

ГРАНИЦИТЕ НА КАНТОВИЯ КАТЕГОРИАЛЕН СИНТЕЗ

Димитър ЦАЦОВ

THE LIMITS OF THE KANTIAN CATEGORICAL SYNTHESIS

Dimitar TSTASOV

Abstract: The article offers a discussion of the (im)possibility to apply the categories of transcendental analytics to objects beyond the possible experience as things in themselves, God and freedom.

Keywords: objective reality, necessity, freedom, God, things in themselves.

Независимо от факта, че идеалистическите Кантови интерпретации винаги са изтъквали различни и многообразни възражения против нещата сами по себе си, безспорно е, че самият Кант категорично държи на тях. Дори в публичната оценка от 1797, която Кант дава на философията на Фихте, се имплицира идеята, че елиминирането на нещата сами по себе води до създаването на чиста логика. Не е излишно да се посочи едно място, в което се казва следното: “Този беше резултатът от цялата трансцендентална естетика; и от понятието за едно явление изобщо следва по естествен начин, че трябва нещо да му съответства, което само по себе си не е явление, защото явлението само за себе си, извън нашия начин на представяне, не може да бъде нищо; следователно, ако не искаме да се получи непрекъснат кръг, думата явление трябва вече да показва отношение към нещо, чиято непосредствена представа наистина е сетивна, но

което и без това устройство на сетивата ни (върху което се основава формата на нагледа ни) трябва само по себе си да бъде нещо, т.е. един независим от сетивността предмет.” (Кант 1967: 324).

Г. Мартин, на анализите на който се осланяме, предпазливо заявява, че не смее да твърди, че Кант променя тази гледна точка в “Опус постумум”, защото тук няма завършени от самия Кант текстове. Ето защо при интерпретацията трябва да се изхожда от издадените книги, а “Опус постумум” да служи само като помощно средство при доуточняване на смисъла. За него основният текст, от който трябва да се изхожда при интерпретацията е “Критика на чистия разум”. Но проблемът за нещата сами по себе си го има във всички произведения от неговия критичен период. Например в “Пролегомени” той казва следното: “Значи само формата на сетивния наглед, чрез която можем да си представяме неща нагледно априори, чрез нея обаче ние познаваме обектите само както те могат да ни се явяват на нашите сетива, а не както могат да бъдат сами по себе си; и тази предпоставка е абсолютно необходима...” (Кант 1969: 63). В “Основи на метафизиката на нравите” се отбелязва: “...все пак можем да стигнем до познанието на явленията, никога на нещата само по себе си.” (Кант 1974: 116). Във второто издание на “Критика на чистия разум” още поясно се казва: “Все пак, и това трябва добре да се забележи, във всичко това винаги се прави уговорката, че трябва да можем поне да мислим същите тези предмети и като неща сами по себе си, при все че не можем да ги познаем като такива. Защото иначе би следвало безсмисленото положение, че явлението би съществувало без нещо такова, което се явява в него.” (Кант 1967: 62). По аналогичен начин е решен проблемът за нещата сами по себе си и в по-късните произведения на Кант.

Г. Мартин отбелязва, че независимо от разнообразните форми на идеалистически тълкувания на нещата сами по себе си основното възражение е, че се разглеждат като един остатък от догматизма, от който трансценденталната философия трябва да се отърве. За тези тълкуватели понятието за неща сами по себе си води до противоречия и само чрез преодоляването им критическата система може да доведе до чисти консеквенции. Една от спецификите на критическата система е двойствеността – от една страна, трансценденталната идеал-

ност на пространството, времето и природата, от друга, обективната реалност на свободата, Бога и безсмъртието. Тази двойственост води до нещата сами по себе си и за това те са така основни за Кант. За това той говори в предговора към “Критика на практическия разум”.

При един по-общ поглед върху нещата сами по себе да може да се каже следното: те са причина за явленията и са в основата на явленията; те афицират нашата сетивност. Върху това понятие за нещата сами по себе си се основава неясният термин афициране, който създава толкова трудности на критическата философия. По-нататък за нещата сами по себе може да се каже, че имат налично битие, съществуване и действителност. Тази теза е в противоречие с трансценденталната аналитика, където действителност и налично битие като определени категории могат да се отнасят само до явления. Адикес приема, че и върху нещата сами по себе също може да се прилагат категориите за единство и множество. Това е възможно, когато понятието за неща сами по себе си се взема в разширен смисъл. Тогава ще може и за Бога, и за всяка крайна интелигенция да се характеризира като единство, а като общност те могат да се разглеждат като множество от интелигенции (Martin 1969: 216).

