



Makale Geliş | Received: 01.07.2024  
Makale Kabul | Accepted: 16.09.2024  
Yayın Tarihi | Publication Date: 31.10.2024  
DOI: 10.20981/kaygi.1507928

## Maya MANDALINCI

Dr. Öğr. Üyesi | Assistant Professor  
İstanbul Topkapı Üniversitesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR  
İstanbul Topkapı University, Philosophy Department, İstanbul, TR  
ORCID: 0009-0002-3905-5749  
mayamandalinci@gmail.com

## Heidegger ile Kant: Sondan Başa Bir Diyalog

**Öz:** Bu araştırma; Heidegger'in, Kant'ın eleştirel felsefesinde bulduğu ontoloji anlayışını, odağına sonluluğu almak suretiyle yeniden yorumlamaktadır. Heidegger'in iddiasıyla, Kopernikçi dönüşün bir kazanımı olarak Kant, deneyimin altında yatan ve onu mümkün kılan transendental unsurları ortaya çıkarmış ve ontolojik bir yaklaşıma öncülük etmiştir. Ana hatlarıyla bu buluş, tezahür edenin (fenomenlerin) kendini insani bilise sonlu bir temsil yapısı içinde sunması ve bu temsili meydana çıkarmanın da ona uygun bir bakışı –deneyimi önceleyen türden görünün saf *apriori* bakışını– gerekli kılmasıdır. Heidegger'in terminolojisi ile ifade edersek, bu, ontolojik bilmenin ontik olanı öncelediğinin Kantçı bir gösterimidir. Bu önceleme hali, bu transendental yapı, aşkınlığı sonlu bir ontoloji dahilinde tesis etmenin de imkânını doğurur. Dolayısıyla, Heidegger'in iddiasıyla, Kantçı projenin nihai amacı ve doğrultusu; onu bir bilgi kuramına indirgeyen epistemolojik okumaların aksine, ancak sonluluk ekseninde anlaşılır ve içsel olanakları bakımından keşfedilir hale gelir. Bu çalışmanın amacı öncelikle Heideggerci okumadaki sonluluk vurgusunu, sonlu düşünmenin asli belirlenimlerini ortaya koymak ve akabinde sonluluk odağında formüle edilen bu yorumun Kant felsefesi bakımından anlamını yeniden tartışmaya açmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ontoloji, Şematizm, Sonlu Bilis, Sonluluk, Transendental Felsefe.

## Kant with Heidegger: A Dialogue from End to Beginning

**Abstract:** This research aims to reinterpret Heidegger's ontological reading of Kant's critical philosophy, under the focus of finitude. Heidegger claims that, as a major achievement of the Copernican turn Kant has rightly exposed the ontological basis that underlies and becomes the

transcendental condition of all experience. Kant had become a pioneer of this radical insight, indicating that the appearances show themselves to the human cognition within a finite representation, which in return necessitates a certain look towards them; an intuition that is prior to experience (pure intuition). This Kantian formulation translates into Heidegger's terminology as a claim for the ontological priority over the ontic within the act of understanding. This precedence, i.e. the priority of the transcendental structure would then create the possibility of establishing transcendence within a finite ontology. Heidegger, therefore, claims that, as contrary to the epistemological readings that reduce the Kantian project to a mere theory of knowledge, the ultimate aim and direction of Kant's project can only be understood on the basis of finitude. And only then can it be discovered in its most inner possibilities. The aim of this study is to explicate and bring this finitude-centered reading into a discussion.

**Keywords:** Ontology, Schematism, Finite Cognition, Finitude, Transcendental Philosophy.

## Giriş

Benim bu çalışmadaki öncelikli amacım Heidegger'in Kant okumasında önemli bir yer teşkil eden sonluluk iddiasını okura sunmak ve buradan neşet eden temel ontolojik çıkarımların Kant'taki karşılıklarını bilhassa bu odak çerçevesinde tartışmaktır. Sonluluğun buradaki temellendirici yapısı ortaya konulmaksızın Heidegger'in Kant yorumundaki belli kazanımlar; bilhassa da tavrı takınma/ önsel yöneliş/ontolojik bakış çözümlemesi ile kendinde-şey ve fenomen ayrımı arasındaki yapısal ilişki silikleşir. Dolayısıyla Heidegger'in ontolojik okumasının aslen sonlulukta temellendiğini ve ontolojik okumanın en büyük açmazlarından biri olan "bir şeyi varlığı veya doğası bakımından soruşturma" amacının ancak sonluluk çerçevesinde anlamlı oluşunu adım adım tesis etmek önemli hale gelir.

### 1. Heideggerci Yoruma Doğru Metodolojik Bir Hazırlık

Heidegger, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne odaklandığı 1927-28 yılı ders notlarının daha ilk satırlarında, bu dersin amacını Kant'ın metnini anlamak ve dolayısıyla da felsefe yapmayı öğrenmek olarak tanımlar. Bu bütünleştirmeden kasıt Kant düşüncesini felsefe disiplinini anlamak adına anahtar kılmak veya ona ayrıcalıklı bir misyon yüklemek değildir. Heidegger burada daha ziyade Kant üzerine yapacağı felsefi analizi bir felsefe yapma şekli, bir yöntem olarak öğrencilerine sunarak savunmaktadır. Başka bir deyişle bu satırlarda Kant'ı anlamının içerikten evvel yöntemsel bir savunusu gizlidir. Heidegger giriş kısmının devamında bu yöntemi biraz daha açık hale getirir. İzleğini şekillendiren sorular

kabaca şöyledir: (1) Tarihsel katmanları içerisinde bize “miras kalmış” güçlü bir felsefeyi anlamak ne demektir? (2) onu yorumlama faaliyeti bu anlama hareketi içerisinde nereye oturur? Dahası (3) bu bağlantı felsefe yapmanın kendisi hakkında bize ne söyler? Bu noktada Heidegger’in söz konusu dersinin başlığına bakılırsa, yani “*Saf Aklın Eleştirisi*”nin fenomenolojik bir yorumu,” kendi projesinin bir tür yorumlama tavrına denk düşmesi beklenir. Fakat Heidegger bağlamında Kant’ı anlamak ve onun fenomenolojik bir yorumunu yapmak arasındaki farkın neye karşılık geldiği tartışmaya açıktır. Söz gelimi burada, yorumlama faaliyetinin, doğası gereği, yorumlanan düşünce ile arasında bir tür mesafe veya gedik olduğu varsayılacak mıdır? Yoksa burada fenomenolojik yorumdan kasıt daha ziyade yapılacak analizin teknik karakterine (mesela epistemolojik değil fenomenolojik türden bir okuma) mi ilişkindir? İlâveten, bu soruların kapsayıcılığı veya verimliliği de tartışmaya açıktır. Öyle ki, bu varsayımların bizi baştan tepeden inme ve yanıltıcı bir ayırtırmaya yönlendirmesi de son derece olasıdır. Dolayısıyla, çalışmanın girişini oluşturan bu metodolojik hazırlık, söz konusu yorumu ve imlediği hermeneutik problemleri bir çözüme vardırılmayı değil, onları bu çalışma bakımından aydınlatıcı olacak bir raya oturtmayı amaçlar. Bunun, Heideggerci bir Kant yorumunun sınırlarını ve kapsamını ortaya sereceğini ve buradaki olası kazanımları yeniden düşünmemizi sağlayacağını düşünmekteyim.

Heidegger, Kant’ı anlama ve yorumlama işini genel anlamda felsefenin ne olduğu sorusu ile beraber ele alırken temelde şunun ipucunu vermektedir: Bir düşünürün felsefi yaklaşımını anlamak ve onun düşüncesine nüfus etmek felsefe yapma faaliyeti ile kendiliğinden örtüşür vaziyette değildir. Bu örtüşmeyi sağlayacak olan, söz konusu düşünürün kendisi ile *beraber düşünmektir*. Ya da tersten söyleyecek olursak, felsefe yapmak; bir filozofun öğretisini doğru anlamının (analiz etmenin, parçalarına ayırmanın, terminolojisine aşına olmanın veya onun çelişkisiz bir yorumunu yapmanın) çok daha ötesinde yatan, temelde onunla birlikte düşünmeyi gerektiren bir faaliyettir. Dolayısıyla bunu basitçe şu ikiliğe sıkıştırmamak gerekir: İncelenmekte olan metnin “aslına sadık kalan” bir anlama

çabası ve bundan bağımsız (veya ek olarak geliştirilecek) yeni bir yorum – Bu yorum öznel olabileceği kadar farklı biçimlerde de genişletilebilir; mesela bir öğretiyi retrospektif yorumlamak, standart okumaların dışında alternatif bir okuma önermek veya belli bir tavır veya ekol üzerinden okumak... Her hâlükârda aslına uygunluk, ikna kuvveti veya iç tutarlık gibi belirlenimler, Heidegger’in vurgulamak istediği fikri aktarmak bakımından yetersizdir.

Öte yandan, aslına sadık kalma veya yorumlama ikiliğinin yetersiz kalışı bunların aynı potada eritilebileceği anlamına da gelmemektedir. Başka bir deyişle, her tür okumanın doğası gereği bir tür yorum barındırdığını söylemek de yanıltıcıdır. Aksine, birebir okuma yapmak gayet mümkündür; hatta bu tutum Heidegger için doğrudan bir eleştiri konusu olacaktır. Kendi deyişiyle aktarırsak; söz konusu öğretinin “tanımlarına gelip orada durmak” veya “bir metinde olanı salt nakletmek ya da tasvir etmek, felsefi anlayış gibisinden bir şeyin teminatı olmaz” (1997: 2-3 [2-5]).<sup>1</sup> Öyleyse bu çerçevede, Kant’ı anlama sorusunun aynı zamanda felsefe yapmayı öğrenmek oluşu ne ifade etmektedir? Bu, bir beraber düşünme çağrısıdır. Beraber düşünme alışlagelmiş anlama-yorumlama ikiliğinden farklı bir yol izler. İşte bu yol/yöntem de benim bu çalışmada, Heidegger’in okumasına hakkını vermek adına önemli olduğunu iddia edeceğim noktadır. Heidegger bunu bir tür kökene dönme olarak nitelendirir. Bununla kasıt, söz konusu düşünürün kökensel problemine geri dönmek ve onu adım adım büyütme/yeşertmektir (*wachsen*). Bu dönüş, belli bir fikrin peşinden gitmeyi, iz sürmeyi içermekle beraber onun ötesine geçer ve fikri bizzat “kendi edimimiz olarak büyütme” (“*wir selbst wachsen können*”) imkânı verir. Akabinde Heidegger bunu, radikal bir iddiayla, Kant’ı, “onun kendini anladığından daha iyi anlama” olarak niteler. (Heidegger 1997: 2 [4]). Üstelik bu iddiasında Kant’ı kendine bir müttefik olarak alır ve onun felsefe tarihinin nasıl okunması gerektiğine ilişkin belli pasajlarını adeta ona karşı kullanır.

---

<sup>1</sup> Bu esere (1927-28 ders notlarına) ilişkin kaynak metin olarak İngilizce çevirinden yararlanılmıştır. Metne dair çeviriler bana aittir. Parantez içinde İngilizce sayfa sayıları ve onu takiben Almanca orijinal sayfa sayıları belirtilmektedir.

Heidegger'in alıntıladığı bu pasajların ilkinde Kant, bilim yapmanın özünde bir tür akılcıl açılım olduğunu vurgulamaktadır. Kant'a göre, insan, bilim yapma yolunda, başlangıçtaki tespit ve tanımlardan sapmaya hazır olmalı ve fikrin kendi içinden, bireysel hesapları aşan bir evrenselliğin yatağında yeşermesine izin vermelidir; zira Kant'ın ifadesiyle, bu fikrin olası içerimleri akılda, "mikroskop altında bile zorlukla seçilen bir mikrop misali, parçaları saklı ve gelişmemiş" şekilde temellenmektedir (Heidegger 1997: 2 [2-3]). Heidegger'in aynı minvalde okuduğu bir diğer pasaj da Kant'ın Platon'un idealar kuramına yönelik şu güven dolu iddiasıdır: Belli bir kişiyi (yani Platon'u) "onun kendisini anladığından daha iyi anlamak" olasıdır; çünkü kişi bazen kendi "kavramını yeterince belirlemediğinden kendi niyetlerine aykırı" düşünüp konuşabilir (Kant 1993: B 370 A 314).

Kant'ın bu bakışından hareketle Heidegger de aynı türden bir tavrı; yani düşünce adına düşünürden mesafelenme tavrını benimser ve transandantal felsefeyi Kant'ın fikirlerinin asli temelinden hareketle ve Kant'a rağmen okumayı meşru bulur. Dolayısıyla, Heidegger'in Kant'ı anlama veya yorumlama denemesi, asli fikrin hareketine izin vererek Kant düşüncesini kökensel bir yerden büyütme/yeşertme yolunda bir adımdır. Şunu da belirtmek gerekir ki Heidegger nezdinde düşünmek ve soru sormak son derece radikal ve zorlu eylemlerdir, çünkü verili bir kavram seti içerisinde, alışkanlıkların yardımıyla inşa edilen soruların soru niteliği hızlıca yiter. Sorunun bilinmez ile (sorunun tam da cevabını bilmediğim şey oluşuyla) bağlarını koparmak düşünmek adına bir tehdittir. Bir fikri kökten büyütme veya yeşertme ise bu oluşmuş kalıpları kırmanın ve tekrardan soru sormanın kapısını aralar.

Öte yandan şu da sorulabilir: Heidegger, düşünmenin imkânını kökene dönüşle ilişkilendirmek suretiyle farklı yönden bir muhafazakârlık sergilemiş olmaz mı? Bu Heidegger'e sıkça yöneltilen bir özcülük eleştirisidir.<sup>2</sup> Bu eleştiri genel

---

<sup>2</sup> Bu mesele Heidegger eleştirilerinde merkezi bir rol oynayacaktır. Adorno'dan Marcuse'ye; Arendt'ten Derrida'ya kadar birçok düşünür bunu gerek metafizik katılığı bağlamında gerekse sağ-merkez politikaya olan göndermeleri bakımından eleştirmiştir. [Kaynak metinler için bkz. Adorno, T. W. (2012) *Sahicilik*

hatlarıyla isabetli olmakla beraber buradaki öz sözcüğü konusunda temkinli olunmalıdır: Heideggerci öz fikrini, klasik anlamıyla bir töz tanımı içerisinde düşünmemek ve özün varoluş ile dinamik ilişkisini ön planda tutan bir analiz yapmak gerekir. Öte yandan, bu kökene dönüş fikrinin sağ-muhafazakâr düşüncedeki yıkıcı politik uzantılarını kesinkes reddetmemekle birlikte, buradaki felsefi fikri kendi içinde yorumlamak hala daha mümkündür. Köklere dönmekteki amaç –hala muhafazakâr addedilebilecek olsa da– kendini tarihsel anlamda kanıtlamış bir düşünürün/fikrin ilham verici nüvesini çekip almak ve onu üstüne yüklenen düşünsel bagajdan arındırıp baştan çalıştırmaktır. Öyle ki, bu yük söz konusu nüveye, bizzat onu şekillendiren düşünürün kendisi tarafından bile bindiriliyor olabilir. Dolayısıyla amaç, Heidegger’in aktarımıyla, Kant’ın ne söylediğinden ziyade, “ne söylemek istediğini” *temellerinde* keşfetmektir (Heidegger 1997: 2 [2-3]). Anlamanın, beraber düşünmeye veya Heidegger’in ileride söyleyeceği üzere “düşünsel diyaloga” (Heidegger 2020: 19 [xx]) evrildiği noktada felsefeye içkin kazanım da doğrusal bir ilerlemeye hizmet etmek, mesela Kant literatürüne bir katkıda bulunmak olmayacaktır. Felsefe yapıyor olmak, felsefe tarihinin –Heidegger’in toplasan bir avuç olduğunu iddia ettiği– temel soruları etrafında düşünceyi kökten besleyerek kendi edimimizde yeşertmek/büyütmektir. Bu bakımdan, Heidegger, felsefi edimin asli doğrultusu ileri değil, geri olarak varsayar.

Bu metodolojik tartışmayı noktalamadan önce bu kökten kurucu yöntemin Heidegger nezdinde ne bakımdan sübjektif bir okumaya indirgenemeyeceğini vurgulamayı da değerli görüyorum. Heidegger’in tarif ettiği türden bir anlama uğraşı Kant’ın niyetleri ve fikirleri üzerine son derece titiz bir çalışma gerektirip inşa

---

*Jargonu*. İstanbul: Metis. ve Arendt, H. (2018). *İnsanlık Durumu*. İstanbul: İletişim Yayınları. ve Ferry, L. & Renaut, A. (1990). *Heidegger and Modernity*. Chicago: Chicago U.P. ve Derrida, J. (1991). *Of Spirit*. Chicago: Chicago U.P. ve Marcuse, H. (2005). *Heideggerian Marxism*. Lincoln: U.N.P.] Üstelik köklere dönüş düşüncesinin Heidegger’deki politik uzantıları “Rektörlük Konuşması” başta olmak üzere nasyonal sosyalizm ve NSDAP ile ilişkilendirilebilecek başka metinlerinde de açıkça görülebilir. Bu konudaki kapsamlı bir kaynak olarak bkznz. *Varoluşun Halleri: Heidegger, Kant ve Kadim Meseleler* (Ökten, 2022).

olmuş yapıların ardındaki temelin izini sürmeyi, onu açıklamayı (ki buna kurucu fikrin karanlıkta kalan yanları da dâhil olacaktır) ve dolayısıyla onunla ilk bakışta verili olanın ötesine geçen ve yeri geldiğinde ona direnen özsel bir ilişkiye girmeyi icap eder. Böylesi bir okuma kurucu fikri saf bir dayanak noktası almak bakımından öznelliği ve sınırsızca yoruma açıklığı bertaraf etme iddiasındadır. Dolayısıyla, Heidegger Kant'ı "doğru" okuyor mu sorusu hala meşru bir sorudur. Üstelik Heidegger Kant'ın yalnızca bir tür yorumunu yaptığını düşünmez; onun *asli kavrayışına*, görünen ve görünmeyen yönleriyle, nüfus etmeyi *bir raddeye dek* başardığını iddia eder. Burada "bir raddeye dek" diyerek bir şerh koymamın sebebi ise Heidegger'in kendi özeleştirisidir. *Kant ve Metafizik Problemi* eserinin ikinci basımına yazdığı 1950 tarihli önsözde, yıllar evvel başladığı bu çalışmasındaki "yanılgı ve eksiklerinin" kendisi için artık açık olduğunu belirtir. Fakat şunu da defaatle vurgular:

Benim buradaki yorumlarımın cebriliğinden mütemadiyen rahatsızlık duyuluyor (...) Hatta felsefe tarihi araştırmacıları, düşünürler arasındaki düşünsel diyalogu harekete geçirme denemelerine karşı çıktıklarında böylesi bir suçlama konusunda hep haklı da olacaklardır. Oysa (...) böylesi bir düşünsel diyalog, başka türden yasalara tabi olup çok daha kırılığandır. Çünkü böylesi bir diyalogda yanılgı daha tehditkâr, eksiklikse çok daha sık olacaktır (Heidegger 2020: 19 [xx]).

