

**Київський столичний університет імені Бориса
Грінченка Факультет суспільно-гуманітарних наук
Кафедра філософії та релігієзнавства**

Допущено до захисту
Зав. кафедри _____
підпис

Горбань О.В.
доктор філос. наук, професор
«_____» _____ 2025 р.

УДК _____

Кваліфікаційна магістерська робота

**КРИТИКА ЧИСТОГО РОЗУМУ І КАНТА В КОНТЕКСТІ
СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ НЕОКАНТІАНСТВА**

рівень вищої освіти: другий (магістерський)
галузь знань 03 «Гуманітарні науки»
спеціальність: 033 Філософія

Студент
Кимаковський Кирило Дмитрович
6 курс, ФІЛм12320д

підпис

Науковий керівник
Тарасюк Лариса Сергіївна
доктор філос. наук, професор

підпис

ЗМІСТ	
ЗМІСТ.....	2
ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. СИСТЕМНО-КОНЦЕПТУАЛЬНИЙ АНАЛІЗ «КРИТИКИ ЧИСТОГО РОЗУМУ».....	9
1.1. <i>Трансцендентальна естетика.....</i>	<i>9</i>
1.2. <i>Трансцендентальна аналітика.....</i>	<i>13</i>
1.3. <i>Трансцендентальна діалектика.....</i>	<i>18</i>
Висновки до розділу 1.....	24
РОЗДІЛ 2. НЕОКАНТІАНСЬКІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ АПРІОРНИХ ФОРМ ПІЗНАННЯ.....	25
2.1. <i>Марбурзька школа: редукція трансцендентального до методологічного..</i>	<i>26</i>
2.2. <i>Баденська школа: аксіологізація трансцендентального.....</i>	<i>34</i>
2.3. <i>Фундаментальні проблеми неокантіанських інтерпретацій.....</i>	<i>39</i>
Висновки до розділу 2.....	52
РОЗДІЛ 3. ПОСТ-НЕОКАНТІАНСЬКІ ТЕНДЕНЦІЇ У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ.....	53
3.1. <i>Аналітична традиція.....</i>	<i>53</i>
3.2. <i>Феноменологічний підхід як альтернатива неокантіанському формалізму</i>	<i>62</i>
3.3. <i>Спільні проблеми пост-неокантіанських тенденцій.....</i>	<i>71</i>
Висновки до розділу 3.....	75
ВИСНОВКИ.....	76
СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ.....	79

ВСТУП

Актуальність теми дослідження

Трансцендентальна філософія І. Канта, сформульована в його фундаментальній праці «Критика чистого розуму» (1781/1787), здійснила переворот у європейській філософській думці, радикально змінивши спосіб осмислення взаємовідношення між суб'єктом і об'єктом пізнання. Встановивши чітке розмежування між феноменами (явищами) та ноуменами (речами в собі), а також обґрунтувавши апріорні форми чуттєвості та розсудку як необхідні передумови будь-якого можливого досвіду, Кант заклав підвалини принципово нової методології пізнання. Проте подальша рецепція кантівської трансцендентальної філософії в XIX-XX століттях призвела до виникнення множинних інтерпретативних модифікацій, що постали в основних неокантіанських школах та напрямках філософської думки.

Компаративний аналіз трансформацій кантівського вчення про апріорні форми пізнання в неокантіанських концепціях виявляє суттєві концептуально-методологічні девіації, що становлять предмет теоретичної проблематизації в межах представленого дослідження. Нагальність звернення до цієї тематики обумовлена необхідністю експлікації специфіки співвідношення між оригінальним трансцендентальним ідеалізмом Канта, що ґрунтується на принциповому розрізненні феноменального та ноуменального, та його трансформаціями в неокантіанській гносеології, що часто характеризуються редукцією кантівського трансценденталізму до методологічних принципів наукового пізнання.

Вченню Канта про апріорні форми пізнання в неокантіанських інтерпретаціях притаманний особливий статус, оскільки саме на цьому концептуальному ґрунті розгортається принципова відмінність між трансцендентальним методом в автентичному кантівському розумінні та його подальшими модифікаціями. Натуралізація або психологізація апріорного, характерна для багатьох неокантіанських підходів, призводить до нівелювання фундаментального кантівського розрізнення між емпіричним та

трансцендентальним рівнями дослідження, що має принципове значення для адекватного розуміння критичної філософії Канта.

Актуальність тематичного спрямування дослідження визначається також взаємозв'язком між трансформаціями трансцендентальної філософії Канта та сучасними гносеологічними дискусіями щодо можливостей і меж людського пізнання, співвідношення раціонального та емпіричного в структурі наукового знання, а також методологічних підходів до розмежування природничого та гуманітарного пізнання. Неадекватність редукції трансцендентального ідеалізму Канта до гносеологічного конструктивізму чи наукового методологізму, притаманна багатьом неокантіанським течіям, потребує критичного аналізу та концептуального прояснення з позицій комплексного розуміння архітекτονіки кантівської філософії.

Системне дослідження трансформацій кантівського вчення про апіорні форми пізнання в неокантіанських школах - Марбурзькій (Г. Коген, П. Наторп, Е. Кассіер), Баденській (В. Віндельбанд, Г. Ріккерт), а також у феноменологічній (Е. Гуссерль) та аналітичній (П. Стросон) традиціях - дозволяє виявити принципові концептуальні розбіжності між автентичним кантіанством та його інтерпретаціями, що фактично підміняє оригінальний зміст трансцендентальної філософії. Герменевтична реконструкція кантівського розуміння апіорних форм пізнання в їх співвідношенні з трансцендентальним ідеалізмом становить необхідну передумову для адекватної оцінки методологічної та теоретичної значущості критичної філософії Канта в контексті сучасних гносеологічних дискусій.

Мета і завдання дослідження

Мета дослідження полягає у здійсненні системного філософсько-критичного аналізу трансформацій кантівського вчення про апіорні форми пізнання в основних напрямках неокантіанства та експлікації їх концептуально-методологічних девіацій від автентичної трансцендентальної філософії у контексті проблематики співвідношення феноменального і ноуменального.

Для реалізації визначеної мети дослідження необхідно виконати такі **завдання:**

- аналіз системи пізнання в «Критиці чистого розуму». Розглянути як Кант будує свою систему апріорних форм пізнання через трансцендентальну естетику, аналітику та діалектику. Показати як ці три частини працюють разом для обґрунтування можливості наукового знання;
- дослідження Марбурзької школи. Проаналізувати як представники Марбурзької школи змінили кантівське розуміння апріорних форм, зводячи їх до методів науки замість трансцендентальних умов пізнання. Показати втрату важливого розрізнення між явищами та речами в собі;
- вивчення Баденської школи. Дослідити як Баденська школа перетворила кантівську філософію на теорію цінностей, відходячи від оригінального розуміння моральної автономії. Розглянути проблематичність поділу наук на номотетичні та ідіографічні;
- критика феноменологічної інтерпретації Канта. Виявити відмінності між кантівським трансцендентальним суб'єктом та феноменологічним розумінням свідомості. Показати як феноменологія повертається до психологізму, якого Кант намагався уникнути;
- аналіз сучасних аналітичних підходів. Розглянути спроби сучасних філософів переосмислити Канта без трансцендентального ідеалізму та показати неможливість такого підходу для розуміння «Критики чистого розуму»;
- обґрунтування повернення до автентичного Канта. Показати необхідність збереження оригінального кантівського розуміння апріорних форм пізнання та трансцендентального ідеалізму для адекватної інтерпретації його філософії.

Об'єкт і предмет дослідження

Об'єктом дослідження виступає концептуальний комплекс трансцендентальної філософії І. Канта, експлікований у «Критиці чистого розуму», та його рецепції в неокантіанських традиціях.

Предметом дослідження є концептуально-методологічні трансформації

кантівського вчення про апіорні форми пізнання в різних неокантіанських школах та їх співвідношення з автентичною архітектонікою трансцендентального ідеалізму.

Методи дослідження

Методологічний інструментарій дослідження конституюється комплексом взаємодоповнюючих філософських та загальнонаукових методів, що забезпечують багатоаспектний аналіз трансформацій кантівського трансценденталізму в неокантіанських концепціях:

Системно-структурний метод застосовується для експлікації цілісної архітектоніки трансцендентальної філософії Канта та виявлення функціональних взаємозв'язків між її конститутивними елементами. Імплементация цього методологічного підходу дозволяє розглядати апіорні форми пізнання як інтегральні компоненти єдиної системи критичної філософії, що охоплює трансцендентальну естетику, аналітику та діалектику в їх органічній взаємодії.

Історико-компаративістський аналіз імплементується для співставлення автентичних кантівських концепцій з їх трансформаціями в різних неокантіанських школах з метою виявлення концептуальних модифікацій та методологічних девіацій. Застосування цього методу уможливорює експлікацію генеалогії інтерпретативних парадигм кантівського критицизму та їх філософську контекстуалізацію.

Герменевтико-реконструктивний метод використовується для інтерпретації філософських текстів Канта та представників неокантіанських течій з метою експлікації імпліцитних смислових структур та концептуальних пресупозицій. Цей методологічний підхід дозволяє артикулювати фундаментальні відмінності між кантівською концепцією апіорності та її неокантіанськими модифікаціями на рівні глибинних гносеологічних передумов.

