

**ПРАКТИЧЕСКИЯТ СУБЕКТ КАТО ОБЕКТИВНА ЦЕЛ. КЪМ ЕКЗИСТЕНЦИАЛНИЯ ПРОЧИТ НА
КАНТОВАТА ПРАКТИЧЕСКА ФИЛОСОФИЯ.**

ЯСЕН АНДРЕЕВ

1. *Personalitas moralis* като цел сама по себе си.

Съществено (но същевременно учудващо рядко отбелязвано) сближаване с Кантовата практическа философия Хайдегер предприема по отношение на „понятието“ *personalitas moralis*¹ и това за морално само-съзнание (*das moralische Selbstbewusstsein*)², по-специално, по отношение на определението на моралната персона посредством известната формулировка „цел сама по себе.“

Какво собствено е особеното в човека, което го издига до това, което той е в своята същност, а именно *морална личност*?

„Разумните същества биват наричани персони, тъй като тяхната природа ги отличава като цели сами по себе си, като нещо, което не бива да се употребява само единствено като средство, и с това изцяло ограничава всеки произвол (и представлява предмет на уважение).“ (Kant IV: 428)

Съгласно тази формулировка, да бъде в същински смисъл морална персона за човека означава, че той съществува като самоцел и само като цел, по силата на своята *автономия* обаче никога просто само като средство за постигане на нещо друго.

Моралните личности, разумните същества и човекът са цел по себе си благодарение на своята разумна природа. Едва ли има нужда да се споменава, че за Кант изцяло определяща тук е връзката с етико-практическия разум. В центъра на вниманието стои автономният, снаражен с разум индивид и неговите възможности, въз основа на рационалното формиране на своята воля, да ръководи сам практическите си действия. При Кант формулата на самоцелността

¹ *Personalitas moralis* не е употребявано от Кант понятие. В *Основи на метафизика на нравите* Кант говори за „морална персоналност“ (*die moralische Persönlichkeit*) (Kant IV: 223) предвид факта, че всяко едно практическо действие е морално добро (или морално лошо) само посредством своя актьор, единствено чрез една персона.

² За разлика от Кант, Хайдегер фиксира понятието за морално самосъзнание не в съвестта, а по-скоро го разпростира върху проблематиката за практическия субект изобщо.

заляга в основата на (втората от формулировките на) категоричен императив. Кантовото определение на човека като цел сама по себе си формулира един *универсален* мащаб, спрямо който следва да се изпробва и отсъжда моралната квалификация на собствените практически ориентации.

Формулата за целта сама по себе като базис на категоричния императив задава не конкретна цел на моралното действие, а *универсално* правило, което задължава собствените практически начинания да бъдат съгласувани също и с тези на останалите индивиди. Чрез формулата Кант следователно визира *интерсубективното* измерение на другите и ориентираните към признаване на правата на другите интерсубективни действия. Че моралната персона е цел сама по себе означава при Кант, че отличения с разум и воля индивид е отнесен в своите практически начинания винаги и към другите, а към другите именно *като* към онези разумни същества, които никога не бива да бъдат инструментализирани до средства стоящи в услуга на постигане на собствени (егоистични) цели.

Екзистенциалната концепция за екзистенцията заради самата себе си (*Existenz im Willen seiner selbst*) и изначалното практическо *само*-отнасяне (*die Sorge*) е разгърната в стриктен, но същевременно и много критичен паралел с Кантовото понятие за морална персона и дефиницията на човека като цел сама по себе си. Съществена разлика спрямо Кант е, че от централно значение при Хайдегер не са нито нормативното и оценъчното съдържание на тези понятия нито просто само понятията, а преди всичко стоящите зад тях онтологични и методически предпоставки.

Според предложението в *Основни идеи на феноменологията* прочит, тъкмо с анализите на моралното самосъзнание Кант навлиза най-дълбоко в онтологичната проблематиката на практическия субект и достига дори и до една *позитивна* негова онтологична характеристика. „Като най-фундаменталното априорно определение на същността на човешкото битие (*Dasein*) Кант познава положението: човекът е такова биващо, което екзистира

като цел на себе си (Zweck seiner selbst).“ (Heidegger 1989: 11)³ Разбирането за на моралната персона като „обективна цел“ (цел сама по себе си) не е нито просто една езикова формулировка, нито има случаен и произволен характер, нито се нарежда просто редом до други определения, а чрез него е описана една отличена онтологична структура на човешкото битие. Въз основа на тъкмо тази априорна характеристика може и следва да бъде изяснен и същинския „онтологичен смисъл“ на моралната личност. Тя не е схващана само при определени обстоятелства, произволно, или единствено от другите, като цел, а по-скоро „екзистира обективно, в действителност като цел. Тя екзистира като цел на самата себе си, тоест тя самата е цел.“ (Heidegger 1989: 195) Моралната персона не съществува само понякога или просто случайно в модуса на самоцел, тя е като такава и следователно е винаги по този начин.

