

Валентин Канавров

ПЪТИЩА НА МЕТАФИЗИКАТА
КАНТ И ХАЙДЕГЕР

София, 2011

VALENTIN KANAWROW

*WEGE DER METAPHYSIK.
KANT UND HEIDEGGER*

РЕЦЕНЗЕНТИ:

Д-р Кристиян Енчев

Д-р Ивайло Димитров

Всички права запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде размножавана или предавана по какъвто и да било начин без изричното съгласие на „Изток-Запад“.

© Валентин Канавров, автор, 2011

© Издателство „Изток-Запад“, 2011

ISBN 978–954–321–876-9

Валентин Канавров

ПЪТИЩА НА
МЕТАФИЗИКАТА
КАНТ и
ХАЙДЕГЕР



СЪДЪРЖАНИЕ

ПРЕДГОВОР.....	7
ГЛАВА ПЪРВА. ПОЗНАВАТЕЛНИЯТ ПЪТ. КАНТ.....	23
I.1. МЕТАМЕТАФИЗИЧЕСКАТА КРИТИКА НА КАНТ	27
I.2. МЕТАФИЗИЧЕСКАТА ФОРМА НА ПОЗНАНИЕТО: A PRIORI ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНО-ДИНАМИЧНА.....	54
I.3. БЕЗКРАЙНАТА ПРОПАСТ МЕЖДУ ЧИСТАТА ФОРМА НА ПОЗНАНИЕТО И НЕЩОТО САМО ПО СЕБЕ СИ	82
I.4. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНИЯТ ПОЗНАВАТЕЛЕН СХЕМАТИЗЪМ.....	107
ГЛАВА ВТОРА. ОБРАТЪТ. НИЦШЕ.....	141
II.1. НИХИЛИЗЪМЪТ	151
ГЛАВА ТРЕТА. БИТИЙНИЯТ ПЪТ. ХАЙДЕГЕР.....	181
III.1. ХАЙДЕГЕР СЛЕДИ ОТВЪД НИЦШЕ	219
III.1. DAS DASEIN	254
III.3. БИТИЙНАТА МЕТАФИЗИКА КАТО ФУНДАМЕНТАЛНА ОНТОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ НА БИТИЕТО	291
III.4. КАК БИТИЙНАТА МЕТАФИЗИКА РАЗБИРА ПОЗНАВАТЕЛНИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗЪМ?.....	345
III.5. ЕКСТАТИЧНИЯТ БИТИЕН СХЕМАТИЗЪМ НА МИСЛЕНЕТО	372
СЛЕДГОВОР. ЗА ЕДНА СИНТЕТИЧНА ФИЛОСОФИЯ КАТО МЕТАФИЗИКА НА ПОЗНАНИЕТО (ТОПОЛОГИЯ НА ВИРТУАЛИСТКИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗЪМ).....	407
ЛИТЕРАТУРА	422
РЕЗЮМЕ НА НЕМСКИ ЕЗИК.....	434

**WEGE DER METAPHYSIK.
KANT UND HEIDEGGER**

INHALT

VORREDE	7
ERSTES KAPITEL. DER ERKENNTNISWEG. KANT	23
I.1. DIE METAMETAPHYSISCHE KRITIK KANTS	27
I.2. DIE METAPHYSISCHE ERKENNTNISFORM: A PRIORI TRANSZENDENTAL-DYNAMISCH	54
I.3. DIE UNÜBERSEHBARE KLUFT ZWISCHEN DER REINEN ERKENNTNISFORM UND DEM DING AN SICH	82
I.4. DER TRANSZENDENTALE ERKENNTNISSCHEMATISMUS	107
ZWEITES KAPITEL. DER UMBRUCH. NIETZSCHE	141
II.1. DER NIHILISMUS	151
DRITTES KAPITEL. DER SEINSWEG. HEIDEGGER	181
III.1. HEIDEGGER NACH UND JENSEITS VON NIETZSCHE	219
III.2. DAS DASEIN	254
III.3. DIE SEINSMETAPHYSIK ALS FUNDAMENTALONTOLOGIE UND SEINSGESCHICHTE	291
III.4. WIE VERSTEHT DIE SEINSMETAPHYSIK DEN ERKENNTNISTRANSZENDENTALISMUS?	345
III.5. DER EKSTATISCHE SEINSSCHEMATISMUS DES DENKENS	372
NACHREDE. ÜBER EINE SYNTHETISCHE PHILOSOPHIE ALS ERKENNTNISMETAPHYSIK (TOPOLOGIE DES VIRTUALISTISCHEN TRANSZENDENTALISMUS)	407
LITERATUR	422
ZUSAMMENFASSUNG IN DEUTSCHER SPRACHE	434

Мисленето е
начало, сила и път на екзистенция.
И неизбежно нихилизираща власт.

ПРЕДГОВОР

В две поредни монографии *Критическата метафизика на Кант. Опит за виртуалистки трансцендентализъм* и *Критически онтологеме на духовността*¹ изложих един сравнително системен проект на критическа метафизика. Той се основава на Кантовото трансценденталистко философстване, което е типичен познавателен концепт, фундиран *a priori* и съществен с помощта на синтезните генеративни функции на метафизираната форма на познанието. Тя е познатият от древногръцката философия *logos*, който от Хераклит, Парменид, Платон и Аристотел насетне е действителният метафизичен извор на Европейската духовност в нейните онто-логични, т.е. същностни битийни измерения, но философиран откъм под-реждащата рационалност, откъм съзидателното чисто мислене, откъм домостроителните способности на познанието. Кант тематизира по нов, критически начин тази логосна парадигмалност. Лапидарно Кантовият критицизъм може да бъде квалифициран като недогматично трансцендентално философстване, което теоретично събира ведно – в единна глобална система, в обща научна

¹ Канавров, В., 2003; Канавров, В., 2006.

Начинът на цитиране е следният:

а) монографии: автор, година на изданието, страница; напр. Канавров, В., 2006, с. 100;

б) студии и статии в сборници и списания: автор, заглавие, сборник (описан като монография – издател, респ. автор или съставител, година на изданието) или списание (заглавие, година, брой), страница; напр. Ман, Т., Философията на Ницше в светлината на нашия опит, в: Ман, Т., 1976, с. 508; или: Адолфи, Р., Устойчивостта в модерността. Погледът на Хелмут Плеснер върху състоянието на идеите в епохата на криза на обществеността, във: Философски форум, 2007/1, с. 90.

Пагинираните текстове на класическите автори се цитират по съответен начин.

Моите пояснения и уточнения в рамките на цитат се дават в квадратни скоби.

В списъка на литературните източници, подреден според фамилията имена на авторите, издателите или съставителите, по-важните студии и статии са посочени отделно. В някои случаи са приведени само сборниците, библиографски описани както монографиите.

постройка – чистите идеални стойности на метафизичния свят на познанието и множествените налични прояви на човешкия свят в опита.

Теоретизираната от мен критическа метафизика е фундирана от концепта виртуалистки трансцендентализъм. Той съставлява ядрото на една парадигмална метафизика на познанието от фундаментален тип, която в никакъв случай нито се конституира, нито се разгръща като *metaphysica generalis* именно поради критическия заряд на виртуалисткото топологизиране и типологизиране на априорността на познанието не само във формален, а и в трансцендентално-генеративен ракурс като философско основаване на смисловостта и истинността на опита. А това ще рече, че метафизизирането на формата на познанието¹ не е нито самоцелно принципиране, нито крайна точка на философстването, а се специфицира единствено от функционално гледище с цел концептуализиране на онтологията като необходимата системна постройка на битийната същностност на човешкия опит (който, както ще се види, никога не битува в една-единствена, още по-малко в абсолютна или безкрайна форма, а е винаги в спектъра на пъстра хаотична множественост).

Зад тази може би малко усложнена и на пръв поглед не много ясна и красноречива терминология се крие една много проста идея. Нейното достъпно представяне и последователно тълкуване изисква кратък историко-философски екскурс.