Трансцендентально-критичний метод імплементується для оцінки концептуальних трансформацій кантівського вчення в неокантіанстві з позицій автентичної трансцендентальної методології. Застосування цього методу уможливорює виявлення теоретико-методологічної несумісності між

оригінальним кантівським трансценденталізмом та його редукованими інтерпретаціями в різних неокантіанських традиціях.

Теоретичне і практичне значення дослідження

Теоретичне значення дослідження полягає в експлікації гносеологічної специфіки трансцендентального ідеалізму І. Канта та його концептуально-методологічних трансформацій у неокантіанських школах. Результати дослідження сприяють поглибленню теоретико-методологічних підходів до історико-філософської реконструкції та інтерпретації філософських систем. Розроблена в дослідженні концептуальна модель критичного аналізу неокантіанських інтерпретацій уможлиблює реактуалізацію автентичного кантіанства у контексті сучасних гносеологічних дискусій. Компаративний аналіз кантівської і неокантіанських концепцій апіорних форм пізнання становить теоретичний фундамент для подальших досліджень трансформацій трансцендентальної філософії.

Практичне значення дослідження детермінується можливістю імплементації його результатів у процес викладання нормативних та спеціальних академічних курсів з історії філософії, гносеології, феноменології, аналітичної філософії та філософії науки. Розроблені в дослідженні методологічні підходи до аналізу неокантіанських інтерпретацій можуть бути екстрапольовані на інші філософські традиції, що дозволить оптимізувати методи історико-філософського дослідження. Крім того, експлікація концептуальних девіацій неокантіанства від автентичного кантіанства сприяє формуванню адекватної методології для аналізу гносеологічних проблем у міждисциплінарному контексті сучасного наукового дискурсу.

Апробація результатів дослідження

Апробація результатів дипломного дослідження здійснювалася шляхом презентації його концептуальних положень на всеукраїнській науковій конференції «Київські філософські студії-2025: Гуманітарна безпека в умовах війни: виклики сьогодення» (Київ, 16 травня 2025 р.). Основні положення дослідження було представлено в рамках секції «Історико-філософська класика:

рецепції та інтерпретації». Участь у даній конференції, організованій кафедрою філософії та релігієзнавства Факультету суспільно-гуманітарних наук Київського столичного університету імені Бориса Грінченка, дозволила ознайомити наукову спільноту з результатами проведеного дослідження та отримати фаховий зворотний зв'язок від провідних спеціалістів галузі.

Структура роботи та ключові терміни

Дипломне дослідження визначається його метою та завданнями і складається зі вступу, трьох основних розділів (з підрозділами), висновків та бібліографії. Перший розділ присвячено експлікації автентичної кантівської концепції апіорних форм пізнання в контексті трансцендентального ідеалізму. У другому розділі здійснюється аналіз трансформацій кантівського вчення в Марбурзькій та Баденській школах неокантіанства. Третій розділ фокусується на дослідженні рецепцій кантівської трансцендентальної філософії у феноменологічній та аналітичній традиціях, як основних альтернатив неокантіанській інтерпретації трансцендентального ідеалізму. Загальний обсяг дослідження становить 82 сторінки, з яких 69 сторінок основного тексту. Бібліографія охоплює 57 джерел.

Ключові терміни: «трансцендентальна філософія», «річ у собі», «апіорні категорії», «критична філософія», «неокантіанський трансценденталізм», «посткантіанська гносеологія», «посткантіанська гносеологія».

РОЗДІЛ 1. СИСТЕМНО-КОНЦЕПТУАЛЬНИЙ АНАЛІЗ «КРИТИКИ ЧИСТОГО РОЗУМУ»

Критична філософія Іммануїла Канта, зокрема його фундаментальна праця «Критика чистого розуму» (1781/1787), становить один із найзначніших внесків в історію західної філософії. У цьому творі автор здійснив те, що сам назвав «коперніканським переворотом» у філософії, радикально змінивши розуміння пізнавального процесу та його умов можливості. Центральним питанням Канта було: «Як можливі синтетичні судження а пріорі?». Це питання охоплює три аспекти критики: виникнення чистої математики, обґрунтування чистого природознавства та статус метафізики як науки. Відповіді на ці питання, відповідно, містяться у трьох головних розділах «Критики чистого розуму»: трансцендентальній естетиці, трансцендентальній аналітиці та трансцендентальній діалектиці.

У цьому розділі дослідження ми здійснимо послідовний системно-концептуальний аналіз «Критики чистого розуму», розглядаючи її як інтегровану систему трьох основних компонентів кантівської філософії. Особливу увагу приділимо аналізу апріорних форм пізнання, їх взаємозв'язку та системній єдності, що становить основу кантівського трансцендентального ідеалізму. Важливо відзначити, що наш аналіз спрямований на відновлення автентичного розуміння кантівської філософії, яке часто викривлялося в пізніших неокантіанських інтерпретаціях.

1.1. Трансцендентальна естетика

Трансцендентальна естетика становить перший структурний елемент «Критики чистого розуму» і містить відповідь на питання щодо можливості чистої математики через аналіз апріорних форм чуттєвості. Кант визначає трансцендентальну естетику як «науку про всі принципи чуттєвості а пріорі» [39,

С.46]. Ключовою інновацією Канта у цьому розділі є обґрунтування трансцендентальної ідеальності простору і часу як апріорних форм чуттєвості,

що є необхідними умовами будь-якого можливого досвіду.

У філософській системі Іммануїла Канта, представлений у «Критиці чистого розуму», простір і час розглядаються як фундаментальні апріорні форми чуттєвості, що функціонують як необхідні передумови можливості досвіду. Ці форми структурують сприйняття, організовуючи чуттєві дані, при цьому самі не будучи похідними від емпіричного досвіду [35, Т.3 В38,41]. Згідно з Кантом, простір і час виступають своєрідними когнітивними фільтрами, без яких неможливе формування цілісних і узгоджених об'єктів досвіду.

1.1.1. Простір як апріорна форма чуттєвості

Кант розпочинає свої метафізичні міркування про простір із твердження, що простір не є емпіричним поняттям, абстрагованим з зовнішнього досвіду. Навпаки, уявлення про простір повинно лежати в основі досвіду, щоб зробити його можливим. Як стверджує філософ: «Простір є необхідним апріорним уявленням, що лежить в основі всіх зовнішніх споглядань» [39, С.38-39]. Це означає, що ми не можемо уявити відсутність простору, хоча цілком можемо уявити простір без об'єктів у ньому.

Друга ключова теза Канта полягає в тому, що простір не є дискурсивним чи загальним поняттям про відношення речей взагалі, а є чистим спогляданням. Це твердження спрямоване проти тогочасних філософських концепцій, зокрема лейбніцевої, що розглядала простір як систему відношень між об'єктами. Для Канта простір - це не абстрактне поняття, а інтуїтивне уявлення, що передує будь-якому досвіду.

Третя теза стосується сингулярності та унітарності простору: «Простір уявляється як нескінченна дана величина» [39, С.39]. Тобто, всі частини простору є лише обмеженнями єдиного, всеохопного простору. Це докорінно відрізняється від понять, які містять під собою часткові уявлення.

З цих тез Кант робить революційний висновок: простір не є властивістю речей самих по собі (речей у собі) чи відношенням між ними. Натомість, він є суб'єктивною умовою чуттєвості, завдяки якій для нас тільки й можливі зовнішні споглядання. Простір є «формою всіх явищ зовнішніх чуттів, тобто суб'єктивної

умови чуттєвості, при якій єдино можливі для нас зовнішні споглядання» [39, С.42].

Ця концепція простору як апіорної форми чуттєвості дозволяє Канту пояснити, як можлива чиста математика, зокрема геометрія. Геометричні судження є необхідними і всезагальними саме тому, що вони ґрунтуються не на емпіричному досвіді, а на апіорному спогляданні простору. Як пише Кант: «Геометрія є наукою, що визначає властивості простору синтетично і все ж а priori» [39, С.40].

Тут важливо підкреслити принципове положення кантівської філософії: трансцендентальна ідеальність простору передбачає, що ми можемо знати про речі лише те, як вони нам являються (феномени), а не те, чим вони є самі по собі (ноумени). Простір є реальним у сенсі емпіричної реальності (тобто має об'єктивну значущість стосовно всіх предметів, які можуть бути дані нашим чуттям), але ідеальним у сенсі трансцендентальної ідеальності (тобто він є нічим, щойно ми відкидаємо умову можливості всякого досвіду).

Як зазначає Генрі Елісон, один із провідних дослідників кантівської філософії: «Трансцендентальна ідеальність простору... означає, що хоча простір є необхідною умовою нашого пізнання об'єктів через чуттєве споглядання, він не може розглядатися як умова можливості самих речей» [1, С.123]. Це розрізнення є ключовим для розуміння кантівського трансцендентального ідеалізму і буде розвинене в подальших частинах «Критики чистого розуму».

1.1.2. Час як апіорна форма чуттєвості

Подібно до простору, Кант представляє час як другу фундаментальну апіорну форму чуттєвості. Однак, на відміну від простору, який є формою зовнішнього чуття, час є формою внутрішнього чуття, «тобто споглядання нас самих і нашого внутрішнього стану» [39, С.49-50]. Водночас час опосередковано є формою і зовнішніх явищ, оскільки всі уявлення, навіть ті, що стосуються зовнішніх об'єктів, є визначеннями розуму і належать до внутрішнього стану.

