

ХАЙДЕГЕРОВАТА КОНЦЕПЦИЯ ОТНОСНО КАНТОВОТО РАЗБИРАНЕ ЗА БИТИЕТО КАТО ПОЛАГАНЕ И ВЪЗМОЖНОСТТА НА ОНТОЛОГИЧЕСКИЯ АРГУМЕНТ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЕН КОНТЕКСТ

Цветелин Ангелов Ангелов

ИФС - БАН

Abstract: Heidegger's Conception of Kant's Understanding of Being as Laying and the Possibility of the Ontological Argument in a Transcendental Context. The question of being is fundamental in philosophy. According to Martin Heidegger, this question is posed in principle in Kant's philosophy. According to Heidegger, in Kant's philosophy, being is laying in the transcendental subject. Immanuel Kant's Thesis on Being in Critique of Pure Reason reads: "Being is not a real predicate." This is what Immanuel Kant means as a critique of the classical version of the ontological argument. At the same time, Kant, according to Heidegger, developed a new interesting concept of being.

Keywords: being, laying down, subject, predicate, transcendental, empirical, transcendental subject, rational abilities, knowledge, attitude, reality, possibility, necessity.

Въпросът за битието е този, който неотменимо и изначално ни касае, но едновременно с това той сякаш е принципно неразрешим и антиномичен, тъй като, от една страна, битието като не „е“, не „е“-стване, е неотнормимо към каквото и да било, т.е. неотнормимо към всичко, което би могло да се помисли като реално и съществуващо, като „е“, а, от друга страна, тъкмо в „понятието“ за битие всъщност, макар и нищо конкретно и реално да не може да се мисли (да бъде помислено), но тъкмо заради него е мислимо и се мисли, всичко което е, и което би могло да се помисли (т.е. открива се съществуващото като съществуващо); битието сякаш „е“, но без да е „е“, „е“-гост, нещо, „е“-стване, т.е. сякаш битието е единствено достойното за мисленето, но самото мислене (рефлексивното, т.е. категорийното метафизично мислене) е някак неспособно (и в категориалната си о-предел-еност – схематизираност е „недостойно“, **крайно и ограничено**) за битието, като неспособно да се „в-мести“ и в-мисли в битието. Именно затова

Мартин Хайдегер смята, че във въпроса за битието в метафизиката, като че ли е забравено тъкмо самото то, т.е. още в своята поставеност – според *начина* си на поставеност, от страна на рационалната метафизика, този въпрос за битието е подменен всъщност с този за съществуващото като такова, с което е „изгубено” вече самото битие, тъй като то е именно не-съществуващо(то) – „битието не е реален предикат” (Имануел Кант). Именно затова в ”Битие и време” Хайдегер отчита като много важно, положително и правилно това, че Кант първи, във връзка с въпроса за битието, поставя и въпроса за времето и неговите измерения, респ. за времевостта като такава, заради което „Кант е преди Хусерл (и може би, в мислите на Хайдегер, повече от него), истински феноменолог, осмисляйки необходимостта да се ограничат претенциите на догматичната метафизика да прекрочва отвъд границите на сетивния опит, което го подтиква да се съсредоточи върху явленията и условията за тяхното разкриване... Затова Кант трябва да се счита не за епистемолог (за разлика от Декарт, например), но за онтолог...” [1, p.80],

Казано по друг начин: оказва се, че, от една страна, битието е не-от-мислимо (без „понятието” за него нищо не би могло да се мисли), а от друга страна, то самото е непомислимо, т.е. без „понятието” за битие (за не-„е”), нищо, което *е*, не може истински да се мисли, но в „понятието” за битие, все пак, – нищо конкретно не би могло да се помисли. Но именно по въпроса за битието, което без да „е”, „е” това, чрез което всичко *е*, Мартин Хайдегер се обръща към Имануел Кант, който според него, от една страна, е отишъл твърде далеч в опита си за прояснение на битието, а същевременно с това е в кореспонденция с традицията [срв. 2, с. 362]. Самият „тезис на Имануел Кант за битието” в „Критика на чистия разум” гласи: „Битието очевидно не е реален предикат, т.е. понятие за нещо такова, което би могло да се присъедини към понятието за едно нещо. То е само поставянето (полагането-б.м.) на едно нещо или на известни определения сами по себе си. В логическа употреба то е единствено копулата на съждение-то” [3, 580-581]. Приведеното „определение” за битие, смята Мартин Хайдегер, съдържа в себе си два момента: „отрицателен”, свързан с отричането на това, че битието може да се разглежда като „реален предикат”, което обаче, от своя страна, не изключва възможността

то да може да се разглежда като „предикат изобщо”, и съответно с това положителен, – според който „битието е полагаане”. [срв. 2, с. 363] Тоест „според Кант, както отбелязва проф. Канавров, битие не би трябвало да е изведеното общо или просто съществуващото, а да е позиция, т.е. основание. Хайдегер прави една своего рода контент анализа на Кантовата теза за битие. Той тълкува поотделно не само нейната първа, отрицателна част и нейната втора, утвърдителна част, а и отделните елементи на двете съждения. Впечатление прави, че: битие се свързва с вещь и вещьност; реалност не е действителност, а вещьност; „битие не е нещо реално”; „просто позицията” не е ограничение спрямо реалността, а разграничение на битие от съществуващо; „просто” е еквивалентно на чисто; само по себе си (*an sich selbst*) не е същото като само по себе си (*an sich*) и не специфицира нещо ирелевантно на съзнанието; позиция е поставяне, а поставяне е синтеза; позицията е пропозиция, т.е. съждение; позицията е в крайна сметка основание и основополагане” [4, с. 369].

