

Метафизическо и постметафизическо мислене
Metaphysical and Post-Metaphysical Thinking

КАНТОВАТА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНА ДЕДУКЦИЯ НА КАТЕГОРИИТЕ ОТ КРИТИКОМЕТАФИЗИЧНО ГЛЕДИЩЕ

Валентин Канавров

Югозападен университет „Неофит Рилски“

Резюме. Статията има за цел да разкрие от критикометафизично гледище необходимостта, спецификата и някои некохерентни моменти в Кантовата дедукция на чистите разсъдъчни понятия. Обосновава се теоретичното превъзходство на дедукцията във второто издание на „Критиката“. То отваря чисто концептуални възможности за преинтерпретиране на дедукцията, което да реши някои от нейните теоретични несполуки.

Keywords: Kant, critical philosophy, transcendental deduction of categories, critical metaphysics, virtualistical transcendentalism

Европейската логосна философия безспорно има два концептуални върха в ракурса на спекулацията – трансценденталната дедукция на чистите разсъдъчни понятия в първата *Критика* на Кант и логизираната феноменология на духа във *Феноменология на духа* и *Науката логика* на Хегел. В тези съчинения от епохата на класическия неklasически¹⁾ немски идеализъм логосното философстване в Европа по различни начини постига заветното единство (при Кант) и тъждество (при Хегел) на гносеология, онтология и логика. Това тройно единство/тъждество е основанието за систематична реализация на хармонията на европейските ценности в рационалното изграждане на онтологията като световост на обожението (theosis) на човека. Той е автономната самоцел, която чрез най-човешкото, т.е. божественото в човека – мисленето, философирано в неговата автентична чистота и конститутивна мощ, а именно – да познава *apriori* и да въздава свобода, достига съвършенството на човешкото лице при онтологическата трансформация на природата в уютен и благороден дом на човека. Трансформацията се осъществява по спекулативен философски път откъм трансценденталния идеал посредством силата и активността на чистата форма на мисленето, т.е. посредством силата и активността на логоса (разума).

В *Науката логика* Хегел пише: трансценденталната дедукция на категориите „отдавна минаваше за една от най-трудните части на философията на Кант – навярно единствено поради тази причина, че изисква да се излезе от-

въд голата **представа** за отношението, в което стоят „азът“ и **разсъдъкът**, или **понятията** към една вещь и нейните свойства или акциденции, и да се премине към **мисълта**“ (Хегел, 2001, Втора част, с.18).

Преминаването към мисълта, впрочем към философиране на нейната априорна форма и нейната онтологизираща мощ, е наистина мъчно и заплетено теоретично предприятие²⁾ само при положение че към трансценденталната дедукция на чистите разсъдъчни понятия се подхожда житейски, антропологически или психологически. На равнището на всекидневното, житейското, резониращото, антропологичното или психичното трансцендентализмът в качеството му на априорен дейностен формализъм на чистото мислене трудно би могъл да бъде проведен по отчетлив начин просто защото метафизичните концепти нямат дефинитивна реализация на тези равнища. Картината рязко се променя в парадигмата на метафизиката на познанието, която чрез концепта виртуалистски трансцендентализъм (Канавров, 2003), теоретично залагащ на възможностите и динамиката на разгръщането на чистата форма на познанието, разкрива ясен път както за интерпретиране, така и за преинтерпретиране на Кантовата дедукция. Нейната трудност престава да клони към субективно стъписване и неразбиране или теоретично несъизмерване и некохериране и се превръща във възможно най-силния стимул за промисляне на европейското логосно философстване.

На преден план изпъкват няколко въпроса. Защо критическото философстване изисква дедукция на чистите разсъдъчни понятия, респ. необходима ли е тя?³⁾ Защо във второто издание на *Критиката* Кант принципно преработва дедукцията почти до степен на парадигмален дисонанс между двата варианта? Кой от тях и от коя философска позиция е по-добър? Нужно ли е ново преформиращо осмисляне на дедукцията и ако да, тогава от какви позиции, в какъв смисъл, в каква посока, по какъв начин и в какъв мащаб?

Подръчна отправна точка за ясен и последователен отговор на тези въпроси може да се намери още в предговора към първото издание на *Критиката*. Там Кант с известна доза самочувствие и нескрита откровеност отбелязва, че не познава други философски изследвания, които предоставят толкова задълбочено и същностно проучване на способностите и границите на разсъдъка както критическата дедукция на чистите разсъдъчни понятия. Същевременно тя му струва най-много усилия. Леко кокетрайки, той споделя с читателя своята надежда, че те не са напразни. След тези колкото авторски лични, толкова и по същество теоретично дълбинни ремарки Кант „хваща бика за рогата“. Той набелязва две страни на дедукцията: обективна и субективна. Първата принадлежи според него „съществено към целите“ на *Критиката*. Втората е като че ли в обхвата на хипотезите и мненията, но все пак „от голяма важност“ (Кант) с оглед главната задача на труда, а именно разкриване на трансценденталната конституция на смисъла на всички възможни обекти, преди те да бъдат дадени в опита, т.е. целта е да се постигнат основанията на критическата онтология.