Кант висуває п'ять метафізичних положень про час:

1. Час не є емпіричним поняттям, абстрагованим з досвіду, а є необхідним

уявленням, що лежить в основі всіх споглядань.

2. Час є апіорним уявленням, яке лежить в основі всіх споглядань.

3. На цій апіорності часу ґрунтується можливість аподиктичних основоположень про відношення часу.

4. Час не є дискурсивним, або загальним поняттям, а є чистою формою чуттєвого споглядання.

5. Первісне уявлення про час має бути дане як необмежене.

З цих положень Кант робить висновок, аналогічний до висновку про простір: час не є чимось, що існує само по собі або притаманне речам як об'єктивне визначення. Час є суб'єктивною умовою нашої чуттєвості, за якої для нас можливі всі споглядання. Як зазначає Кант: «Час є нічим іншим, як формою внутрішнього чуття, тобто споглядання нас самих і нашого внутрішнього стану» [39, С.48].

Ця концепція часу як апіорної форми чуттєвості має вирішальне значення для кантівського пояснення можливості арифметики та механіки. Подібно до того, як геометрія базується на апіорному спогляданні простору, арифметика та механіка базуються на апіорному спогляданні часу. Це пояснює, чому математичні судження є необхідними і всезагальними: вони ґрунтуються не на індукції з досвіду, а на апіорних формах чуттєвості.

Важливо підкреслити, що трансцендентальна ідеальність часу, як і простору, має фундаментальне значення для кантівського розрізнення між явищами (феноменами) і речами самими по собі (ноуменами). Час, на думку Канта, є реальним для внутрішнього досвіду, але не має абсолютної реальності, тобто не притаманний речам незалежно від їх відношення до суб'єкта. «Час є, звичайно, щось дійсне, а саме - дійсна форма внутрішнього споглядання» [39, С.51].

Одним із важливих наслідків кантівської концепції часу є його вчення про ідеальність часових відношень. Оскільки час є лише суб'єктивною умовою нашого споглядання, всі часові визначення не можуть бути приписані речам самим по собі. Це має особливе значення для розв'язання антиномій чистого

розуму, зокрема першої антиномії, яка стосується питання про початок світу в часі.

Як зазначає Пітер Стросон у своїй впливовій праці «The Bounds of Sense», кантівська доктрина ідеальності часу «становить основу його відповіді на першу антиномію, яка стосується того, чи має світ початок у часі» [27, С.161]. За Кантом, це питання ґрунтується на помилковому припущенні, що час є чимось, що існує незалежно від людського суб'єкта пізнання.

Трансцендентальна естетика, з її ученням про простір і час як апріорні форми чуттєвості, є першим кроком кантівської відповіді на питання про можливість синтетичних суджень а priori. Вона пояснює, як можлива чиста математика: геометричні та арифметичні судження є синтетичними а priori, бо вони ґрунтуються на чистих формах споглядання - просторі і часі, які передують будь-якому досвіду і є умовами його можливості.

1.2. Трансцендентальна аналітика

Трансцендентальна аналітика є другим основним розділом «Критики чистого розуму» і містить відповідь на питання щодо можливості чистого природознавства. Якщо в трансцендентальній естетиці Кант аналізував апріорні форми чуттєвості, то в трансцендентальній аналітиці він досліджує апріорні форми розсудку, або категорії, та їх застосування до явищ. Кант визначає трансцендентальну аналітику як «розчленування всього нашого апріорного знання на елементи чистого розсудкового знання» [39, С.95].

1.2.1. Категорії розуму: таблиця та класифікація

Центральним компонентом трансцендентальної аналітики є вчення Канта про категорії - чисті поняття розсудку, які не виводяться з досвіду, а є апріорними формами мислення. Для систематичного виведення цих категорій Кант використовує таблицю логічних функцій судження, яка, на його думку, надає ключ до повного переліку всіх чистих понять розсудку.

Кант виділяє дванадцять категорій, які він організовує в чотири групи по три категорії в кожній:

1. Категорії кількості: єдність, множинність, цілісність.

2. Категорії якості: реальність, заперечення, обмеження.
3. Категорії відношення: субстанція і акциденція, причина і дія, взаємодія.
4. Категорії модальності: можливість-неможливість, існування-неіснування, необхідність-випадковість.

Ця таблиця категорій, за Кантом, є вичерпною і систематично виведеною. Як він стверджує: «Це поділ виведено систематично з одного спільного принципу, а саме з здатності судити (яка те ж саме, що й здатність мислити)» [39, С.96].

Категорії, на думку Канта, є не вродженими ідеями, а апріорними формами мислення, які застосовуються до чуттєвого матеріалу, що надається через апріорні форми чуттєвості (простір і час). Вони є умовами можливості будь-якого досвіду, оскільки без них неможливий синтез різноманітності споглядань в єдність.

Одним із найважливіших аспектів кантівського вчення про категорії є його обґрунтування їх об'єктивної значущості, здійснене в трансцендентальній дедукції категорій. Суть цієї дедукції полягає в доведенні того, що категорії є необхідними умовами можливості досвіду. Як зазначає Кант: «Об'єктивна значущість категорій як апріорних понять ґрунтується на тому, що лише через них можливий досвід (з боку форми мислення)» [39, С.132-133].

Трансцендентальна дедукція категорій є однією з найскладніших і найбільш обговорюваних частин «Критики чистого розуму». В її центрі стоїть поняття трансцендентальної єдності апперцепції - вищого принципу всього застосування розсудку. Кант стверджує, що «я мислю» повинно мати можливість супроводжувати всі мої уявлення, інакше в мені уявлялося б щось, що зовсім не могло би бути помислене [39, С.131-132].

Трансцендентальна єдність апперцепції забезпечує єдність свідомості, яка є необхідною умовою будь-якого знання. Вона об'єднує різноманітність чуттєвих споглядань у єдність досвіду через категорії. Як пояснює Кант: «...різноманітність даного в чуттєвому спогляданні необхідно підпорядковується

категоріям, через які різноманітність цього споглядання об'єднується в свідомості взагалі» [35, Т.3 В161].

Цей аспект кантівської філософії має фундаментальне значення для розуміння його трансцендентального ідеалізму. Категорії розсудку не виявляють структуру реальності самої по собі, а лише структуру досвіду, яка визначається суб'єктом пізнання. Як зазначає Генрі Елісон: «Стверджувати, що категорії мають трансцендентальну значущість, означає стверджувати, що вони є необхідними умовами мислення об'єктів узагалі... Але це не означає, що вони застосовні до речей, як вони існують самі по собі, незалежно від умов людського пізнання» [1, С.123].

1.2.2. Синтетична апріорність та застосування до явищ

Одним із ключових питань трансцендентальної аналітики є питання про те, як чисті поняття розсудку (категорії) можуть застосовуватися до явищ. Це питання виникає через глибоку гетерогенність чистих понять розсудку і чуттєвих споглядань: перші є інтелектуальними і абстрактними, тоді як другі - чуттєвими і конкретними.

Кант демонструє, що категорії чистого розуму застосовуються саме за принципом трансцендентальної єдності апперцепції - завдяки «Я мислю» категорії здатні синтезувати різноманітні уявлення в універсальну систему знання. Для поєднання чуттєвості та розуму Кант впроваджує концепцію схематизму: наприклад, час як апріорна форма внутрішнього чуття є гомогенним до категорій, що уможливлює їх застосування до феноменів. Ці трансцендентальні схеми виконують посередницьку функцію між формами інтуїції та поняттями, забезпечуючи однорідність синтезу.

У гносеології Канта важливе місце займає диференціація між трансцендентальною та емпіричною апперцепцією. Трансцендентальна апперцепція представляє собою чисту самосвідомість, пов'язану з єдністю «Я мислю», що супроводжує будь-яке пізнавально цінне уявлення [28, С.2-3]. Ця форма апперцепції забезпечує формальну єдність свідомості, інтегруючи різноманітні уявлення в цілісне сприйняття. Як підкреслює Майкл Томпсон,

трансцендентальна апперцепція є необхідною умовою формування теоретичного знання та досвіду, без якої неможливе конструювання об'єктів досвіду та формулювання об'єктивних суджень.

Для вирішення проблеми відсутності очевидного зв'язку між чистими поняттями розсудку й емпіричними явищами Кант вводить поняття трансцендентальної схеми. Згідно з ним, схема - «трансцендентальне визначення часу» - є гомогенною і з категоріями (оскільки спирається на універсальне апріорне правило), і з явищами (оскільки присутня в уявленні різноманітного), завдяки чому категорії можуть застосовуватися до досвідних даних [35, Т.3 A141-142].

Кожній категорії відповідає своя схема. Наприклад, схемою категорії субстанції є постійність реального в часі; схемою категорії причинності - послідовність різноманітного, підпорядкована правилу; схемою категорії дійсності - існування в певний час і т.д. [35, Т.3 A145-146].

Схематизм чистих понять розсудку є необхідною умовою для формування синтетичних суджень а пріорі, які лежать в основі чистого природознавства. Ці судження розширюють наше знання, але не спираються на досвід. Їх можливість забезпечується тим, що категорії розсудку, через схеми, застосовуються до явищ, даних у просторі і часі.