В „Тезисът на Кант за битието” „реален предикат” „означава нещо отнасящо се към този или онзи Res, към предмета, към предметното съдържание на вещта... Реалност за Кант означава не действителност, а вещьност. Реалният предикат е нещо, което се отнася към предметното съдържание на вещта и може да ѝ бъде приписано. Предметното съдържание на вещта не се представя в нейното понятие. ... Екзистенцията, съществуването, според тезиса на Кант, „явно не е реален предикат“ ... Битието не е нещо реално” [2, с. 365]. Именно по този начин битието на даден Res не е в неговите реални предикати и характеристики, или в тяхната цялостна съвкупност, а в това, че „е”, което „е”, е неизводимо и несводимо до тези характеристики, и тъкмо в този смисъл в контекста на „тезиса на Кант” „Битието е „просто полагаане на вещи или на известни определения сами по себе си” [2, с. 365] Но изразът „сами по себе си”, подчертава веднага Хайдегер, съвсем не означава в случая „Ding an sich”, т.е. независимата и самостоятелна спрямо съзнаниевия субект ноуменална същност на нещата. Именно затова битието никога не трябва да се разбира, според Имануел Кант, подчертава Хайдегер, като нещо вещно или предметно, т.е. като нещо реално откъм и сред съществуващото. Тоест “Битието като полагаане означава установяване на нещо

в полагащото установяващо представяне” [2, с. 366]. Затова, струва ми се, по отношение на битието може да се приеме, че то не е нито реален предикат, нито е логически субект, а е непредицируемото „е” на всеки един положен логически субект и предикат, т.е. битието е овъзможняващото полагане на съществуването на даден логически субект със съответен предикат, т.е. полагане на онто-логическа копула – неналична като реален предикат. Затова ””е” – не е още един добавен предикат, а само това, което полага предиката [винителен падеж] по отношение на субекта” [2, с. 366], като по този начин битието е като полагане на битие на съществуващото, съществуващо, от своя страна, като логически субект и предикат, между които в логическо отношение е налична копулата като „Respectus logicus“ (логическо отношение), с което, струва ми се, топосът (локусът) на възможността на съждението се оказва именно самото битие, т.е. съждението е възможно в-битието (т.е. като при-битие, при-битийност). Също така „‘наличие‘, ‘съществуване‘ се подразбират като битие, но ‘битие‘ и ‘е‘ не в смисъл на полагане на отношение между субект и предикат” ... „... [Но] ... за разлика от логическата употреба ... битие (в логическия аргумент за съществуването на Бога-б.м.) се употребява във вид на съществуващ сам по себе си обект. Затова ние можем да говорим за онтически, вярно, обективно употребяване на битието” [2, с. 366, 367]. Тоест битието е „просто полагане”, но не и установяване на такова, т.е. битието се **полага** по отношение на нещо, но не се **установява** по отношение на нищо и по никакъв начин, тъй като то „не е реален предикат”, т.е. битието е до/пред-субект-предикатно полагане.

Именно затова, смята Хайдегер, Кант в „За единствено възможното доказателство за съществуването на Бога” казва, че „ако се разглежда не просто това отношение [а именно между субект и предикат в съждението], но като вещь (нещо-б.м.) полагаема сама по себе си и за себе си, то такова битие е равностойно на съществуване”, т.е. „съществуването е абсолютно полагане на вещта” [2, с. 367]. Затова предикатите на даден обект (логически субект) дори и в съвкупността си, изобщо не дават неговото битие, но тъкмо в „прибавеността” на обекта към понятието за битие е всъщност полагането на битието на обекта.

Изключително интересно в разглеждането на проблема за

битието е това, че Хайдегер прави много важна дистинкция именно между логическа и онтологическа употреба на понятието за битие. В първият случай, т.е. при логическата употреба на понятието „битие”, смята той, става дума за логическа корелация между субект и предикат от типа: „S е P” в съждението. Във вторият случай, т.е. при онтологическата употреба на това понятие, имаща вида на „S е”, т.е. „съществува S”, според него, всъщност става дума за „полагане на отношение между Аз-субект и обект”, но по такъв начин, че субект-обектната релация (се отнася и) корелира със субект-предикатната релация, с което копулата „е” придобива в процеса на осъществяването на реално и обективно познание онто-логичен, т.е. по-богат и по-съдържателен смисъл от обикновения, чисто логически смисъл, с което „е”, респ. Битието, се оказва именно „полагане в пълнота и определеност”, откъм субекта накъм обекта[срв. 2, с. 367]. Именно по този начин се оказва, за Мартин Хайдегер, че „съществуване и битие Кант мисли в отношението им към способностите на нашият разсъдък” [2, с. 368], т.е. като полагане, с което се достига до обяснение на битието посредством чисто съзнаниевите модални категории: „възможност”, „действителност”, „необходимост”. По този начин философията на Имануел Кант като трансцендентална задава условията на възможността за извеждането на една предобектна (предпредметна) трансцендентална архитектурнична онтология-ноология. Като такава тази философия (по-специално в раздела за „Трансценденталния схематизъм” на „Критика на чистия разум”), разглежда основните метафизични категории „субстанция”, „причина”, „действителност”, „възможност”, „необходимост” и т. н. в тяхното ставане, а не самото ставащо „във” и чрез или посредством тях. С това Имануел Кант преодолява радикално и категорично цялата натуралистична аксиоматичност на тези понятия (в старата догматична – безкритична метафизика) и достига до трансценденталния субект като единствено условие на възможността на всяка аксиоматичност и който съответно с това е пред/над-аксиоматичен конститутивен принцип на действителността. „На езика на Кант този резултат може да се формулира по следния начин: макар и битието на X да не е реален предикат на X, то е вътрешно свързано с реалните му предикати, т.е. с онтичната му определеност, защото то (отчасти) се състои в това, X да има

реални предикати. „X е” тогава ще означава „X е Y, Z, W etc”, където Y, Z, W са реални предикати. ... [Но все пак-б.м.] битието не е реален предикат. След като битието не добавя нищо към определеността на съществуващото, тогава то не може да е един вид „във” съществуващото, а го характеризира по отношение на „субекта”. Оттук ... тезата, че битие (и небитие) може да „има” само там където има „субект” [5, с. 210-217]. Именно за това Хайдегер определя Кантовият „тезис за битието” тъкмо като „полагане”.

По този начин въпросът за битието всъщност се превръща във въпрос за „отношението на битието към разсъдъчните способности” [2, с.368], т.е. в отношението към битието в контекста на собствените му разсъдъчните способности, от страна на субекта, е именно истинската поставеност на въпроса за битието от същия този субект. Също така, самите модални категории: възможност, действителност, необходимост, с които той се отнася на към битието, от своя страна, са невъзможни и немислими в „чист вид”, т.е. като обективни, без субекта и като „сами по себе си”, както и без афициращия разсъдъчния субект обект посредством сетивно възприятие (сетивен наглед), т.е. емпирично. Тоест, оказва се, че за Имануел Кант „без сетивен наглед понятието за битие не предоставя отношение към действителен обект” [2, с.368], с което именно отношение (от страна на субекта към обекта) се заформя тъкмо значението, т.е. реалността на референта на дадено разсъдъчно понятие за битието на даден обект, като корелат на съзнаниевото отношение на към обекта. Затова битието е полагане, „но полагането само тогава е способно да установи нещо като обект, т.е. пред-стоящо (Gegen-stand) ... когато това полагане е чрез сетивен наглед, т.е. чрез сетивно афициране ни е дадено, подлежащото на полагане. Само полагането, като полагане на някаква афекция, ни позволява да разберем, какво означава за Кант битие на съществуващото” [2, с.368]. Но сама по себе си афекцията предоставя непосредствено единствено неподреденото многообразно, което многообразно именно само разсъдъкът може чрез своята способност за синтез да подреди и обособи в непротиворечиво, кохерентно цяло и единство, т.е. в контекста на Кантовата философия се оказва, че „всяка свързаност е свързване, всяко единство е единение” [6, S. 208], извършвано от страна на разсъдъчния субект. Следователно основна-