Търсейки значението на категорията обективна реалност по отношение на нещата сами по себе си Г. Мартин отбелязва четири момента. “Обективна реалност” на нещата сами по себе си означава първоначално независимост от нашата сетивност. Те са реални, защото фактически правят възможен нашия опит чрез сетивността и следователно са независими от формите на сетивността. Кант подчертава особено често в “Критика на чистия разум” понятието обективна реалност. Върху тази независимост акцентира Н. Хартман.

Втори момент от обективната реалност на нещата сами по себе си е, че те афицират нашата сетивност. Това афициране няма само теоретико-познавателно значение, но и онтологическо, доколкото те са сами по себе си битийстваща субстанция, която взаимодейства с нас. Теоретико-познавателният аспект имплицира същевременно и взаимодействие – нещата сами по себе си афицират в това взаимодействие познаващата интелигенция и така правят възможно познанието.

Като трети момент е способността за подреждане. Този момент лежи на границата на онтологическите определености. Независимо

от някои теоретико-методологически трудности трябва да се приеме фактът, че многообразието на явлението не е хаотично, а образува едно цяло, което трябва да е един от възможните резултати от действието на нещата сами по себе си. Нещата сами по себе си трябва да имат способността да подреждат, да дават ред. Категориите са друга възможност за подреждане.

Четвъртата онтологическа характеристика е, че нещата сами по себе си са “работа” на Бога.

Ако се обобщи, нещата сами по себе са независими от човека; те ни афицират; способни са на подреждане, и нещата сами по себе си са съотносителни с Бога (Martin 1969: 220).

Друга пределна реалност е Богът. Трансценденталната аналитика показва, че категориите могат да бъдат прилагани само върху предмети на възможен опит. Това е валидно и за модалните категории: възможност, съществуване и необходимост. От това следва, че те не са приложими към Бога, защото той не е предмет на пространствено-времево и причинно-следствено, природо-математически определен опит. Г. Мартин подчертава, че, от друга страна, трансценденталната диалектика учи за възможността на Бога. Действителността и необходимостта на Бога се доказва в “Критика на практическия разум”. Предпоставките на това доказване са отвъд чистия теоретичен разум. Кант прилага следователно противно на резултатите на трансценденталната аналитика понятията за възможност, действителност и необходимост върху Бога. В този смисъл трябва да се придаде смисъл на категориите, включително когато те излизат извън опита. Според Г. Мартин е явно, че освен модалните категории и други категории са приложими към битието на бога. Това се отнася първоначално до причината. В четвъртата динамична антиномия се говори за това – тезата е “към света принадлежи нещо, което или като негова част, или като негова причина е една абсолютно необходима същност” и антезата – “никъде, нито в света, нито извън света, не съществува една абсолютно необходима същност като негова причина.” (Кант 1967: 484–485). Също понятието за единство се прилага към Бог или по-точно понятието за единичност. Самата монотеистична гледна точка е израз на едно такова приложение. Към фундаменталните понятия, приложими към Бога, са разумът и волята. Въпросът е сега – с

какво право Кант използва тези понятия за действителност, възможност, необходимост, причина, единство, разум и воля към Бога. Тук ясно личи апория, подобна на тази за нещата сами по себе си в конкретен и прозрачен вид. Самият Кант много ясно формулира този проблем в предговора на “Критика на практическия разум”: “Тук се обяснява и най-напред загадката на разума, как в спекулацията може да се откаже обективна реалност на свръхсетивната употреба на категориите и все пак да им се признае тази реалност с оглед обектите на чистия практически разум” (Кант 1974: 31).

Трудностите на решението на този проблем, свързан с битието на Бога, не произлизат от особените постановки на трансценденталната философия на Кант, а са фундаментално трудни. В рефлексия 6282 се казва, че понятието за безусловно необходима същност, т.е. неизбежна, но е и недостижимо понятие. Кант посочва, че понятията за Бога, свободата и безсмъртието са необходими следствия от човешкия разум, но тези последни цели човешкият разум никога не може да постигне. Той се противопоставя на оптимизма на просвещенския рационализъм при трактовката на божие битие. Теологията и философията от времето на Кант гледат прекалено оптимистично “към” осмислянето на Бог (Martin 1969: 187).