Обективната страна на дедукцията Кант свързва с предметите на чистия (не антропологически субективния, краен, човешки) разсъдък. Тези „предмети“ са чистите разсъдъчни понятия (категории), които са априорни, необходими, всеобщи и предлогически в смисъл на неподвластни на логическо отрицание и логическо противоречие. Видно е защо обективната страна (на дедукцията) има според Кант критически приоритет. Всъщност тя изчерпва по теоретичен начин генезата и употребата на категориите. Важно допълнение в случая е, че следвайки Волф, Кант разбира обективната валидност като реална възможност. Възможността е тогава реална, когато е непосредствено отнесена към природата и опита – Кант почти отъждествява реално и съществуващо. Това е изключително важен аспект, който набелязва необходимостта и неизбежността на трансцендентализирането като теоретическо прехождане от *a priori* към *a posteriori*. Критическата постановка изглежда така: ако обективната валидност е реална възможност, то преходът от овъзможняващото единство на познанието (категорията) към опита в качеството му реално познание би експлицирал същностното философиране (философско теоретизиране) на принципите и процесуалността на реалното познание. Разкриването на основанията на опита би било достатъчно за постигане на основните параметри на неговата същностност и функции в онтологичен план. Трябва дебело да се подчертае: обективната страна на дедукцията не е непосредствена функция на предметите на опита (явления), още по-малко на т.нар. *Dinge an sich* (безотносителните към опита неща сами по себе си), а е свързана с предметите (конкретизирания ресурс) на чистия разсъдък (категории), т.е. с предметите на чистото мислене. Затова обективно и субективно се преплитат по особен начин, като цялата теоретична трудност е в това, критически да се изчисти и проясни тази преплетеност, а не да се разреже гордиевият възел подобно на ситуацията в класическия емпиризъм и класическия рационализъм, където в отношението между рационално и опитно едното е за сметка на другото, т.е. и единият, и другият са своего рода осакатени философски концептуализации.

Субективната страна на дедукцията характеризира мисленето като човешка способност. Бидейки един от най-ярките представители на Просвещението, Кант не схваща мисленето като дар Божий или свръхестествено получена способност. Напротив, той неотменно го свързва с човека до степен да обяви положението *Аз мисля* за трансцендентална аперцепция. Тя не просто придружава всички представи на човека и не просто е акт на спонтанността, а освен това е крайно основание на всички представи, доколкото изразява интелектуалността като форма на всяко съждение на разсъдъка. Кант обаче категорично смята, че аперцепцията *Аз мисля* е емпирично положение, защото съдържа съществуването. Това е критически постулат, който по особен начин утвърждава просвещенски прокламираната емпирична независимост и самостоятелност на човека. Очевидно антрополого-субективната страна на дедукцията, която (страна) показва човешката същностност на мисленето и по-общо – на философстването въобще, има екстерналистки и

интерналистки аспект. Първият отразява безапелационните просвещенски нагласи на къонигсбергския мислител. В по-строг план те наистина могат да изглеждат като хипотези и даже да фигурират на плоскостта на мнението⁴⁾ – нека все пак не забравяме силната религиозна вкорененост на епохата, макар Кант упорито да страни от църковната институция; но както се видя, тази субективна страна на дедукцията има и далеч отиващи концептуални продължения.

Във второто издание на *Критиката* антрополого-субективната страна на дедукцията отпада почти напълно. В коментарната литература, която е силно разединена в предпочитанията си към първото или второто издание⁵⁾, това се представя различно. От една страна, се изтъкват опасенията на Кант трансценденталната философия да не бъде субективистки изтълкувана, а от друга – се подчертава завоят в критическото мислене на Кант към една по-силна дискурсивност. Ето например становището на Ернст Блох: в Кантовата теория на познанието „контрабандно се внася [eingeschmuggelt] Бъркли, т.е. една гротескна, чисто субективна представа, в която всички външни неща трябва да се разтворят. Второто издание на *Критика на чистия разум* се изтиква назад в полза на първото, защото във второто издание Кант с ужас [Schrecken] иска да се разграничи тъкмо от подозрението в бърклианство. Мястото, в което познанието се случва [zuträgt] и обосновава, е при Кант наистина „съзнанието изобщо [Bewußtsein überhaupt]“ (Bloch, 1974: 351). Самият Кант пише в предговора към второто издание, че в него не е променил нищо, що се отнася до основните положения и техните доказателствени основания. Той обаче признава нуждата от поправки в изложението, които касаят погрешното схващане или възможното неправилно тълкуване на някои места в *Критиката*. В този аспект изрично споменава дедукцията. Дали наистина основните положения и доказателствените основания на дедукцията не са променени във второто издание, е спорно. И двете издания плътно се придържат към критическия дух, утвърждават необходимостта на дедукцията, залагат на трансценденталната синтеза, експлицират основополагащото място на трансценденталната аперцепция, провеждат по идентичен начин употребата на резултатите на дедукцията (категориите), но все пак по различен начин демонстрират самата дедукция, вкл. в някои от основните ѝ елементи.