та характеристика на разсъдъка е именно „полагането като синтез”, което, от своя страна, има вид на пропозиция, в която копулата между субекта и предиката е с не просто и само логически, а и с онтологически смисъл и функции, тъй като доколкото битието като „полагане на битието” е, то е пропозиция съотнесена с афекция. Именно по този начин копулата „е” придобива за Кант нов смисъл, смята Хайдегер, т.е. копулата „е”, е не просто логическа съотнесеност на субект и предикат, а това, което прави възможни субекта и предиката и съответно овъзможнява и осмисля съотнесеността им, и съответно с това именно като „е” логическият субект в съждението би трябвало да афицира гносеологичния субект като обект. Затова копулата „е” „... изразяваща отношението вътре в съждението, има за цел различieto на обективното единство на данните, предоставени от субективното” [2, с.369]. Копулата на субекта и предиката отразява в себе си тяхното единство, но това единство се основава не просто на връзката, като логическо единство, между субект и предикат, тъй като всяка връзка зависи, от своя страна, от предхождащото я единство на многообразното и това единство е над „разсъдъчното свързващо полагане”, като предшестващото го и осъществяващото го като полагане. Това своеобразно “to hen”, т.е. полагашо единство, е едно своеобразно „изходно синтетично единство”, което е всъщност единството на трансценденталната аперцепция. „Тя прави възможно битието на съществуващото ... обективността на обекта ... и се разполага над и зад пределите на обекта ... Това прави възможен предметът като такъв ...” [2, 370]. Това вече дава основанието на Имануел Кант да разглежда битието в неговата определеност „в отношение спрямо разсъдъка”. С оглед на всичко това Кантовата философия като трансцендентално-субектна не просто търси фактите като основание в своята гносеологическа съотнесеност към действителността, т.е. наличното битие, но трансцендентално-рефлексивно прониква в основанията – трансценденталните условия на възможност на фактите. Това е философията, в която, както вече отбелязахме, според Готфрид Мартин, „всяка свързаност (в действителността-б.м.) е свързване (трансценедентална синтеза-б.м.), а всяко единство (в действителността-б.м.) е единение (акт, осъществяван от трансценеденталния субект-б.м.)” [6, S. 208], т.е. всичко с оглед единството и целостта на действителността е

осъществено посредством трансцендентална синтеза от субекта, а не готов, заварен факт, т.е. онтична даденост.

Именно затова „Синтетичното единство на аперцепцията” се оказва висшето основание на всяко единство и синтез на многообразното в действителността – предмет на опита. По този начин се достига до принципното положение, че „битие и съществуване се определят от отношението им към употребата на разсъдка” [2, с. 371], а съответно с това полагането на битие е същностно свързано, от една страна, с единството на трансценденталната аперцепция в нейните синтезни/синтетични функции, а, от друга страна, е свързано с единството на трансцендентална аперцепция и афекция, като в случая трансценденталната аперцепция синтезира и задава единството на афициращото субекта сетивно многообразно. Тоест в контекста на Кантовата философия разбирането за битието (като полагане), погледнато откъм Мартин Хайдегер, се оказва единствено възможно в контекста на „субекта” и по специално в осъществяващото се в него единство на трансцендентална аперцепция, посредством която се осъществява единството на сетивното многообразно и афекция като непосредствено предоставяща сетивното многообразно в нагледа. „Следователно за Хайдегер Кантовата теза за битието – независимо от критически подчертаваните от самия Кант конкретни постановки и по-общи схващания за фундаменталността на познанието и принципираността на философстването в познанието – е еквивалентна на трансценденталното единство на аперцепцията в познавателен план и на трансценденталното единство на предметността на предмета на опита, независимо от дадеността на този предмет. („Това решение, отбелязва тук като бележка под линия проф. Канавров, може да се схване в смисъла на онтологичното предимство пред онтичното предимство така, както те са представени в ”Битие и време”). Хайдегер тълкува най-вишето положение на критиката като теза за битието, респ. като събитие на битие” [4, с. 370-371].

Затова според Имануел Кант разсъдъкът не само открива и установява правилата, но и сам е източникът на тези правила на съгласуваността в трансценденталната синтеза, с което единствено е възможно мисленето и познанието на единството на даден предмет като такъв (макар и само като феномен в Кантов смисъл, а не

като „Ding-an-sich“), афициращ, от своя страна, непосредствено сетивността като многообразно, т.е. разсъдъчният синтез е с конститутивни функции по отношение на всеки един възможен предмет на опита (като именно в този контекст и по този начин за Имануел Кант битието се оказва именно своеобразно трансцендентално полагање). Затова трансценденталната философия на Имануел Кант разпредметява света и търси в субекта основанието за идеалните логически фундаментални смисли и отношения в него, т.е. търси изначалните трансцендентални логико-онтологически основания на смисловите връзки в света в неговата цялостност, в качеството им на идеална логико-смислова архитектоника на битието (разбира се в качеството му на феномен), с оглед на неговите начални и крайни основания. С всичко това субектността се оказва безусловното основание на „ставането“ на света (като феномен), чрез способността ѝ да бъде „правеца свят“. Това е така, доколкото трансценденталното познание трябва да бъде схващано като познание, което се занимава не с предметите, а с начина на познание на предметите и този начин, според Имануел Кант, трябва да бъде възможен именно изначално, т.е. a priori. Затова самата „Трансцендентална аналитика“ разглежда елементите на чистото познание на разсъдъка и неговите трансцендентални логически принципи, без които изобщо не е възможно мисленето на какъвто и да било предмет. Не случайно сам Имануел Кант категорично заявява „от нещата познаваме a priori само това, което сами влагаме в тях“ [3, с. 57].

По този начин за Имануел Кант – отбелязва Мартин Хайдегер - „Постулатите на емпиричното мислене изобщо“ са основания, посредством които се обяснява възможността, действителността и необходимостта, тъй като от тези трите е обусловено съществуването на предметите на опита.

Първият постулат гласи: „това, което се съгласува с формалните условия на опита (наглед и понятие), е възможно“.