Bu noktada okurdan beklenti, söz konusu doğruluk kıstasını Kant'ın ne dediği ile sınırlandırmamak ve bu okumaya, problemlerin doğru irdelenmesinden neşet edip gelişecek açık bir diyalog olarak yaklaşmaktır. Böylesi bir diyalogun yapısı gereği nesnel bir doğruluk ölçütünden söz etmek giderek zorlaşır. Üstelik yukarıda alıntılanıldığı üzere felsefe tarihçileri, burada belli bir dayatmanın gerçekleştiği eleştirisinde "hep haklı olacaklardır." Çünkü beraber düşünmekteki asıl hedef kolayca ilerleyen dayatmasız bir yorum yapmak değil, Kantçı bakışı tüm gücüyle işletebilmek ve gerektiği yerde Kant'ın söylediklerinin ötesine geçip fikri tamamına erdirmektir. Tam da bu sebeple doğru okuma, belli bir genişleme potansiyeline sahip olup "cebri" veya fazladan bir yorumu da dışlar gözükmez. Heidegger'in bizlerden talep ettiği bu esneklik ve "düşünsel diyaloga" hoşgörü sonrasında elde edilecek okumanın anlamı ve değeri ise elbette ki okuyucunun takdiridir. Bu

metodoloji kısmını yukarıda alıntıladığımız önsözün son satırları eşliğinde bitirelim: “Düşünenler için, eksik kalan şeylerde, daha kalıcı dersler vardır” (Heidegger 2020: 20 [xx]).

## 2. *Saf Aklın Eleştirisi'nin Ardındaki Ontoloji*

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın başlarında § 6, Kant'ı temporalite üzerine “bir miktar yol katedebilmiş” “ilk ve tek kişi” olarak tanımlar (Heidegger 2021: 49 [23]). Bununla birlikte, *Varlık ve Zaman*'ın yazılması planlanan ama hayata geçmeyen ikinci kısım projesinde, Kant'ın zaman anlayışını yeniden yorumlamayı deneyeceğini vaat etmiştir – şayet gerçekleşmiş olsa bu “tahrip edici” (*Destruktion, Abbau*) türde bir yorum olacaktır. Bu da kısaca kaynağı [Ursprung] açığa çıkartıcı türden bir yıkım demektir. Dolayısıyla Heidegger, erken dönem felsefesini, Kant'ın kat ettiği bu “bir miktar yolun” ufkunda ve onu kurucu bir yıkıma uğratarak şekillendirmeyi hedefler görünür. Öte yandan, Heidegger'in Kant okumasının eleştirel arka planını Neo-Kantçı düşünce okullarına yönelik itirazları da oluşturur. 19 ve 20 yy.'da hâkim yorum haline gelen bu okullar yalnızca Kantçı düşünceyi genişletmekle kalmayıp tüm Alman felsefesine yön vermekte de etkili olmuşlardır. Heidegger'e göre bu okullar, tüm farklılıklarına rağmen, Kartezyen öznenin hakimiyetinde gelişen ve aslen ontolojik probleme isabet etmeyen bir Kant yorumu öne sürerler. Heidegger bu yorumda Neo-Kantçı okulların payını sıkça vurgulasa da aynı eleştiriyi belli pasajlarda doğrudan Kant'ın kendisine de yöneltmektedir. (Söz gelimi yukarıda değinilen pasajın devamında şöyle yazar: “Descartes'ın ontolojik pozisyonunu devralan Kant da şu özsel ihmale teslim olmuştur: Dasein'in ontolojisini sunamamak” [51 (24)]). Buradaki problemin kaynağına ilişkin; yani ontolojik ihmale Kant'ın kendisinin mi yol açtığı yoksa bunun Neo-Kantçı yorumun etkisinde mi şekillendiği hususunda bir muğlaklık söz konusudur. Bu, Heidegger'in kendi ontolojik Kant yorumunun Kant'a *uygunluğu* konusunda da nihai bir karara varamamasından (üstelik hakikat/*aletheia* tartışmalarında vurgulayacağı üzere bu uygunluk arayışına baştan mesafeli oluşundan) kaynaklanıyor olabilir. İlerleyen



kısımlarda buradaki çifte soruna –yani (1) Neo-Kantçı okulların Kant’tan tümüyle epistemolojik bir analiz çıkarmalarının yarattığı sorun ve (2) Kant’ın kendi ontolojik çıkarımlarını nihayete vardırmaktan “geri çekilmesi” sorununa (50 [23])– tekrar değineceğiz. Her hâlükârda Marburg Okulu düşünürlerinin (Cohen, Cassirer ve Natorp) Kant felsefesine yönelik bilimsel odaklı epistemolojik çözümlenmeleri, Heidegger için ciddi bir eleştiri konusudur.<sup>3</sup>

Dolayısıyla, bu eleştiriyi anlaşılır kılması bakımından Marburg Okulu’nun temel çıkarımlarına kısaca değinelim. Marburg ekolünün düşünce yapısını bir cümle ile özetlemek gerekirse bu: *Saf Aklın Eleştirisi*’nin özünde bir “bilim teorisi” olduğudur (Crowell 1999: 187). Kant’ı yeniden okuma noktasında, bu ekol, kritik projenin temel hedefini ve ana kazanımını bilimsel sağlamlığın temellendirilmesi uğraşında bulur. Dolayısıyla (1) Kantçı projenin nihai hedefi, bilimsel bilginin olanaklılığının gösterimidir. Amaç, bilimsel olanı metafizik olandan ayırmak koşuluyla, bilimsel bilgiye, kendi sınırları dâhilinde bir kesinlik kazandırmaktır. (2) Bu da (metafizikten kopartılmış haliyle) felsefeyi, pozitif bilimlerin temellendirilmesine yönelik yegâne disiplin olarak tesis etmeye olanak sağlar. (3) Marburg okulunun bu bilimsel odaklı çıkarımları aynı zamanda kendinde-şeyin felsefi önemini (epistemoloji odağında<sup>4</sup>) zayıflatılmasını da beraberinde getirir. Kendinde-şey burada epistemolojik bir sınırın dışını niteleyen ve açıklamaya negatif anlamda eklenen bir unsur olarak değerlendirilir.

Heidegger’in iddiasıyla Marburg okulunun önceliklendirdiği bu bilimsel, mantıksal ve epistemolojik anlatı, kendisinin Kantçı düşünceyi anlamak adına asli olduğunu savunduğu belli ontolojik tartışmaların üstünü örtmektedir. İlerleyen kısımlarda, Marburg Okulu’nun yukarıdaki temel fikirlerinin ne bakımdan bir

---

<sup>3</sup> Bir diğer eleştiri hattı ise Baden Okulu’nun kurucusu ve aynı zamanda Heidegger’in de Yüksek Doktora tezinin (*Habilitationsschrift*) yürütücüsü olan Heinrich Rickert’in temsil ettiği; insan deneyimini transendental değerler odağında ele alan okumadır. Heidegger bu değer sistemin evrensel niteliğine de son derece şüpheyle yaklaşacak ve onun karşısında tarihselliği vurgulayacaktır (Daha kapsamlı bir analiz için bkz. Heinz 2020: 219).

<sup>4</sup> Cassirer, Marburg Okulu’nun bu genel eğilimin dışına çıkarak kendinde-şeyin ahlaki özne ve ödev alanındaki kuruculuğunu ciddiye alır.

eleştiri konusu olduğu daha açık hale gelecektir. Metodoloji kısmında temellendirmeye çalıştığım üzere, kimin haklı olduğu sorusu bu araştırmanın kapsamı dışındadır. Üstelik amacım Heidegger’i farklı yorumcularla karşılaştırmak veya onlar karşısındaki gücünü test etmek de olmayacaktır. Amaç daha ziyade, Heidegger’in Kant düşüncesinde bulduğu ontolojik yaklaşımın ancak ve ancak sonluluk tartışmasının sınırları dâhilinde anlamlı olduğunu iddia etmektir. Dolayısıyla, bu çalışmanın kendisi de Kantçı anlamda kritik bir unsur içermektedir: Heideggerci okumadan ne beklememiz gerektiğini ve buradaki olası vaatleri görmek adına okumanın sınır ve ufku belirgin kılmak.

Heidegger, Kantçı kritiğinin temel kazanımını bilimsel kesinliğin temellendirilişi projesinden ziyade sonluluk fikrinde bulur. Ona göre, Kantçı kritiğin en yalın haliyle deneyimden başlayarak akla çektiği sınır, bilginin teorik bir sınırı olmanın ötesinde bir anlam içerir. Saf aklın sınırları üzerine geliştirilen kritik, sonsuzluk odaklı Batı felsefe geleneğine sonluluk<sup>5</sup> düşüncesinin yerleştirildiği bir kırılma noktasıdır aslında. Kant’ın bize göstermekte olduğu (ve burada Heidegger, Kant’ın neyi *göstermeyi amaçladığından* ziyade ne *göstermekte olduğuna* odaklanır): Her tür bilme iddiasının, sonlu insani bakış ve onun ufkuyla sınırlı kalmak durumunda oluşudur. Bu da insanın sonlu varlığını konu etmek bakımından son derece ontolojik bir yaklaşımdır.

Şu iddia edilebilir ki, Heidegger, Kantta epistemolojik anlamıyla karşımıza çıkan “neyi bilebilirim?” sorusunu, neyi bileceğini mesele eden varlığın sonlu yapısı bakımından tartışmayı önceler. Peki, bu sonluluktan kasıt tam olarak nedir? Bu soruyu neyin kast edilmediğinden başlayarak cevaplayalım. Buradaki sonluluk iddiasını, salt bilginin içeriğine yönelik bir sınır olarak anlamamak gerekir: Söz

---

<sup>5</sup> Alman düşüncesinde ve Germen dilleri bakımından sonluluk kavramını sınırlılık ile beraber düşünmek önemlidir. Almancada sonluluğa tekabül eden *endlichkeit* kavramı (ve benzer şekilde İngilizcede de *finitude*) bir şeyin sona sahip olması bakımından sınırlı olmayı (kendi sonuna varmayı) ve başka bir şeyle kısıtlanmış olmayı doğallıkla akla getirir. Bu yakınlığın felsefi imaları özellikle Alman İdealizmde oldukça merkezi bir rol oynar. Belirlenim, sonluluk ve sınırlılık arasındaki girişik ilişkiyi irdeleyen bir kaynak olarak Hegel’in *Mantık Bilimi*’ne başvurulabilir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Hegel 2014: 87 ve devamı).

gelimi Kant'ın ruhun ölümsüzlüğü veya Tanrı'nın varlığının duyum-ötesi bilgisine yönelik bilinemezlik iddiası –yani metafiziğin kesin bilim olma yolunda içerik sahasının belirlenmesi ve kısıtlanması– eğer salt bir içerik tayini; yani bilebileceklerimin yapısal bir taslağı olarak düşünülürse, bu Heidegger'in buradaki sonluluk vurgusuna isabet etmez. Başka bir deyişle neyi bilebileceğim sorusu salt bir içerik soruşturmasını; bilginin içerdikleri ve dışladıkları üzerine bir tasnifi imlemez. Aynı şekilde metafizik disiplinine içkin sınırların belirlenmesi de halihazırda bir içerik tartışmasının ötesine geçmeyi gerektirir. Öte yandan Neo-Kantçı epistemolojik yorum, Kantçı kritiğin anlamını tam da böylesi pratik bir kazanımda, içeriğe yönelik bir sınırlandırma çabasında bulmaktadır.

Heidegger'in aktarımıyla; Kant'ta “Bilimlerin kraliçesi” yakıştırmasıyla metafizik, “en yüksek varolanı konu edinmesi ve [Kantçı tabirle] ‘herkesin ilgisinin buna yönelik olması’ yüzünden en yüksek şana sahip bilimdir.” (Heidegger, 2020: 31 [9]). Fakat duyuüstü varolanın bilişini konu etmek kendini kaçınılmaz biçimde bir adım geriye taşır: Böylesi bir varolanı bilmenin imkânı, “varolanın varolan olarak belirgin kılınabilmesinin içsel olanaklılığına ilişkin daha genel soruya geri gönderilmiş bulur kendini” (33 [10]). Bu bakımdan gene Heidegger'in iddiasına göre, Kant'ın eleştiri ve sınırlama yoluyla metafizik disiplinini temellendirme denemesi, *Metaphysica specialis* olarak metafiziğin belli bir çalışma alanından çıkararak (teoloji, kozmoloji, psikoloji) varlık sorusuna geri dönmek durumunda kalır; yani “Varolanın varolan olarak belirgin kılınması” anlamıyla *Metaphysica generalis*. Ya da başka bir deyişle varolanların varlığı bakımından incelenmesi, yani ontoloji. Burada Heidegger varolanların temel kavram ve ilkelerinin çalışılma sahası olarak *Metaphysica generalis* ile ontolojiyi dönüşümlü olarak kullanır. Metafiziğin herhangi bir çalışma alanının temellendirilmesi öncelikli olarak genel ilkelere bir dönüş; başka bir deyişle *deneyime önsel* olan ontolojik yapının araştırılması demektir. Bu da Kant nezdinde bir şeyi apriori bilmenin prensiplerinin oluşturduğu türden saf bir bilişin, yani saf aklın araştırılması yoluyla olacaktır. Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*'nde metafiziğin temellendirilmesi projesinin ana hatlarını şöyle betimler:

Metafiziğin temellendirilmesinin kaynak temeli, saf insan aklıdır. Öyle ki, söz konusu temellendirme problemiğinin çekirdeği olarak tam da aklın insaniliği, yani onun sonluluğu özsel olmaktadır. Bu yüzden köken sahasının karakterizasyonu, insani bilişin sonluluğunun özünü açığa çıkartma üzerine odaklanmalıdır (43 [21]).

Heidegger'in iddiasıyla Kant'ın felsefi soruşturmasını sonlu insani biliş ve onun deneyimi üzerine inşa etmesi ve ileride de detaylandıracağımız üzere bu sonlu yapının kendisini deneyime önsel kılması bize yukarıda girişini yapmış olduğumuz sonluluk tartışmasının daha isabetli bir açıklamasını sunar. Bu bakımdan sonluluk, salt bir içerik tartışmasının (neyi bilebilirim?) ilerisine geçerek bizzat yapısal ontolojik bir araştırmaya dönüşür. Dahası, Heidegger'in deyişiyle "insanın sonlu bir meselesi" olarak felsefe, içinden çıktığı bu sonlu bakışı sergilemek durumundadır: "Felsefe insanın bütünü ve insandaki en yüksek olanı hedeflediği için, felsefede sonluluk tümüyle radikal minvalde kendini göstermek mecburiyetindedir." (Heidegger, 2020: 333 [296]) Kant bu uğurda ilk adımı atmış; öncülük ederek yolu açmış fakat, gene Heidegger'in yer yer vurguladığı üzere, kendi projesine içkin bu kazanımları tanımaktan geri düşerek devamını getirmemiştir.

Dolayısıyla Heidegger, Kantçı öğretinin çekirdeğine bir bilgi probleminden ziyade insanın varlık problemini (fundamental ontoloji ve Dasein analizi) yerleştirir. Bu daha henüz *Varlık ve Zaman*'ın başlarında, "Varlık Sorusunun Ontolojik Önceliği" kısmında şu sözlerle vurgulanmıştır:

Nitekim Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi"nin pozitif kazanımı da zaten onun bir bilgi "teorisi" olmasında değil, bir şeyin doğasına aslen neyin ait olduğunun ortaya çıkarılmasına yönelik bir adım olmasından ileri gelmektedir (Heidegger 2021: 32 [11]).

Aynı iddia *Kant ve Metafizik Problemi*'nde de tekrarlanır: "Saf Aklın Eleştirisi'nin 'epistemoloji' [*Erkenntnistheorie*] ile alakası yoktur" (39 [17]). Bu iddiaya göre aklın sınırı, sonluluğun gerekçesi değil, yalnızca içinde belirlediği doğal saha olarak anlaşılmalıdır. En basit tabirle, Heidegger, epistemoloji odağında geliştirilecek bir Kant yorumuna karşı çıkar. Kant'ın bilginin sınırlarını belirlemek veya aklın çalışma prensiplerinin kategoriyel bir dökümünü çıkarmaktaki amacı, haddizatında bir bilgi kuramı ortaya koymaktan veya zihin felsefesi yapmaktan çok daha derinlere uzanır:

Aklın yapısal analizinin temel işlevi; bu yapının incelenmesi sonucu belirginlik kazanacak sonlu görü, anlama veya bilişin *sonluluk* karakterini hedef alır. Heidegger'in deyişiyle, "temellendirilmesi yapılacak olana metafizik 'insanın doğasına' aittir" (2020: 199 [171]).