Ако се постави въпросът за това какви онтологически определения дава Кант на божие битие, то първият отговор е свързан с една отрицателна теза: пространствените и временните определения не са валидни за божие битие. Изобщо въпросът за отношението на пространството и времето и божие битие е стар проблем на онтологията и теологията. През новото време той е поставен на друго ниво с твърдението, че безкрайното е неотделимо и съществено свързано с пространството и времето. През Новото време се приема, че безкрайността на времето и пространството е свързана с божие битие. Нютон приема тази позиция и това е един от проблемите в дискусията му с Кларк. Лайбниц отхвърля тази връзка, защото за него пространството и времето са феноменални и поради това не могат да бъдат определения на Бога.

В “Критика на чистия разум” заедно с учението за трансценденталната идеалност на пространството и времето се поставят същевременно и онтологични проблеми. Пространството и времето

не са определености на нещата сами по себе си, а са форми на явленията, от което следва, че те не могат да бъдат определения на Бога. “В естествената теология, в която се мисли дали предмет, който не само не може да бъде за нас някакъв предмет на нагледа, но който дори за себе си не може да бъде предмет на сетивен наглед, грижливо се внимава да се отнемат от всеки наглед на предмета (защото всяко негово познание трябва да бъде наглед, а не мислене, което винаги показва предели) условията на времето и пространството. Но с какво право може да се направи това, ако времето и пространството преди това са били превърнати във форми на нещата сами по себе си, и то такива, които остават като априорни условия за съществуването на нещата дори и тогава, когато самите неща биха били премахнати: защото като условие за всяко съществуване изобщо, те би трябвало да бъдат също така и условие за съществуването на Бога.” (Кант 1967: 127). Следователно първа определеност на божие битие е, че нито пространството, нито времето са негови характеристики.

Според Г. Мартин три са фундаменталните положителни определености на божие битие – разсъдък, воля и творчество. Това той илюстрира с теза от “Критика на практическия разум”: “Следователно върховната причина на природата, доколкото трябва да се предпоставя за най-висшето благо, е същество, което чрез разсъдък и воля е причината (следователно творец) на природата, т.е. бог.” (Кант 1974: 176).

Първата определеност е, че Бог е разсъдък. В това отношение Кант продължава традицията на гръцката философия и християнската теология. За Кант Бог познава вътрешната същност на нещата, познава нещата сами по себе си, а твори нещата чрез това, че ги мисли. Божественият разсъдък не е дискурсивен, той не е доказващ, което е характерно за крайния субект, а е интуитивен и вижда всичко мигновено. Човешкият разсъдък е дискурсивен, основан на нагледността, която му дават нещата. Докато божественият разсъдък е чист, без ограничения, свободен от всякаква дискурсивност, от всякаква сетивност, от всякаква рецептивност (Martin 1969).

На различни места Кант действително подчертава безкрайната дистанция между човешкия и божествения разум. Но за да може да се говори за божествения разум по аналогия с човешкия трябва да

има някаква връзка между тях. Този момент е отбелязан в една бележка към своя лекционен екземпляр от произведението на Еберхард “Въведение в естествената теология”. Там Еберхард пише следното: “Крайният разсъдък не може да си представи всички, не едновременно и не така ясно; разсъдъкът, който няма граници може всичко, едновременно и ясно. Крайния и безкрайният разсъдък са същевременно несравними величини, и не образуват единство....” (Martin 1969). Към това Кант добавя, че не може от възвишаването на понятието за нашият разсъдък да се достигне до пълнотата на божествеността, защото един извод по аналогия по отношение на божествеността е възможен тогава, когато се констатира някаква връзка между двата. Така още при първата определеност се появява много съществена трудност. Това обаче не променя тезата на Кант, че Бог е интелигенция.

