

УДК 1 (091)

**СИСТЕМНОСТЬ КЧР
И СИСТЕМА КАНТА (II)¹**

Л. А. Калинин*

Рассматривается «Критика чистого разума» на фоне полемики с К. Ясперсом как система гносеологии и очерк всей философской системы Канта. Основной тезис – утверждение о том, что основание гносеологии Канта – трансцендентальная антропология, связанная с философией истории. Доказывается также, что формальное дуальное членение «Критики...» содержательно представляет собою триадическую систему с рядом таких же подсистем.

Ключевые слова: агрегат, система, элементы – метод, эстетика – логика, аналитика – диалектика, вещь в себе, вещь вообще, ничто.

Системность «Критики чистого разума» обеспечивает системность всего философского здания, выстроенного Кантом. Особенно ответственная роль выпадает в этом замысле на «Трансцендентальную диалектику».

**4. О функциях
«Трансцендентальной диалектики»**

В реализации своего двойного назначения «Критика чистого разума» опирается прежде всего на «Трансцендентальную диалектику». Не случайно в структуре трактата этот раздел «Трансцендентальной логики» занимает почти половину всего текста. Как уже отмечалось в первой части данной статьи, если *аналитика*, разумеется, совместно с *эстетикой*, предназначена для познания непосредственно данного нашим чувствам реального мира и организации действительного опыта, то «Трансцендентальная диалектика» имеет дело с миром *опыта возможного*. Именно она при помощи своих средств – трансцендентальных идей – ориентируется в мире возможного опыта

¹ Начало см. Кантовский сборник. 2015. №3 (53). С. 7 – 21.

* Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, 236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14.

Поступила в редакцию: 29.09.2015 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2015-4-1

© Калининков Л. А., 2015

и, пользуясь его содержанием, расширяет содержание действительного опыта, связывая в единство научного знания опыт действительный с элементами опыта возможного, объединяя обе эти части в *научную картину мира*. Это гносеологическая функция «Трансцендентальной диалектики».

Однако она не ограничивается данной функцией и решает проблему связи с ценностно-практическими способностями души, то есть двумя другими частями философской системы критицизма, представленными «Критикой практического разума» и «Критикой способности суждения», делая «Критику чистого разума» очерком всей системы.

Трансцендентальную диалектику я определяю как *философско-логическое искусство оперирования ноуменами, умопостигаемыми понятиями*, роль которых в сферах практического разума и аксиологии куда более значительна, нежели в области теоретического разума, в познавательной функции, так как там, в ценностно-практических функциях сознания, ноумены играют и конститутивную роль, тогда как в познании — только регулятивную. Именно на долю «Трансцендентальной диалектики» более всего выпадает забота о непротиворечивости общей системы, о полном соответствии результатов теоретического разума с результатами разума практического и рефлексивной особенности суждения. Кант не случайно замечает, что «в конце концов мы имеем дело с одним и тем же разумом, который должен иметь различие лишь в применении» (Кант, 1965, с. 226). Завершая «Аналитику чистого практического разума», Кант пишет, что «само собой находимое точное согласие важнейших положений практического разума с замечаниями критики спекулятивного разума, которые часто кажутся слишком тонкими и ненужными, поражает и приводит в изумление» (Кант, 1965а, с. 437). Кант тут лукавит, отмечая, что не было специально «искомым» здесь это соответствие, поскольку оно задолго до написания «Критики практического разума» уже было заложено в едином замысле системы, по-другому просто не могло получиться.

Я рассмотрю последовательно обе эти функции «Трансцендентальной диалектики», но прежде надо предположить некоторые предварительные пояснения и уточнения.

5. Об основаниях суждения о системе

В деле интерпретации текста, а тем более системы текстов, чрезвычайно важно основание толкования: исходит ли интерпретатор из интерпретируемой системы (тогда он стремится сохранить в ней всё, по крайней мере, существенное) или из собственного построения как основания оценки и истолкования (в этом случае в интерпретируемой системе непременно появится что-то лишнее или чего-то будет не хватать).