Вторият постулат гласи: <<това, което е свързано с материалните условия на опита (усещането), е действително>>.

Третият постулат гласи: „свързаното с действителността, определена в съответствие с общите условия на опита, е (съществува) необходимо“ [2, с. 373]. Именно по този начин във връзка с трите

модални категории: възможност, действителност, необходимост, по отношение на въпроса за битието се оказва, че то като полагане определя не някакъв обект, а само това „как обектът се отнася към субекта”, респ. синтетичното единство на трансценденталната аперцепция, и неговите познавателни способности. По този начин се оказва, че всъщност битието в неговите модалности е не реален (онтически), а своеобразен трансцендентален (онтологически) „предикат” [срв. 2, с. 373]. По този начин “предметността на предмета на опита (Кант), която Хайдегер тълкува като битие на съществуващото, е ключовият момент на битийната интерпретация на синтетичното единство на аперцепцията. Респ. основните положения се осмислят като модалности на битието. От това гледище Хайдегер се впуска в преосмисляне на постулатите на емпиричното мислене, които според Кант дефинират възможното, действителното и необходимото на предметността. Те би следвало да се отнасят към битието на съществуващото, защото се съгласуват съответно с формалните, материалните и общите условия на опита. Хайдегер прави заключението: „Като бъдене възможно, бъдене действително, бъдене необходимо [Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit] битието наистина не е реален предикат, но е трансцендентален (онтологичен) предикат”. ... Бъдене възможно, бъдене действително, бъдене необходимо са позициите, т.е. поставеността на различните начини на това отношение (между обективността на обектите и субективността на субекта, в процеса на познанието-б.м.), която се корени в изначалната трансцендентална синтеза” [4, с. 370-371].

Тезисът на Кант за битието е, че „Битието е ‚просто полагане‘. Но сега този тезис разкрива своето по-богато съдържание. ‚Просто‘ има вида на чисто отношение на обективността на обекта към субективността на човешкото познание. Възможност, действителност, необходимост са полагане на различни начини на това отношение. Различието в начините на полагане се определя от източника на изходното полагане. Това е чистият синтез на трансценденталната аперцепция. Тя е първоактът на познавателното мислене” [2, с. 374].

Тъй като Хайдегер (а съответно, разбира се, и самият Кант) приема, че битието не е реален предикат, затова то не е изводимо от никой обект (респ. логически субект) и неговото съдържание, т.е.

неговите предикатни характеристики, но „предикатите”, респ. определенията свързани с модалностите на битието като разновидности на полагане с необходимост произхождат от субекта – гносеологическия субект, т.е. субективни са. Затова „полагането и неговите модалности на съществуване се определят от мисленето. Тезисът на Кант за битието негласно е пронизан от водещата тема: Битие и мислене” [2, с. 374]. Тоест всяка една отнесеност към даден обект е възможна в контекста на модалностите – възможност, действителност, необходимост, които имат основанието си в познавателните способности на субекта и са изцяло съзнаниевни. Но едновременно с това веднага би трябвало да се отбележи, че разсъдъкът сам по себе си, е способен да мисли даден обект само в неговата възможност, но за да бъде познат в неговата действителност, е необходимо сетивното афициране на субекта откъм обекта [срв. 2, с. 375]. Затова именно „от собствените думи на Кант следва: възможност и действителност са различни начини на полагане. Различието им е необходимо за нас хората, защото вещността на предмета, неговата реалност е обективна за нас единствено когато обективността се определя от разсъдъка като сетивно дадена, и обратно, когато на разсъдъка се дава нещо извън това, което той е длъжен да определи” [2, с. 375].

Трансценденталната рефлексия – собственото рефлексивно протичащо битие на разсъдъка с оглед на конститутивната му роля по отношение на познаваемия обект, определя заформянето на отношение между „обективността на обекта” и „субективността на субекта” в познавателно-конститутивния процес, осъществяван от субекта при неговата афицираност от „Ding-an-sich”. Тоест „рефлексията като трансценденталана, не е насочена пряко към обекта, а върху отношението на обективността на обекта към субективността на субекта, и тъй като самата рефлексията в качеството ѝ на такова отношение вече е, от своя страна, [и] някакво обратно отношение към мислещия аз, то рефлексията, посредством която Кант изяснява и уточнява битието като полагане, се оказва рефлексия на рефлексията, мислене на мисленето, отнесено към сетивно възприеманото” [2, с. 378]. Тоест във философията на Имануел Кант битието протича рефлексивно като полагане в контекста на рефлексивно протичащото битие на разсъдъка, конституиращ предметността на предмета и

обективността на обекта в контекста на субективността на субекта на базата на сетивното афициране на субекта от „обекта”, с което самото битие като полагане е свързано с метарефлексията – рефлексия върху/на рефлексията, от страна на субекта. Затова Мартин Хайдегер казва: „Ако приемем, че характеристиката на мисленето като рефлексия е достатъчно, за да се очертае неговото отношение към битието, това означава, че мисленето задава в качеството си на просто полагане хоризонта, на който можем да забележим някакви предмети, като положеност, предметност. Мисленето функционира като зададеност на хоризонта за тълкуване на битието с неговите модалности като полагане.

Мисленето като рефлексия на рефлексията, се подразбира като приемане, което е като инструмент и средство, чрез което се тълкува видяното в хоризонта на полагането битие. Мисленето като рефлексия означава хоризонт, мисленето като рефлексия на рефлексията означава инструмент на тълкуване на битието на съществуващото” [2, с. 379-380].

Тоест по своеобразен начин, мисленето сякаш се оказва, според Имануел Кант, изтълкуван от Мартин Хайдегер, в двойно отношение спрямо битието, т.е. като задаващо хоризонта (в качеството си на рефлексия – условие на възможността на засрещането на ...), и съответно като „инструмент” на познанието (т.е. самото засрещане на засрещаното представящо се в хоризонта на мисленето), т.е. познание на даденото чрез полагане в хоризонта (в качеството си на рефлексия на рефлексията, т.е. метарефлексия).

Но битието, казва Хайдегер, „не може да бъде. Ако би било, то не би било вече битие, а съществуващо. ... Битие в собствен смисъл е това, чрез което присъствието е предоставено” [2, с. 380]. Но как стоят тогава нещата с Кантовия тезис за битието като полагане? Хайдегер отговаря: „Ако положеност, установеност, предметност се оказват производни на присъствието, то тезисът на Кант за битието принадлежи към това, което в метафизиката остава непромислено. ... [Но] тезисът на Кант за битието като чисто полагане остава върхът” [2, с. 381], т.е. своеобразният „връх” в мисленето на битието, от който (както Мартин Хайдегер отбелязва на същото място) се открива двойната перспектива в мисленето на битието, а именно свързаната с

идеята за *ipokeistai*, респ. под-лежащото, и тази свързана със спекулативната диалектика (на Хегел), където битието се интерпретира в контекста на абсолютното понятие.

