

1.3. ИМАНУЕЛ КАНТ: МЕТАФИЗИЧНИТЕ ОСНОВАНИЯ НА АНТРОПОЛОГИЯТА

Димитър ЦАЦОВ

Основна теза в трудовете на Кант е, че последната цел на метафизиката и на човешкия разум като цяло са три големи теми – Бог, Свобода и безсмъртие. “Метафизиката има за предмет на изследванията си само три идеи: Бог, свобода и безсмъртие, така че второто понятие, свързано с първото, трябва да изведе третото като до необходимо заключение. Всичко друго, с което тази наука се занимава, и служи само като средство, за да стигне до тези идеи и тяхната реалност.” (Кант, 1967; 382). Това са три теми, от които човешкият разум не може да се освободи. И в “Критика на практическия разум” Кант изтъква, че метафизиката има като собствени цели само три идеи: Бог, Свобода и безсмъртие (Кант, 1974). Не може да се каже, че в “Критика на чистия разум” се поставят и решават само по отрицателен начин тези проблеми. Тук те са разгледани предимно в тяхното състояние, до което е достигнала предишната метафизика. В частта “Система на трансценденталните идеи” Кант показва, че всички трансцендентални идеи стоят под тези три метафизични обекта. Следователно разработването на рационалните трансцендентални дисциплини – *psychologia rationalis*, *cosmologia rationalis*, *theologia transscedentalis* са задачи, проблеми на чистия разум. Кант точно казва, че чистия разум дава идеята за едно трансцендентално учение за тези три области. (Кант, 1967; 2380). При всички възможни ограничения и несъгласия все пак “Критика на чистия разум” е първата стъпка за положителното решение и даване идеята за едно трансцендентално учение. Тя показва, че тези три трансцендентални идеи имат тази специфика, че от чисто теоретична гледна точка не може да се посочи окончателно доказателство за или против. Съществуването на Бога, безсмъртието и свободата не могат да бъдат доказани от чисто теоретични предпоставки, нито могат да бъдат оборени. Позитивното доказателство може да се даде само от практически предпоставки “Понятието за свобода, доколкото реалността му е доказана чрез един аподиктичен закон на практическия разум, съставлява завършена на цялата сграда

на една система на чистия разум, дори на спекулативния разум и всички други понятия (теза за бог и безсмъртието), които като прости идеи остават в спекулативния разум без опора, се съединяват с това понятие и получават с него и чрез него трайност и обективна реалност, т.е. тяхната възможност се доказва чрез това, че свободата е действително; защото тази идея се разкрива чрез моралния закон.” (Кант, 1974; 30). В това отношение съществува трудност в разбирането идеите на Кант, защото “Критика на чистия разум” поставя големите проблеми на метафизиката по един негативен начин (Martin, 1969). Докато в по-късните си работи Кант развива в по-позитивна насока горните проблеми. “Тук се обяснява и най-напред се обяснява загадката на разума, как в спекулацията може да се откаже обективната реалност на свръхсетивната употреба на категориите и все пак да им се признае тази реалност с оглед на обектите на чистия практически разум.” (Кант, 1974; 31).

Ф. Паулсен (1846–1908) е първият, който постави тези три проблема в центъра на разбирането на Кантовата философия. Изходният пункт е различаването на двата свята – *mundis intelligiblis* и *mundis sensibilis*. С това поставя проблема за доказателството на обективната реалност на Бог, свободата и безсмъртието в центъра на Кантовото мислене. Но той грeши в интерпретацията си, когато ситуира “Критика на чистия разум” в периферията и я разглежда от гледна точка на по-късните или по-ранните произведения и преди всичко спрямо дисертацията “За формата и принципите на сетивния и интелигибилния свят” (1770). Но не е само това – Паулсен поставя това произведение като своеобразен теоретичен център, от който трябва да се тръгне за да се направи цялостната реконструкция на Кантовата система. За Паулсен това е производението, което се явява като самостоятелна предпоставка на “Критиката на чистия разум”, защото в него се въвежда горното деление.

М. Вундт (1832–1920) поставя в центъра на интерпретацията си отговора на Кант на въпроса на Берлинската академия за действителния напредък на метафизиката. Вундт подчертава, че всяко разбиране на Кант е свързано с това произведение. За Вундт Богът като творец на нещата ги мисли, има, съзира цялата действителност в нейната тотална необходимост и единство с идеята. Това определя задачата на човешкия разум, който трябва да прозре тази свързаност. Собственото занимание на метафизиката и човешкия разум е проникването в тази продиктувана от Бога хармония. Вундт твърди, че откровението на Бога в света е същински проблем на метафизиката и с това заема позиция по един стар

спор за задачите на метафизиката. Аристотеловата метафизика в книга XII започва с това схващане, с което Вундт е съгласен, че метафизиката е учение за най-високите форми на битието и следователно е учение за Бога. На други места метафизиката ясно е определена като учение за съществуващото като съществуващо (Аристотел, *Мет.*, IV. 1; 1000a21).