Основные дискуссии относительно логико-теоретической состоятельности кантианства развиваются или, лучше сказать, двигаются по кругу, имея своим предметом понятия бытия, субъекта и объекта, явлений и вещей в себе, феноменов и ноуменов. Предлагаемые решения проблемы определяются куда более мировоззренческими установками авторов критических оценок творения Канта, нежели положениями самой системы. Поскольку по поводу системы критицизма и структуре и системности первой «Критики...» я возражал Карлу Ясперсу и его книге «Кант: жизнь, труды, влияние», то и продолжу на примере критического анализа ее положений

доказательство решающей роли априорных по отношению к Канту мировоззренческих интенций Ясперса в интерпретации им фундаментальных для критицизма идей. В «Аналитику основоположений» (в раздел «Система основоположений») Кант счел необходимым вставить добавление по сравнению с первым изданием «Критики...» — «Опровержение идеализма». В нем Кант непоследовательный субъективный идеализм Дж. Беркли назвал «догматическим идеализмом» (Кант, 1964, с. 286; В 274), не увидев сколь-либо существенных отличий в нем от обычного теологического толка объективного идеализма. Я также экзистенциализм Карла Ясперса отнес бы, по аналогии с Кантом, к «догматическому идеализму». Отличие между двумя «догматическими идеализмами» будет заключаться только в том, что первый — имеет основой эмпирическое (индивидуальное) бытие, а второй помимо индивидуального еще и трансцендентальное, как некий медиум между эмпирическим и трансцендентным, между эмпирическим индивидуумом и Богом.

Все точки над *i* поставлены уже в параграфе *f*) «Исходить из сознания, а не из бытия» третьего раздела книги, который Ясперс назвал «Структуры кантовского просветления познания». Это *просветление*, согласно Ясперсу, проходит два этапа, первый из которых как раз и заключается во включении в личностное познание трансцендентального: «Просветление сознания как мышления обращено, по замыслу (имеется в виду, конечно, замысел Канта. — Л. К.), не на меня как на этот индивидуум, но на сознание вообще, на "Я", которое есть каждое Я (то есть трансцендентальное. — Л. К.)» (Ясперс, 2014, с. 64). «В нем, как едином, общем для всех "я мыслю" возникает сознание всеобщезначимого, которое я постигаю в суждении, тогда как наблюдаемая субъективность в своей особенности приносит с собою искажения этого всеобщего, сугубые мнения, в которых, однако, нечто всеобщее как форма по-прежнему задает структуру искаженного. *Сознание вообще* (курсив мой. — Л. К.) показывает нам, в чем все мы согласны между собою как мыслящие существа» (Ясперс, 2014, с. 67): всеобщее просветляет искажения, неизбежные для *сугубого мнения наблюдаемой субъективности*. У Дж. Беркли этим просветлением сразу же занимался Господь. Само собою разумеется при этом, что «ничто не существует для нас иначе, как при предпосылке форм мышления. С их упразднением упраздняется и все предметное» (Ясперс, 2014, с. 64).

Второй же этап просветления — это проявление трансцендентного в трансцендентальном. Сам Кант лишь косвенно прикасался к этой конечной абсолютной светлости, но не захотел выйти за пределы временного бытия даже в пределах бытия исторического в безвременное бытие как единственно подлинное, считает Ясперс. Он, с одной стороны, сожалеет об этом, а с другой — воздаст должное тому достоинству, с которым Кант отстаивает необходимость оставаться самим собой, то есть человеком, осознающим свою ограниченность. «В этом заключается неизбежность и величие этого мышления, которое не желает в мистическом экстазе отречься от себя ради некоммуникабельных немислимостей, — пишет он. — Оставаясь в светлости естественного сознания, это мышление попадает в контексты мысли, которые хотя и таят в своей мыслимости нечто немислимое, но косвенно открывают его и тем самым прикасаются в сознании к основе этого сознания» (Ясперс, 2014, с. 71). В этом и других аналогичных несколько туманных выражениях Ясперс имеет в виду, конечно, идеи разума с их пара-

логизмами и антиномиями, которые, даже становясь постулатами свободы, бессмертия души и существования Бога, не порывают связей с естественным и естественно делимым на субъект и объект миром. Они вплотную подводят кантовскую мысль к «основе» человеческого сознания как внешней ему, она соприкасается с трансценденцией. Но Кант доказывает, что трансценденция теоретическим мышлением исключается, а практическим — преобразуется из запредельной природе в имманентную естественному человеческому бытию в естественном природном мире, когда природа понимается в «самом общем смысле слова».