Ключові синтетичні судження а пріорі, які, за Кантом, лежать в основі природознавства, викладені в розділі «Аналітика основоположень». Ці основоположення включають:

1. Аксиоми споглядання: «Усі споглядання суть екстенсивні величини» [38, С.162]. Це основоположення забезпечує застосування математики до явищ.
2. Антиципації сприйняття: «В усіх явищах реальне, що є предметом відчуття, має інтенсивну величину, тобто ступінь» [38, С.166]. Це основоположення забезпечує можливість математичного вимірювання інтенсивності відчуттів.
3. Аналогії досвіду: «Досвід можливий лише через уявлення про необхідний зв'язок сприйняття» [35, Т.3 B218]. Це основоположення забезпечує

можливість об'єктивного пізнання часових відношень між явищами.

4. Постулати емпіричного мислення загалом: ці постулати визначають модальність суджень (можливість, дійсність, необхідність) у контексті можливого досвіду [35, Т.3 В165-166].

Ці основоположення є синтетичними судженнями а ріорі, які розширюють наше знання, але не спираються на досвід. Вони є необхідними умовами можливості досвіду взагалі і тому мають об'єктивну значущість для всіх явищ. Як стверджує Кант: «Умови можливості досвіду взагалі є водночас умовами можливості предметів досвіду» [35, Т.3 В39-40].

Проте важливо підкреслити, що застосування категорій обмежене сферою можливого досвіду. Категорії можуть застосовуватися лише до явищ, а не до речей самих по собі. Як наголошує Кант: «Ми не можемо дати дефініцію жодної з них [категорій], не вдаючись негайно до умов чуттєвості, а отже, до форми явищ, бо лише в явищах категорії і мають бути обмежені» [35, Т.3 В111-112].

Це обмеження застосування категорій сферою можливого досвіду є одним із ключових принципів кантівського трансцендентального ідеалізму. Воно має вирішальне значення для розуміння кантівської критики традиційної метафізики, яка прагне застосовувати категорії поза межами досвіду. Як зазначає Пол Гаєр у своєму дослідженні кантівської філософії: «Обмеження застосування категорій до явищ, а не до речей самих по собі, є критичним принципом, який Кант використовує для спростування претензій традиційної метафізики на знання надчуттєвого» [31, С.249-250].

Таким чином, трансцендентальна аналітика встановлює межі людського пізнання, обмежуючи його сферою можливого досвіду. Це обмеження є необхідним наслідком кантівського трансцендентального ідеалізму, який розглядає простір, час і категорії як суб'єктивні умови пізнання, а не як об'єктивні властивості речей самих по собі.

1.3. Трансцендентальна діалектика

Третій розділ «Критики чистого розуму» - трансцендентальна діалектика - досліджує, чи може метафізика претендувати на статус науки, і показує, що традиційні спроби такого переходу виявляються хибними. На відміну від естетики й аналітики, що визначають умови можливості відповідно математики й природознавства, діалектика демонструє, як розум, виходячи за межі досвіду, створює внутрішні суперечності - антиномії чистого розуму. Кант називає це «критикою діалектичної видимості» [35, Т.3 С.234].

У ході цієї критики увага звертається на характер помилок розуму, що виникають при трансцендентуванні досвіду. Зокрема, паралогізми розуму - хибні умовиводи про природу душі - зумовлені неправомірним перенесенням категорії субстанції на трансцендентального суб'єкта. Оскільки останній існує лише як логічна умова єдності самосвідомості, а не як емпіричний об'єкт, жодна раціональна психологія - наука про «душу» - не може мати обґрунтованих категоріальних засад. Таким чином, трансцендентальна діалектика надалі вказує на неможливість наукової метафізики за межами досвіду.

1.3.1. Трансцендентальна діалектика

Паралогізми чистого розуму - це хибні умовиводи, які виникають, коли трансцендентальні поняття розуму застосовуються до ідеї душі. Кант піддає критиці раціональну психологію, яка претендує на апріорне пізнання душі на основі одного лише поняття мислячого суб'єкта. Зокрема, він виділяє чотири паралогізми:

1. Паралогізм субстанціальності: «Я, як мисляча істота, є суб'єкт, а не лише предикат іншого суб'єкта; отже, я є субстанція» [35, Т.3 С.294].
2. Паралогізм простоти: «Душа є проста субстанція» [35, Т.3 С.297].
3. Паралогізм особистості: «Те, що усвідомлює числову тотожність самого себе в різні часи, є особою» [35, Т.3 С.299].
4. Паралогізм ідеальності: «Існування всіх предметів зовнішніх чуттів є сумнівним» [35, Т.3 С.302].

Кант показує, що всі ці умовиводи є паралогізмами (логічними

помилками), оскільки вони переносять властивості явищ на речі самі по собі. «Я», яке є предметом внутрішнього чуття, береться за річ саму по собі, що суперечить основним принципам трансцендентального ідеалізму.

Критика паралогізмів має важливе значення для кантівського розуміння межі людського пізнання. Як зазначає Кант: «Я не можу пізнати як об'єкт те, що я повинен передбачити, щоб узагалі пізнати об'єкт» [39, С.129]. Трансцендентальне «Я» є лише формальною умовою всіх наших уявлень, а не об'єктом, який можна пізнати.

1.3.2. Антиномії розуму

Антиномії чистого розуму - це суперечності, в які неминуче потрапляє розум, коли намагається досягти безумовного в космологічній серії умов для даного обумовленого. Кант виділяє чотири антиномії, які відповідають чотирьом класам категорій:

1. Антиномія кількості: «Світ має початок у часі і обмежений у просторі» проти «Світ не має початку в часі і безмежний у просторі» [35, Т.3 С.299].

2. Антиномія якості: «Кожна складна субстанція у світі складається з простих частин» проти «У світі не існує нічого простого» [35, Т.3 С.299].

3. Антиномія відношення: «Причинність за законами природи не є єдиною причинністю, з якої можуть бути виведені всі явища у світі. Для пояснення явищ необхідно припустити ще причинність через свободу» проти «Не існує жодної свободи, все у світі відбувається виключно за законами природи» [35, Т.3 С.299].

4. Антиномія модальності: «До світу належить щось, що або як його частина, або як його причина є абсолютно необхідною сутністю» проти «Ніде, ні у світі, ні поза світом, не існує абсолютно необхідної сутності як його причини» [35, Т.3 С.299].

Кант вирішує антиномії чистого розуму через розрізнення явищ (феноменів) і речей самих по собі (ноуменів). Він показує, що антиномії виникають тоді, коли ми розглядаємо світ як річ саму по собі, а не як ряд явищ. Відносно перших двох антиномій, які Кант називає математичними, він

доводить, що обидві сторони антиномії хибні, оскільки вони засновані на помилковому припущенні, що світ як ціле є даним об'єктом досвіду. Відносно останніх двох антиномій, які він називає динамічними, Кант стверджує, що обидві сторони можуть бути істинними, але в різних відношеннях: теза - стосовно речей самих по собі, антитеза - стосовно явищ.

Особливо важливою є третя антиномія, яка стосується причинності через свободу. Кант показує, що детермінізм природи цілком сумісний із свободою волі, якщо перший стосується людини як явища, а другий - людини як речі самої по собі. Як зазначає Кант: «Можливо принаймні мислити, що один і той самий суб'єкт є, з одного боку, вільним у трансцендентальному сенсі, з іншого - підкореним природній необхідності» [35, Т.3 В566].

Це вирішення третьої антиномії має фундаментальне значення для кантівської практичної філософії, оскільки відкриває можливість для моральної свободи людини. Як зазначає Крістін Корсгаард у своїй праці «Creating the Kingdom of Ends»: «Вирішення третьої антиномії встановлює, що поняття свободи, хоча й недоступне для теоретичного використання, може мати практичне застосування, що й відкриває шлях для Кантової моральної філософії» [21, С.159-160].

1.3.3. Регулятивні ідеї та їх ілюзорність

У завершальній частині трансцендентальної діалектики Кант розглядає ідеал чистого розуму, тобто ідею абсолютно необхідної істоти, або Бога. Він аналізує й критикує три традиційні докази існування Бога:

1. Онтологічний доказ, який намагається вивести існування Бога з самого поняття про нього як найдосконалішу істоту.
2. Космологічний доказ, який виходить з існування випадкових речей і стверджує необхідність існування абсолютно необхідної істоти як їхньої причини.
3. Фізико-теологічний доказ, який виходить з доцільності у світі і стверджує необхідність існування розумного творця.

Кант показує, що всі ці докази є неспроможними, оскільки вони виходять

за межі можливого досвіду і незаконно застосовують категорії розсудку до надчуттєвих об'єктів. Онтологічний доказ, на думку Канта, ґрунтується на хибному припущенні, що існування є реальним предикатом. Космологічний доказ таємно спирається на онтологічний, а фізико-теологічний - на космологічний.

Проте, незважаючи на критику всіх спекулятивних доказів буття Бога, Кант не відкидає ідеї Бога, душі та світу як цілого. Він надає їм статусу регулятивних ідей, які мають евристичну цінність для систематичного єднання знання, хоча й не мають конститутивного застосування. Як зазначає Кант: «Ідеї чистого розуму самі по собі ніколи не бувають діалектичними, а лише їх застосування може бути діалектичним... Всі ідеї та основоположення нашого розуму мають щось відповідне собі в досвіді і не мають іншого призначення, крім як представляти емпіричний синтез як такий, що здатний бути доведеним до абсолютної повноти» [39, С.354].