Втората отправна точка за предразбиране на трансценденталната дедукция е архитектурното изясняване на въпроса защо тя е включена в частта *Трансцендентална логика*. Той се поражда от неяснотата на следната ситуация. Първо, дедукцията следва да покаже предлогическата генеза и употреба на категориите, а пък самата тя е систематична компонента на трансценденталната логика. Второ, дедукцията винаги се схваща като типична логическа изводимост, а при Кант тя трябва да разкрие начина на априорното отношение на понятията към опита, респ. условията за възможността на самия опит, който, от своя страна, е третиран единствено като тип познание, което е подвластно на логическата противоречивост. Безспорно, тук се крие някакъв ключов спрямо същността на дедукцията момент, който кръстосва предлогическо и логическо.

Кант не разглежда дедукцията като формалнологическа процедура за извеждане на частното от общото, а я разбира трансцендентално. Това е същественият аспект. За да експлицира този момент, той прибегва към правото и по отношение на съдебния процес обяснява разликата между въпроса за правото и въпроса за факта. Първият въпрос касае правната претенция, която изисква доказателства и затова може да се разбира като дедукция. Дали тази аналогия разяснява или, обратно, по-скоро още повече замъглява работата, е спорно, донякъде проблем на социален опит и преди всичко на типове теоретични сходства. В литературата всички възможности са достатъчно категорично застъпени. Аз смятам, че равнопоставяйки правна претенция (*Rechtsanspruch*) и дедукция, Кант като че ли допълнително заплита нещата. Но все пак, от гледище на трансцендентализирането има резон за това сравнение, защото то показва как априорното право важи като доказателствено основание по отношение на фактическото многообразие. В правния мир обаче доказателствените основания имат непосредствена валидност и се използват като неопровержими всеобщи аргументи, докато трансценденталната дедукция има твърде различна спрямо тях „природа“ в елемента на опосредстването, чистата форма и възможния опит.

Като оставим настрана повече объркващото сравнение със съдебния процес (*Rechtshandel*), трябва да се съсредоточим върху концептуалния контекст, в който се появява самата дедукция на чистите разсъдъчни понятия. Това в никакъв случай не означава мултиплициране на дедукциите – не означава, че трансценденталната дедукция е част от някаква друга, по-обща дедукция. Напротив, тук трябва да се разкрие теоретичният контекст, в който Кант вписва дедукцията.

Задачата е видимо лесна. Теоретичен контекст е критиката на чистия разум. Зад това декларативно твърдение стои аналитиката на познавателните способности изобщо, която може да се диференцира в екстерналистки (просвещенски, антропологически и пр.) и интерналистки (собствено спекулативен) план. И двата са важни, като едва ли може да се даде приоритет на единия пред другия. Но все пак същинското философско изследване тръгва по втория път. Първия⁶⁾ Кант набелязва в критически ракурс чрез способностите на духа³ и първоначалните извори, способности и сили на душата (*Seele*⁸⁾). Те имат антропологически характер и се представят като условия, които правят възможен опита. По тази посока Кант използва и други определения и квалификации на човека, който е „сам за себе си наистина, от една страна, феномен, но от друга страна, а именно с оглед на известни способности, чисто интелигибилен предмет, защото постъпката му съвсем не може да се припише на рецептивността на сетивността“ (Кант, 1967: 546). Важно е да се подчертае, че тези способности, сили и извори на душата (респ. на духа) са условия⁹⁾ за познание, вкл. за философско познание, но те не са иманентни елементи на критиката. Т.е. те изобщо нямат теоретична (собствено философска, спекулативна) употреба. Тяхното значение за познанието е откъм човека и неговите антропологични особености. Но те нямат

и не могат да имат непосредствена философска употреба. Обратният случай означава заличаване на специфично философското (концептуалното, теоретичното, логическото, идеализационното, абстрактното и пр.) и недопустимо негово размиване в неспецифични за него топоси¹⁰⁾.

В строго теоретичен ракурс аналитиката на познавателните способности първоначално разграничава разсъдък и разум. Това спекулативно решение на Кант е обект на множество изследвания и противоречиви коментари. Без детайлно впускане в проблема може да се отбележи, че ходът на Кант е архитектурно оправдан, защото критиката на разума стриктно различава действителна и илюзорна употреба на познавателните способности. От това гледище наистина е нужно диференциране на разсъдъка и разума и уточняване на тяхната същност, употреба и граници на приложение. Накратко, следва да се припомни, че диференциацията на рациото има за критерий не някакви негови иманентни характеристики или специални свойства – Кант смята разума за единен, – а границите на опита, т.е. диференциацията се подчинява на строг трансцендентален критерий. Разсъдъкът има употреба в опита и поради това – реално значение за познанието. Разумът, въпреки че е най-висшата познавателна способност и източник на принципи, няма непосредствена употреба в опита и затова има само опосредствано значение за познанието (в трите *Критики* и другите съчинения на Кант са разкрити множество детайлизации на диференциацията разсъдък–разум).