И така, за Иманул Кант битието, според Мартин Хайдегер, е „просто полагане”, но не и установяване на такова, т.е. битието се полага от трансценденталния субект по отношение на нещо, но само по себе си не се установява по отношение на нищо от съществуващото, тъй като то въобще не може да бъде мислено и установявано като „реален предикат” по отношение на каквото и да било от съществуващото, т.е. битието не е засрещаното, а овъзможняващото засрещнатостта като такава. Това, от своя страна, до голяма степен, струва ми се, кореспондира с разбирането за битието на Мартин Хайдегер, който принципно разграничава битие (онтологично) от съществуващо (онтично) и съответно с това поставя въпроса за битието изцяло извън връзката със съществуващото (нещо, което не се прави в старата догматична метафизика, и в което се изразява, според него, проблемът на тази метафизика), т.е. въпросът за битието при него е поставен в принципна корелация с битието на *Dasein*, тъй като според него тъкмо единствено и само откъм *Dasein* е възможен въпроса за битието в самоотнесеността на *Dasein*, с което се оказва, че във въпроса за битието подвъпросно е самото *Dasein*, а самоподвъпросността-самообърнатостта на *Dasein* е възможна в контекста на въпроса за битието. Но нека да отчетем, че, ако все пак битието, според Имануел Кант, е полагане, свързано с афекция, именно такава, според Мартин Хайдегер, по отношение на битието (във връзка с принципната дистинкция, която той прави между битие и съществуващо, каквато при Кант, струва ми се, не е налична, или по-точно казано поне по този начин не е налична), е абсолютно невъзможна, а именно само и единствено откъм самоподвъпросната самообърнатост на *Dasein*, в неговата самоекстатична – екзистентна онтология, е единственият възможен подход към битието, нямаш, от своя страна, нищо общо с трансцендентално-логическата или онтично-емпирическата форма на верификация и установяване. Именно затова „примерите (за разлика между битие и съществуващо-б.м.), от които изхожда Хайдегер, са свързани основно с различните употреби на „съм” (*sein*), най-вече като копула и при изказвания за съществуване. Разликата между

нещо съществуващо и неговото съществуване изглежда очевидна и нередуцируема (т.е. не съществува самото съществуване като такова, а самото съществуващото като такова никога не е самото съществуване. Казано по друг начин „съществуване” не е реален предикат на съществуващото-б.м.). ... Съществуването на едно съществуващо не е просто една от многото му характеристики. ... Затова интуицията за разликата между битие и биващо, черпеща основание в очевидната разлика между съществуващо и съществуване, трябва да бъде развита по-нататък чрез интерпретация на разликата между онтологичните и онтичните определения на биващото. ... Битието не е реален предикат. То характеризира биващото по коренно различен начин в сравнение с другите му определения. То не е иманентно присъщо на биващото и не може да бъде дадено като една от онтичните му характеристики. В този смисъл битието е трансцендентно спрямо биващото. ... Разликата между онтични и онтологични определения на биващото може следователно да се разбира въз основа на разликата между реални и нереални предикати (като в случая по парадоксален начин тъкмо „нереалните” предикати са трансценденталното условие на възможност, т.е. овъзможностяват изобщо „реалните” предикати-б.м.)” [5, с. 191-192]. Тоест в „копулата” при употребите на „sein” от Dasein, в пропозициите относно съществуващото (тъй като според Хайдегер „езикът е домът на битието, в чието обиталище живее човекът”), се самоизявява битието, но без с това да е възможно то по някакъв начин да бъде нито онтично верифицирано, нито по някакъв начин логицизирано и рационално схематизирано, тъй като битието не би могло изобщо да бъде предицирано, т.е. битието онтологически предшества и обосновава всяка една предикация. Именно затова изобщо никакво предициране не би могло да се осъществи по отношение на битието.

Именно затова във връзка с поставеността на фундаменталния въпрос за битието може да бъде отчетено, че нито понятието (за каквото и да било) е битие, нито битието е понятие (за каквото и да било), в което се изразява не-понятийността и не-предметността на битието и неговата необективируемост като „е”-стване, т.е. тъй като „е”-стването не може да се открие в нищо, нито да се приписва на понятието за нещо, то битието изобщо не може да бъде предикат

(нито субект), нито може да бъде иманентно на дадено понятие за битийност и съответно с това приписващо (както е в „онтологическия аргумент“) по някакъв начин такава битийност по отношение на каквото и да било като *res*. Именно в своята „Критика на чистия разум“ Имануел Кант, в критиката си на т. нар. „онтологически аргумент“, показва необективируемостта от логическа гледна точка като понятие, и неувимостта (концептуално) на битието само по себе си, както и несводимостта му до формално правилна логическа конструкция (атомарна логическа пропозиция), включваща в себе си отношението: субект-копула-предикат. Затова битието е необективируемата „обективация“ на съществуващото, в **трансценденцията-на-онтичното-откъм-във-накъм-онтологичното**, с което съществуващото онтологично може да се схване именно като такава, а не нищо и не като битие, т.е. битието – не-скритостта открива в нищото чрез трансценденцията съществуващото именно като съществуващо (а не битие и не нищо). Именно затова въпросът за битието, при Мартин Хайдегер, е всъщност „тезис“ за неговата абсолютна необективируемост и неверифицируемост в емпиричен, гносеологичен и когнитивно-концептуален план, т.е. битието съвсем не би могло да се приписва и привнася концептуално-предикатно към каквото и да било, нито аналитично да се извлича и отчита по отношение на каквото и да било. Поради това въпросът за него е изцяло извън обхвата на логическата структура на мисленето (догматичната метафизика), имаща вида: *definiendum-definiens* (осъществяване на предидиране по отношение на битието, чрез субстанциализирането му, или най-малкото чрез полагането му като някакъв логически субект на съответни атрибути), а по-скоро битието интуитивно, пред-логически може да бъде „доловено“, в контекста на въпроса за „съществуването на съществуващото“, възможен откъм трансценденцията на съществуващото, през проблема за нищото (заформен в отношението между *Dere* и *Dedicto* модалностите) наличен в „разбирането на битието“ от *Dasein*. Затова, ако трябва по някакъв начин (и разбира се, само донякъде) компаративно да съпоставим разбиранията във връзка с проблема за битието при Кант и Хайдегер, струва ми се, можем да приемем, че битието овъзможностява като трансцендентално условие на възможност, откриването и разбирането за наличествуването

на обектите, респ. обектите в тяхната феноменалност („съществуващото като съществуващо“), афициращи с наличността си субекта (в опита), но само по себе си бива неафицируемо и неафициращо и тъкмо в този смисъл то е чисто полагање, от страна на трансценденталния субект по отношение на реалиите в контекста на ноуменалността им – при Кант, а съответно при Хайдегер, проблемът за „битието е в разбирането за битие (А. Кънев)” от *Dasein* в трансценденцията на съществуващото през въпроса за нищото, посредством който се открива именно „съществуването на съществуващото” от *Dasein*, т.е. битието е овъзможняващата **откритост** на съществуващото като съществуващо в трансценденцията, която, от своя страна, е свързана онтологически с **темпоралността** на екзистенцията на *Dasein*.