Очевидно вниманието на такава интерпретация не насочено към нормативното и оценъчното съдържание на концепцията за морална личност. По-скоро тук се касае не само за едно понятие, а за понятие съдържащо онтологичен *принцип* от съществено методологическо значение. Ако Кантовата *Метафизика на нравите* почива върху факта, че човекът е по начина на биването-самоцел (Zwecksein), то тогава тя е не просто само етика и обосноваване на моралната философия, а представлява „онтология на човешката екзистенция.“ В тази перспектива разбирането за човека като цел сама по себе си представлява една историческа антиципация на феноменологичната концепция за самоотнесеността на практическата интенционалност, макар и антиципация, която според екзистенциалната критика не напуска ни най-малко границите на традиционната онтология на субстанциите и предметната наличност.

2. Последнат а целна дейността.

В *Битие и Време* финалисткият въпрос относно едно конкретно определение на смисъла, на посоката и *крайната цел* на всички многообразни дейности и

³ Формулировката *цел на себе си* (Zweck seiner selbst) не е една нова формула, която следва да се разбира като критическа интерпретация на Кантовата *цел сама по себе си*. Виж: Stolzenberg 2001. *Цел на себе си* се използва от Хайдегер в един непретенциозен смисъл: практическият субект, единствено спрямо който се действа, е дотолкова *цел на себе си*, доколкото той самият по своята същност е цел, а именно, не е детерминиран от друго и не е подчинен на нещо друго.

начинания на практическия субект е повдигнат в хода на анализите на *световостта на света* от параграфи §15 – §18. Релевантните и интересни за теория на дейността резултати на тези анализи могат (крайно схематично) да бъдат резюмирани така: разбирането на човешкото практическо действие изисква ракурс към поне два елемента: (1) неговото отношение към дадена цел, но също така и (2) неговото отношение към една цел *сама по себе си*. Човешката дейност може да бъде разбрана като конституирани от такава двойна практическа интенционалност.

(1) Всекидневните дейности на индивида придобиват своят смисъл чрез това, че представляват форми на употреба на дадени средства, следователно чрез това, че служат за постигането и реализирането на определени цели⁴. Казано другояче: човешките практически проекти – като форма на употреба на средства – придобиват своят смисъл чрез преследваните посредством тях намерения и цели, чрез това, че се осъществяват в цел-средство-взаимовръзки. В този пункт екзистенциалната перспектива изглежда най-много се доближава до Кантовата концепция за дейността като „каузалност от свобода“ (Kausalität aus Freiheit): човешкото действие не е *следствие на причини* (Wirkungen aus Ursachen), а е *причина на следствия* (Ursache von Wirkungen)⁵.

Ако всяка практика на всекидневието формира (било то по-малки или по-големи) комплексни поредици от действия, ако тя се осъществява заради нещо

⁴ Хайдегер защитава инструменталистки позиции както в анализа на всекидневните практики, така и по отношение на формите на научно изследване като особен вид когнитивни практики. Тъкмо в това отношение съществуват съществени паралели между неговата ранна позиция и американския прагматизъм.

⁵ Хайдегер се дистанцира експлицитно от Кантова концепция за свободата като особен вид каузалност и за човешкото действие като „каузалност от свобода“ (Kausalität aus Freiheit) в *Същността на основанието* от 1929. (Heidegger 1995) Тук човешката трансценденция е изведена до последното условие на всяко обосноваване, тя представлява „свободата за/към основание“ (Freiheit zum Grunde), а „сърцето на Dasein“ е локализирано в неговото „себе си в дейността“ (Selbstheit im Handeln). Фрайбургската лекция *Същността на свободата* от 1930 е посветена на обширна критика на свързването на проблема за свободата с този за каузалността в рамките на Кантовата практическа философия. Изложената тук критиката търси да покаже, че не свободата представлява аспект на проблема за каузалността, а тъкмо обратното: каузалността е основана в човешката свобода, а нейното онтологично измерение я разкрива като условието на всяко едно, включително и на самото каузално, разбиране за битие. (Heidegger 1994)

друго и поради нещо последващо и така винаги прехождат в последващо и по-нататъшно преследване на цели, то тогава неизбежно се налага въпросът: За какво в последна сметка се случват всички многообразни всекидневни практически интервенции, заради какво в последна сметка е употребата на средства? Казано другояче: Към какво собствено е насочен и ориентиран континуума на всекидневните практики на индивида? Формулирано в жаргона на *Битие и Време*: собствено в какво многообразните „за-да“-препращания намират своята приложимост, в какво всички те намират „За-да“-то на своята приложимост? За какво по-конкретно е цялата поредица от цели-средства-препратености, или в терминологията на § 18, „при-какво“ цялостта от сложености намира своето собствено обстоятелство, собствено поради какво цялостта от сложености (*die Bewandnisganzheit*) е изобщо тук?

(2) Параграф 18 на *Битие и време* извежда на преден план една централна телеологична характеристика на континуума от многообразни дейности, а с това и един нов и основополагащ *прагматистки* аспект на феноменологичния конститутивен анализ.