Следователно аналитиката на познавателните способности се съсредоточава на първо място в обхвата на разсъдъка. Кое е важното в случая? Кант търси „разлагане на цялото ни априорно познание на елементите на чистото познание на разсъдъка“. Той не се интересува от изворите на духа или силите на душата, не се вторачва в способностите на човека или неговите антропологични дадености. Всичко това е от значение, но няма спекулативна стойност. Такава имат преди всичко чистите елементи на познанието – чисти нагледы и чисти понятия, – под които Кант разбира формите, в които се представят предметите в усещанията, и формите, в които се мислят предметите изобщо. Чистите нагледы и чистите понятия за разлика от емпиричните нагледы и емпиричните понятия са възможни *a priori*. Разсъдъкът е според Кант способността за понятия, респ. тази спонтанност на познанието, която сама поражда формите на мисленето (за сравнение: сетивността е рецептивност, като нагледите са единствено сетивни, т.е. те съставляват начина, по който човек се афицира от предмети). Сетивността и разсъдъкът не могат да разменят своите функции – нито разсъдъкът може да си представи нещо нагледно, нито сетивата могат да мислят. И ако това е донякъде дори житейски понятно, то съществената критическа максима относно действителността на познанието и неговата истина гласи: то е възможно само чрез единството на двете познавателни способности, само като те се „съединят (*sich vereinigen*)“. „Без сетивност не би ни се дал никакъв предмет, а без разсъдък никакъв предмет не би се мислил. Мислите без съдържание са празни, на-

гледите без понятия са слепи“ (Кант, 1967: 130). Кант последователно провежда това положение и в двете издания на *Критиката*, защото то не просто изразява най-силната страна на критическото философстване в аспекта на спекулацията (познанието), но и съставлява необходимото условие на трансценденталния преход, респ. самия трансцендентален концепт.

Аналитиката на мисленето се свежда до аналитика на разсъдъка. Кант дефинира логиката като „науката за правилата на разсъдъка изобщо“. Ето как дедукцията на категориите автоматично става част от логиката, защото те са продукти на разсъдъка, а логиката е тази, която изследва неговите правила. Тук обаче има една тънкоcт, която поражда следните въпроси: дали същността на разсъдъка е еквивалентна на неговите правила? Дали правилата за съотнесимост и изводимост са същинската специфика на разсъдъка? Кант не дава ясен отговор. Изглежда обаче, че отговорът е по-скоро отрицателен. Защо?

Кант се впуска в разясняване на същността на логиката. Констатира, че от Аристотел насетне тя „не е могла да направи нито крачка напред“. Неколкократно я дефинира като наука за общите и необходими правила на разсъдъка, респ. наука за формалните правила на всяко мислене. Разграничава логика на общата употреба и логика на особената употреба на разсъдъка, като първата може да се нарече елементарна логика, която съдържа „абсолютно необходимите правила на мисленето, без които не става никаква употреба на разсъдъка, и значи се отнася до разсъдъка без оглед на различието на предметите, към които той може да се отправи“. Втората може да се нарече *organon* на някоя наука, уводно се изучава в училищата като пропедевтика към науките и „съдържа правилата да се мисли правилно върху известен вид предмети“.

Кант прави още една диференциация на логиката. Тя вече не е учебни-карска. За първи път в историята на логиката той подразделя последната на обща и трансцендентална и с този ход осъществява сериозна крачка напред в сравнение с логиката на Аристотел. Общата логика (тя може да бъде чиста или приложна) е добре познатата традиционна логика. В чистия си вариант тя се абстрахира от всички емпирични условия и факти и важи във формален план като канон за употребата на разсъдъка (и разума). Трансценденталната логика – в този пункт е същественият резултат на критиката – не се абстрахира от съдържањието на познанието. Тъкмо напротив, тя се концентрира върху произхода на познанията (за предмети в опита).

С термина трансцендентално Кант маркира три момента. Първо, той се отнася единствено до познанието (и до фундирани от познанието области – напр. логиката, някои предмети на опита и пр.). Второ, трансценденталното касае възможността на познанието (по-точно – формата на познанието; още по-точно – чистата форма на познанието) да се отнася *a priori* до предмети. Трето, терминът визира още и употребата на познанието (по-точно – употребата на формата на познанието) на територията на опита (Кант, 1967: 133).

Принципното осмисляне на тези три момента дава адекватно разбиране за същността на трансценденталната дедукция на чистите разсъдъчни понятия и в частност отговаря на въпросите защо тя е част от трансценденталната логика, респ. дали същността на разсъдъка като познавателна способност се изчерпва с формалните правила за съотносимост и изводимост в логиката. Нека последователно разгледаме споменатите три момента.

Първо, трансценденталното има познавателен характер. Следователно трансценденталната логика има познавателен характер. Как се разбира той? Като априорно отношение към предмети, а не подобно на общата (традиционната) логика, която не се интересува от разликата между чисти и емпирични познания (на разсъдъка и разума). Моментът е ключов, защото с експлицирането на трансценденталната логика Кант всъщност демонстрира философското единство на познание и логика, на субективно и обективно. Никой не отрича факта, че логиката е вид познание и че познанието на предмети се подчинява на правилата на общата логика. Но в случая отношението между тях не се констатира вторично по външен начин, а теоретично се залага на принципното критическо единяване на познание и логика. Единяването има формална същностност, като формалната „природа“ на логиката се задава от априорната форма на познанието, респ. от априорната форма на чистото мислене. Като познавателна логика трансценденталната логика обхваща чистото мислене, което не се интересува само от правилата за съотносимост и изводимост на произволни обекти (това е обхватът на традиционната логика), а преди всичко се насочва към произхода, обема и обективната валидност на чистото мислене като априорно условие и възможност за познание на предмети. Това е своего рода революционизиране на логиката – коперникански обрат в нея, – защото тя има за предмет „действия на чистото мислене“ (Кант, 1967, с.134) спрямо генезата на понятията и тяхното отношение към „техните“ (релевантните на тях) обекти в опита.