Във връзка с казаното дотук би трябвало да отбележим, че при Мартин Хайдегер „новата визия за философията като наука за битието обаче не означава, че се регламентира традиционната метафизика с нейните търсения на свръхсетивни принципи на съществуващото. Защото битието се разбира от Хайдегер като същностно различно от биващото, а не като негова иманентна или трансцендентна основа. Тук той следва схващането на Кант и Хусерл, че битието не е реален предикат, че то не е вътрешно присъща определеност на биващото. Той следва обаче най-вече възгледа на Емил Ласк, който категорично разграничава битието на биващото от самото биващо, категориалното (онтологичното) от материалното (онтичното). Задачата на новия проект е да осмисли в основанията и същността ѝ онтологическата разлика между битие и биващо и фундаменталните следствия от нея за природата на философията, нейните задачи, възможности, методи и пр.” [5, с. 98]. От друга страна, Хайдегер при своите задълбочени изследвания на Кантовата „Критика на чистия разум” и най-вече върху проблема за „трансценденталния схематизъм”, обръща специално внимание на „връзката, която Кант открива между всички категории и времето. Хайдегер обаче интерпретира тази връзка по друг начин в сравнение с Кант. Според него тя свидетелства, че битието, чиито фундаментални определения са категориите, има темпорален характер и че поради това може да бъде разбирано само в хоризонта на времето, последното обаче интерпретирано по един нов, по-иззначален начин. Изследването на времето е единственият път към отговора

на забравения в западната философия въпрос за смисъла на битието, към проясняването на различните модуси на битието – наличие, екзистирание и пр. – и отношенията между тях, към обяснение на отношението между битие и съществуващо, към изграждането на философията като наука. Така се разглежда проектът „битието и време“ [5, с. 98-99].

Ако трябва, все пак, в заключение да изтъкнем в контекста на „Тезисът на Кант за битието“ проблема за битието при Хайдегер, то струва ми се, бихме могли да отбележим, че всъщност „битието като полагање“, при него е именно самополагање - **„Самополагање“ в смисъл на самооткриване на битието – „es gibt Sein“, в/през Dasein, посредством езикът – „домът на битието“**. „Самополагање“ в смисъл на самооткриване на битието – „es gibt Sein“, в/през Dasein, посредством езикът – „домът на битието“, т.е. самополагање на - битието –през – нищото – откъм – съществуващото – в – съществуващото – накъм – себе – си –чрез - Dasein. Мартин Хайдегер, казано по малко по-различен начин, разглежда проблема за битието като самополагање-през-нищото-откъм-съществуващото-във-трансценденцията-накъм-себе-си-чрез-Dasein-в-разбирането му-за-битието. По този начин чрез/в Dasein се осъществява една своеобразна самооткриваща се самореференция на битието като откритост-скритост, т.е. битието е в поставеността на въпроса за него, от страна на Dasein като саморефлексивното Wassein, тъкмо с което е възможна и откритостта на съществуващото като такова, но тъкмо в трансценденцията му накъм битието (възможно, от своя страна, тъкмо откъм нищото).

От казаното дотук, струва ми се, можем да направим и следният извод (без, надявам се, да изпадам в субрепция) – битието е (в разбирането на Dasein за битие като) трансценденция на съществуващото, а тя е възможна откъм темпоралността на екзистенцията на Dasein, респ. в овремевяването на изначалното време като първично ек-статично време – явяващо се същността на ек-статичността на екзистенцията, поради което Dasein в своята саморефлексия е винаги трансценденция, а трансценденцията в своята отрицателна саморефлексия е Dasein в неговото перманентно самоотласкващо се „можене-да-се-бъде“, респ. самопроект накъм битието. По този начин, битието е тъкмо това, накъм което онтологически е насочена,

респ. интенционално протича ек-зистенцията в трансценденцията на наличното/съществуващото откъм/през нищото, т.е. Dasein в неговото само-ек-статично накъм-битието-в-ек-зистенцията онтологически е постоянно отвъд наличното и отвъд себе си (т.е. трансцендентното на самото себе си). От друга страна, онтичното е изцяло „в-себе-си”, т.е. засферено в собствената си онтичност, но „е-ства”, тъкмо откъм само-ек-статично ек-зистиращото „битие-накъм-моженето-да-се-бъде”, а именно Dasein, засрещащо в „захвърлеността си” сред онтичното самото онтично като такова в ек-зистенцията си, осъществявайки самото себе си в самопроектността си, т.е. оттласквайки се от онтичното, а също така самооттласквайки се и от самото себе си в [чрез темпоралността на] ек-зистенцията. Тоест Dasein засреща в „захвърлеността си” сред онтичното самото онтично (като такова), а също и самото себе си, тъкмо в качеството си на „захвърлено сред ...”, но се оттласква, ек-зистирайки от него, в своята само-проективна-само-ек-статична „същност”, самоосъществявайки се, по този начин, именно като интенционална ек-зистенция, респ. „моженето-да-се-бъде”, в своето „накъм-битието”... – трансценденцията на онтичното в екзистенцията. Именно затова, само доколкото Dasein е, има и свят, т.е. световостта като такава, е ек-зистенциалният топос на „захвърлеността-проект”, респ. ин-систенция-ек-систенция на Dasein, в неговата ек-зистенция – трансценденция накъм ... респ. „моженето-да-се-бъде”.