Всички „за-да“-отношения в практическото боравене на всекидневието препращат в последна сметка към едно „За-какво“ (*Wozu*), което обаче от своя страна повече не отвежда към нещо друго като полезно за неговото постигане, което повече не отвежда към нещо друго отвъд самото себе си и което повече не препраща изобщо към нищо друго освен единствено към себе си самото⁶. Да се пита по-нататък относно „За-да“-то на това „За-какво“, както и относно това, в какво това „За-какво“ намира своята собствена приложимост (полезност), и „при-какво“ то има своето собствено обстоятелство, повече не е смислено,

⁶ Това „За-какво“ (Заради-което) повече не е „За-какво“ в обичайния смисъл на ръкоделно изработено изделие (следователно не е и биващо с начин на битие на вътре в един свят подръчното вътре в един свят, а още по-малко е биващо с начина на битие на наличността). Едно ръкоделно изделие, а още по-малко едно биващо с начина на битие на наличността не може да затвори структурата на препращане от инструмент към инструмент и на прехождане от дейност в дейност в една смислова *цялост*. За това и съществената цел на релевантните анализи от *Битие и Време* е тъкмо да разкрият връзката, „която отвежда от структурата на сложеността (обстоятелството) към битието на *Dasein* самото като същинското и единственото Заради-което.“ (Heidegger 1967: 83)

защото за това изначално „За-какво“ не е характерна изобщо никаква приложимост и полезност, защото с него няма повече никакво обстоятелство при друго, а то е „истинското и единствено Заради-което“ (eigentliche und einzige Worum-willen).

Казаното от Хайдегер в неговия маниерен жаргон е безпроблемно преводимо в традиционна терминология: човешката дейност представлява най-първо, най-вече и най-често форма на употреба на средства и като такава придобива смисъл чрез преследваните с нея намерения. Всички средства използвани за постигането на определени цели и всички инструментални действия осъществени за реализирането на дадени цели в последна сметка терминират в една обхватна и последна цел. При тази обхватна „цел по себе си“ реципрочността на определението „цел“ и „средство“ отпада и тя следователно нито представлява средство за постигане на дадена следваща цел, нито може да бъде инструментализирана до средство, нито да бъде подменена от такова, а е последната цел на всеки практически проект на индивида. „Ала самата цялост от сложености възвръща в края на краищата към едно „За-какво“, при което няма повече сложеност, което само не е биващо по начина на битие на подръчното вътре в един свят, ами е биващо, чието битие е определено като Битие-в-света, към чиято битийна устроеност спада самата световост. Това първено „За-какво“ не е „за-да“ като възможно При-еди-какво на едно обстоятелство. Първното „За-какво“ е едно „Заради-което“ (Worum-willen). „Заради“-то обаче винаги засяга битието на Dasein, което в битието му същностно го касае самото това битие.“ (Heidegger 1967: 84)

Тук човешкото Битие-в-света е характеризирано от Хайдегер с помоща на (превод на) същото понятие, което Аристотел употребява за обозначаване на единствената същинска и последна цел на всяка човешка практика (*hu heneka*), за обозначаване на онова, „заради което всяко друго и всичко останало се прави.“ Понятието *Worum-willen* въвежда едно квалитативно определение на Dasein – неговото съществуване като последна цел. Същественият момент за разбирането на човешкото Битие-в-света тук гласи, че то е практически феномен, че то изобщо не може по друг начин освен да бъде *последната цел* на всяко свое едно преследване на цели.

Ако Dasein представлява последната цел на своята дейност, то то съществува и предприема всички свои практически действия (винаги заради нещо, но винаги същевременно и) заради самото себе си. Ако човекът е последната цел на всички свои начинания, то актьора на дейността във всяко едно свое практическо начинание (независимо от това колко собствено и какви собствено цели диахронно и синхронно преследва) е препратен (не само към непосредствените свои цели, а) същевременно и към самия себе си.

Практическата само-референциалност заляга в самата основа на дескриптивното и оценъчно съдържание на понятието за последна цел. Това, което прави от последната цел тъкмо такава е обстоятелството, че тя не е инструментална за постигането на нещо друго, че тя не стои в услуга на нещо друго отвъд нея самата и, че тя не служи и не е подчинена изобщо на нищо друго освен единствено на самата себе си. От принципно значение за изясняването на понятието за Dasein тук е, че то изобщо не може да съществува по друг начин освен бивайки последната цел на всяко свое практическо начинание и преследване на цели и следователно, изобщо не е възможно да съществува по начин различен от това да бъде конституирано от практическата структура на само-референциалността.

Същественото тук е не само обстоятелството, че Dasein съществува обективно като цел сама по себе си и за неговата дейност е конститутивна двойна интенционалност и практическата структура на само-референциалността, а по-скоро следното: Човешкото битие не просто само при контингентни обстоятелства или просто само в дадени случаи влиза в отношение към себе си, а самото то като такава и винаги е отношение към самото себе си. Отношението на практическото аз към самото себе си следва да се разбира като отношение към последното носещо основание на неговата собствена екзистенция. Насочеността на човека към самия себе си представлява насоченост и към собственото му битие. Отношението на практическия субект към собственото му битие следва да се разбира като отношение към самата последна основа на неговата екзистенция. Ако последното носещо основание на човека е неговото битие, то той действа винаги заради себе си и съществува обективно като цел сама по себе си *въз основа на своето битие.*