Може да се приеме, че и двете схващания са характерни за гръцкото философско съзнание. Задачата на метафизиката в този случай е двойна, от една страна, е учение за последния род битие, от друга, е учение за съществуващото като съществуващо. При това обаче трябва да се каже, че задачата на метафизиката определена от Аристотел е все пак повече като учение за съществуващото като съществуващо и по-късното развитие на философията и на аристотелизма е тясно свързано с тази теза. Тома Аквински определя метафизиката като учение за съществуващото като съществуващо (Martin, 1969; 155). Явно е, че определянето на метафизиката като учение за последния род битие, практически като *teologia naturalis* води към едно обедняване на метафизиката и това проличава в интерпретациите на Паулсен и Вундт на Кантовата философия. С засилването на тенденцията да се подчертава метафизическата проблематика във философското знание и все повече акцентирането на метафизика като учение за съществуващото като съществуващо, което става и централен проблем довежда до обновяване на систематичните разработки, свързани с интерпретацията на Кантовата метафизика. Но и тук има различни варианти. Например интерпретацията на М. Хайдегер (1889–1976), която се основава на главата за схематизма от “Критика на чистия разум” довежда до това, че се елиминират основните положения на разума, трансценденталната диалектика, което води до нетематизиране на проблемите свързани със свободата, Бога, нещата сами по себе си и други класически онтологически теми. Хайдегер ограничава интерпретацията върху битието на явленията и битието на познаващия субект, но именно това ограничение води до доказване на важното значение на чисто онтологическото разглеждане.

Н. Хартман (1882–1950) например в работа си от 1924 г. “Отвъд идеализма и реализма” поставя проблема за Кантовата метафизика. От трите главни проблема той поставя в центъра проблема за свободата и следователно също така разграничението между явления и неща сами по себе си. В този насока са и разработките на Х. Хаймзъот. Кантовата критична борба срещу догматизма в края на крайщата се основава на едно учение за съществуващото не само в “Критика на практическия

разум”, но и в “Критика на чистия разум”. Г. Мартин твърди, че трябва да разглеждаме Кантовата метафизика не само като учение за битието на бога, а също така да видим определенията на битието на пространството, на времето, на природата, на явленията, трансценденталната идеалност на явленията и обективната реалност на интелигибленото битие. Това са основните теми на метафизиката и следователно и те определят основната цел в интерпретационните хоризонти на немският философ (Martin, 1969).

Самият Кант отбелязва, че има два кардинални принципа на цялата метафизика: идеалността на пространството и времето и реалността на понятието за свобода (реф. 6344). В една друга рефлексия той отново потвърждава, че това са две основни теми на критическата философия (6348). Същият смисъл се съдържа и в предговора на “Критика на практическия разум”, където говори за загадката на критическата философия.

В какво се състои битието, действителността, обективната реалност на явленията. Отговорът е : Това битие е трансцендентално идеалното, но не е така лесно да се определи онтологическия смисъл на това твърдение. Няма съмнение, че на много места Кант ясно казва, че явленията са само наши представи или още по-силно, че явленията съществуват само в нас, а не извън нас. Това казва в заключението на естетиката: “Ние искахме значи да кажем: че ако премахнем субекта си или дори само субективното свойство на сетивата изобщо, биха изчезнали всяко устройство, всички отношения на обектите в пространство и времето, дори самото пространство и време; и че като явления нещата не могат да съществуват сами по себе си, а само в нас.” (Кант, 1967; 118). В раздела дедукцията от “Критика на чистия разум” Кант допълва: тогава като явление ние имаме обект, който е само в нас”. Според Г. Мартин тази теза може да се разбира номиналистично в смисъл, че явленията съществуват, доколкото те могат да бъдат представяни. Една по-крайна номиналистична теза е, че явленията, природата, пространството и времето само тогава съществуват, когато има един отделен субекта, които може да си представя. Този въпрос се свежда до въпроса за спецификата на субекта – как трябва да бъде разбран като отделния човек, човешкия разум или става дума за трансцендентален субект в неговия логически смисъл (Martin, 1969; 184).

В “Критика на чистия разум” се поставя въпроса: Как е възможна свободата? Кантовото решение на този въпрос се основава на разликата между явление и нещо само по себе си. Като явление човекът

е каузално свързан с пространствено-времето протичане на природните закони, но като интелегиблена същност е свободен (каузалност от свобода). Онтологическата гледна точка към този проблем означава в същност да се пита, както това прави Хаймзъот, какво учение за битието лежи в основата на това учение за свободата. Според немския онтолог носител на моралните решения е действащият субект. Този израз съществува в “Критика на чистия разум”: “Според интелегибленият си характер този действащ субект не би бил подчинен на никакви условия по време, защото времето е само условието на явленията, но не на нещата сами по себе си.” (Кант, 1967; 542). Човекът е явление. Той има тяло, което е в пространствено-времева каузална връзка с природното цяло. Същото се отнася и до човека като предмет на психологията. Но по-дълбокото убеждение на Кант е, че човекът не е самост, а и морално същество, което има интелегиблено съществуване. Това е казано по един превъзходен начин от Кант: “Две неща изпълват духа с винаги ново и нарастващо възхищение и страхопочитание, колкото по-често и по-продължително размишлението се занимава с тях: звездното небе над мен и моралния закон в мен. И двете не бива да търсят и да предполагам само, сякаш са забулени в тъмнина, или като че са в трансцендентната сфера извън моя кръгзор; аз ги виждам пред себе си и ги свързвам непосредствено със съзнанието за своето съществуване. Първото започва от мястото, което заемам във външния сетивен свят, и разширява връзката, в която стоя, необозримо далеко със светове и светове, и системи и системи, освен това още и в безгранични времена на тяхното периодично движение, на тяхното начало и продължителност. Второто започва с моето невидимо Аз, от моята личност, и ме представя в един свят, който има истинска безкрайност, но който само разсъдъкът може да проследи и с който (но чрез него и същевременно с всички онези видими светове) аз познавам себе си не както там само в случайна, но във всеобща и необходима връзка.” (Кант, 1974; 218). Тук моралният закон се появява с непосредствена очевидност едно ново битие за нас, за нашата невидима самост, нашата личност. Когато ние поставим въпроса за битието на тази невидима самост, за битието на тази личност, то ние променяме нашата гледна точка. Кантовите разсъждения се насочват непосредствено върху факта на свободата.

