

# ХАЙДЕГЕРОВИЯТ ПРОЧИТ НА КАНТ И ПРОБЛЕМЪТ ЗА ОНТОЛОГИЧНОТО ОСНОВАВАНЕ НА МЕТАФИЗИКАТА

НИКОЛАЙ ПАВЛОВ

ДОКТОРАНТ, СПЕЦИАЛНОСТ ФИЛОСОФИЯ, СУ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

[NTRAVLOV@ABV.BG](mailto:NTRAVLOV@ABV.BG)

---

**АБСТРАКТ:** *Heidegger's reading of Kant and the problem of ontological grounding of metaphysics.* There are at least three main reasons why Kant is a key figure for the understanding of Heidegger own work. First, Heidegger is deeply interested in Kant during the so-called "Turn" (Kehre) in his thinking. Second, the rethinking of Kant's concepts and ideas is the leading impetus in Post-Kantian German idealism, whose main figures are interested in Heidegger to varying degrees. Third, the return to Kant, which led to German Neo-Kantianism, is an important part of the intellectual climate in which Heidegger formed his own philosophical position. The following paper attempts to present Martin Heidegger's original (and quite controversial) interpretation of Kant, as well as the main objections to it. The aim for ontological grounding of metaphysics is displayed as the focal point of this interpretation

**KEYWORDS:** ontology, epistemology, a priori, synthetic propositions, being, metaphysica generalis, metaphysica specialis

---

Кантовото влияние върху работата на Мартин Хайдегер и неговата оригинална интерпретация на Кант са обект на множество философски изследвания. В своята книга „Heidegger’s Interpretation of Kant Categories, Imagination and Temporality”, Мартин Уедърстон откроява три основни причини, поради които Кант е ключова фигура за разбирането на Хайдегер. Първо, Хайдегер е дълбоко заинтересован от Кант по време на така наречения „Обрат” в своето мислене. Второ, преосмислянето на Кантовото наследство е водещ импулс за посткантианския немски идеализъм, чиито основни фигури интересуват Хайдегер в различна степен. Трето, завръщането към Кант, довело до немското неокантианство, представлява важна част от интелектуалния климат, в който Хайдегер формира собствената си философска позиция. Известно е, че Хайдегер практически работи едновременно върху „Битие и време” и „Кант и проблемът за метафизиката”, която се появява през 1929 г.

Идеята, че правилният подход към Кант е в деконструкцията на определени метафизически и психологически остатъци в критическата философия, дава интересен поглед към теориите на Хайдегер. Разбира се, необичайният онтологически прочит на Кант, не като епистемолог, а по-скоро

като предшественик на собствените му занимания с битието, отделя Хайдегер от останалите неокантианци. И все пак, ако както сам Хайдегер твърди, основната му цел е да изведе Кантовите прозрения отвъд критическата философия, тогава неговата собствена интерпретация може да се разглежда като атипична форма на неокантианство.

### **Хайдегеровият прочит на Кант**

Хайдегер изнася първите си лекции върху „Критика на чистия разум” през зимния семестър на 1927/8 в Марбург, а впоследствие в Рига и Давос. Семинарът в Давос, където той защитава собствения си прочит срещу „ортодоксалното” неокантианство в лицето на Ернст Касирер, си остава един от крайгълните камъни на философията през 20 в.. Основният си текст посветен на темата, „Кант и проблемът за метафизиката” (известна и като Кантовата книга), Хайдегер публикувана през 1929 г. а Марбургските лекции са издадени едва през 1977 г, година след смъртта на автора, под заглавие „Феноменологична интерпретация на Кантовата Критика на чистия разум”. В предговора към първо издание на Кантовата книга четем, че тази интерпретация на Критиката възниква във връзка с работата върху втората част на „Битие и време” (така и не реализирана), предмет на която е трябвало да бъде феноменологичната деконструкция на историята на онтологията. Първият от трите раздела на планираната втора част е трябвало да има за заглавие „Кантовото учение за схематизма и за времето като предварително стъпало към една проблематиката за темпоралността” (Хайдегер, 2005: §8).