Логосната философичност на Античността, теологичната вкорененост на рацииото през Средновековието и прякото битийно хипостазиране на разума през Новото време допускат по един или друг начин различни прояви на философски догматизъм. Той се проявява като непосредствено обективизиране, предметяване и следователно догматизиране на мисленето. Самото то (или някои негови конструкти) се превръщат в абсолютни метафизични субекти, които безкрайно и безконтролно битийстват извън пространството и времето, от само себе си носят фундаменталните предикати на съществуването и ги пренасят в отсамния свят по неведоми за нас хората пътища. Тези абсолютни субекти даже са в някои случаи безостатъчно трансцендентни, т.е. абсолютно недостъпни за човешкото познание в естествените му, споделими, методически повторими и подлежащи на дидактизиране прояви.

¹ Идеята е в съзвучие с философския проект на Димитър Михалчев, но теоретическото ѝ провеждане е принципно различно. Срв.: Михалчев, Д., 1931, с. 5–27, 213–217, 440–532. В критичен план Михалчев пише във *Философията като основна наука*: „По тоя начин метафизиката има в основата си гносеологията, това значи: основната мисъл на всяка гносеология. Обикновено се пише, че метафизиката и гносеологията нямат нищо общо. Оказва се обаче, че всяка метафизика има на дъното си метафизичната предпоставка на гносеологията изобищо“, 1946, с. 50. В настоящото изследване се провежда именно този критикуван от Михалчев възглед, но гносеологията не се разбира като теория на образите, както я представя големият български философ.

Кант извършва трансцендентален обрат във философстването, който следва да се схваща като концептуално отиване отвъд класическата рационалистическа метафизика, която в парадигмата на Европейския логосен проект залага на онтологическата генеративност на мисленето, но провежда пряко обективизиране на неговите логически структури посредством принципа за твърдеството на мислене и битие (напр. при Декарт, Спиноза, Лайбниц, но също така Волф, Хегел и отчасти Шелинг).

Тази метафизика – историята на философията познава много нейни превъплъщения – бива излагана като непосредствена онтология, т.е. като фундаментална или първична теория на съществуването (битието). Тя отнапред принципира, аксиоматизира и хипостазира обектността и по този начин заличава иманентната идеална типика на познанието, превръщайки философията в речник от термини, сакрален набор от трансценденции, таблици категории или сбор от дисциплини, чиято пресечна точка е демонстрирането на някаква абсолютна същност като изначално и приоритетно битие, от което по „неведоми пътища“ произтичат дадените на човека съществуване и познание, или като неясна *causa sui*, която по прост и непосредствен логически начин разгръща самата себе си в света на дадените на човека неща.

Положенията и резултатите на метафизиката на Новото време са плод на философско абсолютизиране на разума (като единсъщностен на Божествения интелект), който фокусира в себе си не само мисленето, а и съзидателността, съществуването, безусловността, пълнотата, необходимостта, съвършенството, доброто, красотата, вярата и т.н., при това взети в изконен субстанциален смисъл. Носител на всички тези предикати може да бъде само едно безпроблемно битие, което в субектна форма не просто ги свързва познавателно и логически, а и гарантира тяхната онтична наличност, положеност, релевантност, съотносимост, валидност и значимост. Затова анализата и дедукцията като математически образци на яснотата, отчетливостта, обосноваността и доказаността са водещи методологически проекции за постигане на йерархизираното онтолого-гносеологическо теоретично измерение на съществуването. Евентуално възникващите там проблеми не са от принципен характер, а се свеждат единствено до обосноваността, последователността и завършеността на разсъждението, т.е. методологиите са в крайна сметка от субективистки, значи произволен и случаен тип. Показателни в това отношение са Декартовите *Правила за ръководство на ума*.

Този тип метафизика не бива да се отхвърля с лека ръка, тъй като презентира една определена историческа форма на теоретизиране на метафизическата интуиция като фундаментален тип философска принципност, инвариантност и евристичност. Кант не може да бъде обвинен в леко-мислено отричане на метафизиката на Античността, Средновековието и Новото време. Точно обратното, показвайки нейните фундаментални и архитектурни слабости, той не просто търси свързване на емпиризма и

рационализма – много интерпретатори недопустимо разбират философското дело на кьонигсбергския мъдрец по този рестриктивен и механичен начин, – а концептуализира нова, по-силна метафизична програма, в която рационализмът и емпиризмът се представят като еднопорядково (макар един спрямо друг генерално различни) ограничени и недостатъчни теоретични интерпретации.

Подобно на своите велики предшественици, Кант метафизицира формата на разума и генеративността на познанието. Но не по пътя на тяхното непосредствено онтологизиране и на превръщането им в експлицитна логика на битието. Той фиксира границите на разума (на метафизицираната конститутивна форма на познанието¹) до структурата на опита. Така за познанието остава наглед простата синтезираща функция – събирането ведно на смисъл и натура, разбиране и свят, човек и не-човек, – която в прехода от *a priori* на чистото категориално мислене към *a posteriori* на емпирично обобщения индивидуален и колективен опит се реализира като трансцендентална медиативност със смислово градивна по отношение на онто-логията същност. Това е трансценденталната синтеза.

Тук се крие големият философски резултат на Кантовия критицизъм – положена е здрава априорна основа на метафизицираната форма на познанието (в този пункт Кант следва великите си европейски предци) и посредством трансценденталната синтеза е показана действителната сила за съграждане на критическата онтология. Експлициран е и трансценденталният схематизъм като формална, но и съдържателна изява на интенционалността на категориите и медиацията във философското теоретизиране, представена като процес на трансцендентализиране, респ. онтологически генериращо преходване от *a priori* на чистите форми на познанието към *a posteriori* на съдържанието на многообразния опит.

Остават обаче редица открити въпроси: каква е собствената специфика на съществуването на априорната форма на познанието? Каква е типиката на критическата онтология? Критическата онтология една-единствена ли е или е в множествена форма? Дали критическите онтологии дефинитивно са в множествено число? Как опитът от статична потенция (Кант винаги говори за „възможен опит“) се трансформира в динамична реалия, в действителен участник при конституирането на критическата онтология (критическите онтологии)? Защо трансценденталният схематизъм е сведен само до времето, след като за Кант времето е единосьщностно с пространството в качеството им на априорни форми на сетивността? Как биха изглеждали по теоретичен начин релевантните на критицизма история на духовността и в частност история на философията? Защо не само Кант, а и последователите

¹ Паскал лапидарно отбелязва: „Разумът заповядва много по-господарски от някой господар; защото, ако не се подчиняваш на втория, си нещастен; ако не се подчиняваш на първия, си глупак“. Цит. по: Maritain, J., 1930, S.19.

му масово не приемат това стандартно за всяка системна философия предизвикателство – преосмислянето от критически позиции на историята на философията? Дали в крайна сметка системната трансцендентална философия просто би възпроизвела Волфовата схематика и архитектуроника, както неведнъж подхвърля Кант, или критическите онтологии са коренно различни от Волфовите теоретизации на онтологията?

Могат да се зададат и редица други въпроси, но именно тези са основните, които провокират теоретизирането на виртуалисткия трансцендентализъм като адекватно неконсервативно продължение на Кантовата критическа философия.

Връщайки се на първоначалната трудност и усложненост на термина виртуалистски трансцендентализъм, но на фона на горния историкофилософски екскурс и посочените спрямо автентичния Кантов критицизъм въпроси, вече значително по-ясно и по-конкретно може да се каже, че виртуалното е спецификация на априорното битие на метафизираната форма на познание. Впрочем Кант разбира тази форма точно по този начин, защото смисълът на критическото философстване е във фундаментализирането на формите на знаниевостта, но без да се допуска тяхно отъждествяване с формите (начините, ситуацияите, стеченията и пр.) на битието. В предговора към второто издание на *Критика на чистия разум* Кант определя като „изменен метод в начина на мислене“, „пълна революция“ в метафизиката и Коперникански обрат във философията следната принципна постановка: „... разумът разбира само онава, което сам създава по свой план, ... с принципите на съжденията си според постоянни закони той трябва да върви пред природата и да я принуждава да отговаря на въпросите му, а не да се оставя сам да бъде воден от нея... Затова нека се опитаме веднъж дали няма да успеем по-добре в проблемите на метафизиката, ако приемем, че предметите трябва да се съобразяват с познанието ни, нещо, което по-добре се съгласува с желаната възможност за едно априорно познание на предметите, което да установи нещо за тях, преди те да ни бъдат дадени“.¹

В съзвучие с Кантовата философия програмата виртуалистски трансцендентализъм почива не само на теоретичната цел за експлициране спецификата на съществуване на априорните форми на познание – те имат виртуално битие!, – но и за разкриване същината на самата трансцендентална синтеза в нейната чистота, формалност, динамичност и онто-логична съзидателност. Тази същина се проявява като девиртуализация на априорната форма на познание в нейната синтезна функция спрямо многообразието на опита. Процесът на девиртуализация на чистите форми на познанието всъщност представлява априорното рационално овъзможностяване, задаване и обосноваване на апостериорната фактичност (опита) по пътя на конструирането

¹ Кант, И., 1967, с. 54–56.