Второто основно определение за божия битие е волята. Тази теза се среща за първи път в християнската теология. Но вероятно може да се намери подобна тези и при Платон и по-специално в митът за творението “Тимей”. Възниква въпросът дали в същия смисъл, както при волята на човека, може да се говори и за волята на Бога. Волята на Бога е без ограничение и без граници. В рефлексии 6084 и 6081 Кант отбелязва, че Божествената воля е чисто и просто непонятна и е невъзможно да бъде изследвана – неизследваеми са нейните пътища. Чрез волята и разсъдъка Бог е творец на света. На тези въпроси Кант се спира в “Критика на практическия разум”. И в това отношение той е последовател на гръцката и християнска традиция. При Аристотел Бог е първопричина. Още по-силна е идеята за творението при Платон, изразена в “Тимей”. В четвъртата антиномия Кант показва проблематичността на едно такова схващане за Бога. Фактически той никога не се е съмнявал в това, че Бог е творец на света. В “Критика на практическия разум” се казва например, че щом като се допусне, че Бог като всеобща първоначална същност е причината и за съществуването на субстанцията – едно положение, което никога не може да се отхвърли, без същевременно да се отхвърли с него понятието за Бог като същност на всички същности и с това неговата вседостатъчност, от която в теологията зависи всичко. (Кант 1974: 147). В “Критика на способността за съждение” той също

така се изказва положително за Бога като творец на света. Но Бог е творец не на явленията, а на нещата сами по себе си. В частта “Критично изясняване на аналитиката на чистия практичен разум” Кант пише следното: “.то сътворението на тези същества е сътворение на нещата сами по себе си, защото понятието за сътворение не принадлежи към сетивния начин на представяне на съществуването и към каузалността, а може да бъде отнесено само до ноумени. Следователно, ако за същества в сетивния свят кажа, че те са сътворени, разглеждам ги дотолкова като ноумени. Значи би било противоречие да се каже: бог е творец на явления, също така е противоречие да се каже, че като творец той е причина на постъпките в сетивния свят, следователно като явление, при все че е причина на съществуването на действащите същества (като ноумени).” (Кант 1974: 149).

С основание може да се постави въпросът – в какъв смисъл може да разглеждаме Бога като творец на света? При уточняването смисъла на понятията “автор”, творец се изхожда обикновено от нашето отношение към нещата и то като явления. Нашата представа за творец означава, че нещо е било сътворено. Но твърдението, че Бог е творец на света означава нещо съвсем друго в сравнение с това човек да е творец на краен предмет. Творение тук е от нищо – *creatio ex nihilo*. Човешкото творчество и произвеждане е винаги от нещо. Но независимо от това трябва да се каже, че все пак определянето на Бога като творец е върху основата на аналогия.

Изброените досега определености на битието на Бога се събират в едно и това е спонтанността. Както и при другите определения и тук се пресичат гръцката традиция с християнската теология. Още Аристотел твърди, че Бог е чиста спонтанност, чиста енергия. Християнската теология също така подчертава, че божието битие е чиста актуалност и няма никаква форма на потенциалност. Това е валидно и за Кант, който приема спонтанността като основна определителност на Бога. Спонтанността произтича непосредствено от божието мислене, от божествената воля и от божието творение. Тя е чиста и няма никаква потенциалност, която да се актуализира чрез рецептивност.

Всички тези определености са в основата на Кантовото учение за битието на бога. От гледна точка на чисто теоретична гледна точка

може да се докаже само възможността на божие битие. Тук се засяга онтологичният проблем – доколко и как са приложими модалните категории към божие битие като възможност, действителност, необходимост, съществуване, обективна реалност и др. – тези понятия се отнасят в пълна степен само в областта на явленията. Какво е действително и какво е обективна реалност може да се покаже само при явленията. Проблемът е още по-комплексен, защото в самосъзнанието на спонтанният субект може да се характеризира като налично битие и една реалност, която е отвъд явленията. Действителността и обективната реалност първоначално се отнасят до явленията и след това по аналогия чрез тях се характеризира и божие битие.

Г. Мартин обобщава резултатите, свързани с анализа на божие битие – то може да се характеризира като единство, причинност, възможност, действителност, необходимост, разсъдък, воля, спонтанност, обективна реалност и тези определености могат да се приложат, поради разликата в битието между божественото и човешкото, само до известна степен по индиректен начин, било то в празното приложение на чистите категории или било то по пътя на аналогията. Битието на Бога се схваща от Кант като чиста спонтанност. Разсъдъкът на Бога е чиста спонтанност, защото той е това, което мисли, и същевременно създава (твори). Разсъдъкът на Бога не се основава на това, че нещо може да му бъде дадено (Martin 1969: 238). Също така волята на Бог е чиста спонтанност, защото той действа от чиста подбуда. Тя не е сетивно определена и не е подчинена на закони. В този смисъл битието на Бога, неговата обективна реалност за Кант се изразява чрез чистата спонтанност. В тези определения на Бог се крият трудности, защото ние можем само да мислим разсъдъка, волята и битието на Бога като чиста спонтанност, но не и да я познаваме, можем да си представим волята и битието на Бог само по пътя на аналогията. Това важи особено за фундаменталните определения на Бога като творец на света. Сътворяването на света е сътворяване от чиста спонтанност чрез разсъдъка и волята – такова сътворяване от чиста спонтанност за нас е непредставимо.