Burada *Varlık ve Zaman*'ın yapısal iskeletini oluşturan türden bir tersine ilerleyiş buluruz: *Varlık ve Zaman*'da da birçok analiz hergünlükten başlayarak eksistensiyal-ontolojik olana doğru ilerler. Ontoloji her türlü ontik araştırmaya önsel olmakla birlikte ancak ontik olanın asli/sahih bir irdelemesi bakımından erişilir olur. Heidegger Kantçı felsefeye de benzer bir metodolojik bakışla yaklaşır. Aklın kritiğini yapmak ve tüm eleştirel projeyi de aklın sınırlarının odağında yürütmek bizi aslen insanın sonluluğuna dair daha temel bir tartışmaya götürmek durumundadır. Fakat epistemolojik okumalar, deneyime ve insani bilişe has sınırı doğrudan bir bilgi sınırına indirgeyerek buradaki temel ontolojinin üstünü örterler. Bu elbette ki tesadüfi değildir çünkü saf aklın incelenmesi ilk bakışta tam da bu anlama gelir: Aklın yapısına ilişkin kapsamlı bir analiz. Heidegger ise aklın çalışma prensiplerine yönelik epistemolojik çalışmanın varlığını ve önemini yadsıyor değildir. Daha ziyade onun iddiası, bu epistemolojik çalışmanın daha asli ontolojik çıkarımları temellendirmek adına ve bu uğurda icra edildiğidir.<sup>6</sup>

### 3. Önsel Tavır Alış [*Verhalten*] ve Sonluluk

Geleneksel anlamda Kant'ın eleştirel felsefesi, insanın neyi bilebileceği ve neyi umabileceği sorularının arasında asılı duran bir temellendirme sorunu olarak ele alınır ve ilk iş olarak aklın ve bilginin sınırlarını layıkıyla tespit etmeyi gerektirir. Yukarıda da değindiğimiz üzere bu yorumun genelgeçer Kant yorumu haline gelmesinde ve güncel analitik analizlerin yapılmasında Marburg Okulu'nun etkisi büyüktür. Fakat buradan yola çıkılarak geliştirilmiş Kant okumaları, Heidegger'in

---

<sup>6</sup> Buna şu karşılaştırmayı da ekleyelim: Dasein nasıl ki, *Varlık ve Zaman*'da vurgulandığı üzere, ontik-ontolojik karakteriyle varolanı mesele ederken temelde Varlığı mesele eder vaziyettedir; aynı şekilde insani bilişin özüne dayanması bakımından her tür epistemolojik araştırma sahası da daha ilksel bir ontolojisi imlemektedir. (Heidegger 2021: 35-37 [13-15])

iddiasıyla, asıl amaçtan saparak aracı amacın yerine geçirmişlerdir. Bu okumalar doğrultusunda Kantçı düşüncenin nihai hedefi: Bilinebilir olanın sahasının, insanın akli yapısından çıkarsanmak suretiyle daraltılması ve belirlenmesi ve bu yolla kesin bilginin temellendirilmesidir. Heidegger ise Kantçı soruşturmanın daha ziyade şu minvalde anlaşılması gerektiğini savunur:

Burada “analitik,” sonlu saf akli öğelerine ayırıştırıp parçalamak demek değildir. Tam tersine: Ontolojinin tohumlarını özgürleştirip açığa çıkartmak olarak “çözme”dir. Bir bütün olarak ontolojinin, kendi içsel olanağına göre serpilmesini sağlayan koşulları açığa çıkartmadır ... analitik, sonlu saf aklın özünün kendi zati zemininden hareketle yaratılışının görünür kılınması olacaktır (2020: 64 [41-2]).

Heidegger Kant’taki tüm temellendirme çabasının basitçe şu soruya dayandığını iddia eder: Sonlu bir şeyin kendi transandental yasa koyuculuğunu salt kendinden hareketle temellendirmesi nasıl mümkündür? Başka bir deyişle, sonlu akıl nasıl olur da sonluluğu içinde –yani yaratmaksızın– varolanlara ilişkin önsel bir yönelime; form verici, koşullayıcı bir alımlama ve biliş gücüne sahiptir ve üstelik bunun gerekçelendirmesini de gene kendinden hareketle tesis etmektedir?

Bizim insan dediğimiz sonlu varolan, kendi en iç özü itibarıyla nasıl olmalıdır ki, kendisi olmayan varolanlara haddizatında açık olabilsin, yani bu varolanlar kendilerini kendilerinden hareketle gösterebilir olsunlar? (2020: 65 [43]).

Heidegger’in ontolojik okumasının ardında yatan kurucu düşünce budur. Kantçı transandental felsefenin sentetik apriori yargılara yönelik soruşturmasını tam da bu varlığa açıklık üzerinden; insanın varolanlara yönelik ön-ontolojik varlık anlayışı üzerinden okur.

Tersi yönden, varolanların kabulüne yönelik bu önsel açıklık konusunda Kantçı felsefenin katı bir karşı çıkış içinde olacağı da elbette ki iddia edilebilir. Üstelik fenomen ve numen ayrımı da bu karşı çıkışı destekler görünür. Yani, Kant’ın kendinde-şeyin bilinemezliği iddiasının, tam da varlığa yönelik böylesi bir açıklığı dışladığı söylenebilir. İleride detaylandıracağımız üzere, Heidegger, fenomen ve numen ayrımını da daha farklı, ontolojik bir çizgide okumaktadır. Onun iddiasıyla söz konusu bu ayrım, şeylere ilişkin nüfus edilemeyen bir özün fenomeninden ayrı

tutuluşunu imlemekten ziyade sonlu ve sonsuz bilmeye yönelik iki ayrı tutumun ifadesidir. Bu tartışmanın detaylarına son kısımda yer vereceğiz; şu an için ise Heidegger'in fenomen kavramından varlığın hakikatine nüfus etmekten yoksun, salt akli bir temsile indirgenmiş bir şeyi anlamadığını söylemekle yetinelim. Dolayısıyla bu çerçevede varlığa açıklık da varolanlardaki nüfus edilemez bir öze (eğer ki kendinde-şey'den kasıt buysa) erişmek demek olmayacaktır elbette. Konu edilen, tümüyle fenomenal alanda işleyen ve tüm varolanların insanın önsel yönelimi altında şekillenmesine müsaade eden ve bu yüzden de deneyime önsel olup onu mümkün kılan –yani transendental apriori– bir tavır almadır.

Heidegger varlığa yönelik bu ontolojik açıklık iddiasında Kant düşüncesinin temel çıkış noktasına veya köken problemine odaklanmış görünür: Kantçı eleştiri tam da Berkeleyci bir idealizmin tüm varlığı imgeleştiren söyleminden ve bunun bir uzantısı olarak da temsiller üzerinde aklın öznel ve yaratıcı bir hak sahibi olması probleminden kaçınmayı hedeflemez mi? Kant bu öznellik ve hatta solipsizm tehlikesinden kaçınmak adına, dışsal olanla ilişkimizin, Berkeleyci idealizmin aksine, saf akli imgeler yerine deneyim yoluyla gerçekleştiğini ve tüm bilişin kaynağının duyumsama ve görüdeki *alıcılık* olduğunu ısrarla vurgular. (Kant 1993: B 274-5.) İleride detaylandıracağımız üzere Heidegger için bu alıcılık vurgusu Kant felsefesini anlamamanın kilit noktası olacaktır.

Heidegger'in bir diğer dayanak noktası da Kopernikçi Dönüşün anlamıdır. Geleneksel yorumda Kopernikçi Dönüş de salt bir bilgi sorununa indirgenmiştir – ki Heidegger buna “Kopernikusçu Dönüş’ başlığıyla sürekli yanlış yorumlanmakta olan” diyecektir (2020: 35 [12]). Heidegger için Kopernikçi Dönüş insanın varolanlara yönelik ontolojik tavrını açığa çıkarmaktadır: Deneyimlemekte olduğum nesne, bana kendini, ona yönelişime uygunca ve sonlu *bir biçimde* sunmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, buradaki yöneliş veya tavır alış apriori bir karakterde olup deneyimin önkoşulu olan türden bir ilintilenmeyi varsayar. Heidegger nezdinde, nesnenin akla uygun kılınışı daha temel bir noktadan

insan varoluşundaki transendental ve ontolojik yönelimselliği açığa çıkarır. Heidegger bunu kısaca şöyle ifade eder: “Eğer bir ontik biliş söz konusuysa, bu ancak ontolojik biliş sayesinde olanaklıdır” (Heidegger 2020: 35 [12]).

Heidegger, 1927-28 ders notlarında Kantçı transendental felsefeyi, *Varlık ve Zaman*'da da sıkça değindiği öntematik ve önontolojik kavramlarından hareketle açıklar. Öte yandan hem ders notlarında hem de *Kant ve Metafizik Problemi*'nde “ontoloji” veya “ontolojik bilişi” de benzer bir önsellik bağlamında kullanacaktır. Görünüşe göre Heidegger buradaki ontolojik anlayıştan bahsederken onun her tür teorik bilmeyi önceleyen yapısına vurgu yapmak adına ön-tematik, ön-ontolojik sıfatlarını kullanır. Buradaki -ön takısı, söz konusu apriori yapıyı vurgulamak amaçlıdır: “varolanlardan bir anlamıyla ‘önce’ gelen ve *apriori* olan” (1997: 26 [37-38]). Apriori ontolojik biliş, klasik anlamıyla bir içeriği bilmek değil; yönelme tavrını olanaklı kılan, yön tayin edici bir kabul edicilik durumudur. Heidegger bununla anlama pratiklerimizin arka planını oluşturan ve deneyimi önceleyen türden bir varlık anlayışını kast etmektedir. Bir başka deyişle, her tür duyu, biliş veya deneyimin arka planında insanın önsel bir varlık anlayışından (ontolojiden) hareketle varolanlara yönelme durumu yatmaktadır. Bu, insanın varlık sorusunu bilinçli olarak formüle edip etmemesinden bağımsız olarak gerçekleşen; insanın her tür dünyasal ve zamansal deneyimine has ama aynı zamanda da onları önceleyen bir olma/anlama halidir: “varolana öncesel kendini-ilintilendirme” (Heidegger 2020: 38 [15]). Bu bağlamda ontoloji, Kant'taki karşılığıyla transendental araştırma sahasının içeriğini oluşturur: Görü, anlama ve bilişi, kısaca tüm deneyimleme faaliyetini önceleyen; saf olan, hepsine önkoşul olandır.

Ontolojinin olanaklılığını problem haline getirmek şu demektir: Varlık anlayışının bu aşkınlığının olanaklılığını, yani özünü soruşturmak, başka bir deyişle, transendental olarak felsefe yapmak (38 [16]).

Heidegger'in en temelde varlığı anlamaya dair olduğunu iddia ettiği bu transendental felsefe, Kant'ta “saf aklın varolanlara aşımını” (38 [16]) konu alıp saf aklın eleştirisi üzerinden çalışılır. Gene Heidegger'in deyişyle: “Ontolojinin



olanaklılığı problemini Kant şu soruya indirgemıştır: ‘A priori sentetik yargılar nasıl olanaklıdır?’ (36 [13]) Burada bir kez daha Kant’ın söz konusu epistemolojik araştırmayı bir kılavuz olarak aslen ontolojik bir araştırmaya araçsal kıldığı yönündeki Heideggerci iddia ile karşılaşırız.

Heidegger Kant ile şu temel noktada ortaklaşır: Öncelikli mesele deneyimin önkoşullarını ve kendimizi halihazırda fenomenal bir dünyanın *içinde* buluşumuzun neyi imlediğini doğru tespit etmektir. Kendimizi, dışarıdan bir bakışla irdelemeye çalıştığımız deneyimin her daim içinde buluruz. Fakat bu içinde bulunuş aslında ne demektir? Var olanların varlığına erişimimiz hakkında bize ne söyler? En başta, deneyim nesnesine karşı çoktan bir *tavır* almış olduğumuzu (ya da Kantçı anlamda onu bilişimizin nesnesi kıldığımızı) gösterir, çünkü bir tavır almaksızın onun varlığını şu ya da bu yönüyle anlamak mümkün olmayacaktır. Aynı şekilde nesne de bu tavrıma uygunluğu içinde karşımda durur; bu tavrın belirlediği varlık sahasına uygunluğu ölçüsünde dahil olur. Öte yandan, bu anlayışın veya tavır almanın kendisi (varlık sahası, ontoloji) önkoşul olması bakımından deneyimle elde edilen bir içerik değildir. Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*’nde Kant’ın transandantal felsefesinin merkezinde duran saf aklın sentetik apriori yargılarını bir tür ontolojik biliş olarak nitelendirir ve şöyle yazar: Kant’ın saf akılda temellendirdiği bu “ontolojik biliş, deneyimden kaynaklanmadan sağlanan nedenlere (prensiplere) göre bir yargı vermedir” (37 [14]). Burada deneyime önsel addedilen ontolojik bilme belli bir içeriği veya da kavrama geldiği haliyle prensibin kendisini bilmek değildir elbette – çünkü bu onu gerisin geri deneyime fırlatır. Daha ziyade sınırlarını bizzat prensiplerin çizdiği bir *tavır* içinde olmaktır. Heidegger burada bu tavır almanın kendisinin *ontolojik* olduğunu iddia eder. O halde buradaki asıl zorluk Heidegger’in bu bağlamda tavrıdan tam olarak ne kast ettiğini ve bunun Kantçı fikre ne oranda uygulanabileceğini anlamaktır.

Heidegger, söz konusu ontoloji tartışmasını yürütürken bir tavır veya tutum içinde olmanın anlamını öncelikle somut örneklerle ortaya koyar. Söz gelimi

bilimlerin sahası içerisinde varolanları incelemekte olan biri, mesela bir bilim insanı, herhangi bir şeye ilişkin anlayışını en baştan halihazırda bilimsel bir tavrın ışığında düzenleyecektir. Bu bakış dahilinde üzerinde çalışılan nesne de kişinin karşısına talep edileni vermeye hazır bir halde, bir bilim nesnesi olarak konur; burada nesnenin (*Gegenstand*) karşıya konma olarak anlamı önemlidir. Böyle bir bilim nesnesi daha en baştan bilim insanının onda aradığı şeye uygun haliyle görünüşe gelir; mesela hesaplanmaya, yasal bir düzenlilik barındırmaya, kanıtlanmaya açık haldedir (Heidegger 1997: 21-22 [29-32]). Bu aynı zamanda varolanı başka hallere de kapalı kılmak demektir (tüketim nesnesi, sanat objesi...vs.). Dolayısıyla buradaki yönelimsel tavır sonucu, karşımda duran nesne, daha baştan aranana uygun yönde bir duruş sergiler. Heidegger nezdinde bu ontolojik biliş veya öntematik biçimde gelişen tavır alma hali fenomenoloji geleneğinden aşına olduğumuz türden bir yönelimsellik fikrinden doğallıkla beslenir. Şunu da eklemek gerekir ki 20 yy. fenomenoloji geleneğinden hareketle bu ilksel tavır alma halini dünyaya yönelmişlik bakımından savunmak ve pekiştirmek için gereken zemin sağlanmıştır. Heidegger ise Kant sonrası fenomenolojik araştırmaların bu tartışmaya kattıklarını ayrıştırmaksızın Kant'taki nesne anlayışını; yani nesnenin bizzat öznenin transendental yapısı ve bu yapıya uygunluğu içinde tesis edilmesini, dünyaya yönelmişlik merkezinde okumaktan kaçınmaz.<sup>7</sup> Üstelik Kant da bazı pasajlarında doğaya yönelik önsel bir tavır içinde olmaktan açıkça bahsetmektedir; fakat buradaki iddiası doğrudan saf transendental bir yapıya dair olmayıp oldukça pratik bir biçimde formüle edilmiştir. Aşağıda alıntılacağım bu pasajlarda Kant bilimsel bir araştırma sahasının belirlenmesinin ilksel bir tavır almayı gerektirdiğini savunur. Doğa bilimleri kesin bilim olma yoluna

---

<sup>7</sup> Heidegger burada fenomenoloji disiplininin Kant düşüncesi üzerine kattıklarını ve buradaki tarihsel belirlenimleri ayrıştırmaktan; böylesi bir sorgulamaya girmekten geri durur. Üstelik bu kendi amaçları ile tutarsız da değildir çünkü metodoloji kısmında da belirttiğimiz üzere felsefenin kökensele bir meselesi hakkında düşünmek ve onu yeniden yeşertmek iddiası böylesi bir tarihsel okumayla uyumludur. Kant sonrası fenomenolojinin Kant ile olan ilişkisinin kapsamlı bir analizi için Emre Şan'ın (2024) şu araştırmasına bakılabilir: "Fenomenoloji Kopernikçi devrimin devamı mıdır?"

tam da bu sayede girmişlerdir; doğaya belli taleplerle ve önsel bir tasarımla yaklaşarak.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin giriş kısmında, bilimin güvenilir yoluna girmenin ardındaki sebepleri incelerken, bilim insanının (burada hızlıca saydığı isimler Galileo, Torricelli ve Stahl'dır) doğaya yönelik tavrını şöyle özetler: Bilim insanının doğaya yaklaşımı, "kendini öğretmenin söylemek istediği her şeyi dinlemeye bırakan bir öğrencinin değil, tersine tanıdığı kendi ortaya sürdüğü soruları yanıtlamaya zorlayan bir yargıcın niteliği içinde"dir (Heidegger 1997: 31 [44-46]; kaynak metin için bkz. Kant 1993: B xii-xiv). Doğayı anlama çabasındaki bir bilim insanı, doğadan kendi aklının ilkeleri doğrultusunda tasarladığı sorular ve talep ettiği cevaplar ölçüsünde bir karşılık bulacaktır. Bu, araştırma sahasının daha baştan aklın kurucu ilkelerine göre düzenlendiğini ve bilim insanının ona çoktan belirlenmiş bir tavır eşliğinde, belli bir cevap beklentisi ile yaklaştığını gösterir. Kant aynı alıntının hemen öncesinde şöyle yazar: "çünkü önceden saptanmış bir tasara göre yapılmayan olumsal gözlemler hiçbir biçimde zorunlu bir yasa ile bağdaşmayacaklardır, ve gene de usun aradığı ve gereksindiği bu yasadan başka bir şey değildir" (B xii-xiv). Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*'nde benzer bir noktayı şöyle kavramsallaştırır: "ontolojik nereyeliğe sahip olmaksızın," ontik bilişin herhangi bir doğrultusu (bakış yönü) olamaz (36 [13]). Heidegger'in Kant'ın doğa araştırmalarına yönelik bu tespitini, hızlıca bilişin tümüne mal etmesi elbette ki eleştiriye açıktır. Başka bir deyişle, algı ve bilişin tümüne has olanak koşullarını bu *tavır* düsturu altında ele almanın meşruiyeti sorgulanabilir. Bununla birlikte Kant'ın kendisi de "önden giden" bu ussal ilkelerin tüm bilimsel sahayı belirlediğinden ve hatta mümkün kıldığından söz ederken bunu, "doğa araştırmacıları üzerinde bir ışık çaktı" diyerek tarif eder; "Usun ancak kendi tasarına göre kendi ürettiklerini bilebildiğini kavradılar" (B xiii). Öyleyse doğa araştırmacıları için "çakan bu ışık", Heidegger'in de ima ettiği üzere, Kant'ın transendental idealizmine bağlanacak daha genel bir iddiaya genişletilebilir.

