmak zorunda hissediyorum.

Schopenhauer, Kant’ın kendinde-şey öğretisinden, onun anlatımında hatalı bir unsur bulursa dahi vazgeçemeyeceğimizi uzun uzadıya ileri sürer. Schopenhauer’ın amacı Kant’ın sunumunu tekrar doğru bir şekilde formüle etmektir; bu sayede kendinde-şeyin “bizde gerçekten *mevcut*” olduğu, “elbette kendinde-şeylerin varlığından emin olsak da bunun ötesinde hiçbir şey bilmediğimiz; sadece kendinde-şeylerin *olduklarını* bildiğimiz, ancak bunların



ne olduklarını bilmediğimiz” ortaya çıkacaktır. Schopenhauer’ın vardığı sonuç şudur: “Dolayısıyla bütünde, Schulze’nin şüphesiz derin kavrayışlı argümanlarına haddinden fazla anlam yüklenmiştir: bu argümanlar Kant’ın düşüncesinden ziyade onun bunları sunumu ile ilgilidirler”.

Schulze’ye alenen yapılan gönderme, Schopenhauer’ın Kant ile ilişkisini netleştirmeye yardımcı olur. 1819’da Schopenhauer’ın, Schulze’nin rolünü (*role*) açıklığa kavuşturmaya ihtiyacı yoktu. O, kendini felsefi bir geleneğin, Post-Kantçı felsefenin bir parçası olarak görür. Kant’ın kendinde-şey öğretisini tamamlamış olduğu için kendisini Post-Kantçı filozoflar arasında en önde gelen olarak addeder. İşler sonraki yıllarda, onun başarıya ulaşamayan kitabı okur bulamayınca ve eleştirmenleri kitabın yeniliğini ve değerini anlamadığında değişir. Schopenhauer, bir başıncılığını hisseder ve bu bir başıncılığı anlamlı olarak yorumlayıp tepki gösterir. Schopenhauer, kendini Kant’ın tek varisi olarak tanımlar, çünkü o, Kant felsefesinin ruhunu ve Schulze’nin eleştirisinin hakiki manasını anlayabilen tek filozoftur. 1844’te bu, önemli bir argüman haline gelmiştir. Schulze ve Schulze’nin argümanını fenomenlerin özü hakkındaki araştırmayı bertaraf etmek için kullananlar, Kant felsefesinin hakiki ruhuna ihanet etmişlerdir. Kant’ın esas takipçileri şöyle söyler:

Bizler tasavvurların anlamını bilmek istiyoruz; bu dünyanın tasavvurundan ibaret olup olmadığını soruyoruz.

Gerçek bir Kantçı, ontolojik soruşturmalarla beraber eleştirel düşünceyi tamamlayan filozoftur, çünkü filozofun vazifesi dünyanın özünü ifşa etmek ve iletmeğidir.

## 9. Numenler ve İdealar

İstemeyi anlamak için, Schopenhauer’ın Kant sonrası felsefedeki yerini ve kendisinin Kant’la ilişkisini nasıl değerlendirdiğini anlamak esastır. Schopenhauer’a göre Kantçı felsefe, bir mihenk taşıdır çünkü eleştiri ve dünyanın doğası üzerine felsefi bir söylem arayışını birleştirir. Buna karşın Kant sonrası idealistler Kant’ı anlamazlar, zira onlar kendinde-şeyin varlığını yadsırlar. Onlar, Kant ile bağlarını koparıp ödevlerini terk ettiler çünkü dünyanın hakikatini aramaktan vazgeçtiler. Çoğu fırsatta Schopenhauer, esas Kantçı filozofun dünyayı ve kendinde-şeyin doğasını soruşturan kişi olduğunu ilan eder:

Şimdi şu hakiki filozofu hakiki olmayandan ayırmaktadır: Bunlardan hakiki olan, dünya hakkında bir hayretten ortaya çıkarken hakiki olmayan herhangi bir mevcut sistem hakkında hayretten ortaya çıkar. Yani örneğin Fichte sırf, kenara itmeye hevesli olduğu Kant’ın