Хайдегеровата интерпретация на Кант винаги се е разглеждала като проблематична. Като интерпретация, тя е далеч от „мейнстрийма” и тази необичайност води до остра критика. Основна характеристика на възраженията е твърдението, че Хайдегер умишлено изопачава Кант, стремейки се да го покаже като предшественик на собствените си идеи. Тази теза е иницирана от Касирер, който в рецензията си на „Кант и проблемът за метафизиката” пише: "Тук Хайдегер вече не говори като коментатор, а като узурпатор, който сякаш нахлува с въоръжени сили в Кантовата система, за да я подчини и да я връчи в услуга на собствената си проблематика". Карл Льовит, ученик на Хайдегер, също го обвинява в изопъчаване: „Себеинтерпретацията в работата с чужд текст е изрично осъществена в Хайдегеровата интерпретация на Кантовото „приземяване” на метафизиката. Тази интерпретация трябваше да подкрепи Кантовата теза със своята ‘по-оригинална възможност’, но в действителност

помогна на Хайдегер за питането в „Битие и време”, като потвърди исторически онова, което Кант може би е искал да каже и да измести всички предишни Кантови интерпретации като неоригинални” (Löwith, 1960: 78). Льовит обвинява Хайдегер, че в прочитът му остава прекалено малко от самия Кант.

Въпреки уместността на критиката, Хайдегеровата интерпретация не бива да бъде отхвърляна с лека ръка. Вместо това е редно да се запитаме, дали Хайдегер наистина прави опит за исторически анализ на онова, което „Кант в действителност мисли”. Всъщност, целта не е да се възпроизведе Кантовия начин на мислене, тъй като описанието на написаното в текста не гарантира философското му разбиране, вземайки повод и от бележката на самия Кант, че читателят може да разбере философа по-добре, отколкото той самия себе си. За да се постигне това по-задълбочено разбиране, Хайдегер цели да разкрие генезиса на Кантовата проблематика, като по този начин достигне собствените дълбинни намерения на автора. В този смисъл, фундаменталното намерение на интерпретацията на „Критика на чистия разум” е да даде ключ към съдържанието на текста, като по този начин се изведе онова което авторът "е искал да каже". Хайдегер твърди, че човек не трябва просто да се опитва да възпроизведе онова, което твърди определен философ, а да се опитва да разкрие корените на философските му прозрения. Така интерпретаторът следва не само да даде по-ясна картина за това, което авторът ни каза, но и да бъде готов да премине там където оригиналната мисъл е срещнала преграда, така че да я доведе към едно по-вярно разбиране на философския въпрос. За да отстрани недоразуменията, натрупали се по време работата на автора, както и да разкрие и коригира неясностите, които поставят границите на текста, интерпретаторът трябва да използва един вид тълкувателно насилие: „с цел да се изтиска от онова което думите казват, онова което искат да кажат, всеки интерпретатор неизбежно трябва да си послужи с насилие. Това насилие обаче не може да бъде произволно. Една идея, осветляваща пътя, трябва да ръководи и направлява процеса на „тълкуване” (Auslegung). Само в силата на тази идея, интерпретацията може да рискува във винаги дръзкия опит да се предостави на скритата вътрешна страст на текста, за да бъде възможно чрез това, да се положи помежду неизказаното и да го накара да говори.” (Heidegger, 1990: 141). В опита си да разбере произведението по-добре от своя автор, интерпретаторът не се опитва да го надмине, а по-скоро да възстанови онова, което е най-ценно в него. Той трябва да се бори с текста и самите феномени, за да прогледа отвъд буквата на текста. Хайдегер разглежда опитите си да тълкува КЧР, изследвайки феномените

независимо, като полемизиране (Auseinandersetzung) с Кант. „Една философия наистина "функционира", когато собствената и мощ е освободена и и е дадена възможността да шокира и да произведе нещо различно. За да позволите на Кант да говори по този начин, трябва просто да се преборите с него. "Разбирането по-добре" изразява необходимостта от философска борба, която продължава в рамките на всяка истинска интерпретация” (Heidegger, 1990: 141). В полемиката помежду им, Кант помага на Хайдегер да види явленията по-внимателно, докато Хайдегер е в състояние да освободи Кант от грешките, които са се промъкнали около тълкуването на работата му, както и грешките, които самият Кант е направил.

„Извличайки основния проблем, ние разбираме разкриването на неговите оригинални, дълго прикрити възможности, чрез чието преработване той се трансформира. По този начин за първи път идва да се запази в качеството си на проблем. Да се запази проблем обаче означава, да освободим и да бдим над онези вътрешни сили, които го правят възможен, въз основа на неговата същност като проблем.” (Heidegger, 1990: 143).

Томас Ланган обяснява връзката на Хайдегеровия диалог с Кант към собствената му философия: „Кант и проблемът за метафизиката” е следователно сблъсък на визията на „Битие и време” с визията на „Критика на чистия разум”, без която „Битие и време” не би било възможна, но и която „Битие и време” трябваше да надхвърли, давайки на Критика-та по този начин нейният абсолютен смисъл.” (Langan: 1962, xii.)