Как можно видеть, идеализм догматический несколько не отличается от *проблематического идеализма* в своем тщетном, с точки зрения Канта, стремлении отвергнуть самостоятельность объекта, отказаться от мира вещей в себе, в чем и проявляется исходная и априорная по отношению к кантианству установка Карла Ясперса видеть мир вырастающим из *чистого* (неделимого на субъект и объект) сознания, то есть сознания, абсолютно лишённого детерминирующей сознание субъекта чувственности, а потому внеприродного. Это и есть то, что Кант назвал догматической метафизикой, в чем видел основное мировоззренческое заблуждение.

6. О положениях и принципах системности в целом

Этот переход к оперированию идеями в умопостигаемом, интеллигибельном мире для того, чтобы прочно связать его с миром чувственноданным и тем самым проявить содержание умопостигаемого мира и обогатить мир явлений, Кант подготавливает еще в «Трансцендентальной аналитике». Этому служат заключительные разделы «Аналитики» «Об обосновании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*» и приложение «Об амфиболии рефлексивных понятий, происходящей от смешения эмпирического применения рассудка с трансцендентальным». Уже здесь философ озабочен тем, чтобы вся система понятий, которыми он пользуется в «Критике чистого разума», само собой, была бы непротиворечива (и это задача для текста «Критики...» как гносеологического по содержанию трактата), но в то же время она не должна противоречить и двум другим «Критикам...» (а это уже потому, что «Критика чистого разума» отвечает за целостность и непротиворечивость системы в целом).

Всякая система озабочена прежде содержанием, а уже затем — формой построения содержания. Это касается и системы Канта и ее *полноты*, возможности обозреть ее как целое. По этому поводу, «заканчивая трансцендентальную аналитику», Кант пишет: «Высшее понятие, с которого обычно начинают трансцендентальную философию (здесь вместо трансцендентальной философии Канту надо было бы писать: исходящую из трансценденции философию. — Л. К.), есть деление на возможное и невозможное. Но, — продолжает он, — так как всяким делением предполагается уже разделенное понятие, то необходимо допускать более высокое понятие; и это есть понятие о предмете вообще (взятом проблематически, без решения вопроса о том, есть ли этот предмет что-то или он ничто)» (Кант, 1964, с. 334; В 346). *Предмет, или вещь, вообще* — это то, что мыслится вообще (Кант, 1964, с. 187; В 125), безотносительно к тому, дается ли оно созерцанием или нет, то, что в языке выступает существительным вообще, грамматической категорией существительного, все, что субстантивируется.

Может ли Канта удовлетворить догматически метафизическое деление вещей вообще на возможное и невозможное, на нечто и ничто — дихотомическое деление? Ведь оно должно быть не аналитическим, а априорно синтетическим, потому что, согласно Канту, мир един и все части единого мира вещей вообще находятся в отношении координации.

Характерно замечание Канта в «Логике», что можно не знать «*по содержанию* того понятия, которое намереваются делить» (Кант, 1980, с. 442) дихотомически. Деление мира вещей вообще на возможное и невозможное, на нечто и ничто, во-первых, даже нельзя признать полноценным делением, а во-вторых, оно онтологическое отношение к миру подменяет модальным отношением, а это не одно и то же.