Две тези образуват фундамента на Кантовото изследване: действащият субект е първоначално не явление, а едно интелегиблено битие и втората – действащият субект като интелегиблена същност се осъзнава непосредствено като такава.

Разликата между явление и нещо само по себе си в “Критика на чистия разум” прави възможно решението на проблема за свободата. В “Критика на чистия разум” този проблем се поставя само проблематично, а обективната реалност на това понятие се показва в “Критика на практическия разум”. Тази разлика има обаче само методологическо значение и не променя гледната точка на Кант – онтологичните предпоставки на “Критика на практическия разум” са дадени в “Критика на чистия разум”. Основна предпоставка за разлика между явление и неща сами по себе си има ново измерение. Тя идва от разликата между феноменално и ноуменално битие. Кант говори за едно ноуменално, за интелигиблено, за свърхсетивно налично битие и за едно съществуване (действителност).

С делението на явление и нещо само по себе си крие и основните апории на нещата само по себе си при проблема за действащия субект. Как може Кант да говори за действащия субект като съществуващ (действителен) и налично битие, когато този субект не е явление – трансценденталната аналитика показва, че всички тези определености могат да имат значение само за явленията. Този действащ субект няма само ноуменална действителност, а също така че това ноуменално съществуване е съзнателно. Действащият субект е в себе си интелигиблен, което е съзнателно. Тази теза изглежда първоначално в противоречие с други места и по-специално, че във вътрешния наглед човек намира себе си само като явление. Според Г. Мартин това противоречие е само илюзорно и двете тези се намират в единство (Martin, 1969; 204). Интелигибленото съществуване на действащия субект може да се разкрие.

Антиномията на свободата може да се реши само върху делението между явление и неща сами по себе си. Това е гледната точка и на трите критики. Кант пише в “Критика на практическия разум”: “Необходимият чрез уважение към моралния закон стремеж към най-висшето благо и произтичащата от него предпоставка на неговата обективна реалност води значи чрез постулати на практическия разум до понятия, които спекулативният разум можеше наистина да изложи като проблеми, но не можеше да реши. значи...2). Той води към това, за което спекулативният разум не съдържаеше нищо друго освен антиномия, чието решение можеше да основе само върху едно понятие, което можеше наистина да се мисли проблематично, но не да се докаже или да се определи за него според своята обективна реалност, а именно космологическата идея за един интелигиблен свят и съзнанието за съществува-

нето ни в него чрез постулата на свободата (чиято реалност той доказва чрез моралния закон и с него едновременно закона на един интелигиблен свят, на който спекулативният разум можеше само да укаже, но не можеше да определи неговото понятие.” (Кант, 1974; 185).

Критиката на спекулативния разум може само да покаже като възможна идеята за един интелигиблен свят, докато “Критиката на практическия разум” я осъществява. Практическият разум тръгва от непосредственото съзнание за нашето интелигиблено съществуване. В известното положение за звездното небе и моралния закон Кант подчертава, че ги “свързва непосредствено със съзнанието за своето съществуване”. Аз имам опитно себе си като явление във вътрешния наглед, а като интелигиблена същност в непосредственото самосъзнание. Действащата личност може да се разглежда като ноумен и като ноумен се изразява в спонтанността на съмосъзнанието. Самосъзнанието в действащата персона е съзнанието като спонтанност. Тази спонтанност е за Кант непосредствен факт и това личи и от многобройните рефлексии по този повод, но пределно ясно Кант изразява това в “Критика на практическия разум”: “Защото, ако бихме били способни и на друго разбиране (което обаче наистина не ни е дадено, а вместо него имаме само понятието на разума), а именно на едни интелектуален наглед за същия субект, бихме забелязали, че цялата верига от явления относно това, което може да се отнася винаги само до моралния закон, зависи от спонтанността на субекта като нещо само по себе си, за чието определение не може да се даде никакво физическо обяснение. При липсата на този наглед моралният закон ни осигурява тази разлика между отношението на нашите постъпки като явления към сетивната същност на субекта ни и онова отношение, чрез което самото това сетивно същество бива отнесено към интелигибленият субстрат в нас” (Кант, 1974; 146). В основата на субекта като сетивна същност лежи интелигибленият субстрат и субектът като явление се противопоставя поради това на субекта като нещо само по себе си. Битието на субекта като нещо само по себе ще се характеризира поради това чрез спонтанността. Тази спонтанност на моралното действие за Кант е основен феномен на всички морални явления и този основен феномен на спонтанността е независима от всички гледни точки, които са възможни в етиката, а също така и от Кантовата гледна точка на чисто формалната етика.