Dolayısıyla, her tür bilişe imkân veren önsel tavır (ontoloji), yukarıda Kant'ın sözünü ettiği "usun kendi tasarısı" veya yasalılık ile örtüştürülebilir.

*Saf Aklın Eleştirisi*'nin ana izleği tam da bu yasalılığı ampirik olana uygulamanın haklılığı (dedüksiyon) noktasında düğümlenir. Gerek *apriori* sentetik yargılar nasıl mümkündür sorusu gerek saf kategorilerin görü nesnesine nasıl uygulanabilir olduğu sorusu bizi sürekli olarak bu temel zorluğa geri götürür. Heideggerci bakımdan tüm bu soruların, temelde, sonlu varlığın aşkınlığının nasıl mümkün olduğu sorusundan neşet ettiğine en başta değinmiştik. Sonluluğun buradaki rolünü kavramak Kant'ın düşünce tarihi bakımdan ortaya koyduğu radikal dönüşümü bir başka yönüyle daha düşünmemize sebep olur. Çünkü sonlu bir aşkınlığın imkânını göstermek, evrensel bir yasalılığı tam da sonluluk dahilinde tutabilmek demektir.

### 3.1. Sonlu Bir Aşkınlığın İmkânı Olarak Şematizm

Heidegger, evrensel yasalılığın nesneye uygulanabilirliği tartışmasının özünü -unutmayalım ki bu dedüksiyon işlemini gerektiren türden bir *ne hakla* sorusudur- transendental şema incelemesinde bulur. Kant'ın Şematizm incelemesi, Aşkınsal Mantık bölümünün altında yer alır: "Aşkınsal Yargı Yetisi Öğretisi"nin bir alt başlığı olarak "Arı Anlak-Kavramlarının Şematizmi" kısmı (Kant 1993: A 137/B 176). Heidegger buradaki temel meseleyi şu şekilde tanımlar: "sonlu varlıkların aşkınlığına ilişkin" bir çıkarsama yapmak, yani sonlu varlıktaki aşkınlığın nasıl meşru olduğunu sormak (Heidegger 2020: 113 [89]). Burada, transendental felsefe veya ontoloji çerçevesinde sınırlı/sonlu olarak belirlediğimiz varlığın aşkınlığını (evrensel yasa koyucu yapısını) temellendirmek asli bir problem olarak karşımıza çıkar. Öte yandan sonlu varlığın evrensel yasa ile ilişkisinin kurulacağı bu önemli bölümün temel problemağı, Heideggerci tabirle, Kant'ta "yine daha dışsal biçimde"<sup>8</sup> (113 [89]) sunulur: Tezahürlerin kategorilerin altında toplanması ne

---

<sup>8</sup> Heidegger'in bu soru formülasyonuna dışsal demesi kayda değerdir; çünkü burada bir kez daha Heideggerci ontolojiye kaynak sağlayan bir okumanın Kant'ta son derece epistemolojik bir tonda

bakımdan imkânlıdır? Ya da kategorilerin tezahürlere uygulanması nasıl meşru olur? Bunu olanaklı kılan, imgelem/hayalgücünün bir işlemi olan Transendental Şemalardır. Bu şemalar duyusal malzemeyi saf evrensel kural ve koşullar altına yerleştirme görevini üstlenirler. Kant'ın ifadesiyle, duyusal ve düşünsel içerik arasındaki bir "aracı tasarım" görevi görürler (A 138/B177). Bu sayede kategoriler, yani "nesnenin düşüncesinin biçimi" (A 51/B71) bizzat nesneye uygulanabilir hale gelir. Bu aracı tasarım dolayısıyla deneyimden elde edilmeyen ve saf anlağın bir ürünü olan düşünsel kavramlar, kendileriyle "türdeşlik" içeren duyusal malzemeyle ilişkilendirilebilir olurlar. Şemalar hem duyusal hem anlaksal olanla ilintili olup söz konusu iki uzlaşsız içerikle, yani hem kategori hem tezahürle de "türdeş olan bir üçüncü" görevi görür ve buradaki bağlantıyı mümkün kılarlar. Böylece, nesne bir kavram altına yerleşip söz konusu kavramın imgesi olarak temsil edilebilir hale gelir. Aslen de ancak bu sayede nesne oluşunu tesis eder.

Kant burada imgelem gücünün bir işlevi olarak tanımladığı şemanın imgeden ne anlamda farklı olduğunu göstermekle işe başlar. Örnek olarak beş kavramını ele alır. Onu düşünürken yola çıkacağımız bir beş nokta imgesi ".....", bu sayının adeta göz önüne getirilen bir resmi, bir görüntüsü, deneyimdeki nesne ile örtüşecek tekil bir karşılığıdır. Halbuki kavram bu tekil imgede, bu somutlukta tüketilemez – yoksa kavram olmaz da imgenin tekilliğinde ona özdeş olur. Kant bu iddiayı üçgen kavramına ilişkin olarak da şöyle ifade eder: "Genelde bir üçgen kavramı için onun hiçbir imgesi hiçbir zaman yeterli olmaz. Çünkü kavramın onu ister dik açılı isterse dar açılı olsun tüm üçgenler için geçerli kılan evrenselliğine imge hiçbir zaman erişemez, tersine her zaman bu alanın yalnızca bir bölümüne *sınırlı* kalır." (A141/B 180). Heidegger de aynı noktayı; yani Kant için kavramın imgeden türetilemez oluşunu şu şekilde dile getirir: tikel görünüş "çok-olan görünümünün içinden hep yalnızca biri olarak kendini sunar" ve tam da bu yüzden "empirik kavramına asla varamaz" (Heidegger 2020: 122-3 [97-8]). Fakat bu varamama hali kavramın

---

yürütüldüğünü görürüz. Bu iki okumanın yan yana yürütülebileceğinin bir örneği olabilir, fakat Kant'ın Heidegger ile benzer bir ontolojik çizgide olduğu konusunda da ona hiçbir destek sağlamaz.

imgesine uyuşmadığı olarak da anlaşılmalıdır. Daha ziyade burada vurgulanan nokta, kavramın salt bir yönüyle verili bir imgeden neşet edip onda tüketilemez oluşudur.

Dahası, duyumsama ve anlama yetileri arasındaki bağlantının kurulması, görünüşe gelen şu veya bu imgenin kendi tekilliğini bir şekilde aşarak genelleştirilmesi türünden bir faaliyet aracılığıyla da olamaz. Çünkü, tezahür eden imgenin, denk düştüğü kavramı hep belli bir somut veçhesiyle sunuyor oluşu imgeden doğan tümevarımsal bir kavram anlayışını yetersiz kılar. Bu noktada ihtiyaç duyulan şey daha ziyade önsel bir yapıdır; bu sentezlemeye en baştan imkân verecek biçim verici bir faaliyet.

Burada kavram ve tezahürü bağlayacak asıl unsur herhangi bir imge değil, çokluğu bir kural çatısı altında birleştirme işlevinin kendisidir: Saf ve kurucu tasarımdan sorumlu olan şemalardır. Şema herhangi bir görünüme indirgenemediği gibi bir tür görünüşler veya imgeler toplamı da değildir. Öyle ki imge mefhumunun bizzat ortaya çıkışını mümkün kılan halihazırda bu şemalardır. Aynı zamanda şemalar, görünümün en saf dolayimsız hali veya genişleyip esnemeye müsait, Heidegger'in deyimiyle "serbestçe dolanan" bir temsil içeriği olarak da anlaşılmalıdır (120 [96]). Şema "çokça olanaklı sergilemelerin genel kuralının birliği"ni oluşturur ve bunu kural koyucu birlik olarak "'bakışın hedefinde' tutar" (124 [99]). Kant buradaki kurallılık ilişkisini şu şekilde betimler:

Köpek kavramı belli bir kuralı imler ki buna göre imgelem yetim dört ayaklı bir hayvan seklini genel olarak çizebilir, ve bunu bana deneyimde sunulan herhangi bir tikel şekle ya da *in concreto* [somut olarak] tasarımılayabileceğim herhangi bir olanaklı imgeye sınırlanmış olmaksızın yapabilir (A 141/B180).

Burada imlenen kurallar birliği köpek kavramının şemasını oluşturur. Sonrasında görü yoluyla gelen somut imgeler bu şema yoluyla köpek kavramı ile ilintilendirilir.

Öte yandan, somut bir imgeden yoksun olan kategoriler (sözgelimi birlik, olanaklılık, töz vs.) söz konusu olduğunda buradaki kurallar birliğinin ampirik düzlemde işaret edeceği bir imge dahi yoktur. Kategoriler düzeyinde ancak saf

şemalardan söz edebiliriz. Bu saf şemalar “imgelem gücünün transendental bir ürünü” olup nihai olarak zamansal bir tasarım verme işlemi olarak anlaşılmalıdır. Saf şemaların zamansal bir faaliyet olarak belirmesi Heidegger için şematizm tartışmasını daha da dikkat çekici kılar. Kategori ve tezahür arasında “bir yandan *anlıksal* öte yandan *duyusal*” (B177/A138) bir köprü görevi gören şemaların gerçekleştirdiği bu sentezleyici faaliyetin anlamı verili/duyusal olanı zamansal bir kurallılık altında toplamaktır: Transendental şemalar saf “aşkınsal zaman belirlenimi” olarak ortaya çıkarlar.<sup>9</sup> Kant’ın aktarımıyla:

Buna göre kategorinin görüngüler üzerine uygulanışı aşkınsal zaman belirlenimi yoluyla olanaklıdır, ki bu, anlık-kavramlarının şeması olarak, görüngülerin kategorinin altına alınmasının aracıdır. (B178/A139).

Peki kategorileri nesneye uygulanabilir kılan (köprü görevi gören) bu kural verici önsel tasarımın, yani şemanın yapısı sonluluk tartışması bakımından neyi imler? Burada Heidegger, imgelem gücünün duyumsama ve anlama arasındaki aracı ve sentezleyen yapısını öne çıkarır. İmgelem gücü bu iki yetiden gelen malzemeyi sentezleyen bir köprü görevi görür: Bu da hem alıcı hem spontan olma durumuna işaret eder: Heidegger’in deyişiyle, “spontan alıcılık”. (2020: 181[153]) Heidegger bu sentezde, yukarıda sözünü ettiğimiz transendental ve önsel tavır almanın; bu ontolojik anlayışın bir tür açıklamasını bulur. Şematizm bölümü bize, üretici ve önsel bir tavır altındaki bakışımızla (kavram/kategori) bu tavrın belirlediği bir alıcılığı/kabul ediciliği (tezahür) birleştiren bir yapısal çözümleme sunar. Sonlu

---

<sup>9</sup> Transendental şemaların anlamı bizzat “zamansal belirlenim”dir. Kabul edici duyu ve düzen verici anlama gücünün ortaklığı şemanın zamansal birliği aracılığıyla kurulur. Bu tasarım veya sentez hem görü hem anlama yetisi bakımından zamansallıkta temellendirilir. Şemaların bu iki yetiye de türdeş olan “bir üçüncü” görevi gördüğünden yukarıda söz etmiştik. Söz konusu bu türdeşlik zamansallıktır. Söz gelimi her tür görüleme faaliyeti zamansal art ardılığı (saf görü) gerektirir; aynı şekilde kategoriler de nesnenin ardışıklığını (nedensellik) veya zamanda tekrar edilmesini (kalıcılık/töz) gerektirir. Zamanda belirlenme burada sözü edilen türdeşliktir. Heidegger, bu fikirde, zaman ve varlık arasındaki temel ilişkinin ortaya serildiği bir anlatı görür. Fakat, bu bağlantının Kant’ın kendisi için yeterince görünür olup olmadığı bir kez daha belirsizdir. Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*’nin geç tarihli (1973) dördüncü önsözünde, zaman ve varlık ilişkisi bağlamında “Kant’ın sorusunun altına, hakikatte kendisine [Kant’a] yabancı ve fakat onu koşullandıran bir soru formülasyonu sürdürdüğünü” ve bunun bir tür “aşırı yorum” ile sonuçlandığını söyleyecektir (2020: 14 [xiv]).

bilişi ortaya çıkararak, söz konusu iki yetinin –duyumsama ve anlık– birliğidir. Duyumsama yetisi görüleme yoluyla temsil ettiği nesnesi karşısında dolaylımsız alıcı bir karaktere bürünür. İşte bu alıcılık Heidegger nazarında sonluluğun bizatihi tanımıdır: “Sonluluk kendini sunanı kabul etmede yatar.” (174 [147]). Burada görünümün sonluluğu doğrudan duyumsamadaki alıcılıktan gelir. Bu kabaca, insani görülemenin yoktan yaratmayıp varolanın varlığına, yani kendini sunana tabi olduğu anlamına gelir. Heidegger’in vurgusuyla, “Burada kendini ne ve nasıl sunuyor, henüz belli değildir” (174 [147]). Öte yandan Heidegger anlık veya anlama faaliyetinin kendisini de dolaylı olmak bakımından sonlu addeder: “Onda sonlu görülemenin dolaylımsızlığı bile olmadığından, kendisi çok daha sonludur. Onda temsil etme, bir dolaylı yola, genel olanı bakışa almaya ihtiyaç duyar” (52 [29-30]). Anlamanın sonluluğu duyulur olan çokluğu bir çatı altında toplayıp bizzat bir nesne olarak öne koyarak temsil edişinden (*Vor-stellen*/temsil: öne-koyma) neşet eder. Yani anlama yetisi de sınırlandırmak bakımından sonludur: “ondan hareketle çok sayıdaki tikel, kavramsal olarak temsil edilebilir olur.” (52 [29-30]). Anlık bu temsil esnasında “ortaya çıkarma” bakımından bir spontanlık (kendiliğinden oluşu) içerir; fakat bu spontanlık buradaki sonluluğun iptali anlamına katıyen gelmez çünkü bu bir tür yoktan (*ex nihilo*) var ediş değildir. Aksine anlık görünümün ona sunduğu malzemeyi işler. Şemalar işte bu aracı rolü üstlenmekte olup duyumsama yetisinden gelen bir kabul ediciliği anlama yetisinin spontane unsuru ile birleştirirler. Üstelik, şunu da belirtelim ki tüm bu yapının birliği hesaba katıldığında, şematizm imgelem gücünün evrensel bir işlemleri olarak resme sonradan ekleniyor değildir; aksine bir kural tasarısı olarak en başta yatandır. Dolayısıyla görü içeriğini en baştan kabul edilebilir bir forma sokmak suretiyle bu alıcılığı mümkün kılar. Her tür dolaysız duyumsama ve akabinde her tür imge, ancak şematizm yoluyla bir kavram altına yerleştirilerek temsil bulur. Heidegger’in aktarımıyla:

[B]ir mevcut olanın (örneğin bu evin) dolaylımsız algılanışında bile, haddizatında ev gibisinden bir şeyde zorunlu bir şematize edici ön-bakış yatmaktadır. Ancak bu öne getirilmeden hareketle yalnızca karşılaşılan şey kendini bir ev olarak gösterebilmekte, “mevcut bir ev” görünümü kendini sunabilmektedir. Dolayısıyla



zorunlu olarak şematizm, sonlu bir bilme olarak bizim bilmemizin temeli üzerine cereyan etmektedir (126 [101]).

Şematize edici ön-bakış sonlu bilişte “aşkınlığın içsel olanaklılığını” doğurur (126 [101]).

Bir kez daha vurgulayalım ki Kant’ın bu sentezleyici faaliyetin temeline bir alıcılık (dolaysızca verili bir duyusal malzemeyi kabul ediş) yerleştirmesi Heidegger açısından fevkalade önemlidir. Anlıkta yatan spontane/ortaya çıkarıcı unsur görüdeki alıcı karakteri iptal etmez, çünkü anlama faaliyeti bir görü nesnesinin yoktan imal edilişi değildir. Kant’ın da çokça vurguladığı gibi sonlu görü böyle bir imal edici karakter taşımaz.<sup>10</sup>

Böylece şematizm anlatısının bir sonucu olarak yukarıda ontoloji çerçevesinde ele almış olduğumuz iddia; yani önsel tavır almanın Kantçı anlamı da belirginleşmiş olur. Heidegger’e göre varolanlara yöneltilen önsel zamansallaştırıcı şematize edici bakış aynı zamanda ontolojik bir bakıştır. Fakat bu ontolojik okumanın olası problemine bir kez daha değinelim: Ontolojik araştırmanın son kertede varlığın yapısal özüne dair bir araştırma olmasının, Kant düşüncesi ile çelişkili görüldüğünü daha önce belirtmiştik. Burada somut bir örnekten yola çıkalım. Heidegger, deneyimi önceleyen apriori sabiteler konusunda (burada ele aldığı örnek nedensellik ilkesidir) şöyle bir tespitte bulunur: Nedensellik ilkesi

---

<sup>10</sup> Heidegger incelemesi boyunca, bu alıcılık vurgusunun gözden kaçırılmaması gerektiğini belirtir. Tam da bu sebeple Kant yorumcularının (özellikle de Marburg okulunun) Transendental Aisthetik’e (Mantık’a kıyasla) daha az değinmelerini eleştirir. (90 [67]) Mantık kısmının öne çıkarılışı deneyimdeki “verili” unsuru göz ardı etmeyi kolaylaştırır. Öte yandan, Aisthetik’i ikincil kılma tavrının altında, temelde Heidegger’in de katıldığı başkaca bir eleştiri yatmaktadır. Öncelikle Marburg okulunun buradaki eleştirisini kısaca aktaralım: Cohen, Natorp gibi düşünürler Kant’ın uzay ve zamanı saf görü düzeyinde ele alarak bunu kavramlara önsel kılması fikrinde bir çelişki olduğunu iddia ederler. Bu eleştiriye göre; Kant, nesneyi kurma ve düşünmenin sentezleyici faaliyetini önceleyen saf bir duyusal çokluktan söz etme noktasında kendi içinde çelişen bir düşünce ortaya koyar. Benzer biçimde “uzay ve zamanı, nesneyi düşünmenin yasalarının önünde tutan” kavram öncesi bir saf görüye dayandırmakta da bir tutarsızlık vardır (Natorp, 1910: 276, akt. Käufer 2011: 183). Bu eleştiriye göre, uzay ve zamanı da kapsayan tüm algı transendental mantığın konusu olan bir sentez faaliyetinin üstüne inşa edilmelidir. Bu nedenle de saf görülerin çalışıldığı Aisthetik kısmı buradaki öncelikli konumunu yitirir. Heidegger’in bu eleştiriye katıldığı nokta ise Transendental Aisthetik kısmının ancak ve ancak Şematizm perspektifinden geriye yönelik bir okunma yapılması sonucu anlamlı hale geleceğidir çünkü sentezleme faaliyetinin dışında tutulduğu haliyle saf görünün (uzay ve zamanın) anlaşılabilirliği olmayacaktır (Heidegger 2020: 172-173 [145-146]).