Феноменът на изначалната двойна практическа интенционалност, на интересуващото се в своите многообразни практически начинания от собственото си осъществяване, по-точно казано, от осъществяването на своите жизнени възможности, човешко битие намира своето *понятийно* изражение в определението на битието на Dasein като грижа (Sorge). Разглеждано в тази перспектива, Кант се отнася посредством своето „онтологично” понятие за моралната персона като обективна цел в редица съществени отношения към това, което Хайдегер обозначава терминологично като грижа, а именно, че човекът съществува *заради* самия себе си и е така препратен към своята собствена персона, че той винаги се отнася към нея. „Човешкото битие екзистира и това означава то е *заради* своето собствено може да бъде в света. Тук се разкрива структурния момент, който движи Кант да определи персоната онтологично като цел.“ (Heidegger 1989: 11)⁷

3. Към екзистенциалната критика на Кантовата практическа философия.

Феноменологичната критика на Кантовото понятие за морално самосъзнание и определението на персоналността чрез формулата „цел сама по себе си“ в *Основни идеи на феноменологията* е развита като част от демонстрацията, че кардиналните за новоевропейската философия феномени на само-съзнанието и само-рефлексията не са нито единствената, нито „автентичната“, нито изначалната форма на човешко себепознаване, а почиват върху една комплексна предпоставка – „конституцията на практическата екзистенция.“ Тази критика изхожда от рефлексивната структура на само-съзнанието и води към само-„рефлексивността“ на човешката дейност и артикулиращите се в нея различни форми на практическо себе-познаване и различни форми на себе-познаване изобщо. Екзистенциалната критика на Кант същевременно отнема фокуса не

⁷ Разбира се, Кант директно дефинира личността посредством нейната възможност да се само-отнася към собственото аз. В *Антропология от прагматична гледна точка* Кант фиксира понятието за персона в когнитивни способности като само-референциалността и диахронната идентичност на субекта. „Че човекът може да има в своята представа аз-ът, това го извисява безкрайно над всички други обитаващи земята същества. Посредством това той е една *персона* и благодарение на единството на съзнанието при всички възможни промени, една и съща персона, едно от вещите, каквито са лишените от разум животни, с които човек може произволно да разполага, по ранг и по достойнство съвършено различно същество.“ (Kant VII: 127)

само от когнитивната (и менталната) към практическата сфера, от експлицитната само-рефлексия на аз-а към *пред*-рефлексивните форми на контакт и познанство със себе си, от антропологична към онтологична перспектива, но и от морални към морално-неутрални, онтологични принципи. От методическа гледна точка за Хайдегеровата критика е характерна една сравнително прегледна аргументативна структура, която може – крайно опростено – да се резюмира така⁸. В *първа* (реконструктивна) стъпка основните определения на Кантовата практическа философия се реконструират от гледна точка на техните онтологични импликации, а част от тях дори и като частична антиципация на онтологични принципи. Във *втора* (деконструктивна) стъпка се аргументира тезата, че и собствено *защо* Кантовата постановка в последна сметка представлява пропуск тези принципи да бъдат (експлицитно, уместно или изобщо) формулирани. В *трета* (конструктивна) стъпка собствената екзистенциална перспектива се излага като феноменологична експликация на въпросните онтологични принципи и като прагматистка алтернатива на конструктивизма (дуализма, интелектуализма, каузализма, ментализма) на Кантовата концепция.

По-надолу вниманието е тематично насочено само към Хайдегеровата критика на формулата за човека като обективна цел и е ограничено само до три нейни съществени аспекта.

3.1. Практически категории и екзистенциали.

Кант вижда ясно един отличен структурен момент на човешкото съществуване – обозначеният чрез понятието *грижа* феномен на практическото само-отнасяне – но използва за неговото тълкуване наследените категории цел и средство. Той интерпретира моралната личност в неуместната цел-средство-терминология и е ориентиран от самото начало към по-нататъшното изясняване на формулировката за целта сама по себе (а и на тази за царството на целите като система от ценности) посредством концепцията за *ценност* (*der Wert*) – човекът е такова биващо, чието битие не е една относителна ценност, а то само по себе си

⁸ Един неубедителен опит за реконструкция на метода на Хайдегеровата критика на Кантовата морална философия е предложен в Langbehn 2012.

представлява абсолютна ценност. От тази абсолютна, „вътрешна“ ценност на персоната произтича и моралната забрана, човекът да разполага по произволен начин както със себе си самия, така и с всички останали разумни същества.