Основното правило тук е “Аз имам правото да действам”. В тази спонтанност на действащият субект е собственото битие на човека и

това собствено битие е определено от едно ноуменално битие като действително. Тази спонтанност на действащия субект е за нас осъзнато непосредствено и непосредственото самосъзнание ни казва: “Аз съм, който действа”. Но поставяйки въпроса как ние познаваме това интелигиблено битие се натъкваме на големи трудности.

Фактът на спонтанността и фактът на неговото даване в нашия опит е подчертавано много от Кант. Рефлексии – 6077 – Трансценденталната свобода е абсолютната спонтанност за действие; 6000 – практическата свобода е съзнанието за абсолютна самодейност. Действителността на свободата не може да се констатира чрез вътрешен опит. Обаче ние имаме понятие за нея чрез нашия интелектуален вътрешен наглед (не на вътрешното усещане).

Общият извод за понятието за действащ субект е, че могат да се приложат много понятия върху тази реалност. Действащият субект първоначално е един. Може да се говори и за множество от действащи субекти. Това множество от действащи субекти образуват една общност, в която Бог е “главата”. Действащият субект е каузален. В “Критика на чистия разум” този действащ субект е възможен, докато в “Критика на практическия разум” е действителен. И върху него могат да се прилагат категориите – единство, множество, субстанция, каузалност, общност, възможност и действителност. Към това могат да се добавят и специални, специфични и общи определености – към специалните са разсъдъка и волята, а като общи са действителността само по себе си, интелигиблено съществуване и обективна реалност (Martin, 1969; 206).

Но наред с разсъжденията за действащия субекта са нужни и някои определения за т.нар. мислещ субект. Неговага основна теза по отношение на този субект е пряко свързана с характеристиките на действащия субект – спонтанността на действащия субект е основа на спонтанността на познаващия субекта и интелигибленото съществуване на познаващия субекта е свързано с действащия субект (Martin, 1969; 206). С това обаче е свързана определена трудност в интерпретацията на Кантовите постановки. В това отношение обаче достигнатият резултат на Г. Маргин е достатъчен за продължаване и преодоляване на тази трудност. Интелигибленото съществуване е установено за практическата сфера, но това не значи, че проблемите за познаващият субект са така леко разрешими. Тук са нужни някои уточнения. Първата е, че за тяхното решение трябва да се изхожда от действащия субект. Двата субекта – действащият и познаващият не са два различни субекта, а те са един и

същ, защото всяко морално действие се основа на познание – няма свобода без познание и без свободата на самосъзнанието. Оттук трябва онтологическите определености на действащия субект да се пренесат и върху познаващият. Възниква обаче веднага въпросът за битието на този субект на чисто теоретичното познание. Въпросът за действащия субекта е решен в “Критика на практическия разум”, но не са поставени въпросите за познаващия субект. Една насока при интерпретиране текстовете на Кант в това отношение ни дава Хаймзъот с тезата, че в индивидуалното съзнание се узнава интелигибленото съществуване, първоначално чрез познаващият субект, а после чрез действащият субект (Martin, 1969; 207). Определеностите на този субект ще бъдат търсени в “Критика на чистия разум”. Три са отговорите: този субект е емпиричен, този субект е общият разум на човека и този субект е чисто логически и като такъв е разбираем като трансцендентален субект и съответно като трансцендентално съзнание. Първият отговор се дава от Фриз и неговата школа. Втората възможност няма съществено значение, а третият отговор е на неокантианците. Опитът на Фриз да разбере този субект като емпиричен е свързан с големи трудности. Чисто логическото схващане на Марбургската скала е добра основа за разяснение, защото за тази школа всички връзки са само чисто логически, всичко е резултат от чисто логическо функциониращо логическо свързване. Без съмнение тази интерпретация е път към обективността, които се очертава в “Критика на чистия разум”. Тук Кант всеки път, когато говори за синтез, за всяка връзка се има предвид тази логическа свързаност, но такава логическа позиция е неестествена, когато става дума за нещата сами по себе си. От практическото сме убедени, че понятието за неща сами по себе и понятието за интелигиблено съществуване са основни понятия, тогава остава възможността, тези понятие за интелигибленото съществуване като нужно за разбирането на чисто теоретичното познание. Г. Мартин се опитва да докаже, че като субект на познанието е индивида, но разбран като чист интелигиблен субект (Martin, 1969; 208).

Съществува пряка връзка между практическото самосъзнание за свободата и чистото теоретично самосъзнание, изразено в тезата “Аз мисля”. Основното понятие на чистото самосъзнание като трансцендентална аперцепция е развито от Кант в трансценденталната дедукция: “В нас не може да има никакви познания, никакви връзка и единство помежду им без онова единство на съзнанието, което предхожда всички data на нагледите и единствено по отношение на което е възможна всяка

представа за предмети. Това чисто, първоначално, неизменно съзнание искам да нарека трансцендентална аперцепция. Че то заслужава това име, става ясно още от факта, че дори най-чистото обективно единство, т.е. това на априорните понятия (пространство време), е възможно само чрез отношението на нагледите към него. Нумерното единство на тази аперцепция лежи значи аргіогі в основата на всички понятия, също така както многообразието на пространството и времето стои а ргіогі в основата на нагледите на сетивността.