Вообще категории модальности занимают в системе Канта особое место, по сути дела, с их помощью и воздвигается система. Уже в характеристике таблицы категорий, в «Первом замечании» (§ 11), Кант отличает по существу группу категорий модальности от всех остальных групп тем, что *предметы* категорий модальности имеют отношение не друг к другу, а «к рассудку» (Кант, 1964, с. 178; В 110). Понятно, что не только группа категорий отношения как динамическая, но и математические категории (хотя они касаются предметов созерцания как чистого, так и эмпирического) (Кант, 1964, с. 178; В 110) выражают отношение друг к другу и замкнуты как бы в себе в пределах своих групп. Категории же модальности выражают форму отношения предметов бытия к субъекту, вид этого отношения в зависимости от целей субъекта. Но совершенно точно Кант проясняет вопрос, характеризуя постулаты эмпирического мышления вообще, определяемые, как известно, категориями модальности. Здесь Кант пишет: «...основоположения о модальности не есть объективно-синтетические положения, так как от того, что предикаты возможности, действительности и необходимости что-то прибавляют к представлению о предмете, понятие, о котором они высказываются, нисколько не расширяется. Но так как они тем не менее имеют синтетический характер, то они таковы только субъективно, то есть к понятию вещи (реального), о котором они вообще ничего не высказывают, они прибавляют познавательную способность, в которой оно возникает и находится... Следовательно — подводит итог философ, — принципы модальности ничего не говорят о понятии, кроме того лишь, что указывают действие познавательной способности, посредством которого образуется понятие» (Кант, 1964, с. 294; В 286—287).

Это означает, что, если не путать модальный план с онтологическим, деление понятия *мир вещей вообще* должно быть априорно синтетическим и трихотомическим, то есть содержать вещи действительные, возможные и необходимые, а не нечто и ничто. Отсюда следует, что категории модальности играют решающую роль в построении системы критической философии как целого.

Мир *вещей в себе*, то есть мир как целое, — это мир всего возможного опыта. Он имеет отношение «к рассудку (к эмпирическому применению его)» (Кант, 1964, с. 295; В 288). Это и есть мир как возможность.

Мир явлений — это мир действительного опыта, для которого чистых форм рассудка недостаточно: рассудок должен быть органически связан с чувственным восприятием. Он представляет собою действительность, реально и конкретно существующее.

Мир, определяющий и направляющий явления, — это мир необходимости, где к единству рассудка и чувственности добавляется «разум (в его

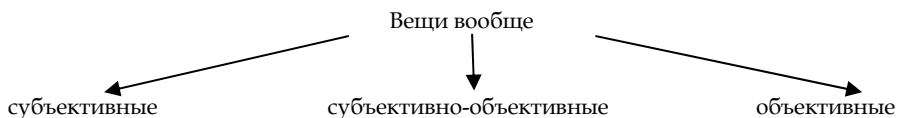
применении к опыту)» (Кант, 1964, с. 281; В 266). Задача разума здесь — определить общие законы опыта и связать ими опыт. Необходимость Кант определяет как «существование, данное уже самой своей возможностью» (Кант, 1964, с. 178; В 111). Это такое существование, которое происходит по общим законам опыта, для чего, конечно, надо уметь выходить за его пределы, что и есть дело разума. Выход же за пределы теоретического отношения направляется ценностно-практическим отношением к реальности.

Деление такого рода можно представить как три включенных друг в друга круга. Кант писал по этому поводу: «Скудость наших обычных умозаключений, с помощью которых мы узнаем об обширном царстве возможности, где все действительное (все предметы опыта) составляет лишь малую часть, вообще бросается резко в глаза» (Кант, 1964, с. 292; В 283). Еще меньшую часть действительного составляет необходимое, которое можно сопоставить с миром артефактов, с практически преобразованным миром явлений. Разум здесь должен выступать и в своей ценностно-практической ипостаси.