В „БиВ“ Хайдегер определя Кант като „първият и единственият, който в един отрязък от изследователския си път се движеше по посока към измерението на темпоралността, съответно сам се оставяше да бъде тласкан нататък под натиска на самите феномени” (Хайдегер, 2005: 23) и го разглежда като истинския феноменолог преди Хусерл (а в някакъв смисъл и по-голям от него), доколкото необходимостта да ограничи стремежите на догматичната метафизика да прекрива границите на сетивния опит, подтиква Кант да се съсредоточи върху феномените и условията за тяхното разкриване. Следователно Кант не трябва да се чете като епистемолог (противно на Декарт, например), а като онтолог:

"Изследването на Кант се занимава с онова, което определя природата като такава - наличните биващи като такива - и с

това как тази онтологична предразположеност е възможна" (Heidegger, 1997: 75).

Хайдегер разглежда Кантовто проучване на „онтологичната определеност“ на биващите като априори форма на запитването за „това, което вече е разкрито и очаквано отнапред т.е. хоризонтът на онтологична предразположеност [...] е онова, което в известен смисъл е "по-рано", отколкото едно биващо и се нарича *априори*“ (Heidegger: 1997, 37). Това априорно естество на онтологична предразположеност формира основната връзка между критическия проект на Кант и фундаменталната онтология, самата определена като форма на трансцендентална философия:

„Трансценденталното познание е познание, което изследва възможността за разбиране на битието, предонтологичното разбиране на битието. И такова изследване е задачата на онтологията. Трансценденталното познание е онтологическо познание, т.е. априорно познание за онтологичната устроеност на биващите” (Heidegger, 1997: 186).

Така Хайдегер представя собственото си проучване на природата на битието като нов начин за решаване на въпрос поставен още от Кант: „Това, за което подлежащият на разработване въпрос пита е битието, онова което определя едно биващо като биващо, онова накъм което едно биващо, както и то да бъде обсъждано, е всеки път вече разбрано. Битието на биващото само не е едно биващо.” Следователно Хайдегер е съгласен с Кант за обекта на изследването (определението на биващите) и с идеята, че структурата на онтологическата определеност няма онтически вид (вж. Han-Pile, *Early Heidegger's Appropriation of Kant*).

В своята интерпретация, Хайдегер не твърди, че Кант споделя неговата концепция за Dasein. Нито пък, че съзнателно повдига „въпроса за битието” (Seinsfrage). Кант се занимава с познаващия субект, а Dasein не може да се идентифицира със субект. Битието на Dasein е битие-в-света (In-der-Welt-Sein) и не трябва да се редуцира до субект-обектната взаимовръзка. По отношение на битието, Хайдегер смята, че Кант го приравнява до "наличното" (Vorhandenheit).

С разпадането на германския идеализъм и неговата идея за философията като Wissenschaft („наука”, т.е. абсолютно знание), познанието за реалността е оставено само и единствено на позитивните науки, което оставя за философията задачата да анализира научните познания и да се опитва да обясни как са възможни. Философията се превръща в теория на познанието и по-специално, в

теорията на научното познание. В съответствие с тази концепция за една доста ограничена роля на философията, „Критиката“ започва да се разглежда като единствено ангажирана с теорията на естествените науки. Счита се, че Кант единствено пита: Като се има предвид факта на природо-научните познания, какви са условията за тяхната възможност? От гледна точка на Хайдегер, един такъв чисто епистемологически прочит на Кант е погрешен. Според него, „Критиката“ не е епистемологичен, а онтологичен труд, който трябва да бъде разглеждана в светлината на *metaphysica Generalis* (обща метафизиката).

Кант (в съзвучие и с традицията), разглежда метафизиката като фундаментално знание за нещата като такива и нещата като цяло. „Метафизиката има за истинска цел на изследванията си само три идеи: Бог, свобода и безсмъртие. Всичко друго, с което тази наука се занимава, и служи само като средство, за да стигне до тези идеи и тяхната реалност” (Кант, 2013: 382). Тези идеи с оглед на предмета им се отнасят до тоталността на условията на нашето съществуване и следователно до безусловното, което е невъзможно да стане предмет на опит (емпирично познание) (Стоев, 2011: 31-49).