на онтология (онтологии). По този начин между *a priori* и *a posteriori* няма „необозрима пропаст“. Те са двете крайни точки на единния процес на девиртуализиране на чистите форми на познание.

Този процес има още две принципни характеристики. Първо, той е методологична реализация на трансценденталната синтеза. Следователно последната е споделима, повторима и обяснима, а не е резултат на откритие или неясно просветление, без обяснение и възможност за целенасочено възпроизвеждане. Второ, в неговото съдържателно измерение процесът на девиртуализиране на чистите форми на познанието е специфичният схематизъм, т.е. съдържателното действено опосредстване и прехождане, теоретизирани като дедукция (генеза) на чистите разсъдъчни понятия и техен схематизъм (феноменологично овъзможностяване на интенционалната динамика на категориите). В системния им вид тези понятия и тяхната познавателно-логическа реализация в опита съставляват фундамента на критическата онтология (критическите онтологии).

Много важен е още един момент, който представя динамиката на проекта виртуалистки трансцендентализъм не от страната на активността на чистата форма на познанието, т.е. от страната на априорното и метафизичното, а от страната на опита (последната не е достатъчно добре разработена от Кант като активна конструкция). Виртуалистският трансцендентализъм залага на двойна динамика – тази на априорната форма на познанието и тази на опита в неговата конкретност и действеност. По отношение на втората той релефно експлицира опита като доведено до емпирични обобщения познание (в първата *Критика* опитът присъства само в качеството на многообразна, но реално неизявена възможност). Едва ли не като мантра Кант многократно повтаря: „възможност на опита“, „възможен опит“. Безспорно той е концептуално и методологически прав, защото „възможен опит“ означава априорно, формално и динамично овъзможностяване, всъщност познавателно легитимиране и вписване на опита в процеса на познанието. Легитимирането и вписването е откъм чистата, априорна, дейностна форма на познанието, която се разгръща като трансцендентална синтеза. Ала Кант спира дотук и не изследва обратното влияние на предметността на опита върху формата на познанието и нейната конститутивна дейност, разбирана като трансцендентална синтеза (това влияние е топологично-методологично, т.е. опитът е своего рода фар, указващ посоката на конститутивната дейност на трансценденталната синтеза). Така априористки метафизизираната дейна форма на познанието остава теоретично узвима¹.

¹ В параграф I.3 ще покажа нейното субективизиране и психологизиране в аперцепцията „Аз мисля“, която при това бива недопустимо натоварена с трансцендентална функция. В параграф I.4 ще детайлизирам двустранната познавателна динамика на чистата форма на познание и опита.

Тази двустранна динамика, която визира виртуалисткия трансцендентализъм, се реализира методологически като критико-херменевтичен подход. Той е теоретично вкоренен в метафизиката на познанието и демонстрира нейния концептуален потенциал. Подходът начева с експликация на познавателното *a priori* и синтезната функция на чистите форми на познание (това е закон за всеки трансцендентализъм в качеството му на познавателен фундаментализъм и философски идеализъм!). Но техните обекти не са специфицирани като неактуален или само възможен опит, а като „гнезда“ от емпирични обобщения, като езиково „сумиран“ опит. Той е онтически, респ. антропологически, спонтанно-социално и херменевтично обособен в локални региони (непосредственото разбиране тук се тълкува онтично). Кант постоянно говори изобщо за опит и изобщо за възможен опит. От друга страна, „опитът въобще“ би трябвало да е невъзможна конструкция, защото няма субект въобще. Това е един от централните резултати на Кантовата критика. Ето защо регионализирането на опита като негово човешко и социално спонтанно-херменевтично-езиково конструиране-обработване до локално генерализирани структури може да се приеме като последователна крачка при решаването на някои проблемни места в автентичното кантианство и като полезен и успешен ход на виртуалисткия трансцендентализъм за запазване духа на критицизма при конструирането на множеството критически онтологии (в противовес на единствената *metaphysica generalis*, схващана като фундаментална онтология).

Кант отбелязва: „Но при все че всяко наше познание започва с опита, не заради това собствено всичките познания трябва да възникват *от* опита“.¹ Кьонигсбергският мислител блестящо разработва „възникването“ – това е трансцендентално-познавателният концепт, – но като че ли оставя настрана „започването“². Критико-херменевтичният заход също дава приоритет на възникването – виртуалисткия трансцендентализъм е типичен трансцендентално-познавателен проект, – но той реално отчита и „започването“ на познанието в регионалния опит (множеството парциални прояви на опита) до подредени структури емпирични обобщения. Те имат определена векторна функция както в самата дедукция на категориите, така и при разкриването на тяхната специфична и конкретна насочена интенционалност.

Динамично теоретизирано като безкрайно открита и безкрайно реализуема (поради феноменалната безкрайност на опита) синтеза, априорното

¹ Кант, И., 1967, с. 74.

² Е. Ласк експресивно обяснява ситуацията така: Хусерл захвърля (*schleudert*) теоретичното в обективното, но запазва предкоперниканската слепота; Кант има коперниканизма, но няма обективизма. „Трябва да се обединят обективизма и коперниканизма“. Lask, E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, in: Lask, E., 1923, II. Band, S.277.

трансцендентално познание осмисля собствената си форма и задава предпоставките на нейната реализация, т.е. на нейното опредметяване в съдържателно-онтологичен план като аргументиране на условията и основанията на апостериорността – овъзможностяване и обосноваване на необходимостта, достатъчността, смисловостта и истинността на опитното познание. Така виртуалистката метафизика на познанието има подчертан антидогматичен и критичен характер, защото директно не експлицира из самата себе си познавателни съдържания и онтологични същности. Тя остава в пределите на чистата форма, която от битийна гледна точка има виртуална природа. Виртуалистският трансцендентализъм показва възможността на безкрайната синтеза на познанието, т.е. на безкрайното разгръщане на познанието във формален ракурс по посока на конкретния опит. Но в критически аспект това разгръщане е възможно само в определени граници – в границите на опита. Отвъд тях се простира царството на илюзиите и утопиите (трансценденталната диалектика, казано в терминологията на Кант).

Тематизиран формално и априорно, виртуалистският трансцендентализъм изявява съзидателната същност на критическата метафизика на познанието, проектирана в конститутивната трансцендентална синтеза. На нейна основа и посредством различни типове трансцендентален схематизъм се разкрива широката палитра регионални критически онтологии, които са философски теоретизации на многообразните емпирични модуси на феноменално съществуващото. Онтологиите са винаги в множествено число, просто защото опитът никога не е един-единствен и човек никога не може да има представа (наглед, в терминологията на Кант) за съществуващото въобще. Човекът е крайно същество (съществуващо). Противното би означавало постулиране на единичен субект в абсолютна форма и тотално заличаване на автентичната множественост на човешкото съществуване. А това отново би довело до диференциация между някакъв „един-единствен свят“ („идеален свят“, „онзи свят“, „висш свят“) и нашия земен свят в неговата многоизмерност, контингентност и поливариантност.

След размирния, nihilistic и декадентски XIX век¹, след пагубните световни (вкл. студени) войни на Европейския континент, след формирането на информационния и на икономическия глобализъм, но съчетан с неоспорим културален плурализъм, едва ли може обосновано и не анахронично да се говори за човешки, а и световен опит в една-единствена моноформа. А оттук: според критическата програма виртуалистски трансцендентализъм онтологичният монизъм е принципно невъзможен освен в идеологизиран или догматизиран вид (като напр. „всеотранно развита личност“, „най-висш, всепобеждаващ строй“, „креатор на света“ и пр.).