Този познавателен акцент на трансценденталната логика се възприема по различен начин в литературата. Особено показателно в това отношение е неокантианството. Бащата на марбургското неокантианство Херман Кoen развива една особена *Логика на чистото познание*. Той изхожда от хипотезата за четирикратно значение на понятието познание: единично познание (индукция, всекидневно познание, юридическо познание и пр.), всеобщо познание (цялостно, единно, научно познание), психическа страна на познанието (психически процеси) и чисто познание (нус, разум, идея). Според Кoen логиката на чистото познание се конфронтира с критиката и метафизиката, защото критиката предпоставя нагледността, а за марбургския философ това означава, че „мисленето все пак има своето начало в нещо **извън** (*außerhalb*) самото него. Тук лежи основанието за пропадането, което незабавно настъпва в неговата (на Кант) школа“ (Cohen, 1922, S.12). Кoen отрича предпоставеността на логиката от сетивността и започва своята философска теоретизация с чистото мислене. Той защитава станови-

щето, че тя е еквивалентна на теоретизацията на познанието. Във и откъм тази еквивалентност Коен предприема изграждане на логиката. А доколкото още от Платон и Аристотел насетне идеите имат за лоно метафизиката, а не логиката, то диференциацията между тях се задълбочава в историята на философията. Така от Коен насетне марбургците започват една теоретикопознавателна по същност интерпретация на Кантовата философия и по-общо – на логиката¹¹⁾.

На обратното мнение е друг виден неокантианец – Леонард Нелсон. Първата част на своята фундаментална книга *За така наречения проблем на познанието* той озаглавява „Невъзможността на теорията на познанието“. Нелсон обяснява, че докато малко след смъртта на Кант основната дискуссия се върти около *Ding an sich*, то в началото на XX столетие възловият въпрос е методът, а спорещите страни най-общо обозначават себе си съответно като трансцендентализъм и психологизъм. В тази демаркация Нелсон отрича легитимността на т.нар. теория на познанието като наука за обективната валидност на познанието въобще с простия аргумент, че тази теория се съмнява в обективната валидност на познанието и така я проблематизира по недопустим начин. Според Нелсон критерият за решението е или отново познавателен, или непознавателен, като във втория случай той е известен по някакъв начин и значи пак е предмет на познанието. Затова Нелсон заключава: „Следователно обосноваването на обективната валидност на познанието е невъзможно“ (Nelson, 1908: 444). Задачата изглежда неразрешима по две причини: кръговост на доказателството и невъзможност обективната характеристика да се сведе до субективна. Затова Нелсон предприема тотална критика на критически инспирираните теоретикопознавателни и ценностни интерпретации и варианти на обосноваване на познанието при Й. Г. Фихте, Х. Якоби, Е. Маркус, Т. Липс, Е. Хусерл, П. Наторп, Г. Фреге, Х. Рикерт и мн.др., предлагайки един според него подходящ метод, който се основава на „положителното значение на психологията за философията“, заключаващо се в адекватното отнасяне към всяко метафизическо положение на едно съответно нему психологическо положение, „а именно едно положение за основите на възможността на **познанието**, изказано в метафизическото положение“ (Nelson, 1908: 785). Особеното в случая е, че психологическото положение е в такова отношение към метафизическото, че или двете заедно претендират за обосноваване на истината, или двете заедно следва да бъдат отхвърлени като предразсъдъци¹²⁾.

В разнобоя Коен-Нелсон (този разнобой може да се представи чрез много други философски имена, но чрез споменатите неокантианци той изпъква по особено релефен начин) не подлежи на съмнение едно, а именно – че трансценденталното има познавателна „природа“, която трябва да намери адекватен логически изказ. Следователно, преминавайки към втория от по-горе споменатите три маркера на трансценденталното – възможността на познанието (формата на познанието) да се отнася *a priori* до предмети, – следва да се посочи как се кохерират критическото философско познание и специфицирането му в контекста на възможността. Това е комплициран въпрос, по отношение на който веднага може да се констати-

ра, че той отрича директната онтологизация на елементите на мисленето. Това е безспорен критически императив. По-нататък следва да се посочи, че Кант много държи на възможността – възможността изобщо, възможността въобще, възможния опит и пр., защото така запазва пропедевтичния характер на критиката – тя не играе ролята на заместител на *Метафизичните начала на естествознанието* и *Метафизика на нравите*, които би следвало да се възприемат като системни онтологизации на критическия проект съответно в областта на природата и нравите, а е предварително познавателно изясняване и прочистване на философската методология, респ. предварително конституиране на такава методология¹³⁾ преди систематичната ѝ употреба. Най-важното обаче е как „се връзват“ трансценденталното и парадигмализираната възможност. В този пункт следва да се отбележи, че критическата дистанция, която тази парадигмалност комфортно осигурява на трансценденталния проект, всъщност отваря един от най-съществените въпроси пред него: как трансцендентализирането на чистото мислене към сферите на опита може все пак да се експлицира не само откъм, а и в обхвата на възможността. Отговорите на въпроса могат да бъдат по две посоки – възможността е добър топос за една чиста аналитика на априорното мислене и Кант определено се възползва в критически план от перспективата да предприеме такава аналитика; възможността в нейните иманентни импликации и експликации съдържа импулс за трансцендентализиране (прехождане към реалността на опита), защото в противен случай би била винаги в недостиг.