Това именно трансцендентално единство на аперцепцията превръща собствено всички възможни явления, които евентулно могат да съществуват заедно в един опит, в една връзка на всички тези представи според закони. (Кант, 1974; 185–186). Тази представа е представата за Аз: “Не бива обаче да се изпуска из предвид, че простото Аз, по отношение на всички други (чети колективно единство тя прави възможно), съставлява трансценденталното съзнание.” (Кант, 1967; заб. 201). Във второто издание има ясна формулировка.” Това: Аз мисля, трябва да може да придружава всичките ми представи; защото иначе у мен би се представяло нещо, което може би съвсем не би могло да се мисли, което значи толкова, че представата би била или невъзможна, или поне за мен не би била нищо.” (Кант, 1964; 171). Това “аз мисля” означава същевременно една първоначална спонтанност. Всички свързвания са едно свързване, всички единства са едно единство. Фактът на тази спонтанност и съзнанието за тази спонтанност лежи в развитието на “Критика на чистия разум”. Тук може да се приведе една характерна формулировка: “...е действие на ръзсъдъка, което не бихме означили с общото наименование синтеза, за да изтъкнем едновременно чрез това, че не можем да си представим нищо като свързано с обекта, без преди това да сме го свързали сами, и че не може да се даде от обекта, а може да се създаде само от самия субект, защото е акт на неговата спонтанност.” (Кант, 1967; 169).

Проблемът тук е за субектът на това единство, за субекта на спонтанността. Кой е спонтанен? В спонтанността е връзката между теоретичния и практическия разум. Законодателстващият спонтанен субект, който е цел на “Критика на чистия разум” не може да бъде емпиричен субект. Това Кант показва достатъчно ясно в трансценденталната дедукция. Но това не означава, че трябва да се възприеме Марбургската интерпретация и спонтанния субект да се разбира чисто логически. Трябва да се върнем към чистия интелигиблен субект. Показателна е рефлексията 6001 “Душата в трансценденталната аперцепция е *substantia noume-*

поп, и няма никакво постоянство във времето, което имат само предметите в пространството”.

Това налага следните уточнения. Първото съображение е свързано с разбирането, че субектът в неговата интелигиблено съществуване е носител на практическата спонтаност и с това е дадено, че също е носител на чистата теоретична спонтанност. Вторият мисловен ход е свързан с Декарт и с Августин. Когито ерго сум на Декарт означава да ни каже, че съзнанието на Аза като мислещ Аз в своята спонтанност мисли себе си. Ако ние приемем това, че в трансценденталната аперцепция на Аз мисля се узнава ноуменалното съществуване на познаващият субект, то този мисловен път, наложен от Декарт води в правилно направление. Третата мисловна насока е свързана с божественото битие, което ние още в практическото имаме като обективно съществуващо. Възниква въпросът – в какъв смисъл разсъдъкът и волята като свойство на Бога могат да бъдат осмислени. Волята е възможна, защото в самосъзнанието е възможна свободата на чистата воля, защото се узнава като абсолютна реалност и поради това абсолютната реалност на нашето битие се основава на абсолютната свобода в божественото битие. Тази връзка трябва да се постави в основата на разсъдъка и това е възможно, защото също в чистия разсъдък абсолютната реалност на нашето интелигиблено битие става прозрачно и разбираемо. Тази идея я изказва самият Кант в една рефлексия (5109): необходимо е приемането на хипотезата, че в основата на теоретичната и практическата употреба на разума в цялото наше познание и по отношение на всички цели, е наличието на един интелигиблен свят, който е в основата на сетивното.

Потвърждение на една такава интерпретация е цялостното учение на Кант, според което ние имаме в нашето вътрешно сетиво не неща сами по себе си, а само явления. Именно защото познаващият субект в своето собствено битие е спонтанност не може да се познае в тази си специфика. Чистата спонтанност не може да узнае себе си като чиста спонтанност. Узнавайки себе си, то това вече не е чиста спонтанност, а едно обхващане, защото ние сме едновременно наблюдаващи и наблюдавани.

Ограничеността на самосъзнанието на “Аз мисля” е само в определен смисъл валидна за самосъзнанието, то не е повече автентично познание и не може да бъде собствено познание, защото в едно такова познание чистата спонтанност на познаващия трябва не може да бъде познана. Това следва от трансценденталната аналитика, където Кант ограни-

чава цялото познание до явления, което се съгласува с постановката, че единствено място, където ние можем да излезем отвъд областта на явленията е самосъзнанието за свободата и аз мисля. От една страна ние не можем да познаем интелигибленото битие на познаващия и действащия субект, от друга, този факт го има в непосредственото самосъзнание. Най-често Кант се опитва да реши тази трудност чрез разликата между познание и мислене. Ние можем да мислим интелигеблено съществуване, но не да го познаваме. Тази трудност при самопознанието се отнася и до познанието на Бога, който е морален факт, но ако моралното и теоретично самосъзнание не може познавателно да се представи, то тогава познание за Бога в строгия смисъл не е възможно (Г. Martin, 1969. М., 212).