¹ Вж.: Канавров, В., 1994.

Теоретизирането на поредицата регионални критически онтологии следователно е резултат на базисната генеративна работа на трансценденталната синтеза върху множеството онтични, но и емпирично-езикови подредби на опита, която (синтеза) конкретно-методологически се разгръща като съдържателна девиртуализация на априорната форма на познанието посредством различни типове трансцендентален схематизъм. Кант представя в ролята на трансцендентална схема единствено времето, докато в изградената на основата на виртуалисткия трансцендентализъм критическа метафизика в ролята на трансцендентална схема сполучливо се изявяват още пространството, свободата, образованието, социализацията, играта, спортът, дрогата и др. Напоследък на нашия континент функционира още една схема: Европа.

Без голяма доза теоретично преувеличение може да се каже, че открояването на нов ефективен съдържателен схематизъм е успешната програма за концептуализиране на нова регионална критическа онтология, т.е. за осмисляне на фрагментарния човешки опит (свят) в нова философска подредба (световост на света). Очевидно всеки схематизъм е открит двупосочен обмен между априори и апостериори, между чистата форма на познанието и опита. Ето защо всяка конкретна схематизация на категориите има емпирично измерение. Въпросът е дали и доколко опитът успява да се самоорганизира по свой онтичен начин (това обаче не е въпрос на философския критицизъм) до относително завършена, но и езиково изказана структура, която е еднородна с категориите? Впрочем Кант определя изключително силни спрямо схемата изисквания – тя трябва да е чиста интелектуална представа, която е същевременно сетивна (образна). Доколко обаче последната може да съответства на чистата форма на познанието и да му предоставя релевантна на него открита валенция, така че, отговаряйки на емпиричните дадености, да играе ролята на фар, който насочва пътя на трансценденталната синтеза за захват с многообразното на опита?

Виртуалисткният трансцендентализъм осъществява и още една ре-форма на автентичното кантианство. Доколкото Кант безрезервно споделя просветителските възгледи на Просвещението и заедно напр. с Волф смята разума и дори метафизиката за естествени, той търси критическо (философско) обосноваване на естественото познание. В този парадигмален за него ракурс Кант разглежда трансценденталния схематизъм като медиатор между идеалните понятия и реалния опит. В качеството му на чисто теоретична (строго концептуална, философска) програма виртуалисткният трансцендентализъм представя схематизма като медиатор между чистата априорна форма на познанието и езиково събрания до подредени структури от емпирични обобщения регионален опит. Така схематизмът се представя като съдържателен проводник на дейността на чистата трансцендентална синтеза още при дедукцията на чистите разсъдъчни понятия. Схематизмът медира генезата на онтологията (системата на категориите и съжденията за съществуване), чиято формална необходимост произтича от чистата априорна форма на по-

знанието, а съдържателната ѝ смисловост е по отношение на опита, който обаче непосредствено участва в теоретизацията (дедукцията на понятията) чрез множество обобщени структури, представени като емпирично формирани „гнезда“ на регионално ограничения опит, които векторно насочват синтезната дейност на априорната форма на познание. Всекидневният опит (естественото познание на човека) не е непосредствен елемент на философията, респ. на философското познание. Той би могъл на един по-нататъшен етап на теоретизирането да се включи като необходима част на опита, но в никакъв случай не е принцип, не е начало на философстването, не е изходна точка на същинското философско познание. Онтичното (естеството) е по-скоро обект на интелектуалната трансцендентална синтеза, отколкото нейна отлика или типика. Последните са строго философски, т.е. идеални. Те отново са присъщи на човека, т.е. отново „някак“ естествени, но откъм човешкостта на човека, а не откъм индивидуалните му особености. Ала именно прокарването на граници и тяхното стриктно спазване е една от характерните черти на критиката. Защото не само за нея, а и за философията въобще е валидно положението, че в хаоса и мъглата „всички крави са сиви“. В този случай онтологите не само не са критически, те са невъзможни.

* * *

Предвид тези теоретични резултати на критическата метафизика – фундирана от концепта виртуалистски трансцендентализъм – предмет на настоящата монография е **компаративисткият анализ на двата възможни типа фундаментални метафизики – познавателния и битийния**. Тази констатация изхожда от хипотезата, че Европейската философия е плод на две фундаментални метафизически интуиции, респ. има два парадни входа и се движи по два магистрални пътя, които позволяват тя да бъде извървяна отначало докрай. Тези два пътя са познавателният и битийният. Първият принципа и следователно метафизира логоса като дейно познавателно начало. Той трябва да постигне система от истинни категории и твърдения за съществуване, т.е. системна онтология. Вторият път принципа скритата простота на битието като екзистентно онтично начало и трябва да постигне претрайването на битието в неговата присъщна устойчивост, но само откъм и чрез проектиращото (нахвърлящото) мислене.

Европейската метафизика е разбрала в своята богата история и още нещо. Пътят на философстването е винаги отворен. Защото той необходимо предполага релационираната с нищото трансценденция. Когато последната е еквивалентна на нищото, философията блокира. Когато тя се субстанциализира, философията се догматизира. Единственият плодотворен вариант е критицизмът, който утвърждава регулативната метафизична

трансцендентализация на тройния „възел“ битие-нищо-чисто мислене¹. Но във всички случаи философията пред-полага и до-пуска едно-единствено у-словие: трансценденцията. В зависимост от нейното ситуиране и с-хващане Европейската философия показва множеството си лица. Тя никога не е била и не може да бъде предметна наука, затворена в границите на някакъв обект. Винаги е била автономна в смисъла на трансцендентализирането на трансценденцията. В това се изразява уникалността на философията спрямо всички други науки. Виртуалистският трансцендентализъм е особена критическа реализация на този априорно-апостериорен преход.

Тук в никакъв смисъл не се твърди, че напр. естетическият, етическият, антропологическият, философско-религиозният, социално-философският, културно-философският, лингвистичният, историко-философският, философско-историческият, натурфилософският и пр. характерно философски подходи не могат да бъдат принципирани, т.е. не могат да бъдат базисно, адекватно и достатъчно средство за промисляне на философията. Напротив, те и редица други обуславят нейната многообразност и хетерогенност, които я правят толкова привлекателна както за всекидневния интерес, така и за различните научни, културни и религиозни дискурси. Но тези подходи имат сравнително ограничен периметър на действие и валидност, респ. не могат да изчерпят цялото предметно поле на философията. Простичко казано, самите те винаги изначално залагат на някакви форми на познавателна активност или на някакви прояви на битийност (много често по типично еkleктичен и компилативен начин кръстосват и двете). Следователно сами по себе си те не презентират нито крайни фундаментални принципи, нито могат да стигнат до завършени откъм пределна философска изчерпателност и систематичност интерпретации.

Ето защо единствено теоретичното сблъскване на познавателния и битийния концепти може да постигне метафизичните дълбини като изконен духовен източник и да експлицира интерпретативните висоти като цялостен и завършен небосклон. Само тези две програми могат да пребродят цялото поле на философията, като при това се предполагат една друга. Ако се тръгне познавателно, трябва да се постигне типиката на битието. Ако се тръгне битийно, трябва да се разкрият типиката на познанието и социалността. Не

¹ Не само логически и хипотетично, а и чисто исторически следва да се спомене и една трета възможност, а именно принципирането на релацията битие-познание. В историята на философията тя е позната като психофизически паралелизъм (В. Вунт, Т. Липс и др.), принципиална координация (Р. Авенариус и др.), множество релационистки концепции и пр. Но всички те са били винаги хетерономни, еkleктични и компилативни и не са оставили трайно възпроизведими следи в Европейската метафизика. Ако се вземе предвид алтернативата външни и вътрешни отношения, то първите водят до непоследователност и некохерентност при теоретизирането, а вторите – до субстанциализъм, т.е. по същество връщане до някой от базисните варианти.

се ли фиксират тези резултати, това означава, че в конкретния случай съответната философия (принципно) е дефектирала още в началото или (методологически) някъде по пътя.