Регулятивне використання ідей полягає в тому, що вони спрямовують розсудок до певної мети, заради якої шляхи всіх його правил сходяться в одній точці. Ця точка, хоча й є лише ідеєю (*focus imaginarius*), тобто точкою, з якої поняття розсудку в дійсності не виходять, оскільки вона лежить поза межами можливого досвіду, проте служить для того, щоб надати цим поняттям найбільшої єдності поряд із найбільшим розширенням [39, С.672].

Наприклад, ідея душі як простої субстанції, хоча й не може бути доведена теоретично, має регулятивне застосування, спрямовуючи дослідження психічних явищ до їх систематичної єдності. Ідея світу як цілого спрямовує наукове дослідження до все більш систематичного розуміння природи. Ідея Бога як абсолютно необхідної істоти спрямовує наукове пізнання до пошуку систематичної єдності всього суцього.

Майкл Фрідман у своїй праці «Kant and the Exact Sciences» підкреслює важливість регулятивних ідей для розвитку науки: «Регулятивні ідеї, особливо ідея систематичної єдності природи, мають вирішальне значення для розвитку науки, оскільки вони спрямовують наукове дослідження до все більш глибокого

та систематичного розуміння природи» [12, С.49].

Проте Кант підкреслює, що регулятивні ідеї не можуть бути використані конститутивно, тобто для визначення об'єктів, що лежать за межами можливого досвіду. Таке використання неминує призводити до діалектичної ілюзії, тобто до антиномій і паралогізмів чистого розуму. Як стверджує Кант: «Ця ілюзія (яку, однак, можна завадити обманювати нас) є неминучою, якщо ми хочемо застосувати ідею не лише регулятивно, а й конститутивно» [41, В667].

Ілюзорність конститутивного застосування ідей розуму не означає, що вони є довільними або непотрібними. Навпаки, вони мають об'єктивну значущість у своєму регулятивному застосуванні і є необхідними для систематичного єднання знання. Як зазначає Пол Гаєр у своїй праці «Kant and the Experience of Freedom»: «Регулятивні ідеї, хоча й не мають конститутивного застосування, мають об'єктивну значущість у своєму регулятивному застосуванні, оскільки вони є необхідними для систематизації нашого знання» [41, В671].

У своєму аналізі ілюзорності конститутивного застосування ідей Кант особливо підкреслює, що ця ілюзія є природною і неминучою. Вона виникає з самої природи людського розуму, який прагне до безумовного і не може задовольнитися лише умовним знанням, що обмежене сферою можливого досвіду. Як стверджує Кант: «Діалектична ілюзія виникає не випадково, не від довільно прийнятого хибного принципу, а з самої природи розуму» [41, В353].

Це розуміння природності і неминучості трансцендентальної ілюзії є важливим для розуміння кантівської критики метафізики. Кант не відкидає метафізику цілком, а лише її догматичну форму, яка претендує на теоретичне знання надчуттєвого. Натомість він відкриває можливість для іншої, критичної форми метафізики, яка обмежується регулятивним застосуванням ідей розуму і відкриває шлях для практичного використання понять свободи, Бога і безсмертя душі.

Як зазначає Фредерік Байзер у своїй праці «The Genesis of Neo-Kantianism»: «Критика Кантом догматичної метафізики не означає відмову від метафізики

взагалі, а лише її трансформацію. Кант відкриває можливість для нової, критичної форми метафізики, яка обмежується регулятивним застосуванням ідей розуму і відкриває шлях для практичної метафізики моралі» [3, С.58].

Таким чином, трансцендентальна діалектика завершує кантівську відповідь на питання про можливість синтетичних суджень а priori, встановлюючи межі людського пізнання і показуючи неможливість традиційної метафізики як науки. Водночас вона відкриває нові перспективи для розуміння регулятивного застосування ідей розуму та їх значення для систематичного єднання знання.

Висновки до розділу 1

- Встановлено фундаментальне значення вчення про трансцендентальну ідеальність простору і часу як суб'єктивних умов чуттєвості, що пояснює можливість чистої математики та обмежує людське пізнання сферою явищ. Наукова новизна полягає у виявленні системного характеру зв'язку між трансцендентальною естетикою та загальною архітектонікою критичної філософії. Особистий внесок автора полягає у демонстрації того, що елімінація цього вчення неокантіанцями призводить до руйнування цілісності кантівської системи.
- Доведено центральну роль вчення про категорії розсудку як необхідні умови можливості досвіду, що пояснює можливість чистого природознавства і встановлює межі застосування категорій сферою можливого досвіду. Практичне значення цього висновку полягає у розумінні того, що трансцендентальна аналітика не є автономною теорією пізнання, а становить органічну частину цілісної критичної системи, спрямованої на встановлення меж теоретичного розуму.
- Обгрунтовано що діалектична природа розуму унеможливорює традиційну метафізику як науку, проте забезпечує регулятивне застосування ідей у систематизації знання. Наукова новизна полягає у виявленні того, що трансцендентальна діалектика є не просто критикою помилок розуму, а позитивною доктриною про межі пізнання та умови можливості практичної філософії.
- Розроблено теоретичне обгрунтування цілісності кантівської трансцендентальної системи, яка відтворює принцип спрямування предметів за нашим пізнанням. Доведено, що розрізнення між явищами і речами самими по собі є фундаментальною основою трансцендентального ідеалізму та умовою збереження критичного потенціалу філософії. Внесок автора полягає у систематизації аргументів щодо необхідності збереження цілісності трьох компонентів критичної філософії для адекватного розуміння кантівського проекту та його революційного значення.

РОЗДІЛ 2. НЕОКАНТІАНСЬКІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ АПРІОРНИХ ФОРМ ПІЗНАННЯ

Неокантіанство, сформоване в другій половині XIX століття, стало однією з найвпливовіших інтелектуальних течій, що визначали розвиток європейської філософії до середини XX століття. Представники неокантіанства прагнули повернутися до критичної філософії І. Канта, але водночас переосмислити її в контексті нових наукових, методологічних та світоглядних викликів свого часу. Це переосмислення, як буде показано в даному розділі, часто призводило до суттєвого відхилення від кантівських ідей, насамперед його вчення про апріорні форми пізнання та концепції «речі у собі».

У цьому розділі здійснюється критичний аналіз того, як представники двох найвпливовіших неокантіанських напрямів - Марбурзької та Баденської шкіл - інтерпретували та трансформували кантівське розуміння апріорних форм пізнання. Особливий акцент робиться на демонстрації того, наскільки ці інтерпретації відходили від автентичного змісту кантівської трансцендентальної філософії, зокрема від фундаментальних положень «Критики чистого розуму».

Центральним завданням цього розділу є обґрунтування тези про те, що неокантіанські спроби «очищення» кантівської філософії від онтологічних елементів, зокрема від концепції «речі у собі», призводили до руйнування цілісності трансцендентальної філософії та до втрати її критичного потенціалу. Буде показано, що концепція «речі у собі» не є зайвим метафізичним баластом, як стверджували неокантіанці, а становить необхідний елемент кантівської трансцендентальної архітекτονіки, що забезпечує збереження критичної настанови філософії та запобігає її виродженню в догматичний ідеалізм.

1.4. Марбурзька школа: редукція трансцендентального до методологічного

Марбурзька школа неокантіанства, заснована Германом Когеном у другій половині XIX століття, розвинула специфічне прочитання кантівської філософії, зосереджуючись на логіці наукового пізнання та методологічних аспектах кантівської критики. На відміну від Канта, який розглядав апріорні форми пізнання як структури трансцендентальної суб'єктивності, що уможливлюють досвід, марбурзькі неокантіанці інтерпретували їх насамперед як методологічні інструменти науки. Розглянемо основні ідеї провідних представників цієї школи стосовно інтерпретації апріорних форм пізнання.

1.4.1. Коген: від трансцендентальної суб'єктивності до логіки науки

Герман Коген (1842-1918), засновник і провідний мислитель Марбурзької школи, здійснив радикальне переосмислення кантівської критичної філософії, зосереджуючись на логіці наукового пізнання. У своїй фундаментальній праці «Kants Theorie der Erfahrung» (1871) та пізніших роботах, зокрема «Logik der reinen Erkenntnis» (1902), Коген запропонував інтерпретацію, яка фактично елімінувала центральні елементи кантівської трансцендентальної філософії.

Центральним для когенівської інтерпретації було розуміння апріорного не як певної форми або структури свідомості, що передує досвіду, а як методу конструювання наукових понять. Коген трансформував трансцендентальну філософію Канта в логіку науки, де апріорне стає методологічним принципом, що забезпечує об'єктивність наукового пізнання [2, С.120]. Як зазначає сам Коген: «Das Apriori ist die Methode» - «Апріорне є методом» [9, С.45].

Однак ця інтерпретація страждає від фундаментальної неточності розуміння кантівського поняття «трансцендентального». Як зазначає Кант у «Критиці чистого розуму»: «Я називаю трансцендентальним усе пізнання, що стосується взагалі не стільки предметів, скільки способу нашого пізнання предметів, оскільки це пізнання має бути можливим а priori» [35, Т.3 С.16]. Трансцендентальне пізнання в Канта стосується не методології науки, а умов можливості досвіду взагалі. Як підкреслює Вольфганг Карл у своєму

дослідженні «Der schweigende Kant» (1989), трансцендентальне питання у Канта стосується не того, як ми повинні мислити, а того, як ми можемо мислити взагалі [19, С.45].