Хайдегер е особено дистанциран по отношение на употребяваните за реконструкция на човешките практики категории цел, средство, причина, следствие, воля, блага, намерения, ценност, желания, стремежи преди всичко *поради* при това традиционно пред-поставяните онтология на ценностите, ценностни йерархии, дейностно-теоретичен каузализъм и ментализъм⁹. Понятията за ценност, каузалност, цел и средство получават своето обосноваване в рамките на традиционната ориентация на онтологията към наличността, а при проблема за каузалността, до който традиционно бива редуциран въпросът за свободата, човешката дейност и свободната воля, се касае собствено за „наличността на наличното и неговата обективна определимост изобщо.“ (Heidegger 1994: 163)

Тук е съществено смисълът на предложеното от Хайдегер *мета-категориално* разграничение между категории и екзистенциалии да бъде разбран правилно. Предметът на екзистенциалната критика *не* е това, че Кант напразно опитва с помощта на традиционната онтологична терминология да разкрие битието на моралната персона, както *не* е и това, че Кантовият опит остава неуспешен. Причината за отхвърлянето на използваните от Кант в неговата интерпретация на практическия субект понятия цел, средство, ценност и каузалност *не* е ни най-малко, че тези понятия са стари, както *не* е и това, че те са наследени и усвоени от традицията. Критиката на традиционните практически категории няма как да е мотивирана и от факта, че *„субективността на практиката е абсолютно индивидуална и в крайна сметка тя не може да бъде измерена предвид никакъв обществен еквивалент.“* (Kühn: 2006)

⁹ На мястото на традиционните практически категории Хайдегер изработва една изцяло нова терминология, която няма аналог в традиционния речник на философията: практическо боравене (das praktische Hantieren), употребяване (das Gebrauchen), имане-на-работа-с (Zu-tun-haben mit der Welt), вещо вземане-даване (der umsichtige Umgang), употребяващото погрижване (das gebrauchende Besorgen), отдадено се-занимаване-с (das hingeebene Sichbeschäftigen mit), пособие (das Zeug), инструмент (das Werkzeug), изделие (das Werk), свят на инструменти (das Werkwelt) както и поредица от предложни наречия.

Речникът на Кантовата философия остава определен от едно безкритично онтологично приемане относно битието на нещата в света: а именно, предпоставянето, че реалността се състои от налични вещи и предмети взаимосвързани от каузалността, че градивните елементи на реалността са обекти и наличните между тях каузални взаимодействия. За това и дадените от Кант определения на субективността на субекта остават изцяло ориентирани към признаци *тъкмо* на съвършено различната от субекта вещна реалност. Следователно отказът от традиционния речник на практическата философия е *поради* факта, че неговата употреба е оправдана и смислена само в границите на само една област на биващото, поради факта, че той е уместен и приложим единствено по отношение на неща, вещи и предмети, но е съвършено неадекватен по отношение на човека и неговия уникален начин на съществуване.

3.2. Практическото действие на персоната.

Кантовата практическа философия, макар изглежда да не дискутира изобщо експлицитно проблеми като екзистенцията или специфичния „битиен вид” на моралната персона, все пак докосва и антиципира подобен онтологичен въпрос. Кантовото понятие за свободна дейност не само експлицира моралната персона в прагматистки, морален и интерсубективен план, но изглежда може да послужи и за това да бъде разгърната също така и релевантната *онтологична* проблематика.

Моралната личност е определена на първо място като разумно същество (*Intelligenz*), а практическото аз е нещо, което осъществява своето собствено битие и практически възможности преди всичко в координация и интеракция с останалите съ-субекти. Действайки нравствено индивидът вече се пред-намира като обитател на царството на целите. Ако битието-заедно-с-другите на моралните персони като свободни е царството на целите, то тогава специфичният битиен вид на *personalitas moralis* лежи в самото нравственото действие като свободна постъпка. Следователно практическите субекти представляват надарени с разум същества, чието специфично битие в последна сметка не е нищо друго освен тяхната свободна практическа дейност (Heidegger 1989: 200). Тук същественият момент гласи, че персоните са разумни и активни същества, че те изобщо не могат да съществуват по друг начин

освен *действайки* (нравствено). Моралните личности са по своята същност рационални практически актьори.

Тази постановка обаче неизбежно налага и въпроса: Какво собствено Кант тук разбира под *дейност* (das Handeln), каква е неговата специфична употреба на понятията нравствено действие и свобода? По-нататък: ако свободната дейност на индивида се разбира в смисъла на характерния за него битиен вид, (съответно, като битието на съществуващите като цел по себе си морални субекти), то как следва тогава да бъде разбрана онтологичната конституция на *самата* практическа дейност, какъв собствено е начинът на битие на свободните действия, как да се интерпретира самата дейност предвид нейния собствен битиен вид. Формулирано на екзистенциалистки жаргон – по какъв начин следва да се интерпретира модусът на битие на Dasein от гледна точка на неговото конституиране чрез дейността?

Определението на начина на осъществяване на битието на моралната персона чрез свободното действие очевидно е едно от легитимните определения дадени от Кант и представлява историческа антиципация на концепцията за практическото погрижване като битието на Dasein. Моралните личности по своята същност представляват *практически* актьори. Дава ли обаче Кант в своята морална философия отговор на въпроса, как свободната дейност да бъде интерпретирана като начин на битие, каква е нейната собствена онтологичната устроеност?