“kendinde-şey”inden filozof olmuştur; ancak daha sonra bu bir felsefe –bir boşbeleşbilime {*Wissenschaftleere*}– dönüşmüştür;

Çünkü eğer tüm önceki filozoflar dünyanın neredenliğini ve niçinliğini öğretmiş olsalardı bizler de bu kadar yüksek zirvelere tırmanmaya cüret etmez sadece onu seyrederdik;

Ne var ki tüm felsefe buna dahildir; dünyanın kendisini araştırmak yerine, dünyanın neliğini sormak yerine; dünyanın temeli araştırıldı ve dünyanın nasıl oluştuğu ya da niçinliği soruldu. Oysa bu sorular ... dünyadaki her şey için geçerli olsalar da dünyanın bütünlüğüne taşıdığına artık hiçbir anlamı yoktur.

Kendini felsefi araştırmaya ve *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya'yı* hazırlamaya verdiği dönemde Schopenhauer, Kant'ı gerçekten takip eden eşsiz bir Kant sonrası düşünür olduğu inancını geliştirir. Ve ikinci basımda bariz bir biçimde şöyle yazar: “En azından ben Kant'ın zamanından benimkine kadar olan zaman diliminde [felsefede] bir şey olduğunu göremedim; dolayısıyla ben doğrudan Kant'a bağlıyorum”.

Schopenhauer'ın bakış açısı nettir: Felsefe, kendinde-şeyi araştırmalıdır. Bu gerçekten de Kantçı bir tez midir? Yoksa Kant'ın öğretisinin bir yanlış anlaşılması mıdır? Bir kez daha cevap, sadece metin çözümlemesinden çıkmaz. Bizim, Schopenhauer ile felsefi gelenek arasındaki –özellikle Platon'a dikkat ederek- teorik bağları değerlendirmemiz gerek.

Schopenhauer'a göre Kant'ın eleştirel felsefesi, Platon'un metafiziğinin tamamlanmasıdır. İki öğreti de aynı hakikati söyler. Platon, hakiki gerçekliğin, doğanın ardındaki idealar dünyası olduğunu düşündü; Kant, Platon'un idealar öğretisini numen kavramı ile yineledi: “Kantçı kendinde-şey, Platoncu ideadan başka bir şey değildir”. Bu anlamda Schopenhauer, Kant'ın numenin bir nesne olduğunu öne sürer. Tıpkı Platon'un ideaları gibi numenler de bireyleşme ilkesinin (zaman, mekân ve nedensellik) biçimleri tarafından koşullandırılmaz. Onlar, “bütün tezahürlerin ilk ve en evrensel kalıbına, ... genel olarak tasavvurun, bir-özne-için-nesne-oluşa” tabidirler.

Schopenhauer'ın vurgusu sadece tarihsel değildir. Schopenhauer, kendi felsefesinin önceliğinin delilini sunmak ister. O, Kant sonrası felsefedeki tartışmaların ve çarpıtmaların kökeninde, Kant'ın nesne olarak kendinde-şey tanımı olduğunu ilan eder. Tıpkı Kant'ın fenomenlerin ardında numenler olduğunu söylediği gibi: o “*Saf Aklın Eleştirisi* yoluyla soyut olarak” transandantal bir açıklamada bulunur. Bu, eğer numenler Platon'un ideaları gibi nesnelere doğrudur. O zaman numenler bilinebilir, çünkü bir nesne bir özne içindir: “Şeyler

sadece bizim tasavvurlarımızdır; yani şeylerin varlığı özne için –diğer bir deyişle bizim için– tasavvur edilebilir oluş anlamına gelir. Bizde nesne idrak edilebilir her şeydir ve bu da sadece idrak edilebildiği sürece dir” . Fakat Kant, numenlerin kendinde-şeyler olduğunu açıklarken, “temel hata”sına düşer. Böylece kendinde-şey bir nesne haline gelir. Schopenhauer bu fikre itiraz eder: Kendinde-şey dünyanın özüdür; o bir nesne değil, fakat tüm nesnelere ilkesidir. Kant’ın öğretisini açıklığa kavuşturmak için Schopenhauer numenleri (bunlar idrak edilebilir nesnelere dir), kendinde-şeyden (nesne olmayan ve bilinmeyen) ayırmamız gerektiğini söyler. Kant’ın numenlerini Platon’un ideaları gibi yorumlamak, numenlerin gerçek doğasını anlamayı ve numenler ile kendinde-şey arasındaki karışıklığı ortadan kaldırmayı kolaylaştırır.