Причинността от свобода е едно основно понятие в Кантовата теоретична философия. В “Критика на чистия разум” са зададени основите за възможността за доказване на реалността на предмета

на тези категории. В “Критика на практическия разум” се включват понятията за действителност и обективна реалност и се изхожда от обективната реалност на свободата, която ние непосредствено познаваме, докато обективната реалност на Бога и безсмъртието на душата могат да бъдат познати като непосредствено свързани с обективната реалност на свободата. Освен това може да се каже, че Кант държи особено много на необходимостта на Бога.

Общността първоначално се отнася до крайните субекти, които в тяхната интелигиблена общност изразяват старото понятие за царство на Бога. Бог е на върха на това интелигиблено царство и по този начин крайните субекти са във връзка с Бога. Въпросът дали нещата само по себе могат да се характеризират като общност остава открит.

Централно е понятието за действителност. В работите на Кант има една редица от синоними като налично битие, съществуване, реалност. Именно при категорията за действителност изпъква с особена сила основната апория на нещата сами по себе си: действителността като единадесета категория може да се отнася само за явленията, но действителност също така може да се отнесе и към нещата сами по себе си. Кант казва: “...ако веднъж сме си позволили да допуснем извън полето на цялата сетивност една съществуваща за себе си действителност (Кант 1967: 559). Действителността е, както ние видяхме в отделни случаи, изказвания за Бог, за отделните интелигенции, за нещата само по себе си в тесният смисъл. На много места се среща терминът реалност, повечето като усилване на термина обективна реалност. Реалността тук означава не категорията реалност, а реалност в смисъл на общ онтологичен термин. В един такъв смисъл реалността е в трансценденталната естетика като Кантовата позиция за трансценденталната идеалност на пространството и времето като трансцендентални реалности, което ние също знаем, се противопоставя на абсолютната реалност на пространството и времето. Г. Мартин разглежда термина обективна реалност при Кант като общ израз за действителност в чисто онтологичен план. Чрез този термин се пояснява в Кантовата философия общото понятие за битие. Този термин обхваща всичко съществуващо – обективна реалност са и нещата сами по себе си, и явленията (Martin 1969: 234). Според това обективна реалност е най-общото понятие както за

битието на явленията, също така и за трансценденталната идеалност на пространството и времето, природата, така също и за обективната реалност на Бога, крайните интелигенции. При това Кант използва термина трансцендентална реалност или респективно абсолютна реалност, за да оборва враждебни мнения за явленията, но най-често, използва обективна реалност само за да характеризира нещата само по себе си.

Може да се постави критичният въпрос – в какъв смисъл като обективна реалност се означават както нещата сами по себе и явленията както феноменалното, така и ноуменалното битие? Как изобщо е възможно това и как то се съгласува с резултатите от трансценденталната аналитика? Немският онтолог дава следния отговор – тук наистина има една не само трудност от гледна точка на систематиката на Кант и от гледна точка на методологията. Кант не рефлектира повече върху приложението на обективната реалност върху нещата сами по себе и си и явленията. Изразявайки тази ситуация по Кантовски начин, може да кажем, че Кант наистина различава нещата сами по себе си и явленията, обаче той не рефлектира върху онтологическите основания за едно такова различие. Ето защо трябва да се каже, че Кант тук не достига до последните онтологически тънкости (Martin, 1969: 236). Може да се каже, че терминът обективна реалност при Кант се въвежда в системата и функционира предимно по аналогия. На въпроса в какъв смисъл за Кант разсъдък и воля може да са характеристики както на Бога, така и на човека, трябва да се отговори, че това става чрез аналогия – може да се приеме, че Бог, както и човекът, имат разсъдък и воля. Това е валидно и за едно друго понятие – творец. Когато ние означаваме Бога като творец на света, това означава, че ние имаме едно понятие, което е валидно в своята автентичност само за нас и само за сетивния свят. Защото правенето и творението е разбираемо само за човека, който е потопен в света на сетивата. Когато ние означаваме Бог като творец на света, тогава имаме едно понятие, което е валидно само за сетивния свят като произвеждане на нещо от човека и се пренася върху отношението на Бога към света. Обаче това прилагане може да бъде постигнато по аналогичен начин, защото сътворяването на света от Бога е изцяло нещо друго и за нас не можем да си го представим по