Вообще данное модальное членение мира определяется деятельностной природой субъекта: 1) мир целей (а значит, ценностей) в их свободе — «способность ставить любые цели вообще» (Кант, 1966, с. 464) — соответствует миру возможного опыта, бесконечному многообразию возможностей, предоставляемых не менее бесконечным человеческим желаниям. 2) Мир действительного. Мир явлений — это сфера непосредственных условий нашего бытия, то есть мир *действительного* опыта, то, что соответствует нашим знаниям о мире, с чем мы уже имеем дело. 3) Необходимое — это мир артефактов, результат нашей деятельности, где основную роль играет *практический разум* с его законами технически-практической и нравственной деятельности, создающий условия для деятельного преобразования мира, и само это преобразование.

Необходимое — это часть действительного, а действительное — часть возможного. Однако, предупреждает Кант, ошибочность идеи *возможного «во всех отношениях»* (Кант, 1964, с. 293; В 284) — это отношение включения между мирами вещей возможных, действительных и необходимых таково только в качестве результата *нашего* отношения к миру вещей вообще. Возможность вещей не простирается дальше, чем простирается весь возможный опыт вообще, что исключает возможное во всех отношениях как трансцендентное миру вещей.

Если же мы собираемся делить понятие вещей вообще в онтологическом, консциологическом (от лат. *consscientia* — сознание) или гносеологическом отношениях, то результат, конечно же, будет отличным от деления по основанию модальности. По консциологическому основанию, поскольку это отношение к *нашему сознанию в целом*, во всех его функциях сразу, вещи вообще делятся следующим образом:



Субъективные вещи — это продукты нашего сознания, пребывающие в нем понятия различного уровня абстракции и образы от ощущений до воображения; субъективно-объективные вещи — явления, по своей гносеологической природе гетерогенные, ибо существуют благодаря нашему способу их организации и выявления; объективные же — это вещи в себе, то, что существует само по себе вне и независимо от нашего сознания.

В онтологическом отношении картина деления будет представлять собою следующее:



Сущее вместе с проблематически сущим образует мир природы, или мир как таковой, мир как целое. В данном случае слова *мир* и *природа* совпадают друг с другом, хотя имеются ситуации, где, предупреждает Кант, это не так. Здесь речь идет о «подлинной трансцендентальной идее» (Кант, 1964, с. 293; В 284), за которой стоит прежде всего природа, понимаемая как полная совокупность взаимодействующих субстанций, что «означает совокупность явлений, поскольку они находятся во всепроникающей связи друг с другом благодаря некоторому внутреннему принципу причинности» (Кант, 1964, с. 398, прим. 1 и 2; В 445, А 418 — В 446, А 419). Эта подлинная трансцендентальная идея опирается на аналогии опыта и постулаты эмпирического мышления вообще. Завершая рассмотрение третьей аналогии, подготавливающей постулаты, Кант пишет: «Единство Вселенной, в которой должны быть связаны все явления, есть, бесспорно, простой вывод из молчаливо допущенного основоположения об общении всех одновременно существующих субстанций... общение есть, собственно говоря, основание возможности эмпирического знания о сосуществовании... и потому именно от сосуществования можно заключать к общению как основанию его» (Кант, 1964, с. 280; В 265).

Это означает, что сущее есть явления (мир действительного опыта), а проблематически сущее — вещи в себе как совокупность *возможного* опыта, служащего источником расширения действительного опыта. Проблематически сущее — это сущее при *определенных условиях*, обнаруживающее свое присутствие в мире, как только сложатся достаточные условия, чем являются обстоятельства, благодаря которым складывается возможность для этого сущего быть чувственно воспринятым опосредованно, то есть через *общение* как всеобщее взаимодействие. Однако это положительный смысл проблематически сущих понятий. Ведь они могли быть и подобиями понятий, пустыми понятиями, что можно рассматривать как лишь ничего не значащие имена.