## 10. İsteme ve Felsefe

Schopenhauer’ın argümanlarını özetleyelim. Kant, temel bir hakikati keşfetti: fenomenlerin ardında bulunan bizatihi kendinde bir gerçekliğin varlığı. O, bu gerçekliğin bilinemez olarak doğru şekilde tanımladı. Ne var ki bunu yanlış şekilde, bir nesne, Platon’un ideası olarak tanımladı ve ona “numen” adını verdi. Kendi görüşüne göre Schopenhauer, Kant’ın felsefesini, isteme ile kendinde-şeyi özdeşleştirerek ve dünyayı istemenin nesneliği olarak açıklayarak düzeltip tamamlar. Schopenhauer’ın “numen” terimini kullanmamasının, fakat Kant’ın kendinde-şey terminolojisini benimsemesinin nedenini şimdi anlıyoruz. Schopenhauer’ın kendinde-şeyi, Kant’ın numen ve öz arasındaki karışıklığını düzeltir. Eğer Schopenhauer’ın “kendinde-şey’de dahil olmak üzere Kant’ın terminolojisinin en azından belirli bir kısmından kaçınmasının çok daha iyi olacağını” kabul edersek ne Schopenhauer’ın argümanlarını ne de kendisini neden eleştiretinin eşsiz, hakiki mirasçısı olarak ilan ettiğini anlarız; daha da kötüsü, hem onun öğretisinin metafiziğe bağlılığını hem de dünyanın özünün keşfini de yanlış anlarız .

Eğer isteme, temelde Kant’ın kendinde-şey problemine bağlı olmasaydı Schopenhauer, Kant’ın metafiziğe getirdiği sınırlamaların saygınlığı üzerinde durmazdı. Kendinde-şeyi araştırmayı bırakan ve böylece de Kant ve felsefenin kendisini tanımayan Kant sonrası filozofların ihaneti üzerinde durmazdı. Kant’ın meziyetleri ve hataları üzerinde durmazdı. Schopenhauer kendisini Kant’ın devamı olarak ilan eder ve kendinde-şeyi yakalamak için yeni yöntemini şöyle açıklar: “Bu [dünyanın] bizatihi kendiliğinin özüne ancak benim önerdiğim tamamen farklı bir yoldan ulaşabiliriz. Benim önerdiğim yolda öz bilinç yardımı çağrılır ki bu da istemenin tezahürümüzün bizatihi kendiliği olduğunu tebliğ eder” . Schopenhauer, Kant’ın takipçisi olmak için kişinin, onun felsefesini derinlemesine anlaması, hatalarını ortadan kaldırması ve kendinde-şeyin doğasını keşfetmesi gerektiğini

açıklar.

Aynı argümanlar, Schopenhauer Berlin’de *Privatdozent* olarak işe başladığı 1820’de hazırladığı *Vorlesungen*’de {dersler/seminerler} tartışılmaktadır. Kendinde-şey olarak istemenin keşfi, dolaysız bir bilişsel eylemden gelmektedir. Bu, “çok kendine has bir idraktır”: “{Bu idrak} bir yargının şu ilişkiye olan alakasıdır: algısal bir tasavvurun –bedenin–, hiç de tasavvur olmayıp bilakis bundan tamamen farklı olan *isteme*ye olan ilişkisi. Dolayısıyla, bu hakikati tüm diğerlerinden ayrı tutmak ve ona *κατ’ ἐξοχήν*, {mükemmel} *felsefi hakikat*” adını vermek istiyorum.