Изглежда тъкмо фактът, че биването като „цел-сама-по-себе-си“ означава същевременно и биване по начина на свободното практическо действие, прави невъзможно включването на модуса на наличността в определението на моралните субекти като последни цели. Нравствените постъпки, свободата и волята на индивида са конципирани от Кант в стриктно противоречие спрямо природната каузалност като закон на вещната предметност. Макар и да представлява начин на съществуване на практическия субект, свободната дейност в Кантовата практическа философия касае в последна сметка една принадлежаща към наличността реалност. (Ако Кант никъде *не* различава биването на „биването-цел“ (Zwecksein) от това на “биването-вещ” (Dingsein) и *пред-поставя* индиферентно понятие за битие, то тогава определението на

свободното действие неизбежно също така придобива смисълът на наличността.) При Кант човешката практика остава по самото свое понятие неразличима от „екзистирание в смисъла на наличността.“ (Heidegger 1989: 200) И познание и практическо действие тук остават сведени до предикати на един субект, до атрибути на една субстанция.

В този пункт екзистенциалната критика на практическата философия на Кант не гласи, че той търси решение на проблема за битийния статус на практическия субект в хоризонта на онтологията на наличното, както също не гласи и това, че Кант остава поради собственото си определение на начина на битие на свободното действие в границите на традиционната онтология. Предметът на критиката тук е обстоятелството, че Кант нито схваща строго онтологично, нито превръща в нарочен проблем, „що за начин на съществуване, що за налично битие, представлява тази дейност.“ (Heidegger 1989: 201) Кант пред-поставя безкритично вещната наличност като единствения модус на битие и така безкритично пред-решава и въпроса за същността на нравствените действия. Кантовата концепция за човешката практика като особен, практически вид каузалност оперира с определения и понятия изведени тъкмо от съвършено различната от свободната дейност вещна реалност на каузалните взимовръзки. Кант характеризира моралните персони „онтологично“ чрез техните свободни практическа начинания, без обаче ни най-малко да повдигне по-нататък, а също така и без да отговори на въпроса за нейната специфична структура и онтологична възможност. Въпреки всички формални паралели и сходства екзистенциалната концепция за Dasein като „практическо боравене и употреба“ (praktische Hantieren und Gebrauchen) (Heidegger: 1967: 357) не отговаря на това, което при Кант се нарича свободно нравствено действие (freie sittliche Tun), така както биването-с-другите (das Miteinandersein) не е еквивалент на синтезата на моралните персони при Кант.

Ако развитото в Кантовите анализи на чувството за уважение към закона понятие за практическо действие служи за характеризирането на особената дейност на чистия практически разум, дейност, която е причина за практически следствия допълнително материализирани в и чрез нравствените постъпки на една персони, а при Хайдегер понятието за действие стои за практическото

осъществяване на битието в света в хода на рутинните практики на всекидневието, то очевидно тези две понятия за дейност не просто се различават съществено, а са различни както по отношение на своя обхват, така и в интензионално отношение.

Херменевтичната феноменология е опит, отвъд констатацията на факта, че човешката практика е основният начин на битие на аз-а, този факт да бъде изяснен в рамките на концепцията за грижата като заинтересованото от своите собствени практически възможности осъществяване на човешкото битие¹⁰. Изначалната самореференциална структура на субективността, така, както тя е подведена под понятието практическа екзистенция, е „ориентирана от напред към това, този битиен вид не просто да бъде само характеризирани, а той да бъде разбран в самото негово битие, нещо, което за Кант не представлява какъвто и да било проблем”. (Heidegger 1976: 221)

3.3. Разграничението между персоната и вещ.

В рамките на анализа на съществуващите като цел по себе си морални субекти Кант излага своята версия на решаващото за цялата новоевропейска философия на менталното, разграничение:

*„Същества, чието битие почива не върху нашата воля, а върху природната, имат, ако те са лишени от разум същества, само относителна стойност като едно средство и затова и се наричат **вещи**. За разлика от тях разумните същества се наричат **персони** тъй като тяхната природа ги отличава като цели сами по себе си, ... като нещо, което не бива да се употребява единствено само като средство ...“* (Kant IV: 428).

Разграничението между морална личност и вещ задава критерий, който позволява и принципно прокарване на разликата между субект и обект, между *res cogitans* и *res extensa*. Въз основа на своя характер на самоцел и на своята абсолютна ценност персоната е принципно различна от всяка вещ и всеки предмет. От абсолютната, „вътрешна“ ценност на личността, от нейната същностна разлика спрямо всяка вещ и предмет следва и моралната забрана,

¹⁰ Тезата на Ралф Кюн, че да бъде онтологично тълкувана практическата дейност като основен начин на битие на човека означава тя да бъде разглеждана като “субективна истина на самата битийна продукция, която обхваща и понятието за субективната практика” (Kühn 2006) ми изглежда напълно безпочвена.

човекът да разполага по произволен начин със себе си и с останалите разумни същества.

Едва чрез Кантовото определение на моралната персона като цел сама по себе си е достигнато „основанието за онтологичното различие между *азовото* биващо и *не-азовото* биващо, между *субект* и *обект*, *res cogitans* и *res extensa*.“ (Heidegger 1989: 195) Развитата в *Основни проблеми на феноменологията* теза гласи, че Кант не просто разграничава моралната личност от предмети и вещи, а дори прокарва строго онтологично различие между персона и вещь като два „основни вида биващо“. Кант схваща „онтологично принципно“ разликата между *res cogitans* и *res extensa* и съответно разпределя тези два основни вида биващо и в компетенциите на две различни онтологии – метафизиката на природата и метафизиката на нравите. Изглежда в *Основи на метафизиката на нравите* Кант достига до „истинската разлика“ между субект и обект, което прави не просто ненужно, но дори и принципно невъзможно при него повече да бъдат търсени още онтологични проблеми.