Нужно е да се отбележи, че Кант говори за метафизика в няколко различни смисъла. Трябва да бъде разграничена метафизиката като естествена заложба (*Naturanlauge*) и метафизиката като наука. Първата се състои в естествения стремеж на човешкия разум да се обръща към въпроси, които надхвърлят собственият му обхват и предели. В това си качество на естествена заложба, метафизиката е неотчуждима от разума и дори идентична със самата чиста способност на разума, доколкото последния се схваща като способност за безусловното (Стоев, 2011: 31-49). Метафизиката като наука, обаче, трябва да премина през една критическа проверка на собствения и обхват и правомощия. Тук Кант въвежда диференциацията между общата (*metaphysica generalis*) и касаещата „крайните въпроси” (*metaphysica specialis*). Общата метафизика е всъщност Кантовата онтология, която разглежда съществуващото като такова или съществуващото изобщо. Ролята на онтология за Кант изпълнява трансценденталната логика в частта си на „аналитика на разсъдъка”, доколкото именно разсъдъчните категории и основни положения определят формата на всеки един възможен обект изобщо, за който ние сме в състояние да имаме наглед (т.е. обект, който може да стане предмет на опит). (Стоев, 2011: 31-49). Предмет на *metaphysica specialis* са въпросите поставени на човешкия разум с оглед на крайната му цел – за Бога, за безсмъртието и за свободата. В този втори смисъл Кант говори за метафизиката като за „същинска метафизика” или

„метафизика в крайната и цел” и я определя като „науката за това как чрез разума да напреднем от познанието за сетивното към това за свръхсетивното” (Кант, 2000: 78 и сл).

### **Онтологизацията на Кантовата теория на познанието**

Когато в Критиката с пита, как синтетичните априорни твърдения са възможни, Хайдегер интерпретира тези твърдения като принадлежащи към *metaphysica generalis* или онтология. Кантовите синтетични априорни твърдения се тълкуват от Хайдегер като онтологични твърдения, тоест, те не са допускания за предмети или хора (това, което Хайдегер нарича онтични твърдения), а твърдения за битието на биващите (*das Sein de Seienden*). Всяко отнасяне до биващите предполага разбиране на битието на тези биващи. Онтичното знание предполага онтологично знание. Синтетичните априорни твърдения на Кант представляват онтологично познание, необходимо за познаване на предмет. Те изразяват разбирането за конкретност (*Gegenständlichkeit*), битието на предметите.

Тълкуването на синтетичните априорни твърдения като онтологични твърдения позволява на Хайдегер да интерпретира коперниканския обрат на Кант по начин, който избягва един проблематичен момент. Като се има предвид, че ние сме крайни същества изглежда неоснователно да се твърди, че обектите трябва да са съобразени с нашето познание, а не познанията ни да съответстват на обектите (вж. Weatherston, Martin, *Heidegger's Interpretation of Kant: Categories, Imagination, and Temporality*, 2002). Интерпретацията на Кантовата Коперниканска революция от Хайдегер не твърди, че обектите трябва да съответстват на емпирично или онтично знание, а че трябва да отговарят на синтетичните априори съждения (знания). Биващите трябва да отговарят на онтологичните съждения, тъй като те могат да се проявяват като такива само на базата на разбирането на тяхното битие. Онтичното знание може да съответства само на биващи, ако тези биващи са вече са се явили (*offenbar*) като биващи, т.е. са известни в учредяването на тяхното битие (*Seinsverfassung*). Обектите, т.е. тяхното онтична определеност, трябва да съответстват на това фундаментално знание. Проявимостта на биващите (онтичната истина) се върти около разкритостта на учредяването на битието на биващите (онтологичната истина). Но онтичното познание може никога само по себе си да не „отговаря на” обекти, защото без онтологично познание не може дори да съществува възможност нещо да „отговаря на” (Heidegger, 1991: 13).

Кант твърди, че знанието е първом „наглед“ (Anschauung). В подкрепа на това твърдение Хайдегер цитира първото изречение на Трансценденталната естетика: „По какъвто начин и с каквито средства и да се отнася едно познание към предмети, нагледът все пак е онзи начин, чрез който то се отнася към тях непосредствено и към който всяко мислене като средство се стреми” (Кант; 2013). Но въпреки това, за ограничени в способностите си да знаят човешките същества, нагледът сам по себе си не може да бъде знание. За да стане знание се изисква концепция или начин на мислене, което да направи възможно определянето му по конкретния начин. Нагледът на биващи (емпиричният наглед) е в зависимост от априорното наличие на своя обект. Той не може сам да предостави своя обект на себе си. Нашият наглед за биващите е *intuitus derivatus* (Heidegger, 1991: §5). Тъй като човешкото познание е ограничено на него са му е необходими концепции. Крайното знание мисли с нагледи (*denkendes Anschauen*) или нагледно мислене (*anschauendes Denken*). Репрезентацията чрез понятия (*begriffliches Vorstellen*) няма непосредствеността дори на крайния наглед. Това *Umwegigkeit*, което принадлежи към същността на разбирането (*Verstand*) е най-ясният знак за собствената му ограниченост (Heidegger, 1991: 30). Тъй че основните елементи на крайното познание са нагледите и концепциите. Първата стъпка към обяснението на възможността за онтологично познание е да се идентифицират основните елементи на това познание. Това са чистите нагледи и чистите мисли или концепции. В чистия наглед, онова което е нагледно (*das Angeschauete*) не е биващо (*Seiendes*), а (един от аспектите на) битието (*Sein*) на биващите.