Schopenhauer birçok şeyden emindir: O, dünyanın özünü keşfetmiştir; Kant’ın eserini ona ihanet etmeden mükemmelleştirmiştir; o Kant’ın ruhuna duyduğu saygı hususunda rakipsiz olup Kant’ın eşsiz varisidir. Schopenhauer kendisinin ve Kant’ın pozisyonu arasındaki farklılıkların bilincindedir: “Yani ben dünyaya ilişkin idrakimizin tamamen salt tezahürle sınırlı olmadığını, bilakis şüphesiz dünyanın iç özünü –ki dünya bunun tezahürüdür ve bu dünyanın iç cevheri ve çekirdeğidir– idrake yönelik *data*’ya sahip olduğumuzu buldum; zira doğa, doğanın ötesinde kalanın, iç cevherin, doğanın bizatihi kendiliğinin salt tezahürüdür”. Ancak Schopenhauer kendi fikirlerini Kant’ın düşüncesinin bir tamamlayıcısı olarak görür: “Bunun için Kant’ın kendinde-şeyin idrak edilemezliğine dair önermesini bırakıyorum; ama [bu önermeyi] bunun *bütünüyle* idrak edilemez olarak modifiye ediyorum”. O, şu sonuca varabilir: «Bu nedenle her şeydeki iç özün *isteme* olduğunu ya da *istemenin* kendinde-şey olduğunu söylemekte haklıyım”.

Schopenhauer’ı yorumlayanların görüşüne rağmen o, isteme sorununu tartışırken sağlam argümanlardan yoksun değildir. Kant ve onun idealizmdeki düşüncesinin kaderini, felsefenin yerini ve azat oluş rolünü içeren kompleks bir çerçeve kapsamında tartışır. “Felsefe esasen tasavvurdan ilerleyerek, tasavvur *olmayanı* idrak etmeye yönelik çabalayıştı; fakat {bu tasavvur olmayanı} kendi içimizde bulmak zorundayız yoksa bizler salt tasavvur olurduk”. Eğer Schopenhauer’ın isteme kavramını analiz etmek istiyorsak, bu felsefe tanımını ciddi olarak hesaba katmalıyız. Bazı akademisyenler tam tersine istemeyi ve onun yüklemelerini değerlendirmeyi yalnızca çelişki ilkesine bağlı olan dilbilimsel ifadeler olarak görürler. Hiçbir filozof –belki de doğal dildeki hiçbir insani söylem– böyle bir analizden sağ salim kurtulamaz.

## 11. “Fenomenlerin En Kusursuzu”

Schopenhauer, isteme öğretisine ilişkin zorlukların farkındadır; kendinde-şeyin hiçbir belirlenim ve niteliğe sahip olamayacağını bilir. Schopenhauer, şunu vurgulayarak açık etmektedir: İsteme ile “tüm tezahürler dünyasını, kendinde-

şeyin en dolaysızca ortaya çıktığı tek bir {dünyaya} yönlendiriyorum; her ne kadar burada da, en katı anlamda, hâlâ önümüzde sadece bir tezahür olsa da” . Yukarıda gösterildiği gibi, istemenin *Erscheinung* {tezahür} olarak bu ifadesi, kendinde-şey olarak isteme hakkındaki birçok ifadeyle çelişmez. Fakat “tezahürteki kendinde-şey”in lehine bir delil olarak yorumlanabilir: Schopenhauer’ın metafiziğinin bir tür görelileştirilmesi. Bir öz metafiziği yerine, bu şekilde yorumlanan isteme, kendi bütünlüğü içinde dünyanın bir fenomenolojisini temellendirebilir. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya’nın* (1844) ikinci cildinden bazı sayfalar bu yorumu destekler görünmektedir. Bu sayfalar, istemenin “dünyanın şifresini çözenin” “anahtarı” olduğuna ve felsefenin “deneyimin kendisinin doğru ve evrensel anlayışından, onun anlamının ve içeriğinin hakiki yorumundan başka hiçbir şey olmadığına” işaret ederler.