“doğa denilen varlığa bir varlık olması *bakımından*”; ona “ontolojik konstitüsüyle ilgili olarak aittir” (Heidegger 1997: 33 [47-49]). Peki, nedensellik ilkesinin doğaya “bir varlık olması *bakımından*” ve “ontolojik konstitüsüyle ilgili olarak” ait olması ne demektir? Cevap, gene önsel bir tavır alma/yönelme anlayışı üzerinden şekillenir. Heidegger’in ontolojik okuması doğrultusunda bu önkoşul niteliğindeki sabiteler bilme sahasının ufkunu oluşturup doğaya doğa olma vasfını verirler. Başka bir deyişle, doğanın yasalılığı ya da nedenselliği basitçe doğadaki şeyleri keşfetmemizi sağlamaz, bundan çok daha derinlere uzanıp bu saha içinde karşılaştığımız şeylere doğal dememizin yegâne ölçütünü oluşturur. Buradaki ontolojik hamlenin hala Kantçı anlamda bir karşılığı vardır, çünkü Heidegger’in “bir varlık olması bakımından doğa” nitelendirmesi zaten tezahür eden doğanın varlığıdır. Başka bir deyişle Heidegger’in varlık anlayışı veya ontolojik yapı diyerek varlık düzeyinde kavramsallaştırdığı düşüncenin Kantçı karşılığı şudur: deneyimde meydana çıkma / temsil edilme anlamında *var olma koşulları*. Buradaki uyumu mümkün kılan, Heidegger’in de temelde fenomenolojik bir düzlemde, yani meydana çıkan ve kendini gösteren tezahür (fenomen) üzerinden konuşmasıdır. Dolayısıyla, şu ana dek ele aldığımız üzere Heidegger’in Kant’ı kendi ontik ve ontolojik ayrımı ekseninde okuması Kantçı felsefe ile uzlaştırılabilir.

Öte yandan Kantçı anlamda sonlu insani görü ve bilişin önkoşulları tümüyle insan zihninin yapısallığı üzerinden tartışılır. Bu Heideggerci anlamda ontolojik bilişin / önsel varlık anlayışının imledikleri ile örtüşecek midir gerçekten?<sup>11</sup> Kant’ın tezahür ve kendinde-şey ayrımı tam da şeylerin özniteliğine ilişkin tespitlere karşı bir sakınım gerektirmez mi? Bu hususta Heidegger ders notlarında şöyle yazar:

Kant felsefede Kopernik devrimini gerçekleştirdiğinde –bilgiyi nesnelere dayandırmak yerine, nesnelere bilgiye dayandırdığında– bunun anlamı, gerçek

---

<sup>11</sup> Burada sonlu bilişin varlığı anlama bakımından artık bir ölçüt olmadığı ya da aşıldığı söylenemez elbette. Heideggerci düşüncede, anlama/mesele etme halinin bizzat Dasein’in varoluşuna tekabül etmesi buradaki yapıları ayırtmak adına bir zorluk teşkil eder. Bilme ve varolma birbirlerini dışlamak bir yana, haddizatında örtüşmektedir. Fakat bir varlık anlayışı içinde olmak akli ve rasyonel bir bilişten fazlasını imler. Aynı şekilde yönelme faaliyeti de –yönelimselliğin Husserlci anlamdaki zihinsel niteliğinden uzaklaşarak– varlıkla daha temelden kurulan bir ilişkilenebilir dönüşür.

varlıkların yorumda baş aşağı çevrildiği ve salt öznel temsilde çözüldüğü anlamına gelmez (...) Kopernik devrimi, basitçe, ontolojik bilginin, varolanların ontik bilgisine önden kılavuzluk yapması gerektiğini belirtir. (1997: 38 [55-56]).

Heidegger'in *Kant ve Metafizik Problemi*'nde de bu iddiasını sürdürdüğüne ve Kant'ın epistemoloji ekseninden okunmasını eleştirdiğine öncesinde değinmiştik. Akıldan/insani bilişten bağımsız olarak varlığın ontolojik anlamını sormak manasızdır, dolayısıyla epistemolojik okumayı bu bakımdan yadsımak anlamsızdır, fakat aynı zamanda bu, varolanların kendisi hakkında konuşmadığımız anlamına gelmez. Heidegger bu sebeple tüm okuması boyunca alıcılığa ve bunun beraberinde getirdiği sonluluğa vurgu yapmaktadır. Epistemolojik okumalar ise varlığın kendisinden varlığın salt bilgisine veya varolanların zihinsel temsiline geçiş yapıldığı iddiasını doğurur. Heidegger'e göre bu Kant düşüncesinin özünü ıskalar: "Aşkınlık problemiyle metafiziğin yerine 'epistemoloji' konmuş olmaz, bilakis ontoloji kendi içsel olanaklılığı bakımından sorgulanmış olur." (2020: 39 [17]). Dolayısıyla deneyimi önceleyen ve bu bakımdan da hep karanlıkta kalmak durumunda olan transendental varlık ufkuna ilişkin Kantçı araştırmayı bir tür bilgi problemine hapsetmemek gerekir. Kant'ın bu araştırmayı bir bilgi kuramı olarak yürütmekteki asıl işlevi bu karanlıkta kalışa; yani transendental varlık ufkunun dayattığı temel bir sınırlılığa vurgu yapmak ve varlıkla özsel olarak sonlu bir biliş üzerinden ilişkilenenin ne demek olduğunu göstermektir.

#### **4. Kendinde Şeyin Kapalılığı**

İncelememizin sonuna yaklaşırken, kendinde-şey'in bilinemezliği konusu hala çözüme kavuşturulmuş değildir. Üstelik de bu mesele, ele almış olduğumuz ontoloji epistemoloji çatışmasının düğüm noktasıdır. Şayet Kant varlığın özüne yönelik ontolojik bir inceleme yürütüyorsa bu incelemenin "varolanların varlığına" ilişkin bir kendilik bilgisine isabet etmesini beklemek son derece doğaldır. Dolayısıyla buradaki ontolojik çıkarımlar tezahür ve kendinde-şey ayrımı bakımından ek bir açıklama gerektirir. Söz konusu bu açıklama, *Kant ve Metafizik Problemi*'nin "Haddizatında Bilişin Özü" ve devamında da "Bilişin Sonluluğunun

Özü” kısımlarında yer alan birkaç kısa paragrafa dayanmaktadır (43-57 [24-35]). Heidegger’in burada yürüttüğü tartışma, kısılalığına karşın içerik bakımından son derece zengindir ve sonluluk okumasına dair birçok ima barındırır. Söz konusu bu pasajlarda Heidegger, kendinde-şey ve tezahür arasındaki farkı ortaya koymak için Kant’ın sonlu ve sonsuz biliş kiplerine yönelik tespitlerinden yararlanır.

Varolanların “kendinde şey” ve “tezahür” diye ikili karakterizasyonu, varolanların sonlu ve sonsuz bilmeye kurabilecekleri ilintinin iki tarzına karşılık gelmektedir: Ortaya çıkan olarak varolan ile nesne olarak bu aynı varolan. (Heidegger 2020: 54-55 [32]).

Burada öncelikle alıntının sonundaki “bu aynı varolan” ifadesine dikkat etmek gerekir. Sonsuz bilmenin konusu olan bir *varolan* sonlu bilmede *tezahür* eder. Burada Heidegger’in öncelikli çabası kendinde şeyin tezahür edenden farklı bir şey olmadığını göstermektir. Yani bu iki adlandırma da bizzat aynı varolanı imlemektedir. Bu hususta Heidegger’in dolaylı yoldan eleştirdiği nokta; gene epistemolojik tartışmalarla bağlantılı olarak geliştirilen ve Kantçı literatürde ikili dünya yorumu diye anılan ikili obje varsayımıdır. Böylesi bir yaklaşımda, tezahür zihinsel bir temsil nesnesini imlerken kendinde şey ise bundan farklı zihinsel olmayan başkaca bir entite haline bürünür. Elbette bu konuda sayısız yorum ve okumalar geliştirilmiştir.<sup>12</sup> Heidegger ise benim burada kabaca özetlediğim türden, yani ontolojik anlamda iki farklı obje varsayan bir yaklaşımı genel olarak yanıltıcı bulur. Bu meseleye, ortada iki türdeş olmayan entite varmış gibi yaklaşmak, tezahürü (Kantçı düşünceye son derece ters bir biçimde) bir tür yanılsamaya çevirme riski doğurur.

Tezahürler salt yanılsama değildirler, bilakis varolanın kendisidirler. (55 [32]).

Ve;

Buna göre, pozitivist eleştiride bulunarak kendine şeylerin bilişinin olanaksız olduğunu kanıtlama ihtiyacında olunduğuna inanmak, kendinde şeyi yanlış anlamış olmak demek olacaktır. (57 [34]).

---

<sup>12</sup> Bu çeşitli okumaların kapsamlı bir derlemesi için bkz. Allais, 2010.

Burada Heidegger'in kendi açıklaması bakımından tezahürü varolandan ayıran asıl unsur, onun *sonlu bir biçimde* ortaya çıkmasıdır (sonlu temsil). Gelgelelim bu ayrımı niceliksel açıdan şu şekilde anlamamak gerekir: "Tezahürün ardında" bir varolan saklıdır ve o kendini deneyimde "tümüyle" ortaya çıkarmamaktadır – çünkü asıl mesele tezahürlerin kendini "tümüyle" değil de "ilkece" açmıyor oluşudur, ya da başka bir deyişle örtük/kapalı kalmanın tezahür etme mefhumuna zorunlu olarak ait olmasıdır.<sup>13</sup>

Bilakis, "tezahürün ardındaki" ifadesi, sonlu bir biliş olarak sonlu bilişin zorunlu olarak aynı zamanda gizleyici de olduğunu dile getirmektedir. Bu, peşinen öyle gizliyor olmaktadır ki, "kendinde şey" yalnızca eksik olarak değil, bilakis özü gereği haddizatında kendisi olarak onun için erişilebilir olamamaktadır. "Tezahürün ardındaki," tezahürdekiyle aynı varolandır. Fakat varolanı yalnızca karşıda duran nesne içinde sunduğu için, ilkece açığa çıkma olarak görülmesine imkân tanımaz. (56 [33-4]).

Açığa çıkma durumu baştan böylesi bir şemayı (görünür olmayanın görünüşe taşınmasını) gerekli kılar. Fakat, bu görünmeme/örtük olma hali görünenin ardında gizli başkaca bir varolma halini imlemez. Tam da bu yüzden Heidegger bunu "aynı varolan" ifadesiyle belirtir.

Öte yandan sonsuz/Tanrısal bilmenin içeriği de bu "aynı varolan" olacaktır. Fakat bu tip sonsuz bir biliş yapısı da halihazırda dışarıda öylece beklemekte olan bir varolana erişip onu *kendinde olduğu şekliye* bilme durumu olarak anlaşılabilir – başka bir deyişle Tanrısal bilmenin varolanı, insani görünümün erişemediği bir veçhesiyle görüleyeceği söylenemez. Heidegger bunun nedenini şu şekilde ifade eder:

[S]onsuz bilişin karşısında, onu cihet alacak olan ve zaten mevcut olan bir varolan bulunamaz. Çünkü böylesi bir cihet alma, zaten bir şeylere muhtaç olma demek olurdu ve bu da sonluluk olurdu (54 [31]).

---

<sup>13</sup> Buraya bir ekleme daha yapalım: Aksi yönden Tanrısal bilişin konusu olan bir varolanın kendini tümüyle verdiğini söylemek ve buradan bir karşıtlık yaratmak da tersi yönden uygun düşmeyecektir. Aşağıda ele alacağımız gibi burada da verili olmanın veya açığa çıkmanın kendisi söz konusu sonsuzluk kipine baştan uygun düşmemektedir.

Burada çelişkili bir durum söz konusudur çünkü şayet Tanrısal bir bilmeden söz edilecekse; böylesi bir mutlak biliş, varolanı kendiliği içinde keşfetmeyecek, daha ziyade bu varolanı ancak yaratması bakımından görüye taşıyacak ve onu tümüyle dolaysızca görüleyecektir. Bu da ancak ve ancak karşına alıp seyretmenin değil bizzat yaratmanın kendisi ile eşleşen farklı bir edim olabilir. Aksi takdirde, şayet Tanrısal/sonsuz görü, şeyleri yaratmaktan ziyade kendiliklerini algılamak yoluyla görüleyecek olsa kendini bizzat bu alıcılıkla sınırlandırmış olur. Çünkü böylesi bir durumda, mutlak görü görülediği şeye ve onun kendindeliği ile gelen belirlenimlere (mesela kırmızı bir şeyin kırmızı oluşu ve sözgelimi mavi olmayışı) bağımlı hale gelecek; dolayısıyla da dışsallık yoluyla sınırlandırılarak mutlak olma vasfını kaybedecektir.

Mutlak görüleme, zaten mevcut olan ve görülenilenin ona izafeten öncelikle erişilebilir olduğu bir varolana bağımlı olsaydı, mutlak olmazdı zaten. Tanrısal bilme, görüleme sırasında görülenilebilir varolanı bizatihi olarak öncelikle yaratan temsildir (46-47 [24]).

Heidegger burada şu Kant alıntısından yola çıkmaktadır: “[Tanrısal bilme] görüdür (çünkü onun bu bilişi tamamen böyle olmalıdır ve fakat *düşünme* olmamalıdır, zira düşünme her zaman sınırlı olduğunu kanıtlamaktadır).” (47 [24]; kaynak metin için bkz. Kant 1993: B 71). Bu bakımdan Tanrısal bilme ancak yaratmak suretiyle görüler ve dolaysızca (düşünmeye ihtiyaç olmaksızın) bilir. Düşünme faaliyeti doğası bakımından sonludur (bilmemekten bilmeye geçiş). Bu sebeple Tanrı bir varolan üzerine düşünüyor olamaz, onda yaratma görüleme ve bilme ancak özdeş olabilir. Başka bir deyişle, Tanrı’nın varolanı görülemesi, bilmesi ve onu açığa çıkarması bir ve aynı edimdir.

O halde şayet kendinde-şey kavramsallaştırması; insani sonlu görünümün erişimine kapalı ve fenomenal düzeyde tezahüre gelmemekle birlikte numenal düzeyde mevcut olan türden bir öz varsayıyorsa bu yukarıdaki sonlu/sonsuz biliş incelemesi bakımından savunulamazdır. Çünkü halihazırda bu bizleri *nesne* anlayışına geri götürür. Kantçı anlamıyla nesne her daim temsil dünyasının bir parçası olmak durumundadır: Karşımda duran (*Gegen-stand*), şu veya bu olarak

görünüşe gelen şeydir. Dolayısıyla, her daim bir yönüyle tezahür eden nesne sonsuz bilme kipine uygun bir içerik değildir. Tam da bu yüzden Tanrısal görüde görülenene Heidegger nesne değil varolan demektir (Kant'ın ayırtmasıyla *Objekt* anlamıyla bile değil). Bu sebeple sonsuz bilişin bizim erişimize kapalı olan ama aynı zamanda da bir kendiliği olan türden bir şeye erişimi olduğunu düşünmek anlamsızdır. Burada artık nesneden varolana doğru ilerleyerek başka türden bir yapıdan söz etmek gerekir – çünkü nesne hep dışsallığı ve verili olması bakımından anlaşılır. Demek ki Tanrısal görüden varolanı bir nesne gibi karşısına alıp bilmesini bekleyemeyiz, daha ziyade onu bir varolan olarak tümüyle, dolaysızca ve yaratarak görüleyecek ve bilecektir. Aksi her durum, (özellikle de Kant'ın da belirttiği gibi düşünme faaliyetinin kendisi) sonluluğun mührünü taşır ve sonsuz bilmeye çelişir. Heidegger'in yorumuyla, Kant'ın kendinde-şey kavramsallaştırması ile kast ettiği sonlu bilişe dışsal / duyuötesi bir içerik değil, bizzat aynı varolanın kendisidir. Onun sonsuz bilme kipi altındaki ifadesidir. Sonlu tezahür ise hep bir tavır altında ortaya çıkmak demektir. Varolanların her daim bir yönüyle ortaya çıkışı ve başka yönlerden de kapalı kalışı anlamına gelir. Bu da Heidegger'in kendinde-şeyi, bir açıklık-kapalılık (aletheia) şeması içerisinde tutmak suretiyle tezahürler alanına içkin ve sonlu bakıştan kaynaklı bir kapalılık olarak yorumladığı anlamına gelir.

### **Sonuç**

Bu inceleme boyunca Heidegger'in Kantçı düşüncede bulduğu fundamental ontolojik yaklaşımı ve bunun içsel olanaklılığının bir sonluluk problemi olarak ortaya çıkışını ele aldık. Heidegger'in ontolojik okuması ancak sonluluk temelli olarak ele alındığı noktada bir şeyin varlığına özgü soruşturma Kantçı anlatıda bir karşılık bulur – onu bilgi kuramının ötesine geçen bir varlık anlayışı bakımından sınamak mümkün olur. Sonlu bilişin aşkınlığının temellendirilmesi projesi, Heidegger'in iddiasıyla, Kantçı düşüncede yalnızca epistemolojik bir problem olmakla kalmayıp daha derin bir meseleye isabet eder: İnsanın ekstatik, yani kendi dışına uzanmaya (Kantçı anlamda yasa koyuculuğa) yetkin varoluşunu ve önsel

anlamda varlığa yönelmişliğini ele almayı gerektir. Heidegger'e göre bunun bilişsel düzeydeki imkân koşulları, şemalar aracılığıyla imgelem yetisinde temellenir. Bu yeti önsel ve zamansal bir belirlenimin şekillendirdiği türden bir alıcılığa imkân tanır. Heidegger'in kendi felsefesi bakımından bu alıcılık sonlu varoluşumuzun ekstatik yapısını ortaya koyar: varolanların halihazırda ortasında olmak, onlara çoktan yönelmiş olmak ve onların kendini bildirmesine açık olmak.