Критерият за априорните синтетични съждения относно битието на биващото не би могъл да се намира някъде в опита, защото самият той се предхожда и подрежда от „онтологично разбиране на биващото” и се основава на него. (виж Ангелов, Цветелин; Мартин Хайдегер и Кантовият подход към метафизиката) Следователно, онтологичното познание е познание според несъответни на опита основания (Хайдегер: 1993, 28). Както знаем, самият Кант нарича един такъв априори вид познание, изведено само от принципите на разума, „чист разум”. Именно това понятие за „чист разум” е възможно заради неговите принципи, позволяващи му да познае нещо абсолютно *a priori*. Затова именно намиращите се в разума априорни принципи са основанието на възможността за възникването на едно чисто априорно познание и оттук изследването на чистия разум води до откриването на възможността на онтологичното познание като чист априорен синтез. (Хайдегер, 1993: 28). В този

синтез, според Хайдегер, трябва да има нещо антиципирано по отношение на опита, което трябва да бъде „втълпено” на биващото, което обаче не е взето от опита. Това е „втълпяване” на битие на биващото, като по този начин се формира хоризонтът, „в който биващото само по себе си подлежи на узнаване в емпиричния синтез”. (Хайдегер, 1993: 29). Този априорен синтез, „втълпяващ” нещо невзето от опита на биващото, трябва да бъде разгледан в неговата възможност. Хайдегер привижда като потвърждение за своя прочит следния цитат от Кант: „Аз наричам трансцендентално всяко познание, което не се занимава само с предмети, а и с типа (начина на) познание на предметите, доколкото то трябва да бъде a priori възможно”. (Хайдегер, 1993: 29). Трансценденталното познание проучва не само биващото, а и възможността на предхождащото го разбиране на битието му, което ще рече – самото конституиране на биващото. То засяга надхвърлянето (трансценденцията) на чистия разум по посока на биващото, тъй като спрямо него опитът не може да се нагоди като към възможен предмет.

Веднага към това се прибавя и проблемът за истината, за която Хайдегер казва: „Ако към същността на едно познание принадлежи неговата истина, тогава трансценденталният проблем на вътрешната възможност на a priori синтетичното познание е въпрос за същността на истината на онтологичната трансценденция. Важно е да се определи същността на трансценденталната истина, която предхожда всички емпирични и ги прави възможни. Понеже никое знание не може да и противоречи, без същевременно да не загуби цялото съдържание, цялото отнасяне към някакъв предмет, а с това и цялата истина. (Хайдегер, 1993: 30).

Това, според Хайдегер, е върнатата интерпретация на смисъла на Кантовия „Коперникански обрат”. Проблемът за онтологията става централен, което от своя страна води до проблема за възможността на „първичната онтологична истина”, за която нищо не може отвън и емпирично да бъде предпоставено, а най-малко може да бъде привнесено нещо от „факта на истината на познавателните науки”. (Хайдегер:1993,31) По-нататък задачата на Хайдегер е определянето на същността на онтологичното познание чрез осветляване на произхода и началните му основания. За целта той прави разлика между безкрайно и крайно познание, респективно между безкраен и краен наглед, цитирайки Кант: „Що се отнася до човека, за разлика от Бог или някой по-висш дух, то всяко познание на същия се състои от понятие и наглед” (Хайдегер:1993, 35). С оглед на това Божественото познание е представяне, при което има в

онагледяването сътворяване на онагледимото биващо като такова. Понеже при Божественото познание има предварително онагледяване на биващото чрез абсолютното му прозрение непосредствено в цялост и като такова, то, явявайки се творческо, не се нуждае от мислене. Тъкмо напротив, мисленето като такова е вече еманация на крайността. Следователно Божественото познание е творчески наглед, а човешкото крайно познание е нетворчески наглед и нуждаещо се от мисленето (като не-непосредствено, крайно опосредяващо знание) т.е. крайното познание, нуждаещо се от мислене, се дължи на крайността на присъщия му наглед. Като не-творчески, човешкият наглед бива афициран отвън, от онагледимото в него. Затова същностният проблем на човешкото знание лежи в нагледа, а съответно и основополагането на метафизиката, като имплицитно от крайната същност на Dasein (Ангелов:66) Крайният наглед именно като такъв бива афициран отвън и това изисква появата, като необходими инструменти, на сетивата. Поради това крайният човешки наглед е сетивен, но не заради афицирането му (отвън) чрез сетивата, а защото Dasein, като екзистиращ сред биващото, трябва да може да възприеме вече наличността му, сред която е „захвърлен”, т.е. заради възможността то да му се яви в наличността си, в качеството му на вече имащо го.