Резонният въпрос кой подход е по-дълбокият, по-добрият, по-ефективният, по-краткият, по-обзорният, по-цялостният, по-систематичният, по-човешкият, по-социалният и пр. няма еднозначен отговор. През вековете Европейската философия в лицето на нейните велики мъже (и жени) е предприемала и едното, и другото. Те са спорили за метафизично над-мощие, като успехът е бил променлив¹. Той е зависел както от конкретната сила на метафизичната интуиция, изконност, инвариантност и систематичност, така и от конкретната сила на политическото (в най-широкия смисъл на думата) впитане на философията в социалната тъкан и нейните иманентни механизми на оценяване и възпроизвеждане. Последното в никакъв случай не е за подценяване, защото (за съжаление) фундаменталната философия е имала и има глобална и водеща роля само тогава, когато социалността и политиката допускат нейното онтологизиране като приоритетно форматиране на световостта на света.

Единствено тези два философски концепта посягат на това, което е само по себе си. В единия случай се започва със специфицираното по определен априорен начин философско мислене, за да се „роди“ от него цялото битие в систематичната му подреденост като онто-логия. В другия случай се съзряват красотата, устойчивостта и могъществото на първичната първичност на първичното, или се „слуша“ гласът на изконното битие, или нахвърлящо се разтваря територия, в която да се разбере захвърленото от битието истинно светуване в света, или пък се бои страхът от нищото „пред“ и „преди“ битието и пр., за да се създадат знаци (азбука) и се запише „казаното“ от битието, но също така за да се изтълкуват самото съзряване, слушане, страхуване, разбиране, познаване и пр. екзистентни динамики на спрягане и засрещане на битието. Разбира се, вариантите и по двете посоки са многобройни.

По редица причини, сведени най-общо до три, а именно:

- * първо, безспорната метафизична зададеност на хилядолетното развитие на Европейската философия, която генерализирано може да се представи като кросметафизична трансцендентализация на познавателното и битийното начало (тук се визира и условността на трансценденцията спрямо фундаменталното, т.е. същинското философстване);

¹ Наложила се е констатацията, че в следпросвещенската философия и особено в следнихилистична Европа на XX век познавателната парадигма губи приоритет. Теодор Лит показателно отбелязва още в първото изречение на монографията си *Мислене и битие*: „Изследвания върху мисленето, познанието, знанието днес се котират ниско“. (Th. Litt, 1948, S.1).

- ❖ второ, категоричната и безотносителна метафизична съпричастност на двамата безспорни репрезентанти на познавателната и битийната парадигмални метафизици (ще посоча малко по-долу тази съпричастност и ще я анализирам обстойно в изложението);
 - ❖ трето, метафизичната топологизация на настоящото изследване в концепта виртуалистки трансцендентализъм –
- тук се предпочитат и тематизират единствено чистите априорни форми на двата фундаментални концепта.

Коректността изисква уточнението и допълнението, че в характерно философски план последните имат освен чисти априорни (респ. подчертано метафизични) още множество други теоретизации. Напр. в различните си варианти познавателната парадигма фундаментализира, респ. дава приоритет на сетивността, чувствеността, опита, ирационалното, откровението, естествената наука, позитивното (схващано обаче твърде различно), евидентното, дискурса, консенсуса, информацията, еволюционното развитие на познанието, телесното, биологичното, физиологичното, физичното, физикохимичното и пр. конфигуриране на познанието. От другата страна, битийната парадигма фундаментализира, респ. дава предимство освен на чистото битие още на божествеността, природата, материята, атомите, самоорганизацията и множеството структури (на нещата), географския, етническият и пр. фактори, екзистентността, екоравновесието, телесността, социалните страти, генните структури и мн.др.

* * *

Две велики имена, двама знаменити философи олицетворяват по типичен и безапелационен начин метафизичното теоретизиране на познавателния и на битийния концепт: *Кант* и *Хайдегер*. Те са неоспоримите им лица. Затова тук се конфронтират в посочения ракурс техните философеми, разбира се, на фона на концептуализираната като виртуалисткия трансцендентализъм критическа метафизика, но също така в широкия, но пределно наситен хоризонт на Европейската философия, която се развива като своеобразна кросметафизична трансцендентализация на познавателното и на битийното начало, респ. на тяхното фундаментално принципиране, систематично разгръщане и езиково насищане.

Познавателният и битийният концепт са алтернативни. Те изграждат философията откъм двете ѝ противоположни начала, като използват различни методологии и езици за постигане на една и съща крайна цел: цялостност, свобода и истинност. Кант и Хайдегер си приличат по тяхната заявка за характерно философско реализиране на тази цел. Те схващат по различен начин метафизиката, виждат в различна светлина нейните теоретични

постижения, но категорично и безкомпромисно свързват развитието на Европейската философия с метафизиката¹.

Кант и Хайдегер са отявлени критици на „по-старата“ догматична метафизика. В крайна сметка обаче те решават една-единствена задача: последователната Европейска метафизика необходимо следва да хуманизира човешкото битие (човешката екзистентност) в света. Но докато за Кант този хуманизъм е свързан с просветителското култивиране на разума, то за Хайдегер той произтича от съдържателното екзистенциране в истината на битието.

Между тези две велики имена на Европейската философия в изследването анализирам философията на *Ницше*. Той е динамитът („Аз не съм човек, а динамит“ – автобиографично идентифицира себе си Ницше²), който взривява 25-вековната история на логосното философстване в Европа, нихилизира и унищожава всички прояви на абсолютия разум и трасира прехода към днешния ренесанс на битието в качеството му на самороден, самостоен, самодостатъчен и независим от ратиото екзистенциален и духовен извор. Затова Ницше необходимо присъства в изследването. Неговата философия е не по-малко метафизична от тази на Кант и Хайдегер. Неговите философски резултати са не по-малко фундаментални и значими от техните. Неговата философия е толкова разтърсваща, колкото не са всички европейски философеми, взети заедно.

Ала Ницше не оставя след себе си подреден онтологичен свят – убежище за хората, – а единствено пепелища със самотно и страховито стърчащи сред тях оброчища. Дали те са повече възвишени, хуманни, зашеметяващи и грандиозни, отколкото нихилистични, гробовни, ужасяващи и пагубни, е въпрос, който ще бъде специално изследван.

¹ У. Уелш нарича скандал във философията неразбирането на положителното отношение на Кант към метафизиката: „Скандал за философията изобщо и в частност за Кантовото учение е, че коментаторите не са способни да разберат Кантовото отношение към метафизиката“. (Walsh, W. H., Kant and Metaphysics, in: Kant-Studien, 67, 1976/3, p.372). В една изключително силна работа, озаглавена *Битие, дух, Бог*, Гадамер отбелязва, че Хайдегеровото събитие *Da*, което изначално отваря пространство за говорене и мислене, в никакъв случай не означава отхвърляне на метафизиката. Напротив, ако Хайдегеровото „питане е задстоящо питане за битието на метафизиката и прави осъзнат хоризонта на времето, в който може да се мисли битието, тогава това питане разпознава в метафизиката тъкмо един първи отговор, едно самопоставяне в отговор на предизвикателството, което битието представя. Нейният отговор се отнася до съществуващото като цяло. Въпросът, който е прекъснат в мисловния опит на Хайдегер, оставя и този отговор на метафизиката да говори наново“ (Gadamer, H.-G., Sein, Geist, Gott, in: Gadamer, H.-G. u.a. (Hg.), 1977, S.48 f, 52 f). Вж. и силната полемична статия на Волфганг Маркс: Marx, W., Die ontologische Differenz in der Perspektive der regionalen Ontologie des Daseins. Ein Beitrag zur ‚Unüberwindbarkeit‘ der Metaphysik, in: Guzonni, U. (Hg.), 1980, S.176.

² Ницше, Фр., 1991, с. 117.

Жизнеността на Европейската метафизика никога не се е крепяла на физиката, съществуващото, даденото и индивидуалното, но те неизбежно са били нейна страст; тя непрекъснато е била топос на идеалното, но е инкорпорираща светлината, силата и инстинктите; винаги е залагала на идейното и мисловното, но е била и стихия; винаги мъдрост, но включваща волята и произвола; винаги автономен закон, но аристократично важащ и за лаиците. Макар да набелязва евристичен метафизичен път, който през мигновените мънии на вечното възвръщане издъно реформира Европейска философия, като зачева и прокламира проекта за Свръхчовека през феноменологизирането на волята за власт като самотрансцендиране на свръхчовешкото в човека, Ницше все пак не метафизира по достатъчен и изчистен начин самото философстване, а по-скоро натурализира духовното естество, маргинализира интелектуалното за сметка на биологичното и в крайна сметка антропологизира общностното и цялостното до безкритично дадено единично, без да проправи собствен метафизичен път и да изгради собствен метафизичен дом. Затова името на Ницше отсъства от заглавието!