Антиципира ли обаче Кантовото различие между персона и предмет като два „основни вида биващо“ феноменологичният проект за една “генеалогия на различните възможни начини на битие”? Следва ли разграничението между различни видове биващо да бъде разглеждано *същевременно* и като разграничение между начини на битие или дори като такова между различни значения на *самото понятие* за битие? Показва ли се с разграничението между различни видове биващо, че има многообразие от начини на битие и съответно, каква собствено е конституцията на различните битийни модуси? Казва ли се с Кантовото твърдение, че моралната личност и вещь са различни видове биващо, *същевременно* и това, че човекът не само е нещо друго, не само е нещо различно от един предмет, но и *е* по друг, *е* по различен начин (*е* в различен смисъл) спрямо една вещь? Достига ли се с разграничението между различни видове биващо *същевременно* и до онова основание, върху базиса на което това разграничение изобщо може да бъде проведено?

Макар и Кант да разграничава онтологично недвусмислено персона и предмет като два основни вида биващо и да фиксира една „истинска разлика“ между субект и обект, при него биване-то на „биването-цел“ (Zwecksein) и биване-то на

„биването-вещ“ (Dingsein) изглежда означава навсякъде едно и също – предметна наличност. Очевидно изразът битие (Dasein), така като Кант го употребява и по отношение на моралната личност и по отношение на веща, стои за съществуване в смисъла на предметна, вещна наличност.

„Едно остава очевидно: Кант говори за битие на персоната точно както и за битие на веща. Той казва, персоната екзистира като цел сама по себе си. Екзистира той употребява в смисъла на наличността. Тъкмо там, където той докосва същинската структура на *personalitas moralis*, че тя е самоцел, той преписва на това биващо битийния вид на наличността.“ (Heidegger 1975: 209)

Кант следва основните определения на традиционната онтология на предметната наличност – субстанция и каузалност – и екзистенцията на практическото аз остава пред-определена като нещо просто налично като вещ. Щом Кант безкритично *отъждествява* начина на битие на моралните субекти с този на веща и под *e-то*, както на едното, така и на другото, винаги се разбира едно и също – предметна наличност, то в такъв случай метафизиката на природата и метафизиката на нравите – при всички възможни различия по между си – не са нищо друго освен два варианта на една и съща субстанциалистка онтология.

Докато при Кант разликата между персоната и предмет е разлика между два различни вида биващо в рамките на едно *индиферентно* понятие за битие, Хайдегер разграничава не просто (i) *между* различни видове биващо, не само (ii) *между* битие и биващо и не просто (iii) *между* различни начини да се съществува (*Weisen zu sein*), а (iv) *в самото понятие* битие *между* различни негови значения. За това и критиката към Кантовата практическа философия може да гласи, че никъде в нея не се казва, „*че по отношение на човекът понятието за екзистенция и това за Dasein има един друг смисъл, или изобщо какъвто и да било.*“ (Heidegger 1989: 200) Екзистенциалната критика на Кантовата философия следователно е заострена не само във въпроса за разликата между битие и биващо и многообразието от начини на битие, а във *въпроса* за специфичната употребата на *понятие* за битие *изобщо*. (Heidegger 1967: 24) Тезата, че човекът е нещо друго спрямо един предмет, очевидно е нещо различно от твърдението, че човекът е другояче от всеки предмет. Посредством разграничението между

персона и предмет се казва, че човекът е нещо различно от всеки предмет, но не и, че той е (съществува) по-друг начин от всяка една вещ. Докато Кантовото разграничение казва, че моралните персони и вещите са два различни вида биващо, Хайдегер търси да покаже, че те имат различни начини на битие, че и как човекът е (съществува) другояче спрямо всеки предмет. Кант показва единствено само това, че същността на човека като цел е „другояче определена от същността на нещата и предметите на природата.” (Heidegger 1989: 200)¹¹

Не Кант търси напразно отговор на въпроса, как да се определи онтологично битийния вид на Dasein с оглед на неговото конституиране чрез само-целевостта, и не Кант предлага един неубедителен или неверен отговор на този въпрос, а е напразно да се търси при Кант изясняване на този въпрос, както дори единствено „само и поставянето му.” (Heidegger 1989: 199) Кант характеризира моралната персона онтологично като цел сама по себе си, без обаче по-нататък да повдигне и да отговори на въпроса за специфичната структура на целевостта, както и на този за нейната онтологична възможност. В тази перспектива разбирането за човека като цел сама по себе си представлява една историческа антиципация на феноменологичната концепция за практическата само-отнесеност в дейността, но не и еквивалент на тази концепция. При всички очевидни сходства, паралели, аналози и афинитет, екзистенциалното понятие за екзистенцията заради самата себе си (Existenz umwillen seiner selbst) не отговаря на това, което при Кант се нарича “съществуващи като цел по себе си морални личности” (така както и Кантовото понятие не отговаря на екзистенциалното).