“Deşifre etme anahtarı” metaforu gerçekten etkileyicidir ve “tezahürdeki kendinde-şey” olarak istemenin yorumlanmasına güçlü bir destek verir. Aslında dünyayı “deşifre etme anahtarı” olarak istemenin Schopenhauer’ın eserinin ilk basımında (1819) değil, fakat sadece ikinci basımında (1844) yer alması daha da ilginçtir. Görünen o ki, akıp giden yirmi beş yılda Schopenhauer, isteme hakkındaki düşüncesini değiştirmiştir: 1844’te isteme artık mutlak kendinde-şey değildir.

Bizim yorumumuz farklıdır. Bu resmin kusurlu olduğunu düşünüyoruz zira Schopenhauer’ın fikirlerinin konuyla alakalı bazı yönleri unutulmuştur. Örneğin, “deşifre etme anahtarı” 1844’te ortaya çıktığı halde, Schopenhauer’ın bunu yıllar önce bildiği ve onu *İlk El Yazmaları*’nda zaten kullanmış olduğu unutulur. O, bu tipik Romantik tasviri yaklaşık 1806-1807’lerde Wilhelm Henrich Wackenroder ve Zacharias Werner gibi bazı Romantik yazarların yazılarında keşfetmişti. Bu denemeciler ve yazarlar, sanatın dilini, dünyanın nihai ve ifade edilemez özünü “deşifre etmenin anahtarı” olarak tanımlamışlardı. Onlar, “deşifre etme” kavramını deneyimin mistik yönleriyle, kişiyi kurtuluşa ulaştırabilecek yönlerle ilişkilendirdiler . Bu, Schopenhauer’ın entelektüel kaynağıdır. O, insanın azat oluş durumunu göreceleştirmeye değil, felsefi bir sistem içinde rasyonelleştirmeye çalışmıştır.

“Deşifre etme anahtarı” kavramında yeni olan, istemenin anlamını değiştirmez, aksine onu zenginleştirir. “İsteme kendinde-şeydir” ifadesinin bir kavram olduğunu unutmamamız gerek. Ve bir kavram, Schopenhauer’ın düşüncesine göre asla “tamamen belirli” değildir. Bu, bir kavramın belirlenimlerinin işlenebileceği anlamına gelir. Böylece Schopenhauer’ın yılların akışında felsefesinin en önemli kavramını gitgide işlediğini kabul ederiz. Bu ince ayarlama gereklidir, çünkü isteme kavramının ikili bir doğası vardır: felsefi hakikati taşır ve bir kavram olarak felsefi hakikatin bağlantısını sınırlar. Schopenhauer’a göre bu “sınır” olarak

tabir edilen, isteme kavramına Kantçı bir anlam verir: “her yerde, metafizik olan olarak isteme, bu incelemenin sınır taşıdır ve {inceleme} bunun ötesine asla geçemez”.

İstemenin 1844'deki saptamaları Schopenhauer'ın metafiziğini zenginleştirir fakat onu değiştirmez. İstemeden dünyanın “şifresini çözenin anahtarı” olarak söz eden Schopenhauer, metafiziği içkin olarak betimler: “dolayısıyla {metafizik} içkin olarak kalır ve aşkın olmaz. Zira {metafizik} asla deneyimden tam olarak kopmaz, bilakis sadece {deneyimin} yorumlanması ve açıklanması olarak kalır çünkü bu bizatihi kendinde-şeylerden değil bunların tezahüre ilişkisinden bahseder” . Bu durumu Frauenstädt'a yazılan ünlü mektupta açıklamaktadır: “Bu isteme *tezahüre* ilişkili olarak kendinde-şeydir” . Bunun anlamı ise şudur: “kendinde-şeyi daima sadece *tezahürde* aramalısınız” yoksa bu aşkın olur . Tüm bunlar, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya'nın* 1819 basımında § 22'deki isteme ve metafizik tanımlarından gerçekten farklı mıdır? 1819'da zaten isteme tüm fenomenlerin “en kusursuzu” idi ve metafizik içkindi. Bu, tuhaf değildir: Bu, Schopenhauer'a göre Kantçı mirastır. Schopenhauer'daki isteme ve metafizik hem 1819 hem de 1844'teki Kantçı sınırlara uyar. Açıkça Kant'ı andıran *Gränzsstein* {sınır taşı} terimi, 1844'te istemeyi tanımlarken ve 1819'da isteme ve azat oluş öğretisinin sonuçlarını özetlerken aynıdır: “Fakat felsefenin durduğu noktada sıkıca kalmakta ısrarcı olan bizler, burada –pozitif olanın son sınır taşına ulaşmaktan memnun– negatif idrakle yetinmek zorundayız” .