Крайното човешко познание се състои от понятие и (краен) наглед. Синтезът между тях дава възможност за засрещането биващото като предмет. С думите на Хайдегер, „по-точно казано: само крайното познание въобще има нещо като предмет, Самото то е предпоставяне на вече биващото. На безкрайното познание (Божието) обаче не може да се противопостави някакво биващо, към което то да може да се насочи (като към предмет). Такова насочване „спрямо”, би било вече отнесеност „към”, а с това и крайност. Безкрайното познаване е едно онагледяване, което като такова допуска да възникне самото биващо. На абсолютното (Божието) познаване биващото се разкрива в допускането да възникне, ще рече – като възникване (Entstand). Доколкото биващото е открито за абсолютния (творческия) наглед, то „е” тъкмо в неговото достигане-до-битие (zum-Sein-kommen). То е биващото като биващо само по себе си, но не и като предмет.” (Хайдегер, 1993: 40).

От „Критика на чистия разум” знаем, че човешкото крайно познание като опериращо посредством априорните форми на нагледа – време и пространство – в принадлежащите им понятия, не достига до нещата като такива, каквито са „сами по себе си”, а само по начина, по който ни се представят. Всяко познато от нас е познато изобщо съобразно със специфичната структура на човешките

познавателни способности, съобразно особената перспектива (*der Standpunkt eines Menschen*), в която човешкото познание може да има предмета си. Невъзможността да се заеме абсолютна гледна точка необходимо имплицира и една друга невъзможност – тази да се сравнява предмета в неговото качество на „явление“ за нас и предмета в качеството му на независим и самостоятел („сам по себе си“). Съобразно с това убеждение на Кант, не е възможен и един такъв подход, при който да се отстрани това, което самото човешко познание като такова е внесло в своя предмет, и така предметът да бъде иман в своята чистота, необременен от частността на познавателната перспектива, в която първоначално е бил постигнат. (Стоев: 2005, 36-37). Както обаче справедливо отбелязва Хайдегер, „тази крайност на разума в никакъв случай не се състои единствено и само в това, че човешкото познание показва множество празнини на неокончателност и неточност, както и на заблудата, а тя лежи в същностния строеж на самото познание“ (Стоев: 2005, 37). В този смисъл при Кант „крайността“ на човешкото познание не е чисто и просто една негативна характеристика, а е указание за неговата специфична определеност, за неговия специфичен строеж. Едно истинско пълно познание за „нещата в себе си“ е възможно само чрез т.нар. „интелектуален наглед“, а такъв може да има само Бог. В този смисъл разделянето на биващото на „явление“ и „вещ сама по себе си“ е твърде условно. Хайдегер обръща внимание на казаното от Кант по този въпрос: „Затова Кант каза за КЧР, че тя учи предметът да се взема в двойното му значение, именно като явление и като вещь сама по себе си“. Точно погледнато, тук не би могло да се говори за „предмет“, понеже абсолютното познание не може да има никакви предмети (*Gegen-stande*). Кант казва, че: вещта сама по себе си не била едно друго спрямо явлението на биващото, т.е. „различието на понятията за една вещь сама по себе си и за същата в появата не е обективно, а само субективно. Вещта сама по себе си не е друг предмет, а друго отношение (*respectus*) на представата спрямо същия предмет.

Различаването на „крайно“ от „безкрайно“ познание, от една страна, и разделянето на биващото на „явление“ и „вещ сама по себе си“ в крайното познание, от друга страна, както и различието в крайното познание между „наглед“ и „понятие“, води до това, чрез осветляването на този вид проблеми да се достигне до възможността за основаването на основополагането на метафизиката в *Dasein*. Това, до което се достига в случая е, че крайното познание чрез крайността си така скрива от самото себе си „вещта сама по себе си“, че тя по същността си въобще не му е достъпна (като предметно-непроницаема),

защото то именно в крайността си конституира предметността като такава. „Появата” и това, което е „зад” нея, са самото биващо, но тя, представяйки биващото като „предмет”, не дава възможност то да бъде видяно откъм възникването.