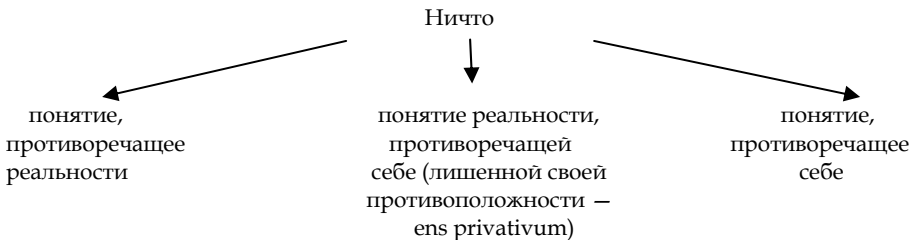
Особый интерес, конечно, представляет *несущее*, или *ничто*, то, чему не соответствуют ни реальные, ни проблематически сущие предметы. Несущее образует по отношению к сущему противоположность, проблематически же сущее есть синтез того и другого. Не имея предметного содержания, ничто представляет собою понятие, лишь мыслимую вещь, а не вещь реальную. Именно поэтому содержание этого понятия и его деление с философской точки зрения экзотично.

Кант допускает существенную, но вовсе не обязательную ошибку, когда делит это понятие в соответствии с системой категорий. Объясняя свою точку зрения, он пишет: «Так как категории суть единственные понятия, относящиеся к предмету вообще, то решить вопрос о том, есть ли предмет что-то или он ничто, следует согласно порядку категорий и по их указанию» (Кант, 1964, с. 334; В 346). Но ведь весь пафос «Трансцендентальной аналитики» направлен на доказательство того положения, что категории применимы только к предметам опыта, действительного или возможного. *Ничто* же таким предметом не является и не может являться. Кант и сам это заметил, когда попробовал отнести ничто к группе категорий отношения с ее категориями субстанции и акциденции, причины, следствия и взаимодействия. Данная группа, можно сказать, ключевая в структуре опытного знания и к ничто не имеет никакого отношения.

Канту пришлось вводить совершенно искусственное нечто, которое он назвал *ens imaginarium* и в то же время предупредил, что это нечто «не предметы, которые можно созерцать» (Кант, 1964, с. 335; В 347).

Все же понятие *ничто* — не система основоположений, органически связанная с системой категорий, а потому деление его должно осуществляться по принципам трансцендентальной логики, когда имеется 1) основание, 2) обоснованное и 3) взаимодействие первого со вторым, о чем выше уже было сказано.

Я не буду воспроизводить искусственную, хоть и остроумную, схему Канта: каждый может посмотреть последнюю страницу «Трансцендентальной аналитики», и попробую осуществить деление таким, каким оно должно было бы быть: обнаружить в нем аспекты пустоты, характерные моменты мышления ни о чем, беспредметного мышления.



По сути, первый член деления у Канта («Пустое понятие без предмета, *ens rationis*») соответствует первому члену предложенного мной деления; четвертый член деления, данный Кантом, повторяется во втором пункте моего деления. А вот второй и третий члены Кантова деления пришлось синтезировать в свой третий, то есть во *взаимодействие первого со вторым*, пользуясь, разумеется, интенциями Канта во втором пункте его деления как подсказкой, а он пишет, что «нельзя представить себе тьму, если чувствам не дан свет» (Кант, 1964, с. 337; В 349), как и отрицание без чего-то реального не может быть объектом.

Примерами понятий, противоречащих реальности, могут быть понятия мирового эфира или теплорода, некогда украшавшие физику. Понятия есть, но они пусты, нет предметов реальности, к которым они относились бы. Пример понятия, противоречащего себе, привел сам Кант в качестве прямолинейной двусторонней фигуры; отдельные элементы содержа-

ния таких понятий не могут образовать целое понятие, они взрывают его изнутри. Естественно, что такие языковые выражения (их нельзя назвать актами мысли, так как они парализуют мышление) пусты, эти попытки мысли, не приводящие к понятию, естественно, приводят к ничему. Наиболее интересен третий член этого деления — понятие реальности, противоречащей самой себе на том основании, что в ней мысленно устранена одна из образующих это реальное нечто противоположностей, что и превращает ее в ничто. Кант называет эту ситуацию *nihil privativum* , то есть ничто в результате лишения, устранения, отнятия реальности лишением ее важнейшей части этой реальности. Пример кантовского понятия *тьмы* (тени) — это понятие абсолютно черного тела (когда нами мысленно устранен свет), пример понятия *холода* — это понятие абсолютного нуля; Кант мог бы привести понятие *инерции* (когда мысленно из движения тела устранено трение). Особую роль среди понятий такого рода играет понятие *свобода* , которое как теоретическое понятие пусто, поскольку в нем отвлекаются от факторов, противодействующих достижению цели. Как практическое понятие свободы, разумеется, есть самая что ни на есть реальность, так как для осуществления моральных действий для личности нет никаких препятствий. И еще многие очень важные теоретические понятия образуются как *вырожденные* , но сами такие состояния реальности невозможны, отсутствуют, есть ничто.