Тук проектът от *Битие и време* представлява една радикализация. С него за първи път е направен опит, отвъд констатацията на факта, че човекът съществува като цел сама по себе си, че той е по начина „биване-цел”, този факт да бъде изяснен в рамките на една обхватна теория на не-обективизиращата само-“рефлексивност“ на човешката дейност и артикулиращите се в нея форми на различно (автентично и не-автентично) практическо себе-разбиране на индивида и

¹¹ На места в *Основни проблеми на феноменологията* подвеждащо се казва „начини на битие” (Seinsweisen, Seinsarten) вместо “видове биващо” (Arten des Seienden).

различни форми на себе-разбиране изобщо. Обозначеният от понятието *грижа* феномен е „една отличена структура на човешкото битие – всичко зависи от правилната философска интерпретация. Не просто констатацията, че човешкото битие го касае неговото собствено битие, е решаващото, а интерпретацията на този феномен в посоката на едно изначално разбиране за битие.“ (Heidegger 1976: 220)

Всяка морална персона е цел сама по себе си. Цел по себе си личността е въз основа на своя разум. Морални персони са всяко разумно същество и човекът изобщо. Разумните същества и човекът са личности заради обстоятелството, че те са цел по себе си. Цел сама по себе си са всяка персона, всяко разумно същество и човекът. Личностите, разумните същества и човекът в Кантов смисъл са цел по себе си в следствие на своята разумна природа.

В морална персона, в Кантов смисъл, може да се превърне (и да съществува като такава) всяко битие-в-света. *Dasein* може да се превърне в морална личност, в Кантов смисъл, и може да съществува като такава въз основа на своята разумна природа. Всяко битие-в-света е цел само на себе си. Цел само на себе си *Dasein* е по силата на своето битие. Битие-в-света е всяка персона, всяко разумно същество и човекът. Разумните същества и човекът са битие-в-света заради своето биване-цел. Цел на себе си е всяка личност, всяко разумно същество и човекът. Моралните персони, разумните същества и човекът са цел на себе си не в резултат на своя разум, а въз основа на собственото си битие.

ЛИТЕРАТУРА

- Frankfurt, H. 1999. “On the Usefulness of Final Ends” // Frankfurt, H. *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: University Press, pp. 82-94
- Gethmann, C.-F. 1993. „Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit“ // Gethmann, C. F. *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: Walter de Gruyter
- Heidegger, M. 1967. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag: Tübingen
- Heidegger, M. 1976. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Wintersemester 1925/26. GA 21, Hrsg. von W. Biemel, Klostermann: Frankfurt am Main

- Heidegger, M. 1989. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Sommersemester 1927. Herausgeber Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1. Auflage 1975. 2. Auflage 1989. Frankfurt am Main: Klostermann
- Heidegger, M. 1994. Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. Sommersemester 1930. Herausgegeben von Hartmut Tietjen. 2. Auflage. Gesamtausgabe 31. Frankfurt am Main: Klostermann
- Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.
- Korsgard, M. Ch. 1996. "Kant's Formula of Humanity" // Korsgard, M. Ch. Creating the Kingdom of Ends. Cambridge & New York: Cambridge University Press
- Kühn, Rolf. 2006. Individuationsprinzip als Sein und Leben. Studien zur originären Phänomenalisierung. Ursprünge des Philosophierens Bd. 14. Stuttgart: Kohlhammer
- Langbehn Cl. 2012. Vom Selbstbewußtsein zum Selbstverständnis. Kant und die Philosophie der Wahrnehmung. Mentis: Paderborn
- Okrent, M. 2007 "The 'I Think' and the 'For-the-Sake-of-Which'" // Transcendental Heidegger, S. Crowell and J. Malpas (Ed.) Palo Alto: Stanford University Press, pp. 151-168
- Okrent, M. 1999 "Heidegger and Korsgaard on Human Reflection" // Philosophical Topics, Volume 27, Number 2, pp. 47-76
- Raffoul, Fr., Pettigrew, D. (Ed.) 2002. Heidegger and Practical Philosophy. New York: State University of New York Press
- Schalow, F.H. 1992. The Renewal of the Heidegger-Kant Dialogue. Action, Thought, and Responsibility, Albany
- Stoecker, R. 2001. Die Bedeutung des Personenbegriffs für die moderne Handlungstheorie // Sturma D. (Hrsg.) : Person. Paderborn: Mentis, pp. 259-274
- Stolzenberg, J. 2001. „Personalitas Moralis. Über Heideggers Kritik an Kants Theorie des moralischen Bewußtseins“ // Kant und die

- Berliner Aufklärung. Akten des VIII. Internationalen Kantkongresses, Gerhardt, V., Horstmann, R., Schumacher, R., Berlin: de Gruyter
- Seigfried, H. 1984. „Heidegger and the Problem of a Unified Theory of Action“
// William L. McBride, [Calvin O. Schrag](#) (Ed.) Phenomenology in a Pluralistic Context. New York: State University of New York Press
- Tugendhat, E. 1993. Vorlesungen über Ethik. Frankfurt M.: Suhrkamp