Son kısımda ele almış olduğumuz üzere bu alıcılık insanın sonlu bilişine işaret ettiği kadar, tezahür içindeki varolanın kendini şu veya bu şekilde beyan ettiğini de gösterir. "Karşımıza getirmenin bizatihi kendisinde, 'karşımızda duran' bir şey kendini beyan eder" (97 [73]). Tezahür etmek suretiyle *belli bir yönüyle* açığa çıkan bir ve aynı varolandır (kendinde-şey). Burada "belli bir yön" den kasıt tam da Heidegger'in incelemesi boyunca önsel ontolojik tavır ile ele almış olduğu mesele; yani görü nesnelere apriori bir varlık yapısı içerisinde yönelmiş olma hali ve karşılığında nesnenin de buna uygun yönleriyle açığa çıkmasıdır. Her tezahür ona yönelen önsel bakış altında şekillenir. Dolayısıyla, kendinde şeyin bilinemezliği de Heidegger için gene böylesi bir çerçeveden anlaşılır olur. Bu Heidegger'in kendinde-şeyin sonlu bilişimizin erişimine kapalılığını yok saydığı anlamına gelmez. O bu kapalılığa farklı bir yorum getirir. Buradaki bilinemezlik bir sınırın dışına itilmiş olana gönderme yapmaz, bizzat tezahür yapısının sonlu dinamiğinden kaynaklanır: bir tavrın ışığında görünüşe gelmenin kendisi, görünüşe gelmemeyi de sonlu görünün doğal bir sonucu olarak içerir. Bu bakımdan sonluluk, insani bilişe olduğu kadar tezahür etmenin kendisine ve ontolojik anlamda varolmanın yapısına aittir.

### **Olası Sorunlar**

Tartışmamızı sonlandırırken bu ontolojik okumanın temel sorunlarından birkaçına değinmek istiyorum. Bilişin sonlu yapısının bilişsel ya da epistemolojik bir alanın dışına taşarak Varlık sahasına (bir şeyin doğasına neyin ait olduğu sorusuna) taşıyor oluşuna ve buradaki probleme çokça değindik. Heidegger'in ontolojik araştırmasının halihazırda fenomenolojik bir karakterde oluşunu bir çözüm olarak



gündeme getirmiştik. Heideggerci felsefe tümüyle fenomenal bir dünyanın içerisinde konuşmaktadır. Söz konusu ontoloji de dünyada olma deneyiminden ayrı tutulamaz. Bu bakımdan “bir şeyin doğası”ndan kasıt, insan deneyiminden veya fenomenal alandan bağımsız, yalıtılmış bir öz değildir. Ontoloji daha ziyade bizzat fenomendeki açıklık-kapalılık yapısını hedef alır ve böylesi bir hakikat ile uğraşır.<sup>14</sup> Öte yandan Kantçı düşüncüyü ontoloji olarak nitelendirmenin uygunluğu, bu genişletilmiş tanımlar dâhilinde bile sorunludur. Ontoloji yakıştırması Kant yorumcularının sıkça eleştirdiği bir noktadır. Heidegger’e yöneltilen temel eleştiri, bu okumanın Kantçı projenin çekirdeğini oluşturan fenomen ve numen ayrımını zayıflattığı yönündedir. De Boer, Howard ve Paul Guyer gibi yorumcular Kantçı felsefenin, genel yapısı itibariyle, varolanların varlığına yönelik bir araştırmaya (bu fenomenolojik karakterde dahi olsa) yakın düşmediğini vurgularlar. (Lambeth 2023: 75 içinde de Boer & Howard 2019: 368). Bu aslen Heidegger’in de ara ara kabul ettiği bir eleştiridir; ki bu bağlamda yaptığı açıklamalara (Kant’ı Kant’tan iyi anlama söylemine) metin boyunca değindik. Burada, Heidegger’in temel iddiasının alıcılık vurgusunda düğümlendiğini görmüştük. Cassirer de eleştirisini özellikle bu noktaya yoğunlaştırır. Heidegger’in şematizm bölümünde bulunduğu ana fikri; “alıcı spontanlık” fikrini eleştirir. Cassirer’in iddiasıyla, Kant, imgelem gücünün duyumsama ve anlama arasındaki aracı işlevini konu ettiği şematizm anlatısında böylesi bir kavramsallaştırmanın önünü açmaz. Aksine; bu, Kantçı düşüncenin dışarıda bırakacağı “işgalci” bir yorumdur. Cassirer’in buradaki asıl rahatsızlığı Heidegger’in bu “alıcı spontanlık” fikrinde yatan sentezi (şemaların zaman verici işlevine dayanarak) öznenin birliğini kuracak bir zamansallıkla ilişkilendirmesidir.

---

<sup>14</sup> Şunu da belirtmek gerekir ki benim burada kısmi bir çözüm olarak öne sürdüğüm Heideggerci ontoloji tanımı, başta Derrida olmak üzere birçok postyapısalcı için ikna edici görünmemektedir. Derrida birçok farklı pasajda, Heideggerci Varlık araştırmasının, Kantçı çerçeveden doğan böylesi bir radikal dönüşümü sağlayamadığını ve bizleri gerisingeri tözcü bir metafiziğe (mevcudiyet metafiziğine) sürükleyerek Kantçı eleştirinin ana kazanımı da tersine çevirdiğini iddia etmektedir. (Derrida 1982: 33 vdd. İlâveten, Dasein analizinin özne merkezli eleştiriden radikal bir kopuş sağlamadığına yönelik eleştiri için bkz. Derrida 1969: 44 vdd.)

Buradaki uc uca ekleme Kantçı düşünceye yönelik bir dayatmadır ve Kant'tan ziyade Heideggerci bir projeye dairdir. (Cassirer'den aktaran Käufer 2011: 180-193).

Cassirer'in vurguladığı bir diğer önemli nokta da fenomen ve numen arasındaki ayrımın, bilhassa da Kant'ın ahlak felsefesinde, Heideggerci anlatı ile çelişen bir işlevi olduğudur. Kant numen fikrinde sonsuzluğu (Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü) muhafaza edici bir ahlaki gereklilik bulur – en azından bunu spekülatif bir nokta olarak korur. Bu konuda, Heidegger ve Cassirer'in Davos'taki meşhur tartışması konuyu özetler niteliktedir. Bu eleştiriyi ilkin Cassirer'in aktarımıyla ortaya koyalım:

Cassirer: Bizatihi törel [ahlaki] olan, tezahürler dünyasının ötesine götürür. Bu noktada bir kırılmanın yaşanıyor olması, metafizik olan asıl husustur. Burada *mundus intelligibilis*'e [düşünülür dünya] geçiş sağlanmaktadır. Bu etik olan için geçerlidir ve etik olanda öyle bir noktaya erişilir ki, bilen varlığın sonluluğuna izafi olmaz artık, bilakis burada bir mutlak olan vazedilir. Bunu tarihsel olarak açıklamak mümkün değildir. Kant'ın bu adımı atmaması gerektiği söylenebilir belki. Ama biz, özgürlük probleminin bu minvalde vazedildiği ve kökensel âlemi kırıp geçmiş olduğu olgusunu inkâr edemeyiz (Heidegger 2020: 314 [276]).

Cassirer'in iddiasıyla mutlağın/sonsuzun Kant'ın felsefesine açıkça dahil olduğu alan özgür ve etik eylemin pratik alanı olacaktır. Bu noktada sonluluk aşılacak durumundadır. Cassirer'e göre bu, Heidegger'in iddialarının aksine, Kant felsefesinin temelde sonsuzdan vazgeçmediği gösterir.<sup>15</sup> Heidegger ise kategorik buyrukta bir aşkınlık fikri olduğuna katılmakla birlikte, buyruğun kendisinin “sonlu bir varlıkla olan içsel ilintiye işaret” etmek bakımından yine sonluluğa dayandığında ısrarcıdır. Sonsuzun/mutlağın ahlaki alanda vazedilmesi iddiasını şöyle cevaplar:

---

<sup>15</sup> Cassirer'in bu sonsuzluk vurgusunda kendi felsefesinden kaynaklı bir motivasyon daha vardır: Ona göre, insan bilincinin kurduğu sembolik formlar ve buradaki kurucu faaliyet (sembolik hayal gücünün faaliyeti) *sınırsız* olanı imler. “[İnsan] kendini dilsel formlarla, sanatsal imgelerle, mitsel sembollerle veya dini törenlerle öylesine kuşatmıştır ki bu yapay ortamın aracılığı olmaksızın hiçbir şey göremez veya bilemez.” (Cassirer'den aktaran Truwant 2022: 170-171). Sonlu insan bu “yapay ortama”, kültürel yaşama ve düşünülür dünyaya (*mundus intelligibilis*) yönelik kurucu faaliyeti bakımından “içkin bir sonsuza” uzanır. Davos tartışmalarında Cassirer bunu şu şekilde dile getirir: “Tinsel alem, metafiziksel tinsel alem değildir. Sahici tinsel alem, bizzat kendisi tarafından yaratılan tinsel dünyadır. Onu yaratabilmiş olması, kendi sonsuzluğunun mührüdür” (Heidegger 2020: 324 [286]).

Kant, insan aklı için kendi kendini idame ettiren demektir. Başka bir deyişle, saf olarak kendi kendine dayanan, ebedi ve mutlak olana kaçamayan, ama şeyler dünyasına da kaçmayan bir akıldan bahsetmektedir (...) Yasada duygusallığın ötesine geçen bir şeyin yattığını inkâr etmek mümkün değildir. Ama soru şudur: Bizatihi Dasein'in kendisinin içsel yapısı nasıldır; sonlu mu, sonsuz mu? (Heidegger 2020: 317 [279-80]).

Bu soru bizi asıl eleştiriden uzaklaştırıp Dasein'in "içsel yapısına" geri fırlatmış görünür. Buna rağmen, *Kant ve Metafizik Problemi*'nde Heidegger sonluluğun ahlakla ilişkisini daha net bir şekilde ifade etmektedir:

Zira haddizatında törellik ve gereklilikle belirlenmiş bir varolan asla özsel olarak "sonsuz" olmaz ve olamazdır. Kant için, sonluluğu tam da saf akıl varlığında arama problemi muhtemelen buradan doğmuştur ... Çünkü ancak bu şekilde törellik, saf olarak, yani olgusal empirik insan tarafından koşullanmamış ve hatta yaratılmamış olarak kavranabilmektedir (Heidegger 2020: 197 [168-9]).

Heidegger'in, Kant'ın ahlak yasasını saf akılda temellendirme, yani ahlakı Tanrı veya mutlak olana gönderme yapmaksızın saf pratik akıldan türetme çabasına vurgu yapması yerinde bir karşı çıkıştır; fakat Cassirer'in eleştirisindeki haklılığı da iptal etmez – üstelik buradaki ikilik Kant felsefesine içkindir. "İçimizdeki ahlak yasasının" ne üstüne temellendiği (koşulları) ile nihai olarak neyi gerektirdiği (ideal nesnesinin koşulları) soruları birbirinden ayrıdır. Biz de bu tartışmayı *Pratik Aklın Eleştirisi* içerisinden Kant'ın kendi sözleriyle sonlandıralım.

Tanrı ve ölümsüzlük ideleri ise ahlâk yasasının koşulları değil, yalnızca bu yasanın belirlediği bir istemenin zorunlu nesnesinin koşulları, yani saf aklımızın sırf pratik kullanımının koşullarıdır; bu yüzden de bu idelerin gerçekliği şöyle dursun, olanaklılığını bile bildiğimizi ve doğrudan doğruya kavradığımızı söyleyemeyiz. Ama yine de bu ideler, ahlâkça belirlenmiş istemenin, kendisine a priori verilmiş nesnesine (en üstün iyiye) uygulanmasının koşullarıdır. Dolayısıyla, teorik olarak bilinmese ve doğrudan doğruya kavranamasa da, bu idelerin olanaklılığı, bu pratik açıdan kabul edilebilir ve edilmelidir de (Kant 1999: 4 [5-6]).

## Kant with Heidegger: A Dialogue from End to Beginning

### Summary

**Maya MANDALINCI**

Assistant Professor  
Istanbul Topkapı University, Philosophy Department, İstanbul, TR  
ORCID: 0009-0002-3905-5749  
mayamandalinci@gmail.com

#### Introduction

The primary aim of this study is to present the role of finitude within Heidegger's reading of Kant, and to discuss the basic ontological implications arising out of this particular focus. I will argue that most of the transformation that comes with Heidegger's interpretation, especially the attempt to understand transcendental philosophy via towards-ness/comporting oneself and the ontological gaze; along with the distinction of thing-in-itself and phenomenon would be obscured without properly recognizing the grounding structure of finitude. Therefore, it becomes highly important to display how this structural relation based upon finitude is binding Heidegger's general ontological reading to Kant's transcendental philosophy.

#### A methodological preparation for the Heideggerian interpretation

Heidegger, in the very first lines of his 1927-28 Kant lecture notes describes the aim of his lecture; firstly, as forming an understanding of Kant's *Critique of Pure Reason*, and secondly learning how to do philosophy. This double aim is not just marking the pivotal role that Kant plays in the history of philosophy, but more importantly it hints to a substantial methodological gesture: Reading Kant will turn into a defense of a particular way of doing philosophy; a way that traces back an idea to its roots, and reworks it based on its own inner potential. What will satisfy such a philosophical intention *is to think together with* the thinker in question. Here, according to Heidegger, actual philosophizing is something that goes far beyond the act of forming a correct apprehension of some particular teaching (analyzing it, dissecting it, becoming familiar with its terminology, or carrying out an interpretation that is devoid of contradiction), it rather requires thinking along with the teaching itself by turning to its very roots; its basic problem.

According to Heidegger, the decisive factor behind understanding a philosopher is neither one's solemn dedication to the writings or framework of that philosopher; nor the strength or explanatory power or internal consistency of one's interpretation. Rather, as he puts it, "We need to see that merely narrating and describing what is in a text does not guarantee anything like a philosophical understanding." (1997: 2-3 [2-5]). Such a claim is the reasoning behind Heidegger's initial expression that understanding Kant corresponds to learning how to philosophize. A proper philosophical search ultimately brings about a call for *thinking alongside*, instead of thinking *upon* something

or someone. This accompaniment is further characterized as a return to the origin. What Heidegger means by this is a return to the core problem of the philosopher (Kant) and a step by step cultivation of this problem from its very own roots.

This return, firstly involves the pursuit and tracing of a certain idea back to its origins; and reaching even beyond, towards the innermost possibilities of it; "a content in which we ourselves can grow" ("*wir selbst wachsen können*"); and this entails something more radical: The possibility "to understand Kant better than he understood himself" (Heidegger 1997: 2 [4]). Precisely on this matter, Heidegger takes Kant as an ally and uses some of his passages from the *Critique of Pure Reason* against him. In the first passage that he quotes, Kant emphasizes that on the way towards constructing good science, a scientist must be ready to deviate from one's initial determinations and definitions and allow the idea to blossom from within and through the light of the universal that goes beyond any presumed intention or calculation that is the deed of the individual. As Kant puts it, some potential implications of a certain idea can be covert in the mind, "like a germ in which the parts are hidden, undeveloped, and barely recognizable, even under microscopic observation." (Heidegger 1997: 2 [2-3]). Another passage that Heidegger quotes is the following claim regarding Plato's Theory of Ideas. Here, Kant writes that it is possible "to find that we understand him [Plato] better than he understood himself" because "he has not sufficiently determined his concept and therefore has sometimes spoken, or even thought, in opposition to his own intention" (Kant 1993: B 370 A 314). Heidegger, in return, applies such a line of thinking to Kant himself, and argues that it is possible to distance from the thinker for the sake of thought. Consequently, Heidegger does not hesitate reading Kant's transcendental philosophy on the basis of its original foundational problem, despite the cost of reading it as against the Kantian framework.

As bringing up this methodological consideration, my ultimate aim is to clarify the scope and limits of the Heideggerian interpretation of Kant, and thus allow the reader to rethink the possible achievements that such a reading may offer. In that sense, this paper can also be seen as a critique –critique in the Kantian sense–: An attempt to manifest the span and limits of Heidegger's reading of Kant in order to see its actual achievement, the limits which he himself willingly sets. So, perhaps the fruitful question is not whether Heidegger understands Kant "correctly"; as proposing a faithful reading or a correct usage/application of the Kantian terminology, but instead whether he accomplishes to revitalize Kant's ultimate project. The end of such accomplishment would be to grow or cultivate an idea from its roots and by doing that to break pre-established thinking patterns and start an actual process of questioning/thinking.

On the other hand, most commentators criticize Heidegger's insistence on the return to the roots, as embracing a highly conservative tone.<sup>16</sup> As associating the possibility of

---

<sup>16</sup> There is a general criticism that shapes around this particular point, along with Heidegger's language of authenticity. From Adorno to Marcuse, Arendt to Derrida, many thinkers have criticized this discourse on the return to roots for both its indebtedness to a certain Orthodox metaphysics and its further connotations within the right-wing politics. See Adorno, T. *The Jargon of Authenticity*. And Arendt, H. *The Human Condition*. And Ferry, L. & Renaut, A. (1990). *Heidegger and Modernity*. Chicago: Chicago U.P. And Derrida, J. (1991). *Of Spirit*. Chicago: Chicago U.P. And Marcuse, H. (2005). *Heideggerian Marxism*. Lincoln: U.N.P. Moreover, the political connotations of this idea can be traced within Heidegger's

free thinking with a return to the origins, Heidegger seems to fail to bring the free/spontaneous/creative element that he purportedly holds claim. In general, this is a strong point and requires serious attention, for it stands helpful for analyzing Heidegger's unsettled relation with metaphysics as well as bringing the covert political inferences into the open. Yet, I find it possible to emphasize the philosophical promises of such a claim without rejecting the problems with the underlying conservatism and its unfortunate execution within politics. Heidegger's main idea here is to reawaken the inspiring moment of a great idea/doctrine and to reconstruct it anew, especially in an attempt to release it from its historical baggage – a baggage that has been laid on, not just as a result of historical accumulation but even due to an initial distortion in the reflection of the original thinker.

As a final remark, according to Heidegger, this gesture of thinking-alongside is not reducible to a merely subjective reading, since such an understanding requires an extremely rigorous study of the Kantian account in order to bring about its internal objectives; meticulously tracing and elucidating the founding elements of his great philosophy along with the covered aspects of it. This requires one to get into an essential relation with Kant and often to go beyond the prima facie structure. This should not be mistaken for an unlimited openness to interpretation or boundless subjectivity. Therefore, the question whether or not Heidegger reads Kant "correctly" is still a legitimate one. Heidegger seems to be committed to the idea that his reading of Kant is the *right one*, rather than a possible interpretation among many: His claim is that, he succeeded in penetrating into what is essential in Kant, at least *to some extent*. This last clause, "to some extent" is to be added here, for Heidegger's own self-criticism necessitates it. In his 1950 Preface to the 2<sup>nd</sup> edition of *Kant and the Problem of Metaphysics*, Heidegger states that: "the instances in which I have gone astray" and "the shortcomings" in this work "have become so clear to me" (Heidegger 1997: xxv).