Полностью аналогичны им понятия, образующие атрибуты Бога: вечность, вездесущие, всемогущество или всесовершенство и т. п. Это тоже есть *ens privativum* : они лишены относительности своего проявления, что делает их противоречивыми и представляющими ничто.

Теоретическая пустота этих последних понятий не означает, что в практическом отношении в качестве понятий разума практического — технически-практического и морально-практического — столь же бесполезны, как и первые два вида понятий, возникающих в результате деления понятия *ничто* . Напротив, они обладают как объясняющей, так и предсказательной теоретической силой и практически действенны, разумеется, *mutatis mutandis* .

И последнее предварительное уточнение. Поскольку «все предметы вообще» образуют качественно специфическое множество на основе отношения к вещам так или иначе осознаваемым, то есть множество понятий в качестве вещей, оно и делится Кантом на *phaenomena* и *noumena* . *Phaenomena* — это понятия, относящиеся к явлениям, их обозначающие; *noumena* — это понятия об умопостигаемых, интеллигибельных вещах, то есть понятия о вещах в себе. Деление и здесь в существе трихотомическое, поскольку *noumena* делятся на способные переходить в явления и на это совершенно не способные. Однако это уже вопрос «Трансцендентальной аналитики».

Список литературы

1. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 3.
2. Кант И. Основы метафизики нравов // Там же. М., 1965. Т. 4(1).
3. Кант И. Критика практического разума // Там же. М., 1965а. Т. 4(1).
4. Кант И. Критика способности суждения // Там же. М., 1966. Т. 5.
5. Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
6. Ясперс К. Кант: жизнь, труды, влияние. М., 2014.

Об авторе

Калинников Леонард Александрович – д-р филос. наук, проф. кафедры философии Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта, kant@kantiana.ru

THE SYSTEMACITY OF CPR AND KANT'S SYSTEM (II)

L. Kalinnikov

Against the background of a dispute with K. Jaspers, this article considers the Critique of Pure Reason as a system of epistemology and an overview of Kant's philosophical system. The central thesis is the statement that Kant's epistemology is based on transcendental anthropology connected with the history of philosophy. It is proven that, in terms of its content, the formal dual division of the Critique is a triad system comprising a number of similar subsystems.

Key words: aggregate, system, elements – method, aesthetics – logic, analytics – dialectics.

References

1. Kant, I. 1964, *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 3, Moscow.
2. Kant, I. 1965, *Osnovy metafiziki npravov* [Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 4(1), Moscow.
3. Kant, I. 1965a, *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason] in: Kant, I. *Sobranie sochineniy v 6 t.* [Collected works in 6 volumes], vol 4(1), Moscow.
4. Kant, I. 1966, *Kritika sposobnosti suzhdenija* [Critique of Judgment]. In: I. Kant. *Sobranie Sochineniy v 6 t.* [Works in 6 volumes]. *Mysl'* [Thought], vol 5, Moscow.
5. Kant, I. 1980, *Logika. Posobie k lekcijam* [Logics. Allowance for lectures] in: Kant I. *Traktaty i pis'ma* [Treatises and Letters], Moscow.
6. Jaspers, K. 2014, *Kant: zhizn', trudy, vlijanie.* [Kant], M., 2014.

About the author

Prof. Leonard Kalinnikov, Department of Philosophy, Institute of Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University, kant@kantiana.ru