* * *

Защо *метафизика*? Защото редом с митопоетиката и религията метафизиката е изконен и автентичен корен на Европейската духовност. Защо *нв-тища на метафизиката*? Защото Европейската метафизика не е кристална кула или златен дворец, а интелектуален извор на човешкия живот. Тя не е спяща принцеса, която в съня си очаква животворната целувка на скитация из поля и дъбрави принц. Европейската метафизика е най-чистият път към хуманизма, морала, радостта и красотата. Метафизиката е творяла единствено мъдрост – благородна и възвишена, красива и толерантна; мъдрост, която не поражда вражда и непримиримост, която не предизвиква гонения и инквизиции; мъдрост, която из самата себе си устройва по онтологичен път микрокосмоса и макрокосмоса. Метафизиката е из-умителна в целия блясък и обхват на Ума: антропологичен, космичен, естествен, природен, морален, възвишен.

Кой от двата метафизични пътя – познавателният или битийният – е философски по-благодатният за човека в неговото индивидуално и социално неотчуждено ексистиране в света? Кой път води към истината? Кой е израз на свободата? Кой дарява ценности? Това са въпросите пред настоящото изследване.

* * *

Изказвам искрена благодарност на рецензентите на книгата **д-р Кристиан Енчев и д-р Ивайло Димитров**.

Благодаря на **г-жа Кристине Шули**, която редактира резюмето на немски език.

Дължа благодарност на фондация **DAAD**, която оцени моя чисто философски проект за пътищата на метафизиката и ми предостави възможност за изследователска работа във Фрайбург – града на Рикерт, Хусерл и Хайдегер. Благодаря на **Международната академия за философия** в Бендерн, Лихтенщайн, която подпомогна с финансовото съдействие на **Фонда за отпускане на стипендии по Програмата на Финансовия механизъм на Европейското икономическо пространство** моите теоретични изследвания във феноменологичната посока на проекта. Благодаря на **Института за източните църкви в Регенбург**, където в благодатна среда имах възможност да промисля религиозните полози на пътищата на Европейската метафизика. Благодаря на **Югозападния университет – Благоевград** за предоставените ми условия и атмосфера за философска работа.

Книгата се издава с благородното съдействие на един космополитен мъж, който не само в дълбочина и детайли познава, а и като малцина други виртуозно прагматизира и политизира познавателната и битийната Европейска метафизика в името на един по-добре промислен и по-комфортно устроен общ Европейски дом. Сърдечно му благодаря за разбирането и подкрепата!

София
май 2011 г.

ГЛАВА ПЪРВА

ПОЗНАВАТЕЛНИЯТ ПЪТ.

КАНТ

Европейската философия възниква в Древна Гърция *ex nihilo*. Това на пръв поглед парадоксално и донякъде абсурдно твърдение има смисъл и валидност само ако в сравнение с митотворчеството и религиозността философията се схваща като принципно ново формално и съдържателно устройство на света и рефлексивно себевъзприемане на човека. Тя безспорно е такова ново устройство и такова ново себевъзприемане. Разбира се, от една екстензивна позиция или от някоя друга гледна точка, напр. социална, културална, антропологична, лингвистична и пр. биха могли да се отчетат редица директни заемки, общи идеи, приемствености, наслоения, близки и сродни настроености между философията, от една страна, и митопоетиката и религиозността, от друга. Едни и същи (или почти едни и същи) са напр. митопоетичният език и езикът на досократиците. Едни и същи (или почти едни и същи) са древногръцките богове преди да възникне философията и доста векове след нейната поява. Очевидно философията наследява и инкорпорира значителен културен „материал“, като в нея намират нов живот множество елементи и белези на митопоетичния и религиозния свят.

Ала има една принципна, генерална и съществена новост, която идва откъм спецификата на философията, като след нейната поява нищо вече не е същото или поне променя мястото и ролята си в есенциалната и феноменалната йерархия, придобивайки нов смисъл и ново значение. Философията се ражда като *logos*, като чисто мислене, което има космично конститутивна, т.е. онто-логична – значи всеобщо валидна светоустройствена в порядъка на самото мислене – способност, функция и дейност. Логосът не е обикновеното всекидневно човешко познание на неща, случки и ситуации, а неговата чиста форма, която задава априорността на познанието, като същевременно е сила и динамика, т.е. субстратно генерираща активност *per se*. Той поражда теоретичното и научното познание, които изразяват глобалната екзистенциална валидност на истината. Точно откъм човека и точно като априоризирана и генерализирана негова способност логосът, както отбелязва Аристотел в *За душата*, е „формата на предмета“¹, формата на човешките познания,

¹ Аристотел, *За душата*, I, 1, 403в15.

същността на преживявания организиран свят. Логосът е този, който еманципира човека в божествено устроения свят и по този начин утвърждава екзистенциалния приоритет на свободата, истината и активността. Той генерира самосъзнанието, което в индивидуален, групов и национален план се превръща в основната субстанциална мощ, която не само задава, а и нормативира, организира и регулира човешкото общежитие.

Днес едва ли можем да си представим по друг начин подредбата на нашия живот освен чрез познанието, респ. чрез мисленето. Трудно е даже да се помисли, че мисленето не е такъв битиен съзидател и законодател за човека и „неговия“ свят, че може да бъде изпреварено, подминато или заобиколено при нашето целенасочено и планомерно вписване в световостта, респ. в нейното изграждане. Но отпочването именно на този начин на живот на човека в активното му отнасяне към света, когато последният не просто се отразява или възприема по някакъв начин, вкл. прагматично, научно и пр., а когато самото мислене се утвърждава като водещо и градивно екзистенциално начало, е несъмнена революция. „Но въпреки че логосът е всеобщ, повечето хора живеят, като че ли притежават една особена сила на мислене“¹ – казва смятаният за негов първопроводник Хераклит. Ето защо важният и труден относно раждането на философията въпрос за генезата на логоса може да бъде решен контраиндуктивно по формулата *ex nihilo*. Логосът е продукт на една имаща реални, непосредствени, системни и всеобхватни онтологически проекции метафизична интуиция². По-важни в случая са не характерът и механизмите на неговото раждане – липсват, така да се каже, явните му родители (тезата за божествения му произход днес се приема и защитава само в някои религиозни дискурси), – а характерът и механизмите на превръщането му в основен светогледен източник и творец на Европейската цивилизация.

Зараждането на Европейската философия като логосна философия слага началото на познавателния проект в качеството му на фундаментално принципиране на конститутивността (по-конкретно: битийната градивност) на мисленето (по-общо: познанието) по отношение на системната онтология като истинен, всеобщ и достатъчен възглед за съществуващото изобщо. По свои правила – впрочем изразяващи процесуалността, методичността, истинността, свободата, необходимостта и достатъчността на познанието – логосът транс-формира онтоса отвъд собствената му изконност и типика, отвъд характерната му, различна от познавателната *differentia specifica*, за да го направи с-роден на човека, а оттам насетне познат, под-реден, близък и свой. Да го у-строи като дом на човека.

Този проект може да бъде последователно проследен в Античността, Средновековието, Ренесанса и Новото време. Във всяка от тези исторически

¹ Heraklit, in: Nestle, W., (Hg.), 1978, 4.

² По-обстойно този проблем съм изложил в: Канавров, В., 2006, с. 79–112.

разграничени и сравнително различни епохи логосът се изгражда и разпростира постепенно и неотклонно като систематична метафизика на познанието на базата и по силата на принципа за твърдеството на мислене и битие. Една от най-точните и синтетични формулировки на този принцип е изказана от Спиноза в знаменитата седма теорема от втората част на *Етика*: „Редът и връзката на идеите е същата, както и редът и връзката на нещата“¹.