Познанието, както според Кант, така и според Хайдегер, не може да бъде познание на нещата „сами по себе си”. „Познанието като такова, доколкото го познава съответно нещо съвсем друго, синтетично” (Хайдегер, 1993: 107), т.е. гносеологически определените ни понятия за нещата съвсем не са нещата, за които са понятията. Това положение е свързано и с критическото отношение на Кант спрямо старата догматична метафизика, която, както казва Хайдегер, се опитва да познае биващото от чистите понятия, тоест – само мислено, като от своя страна осуетява възможността за засрещнатост „със”. Това от своя страна препятства осмислянето на крайността на познанието като негова същностна характеристика – „възможността на опита”. „Опит означава: крайно, нагледно приемащо познание на биващото. Биващото трябва да се даде на познанието ни като противостоящо” (Хайдегер, 1993: 107), а не като изведено от познанието на една крайна субектност (Dasein). „Възможността на опита е това, което дава на всички наши познания а priori обективна реалност.” (Хайдегер, 1993: 108). Опитът следователно, според Хайдегер, е допускането на възможността за приемащо онагледяване на биващото, а според Кант – възможността един обект да бъде представен непосредствено в нагледа.

„Условията на възможността на опита изобщо са същевременно условия на възможността на предметите на опита” (КЧР) Това според Хайдегер означава, че : „Правещето възможно узнаването прави възможно същевременно узнаваемото (феномена, предмета) или узнатото като такова. Това означава: трансценденцията прави достъпно за едно крайно същество биващото само по себе си...което е израз на най-първичаното феноменологично познание на съкровената единна структура на трансценденцията” (Хайдегер, 1993: 110).

В „Основни проблеми”, както в „БиВ”, Хайдегер твърди, че онтологията на Dasein е в основата на онтологията като цяло, и по тази причина "адекватно третиране на онтологията на Dasein е предпоставка за поставяне на проблема, чието решение Кант приема като своя задача, изяснявайки понятието за битието" (Heidegger, 1982: 56). По този заплетен маршрут, необходимостта от по-

радикално и онтологическо формулиране на перцепцията става ясно. Хайдегер посочва неяснотата на понятието "възприятие", което има три възможни употреби – от гледна точка на възприемащ, на възприеман и като възприемност. Той пита дали тази неяснота не е от съществено значение за специфичната структура на перцепцията, тъй като ние не можем да разберем и да си изясним перцепцията ако я редуцираме до кой да е от нейните три аспекта. Перцепцията трябва да се разбира от гледна точка на отношението на възприемащия към възприеманото в неговата възприемност или биване-възприемано. Интенционалната структурата на насочване-себе-си-към очертава рамката и характера на перцепцията. Но Хайдегер е изключително предпазлив в това първоначално обсъждане на концепцията за интенционалността и държи да разграничи своята употреба на понятието и от двете основни и според него погрешни интерпретации – обективизиращата и субективизиращата. Грешката на обективизиране на интенционалната връзката между възприемащия и възприеманото се състои в разбирането на перцепцията като връзката между два актуални обекта, сякаш интенционалността е връзка, която зависи от актуалността на субектния и обектния полюси на перцептивната връзка. Грешката на тази концепция става видна след като разберем, че онова, към което перцепцията е интенционално насочена не трябва да бъде актуално, че Dasein е в интенционалното отнасяне и без актуални обекти, както в случая с въобразяването на халюцинаторни възприятия. Интенционалната връзка не възниква първо през актуалността на обектите, а лежи в самото перцепиране, независимо дали въображаемо или актуално (Heidegger, 1982: 60)

Интерпретирайки Кант като идентифициращ съществуването или с акта на възприемане, или с възприемания обект, Хайдегер определя този възглед като непълен и неадекватен. Съществуването не може да се свежда единствено до битието на процеса на възприемане от страна на субекта, нито може да бъде отъждествявано с битието на който и да е възприеман обект или съществуващо (грешката за реализма). Съществуването или битието не се свежда към което и да е конкретно съществуващо, защото в този случай то самото би било едно съществуващо, нещо реално. Но безспорно Кантовата теза изключва възможността екзистирането да е такова съществуващо, разграничавайки актуалното от реалното. За Хайдегер най-приемливата интерпретация на Кантовото твърдение, че екзистирането е равно на перцепцията, е в смисъла на възможността за перцепция или бъденето-перцепиран на това, което се възприема. И все пак, ако "екзистирането е равно на възможността за