С този последен аспект може да се обясни третият от по-горе споменатите три маркера на трансценденталното – употребата на чистата форма на познанието на територията на опита. Без преувеличение може да се каже, че това е същинското трансцендентализиране. В концепта виртуалистски трансцендентализъм то се схваща като девиртуализиране на априорната форма на познанието и нейно схематизирано транслиране към индуктивно очертаните територии на опита. В *Критиката* обаче Кант се ограничава единствено до възможния опит, като по този начин не просто „се свива“ в параметрите на пропедевтичното начинание, а по-скоро по Волфовски отъждествява възможността на опита с неговите формални условия, като по този начин отлага реалното онтологично форматиране на опита за систематичните метафизически продължения на критиката.

И така, трансценденталната дедукция на категориите е първият същински елемент на трансценденталната логика. В това няма нищо необичайно, ако се следва традиционната схема на логиката, която има три основни дяла: понятия, съждения и умозаклучения. Кант донякъде следва този традиционализъм, но както се видя, революционизира логиката по трансцендентален път. Следователно дедукцията на категориите е необходим и неизбежен елемент при критическото теоретизиране на трансценденталната логика. Въпросите обаче се завъртат върху контаминирането на трансценденталния характер на тази логика и същността на разсъдъка като познавателна способност, която

основно „играе“ на този етап от критическата концептуализация. Другояче и впрочем по-конкретно казано, въпросът е за единството между познание и логика, между съдържание и форма.

Докато в първото издание на *Критиката* на преден план излизат антропо-логичните конструкции дух, душа, познавателни извори и познавателни способности, то във второто издание приоритет получава трансценденталният концепт. Въпросът не е в загубената тежест на споменатите конструкции, а преди всичко в променените същност и функция на способността за въображение и на трансценденталната аперцепция.

В първото издание способността за въображение и трансценденталната аперцепция са антрополого-субективни познавателни извори (редом със сетивото). Във второто издание въображението е способно и на интелектуална синтеза. Като натоварено с такава, то е трансцендентално подчинено на аперцепцията, която също вече не се представя в качеството на антрополого-субективен познавателен извор, а в качеството на първоначално синтетично единство на чиста форма на мисленето в интелектуално-емпиричното положение *Аз мисля*. То отразява силно ограничения познавателен субективизъм на трансценденталния концепт във второто издание на *Критиката*, като това ограничаване на субективизма отваря възможни теоретични пространства за едно ново, по-силно познавателно-метафизизирано преинтерпретиране на дедукцията. Кант показва посоката за него чрез разкриване на трансценденталната същност на категориите, която е освободена от всяка *Аз-овост*: „Всички явления на природата по отношение на връзката си трябва да се подчиняват на категориите, от които природата [...] зависи като от първоначално основание на своята необходима закономерност [...] категориите [...] са **спонтанно мислени** [*selbstgedachte*] първи априорни принципи на познанието ни“ (Кант, 1967, с.215, 218 сл.; срв.: Кант, 1921, В.1, S.185в, 188в /В 165, В 167/).

Един от най-значимите резултати на второто издание в интерпретативно отношение е иманентното откриване на перспективни възможности за собствено критическо реформиране на трансценденталната дедукция с цел решително преодоляване на неблагоприятията на Кантовата теоретизация: напр. разцеплението на разума, наличието на необозрими пропасти в него, неяснотата относно системата на критическата метафизика и т.н.

БЕЛЕЖКИ

1. Класически – в културен, образцов и превъзходен смисъл; некласически – в логически и историко-рационалистически смисъл; класически некласически – като безапелационен връх в антидогматичното поливариантно концептуалното развитие на логосната философия. В този смисъл немският идеализъм е постметафизичен, ако под метафизика се разбират само нейните догматични варианти, които надграждат и субстанциализират елементи на съществуващото или човешката същностност. Ако обаче метафизиката включва и варианти-