Метафизиката на познанието е адекватният базисен топос на логосното философстване. Нейната характеро-логия обикновено се схваща превратно и погрешно, защото първосигнално метафизиката се разбира като актуално наличие на чисто битие, изначално съществуване на изконни същности, съществуващо като цяло (така смята Хайдегер), отвъдно (отвъд човешкия свят) живеене, Божествено битие, извънземен свят, надфеноменален космос и др.под. Те обаче нямат логосен характер. Нещо повече, те дори нямат и няма как да имат философски характер, поне в измеренията на познавателно (по-точно: откъм мисленето) заченатата Европейска философия². Още от своето зараждане тя уверено тръгва и по-нататък успешно върви по пътя на логоса, на конститутивно априоризираното чисто мислене, на дейностно метафизичаната чиста форма на познанието, на основата и с помощта на които човек търси същността на битието и устройващото (пре)подреждане на света.

Метафизиката на познанието е различна от битийната метафизика, обикновено представяна като фундаментална систематична онтология. Наставката „логия“ е твърде смущаваща в случая, защото предизвиква въпроса: битийни ли са матрицата и спецификата на онтологията, след като тя е логос, т.е. чиста форма на мисленето и, казано по-неангажиращо, познавателно занимание, респ. познавателен интер-esse на човека. Наставката „логия“ поражда проблем с водещото битийно начало в онтологията, тъй като не само граматически, а и семантически тя се свързва с предикативни, т.е. с групово задаващи и определящи функции, имащи теоретичен и научен характер. Въпреки тази амбивалентност и дори известна противоречивост по отношение на приоритета, фундаменталната онтология в същността ѝ на битийна метафизика има своето отредено от историята на европейската духовност място, но (!) само и единствено в релация с познанието, респ. мисленето. Защото философията е работеща мъдрост и значи е на първо място активен интелект, действителен познаващ дух, глобално познание, чисто продуктивно мислене.

Пътищата на чистото мислене не са тъмни, неясни, непребродни. Не са неведоми и незайни. Не са нечовешки. Не са без изход. Не са без възможна последваща реализация (о-съществуване) в съществуващото и живота. Те са пътища от идеално към предметно мислене, от наиндивидуално към индивидуално мислене, от априорно към емпирично мислене, от чисто към фено-

¹ Спиноза, Б., 1981, с. 110.

² Срв.: Rickert, H., 1928, S.XVII f.

менално мислене, от философско към житейско мислене. А оттам насетне – към изграждане на (човешки) свят. Това са пътищата на Европейската философия от Хераклит, Платон, Аристотел и Плотин през Блажени Августин, Роджър Бейкън, Алберт Велики, св. Тома, Уилям от Окам и Николай Кузански до Декарт, Спиноза, Лайбниц, Волф, Ал. Баумгартен, Фихте, Шелинг, Хегел и мн.др. велики мислители на Стария континент. Стар, но не физически, материално или природно, стар, но не по битие, не по космически, тектонични или др.под. причини, а по мъдростта на своето всеобщо и генеративно чисто мислене, по силата на своето градящо познание, по величието на своята духовност.

Най-значимият представител на метафизиката на познанието безспорно е **Кант**. В тази констатация има по-малко патетика и повече меланхолия, защото очевидно след върха идва дългият път надолу, който ние по някакъв начин сме обречени да следваме. Но преди да поемем по него, нека се задържим на този Олимп на логосния Европейски проект, за да можем да се насладим на просторната възхитителна гледка, която се открива оттам, а същевременно да се радваме колкото на човешкия възход, толкова на проникателността и съзидателността на човешкото мислене, успяло да метафизира чистата си форма като фундаментален логос, да експлицира неговата действена сила и по този начин по човешки образ и подобие да устрои сигурността и удобствата на собствения си дом като подредена и уютна онтология. Хуманизъм, доброта, красота, ценности, справедливост, вяра и пр. – едва ли те могат да имат по-дълбок, по-надежден, по-пълноводен и по-чист извор от логоса.

На 11 май 1781 г., буквално няколко дни след излизането на *Критика на чистия разум*, писана в продължение на повече от 10 години, Кант лапидарно формулира в писмо до приятеля си Маркус Херц замисъла на своя критико-метафизичен познавателен проект: „Този вид изследване ще остане винаги труден, тъй като съдържа метафизиката на метафизиката“.¹

Кант решава по оригинален и мащабен начин двата най-трудни проблема на логосната философия, свързани с метафизирането на чистата форма на познанието и нейното динамично отнасяне и реално функциониране в света на опита (който е преди всичко материален и феноменален). Той преодолява теоретичната постулативност, респ. догматизма на принципа за тъждество то на мислене и битие и на основаващата се на този принцип класическа рационалистическа парадигмалност.

Първо, Кант определя априорната чистота на всеобщите форми на мисленето в топоса на идеалното. Затова всяка метафизика на познанието и всяка философия, фундирана от подобен тип метафизика, са дефинитивен идеализъм! Прочутата Кантова критика на идеализма е всъщност критика на догматичността и постулативността на теоретичното философстване, което

¹ Kant, I., 1972, S.195.

леко-мислено елиминира независимостта на опита и утвърждава непосредствената онтологична стойност на чистите форми на разсъдъка. На второ място, той поставя по нов начин въпроса за релационирането на чистите форми на мисленето към равнището на явяващото се материално (опита). Кант разработва тяхното познавателно трансцендентализиране като преходжане на чистата форма на познанието от „сферата“ на априорното към „сферата“ на апостериорното. Идеята за трансценденталното няма нищо общо с познатите от средновековната философия трансценденции, които по идеално-битиен начин интерпретират поставения от Аристотел и по-късно заострен от Порфирий, Марий Викторин, Боеций и схоластите проблем за спецификата на абстрактното (общо) съществуване. Кант иновативно разбира трансценденталното като априорно и формално зададена познавателна синтеза, която събира ведно категориалните определености на чистото мислене с фактически явяващите се дадености на опита.

Изцяло в креативния дух на Просвещението Кант нарича методологическото единяване на априорния и трансценденталния концепти критическа философия. Тя представлява определен тип идеализъм, теоретично заложен в парадигмата на метафизиката на познанието. Критицизмът се развива като строг рефлексивен познавателен път на Европейската метафизика. Той се мултиплицира от множество философи в редица повече или по-малко консервативно, респ. неконсервативно изградени спрямо Кантовия оригинал философеми. Критицизмът изглежда парадоксален и тъмен за семплото, уж реалистично виждане на света, защото познавателната и логическата чистота на формата на мисленето, както и механизмите на неговото онтологизиращо разгръщане са недостъпни за резониращото световъзприемане. Мнозина смятат днес метафизиката за теоретично изчерпана, научно догматична, житейски анахронична и социално тоталитарна. Тяхната „критика“ е философски некритична. Съвършено друг е въпросът за критическото развитие на критицизма като познавателна метафизика, която е същностен елемент на Европейската философска традиция.

I. 1. МЕТАМЕТАФИЗИЧЕСКАТА КРИТИКА НА КАНТ

Философското съзряване на Кант е свързано с глобалното концептуално и методологическо разминаване и противопоставяне между класическия рационализъм и класическия емпиризъм. В лицето на Декарт, Спиноза, Лайбниц, Волф, Ал. Баумгартен, Мартин Кнутцен и мн.др., от една страна, и Лок, Бъркли, Хюм, Крузий и мн.др., от друга, тези две основни парадигми на философията от епохата на Новото време преминават в началните години от научното развитие на Кант зенита на своя теоретичен възход и попадат в етап на парциални разработки, екстремни интерпретации, хипертрофиро-

ни обобщения, необосновани методологии, локални схватки, компилативни обосновки, хетерогенни преливания, еkleктични компромиси. Те престават да бъдат хоризонти, топоси, типики и методологии на философска евристика и се превръщат в сковаваща и възпираща философското развитие догматична ограниченост.

Кант изпитва мощното влияние на Лайбниц, Волф и Ал. Баумгартен, които доминират „университетската“ философия в Прусия (техният последовател М. Кнутцен е професорът, от когото по време на следването и в началото на академичната си кариера в кьонигсбергския университет „Албертина“ той е най-силно впечатлен), но същевременно респектира антирационалистическите критики, идеи и систематизации на Хюм и Крузий. В множество съчинения – по-късно обобщено назовани от неговите ученици, последователи и коментатори „предкритически“, респ. „докритически“ – Кант усилено търси собствено място във философията на границата между рационализма и емпиризма, без категорично да се самоопределя и неотклонно да защитава едното или другото направление.