Към всичко имано предвид относно Хайдегеровата теза, респ. метатеза във връзка с Кантовата философска теза относно битието, нека накрая добавим и собствена интерпертация на Кантовата философска концепция относно това, което той има предвид във връзка с т. нар. онтологически аргумент, именно в контекста на който се формулира и идеята му относно това, че „битието не е реален предикат“, като се опитаме да експлицираме и собствена теза, а именно, че Кантовата трансценденталистка философска парадигма, но иманана предвид в един по-обхванен, холистичен и систематичен контекст, всъщност се оказва донякъде и своеобразна версия на онтологическия аргумент, или поне дава, струва ми се, основателна възможност за такава. Както е известно, според Имануел Кант, във връзка с критиката му на онтологическия аргумент, битието не е ре-

ален предикат, който по логически път да може да се приписва на съдържанието на определено понятие, имащо смисъла на своеобразен логически субект с оглед на съдържанието си, нито пък, според него, е възможно във връзка с онтологическия аргумент, да се има предвид априорно, аналитично, необходимо истинно съждение, при което предикатът логически необходимо произхожда от анализа на субекта, поради което прехода от логически към онтологически план е нерелевантен. Иемно затова, във връзка с проблема за онтологическия аргумент в Кантовата философия, от една страна, разгледан критически – най-вече в класическата му Анселмова версия, но, от друга страна, струва ми се, експлициран в нова, модифицирана версия и систематически, т.е. в един холистичен трансцендентален контекст, нека да се опитаме схематично и редуцирано да изследваме някои от основните идейни положения на неговата трансценденталистка парадигма, с което да обосновем тезата си относно възможността на тази нова версия на онтологическия аргумент. В случая обаче, нека категорично и отново подчертаем, че по въпроса с възможността на новата версия на онтологическия аргумент, наличен, струва ми се, в Кантовата философия, се прави *опит*, което предполага и категорично липсата на претенция, от страна на автора, за правилност на интерпретацията.

Нека имаме Кантовата трансценденталната парадигма, най-общо, идейно и схематично, но и холистично, т.е. да имаме предвид и трите негови „критики“, както и самото *трансцендентално* собствено като принципното *условие на възможност на опита* *изобищо*, включващо и обхващащо в себе си, както трансценденталната аналитика, така и трансценденталаната диалектика.

Както е известно, трансценденталните разсъдъчни способности на субекта, разгледани в *трансценденталната аналитика* и *категориите*, както и *трансценденталните идеи на разума* в *трансценденталната диалектика*, не са собствено налични в емпиричен контекст, но го овъзможностяват и онтологически предпоставят и предполагат, т.е. не са извлечени от опита, както и обект на самия опит, но самите те конституират, реализират, оформят опита на ниво разсъдък – в *трансценденталната аналитика*, както и на ниво систематика като разум в *трансценденталната диалектика*,

концептуално осмислят, синтезират, а и оцелостяват и завършват самото емпирично познание, трансцендирайки със самото това емпиричното, с което трансценденталното имано предвид в холистичен план, включвайки едновременно и кохерентно *трансценденталната аналитика* и *трансценденталната диалектика*, се оказва метаемпиричното трансцендентално условие на възможност на опита изобщо, от една страна, а, от друга старан, като регулативно-конститутивно в теоретико-практически план, трансцендира сферата на натуралистичното - обект на опита. Казано по-ясно, сферата на трансценденталното като такова, т.е. включнайки едновременно трансценденталните аналитика и диалектика, едновременно предполага, конституира, структурира, артикулира, оцелостява, осмисля, финализира и трансцендира сферата на опита, която от своя страна е релевантна единствено в приложно натуралистичен контекст, т.е. трансценденталното е трансценденталното условие на възможност на опита изобщо и на неговото трансцендиране, т.е. транс/метаемпирично, с което се трансцендира самата натуралистична сфер - обект на емпиричното. По този начин съдържанието на опита се осмисля, познава и разбира, но не откъм и чрез самия опит, но прилагайки се към опита от страна на трансценденталното като такова, едновременно конституиращо, овъзможностяващо, осмислящо, синтезиращо, финализиращо и трансцендиращо сферата на опита, с което самата емпирична сфера бива концептуално схваната, обхваната, систематизирана и снета в трансценденталното, с което онтологически се регламентира битието на трансценденталния субект като интелигенция и гносеологичен субект, а всичко това е именно трансценденция, т.е. изначално онтологическо трансцендиране на емпиричното и натуралистичното. С всичко това, струва ми се, трансценденталното трансцендира емпирично-натуралистичното, откъм себе си, накъм трансцендентално-трансцендентното, и транснатуралистичното, респ. трансемпиричното, самотрансцендиращо се в трансценденталното, осъществяващо като трансцендентално условие на възможност самото тронсцендентално условие на възможност на трансценденцията, т.е. на трансценденцията през трансценденалното. Тоест трансценденталното като трансценденция на емпирично-натуралистичното, трансцендентално онтологически корелира посредством трансцен-

денталните идеи едновременно като регулативни и конститутивни (в етико-практически план) с трансцендентността - транснатуралистичното и трансемпиричното, явяващо се самото трансцендентално условие на възможност на самото трансцендентално условие на възможност на трансценденцията и трансцендирането на натуралистичното, само бидейки транс/метатрансцендентално - интенционален корелат на трансценденталното. Тоест трансценденталните идеи като регулативни в гносеологико-теоретичен план и конститутивни в етико-практически план, същевременно са и метарегулативни и метакоститутивни, респ. самата трансценденция, овъзможностяваща трансценденталното като интенционално и онтологически трансцендиращо натуралистичното, както и снемането на емпиричното в трансценденталното. Цялата сфера на натуралистичното бива гносеологически феноменално конституирана и снета в трансценденталното, първо в „*трансцендентална аналитика*“, като своеобразно трансцендентално-формална, а след това бива идейно оцелостена, холистично осмислена систематизирана и трансцендирана през трансцендентално „съдържателното“ в „*трансценденталната диалектика*“, респ. трансценденталните идеи, които в етикопрактическата философия на Имануел Кант придобиват своеобразен метарегулативен и конститутивен логико-онтологически статус. Именно трите трансцендентални идеи: *психологическата*, като единството на мислещия субект; *космологическата*, като синтетичното единство на мислимия обект; *теологическата*, като трансценденталното безусловно условие на възможност на първите две трансцендентални идеи, явявайки се и самото трансцендентално условие на възможност на самото трансцендентално условие на възможност, се оказва и метарегулативна и метакоститутивна, като и метатрансцендентална, транснатуралистична и метаемпирична, а с това е и абсолютна и онтологична, респ. безусловно аподиктично асерторична – трансценденталното трансмодално non-alīud на регулативността и конститутивността.