приемлив начин. Според Тома Аквински от аналогията тръгват всички други понятия. Само по този начин, т.е. пренасяне от сътвореното битие към божие битие и едно такова положение е валидно и за Кант. Това се отнася и до фундаменталното понятие за Единство. Именно при понятието за единство личи характера на аналогията при пренасянето. Всички единства, както знаем, за Тома е единство в *creaturis*, за Кант единството е в явленията, то е винаги единство на едно състоящо се от няколко части и ние можем оттук да кажем общо: за нас единството е винаги единство от сложно съставено и едно друго понятие за единство за нас е неразбираемо. Единството на Бога никога не е единство на сложното, то е за Тома Аквински, както и за Кант единство, което няма в основата си многото.

Когато се прилага понятието за единство върху Бога, това не е повече единството, което ние знаем, а едно единство на божие битие, което се мисли за нас като единство, което е сложно и това е извод, направен по аналогия. Този характер на аналогията е валиден и за понятието битие. Това означава, че ние имаме битие само в явленията и че когато прилагаме това понятие за битие върху Бога, то това е възможно само по аналогия.

Обобщавайки този проблем, може да се каже, че единството, причинността, обективната реалност могат да се изказват само чрез аналогия за явленията и нещата сами по себе си. В този вид тази теза не може да се намери при Кант, но при конкретиката тя е налична. Битието на човека е единство на спонтанност и рецептивност. За човека също е характерна спонтанност, доколкото всеки разсъдък и всяка воля се основават върху спонтанността. Обаче човек като абсолютно битие намира себе си свързан с абсолютното битие и неговото мислене и воля по необходим начин е разделено с другите съществуващи. Човек трябва да познава тези страни на битието и в това отношение вече не е спонтанност, а рецептивност. Божие битие е чиста спонтанност, защото божие битие не е противопоставено. Бог е творец на нещата сами по себе си, а човекът на явленията. Човек може да твори, но това са само явленията, докато творението на Бога е истинско, автентично, защото твори нещата сами по себе си. Богът е творец, който не е сътворен, докато човекът е творец, който е сътворен. Крайността на човека е не само, че той е

рецептивност, но тази крайност се запазва и по отношение на неговата спонтанност, която се проявява най-ясно в “Аз мисля” и “Аз искам”. Спонтанността никога няма да бъде позната в нейната автентичност. Обаче това съзнание за спонтанност на чистото самосъзнание носи всички наши представи за чисто битие и чиста спонтанност. Битието на човека и всички крайни интелигенции поради това се състои във връзката между спонтанност и рецептивност и може да се каже, че човек е едновременно творец и сътвореност – creator и creatura (Martin, 1969: 240).

Нещата сами по себе си като сътворени от Бога не ги познаваме, но явленията, които познаваме, не са сътворени от бога. Битието на явленията се характеризира с рецептивност и сътвореност и тази сътвореност е от човека. На това се основава и тяхното познаване – щом те са сътворени от нас, то ние можем да ги познаваме. Богът е чиста спонтанност; битието на крайните интелигенции и нещата сами по себе си са свързаност на спонтанност и рецептивност, битието на явленията е чиста рецептивност. Г. Мартин обобщава: за Кант има три битийни същности, които могат да бъдат ситуирани чрез понятията сътворени и сътворяващи – Бог е творец, крайните интелигенции и нещата са сътворяващи и сътворени, а явленията са само сътворени (Martin, 1969: 242).

ЛИТЕРАТУРА

Кант, И. Критика на чистия разум. София, 1967.

Кант, И. Критика на практическия разум. София, 1974.

Кант, И. Прологомени. София, 1969.

Кант, И. Основи на метафизиката на нравите. София, 1974.

Кант, И. Критика на способността за съждение. София, 1980.

Martin, G. Immanuel Kant. *Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlin, 1969.

Martin, G. *Allgemeine Metaphysik*. Berlin, 1965.