But he, nonetheless, insists on the following claim:

Readers have taken constant offense at the violence of my interpretations. Their allegation of violence can indeed be supported by this text. Philosophicohistorical research is always correctly subject to this charge whenever it is directed against attempts to set in motion a thoughtful dialogue between thinkers. In contrast to the methods of historical philology, which has its own agenda, a thoughtful dialogue is bound by other laws – laws which are more easily violated. In a dialogue the possibility of going astray is more threatening, the shortcomings are more frequent.  
(xxv)

At this point, it should be clear that the expectation from the reader is to approach Heidegger's interpretation as an open dialogue. Due to the nature of such a dialogue, arriving at an objective assessment regarding the accuracy of Heidegger's reading is surely a difficult task. Moreover, as quoted above, critics' reproach will always be "justified" in showing the infliction of a certain violence, because the real aim behind thinking-alongside is not a literal interpretation that is free of imposition, but to set the Kantian philosophy fully into motion. Now, let us conclude this methodology part with

---

infamous "Rector's inaugural address" and other texts that can be associated with National Socialism and the NSDAP. For a comprehensive study, see. *Varoluşun Halleri: Heidegger, Kant ve Kadim Meseleler* (Ökten, 2022).

Heidegger's final words within the preface quoted above: "Thinkers learn from their shortcomings to be more persevering." (xxv)

### **The Ontology Behind the *Critique of Pure Reason***

In the early pages of *Being and Time*, § 6, Heidegger identifies Kant as "the first and only person" who made some progress on "the way towards investigating the dimension of Temporality" (Heidegger 2008: 45 [23]). Additionally, among the structural promises of the unpublished second part of *Being and Time*, was a reinterpretation of Kant's conception of time. If realized, Heidegger's interpretation would have been of a "destructive" nature (*Destruktion, Abbau*) – a destruction that exposes the source [*Ursprung*]. So, one might argue that Heidegger's early philosophy grows out of a destructive interest in following Kant's initial steps towards investigating Temporality. At that time, the Neo-Kantian schools in Germany were very prominent and influential regarding establishing a particular reading of Kant and even more so as determining the entire direction of German philosophy. According to Heidegger, these schools, namely Marburg and Baden, despite all their differences offered an interpretation of Kant that is dominated by the Cartesian *cogito* and hence remained short in addressing the ontological problem. Especially the science based epistemological analysis of the Marburg School (Cohen, Cassirer and Natorp) was as a central target for Heidegger. Their general claim was that *The Critique of Pure Reason* is essentially a "theory of science", and the central argument being that the ultimate aim of Kant's critical project is to ground scientific certainty. (Crowell 1999: 187) Thus, according to the Marburg interpretation (1) the ultimate Kantian goal is to demonstrate the possibility of scientific knowledge; i.e. enabling the possibility of gaining certain knowledge by means of detaching natural sciences and philosophy from the supersensible inquiry. (2) This detachment then allows philosophy (in its logical and positivist structure) to stand as a ground for justification for positive sciences. (3) Lastly, this epistemological focus further entails a de-emphasis on the philosophical significance of the thing-in-itself. It renders the thing-in-itself as somewhat futile: an empty concept, marking the speculative exterior of an insurmountable boundary regarding the knowable.

However, according to Heidegger, this epistemological reading that prioritizes science, knowledge and logic over ontology results in obscuring all essential elements that Heidegger finds to be indispensable to the Kantian philosophy. To put it differently, the Marburg interpretation by ascribing the ultimate Kantian accomplishment to the justification of scientific certainty, turned the entire ontological framework upside down and reduced it all to a question of knowledge: What can I know?

As opposed to this epistemological focal, Heidegger's own reading considers the Kantian project and its epistemological disposition (an inquiry over faculties of reason, understanding and sensibility) as actually originating from a deeper ontological enquiry in relation to the problem of finitude.<sup>17</sup> In Heidegger's reading, Kant's primary concern

---

<sup>17</sup> Especially in Germanic languages, the natural proximity of the concept of finitude with the idea of limitation stands crucial for understanding the actual scope of this claim. The concept of *endlichkeit*, finitude in English, suggests a certain limitation in the sense of something coming to an end (reaching its own limits) as well as being constrained by something else. The philosophical implications of this affinity are quite important for the German Idealist thinkers as well. Hegel's *Science of Logic* is useful for laying

is showing: that all knowledge must be enclosed and limited within a finite horizon, belonging to the very nature of human experience as marked by finitude. And here Heidegger focuses on the inner implications of Kantian philosophy rather than its actual manner of display, which is mostly shaped around human cognition. So, in contrast to the Neo-Kantian argument that locates the ultimate Kantian aim in the justification of gaining scientific knowledge, Heidegger focuses on the possibility and grounds of this deduction: A deeper ontological scheme based on finite human nature, which he also refers as Dasein analysis. Thus, Kant's transcendental philosophy is not just about bypassing metaphysics on the road to rigorous science, but laying out its true limits and horizon *per se*.

In *Kant and the Problem of Metaphysics*, Heidegger outlines the project of grounding metaphysics as follows:

The ground for the source [*Quellgrundl*] for laying the ground for metaphysics is human pure reason, so that it is precisely the humanness of reason, i.e., its finitude, which will be essential for the core of this problematic of groundlaying. Hence, it is worthwhile for the characterization of the field of origin to concentrate on the clarification of the essence of the finitude of human knowledge (1997: 15 [21]).

For Heidegger the groundbreaking discovery behind the Kantian project – what is held as an equivalent to the Copernican Revolution – lies in its implicit structure: Revealing the *finite* character of reason. In this respect, finitude goes beyond a mere discussion of content (i.e. what is the limit of my knowledge?) and becomes a structural ontological inquiry itself. Kant took the first step towards this end; he paved the way in breaking a long tradition of Western philosophy that comprehends Being under the dominance of the infinite; yet in the end he himself remained somewhat oblivious to the intrinsic fulfillments of his own project.

Nonetheless, Heidegger criticizes the tendency of reducing the ontological implications altogether to a pure epistemology and place them all under a theory of knowledge. In *Kant and the Problem of Metaphysics* Heidegger explicates that:

The intention of the *Critique of Pure Reason*, therefore, remains fundamentally misunderstood, if it is interpreted as a “theory of experience” or even as a theory of the positive sciences. The *Critique of Pure Reason* has nothing to do with a “theory of knowledge” (1997: 11 [17]).

Also, in the early pages of *Being and Time*, within the section “The Ontological Priority of the Question of Being” he prefigures this claim:

[T]he positive outcome of Kant's *Critique of Pure Reason* lies in what it has contributed towards the working out of what belongs to any Nature whatsoever, not in a “theory” of knowledge (2008: 31 [10-11]).

As we will later argue, according to Heidegger, such an epistemological understanding conceals Kant's ontological purpose of understanding the essence of the phenomenon: An essence, which does not correspond to the thing-in-itself but the way that phenomena are, as appearing (as well as concealing themselves) within a finite experience. In this regard, Heidegger identifies a proximity between his own philosophy and Kantian thought. According to his reading, Kant rightly displays that an ontological structure is prior to any ontic investigation and is underlying them all *a priori* – and in

---

out the interrelationship between finitude, determination and limitation (for the exact passages, see Book I-Part I-Chp. II).



Kant we find this ontological structure in the form of a study of the pure structures of reason. Meaning that, the study of human nature is still operative under the investigation of human cognition, mental faculties (sensibility, understanding, reason) and knowledge. So, according to Heidegger, the epistemological search, which Kant is surely engaged in, is not the final end here, rather it stands slightly instrumental in revealing the underlying *a priori* ontological scheme.

### **Comportment toward beings and Finitude**

The Marburg School identifies the Kantian goal as determining the natural limits of human reason and thus rendering objective and certain knowledge attainable. Heidegger, on the other hand, considers Kant's philosophy to be a study on "what belongs to any Nature", as quoted above. However, admittedly, this criterion of belonging to a nature will definitely pose a problem for Kant. For Kant the distinction between phenomenon and noumenon leads to an ontological rupture that seems to deepen the problem of irreconcilability between the object of experience and its essence or inner reality. Here the crucial question is whether the unknowable thing-in-itself is what is meant by belonging to the nature of a thing? And if that is the case, hasn't Kant's ultimate aim in the critique been precisely to avoid confronting the question of an impenetrable inner nature? Then, wouldn't it be misleading for Heidegger to regard Kant as the predecessor of his own ontological investigation into the nature of things? To address these questions, let us focus on Heidegger's dialogue with Kant and examine the legitimacy of this reading.

In his 1927-28 lecture notes, "A phenomenological interpretation of the *Critique of Pure Reason*", Heidegger, introduces Kant's transcendental framework via the concepts of pre-theoretical or pre-ontological; a conceptualization that he frequently used in *Being and Time*. Both concepts designate what comes before any theoretical understanding as well as practical action. This is an understanding of Being that is primary, that precedes all experience and indeed, forms the background of our practices and understanding. This is what Heidegger regards as common to both his own philosophy and that of Kant: an *a priori* understanding of Being that is the basis of all experience. As Heidegger describes, the pre-ontological understanding "makes possible for the first time the existing comportment of Dasein toward its world in each case and toward itself"; or, "makes possible a being as the being that it is" or "is what in a certain sense is 'earlier' than a being and is *a priori*." (1997: 26 [37-38]). In Heidegger's usage, the idiom *a priori* corresponds to a primordial receptivity towards beings; a towards-ness or comportment [*Verhalten*] that precedes any kind of theoretical knowing or practical action. In other words, behind all sensation, cognition, or experience there lies the manner of human existence as a pre-ontological comportment toward beings. This, according to Heidegger, is the very meaning of transcendental philosophy.

To make the possibility of ontology into a problem means: to inquire as to the possibility, i.e., as to the essence of this transcendence which characterizes the understanding of Being, to philosophize transcendently (1997: 11 [16]).

Heidegger agrees with Kant on this fundamental point: The primary issue is to correctly identify the transcendental conditions of experience and question the meaning of finding ourselves within a phenomenal world that we have always already been operating in. And what does this ubiquitous state of being in a phenomenal world imply for our access to experience? First and foremost, it shows that we have already taken a

*stance* towards the object of experience (or, in the Kantian sense, an object of our representation). Likewise, the object stands before me in a manner that is fitting for my experience: It becomes the object of my representation to the extent that it is in conformity with my stance or comportment towards it. In *Kant and the Problem of Metaphysics*, Heidegger characterizes the synthetic *a priori* judgments of pure reason as a kind of ontological comprehension that precedes all experience. The synthetic character of this judgment is not drawn from the experience but rather, as Heidegger puts it,

Knowledge which brings forth the quiddity [*Wasgehalt*] of the being, i.e., knowledge which unveils the being itself, Kant calls "synthetic" (1997: 9 [14]).

Questioning the possibility of synthetic *a priori* judgment is the Kantian counterpart of an ontological search. Thus, ontological knowledge, in Heidegger's interpretation, is "a judging according to grounds (principles) which are not brought forth experientially." (9 [14]). Taking a stand or comportment towards beings is itself ontological and it is what precedes, underlies and makes all experience possible. The challenge, then, is to understand what ontology stands for and to what extent it can be applied to the Kantian philosophy.

The first question then would be the relation between comportment and ontology. The way that Heidegger applies his idea of a primordial comportment to the Kantian framework is through some passages where Kant argues that the domain and research matter of a scientific field is determined beforehand by the intentional approach itself. A scientist who endeavors to understand nature will find a response in nature to the extent of their particular question. This is because the object of the inquiry is formed under the gaze and demand of the scientist and the field of research becomes organized according to the *a priori* founding principles that make the search possible. Here Kant writes: "accidental observations, made with no previously fixed plan, will never be made to yield a necessary law, a law which reason, however, seeks and requires" (Kant 2007: B xii-xiv).

In emphasizing these passages Heidegger's aim is to show that this underlying pre-theoretical gaze of the scientist can be an exemplar of how Kant approaches the general question of the possibility of *synthetic a priori* judgements within transcendental idealism. The pre-ontological towards-ness that determines the search within natural sciences depicts the general structure of all human experience. The underlying ontological attitude (of the scientist) is the basis of all scientific knowledge, i.e. determining the scientific field beforehand and allowing for knowledge to form. The aim of the *Critique of Pure Reason* is precisely demonstrating the justification (deduction) of applying this rational validity to the empirical world. Both the question of how *a priori* synthetic judgments are possible and the question of how pure categories can be applied to the object of experience constantly bring us back to this fundamental difficulty. According to Heidegger, all this search basically is an attempt to justify the transcendental character of something that is essentially finite: The possibility of a finite transcendence or the legitimacy of grounding universal knowledge upon finitude.

### **Schematism as the Possibility of Finite Transcendence**

In his reading of the *Critique of Pure Reason*, Heidegger focuses on the short subsection within "Transcendental Logic" called, "Of the Schematism of the Pure Concepts of the

Understanding" (A 137/B 176). Heidegger takes the discussion here on Schematism to be the very core of Kant's account. It is basically the key for applying universality to the sensible object. Heidegger radically defines the aim here as raising the question of "the transcendence of the finite creature", i.e. the conditions of the possibility of transcendence within finite human reason (Heidegger 1997: 63 [89]). Here, justifying the finite but transcendental (universal law-giving) structure of human beings appear as a fundamental problem, posed under the following question: How is it possible to apply the pure concepts of understanding, i.e. categories, to appearances?

What enable this are the transcendental schemata operative within the faculty of imagination. In Kant's words, these schemata serve as a pure "mediating representation", a "third thing" between sensible and intellectual, as placing the sensible manifold under pure universal rules (A 138/B177). In this way, the categories, that is, "the form of thinking an object in general" (A 51/B71), become applicable to the object itself. Thus, the object can be subsumed under a concept and be represented as the image of it. In fact, only in this way can the object appear as an object [*Gegenstand*]. For clarifying this point further, let us look at a Kantian example, namely the concept of a triangle. A particular (let us say isosceles) triangle that I draw on a paper stand as a concrete image of this shape. However, the concept cannot be exhausted by this singular image alone, or else it would be identical to that definite image and fail to hold a general character. As Kant expresses it:

No image of a triangle could ever be adequate to the concept of a triangle in general. It would never attain that generality of the concept which makes it applicable to all triangles, whether right-angled or acute-angled, etc., but would always be restricted to only one part of the sphere of the concept. The schema of the triangle can exist nowhere but in thought, and is in fact the rule for the synthesis of imagination with respect to pure figures in space (...) this schema being a rule for the determination of our intuition, in accordance with a certain general concept (A141/B 180)).

This indicates not only that the concept cannot be consumed by a given image but at the same time that the concept cannot emerge from an image (or a manifold of images) as well. Since the image represents its concept only from a certain aspect and up to a degree, a purely inductive understanding towards concepts would stand inadequate to explain this whole structure. The connection between the faculties of sensation and understanding that seems to be operative here cannot be through an activity of mere generalization. Such a transcendence from singular to universal requires justification. What makes such a transition possible cannot be the image itself but is the very function of unifying multiplicity under a rule, i.e. the schema. The schemata do not depend on the images, but actually make the images possible in the first place. Pure schemata are the transcendental product of the imagination and can ultimately be defined as a form-giving process, where the main operation is bringing together the manifold under a certain law. And this unifying power basically operates through giving a temporal order to the manifold – according to Kant the usage of this temporal order is a shared by both faculties of sensibility (pure intuition) and understanding; hence act as an intermediate function. This temporal connection makes this schematism discussion even more salient for Heidegger. The bridge between concepts and appearances, or the intellectual and sensible, is built through Time: A temporal ordering that is, as Kant writes, "the formal condition of the manifold of inner sense".

Hence the application of the category to appearances becomes possible by means of the transcendental determination of time, which, as the schema of the concepts of the understanding, mediates the subsumption of the appearances under the category (A139/B 178)].

Based upon this discussion, Heidegger then claims that this *a priori* formative structure of imagination (i.e. schema) is thus unifying receptivity and spontaneity. And for him, this receptivity is the very definition of finitude: “The finitude lies in the taking-in-stride [to receive] of what gives itself.” (1997: 103 [147]). Within this synthesis, Heidegger finds an explanation for the ontological comportment that we mentioned above: The section on schematism offers us a structural analysis that combines the law-giving spontaneous activity of human cognition with a finite receptivity towards beings. It is the unity of these two faculties, sensation and understanding, within the mediacy of transcendental imagination (schematism) that makes *finite knowledge* possible. The faculty of sensation has an unmediated receptivity towards the object. It receives “something”, something given; yet what is given is receivable only in conformity with an ontological gesture, i.e. placing the given under the categories of pure understanding. Here, the Kantian insight that Heidegger is stressing out is a sort of receptivity that is in accordance with a pre-given ontological comportment towards beings, which corresponds to schematism itself, i.e. an *a priori* ordering of the manifold (what appears) under a universal direction (categories) by the human imagination.

In the mediation of the schema, the received sensation appears via the spontaneous formative activity of the understanding. So, through schemata, understanding forms and brings-forth what is *given* in intuition, which is an act of putting something before oneself: representation (*Vor-stellen*). Under this receptive spontaneity, the formative act of understanding does not correspond to a limitless creation and boundless freedom. The spontaneous act within the understanding is not a creation out of nothing (*ex nihilo*); it does not overrule the receptive character of human cognition. Yet, without a proper emphasis on schematism and its role in bringing receptivity/finitude within an ontological structure, Kant’s claim to objective knowledge actually weakens, ultimately jeopardizing the fundamental tenets of the Marburg interpretation as well.

### **The concealment of the Thing-in-Itself**

Up until now we have worked out various ways by which Heidegger emphasized the finite nature of human knowledge and experience. Epistemological accounts, on the other hand, by diminishing the stress over finitude/receptivity end up overlooking an essential Kantian concern: his great effort for avoiding subjective idealism. As coming to the end, we will lastly concentrate on how the givenness of the thing, i.e. what is received within intuition, connects to the discussion of the thing-in-itself; and to a greater ontological claim of “working out of what belongs to any Nature whatsoever” (2008: 31 [10-11]).