Общият извод за познаващият субект е следният: познаващият субект може да се разбере чрез действащият, защото това е един и същ субект и от спонтанността на действието се достига до спонтанността на мисленето; освен това този субект не съществува в пространството и времето като явление, а като интелигенция, която притежава интелигиблено битие – интелигибленото съществуване на мислещият субект се основава на интелигибленото съществуване на действащия субект, което е извън всякакво съмнение.

В битието само по себе си могат да се разграничат различни области: битието на Бога, битието на крайните интелигенции и битието на нещата само по себе си в тесен смисъл като субстрат на неодушевените тела. От тези три сфери на битието само по себе само явленията ни се представени. Възниква въпроса: как се отнасят една към друга тези сфери на битието. По какъв начин може да се правят изказвания са тези три сфери? Как се отнася битието на нещата сами по себе си и битието на явленията? Как се отнася битието на Бога към битието на крайните интелигенции и битието на субстрата? Първият въпрос изпъква особено релефно при темата за човека – човекът е същевременно и явление и нещо само по себе си, и феномен, и ноумен; той притежава и сетивно и интелигиблено съществуване.

Всички съществени философски решения могат да се намерат при Кант – платонското, аристотеловото и др. Платоновското решение обхваща отношението между феномени и наумени в конкретени си вид отношението между тяло и душа като отношение между два свята. Тази теория за двата свята, която тръгва от ранните диалози на Платон и минава през християнското мислене има необозримо влияние. Дори

Лайбниц, който полемизира с Платон и Аристотел, прави разликата между света на природата и царството на милостта (благоволенieto) и върху това гради теорията за престабилната хармония. И Кант не подминава тази теория за двата свята в дисертацията си от 1770. Още в заглавието личи това. Тук той намира различни принципи и форми за всеки свят. В сетивният свят нещата се познават като явления, следователно това е света на усещанията, а разсъдъкът напротив познава нещата, както те са сами по себе си и следователно това е интелигибилен свят. Трудността е в положението, че което е вярно за света на сетивата е невярно за разсъдъчния свят. Тези две понятия намират приложение в цялото творчество на Кант – *mundis sensibilis* и *mundis intelligibilis*. “за-това не е за учудване, ако човекът като принадлежащ към двата свята трябва да разглежда собствената си същност – по отношение на своето второ и най-висше назначение, не другоаче освен със страхопочитание и законите на това назначение – с най-високо уважение.” (Кант, 1974; 131). От това място се вижда ясно, че Кант приема теорията за двата свята на Платон като своя собствена. Това разграничение на сетивен и разсъдъчен свят като два различни свята не е само художествен израз. Сетивният свят като свързан с пространството и времето не трябва да се разбира само теоретично. Кантовото акцентирание върху значението, което има поведението, което е мотивирано от чиста нравственост, а не от сетивни подбуди, означава, че светът на сетивността има една собствена сила, която трябва да се преодолее в една дълга борба. Ако сетивният свят е свързан само с начина на представянето, то тогава тази борба със сетивността е само борба със сенки (Martin, 1969; 224). Кант не иска да разделя цялото на две части и не иска да разделя и човека на две части. Той внушава, че това е единен човек, който принадлежи на двата свята, който със своите постъпки принадлежи както към сетивния свят, така също и към разсъдъчния. За тази трудност той говори в последните части от аналитиката на практическия разум като констатира ясно, че наличното битието според закона на природната необходимост е само явление, а към същността на нещата сами по себе си принадлежи свободата: “Но предстои още една трудност за свободата, доколкото тя трябва да се обедини с механизма на природата в едно същество, което принадлежи към сетивния свят; една трудност, която, дори след като сме се съгласили с всичко досега, все пак застрашава свободата с пълна гибел. Но при тази опасност едно обстоятелство дава все пак същевременно надежда за щастлив изход за запазване на свободата, а именно

че същата тази трудност много по-силно (в действителност, както скоро ще видим, само тя) засяга системата, в която определеното във времето и пространството съществуване се смята за съществуване на нещата сами по себе си; тя значи не ни принуждава да се откажем от нашата най-важна предпоставка за идеалността на времето като чиста форма на сетивния наглед, следователно само като начин на представяне, който е присъщ на субекта като принадлежащ към сетивния свят, и значи само изисква да я обединим с тази идея за свободата.” (Кант 1974; 146–7).

При платонизма това деление никога не е преодоляно. Аристотел се отказва от учението за трансценденталните идеи. Кант приема, че в една философска система трябва да се приеме това деление, за да може да се реши проблема за свободата, защото е важно да се достигне до решение на проблема за свободата без да се ограничава всеобщата валидност на природната каузалност. Г. Мартин отбелязва, че въпросът как е възможна свободата при наличието на всеобща механика на природата, излиза извън неговия изследователски интерес (Martin, 1969; 224).