перцепция", то следва, че екзистирането е просто възможността за перцепция или бъденето-перцепиран на всеки обект, а така формулираното съществуване като перцепция остава неясно и проблематично, имайки предвид, че бъденето-перцепиран не очертава съществуването на този обект. "Перцепцията или абсолютно позициониране е най-много един начин на достъп до съществуващите." (Heidegger, 1982: 49)

Макар, че никога не обхващаме сигурно цялостта на съществуващото в себе си, ние се намираме поставени в центъра на някак разкритото в цялостта си съществуващо. Същностното положение на човешкото битие (Dasein) е като на питащо, което прави и метафизиката основно съ-битие (Grundgeschehen) в човешкото битие. Излизането над съществуващото (трансцендирането) става в същността на битието ни. Но това излизане е самата метафизика. Следователно метафизиката принадлежи към „природата на човека”, твърди Хайдегер. Метафизиката е спътник на човека, който търси себе си, като поставя себе си в питането за своето битие спрямо нищото. Познаването е модус на битие на Dasein като Бъдене-в-света, то има онтичната си основаност в тази устроеност на битието. Познаването е вече при своя свят, който то обаче тепърва ще трябва да добие в трансцендирането на субекта

Онтичното познание може да се уподоби с биващото („предметите”) само когато това биващо като биващо е отнапред откриваемо, ще рече – бива познато в основаването на битието му. Предметите, т.е. тяхната онтична определителност, следва да се насочат спрямо това крайно познание. Откриваемостта на биващото (онтичната истина) кръжи около разкритостта на основаването на битието на биващото (онтологичната истина); ала никога онтичното познание не може да се ориентира за себе си „спрямо” (nach) предметите, тъй като без онтологичното не може да има дори едно възможно накъде (Wonach)

Това проучено що-битие (Wassein) на биващото бива a priori втълпено (beigebracht) в онтологичното познание преди целия онтичен опит, макар и тъкмо за него. Така въпросът за възможността на онтологичното познание се превръща в проблем за същността на синтетичните съждения a priori.

Хайдегеровият философски концепт е особена недогматична (битийна) метафизика. (Канавров, 2011) Той е метафизично философиране(онтологично теоретизиране, респ. разкриване на истината на битие в неговата история) като „излизащото над съществуващото запитване, за да се запази самото съществуващо като такова и да се върне – вече запазено – в разбирането.”(Хайдегер; 1993: 24)

Бидейки поставена от Хайдегер на здравия онтологичен фундамент, от където тръгва всеки подстъп към въпросите за истината, смисъла, човека, света, Бога и пр. метафизиката вече не може да бъде преодоляна или загърбена, защото е „основно съ-битие в човешкото битие. Тя е самото човешко битие [das Dasein selbst].

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Ангелов, Цв; Мартин Хайдегер и Кантовият подход към метафизиката; В: Философски форум, бр.12, 2004/2005, с. 64-76.
- Канавров, В., Пътища на метафизиката: Кант и Хайдегер, С., 2011.
- Кант, И., Критика на чистия разум, С. 2013.
- Кант, И. Кратки метафизически съчинения С. 2000.
- Стоев, Христо; Кант и проблемът за вътрешното сетиво, С. 2005.
- Стоев, Христо; Вярата в „Критика на чистия разум” на Кант В: Християнство и култура, бр. 6 / 2011, с. 31-49.
- Хайдегер, Мартин; Кант и проблемът за метафизиката С. 1993.
- Хайдегер, Мартин; Битие и време; С., 2005.
- Хайдегер, Мартин; Що е метафизика?; Същности; С. 1993.
- Cassirer, Ernst; Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation, Kant-Studien, Volume 36, 1931.
- Han-Pile, Batrice; Early Heidegger's Appropriation of Kant; In: A Companion to Heidegger. Blackwell Publishing Ltd, pp. 80-101, 2005.
- Heidegger, M. (1991). Kant und das Problem der Metaphysik [Kant and the Problem of Metaphysics], 5th ed., ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger Martin; The Basic Problems of Phenomenology, Bloomington: Indiana University Press, 1982.
- Heidegger Martin; Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason; Indiana University Press; 1997.
- Langan, Thomas; 'Foreword'. In Kant and the Problem of Metaphysics, Martin Heidegger, trans. J.S. Churchill; Bloomington: Indiana University Press, 1962.
- Löwith, Karl; Heidegger: Denker in dürftiger Zeit; Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- Weatherston, Martin, Heidegger's Interpretation of Kant: Categories, Imagination, and Temporality, Palgrave Macmillan, 2002.