Сред заварените от Кант академични авторитети, определящи облика на философията в Германия, Кристиан Волф е мислителят, който по уникален, станал по-късно образец за немския не само изследователски, а и житейски педантизъм и систематичност, начин свързва социалните и политическите възжеления на просвещенска Германия с теоретичните реализации на европейската логосна философия в нейния характерен рационалистически модус¹. В многобройни съчинения, писани отначало (1710–1725) на немски език, а след това (1725–1754) допълнително разгърнати и многократно разширени на латински език² Волф излага собствена дисциплинарна концепция, чийто концептуален фокус е онтологията: *Ontologia seu Philosophia prima est scientia entis in genere*³. Според него онтологията е *metaphysica generalis*, като самата метафизика е *scientia princeps*⁴. Волф изгражда метафизически

¹ Хегел признава на Волф „големи[те], безсмъртни заслуги за разсъдъчното образование на немците“. (Хегел, Г. В. Фр., 1966, Т.3, с. 432).

² Само философските съчинения на Волф обхващат общо 40 обемисти тома голям формат (квартанти, „in quarto“, т.е. печатани на четвъртина лист), от които 17 са на немски, а 23 на латински език.

³ Wolff, Ch., 1969 ff., II Abt., Lat. Schriften, B.3, S.1. Характерно за философските амбиции на Волф е желанието „да напише системи за всички части на философията“ (Wolff, Ch., 1969 ff., I Abt., Deutsche Schriften, B.9, S.67).

⁴ Wolff, Ch., 1969 ff., I Abt., Deutsche Schriften, B.21.3, S.275. В „немските“ съчинения Волф не използва термините *metaphysica generalis* и *metaphysica specialis* (вж.: Konydylis P., 1990, S.271), но те се появяват в „латинските“ съчинения, като под първия се разбира *ontologia*, а под втория *cosmologia generalis*, *psychologia rationalis* и *theologia naturalis*. Срв.: Arndt, H. W., Einleitung, in: Wolff, Ch., 1969 ff., I Abt., Deutsche Schriften, B.9, S.XXI.

типизирана и онтологически принципирана философска система, която се превръща в прототип на философема, в класически модел на (немското) систематично философстване, заредено с последователност, подреденост, обстоятелственост, обхватност, космизъм, методизъм, класификативност, категориалност, практицизъм, морализъм, религиозност и пр. Този модел, изпълнен скрупулъзно и педантично до най-дребни подробности (В. Винделбанд квалифицира тази страна на Волфовата философия като „смешна микрология“), се налага в глобално битийно измерение като субстанциален дух на Просвещението в Европа.

Кант цени високо систематизма и методизма на Волфовия начин на философстване. В предговора към второто издание на *Критика на чистия разум* той апелира: „да следваме строгия метод на прочутия Волф, най-големия измежду всички догматични философи, който пръв даде примера (и с този пример стана създателят на незагасналия и досег дух на задълбоченост в Германия) как чрез правилно усвояване на принципите, ясно определяне на понятията, изпитана строгост на доказателствата, отбягване на смели скокове в изводите може да се поеме сигурният път на науката; който беше тъкмо затова и най-вече годен да постави в това положение една такава наука като метафизиката“¹. Отвъд патетиката на признанието и уважението има още един неоспорим момент на приемственост между Волф и Кант, който непременно трябва да се отбележи. Волф е първият значим немски философ, който не просто (малко след Томазий) философства на немски език, а систематично разработва философския немски език. Той има неоспорим принос за преосмислянето на латинизираната европейска философия на родния му език (и на този фон за кристализирането на универсалната философска херменевтика в рамките на неговата школа²). В специално изследване Юлиус Бауман подрежда Волфовите понятия, които са използвани от Кант, и показва тяхното лингвистично, терминологично, общофилософско и донякъде конкретно смислово припокриване³.

Александър Баумгартен е ученик на Волф. През 1739 г. издава на латински език компендиум *Метафизика*, който се превръща в основен наръчник за университетски лекции⁴. В продължение на почти 40 години Кант чете

¹ Кант, И., 1967, с. 68.

² През 1756 г. Георг Фридрих Майер издава първото типично съчинение по философска херменевтика *Опит за всеобщо изкуство на тълкуването*. Вж.: Meier, G. F., 1996.

³ Вж.: Baumann, J., 1910. Волф първи въвежда на немски език редица философски понятия. Срв.: Falckenberg, R., 1913, S.273 f. (Ердман и Хонefeldер отбелязват, че въпреки критичното отношение на Хегел към Волфовата философия, в неговата *Логика* едва ли има категория, която вече да не е била анализирана от Волф. Вж.: Honnfelder, L., 1990, S.296 f.)

⁴ В предговора към второто издание Ал. Баумгартен квалифицира своята *Метафизи-*

курсове по метафизика в университета в Кьонигсберг, като, следвайки тогавашната традиция да се използва някакъв отправен справочник, избира за такъв именно съчинението на Ал. Баумгартен¹.

Баумгартеновата *Метафизика* е един от последните пълноценни и завършени проекти на класическия рационализъм². В (някак символично, сугестивно и като че ли даже по волята на предустановената хармония квантитативно преопределени) 1000 стегнати, ясни и систематично детайлизирани параграфа³ Ал. Баумгартен концентрира Волфовата метафизика⁴, копирайки нейния аналитичен метод педантично да се извеждат *a priori* от разума всички положения, да се доказват силогистично и да се приемат за философски истини само аподиктично получените познания.

ка като „скромнен том“. При отбелязването на тази прекалена скромност на автора, не трябва да се пропуска важното обстоятелство, че Ал. Баумгартен сам превежда повечето централни понятия и основни смислови изрази на немски език, включвайки ги непосредствено в съдържанието на *Метафизика*. Книгата е преиздадена от него през 1742 и 1749 г. Преведена е на немски език от волфианеца и ученика на Баумгартен Георг Фридрих Майер през 1766 г. Всъщност той превежда и публикува само 742 от общо 1000-та параграфа на *Метафизика*. Самият Майер има издадена през 1755 г. четиритомна метафизика на немски език.

¹ Запазен е екземплярът на Кант с неговите ръкописни бележки по полетата. По-късно те влизат като Т.17 и Т.18 в поредицата „ръкописно наследство“ на академичното издание на съчиненията му. Вж.: Kant, I., *Metaphysik*, in: Kant, I., 1902 ff., B- de XVII und XVIII. Отначало Кант чете лекциите си по метафизика по книгата на Баумайстер, а малко по-късно започва да използва Баумгартеновата *Метафизика*. (За лекциите по логика той използва съчинението на Майер, по физика – съчиненията на Еберхард, а по математика – съчиненията на Волф.)

² Според Е. Касирер Ал. Баумгартен е „верен на новия хуманистичен императив“.

³ В смисъла на Баумгартеновата метафизика числото 1000 не се поддава на кабалистични или други мистични тълкувания.

⁴ Соня Карбончини нарича Баумгартеновата *Метафизика* „учебник по волфианство“. Вж.: Carboncini, S., 1991, S.175. Е. фон Хартман характеризира *Метафизика* като обозрим компендиум, в който е „редуцирана безмерната широта“ на Волфовите доказателства, премахната е излишната тривиална обстоятелственост, но са запазени „схоластическата педантичност“, „схоластическият каприз“ и „метафизическото високомерие“. Hartmann, E. von, 1962, B.1, S.464 f. Последните квалификации би следвало да се схващат не само пейоративно, както впрочем е при фон Хартман, а и като принципно, последователно и систематично философстване, тематизирано както като рационалистически концепт, така и като типологичен модел. В последния смисъл може да се разбере защо „схоластическият каприз“ на Баумгартен се пренася и върху Кант и защо той по „стара схоластическа традиция“ нарича Баумгартен „превъзходен аналитик“ и *subtilissimus metaphysicus*. Пак в посоченото съчинение – *История на метафизиката* – Е. фон Хартман признава и отстоява становището, че от историкокултурна гледна точка Ал. Баумгартен е „най-важният ученик на Волф“.