Аристотеловото решение на този проблем е свързано с темата, че един и същ човек от една гледна точка е носител на интелигиблено битие, от друга – феноменално. За Аристотел родовото понятие няма собствено битие в смисъл на надсетивно съществуване, то е само мисловно съществуващо. Кант казва в “Критика на практическия разум:” Следователно, ако за съществата в сетивния свят кажа, че те са сътворени, разглеждам ги дотолкова като ноумени.” (Кант, 1974; 149). Същото се отнася и до действията, постъпките, но разгледани от различни страни и различни гледни точки – от едната позиция те са природна необходимост, а от друга са абсолютната спонтанност. Тезата на Кант от “Критика на практическия разум” е: “При липса на този наглед моралният закон ни осигурява тази разлика между отношението на нашите постъпки като явления към сетивната същност на субекта ни и онова отношение, чрез което самото това сетивно същество бива отнесено към интелигибленият субстрат в нас.” (Кант, 1974; 146). Но към една такава постановка могат да се отправят редица въпроси. Как трябва да бъде разбираана нравствеността, ако разделението между сетивността и чиста нравственост се определя от разликата в гледните точки? Човек не би могъл да разбере една такава онтологическа интерпретация. Има и втори момент. Двата свята не са равнозначни, защото разсъдъчният свят е в основата на сетивния, той го фундаира. Но онова, което е в основата на разсъдъчния свят, може да се разбере само от платонова гледна точка, но не и от

аристотелова (Martin, 1969; 225). Още по незадоволително е решението на общия проблем, ако разликата между сетивния и разсъдъчния свят се редуцира до разликата в гледната точка, което води до номинализъм.

При Кант може да се намерят цяла редица от положения, които са в това направление – когато явленията, следователно пространството, времето и природата съществуват само в нашата представа. Като цяло аристотеловата гледна точка преобладава в “Критика на чистия разум”, докато платониската в “Критика на практическия разум” (Martin, 1969; 226).

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, природоматематически определен опит. Но, от друга страна, трансценденталната диалектика “говори” за възможността на Бога, а действителността и необходимостта на Бога се доказва в “Критика на практическия разум”. Предпоставките на това доказване са отвъд даденостите на чистия теоретичен разум. Кант прилага следователно противно на резултатите на трансценденталната аналитика понятията за възможност, действителност и необходимост върху Бога. В пълното си право обаче сме да се запитаме – дали не се получава аналогична апория така, както това става при нещата сами по себе си. 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 може да се приложи върху Бога или по точно понятието за единичност. Монотеистичната гледна точка без съмнение е изразът на една 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 апорията за нещата самò 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 спе-

кулацията 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 конкретен проблем, свързан с битието на Бога, не произлизат от особените постановки на трансценденталната философия на Кант, а те са фундаментално трудни. В рефлексия 6282 се казва, че понятието за безусловно необходима същност като неизбежна, но и недостижимо понятие. Общите трудности по специфичен начин се пречупват в Кантовата философия. Поради това 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. Кант се противопоставя на оптимизма на просвещенския рационализъм при трактовката на божие битие. Теологията и философията от времето на Кант гледат прекалено оптимистично по отношение на осмислянето на Бога. (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 проблема на онтологията и теологията. През новото време той е поставен на ново ниво с твърдението, че безкрайното е неотделимо и съществено свързано с пространството и времето. Аристотел разглежда пространството като крайно, а за Платон времето като такова е вече забравено. През Новото време се приема, че безкрайността на времето и пространството е свързано 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 определения на нещата сами по себе си, а са форми на явленията и от това следва, че те не могат да бъдат определения на Бога. “В естествената теология, в която се мисли един 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). За божие битие следователно като първа определеност е, че нито пространството, нито времето са негови характеристики.

Три са фундаменталните определености на божие битие – разсъдък, воля и творчество. В “Критика на практическия разум” Кант пише: “Следователно върховната причина на природата, доколкото трябва да се предпоставя за най-висшето благо, е същество, което чрез разсъдък и воля е причината (следователно творецът) 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, той познава нещата сами по себе си, той не е свързан със сетивност, а твори нещата чрез това, че той ги мисли. Божественият разсъдък не е дискурсивен, той не е доказващ, стъпка по стъпка, което е характерно за крайния субект, а е интуитивен и вижда всичко мигновено. Човешкият разсъдък е дискурсивен, основан на сетивността, за да му бъде дадено нещо. Докато божественият разсъдък е чист разсъдък 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, защото не може да се прави по друг начин аналогия. Този момент Кант отбелязва 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. Крайният и безкрайният разсъдък са същевременно несравними величини, и не образуват единство от еднородности неща те са крайни и безкрайни реалности.” Към това Кант добавя, че не може от възвишаването на понятието за нашия разсъдък да се достигне до пълнота на божествения, защото

един извод по аналогия от човешкия разсъдък 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 се среща за първи път в християнската теология. Но вероятно може да се намери подобна теза 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 рефлексите 6084 и 6081 Кант отбелязва, че Божествената воля е чисто и просто непонятна и е невъзможна да бъде изследвана – неизследваеми са нейните пътища. Чрез волята и разсъдъка Богът е творец на света. В “Критика на практическия разум” Кант се спира на това. 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, но това е само доколкото става дума за метода. Фактически Кант никога не се е съмнявал върху това, че Бог е творец на света. В “Критика на практическия разум” той казва, 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 съдене” 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 както 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). Той подчертава особено,

че “толкова е голямо значението на отделянето на времето (както и на пространството) от съществуването на нещата сами по себе си, извършено в Критика на чистия спекулативен разум.” (Кант, 1974; 149).