Turning once again to Heidegger’s epistemology criticism: Considering the appearance of a thing as a pure object of knowledge, say a mental representation and nothing else, fosters an understanding in which the thing-in-itself becomes of a completely different nature from what is actually appearing in the sensible world. Such a view seems to be offering two different objects in the ontological sense. What Heidegger criticizes here is what is being referred in the post-Kantian literature as the two-world interpretation: The acceptance of a radical difference between the ob-ject [*Objekt*] of noumena and

object [*Gegenstand*] of phenomena. Of course, among these interpretations countless explanations are again available regarding the relation between phenomena and noumena.<sup>18</sup> Yet, roughly speaking, what is indicated in such dual readings is that while phenomena correspond to mental objects of representation, noumena are what remains outside of that mental representation, i.e. non-mental entities (or perhaps the mental representation of something unknowable). The difference between these entities can be due to their epistemological status (being a mental entity) or a more or less ontological distinction between two sorts of objects (external vs. internal or sensible vs. supersensible). Regardless of these different explanations, Heidegger's following criticism holds: Assuming that there is a radical difference between appearance and the thing-in-itself falls short in capturing the realistic character of Kant's transcendental idealism. In contrast to these dualistic readings, Heidegger maintains that the thing-in-itself is not something different from what comes into appearance. These two designations refer to the exact same *being*. Approaching Kant's account as if he is referring to two non-identical entities, runs the risk of turning the appearances into mere illusions, which, Heidegger claims, would be quite contrary to the general spirit of the Kantian understanding.

Appearances are not mere illusion [*Schein*], but are the being itself (1997: 22 [32]).

And;

It is therefore a misunderstanding of what the thing in itself means if we believe that the impossibility of a knowledge of the thing in itself must be proven through positivistic critique. Such attempts at proof suppose the thing in itself to be something which is presumed to be an object within finite knowledge in general, but whose tactical inaccessibility can and must be proven (1997: 23 [34]).

Heidegger's questionable assumption that Kant's enquiry is of an ontological nature – not just a search upon knowledge but of the Nature or essence of things – can now be clarified further through his account of noumena and phenomena. My analysis here will be based on a few short paragraphs in *Kant and the Problem of Metaphysics* sections, namely “§4 The Essence of Knowledge in General” and “§5 The Essence of the Finitude of Knowledge” (27-39 [24-35]). Despite its brevity, Heidegger's discussion in these passages is extremely rich.

Firstly, in order to distinguish between the thing-in-itself and its appearance, he refers to a distinction between finite and infinite modes of knowledge. Hypothetically speaking, an infinite divine cognition would be completely and radically different from the finite human cognition, not just with regard to a degree of lack (e.g. a difference between partial and complete knowledge) but based on their entire structure and thru the tension between receptivity and creativity.

As Kant discusses in the last paragraphs of *Transcendental Aesthetics* (B71-73), finite intuition “is not original, that is, it is not such that through this intuition itself the existence of its object is given”; and this makes finite thinking “dependent on the existent of the object.” (B72). Finite human thinking is rooted upon sensation. This is to be contrasted with a Godly original intuition (*intuitus originarius*); an intuition that would rather be purely intellectual and creative. Based on this brief remark, Heidegger

---

<sup>18</sup> For a comprehensive discussion on these different positions see Allais, 2010.

then poses a question on whether the thing-in-itself can be the proper candidate for the *Objekt* of divine intuition.

The double characterization of the being as "thing in itself" and as "appearance" corresponds to the twofold manner according to which it [the being] can stand in relationship to infinite and finite knowing (1997: 22 [32]).

And, in the continuing lines,

Strictly speaking, one should not speak of "Object" [*"Objekt"*], because for absolute knowledge there can be no objects [*es keine Gegen-stande geben*] [in the sense of things which stand against it] (23 [32]).

In the relevant few pages Heidegger claims that the phenomena and noumena distinction is actually marking the difference between finite and infinite modes of knowing. Heidegger refers to the subject matter of infinite knowing (thing-in-itself) as *being*. So, the being appears, and this is the very being itself, as a phenomenal object within finite knowledge – meaning that the being is one and the same. For Heidegger, what distinguishes phenomenon from noumenon is that the former shows itself within a finite form, or as a finite object of representation. The significance here is that, there is no hidden entity behind the appearance, i.e. a pure entity or a precise content, which is out there, but inaccessible to perception or understanding – e.g. inaccessible due to its own essence. Rather the concealment takes place in the phenomenal level and is intrinsic to the mechanism or principles of finitude: "finite knowledge as finite necessarily conceals" (23 [33]). In other words, finite knowing cannot know something within an infinite manner. Once again, this does not imply a quantitative difference; a degree-like distinction between the being and its appearance (like an incomplete image of something complete). Finite cognition, by the very definition of being finite, is concealing.

This surely is closely connected with the Heideggerian account of truth (*aletheia*). Together with the unconcealment structure of *aletheia*, finite knowledge necessarily marks a movement from hiddenness to openness. Yet this movement is far from indicating a double object. Considering the thing-in-itself as an object-like, fully present thing that remains out of one's scope of knowledge is altogether misleading. Accordingly, an infinite intuition (say, God's intuition) cannot be accessing a being that is already out there, waiting to be perceived or known as *the way it is*, in its true Nature. This sort of reasoning would actually imply that there is an object (*Gegen-stand*) fully standing in front of God, as ready to be discovered. Yet, if so, that would have rendered God *dependent* to the inherency of the object:

Infinite knowledge, however, cannot be opposed by any such being to which it must conform. Such conforming-to . . . would be a dependency-on . . . , and therefore finitude. (1997: 22 [31]).

And;

Absolute intuiting would not be absolute if it depended upon a being already at hand and if the intuitable first became accessible in its "taking the measure" of this being. Divine knowing is representing which, in intuiting, first creates the intuitable being as such (17 [24]).

Heidegger implies that there is an inner contradiction to such an understanding: If one is to speak of an infinite/absolute/divine knowing, such knowing would not discover the thing in itself, i.e. in its inner reality. Rather infinite knowing can only be tantamount to an act of creation: the creative act of bringing about. Otherwise, if the divine intuition

were to see things through perceiving them in their true essences, it would limit itself to this very receptivity. That is why such perceiving cannot be of “an object”, but rather perceiving would be identical to a bringing into being. Therefore, the subject matter of divine intuition/cognition/creation (and to a divine being all would be the same) does not correspond to a hidden inner reality, categorically reserved for a type of divine perception alone.

Then what marks the difference between finite and infinite knowing, as well as appearance and thing-in-itself (being) is not that the ontological or epistemological status of their object. We are rather addressing to different modes of relating to the same thing. The former as perceiving the other is creating. Thus, if the conceptualization of the thing-in-itself presupposes a kind of essence that is *present* at the noumenal level, but inaccessible at the phenomenal level, this is untenable. Rather, the fact that the object of my representation appears *in some way* and remain hidden in another does not imply that such hiddenness is with regard to a positive content that is inaccessible to human perception (for instance a supersensible content). In case of infinite knowledge, when we say “knowledge of the thing in-itself”, what is referred here instead is the sheer creation of the being itself as fully itself – which is one and the same being that is “given” to and “appears” within our finite intuition.

### **Conclusion**

Throughout the paper, I have focused on Heidegger's ontological reading of Kant's transcendental philosophy. My aim was to demonstrate that the foundation of this ontological reading rooted on Kant's subtle engagement with human finitude. On a cognitive level, Kant's discussing of schematism provides a deductive account showing how objective universality can be attained within finitude: The possibility of *a priori* synthesis between the receptive faculty of sensation and the law-giving quality of pure understanding. In the Heideggerian terminology, this receptivity corresponds to the ecstatic nature of our finite existence; marking our pre-ontological comportment towards beings: Being already in the midst of things and accepting and receiving them within a pre-ontological intentionality or towards-ness.

### **Possible Problems**

In this final part, I would also like to mention a few problems of this ontological reading. Even with the analysis and efforts presented so far, one may still question whether it is truly adequate to accept the Kantian project as a form of ontology. We have already laid out a partial solution, suggesting that ontology, in the Heideggerian framework, has strong roots within phenomenology, which indicates that questioning the being of beings is inseparable from human understanding and experience – and thoroughly founded upon the phenomenal world.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> It should also be noted that whether Heidegger succeeds in placing ontology within the limits of human experience (within the context of care structure) seems debatable to many poststructuralists. In several passages, Derrida argues that such an ontology, which Heidegger attempts to construct and draw out of the Kantian framework, fails to bring about the intended reformation. Quite the opposite, it ends up overruling the main achievement of the Kantian critique: Drawing us back to an earlier form of substantialist metaphysics. (Derrida 1982: 33 ff. For the criticism that Dasein analysis does not provide a radical break from the subject-based tradition, see Derrida 1969: 44 ff. Derrida 1969: 44 et seq.)

Now let us turn to what remains problematic: The main criticism is that Heidegger's own formulation of the phenomenon and noumenon distinction undermines the actual distinction itself, at least diminishes some of its functionality that is important for Kant's general purposes. Commentators such as de Boer, Howard and Paul Guyer emphasize that Kantian philosophy, in its general spirit, does not even come close to an inquiry into the Nature or very Being of things. Even from a phenomenological point of view, it is hard to argue that Kant's final purpose is a type of search for the very being of beings (Lambeth 2023: 75 in de Boer & Howard 2019: 368). Actually, this is something that Heidegger often acknowledges, e.g. his comments on understanding Kant better than Kant himself is shaped around such hesitation.

Moreover, the Marburg School is correct in their claim that the search for the limits of our knowledge, has a specific function in Kant, ensuring the possibility of gaining firm scientific knowledge – this may not be the only or ultimate purpose, but it should still be taken into consideration. Heidegger's interpretation, on the other hand, seems to weaken this claim through introducing a far more extended and flexible accessibility to beings; or obscures it at its best. One of the basic objectives of Kant's critique is to justifiably disregard what remains antinomian and speculative, for which the concept of an inaccessible thing-in-itself becomes practical.

On the other hand, Heidegger's constant emphasis on receptivity seems to reinforce Kant's empirical realist position, to which his commitment is also noticeable. We have already discussed Heidegger's powerful claim on how this discussion of receptivity leads to a greater assertion that of human finitude. Cassirer has a criticism regarding this point. During the renowned debate between Cassirer and Heidegger in Davos, Cassirer accuses the latter of placing an alien idea within the core of Kant's Schematism section: The idea of "receptive spontaneity". He argues that Kant's framework does not allow for such an "invasive" conceptualization. Generally speaking, Cassirer's ultimate opposition is with regard to the association of such a synthesis, i.e. the unity of receptive spontaneity with the concept of temporality, which in Heidegger's own understanding corresponds to the fundamental unity of human existence.

Here Heidegger no longer speaks as a commentator, but as a usurper who invades the Kantian system by force of arms in order to subjugate it and make it serve his own set of problems (Cassirer cited in Käufer 2011: 178).

Another problem that Cassirer highlights is similar to what I have just mentioned above: The distinction between noumena and phenomena serves a purpose in Kant's moral philosophy that Heidegger's account is unable to address. In the idea of the noumenon, Kant finds a sanctuary for the infinite (God, the immortality of the soul, freedom) where he can at least posit it as a speculative moral end. This argument creates an important point of tension within the Davos debate. As Cassirer writes:

Here [in Kantian ethics] suddenly is this remarkable transition. The restrictedness to a determinate sphere suddenly falls away. The ethical [*das Sittliche*] as such leads beyond the world of appearances. Yet this is so decisively metaphysical that a breakthrough now follows. It is a matter of the transition to the *mundus intelligibilis*. That holds for the ethical [*Ethische*], and in the ethical a point is reached which is no longer relative to the finitude of the knowing creature. Rather, an Absolute has now been set in place. This cannot be illuminated historically. One could speak of a step that Kant had not allowed to be consummated, but we cannot deny the fact that the



problem of freedom has been posed in this way, that it broke through the original sphere (Heidegger 1997: 194-5 [276]).

Cassirer's claim is that the point where the absolute/the infinite explicitly enters into the Kantian picture is the practical domain of free and ethical action. In there, a need for transcendence occurs, indicating that contrary to Heidegger's claims, Kant's philosophy does not fundamentally renounce the infinite. Heidegger, on the other hand, while agreeing that there is a type of transcendence in the categorical imperative, insists that the imperative itself relies fundamentally on finitude: "of a reason which stands purely on its own and which cannot escape into something eternal or absolute but which also cannot escape into the world of things." (Heidegger 1997: 196 [279-80]) Reason, in its own manner of transcendence within the ethical domain, still remains to be self-sustaining and finite:

It is not to be denied that something which goes beyond sensibility lies before the law. But the question is: How is the inner structure of Dasein itself, is it finite or infinite? (196 [279-80]).

Here Heidegger's emphasis is on the finite practical reason, being the ultimate ground of morality. He focuses on the Kantian gesture of grounding the moral law in pure practical reason and its self-legislative character, i.e., without any reference to God or the absolute. Yet Cassirer's interpretation also finds justification within the same framework. Contrary to Heidegger, his emphasis is on how Kantian ethics ultimately opens the door to a more speculative discussion about the postulates and ideals of pure practical reason.

Let us conclude this discussion with Kant's own words from *the Critique of Practical Reason* showing that this tension remains unresolved.

The ideas of God and immortality, on the other hand, are not the conditions of the moral law, but conditions only of the necessary object of a will determined by this law, i.e., conditions of the merely practical use of our reason. Hence concerning those ideas we cannot claim to *cognize* and *have insight into* – I wish to say not merely their actuality, but even their possibility. But they are the nonetheless conditions for the application of the morally determined will to its object that is given to it a priori (the highest good). Consequently their possibility can and must in this practical reference be *assumed* even without our theoretically cognizing and having insight into them (5-6).

## KAYNAKÇA | REFERENCES

Arendt, H. (2021). *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* (çev. Devrim Sezer, İsmail İlgar). İstanbul: İletişim Yayınları.

Allais, L. (2010). Transcendental Idealism and Metaphysics: Kant's Commitment to Things as They Are in Themselves. *Kant Yearbook*, 2(1), 1–32. DOI: 10.1515/kantyb-2010-020101 .

Cassirer, E., & Heidegger, M. (2022). *İnsan Nedir?: Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüş* (çev. K. Hoşgör). İstanbul: Fol.

Cazeaux, C. (1995 Dec.) Metaphor and Heidegger's Kant. *The Review of Metaphysics*, 49(2), 341-364. URL: <http://www.jstor.org/stable/20129854>.

Crowell, S. G. (1999). *Neo-Kantianism. A Companion to Continental Philosophy* (ed. S. Critchley, pp. 185-197). Massachusetts: Blackwell.

De Boer, K., & Howard, S. (2018). A Ground Completely Overgrown: Heidegger, Kant and the Problem of Metaphysics. *British Journal for the History of Philosophy*, 1-20. DOI: 10.1080/09608788.2018.1450218.

Derrida, J. (1969). The Ends of Man. *Philosophy and Phenomenological Research*, 30 (1), 31-57. <https://doi.org/10.2307/2105919>.

\_\_\_\_\_. (1982). *Ousia and Grammē: Note on a Note from Being and Time. Margins of Philosophy* (trans. Alan Bass). (pp. 31-67). Brighton: University Of Chicago Press.

Gözkân, H. B. (2018). Kant'tan Heidegger'e Varlığın Meselesi. *Kant'ın Şemsiyesi*. (s.134-155). İstanbul: YKY.

Hahmann, A. Heidegger on "Thing in Itself" and "Appearance": A Promising Interpretation of Kant? *The Court of Reason* (eds. B. Himmelman & C. Serck-Hanssen, pp. 1277-1286). Berlin: de Gruyter.

Hegel, G. W. F. (2014). *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.

Heidegger, M. (1965). *Kant and the Problem of Metaphysics* (trans. J. S. Churchill). Bloomington: Indiana University Press.

\_\_\_\_\_. (1973 Fall). Kant's Thesis About Being (trans. T. E. Klein & W. E. Pohl). *The Southwestern Journal of Philosophy*, 4(3), 7-33.

\_\_\_\_\_. (1985). *History of the Concept of Time: Prolegomena* (trans. T. Kisiel). Bloomington: Indiana University Press.

\_\_\_\_\_. (1997). *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason* (trans. R. Taft). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

\_\_\_\_\_. (2008). *Being and Time* (trans. J. Macquarrie & E. Robinson). NY: Harper & Row.

\_\_\_\_\_. (2020). Kant ve metafizik problemi (çev. K. H. Ökten). İstanbul: Alfa.

\_\_\_\_\_. (2021). Varlık ve Zaman (çev. K. H. Ökten). İstanbul: Alfa.

Heinz, M. (2000) Philosophy and Worldview: Heidegger's Concept of Philosophy and the Baden School of Neo-Kantianism. Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism (ed. T. Rockmore, pp. 209–237). NY: Humanity Books.

Kant, I. (1993). Arı Usun Eleştirisi (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.

\_\_\_\_\_. (1999). Pratik Aklın Eleştirisi (çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk & F. Akatlı). Türkiye Felsefe Kurumu.

\_\_\_\_\_. (2007). Critique of Pure Reason (trans. Marcus Weigelt). London: Penguin Books.

Käufer, S. (2011). Heidegger's Interpretation of Kant. Interpreting Heidegger: Critical Essays (ed. D.O. Dahlstrom, pp. 174-196). Cambridge: Cambridge University Press.

Lambeth, M. (2023). Heidegger's Interpretation of Kant: The Violence and the Charity. Cambridge: Cambridge University Press.

Ökten, K. H. (2022). Varoluşun Halleri: Heidegger, Kant ve Kadim Meseleler. İstanbul: Alfa.

Piché, C. (2000). Heidegger and the Neo-Kantian Reading of Kant. Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism (ed. T. Rockmore, pp. 179–208). NY: Humanity Books.

Rockmore, T. (2000). Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantianism. NY: Humanity Books.

Şan, E. (2024). Fenomenoloji Kopernikçi Devrimin Devamı Mıdır? Kant'tan Sonra Kant (der. S. Salman). İstanbul: Alfa.

Truwant, S. (2022). Cassirer and Heidegger in Davos: The Philosophical Arguments. Cambridge: Cambridge University Press.

Weatherston, M. (2002). Heidegger's Interpretation of Kant: Categories, Imagination and Temporality. Hampshire: Palgrave Macmillan.