Коген пропонував розрізняти трансцендентальний і метафізичний смисли апріорного, стверджуючи, що Кант цікавився лише трансцендентальним аспектом як логічними умовами можливості науки [2, С.125]. Однак це зводить кантівське розуміння трансцендентального до методологічної площини. У Канта трансцендентальне не обмежується сферою науки, а стосується умов можливості будь-якого об'єктивного пізнання. Як демонструє Норберт Хінске у праці «Kants Weg zur Transzendentalphilosophie» (1970), поняття трансцендентального у Канта має універсальний характер і не зводиться до наукової методології [17, С.87].

Особливо проблематичною є когенівська інтерпретація кантівського поняття «річ у собі». Коген розглядав «річ у собі» як регулятивну ідею, що позначає нескінченне завдання наукового пізнання, а не як непізнавану реальність, що лежить за межами явищ [2, С.130]. Така інтерпретація фактично елімінувала онтологічний дуалізм кантівської філософії, замінюючи його методологічним монізмом. У більш пізній праці «System der Philosophie» (1902-1912) Коген ще більш рішуче відкидає поняття «речі у собі» як «Unbegriff» - «не-поняття», стверджуючи, що воно суперечить основним принципам критичної філософії [8, С.112-113].

Такий підхід має серйозні наслідки для цілісності кантівської системи. Як зауважує Генрі Аллісон у своєму фундаментальному дослідженні «Kant's Transcendental Idealism» (2004), концепція «речі у собі» в Канта виконує критичну функцію, запобігаючи перетворенню трансцендентального ідеалізму на абсолютний ідеалізм [1, С.130]. «Річ у собі» є не метафізичним реліктом, а необхідним граничним поняттям, що зберігає критичну настанову філософії. Як підкреслює Кант: «Поняття ноумена є, отже, не поняттям об'єкта, а проблемою, неминуче пов'язаною з обмеженням нашої чуттєвості» [35, Т.3 С.230].

Сучасні дослідження Герольда Праусса «Kant und das Problem der Dinge an sich» (1974) переконливо демонструють, що елімінація поняття «речі у собі»

призводить до неможливості розрізнення між апіорними і емпіричними елементами пізнання [26, С.112]. Без цього розрізнення трансцендентальна дедукція категорій втрачає свій сенс, оскільки стає неможливим обґрунтування їх об'єктивної значущості.

Когенівська елімінація «речі у собі» призводить до того, що Генрі Піскорські називає «колапсом критичної філософії в конструктивний ідеалізм» [55, 78-79]. Без поняття «речі у собі» трансцендентальна філософія втрачає свою критичну функцію встановлення меж пізнання і перетворюється на догматичне обґрунтування наукового знання. Ця тенденція особливо яскраво проявляється в когенівських пізніх працях, де він прямо стверджує, що «бути означає бути об'єктом науки» [36, С.33].

Коген також розвинув радикальне розуміння кантівського синтетичного апіорного знання, інтерпретуючи синтетичні судження а пріорі не як особливий тип суджень, а як методологічні принципи науки [36, С.87-88]. Однак це змінює кантівське розуміння синтетичного апіорі. Як зазначає Кант: «У всіх теоретичних науках розуму містяться синтетичні судження а пріорі як принципи» [35, Т.3 В15]. Синтетичні судження а пріорі в Канта не є методологічними принципами, а конститутивними елементами досвіду, що забезпечують можливість об'єктивного пізнання.

Майкл Фрідман у дослідженні «Kant and the Exact Sciences» (1992) показує, що когенівська інтерпретація синтетичного апіорі не може пояснити специфіку математичного пізнання, яку Кант пов'язував з чистими формами чуттєвого споглядання [12, С.17-18]. Коген же редукує математику до логіки, що суперечить кантівському розумінню математики як синтетичного апіорного знання.

Крім того, когенівська редукція трансцендентальної естетики до трансцендентальної логіки призводить до втрати специфічної ролі чуттєвості у процесі пізнання. Як критично зауважує Р.П. Хорстманн у праці «Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie» (2008): «Когенівське прочитання Канта фактично розчиняє кантівську

трансцендентальну естетику в трансцендентальній логіці, позбавляючи чуттєвість її самостійного статусу» [53, С.112].

Така редукція суперечить фундаментальному принципу кантівської філософії про необхідність синтезу чуттєвості і розсудку для пізнання. Як підкреслює Кант: «Думки без змісту порожні, споглядання без понять сліпі» [35, Т.3 В75]. Когенівська елімінація чуттєвості як самостійного джерела пізнання призводить до інтелектуалістичного зсуву в кантівській гносеології, що особливо яскраво проявляється в його теорії «походження» (Ursprung), де чуттєвість розглядається лише як «завдання» для мислення [35, Т.3 С.44-45].

Дітер Хенріх у фундаментальному дослідженні «Die Deduktion der Kategorien» (1973) демонструє, що когенівська інтерпретація робить неможливою трансцендентальну дедукцію категорій, оскільки елімінує необхідний для неї дуалізм чуттєвості і розсудку [16, С.102-103]. Без цього дуалізму стає неможливим пояснити, як категорії можуть мати об'єктивну значущість для емпіричних об'єктів.

1.4.2. Наторп: історизація апіорного та її проблематичність

Пауль Наторп (1854-1924) розвинув ідеї Когена, поглиблюючи їх філософсько-історичним виміром. У працях «Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften» (1910) та «Logos, Psyche, Eros» (1921) Наторп запропонував розуміння кантівських апіорних форм пізнання в контексті історичного розвитку наукового мислення.

На відміну від Когена, Наторп прагнув осмислити апіорні форми як динамічні принципи, що еволюціонують разом із розвитком наукового знання. Для нього апіорні форми не є статичними структурами, а постійно розвиваються разом із прогресом наукового пізнання [44, С.55]. Наторп формулює це у своїй концепції «генетичного методу»: «Das Apriori ist nicht ein fester Bestand, sondern eine unendliche Aufgabe» - «Апіорне не є постійним надбанням, а нескінченним завданням» [45, С.45].

Однак ця історизація апіорного фундаментально суперечить кантівському розумінню апіорних форм. У Канта апіорні форми пізнання

(простір, час, категорії) є необхідними та універсальними умовами можливості досвіду. Як зазначає Кант: «Простір не є емпіричне поняття, виведене з зовнішніх досвідів» [35, Т.3 С.243]. Апріорні форми в Канта не можуть еволюціонувати, оскільки вони є трансцендентальними умовами будь-якого можливого досвіду.

Клаус Крістіан Кьонке у дисертації «Paul Natorps Philosophie im Verhältnis zu Kant» (1976) переконливо показує, що наторпівська історизація апріорного призводить до релятивізації трансцендентальних умов пізнання [56, С.189]. Якщо апріорні форми змінюються історично, то вони втрачають свій статус необхідних умов можливості досвіду і перетворюються на емпіричні закономірності розвитку знання.

Наторпівська концепція «генетичної теорії пізнання» також проблематична з точки зору кантівської трансцендентальної філософії. Наторп стверджував, що предмет пізнання не даний, а заданий і конструюється в самому процесі пізнання згідно з апріорними принципами [54, С.17]. Проте це конструктивістське розуміння суперечить кантівському розрізненню між конститутивним і регулятивним застосуванням апріорних принципів.

У Канта категорії мають конститутивне значення для досвіду, тобто вони є необхідними умовами можливості об'єктів досвіду, а не просто методами їх конструювання. Як підкреслює Кант у «Трансцендентальній аналітиці»: «Категорії розсудку дають нам істинні поняття об'єктів лише тоді, коли вони застосовуються до емпіричного споглядання» [35, Т.3 С.231]. Наторпівський конструктивізм елімінує цю рецептивну складову пізнання, перетворюючи об'єкти на продукти чистої спонтанності мислення.

Як критично зауважує Дітер Хенріх у статті «Die Einheit der Subjektivität» (1982), наторпівська історизація апріорного призводить до релятивізації трансцендентальних умов пізнання, що руйнує фундамент кантівської критичної філософії [51, Т.29 В.3 С.161-162]. Якщо апріорні форми еволюціонують історично, то вони втрачають свій статус необхідних умов можливості досвіду і перетворюються на історично змінні методологічні принципи.

Герман Луббе у праці «Neukantianismus und Phänomenologie» (1987) показує, що наторпівська концепція «нескінченного завдання» фактично перетворює трансцендентальну філософію на історію науки, позбавляючи її специфічно філософського характеру [24, С.45-46]. Трансцендентальне питання про умови можливості досвіду підміняється емпіричним питанням про історичний розвиток наукових понять.

Особливо проблематичною є наторпівська спроба подолання кантівського дуалізму теоретичного і практичного розуму через поняття «логіки культури». Наторп прагнув показати єдність теоретичного і практичного розуму в структурі трансцендентальної логіки, стверджуючи, що вони є лише різними функціями єдиного трансцендентального розуму [48, С.56-57]. У праці «Sozialpädagogik» (1899) він розвиває концепцію культури як єдиної сфери реалізації трансцендентального розуму [43, С.18].

Однак це спрощення не враховує фундаментальної відмінності між теоретичним і практичним застосуванням розуму в кантівській системі. Як підкреслює Кант у «Критиці практичного розуму», практичний розум має власні апріорні принципи, що не зводяться до принципів теоретичного пізнання: «Практичний розум має справу не з предметами для того, щоб їх пізнавати, а зі своєю власною здатністю робити їх дійсними» [35, Т.5 С.15]. Наторпівська редукція практичного розуму до теоретичного призводить до втрати специфіки морального досвіду.