По този начин цялата *трансцендентална*, респ. транснатуралистична и трансемпирична философска парадигма на Имануел Кант, струва ми се, се оказва един разгърнат, макар и по същество имплицитен по своя вид, вариант на онтологическия аргумент, във връзка с което вече бихме могли да разберем защо според Имануел

Кант битието не е реален предикат, който би могъл да се припише или отрече относно Абсолютното, тъй като субект-предикатния синтез е неприложим към Абсолютното, именно като такова и като трансемпирично, а също така и само от понятието, абстрактното и формално понятие за Абсолютното, според самия Кант, не би могло аналитично да се изведе битието Му като предикат, тъй като субект-предикатността са конструкти приложими единствено към сферата на емпиричното и по своята същност са формално-логически и разсъдъчни.

Казано обобщително. Трансценденталното онтологически като „*условието на възможност*“, предшества, овъзможностява, конституира, респ. принципира, интендира, реципира, реализира, оцелостява, систематизира, гносеологически завършва и идейно осмисля и трансцендира сферата на епрично-натуралистичното, бидейки само възможно единствено като транснатуралистично, респ. онтологически и интенционално *откъм и накъм траннатуралистичното и трансемпиричното*, респ. *трансцендентното - трансценденталното условие на възможност на самото трансцендентално* именно като такова, трансцендиращо, респ. самотрансцендиращо, самоманифестиращо, самообективизиращо и саморефериращо се като **Интелигенция** в трансценденталното, а именно в цялата сфера на трансценденталното и по-конкретно в самите трансценденталните идеи, и най-вече в теологическата, като метарегулативна и метаконститутивна, овъзможностявайки трансценденцията на натуралистичното от/в трансценденталното накъм трансцендентното, респ. накъм себе си, както в гносеологически, така и в етико-практически контекст.

Самата трансцендентална теологическа идея като метарегулативна и метаконститутивна, със самото това е, като вече отбелязахме, и *мета/тран*сцендентална, овъзможностявайки трансценденталното, самоманифестирайки и самореферирайки се в него, трансцендирайки го накъм себе си в трансцендентността си и самотрансценденцията си - трансцендираната си трансцендентност като самотрансценденция и самоманифестираност и самореферираност в трансценденталното, овъзможностявайки със самото това и понятието си и мислимостта си в трансцендентален контекст, както и самият този контекст - трансценденталното като такова.

Също така, имайки предвид и това, че в Кантовата философия

трансценденталните условия на възможност на опита изобщо, са такива и по отношение на всеки един конкретен обект даден в опита, което изобщо не променя нещата във връзка с афекциите в контекста на дадеността им опита, като и самото това, че теологическата трансцендентална идея не произтича от опита, а е иманентна на трансценденталния разум, респ. изначално е в него, бидейки с регулативно-конститутивни функции и онтологически смисъл по отношение на самите трансцендентални способности на разума, тя е не само отсам-отвъд опита, но същевременно и отсам-във-отвъд трансценденталното, специфицирайки го именно като такова, именно с което тя е и всеобхватна и онтологически конкретна, респ. конкретно тоталността и абсолютна, трансцендирайки както сферата на опита, така и самото трансцендентално, интенционализирайки го през трансценденцията накъм трансцендентността си, с което трансценденталният субект интенционално и идеиращо – най-вече етически, аксиологически и спекулативно-теоретически е ориентиран над и отвъд сферата на емпиричното и натуралистичното. Казано по-ясно: теологическата трансцендентална идея е същевременно и *тран*сцендентална и трансцендентална; регулативна и конститутивна, както и метарегулативна и метакоститутивна, трансцендирайки не само сферата на опита, но и тази на самото трансцендентално в трансцендетността си, а със самото това трансценденталния субект е онтологически способен интенционално и идеиращо да трансцендира сферата на натуралистичното, с което тя е фундаментално онтологична, аподиктична, холистична и всеобхватна, респ. абсолютно асерторична по отношение на него с оглед на възможността за трансцендиране на сферата на натуралистичното.

Също така, трябва да се има предвид и това, че в Кантовата философия самите трансцендентални идеи, макар и да не са познаваеми в опита, т.е. обект на опита като такъв, - относим само към сферата на натуралистичното, т.е. крайното, релативното и обусловеното, то те са онтологически идеиращи, контекстуализиращи и осмислящи опита в неговата цялостност, т.е. организиращи, оцелостяващи, систематизиращи, финализиращи, валидизиращи и концептуализиращи го, предшествайки го, именно в качеството си на трансцендентални, а едновременно с това са и трансцендиращи го, именно като сферата

на *всеобщото, необходимото, общовалидното*, бидейки със самото това отсам-отвъд опита, респ. свръхемпирични и регулативно-конститутивни, както и метарегулативно-конститутивни принципи по отношение на крайната интелигенция. Поради всичко това те не са онтологични, защото са възможни като гносеологични в емпиричен план, относим само към обусловената сфера на натуралистичното, а са интенционални обекти – метаобекти, т.е. по своеобразен начин в трансцендентален план са абсолютно реални и „гносеологични“ – интенционални метаобекти, а именно като онтологични в транснатуралистичен и трансемпиричен „ред“, респ. в трансцендентален и *транстр*ансцендентален план, т.е. в метафизичен план и контекст, като по този начин те всъщност трансцендентално идеиращо овъзможностяват самото емпирично познание за натуралистично с оглед на организирането, оцелостяването, систематизирането, финализирането и концептуализирането на емпиричното познание относно натуралистичното, тъкмо овъзможностявайки и трансцендирайки го. Тоест трансценденталното, именно като такова, трансцендентално трансцендира и интенционално интендеира на към трансцендентното и се самореферира в теологичната трансцендентална идея, като *трансценденталното условие на възможност на самото трансцендентално условие на възможност*, т.е. като метатрансцендентална, самоманифестираща се в трансценденталното и конституираща самото трансцендентално като транснатуралистично, респ. овъзможностявайки го като метафизически интенционално, респ. във възможността на отнесеността му на към себе си като абсолютна в регулативен и конститутивен план, респ. като метарегулативна и метаконститутивна, т.е. като абсолютна и обосноваваща.

Библиография

Han-Pile, B. *Early Heidegger's Appropriation of Kant // A Companion to Heidegger*. Edited by Dreyfus, L. H. and Wrathall, A. M. Published Online: 26 NOV 2007/© 2005 by Blackwell Publishing Ltd.

Хайдеггер, М. *Тезис Канта о бытии // Время и бытие*, Москва, 1993.

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

Канавров, В. *Пътица на метафизиката, Кант и Хайдегер*, София, 2011.

Кънев, А. *Хайдегер и философската традиция*, София, 2011.

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