1819 ile 1844 arasında değişen, ne istemenin tanımı ne de bunun Kant'la olan ilişkisidir. Değişen, Schopenhauer'ın eleştiri ve polemiğinin hedefidir. Schopenhauer 1819'da dünyanın özünü aramaktan vazgeçen Kant sonrası geleneğin filozoflarına karşı mücadele ederken, sonraki yıllarda, sisteminin kaderiyle daha fazla ilgilenmeye başlar. O, kitabının elde kaldığını ve birkaç eleştirel incelemenin onun azat oluş ve isteme metafiziğini anlamadığını görür . Bazı yorumcular onun öğretisini aşkın metafiziğin bir parçası olarak gördüklerinde, endişesi daha da artar . İstemenin, Kant öncesi felsefe anlamında bir *töz* {*substance*} olarak yorumlandığını fark eder. İsteme öğretisi içkinliği ve aşkınlığı bir araya getirme rasyonalitesinde bir iddia olacağı için, Kant'a sadakatsiz olarak yargılandığını fark eder. Bu nedenle 1844'te bir deneyim sistemi olarak metafizik kavramına ve şifre çözüme anahtarı olarak isteme tanımına dikkat çeker. Böylelikle hem Kant'a olan sadakatini güçlendirebilir hem de Kant sonrası filozoflar gibi akli tanrılaştırmayı sürdürmediğini teyit eder. Onun 1844'teki metafizik tanımı bunu bariz bir şekilde açıklar: “Her halükarda bu, Kant tarafından gösterilen insan idrakinin sınırlarını bütünlüklü şekilde göz önünde bulundurarak, metafizik sorununu çözmeye çalıştığım anlamdır: dolayısıyla, onun Prolegomena'sını benimki de dahil olmak

üzere her metafizik sistem için onaylıyor ve kabul ediyorum”; “İşte bu nedenle, dünyanın varlığını, özünü ve kökenini nihai temeline dek uzanan ve her koşulu karşılayacak şekilde mükemmel olarak anlamak imkansızdır. Felsefemin ve tüm felsefenin sınırlarına dair bu kadar” .

## 12. Son Sözler

İsteme nedir? Biz bu tek sorunun cevabının yüzeysel olduğunu ve Schopenhauer’ın metafiziğinin yanlış anlaşıldığını göstermeye çalıştık. İstemeye ilişkin soru, Schopenhauer’ın düşüncesinin birçok başka yönünü içerir: İstemenin ne olduğuna açıklık getirmek için bunları göz önünde bulundurmalıyız.