- те на критическа метафизика – а тази на немския идеализъм е безспорно такава, – то тогава метафизиката наистина е същинската европейска философия.
2. Кант признава това: „Той [читателят] трябва обаче предварително ясно да разбере и неизбежната трудност, за да не се оплаква от тъмнотата, в която самият въпрос е дълбоко забулен, или за да не се обезкуражава твърде рано от препятствия, които има да преодолява“. Кант, 1967, с.162.
 3. Или по-скоро, категориите трябва да се търсят по индуктивно-исторически начин като релативни рационални обобщения (този начин Кант нарича „физиологическо извеждане“ на понятията и посочва Лок като негов откривател; срв.: Кант, 1967, с.160 сл.). Или напротив, философирането на категориите е отживял философски проблем (отворен и формулиран от Аристотел, заострен от Порфирий, транслиран от Марий Викторин, обхванат от схоластиката, систематизиран от Волф, изчистен от Кант, генерализиран от Хегел и нихилизиран от антиметафизичното мислене на постмодерната епоха).
 4. „Тъй като последната проблема, така да се каже, е търсене на причината за дадено действие и като такава крие в себе си нещо подобно на хипотеза (въпреки че, както ще посоча в друг случай, в действителност не е така), изглежда, че тук случаят, в който си позволявам **да имам мнение** и в който значи трябва да се предостави и на читателя свободата **да има друго мнение** [болд Кант]“. Кант, 1967, с. 46.
 5. В хубава статия, посветена на Кантовата трансцендентална дедукция, Вера Любенова изказва предпочитания към теоретизацията в първото издание. Вж.: Любенова, 2010.
 6. Отвъд трите *Критики* по тази посока задължително следва също да се споменат: *Антропология от прагматично гледище, Към вечния мир, Отговор на въпроса: Що е Просвещение?, Идея за всеобща история в световно-граждански план* и мн.др. съчинения на кьонигсбергския мислител.
 7. В третата *Критика* Кант привежда в нагледен табличен вид способностите на духа (познавателна способност, чувство за удоволствие и неудоволствие и способност за желание) редом с познавателните способности, техните априорни принципи и области на приложение. Вж.: Кант, 1980, с.71.
 8. Те са сетиво, способност за въображение и аперцепция. Странно е, че в случая Кант използва термина *Seele*, а не термина *Gemüt*. Първият носи повече догматично-метафизичен смисъл, става обект на по-нататъшно разглеждане в *Критиката* в характерно спекулативен (теоретичен) план и бива еднозначно характеризирани в обхвата на диалектиката, т.е. в обхвата на илюзорното познание. Терминът *Gemüt* има преди всичко антропологична стойност и не е релевантен за иманентна спекулативна употреба. Кант повече го използва в първото издание на *Критиката* в смисъла на лоно на представите. Срв.: Кант, 1921, В.1, S.143a (A 99), S.145a (A 100), S.149a (A 102); в случая проф. Торбов превежда *Gemüt* с дух; срв.: Кант, 1967, с.173, 176, 179; вж. още: пак там, с.100 (съответно в немския оригинал: A 20, B 34), с.129 (съответно в немския оригинал: A 50, B 74), с.287 (съответно в немския оригинал: A 214, B 261). Терминът

Gemüt няма еднозначен превод на български език. Обикновено се превежда с дух, човешки дух, в метафоричен смисъл със сърце, но също с душа, характер, темперамент и др. Показателно е, че когато говори за пространството и времето като априорни условия на сетивността, Кант ги отнася към рецептивността на Gemüt; срв.: Kant, 1921, B.1, S.115 (A 77, B 102); проф. Торбов превежда: „рецептивността на духа ни“ – срв.: Кант, 1967, с.149.

9. Трябва да се прави строга разлика между възможност и условие. По-горе беше акцентирано върху критическата максима за реалната възможност, която Кант схваща като обективна валидност. Следователно възможността е теоретично строго иманентна, докато условието може да остане единствено външно спрямо обективната валидност. Разбира се, тази разлика важи само за трансценденталния контекст в ракурса на спекулацията, а не за всяко философстване въобще.
10. Ето мнението на Кант по този въпрос: „Не е разрастване, а деформиране на науките, когато границите им се смесват“ (Кант, 1967, с.52). Това становище Кант отстоява и в по-късните си съчинения *Пролегомени* и *Спорът на факултетите*. Вж.: Кант, 1969, с.35; Кант, 1994, с.14.
11. Не е тук мястото за детайлна анализа на Коеновата *Логика на чистото познание*. Тя определено има достойно присъствие в историята на кантианството, но все пак не може да не се отбележи, че при Кант учението за сетивността просто предхожда учението за разсъдък и разума, като предхождането е в обсега на изложението, а не на същинската теоретизация, разглеждана като методологично изследване. Коен е прав, защото в *Критиката* можем да прочетем: „Употребата на това чисто познание обаче се основава на факта като **негово условие** [болд, В.К.], че предметите ни са дадени в нагледа, върху който чистото познание може да бъде приложено“. Вж.: Кант, 1967, с.137. В никакъв случай обаче при Кант сетивността не е фундамент на чистото мислене. Ако беше така, то дедукцията на категориите нямаше да бъде чиста, а вкопана в сетивността. В бележка към второто издание Кант ясно записва: единството на представата „причислих в Естетиката само към сетивността, за да отбележа само, че то предхожда [vorhergehe] всяко понятие, въпреки че предполага [voraussetzt] една синтеза, която не принадлежи на сетивата, чрез която обаче тепърва [zuerst] стават възможни всички понятия за пространство и време“. Пак там, с.210; срв.: Kant, 1921, B.1, S.179в (B 161). От друга страна, отъждествяването на мислене и познание е некритическо предприятие и то отвежда Коен до „отлятото от **Парменид твърдение на мислене и битие**“: „Битието е битие на мисленето. Затова като мислене на битието мисленето е мислене на познанието“. Cohen, 1922, S.15. Въпросите за архитектурния паралелизъм и концептуалната йерархия между чистите форми на сетивността и чистите форми на дискурсивността ще бъдат изяснени от трансцендентално гледище в края на настоящия и в началото на следващия параграф.
12. Както по отношение на Коен, така и тук няма да се спирам подробно на