С основание може да се постави въпроса – в какъв смисъл може да разглеждаме Бога като автор и творец на света? При уточняването смисъла на понятията автор и творец се изхожда обикновено от нашето отношение към нещата и то като явления. Нашата представа за творец, автор означава, че човек е сътворил едно нещо. 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, 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 една 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 божието битие 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 като безкраен субект. От чисто теоретична гледна точка може да се докаже само възможността на божието битие. В “Критика на практическия разум” се доказва действителността и необходимостта, т.е. обективната реалност на Бога. Тук се засяга онтологичният проблем – доколко и как са приложими модалните категории към божието 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 се характеризира божието битие.

Божието битие може да се характеризира чрез основните определености като единство, причинност, възможност, действителност, необходимост, разсъдък, воля, спонтанност, обективна реалност и че 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.

Кантовата онтология е свързано с логическата структура на понятието за битие. Изходен пункт е Платон, при който деление между света на идеите и света на сетивния свят е в основата на всички разлики, които ние дискутирахме – между интелигибленото и сензитивното, ноумена и феномена, нещата само по себе и явленията. Могат да се намерят места в Платон, където се казва, че светът на идеите има само битие. Тук Платон заема позицията на елеатите, че само битието е, а небитието не е. Платон показва, че битието и небитието са изначално свързани, че всяко битие е същевременно и небитие и че всяко небитие е същевременно и битие. Оттук произтича нова визия за учение за идеите. Все пак е възможно идеите да се определят като собствено битие, а феномените като небитие. Феномените са сенки, което означава, че те са сенки на нещо, което не е небитие. От това че феномените не са знание, а само мнение.

Философията на Кант се характеризира със специфичен дуализъм – трансценденталната идеалност на пространството и времето са свързани с обективната реалност на свободата. В този постановка на Кант се крият множество проблеми. Трансценденталната идеалност не е характерна само за пространството и времето, но и за природата като цяло. Природата е наистина само като физикално определена природа, докато светът на живо остава особен проблем. От друга страна, категорията обективна реалност се използва за характеризиране не само на свободата, но и на Бога, безсмъртието и нещата само по себе в тесен смисъл като субстрат на одухотвореното тяло. Когато Кант прилага понятието за обективна реалност и с това и категорията за действителност на нещата сами по себе си възниква старата апория. Според резултата от трансценденталната аналитика категориите, могат да се прилагат само върху явленията, но Кант използва редица от категориите, за да специфицира нещата сами по себе си. Може да се каже, че почти всички категории се прилагат върху нещата сами по себе си и особено категориите, единство, множество, причинност, общност, възможност,

действителност и необходимост. Единството е валидно за Бога и за крайните интелигенции. Монотеизмът на Кант води до това, че за Бога може да се каже, че е единен. Единството е валидно и за крайните интелигенции. Аз самият като мислещо и като действащо същество съм единен и аз осъзнавам това единство, колкото по-дълго мисля или действам. Многообразието се отнася до крайните интелигенции. Дадено е едно множество от мислещи и действащи субекти. При нещата сами по себе си остава под въпрос в тесен смисъл дали е възможно приложението на категорията множество.

Причиността от свобода е едно основно понятие в Кантовата теоретична философия. В “Критика на чистия разум” са дадени основите за възможността за доказване реалността на предмета на тези категории. Докато в “Критика на практическия разум” доказва действителността и обективната реалност на свободата. Възможността се изказва за Бога, свободата и безсмъртието. Кант се стреми в “Критика на чистия разум” и по-специално в трансценденталната диалектика да докаже, че тези три понятия могат да бъдат непротиворечиви. 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.

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, които е потопен в света на сетивата. Когато ние означаваме Бог като творец на света, тогава ние 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 характерът на аналогията при пренасянето. Всички единства, както ние знаем, е за Тома единство в *creaturis*, за Кант единството е в явленията, то е винаги единство на едно състоящо се от няколко части и ние можем отгук 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.

Битието на човека е единство на спонтанност и рецептивност. За човека също е характерна спонтанност, доколкото всеки разсъдъка 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 разделен 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, които не е сътворен, докато човекът е творец, които 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 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 се състои поради това 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 характеризират с рецептивност и сътвореност и тази сътвореност е от човека. На това се основа 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 само 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 само по себе си са сътворяващи и сътворени, а явленията са само сътворени (Martin, 1969: 242).

ЛИТЕРАТУРА

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

Кант, И. Критика на чистия разум. С., Издателство при Българската академия на науките, 1967.

Кант, И. Критика на практическия разум. С., Издателство при Българската академия на науките, 1974.

Цацов, Д. Втората онтологизация в кантианството. С., 2004.

Цацов, Д. Класическа немска философия. Част първа. И. Кант. В. Търново, Фабер, 2004.

Martin, G. Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1969.

Martin, G. Allgemeine Metaphysik. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1965.