- 1) Schopenhauer “isteme kendinde-şeydir” derken, felsefi bir hakikati, bir kavram aracılığıyla ifade eder. Bu, böylelikle “tamamen belirli değil”dir. Bu, kendinde-şeye dair bir agnostisizm biçimi ya da kendinde-şeyin görelileşmesi (ne ontolojik ne de gnoseolojik olarak) anlamına gelmez. Schopenhauer’ın metafiziğinde kendinde-şeyin iki anlamını (mutlak ve görelî kendinde-şey) kabul etmek, iki öğeyi devreye soktuğu takdirde yanlıştır. Tek bir öz vardır (bu ne bir töz ne de aşkın bir varlıktır) ve isteme bunu kavramsal dilin sınırları içinde ve bu sınırlara göre ifşa eder.
- 2) İstemenin Schopenhauer’ın metafiziğinin temeli olduğunu itirazsız kabul etmek, kavrayışımızı sınırlayabilir. Schopenhauer’ın istemeyi nasıl keşfettiğini sormalıyız. El yazmaları, Schopenhauer’ın esas kaygısının, bir insanın varoluşunda sahip olabileceği en yüksek ve en anlamlı deneyim olarak azat oluş ve onun bu dünyada ortaya çıkmasıyla ilgili olduğunu gösterir. Doğa yasaları tarafından kabul edilmeyen bir deneyim olduğu için, insanın içinde doğa yasalarının zorunluluğunu kırabilecek bir şey olmalıdır. Schopenhauer bu “bir şey”i önce *üstün bilinçte*, sonra da *noluntas*’ta keşfeder. O, *üstün bilinci* terk eder, çünkü onun yetersiz olduğunu ve yeterli temel ilkesinin egemen olduğu deneyim tarafından hâlâ fazlasıyla “kirletilmiş” olduğunu düşünür. İsteme, *üstün bilinç* öğretisinden geçen teorik bir yolculuğun sonucudur. İsteme, Schopenhauer’ın metafiziğinin başlangıç noktası değil, varış noktasıdır. El yazmaları, istemenin azat oluş öğretisinden ortaya çıktığını ve *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya’nın* perspektifini –ki burada istemenin azat oluş öğretisine dayandığı görülür– ters yüz ettiğini gösterir.
- 3) Schopenhauer’ın isteme öğretisini nasıl dönüştürdüğünü anlamak için, sadece onun eserlerindeki bazı sözlü modifikasyonları değil, felsefi bağlamı da göz önünde bulundurmalıyız. 1819’dan önce Schopenhauer

kendisini, kendinde-şey problemini çözen, Kant sonrası bir filozof olarak görür. 1819'dan sonra Kant sonrası geleneği tanımaz ve kendisini Kant'ın ardılı olan tek Kantçı filozof olarak sunar. 1819 ve 1844'teki isteme belirlemeleri farklı türden gereklilikleri karşılar, ancak Schopenhauer'ın orijinal kavrayışını iptal etmez. Schopenhauer'ın kendinde-şey olarak isteme kavramı, azat oluşa giden yolu, hepimizin içinde temellenen bir şey olarak açıklar: “sadece öznel olan bir dolaysız olandır; yani dolaysızca tanıdık olandır ve dolayısıyla açıklama temeli olarak tüm dolaylı olanlara hizmet eder: böylesi olan *istemedir*” (1846).

- 4) Schopenhauer, “fenomenlerin en kusursuzu” olan isteme aracılığıyla dünyanın özünün örtüsünü kaldırır, içkin bir felsefe sistemi sunar ve en önemli insani deneyimi azat oluş olarak açıklar. İsteme, azat oluş öğretisine dayanan bir metafizik hakikati ifade eder. Bu, Kant'ın *Prolegomena*'sının belirlediği sınırlar içinde Kantçı bir metafiziktir. Bu bakımdan da içkindir. Schopenhauer'ın düşüncesinde aşkın hiçbir şey yoktur: “felsefemin en büyük üstünlüğü mutlak *içkinliktir* (aşkınlığa karşıt olarak)...; benim felsefeme göre tezahür, yaşamı istemenin onaylanmasıdır; bunun zıttı ise yaşamı istemenin reddidir ve bu reddiyenin adımını atması dünyayı ortadan kaldırır”. Onun metafiziği, Kant'ın idrakin sınırları hakkındaki öğretisine uygun olarak dünyanın içkin özünün keşfini anlatır: “Benim felsefem, esasen insan idrakinin sınırları dahilinde, dünya bilmesinin gerçek çözümüdür. Bu anlamda felsefeme ilham da denilebilir. Böylesi bir felsefe *hakikatin* ruhundan ilhamlanmıştır”.