анализата на Нелсоновата философия в този специфичен аспект (да не говорим за нейните особености или систематика). Но искам специално да подчертая характерното продължение на тази философия в работите на проф. Цеко Торбов – не само блестящ преводач на български език на трите *Критики* и други съчинения на Кант, но и автентичен продължител на линията Кант-Фриз-Нелсон. Вж. напр.: Торбов, 1932, Торбов, 1936, Торбов, 1993 и мн.др. Вж. също превода на проф. Ц. Торбов на съчинението на Л. Нелсон *Сократовият метод* – Нелсон, 1993. Срв.: Цацов, 1999 (Димитър Цацов успешно интерпретира фризизмството и нелсонизмството по начертаната от проф. Торбов пътека в българската философска мисъл).

13. Паул Наторп императивно записва: „Ясното разбиране на историческите науки във връзка с цялото на човешкото познание и във връзка с фактическото развитие на човешкия обществен живот е вече напълно невъзможно без основната предпоставка на критическия, т.е. методическия идеализъм“. Natorp, 1974, S.249.

ЛИТЕРАТУРА

- Кант, И. (1967). *Критика на чистия разум*. София: Изд. на БАН.
- Кант, И. (1974). *Критика на практическия разум*. София: Изд. на БАН.
- Кант, И. (1980). *Критика на способността за съждение*, София: Изд. на БАН.
- Кант, И. (1969). *Пролегомени към всяка бъдеща метафизика, която ще може да се представи като наука*. София: Наука и изкуство.
- Кант, И. (1974). *Основи на метафизиката на нравите*, София: Наука и изкуство.
- Кант, И. (1992). *Антропология от прагматично гледище*, София: УИ „Св. Кл. Охридски“.
- Кант, И. (1994). *Спорът на факултетите. Педагогика*, София: Изд. къща Хр. Ботев.
- Кант, И. (1997). *Религията в границите на самия разум*, София: Отворено общество.
- Kant, I. (1900 ff.). *Gesammelte Schriften. Akademieausgabe*. Berlin u.a.: Verlag Georg Reimer.
- Kant, I. (1921 ff.). *Sämtliche Werke*, Hg. von K. Vorländer. Leipzig: Verlag Felix Meiner.
- Kant, I. (1972). *Briefwechsel*, Hamburg: Verlag Felix Meiner.
- Канавров, В. (2003). *Критическата метафизика на Кант. Опит за виртуалистски трансцендентализъм*. В. Търново: Изд. Faber.
- Канавров, В. (2006). *Критически онтологеме на духовността*. В. Търново: Изд. Faber.

- Канавров, В. (2011). *Пътища на метафизиката. Кант и Хайдегер*. София: Изток-Запад.
- Любенова, В. (2010). Трансценденталната дедукция в първото издание на „Критика на чистия разум“ на Кант. *Философски алтернативи*, XIX (1), 64–72.
- Нелсон, Л. (1993). *Сократовият метод*. София: Любимъдрие.
- Торбов, Ц. (1932). *Върху трансценденталния идеализъм*. София.
- Торбов, Ц. (1936). *Кант и философията на разума*. София.
- Торбов, Ц. (1993). *Изследвания върху критическата философия*. София: УИ „Св. Кл. Охридски“.
- Хегел, Г. В. ФР. (2001). *Науката логика*, Т.1, 2, Т.1, 2. София: Изд. Европа.
- Цацов, Д. (1999). *Критическата школа Фриз – Нелсон – Торбов*. София: Богданна.
- Bloch, E. (1974). Zweierlei Kant-Gedenkjahre. In: Kopper, J., Malter, R. (Hg.). *Immanuel Kant zu ehren*. Fr/m: Suhrkamp Verlag.
- Cohen, H. (1922). *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer Verlag.
- Natorp, P. (1974). Zum Gedächtnis Kant, in: Kopper, J., Malter, R. (Hg.). *Immanuel Kant zu ehren*. Fr/m: Suhrkamp Verlag.
- Nelson, L. (1908). *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*. Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht.

KANT'S TRANSCENDENTAL DEDUCTION OF CATEGORIES IN CRITICAL METAPHYSICAL POINT OF VIEW

Abstract. This paper aims at revealing the necessity, specifics and some incoherent moments in Kant's deduction of the pure concepts of the understanding, from critical metaphysical point of view. The theoretical superiority of the deduction in the second edition of the “Critique” is also justified. It opens purely conceptual possibilities for reinterpretation of the deduction, which would resolve some of its theoretical failures.

Prof. Valentin Kanawrow, D. Sc.

✉ South-West University „Neofit Rilski“
66, Ivan Michailov Str.
2700 Blagoevgrad, Bulgaria
E-Mail: v_kanawrow@abv.bg