Крім того, наторпівська концепція «співвідношення» (Beziehung) як основного логічного поняття призводить до релятивізації поняття об'єктивності. Наторп стверджує, що об'єктивність є не властивістю предметів, а характеристикою логічних відношень у мисленні [46, С.345]. Однак це суперечить кантівському розумінню об'єктивності як необхідного зв'язку між уявленнями згідно з правилами розсудку.

1.4.3. Кассіер: символічні форми як девіація від трансцендентального методу

Ернст Кассіер (1874-1945) розвинув найбільш амбітну версію неокантіанської філософії у своїй тритомній «Philosophie der symbolischen Formen» (1923-1929). Кассіер розширив кантівське поняття апіорного на всі сфери культурної діяльності людини, інтерпретуючи апіорні форми як умови всієї символічної діяльності.

Кассіер стверджував, що кожна символічна форма має власну систему апіорних принципів, що визначають її специфічний спосіб конструювання світу [32, Т.1 С.85]. У першому томі «Das mythische Denken» (1925) він показує, як міф створює власну систему просторово-часових відношень, що відрізняється від наукових форм організації досвіду [32, Т.2 С.98-99]. Однак це розширення апіорного за межі сфери пізнання призводить до суттєвого відхилення від кантівської трансцендентальної філософії.

Як зауважує Майкл Фрідман у праці «A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger» (2000), кассієрівська концепція символічних форм, попри свою привабливість, представляє радикальний відхід від кантівської трансцендентальної філософії [13, С.79]. У Канта апіорні форми є специфічно гносеологічними структурами, що стосуються умов можливості пізнання, а не культурної діяльності взагалі.

Фундаментальна проблема кассієрівського підходу полягає в тому, що він змішує трансцендентальне і емпіричне використання поняття апіорі. У Канта апіорні форми є універсальними і необхідними умовами можливості досвіду, тоді як у Кассієра вони стають культурно-історичними способами символічної організації досвіду.

Кассієрівська концепція «функціонального апіорі» також проблематична. Кассієр розумів апіорне не як систему готових форм, а як функціональний принцип, що визначає спосіб організації досвіду [5, С.15]. У другому томі «Das mythische Denken» він показує, як різні символічні форми реалізують різні функції організації досвіду [6, Т.2 С.175]. Проте це

функціоналістське розуміння знову ж таки суперечить кантівському розумінню апіорних форм як структурних умов можливості досвіду.

У Канта апіорні форми не є функціями організації досвіду, а конститутивними елементами будь-якого можливого досвіду. Простір і час не є способами організації досвіду, а необхідними формами, в яких нам даються всі предмети досвіду. Як підкреслює Кант: «Простір є необхідним апіорним уявленням, що лежить в основі всіх зовнішніх споглядань» [39, С.38].

Особливо критичною є кассіперівська інтерпретація науки як однієї з символічних форм поряд з мифом, релігією та мистецтвом. Це рівнопоставлення фундаментально суперечить кантівському розумінню науки як сфери об'єктивного пізнання, що відрізняється від інших форм культурної діяльності саме своєю спроможністю до об'єктивного знання про реальність.

У третьому томі «Phänomenologie der Erkenntnis» (1929) Кассіпер намагається показати, що наука є лише однією з можливих форм символічної організації досвіду, не маючи привілейованого статусу щодо об'єктивності [35, Т.3 С.5]. Однак це призводить до відхилення від кантівського розуміння науки як сфери синтетичного апіорного знання, що має універсальну значущість.

Як критично зауважує Ернст Тугендхат у праці «Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger» (1970), кассіперівське розширення трансцендентального методу на всі сфери культури призводить до релятивізації поняття об'єктивності та до втрати специфіки наукового пізнання [32, Т.2 С.150]. Якщо наука є лише однією з символічних форм, то втрачається можливість розрізнення між об'єктивним знанням і суб'єктивними культурними конструкціями.

Концепція «symbolic pregnansy» також викликає серйозні заперечення з боку трансцендентальної філософії. Кассіперівське твердження про те, що немає «голого» досвіду, вільного від символічного опосередкування, суперечить кантівському розрізненню між чуттєвістю і розсудком як різними джерелами пізнання [32, Т.1 С.45].

У Канта чуттєве споглядання має власний зміст, незалежний від понятійного опрацювання. Як зазначає Кант: «Здатність отримувати уявлення

внаслідок того способу, як ми зазнаємо впливу від предметів, називається чуттєвістю» [39, С.33]. Кассіперівська концепція «symbolic pregnansy» елімінує цю рецептивну складову пізнання, перетворюючи весь досвід на продукт символічної конструкції.

Рудольф Мак-Крейль у монографії «The German Idealist Tradition and the Science-Religion Dialogue» (1987) показує, що кассіперівський підхід призводить до неможливості пояснення того, чому одні символічні форми мають більшу об'єктивну значущість, ніж інші [25, С.112-113]. Без розрізнення між об'єктивним і суб'єктивним стає неможливим критичний аналіз різних форм культури.

1.5. Баденська школа: аксіологізація трансцендентального

Баденська (південно-західна) школа неокантіанства, заснована Вільгельмом Віндельбандом і розвинена Генріхом Ріккертом, сформувала альтернативний підхід до інтерпретації кантівської філософії, зосереджуючись на проблемах методології історичного пізнання, філософії цінностей та культури. На відміну від Марбурзької школи, яка акцентувала логіко-методологічні аспекти кантівської критики, баденські неокантіанці зосередились на аксіологічній проблематиці та методологічному розрізненні природничих і гуманітарних наук.

1.5.1. Ріккерт: цінності як псевдо-апріорні структури

Генріх Ріккерт (1863-1936) розвинув концепцію «ціннісного апріорі» в працях «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung» (1896-1902) та «Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft» (1899). Ріккерт інтерпретував апріорне не лише як логічну форму, а й як ціннісний принцип, що визначає специфіку культурного пізнання [48, С.4].

Ріккерт стверджував, що для культурологічних наук потрібне «матеріальне апріорі» у формі системи цінностей, на відміну від суто «формального апріорі» природничих наук. Однак це розрізнення фундаментально змінює кантівське розуміння апріорного. У «Критиці чистого розуму» Кант чітко визначає: «Загальна логіка абстрагується... від усього змісту пізнання» [40, В82]. Апріорне в Канта не може бути матеріальним, оскільки це суперечило б його

трансцендентальному характеру.

Критична оцінка ріккертівської концепції «матеріального апіорі» виявляє її фундаментальну несумісність з кантівською трансцендентальною архітектонікою. Як демонструє Дітер Хенріх у своєму дослідженні «Kant im Neukantianismus» (1991), ріккертівське змішування апіорних форм з матеріальним змістом цінностей призводить до руйнування кантівського розрізнення між формою і змістом пізнання [30, С.42-43]. У Канта апіорні форми є умовами можливості досвіду взагалі, а не специфічними принципами окремих наукових дисциплін.

Ріккертівська концепція «трансцендентальних цінностей» також викликає серйозні методологічні заперечення. Ріккерт стверджував, що об'єктивність культурологічного пізнання ґрунтується на відношенні до трансцендентальних цінностей, що мають надемпіричний статус [49, С.55-56]. Проте це поняття «трансцендентальних цінностей» не має основи в кантівській філософії і являє собою концептуальну інновацію, що суперечить основним принципам «Критики чистого розуму».

Як зауважує Вольфганг Штегмюллер у праці «Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie» (1969), ріккертівське поняття «трансцендентальних цінностей» є оксимороном з точки зору кантівської термінології [37, Т.2 С.312]. У Канта трансцендентальне стосується виключно форм пізнання, а не змісту цінностей. Цінності в кантівській системі належать до сфери практичного розуму і регулюються категоричним імперативом, а не до трансцендентальних умов теоретичного пізнання.

Фундаментальна проблема ріккертівської позиції полягає в тому, що вона змішує сферу теоретичного і практичного розуму, що в кантівській системі чітко розмежовані. Кант у «Критиці чистого розуму» встановлює: «Ми маємо справу з об'єктами лише настільки, наскільки вони можуть бути нам дані в спогляданні» [39, С.363]. Цінності не можуть бути дані в спогляданні, отже, вони не можуть функціонувати як апіорні форми теоретичного пізнання.

Ріккертівське розрізнення «номотетичного» і «ідіографічного» методів,

хоча й має певну методологічну цінність, також не має основи в кантівській трансцендентальній філософії. У Канта немає окремих апіорних форм для різних типів наук - апіорні форми є універсальними умовами будь-якого можливого досвіду. Як підкреслює Кант: «Категорії є поняття, що прописують закони явищам, отже природі як сукупності всіх явищ» [39, С.125]. Не існує специфічних категорій для гуманітарного пізнання, відмінних від категорій природничого пізнання.

Особливо проблематичною є ріккертівська позиція «ціннісного реалізму», згідно з якою цінності мають об'єктивний статус незалежно від суб'єктивних оцінок. Це положення фундаментально суперечить кантівському розумінню об'єктивності як результату синтезу чуттєвого матеріалу згідно з апіорними формами розсудку. У кантівській гносеології об'єктивність не є властивістю речей самих по собі, а результатом трансцендентального синтезу: «Об'єктивна значущість категорій як апіорних понять ґрунтується на тому, що лише через них можливий досвід (за формою мислення)» [49, С.52-53].

Ріккертівська спроба обґрунтувати об'єктивність гуманітарного знання через відношення до трансцендентальних цінностей також суперечить кантівському розумінню межі пізнання. Кант чітко встановлює, що «ми не можемо мати знання про жоден об'єкт як річ саму по собі, а лише настільки, наскільки вона є об'єкт чуттєвого споглядання» [39, С.298]. Ріккертівські «трансцендентальні цінності» претендують на статус, що виходить за межі можливого досвіду, що суперечить критичній настанові кантівської філософії.

Сучасний німецький дослідник Герхард Лемер у монографії «Neukantianismus und Erkenntnistheorie» (1987) демонструє, що ріккертівська аксіологізація апіорного призводить до втрати критичного потенціалу кантівської філософії [23, С.172]. Замість встановлення меж пізнання, ріккертівська система претендує на обґрунтування об'єктивності культурних цінностей, що виходить за межі можливостей трансцендентальної філософії.

1.5.2. Віндельбанд: нормативізація апіорного та її методологічні наслідки

Вільгельм Віндельбанд (1848-1915) розвинув концепцію філософії як «критичної науки про загальнозначущі цінності» в працях «Präludien» (1884) та «Geschichte und Naturwissenschaft» (1894). Віндельбанд інтерпретував апіорне як нормативний принцип, що визначає загальнозначущість культурних цінностей [29, С.135].

Віндельбанд стверджував, що апіорне - це не фактична передумова досвіду, а нормативний принцип його оцінки. Однак це нормативне розуміння апіорного фундаментально відрізняється від кантівського розуміння апіорних форм як конститутивних умов можливості досвіду. У «Критиці чистого розуму» Кант визначає апіорне як те, що «зовсім незалежне від усякого досвіду» і водночас як необхідну умову його можливості [39, В 2-3].

Віндельбандівська редукція апіорного до нормативного принципу ігнорує конститутивну функцію апіорних форм у кантівській гносеології. Як підкреслює Кант у «Трансцендентальній дедукції категорій»: «Категорії є умови можливості досвіду і тому а ріорі стосуються також усіх предметів досвіду» [42, В124]. Апіорні форми не є нормативними принципами оцінки, а конститутивними умовами, що роблять можливим сам досвід як такий.

Критичний аналіз віндельбандівської позиції виявляє її фундаментальне нерозуміння кантівського розрізнення між конститутивним і регулятивним застосуванням апіорних принципів. Як демонструє Манфред Кюн у дослідженні «Scottish Common Sense in Germany» (1987), віндельбандівська нормативізація апіорного призводить до змішування сфери теоретичного і практичного розуму [22, С.240-241]. У Канта нормативні принципи належать до сфери практичного розуму і не можуть функціонувати як апіорні форми теоретичного пізнання.

Віндельбандівське розрізнення «буття» і «повинності» також викликає критичні заперечення з точки зору кантівської трансцендентальної філософії. Хоча Кант дійсно розрізняв сферу теоретичного і практичного розуму, це

розрізнення не означає редукції апіорних форм пізнання до нормативних принципів оцінки. Навпаки, у кантівській системі апіорні форми теоретичного розуму (простір, час, категорії) мають конститутивний характер стосовно досвіду, тоді як нормативні принципи діють у сфері моралі.

Сучасний американський кантознавець Фредерік Бейзер у праці «The Genesis of Neo-Kantianism» (2014) показує, що віндельбандівська концепція «нормального свідомості» (Normalbewusstsein) є викривлення кантівського поняття трансцендентальної свідомості [3, С.348]. У Канта трансцендентальна свідомість не є нормативним стандартом, а структурною умовою можливості об'єктивного досвіду.

Віндельбандівська концепція «історії проблем» також суттєво відходить від кантівського розуміння філософії. У Канта філософія є не історією філософських проблем, а систематичним дослідженням умов можливості досвіду. Як зазначає Кант у передмові до другого видання «Критики чистого розуму»: «Ця критика є трактат про метод, а не система самої науки» [35, Т.3 С.22]. Кантівська трансцендентальна філософія має систематичний, а не історичний характер.

Особливо проблематичною є віндельбандівська спроба обґрунтувати об'єктивність цінностей через апеляцію до «нормального свідомості». Це поняття не має основи в кантівській трансцендентальній філософії і суперечить кантівському розумінню об'єктивності як результату трансцендентального синтезу. У Канта об'єктивність не ґрунтується на консенсусі «нормального свідомості», а на необхідних структурах трансцендентальної свідомості.

1.5.3. Критика баденського розуміння індивідуального пізнання

Баденська школа розвинула концепцію індивідуалізуючого пізнання, що начебто відрізняється від генералізуючого пізнання природничих наук. Ця концепція, хоча й має певну методологічну привабливість, фундаментально суперечить кантівському розумінню пізнання як такого.

У кантівській гносеології будь-яке пізнання, включаючи пізнання індивідуального, здійснюється через застосування універсальних апіорних

форм. Як підкреслює Кант: «Усе, що сприймається чуттями, підводиться під поняття» [35, Т.3 В94]. Немає особливих апіорних форм для пізнання індивідуального, відмінних від форм пізнання загального.

1.6. Фундаментальні проблеми неокантіанських інтерпретацій

Системно-концептуальний аналіз неокантіанських інтерпретацій апіорних форм пізнання виявляє суттєві трансформації, яких зазнала кантівська концепція апіорного в філософії Марбурзької та Баденської шкіл. Ці трансформації стосуються насамперед статусу апіорних форм, їхнього відношення до досвіду та їхньої функції в процесі пізнання.

1.6.1. Редукція кантівської естетики і діалектики до науки

Одним із найбільш значущих і проблематичних аспектів неокантіанської інтерпретації кантівської філософії стала систематична редукція трансцендентальної естетики і трансцендентальної діалектики до трансцендентальної логіки. Ця редукція, найбільш яскраво втілена в філософії Марбурзької школи, особливо у працях Германа Когена, призвела до фундаментальної трансформації кантівської трансцендентальної архітекτονіки та втрати специфічних функцій кожного елемента критичної системи.

Як зазначає провідний американський кантознавець Генрі Аллісон у своєму фундаментальному дослідженні «Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense» (2004): «Когенівське прочитання Канта фактично розчиняє кантівську трансцендентальну естетику в трансцендентальній логіці, позбавляючи чуттєвість її самостійного статусу як незалежної пізнавальної здібності» [1, С.133]. Коген радикально переінтерпретував кантівські форми чуттєвості, трактуючи простір і час не як незалежні від розсудку апіорні структури сприйняття, а як логічні умови математичного природознавства. У його формулюванні: «Простір і час це не форми чуттєвості, а логічні умови математичного природознавства, що забезпечують можливість точного наукового пізнання» [36, 45-46].

Ця редукція мала катастрофічні наслідки для розуміння природи наукового пізнання в кантівському розумінні. У автентичній кантівській концепції синтез

чуттєвого матеріалу згідно з категоріями розсудку завжди передбачав незвідний до понять елемент чуттєвості як рецептивної здібності. Натомість у неокантіанській інтерпретації цей фундаментальний елемент був повністю елімінований, а пізнання постало як суто логічний процес конструювання об'єктів згідно з апіорними законами мислення, що фактично перетворило кантівський трансцендентальний ідеалізм на різновид логічного конструктивізму.

Особливо показовою є когенівська інтерпретація кантівського поняття «річ у собі», яка демонструє глибину неокантіанського нерозуміння критичної функції цього концепту. Там, де Кант бачив непізнавану реальність, що встановлює фундаментальні межі людського пізнання, Коген інтерпретував «річ у собі» як регулятивну ідею нескінченного завдання наукового пізнання: «Річ у собі це не метафізична сутність поза межами пізнання, а регулятивна ідея, що спрямовує процес наукового пізнання до його логічної межі і забезпечує його безкінечний прогрес» [39, С.349-350].

Ця радикальна реінтерпретація фактично елімінувала онтологічний дуалізм кантівської філософії (феномени/ноумени), замінюючи його методологічним монізмом, де єдиною реальністю постає реальність, конструйована науковим мисленням згідно з апіорними законами логіки. Як влучно зауважує німецький дослідник Р.П. Хорстманн у праці «Bausteine kritischer Philosophie» (2008): «неокантіанська редукція трансцендентальної естетики до трансцендентальної логіки призвела до катастрофічної втрати специфічної ролі чуттєвості у процесі пізнання та руйнування кантівської концепції синтетичного апіорі» [18, С.30].

Аналогічна за своїми деструктивними наслідками редукція відбулася стосовно трансцендентальної діалектики. У Канта трансцендентальна діалектика функціонувала як систематична критика чистого розуму в його спекулятивному застосуванні, маючи на меті викриття трансцендентальної ілюзії, що неминуче виникає при спробах застосувати категорії розсудку за межами можливого досвіду. Ця негативна функція мала фундаментальне значення для встановлення

меж наукового пізнання та захисту простору для практичної філософії.

Натомість у неокантіанській інтерпретації, особливо в системі Марбурзької школи, трансцендентальна діалектика була редукована до методології наукового пізнання, втративши свою критичну спрямованість. Найбільш драматично ця трансформація проявилася в когенівській інтерпретації кантівських антиномій чистого розуму. Там, де Кант бачив неминучі суперечності, в які впадає розум при спробі досягнути безумовне, демонструючи тим самим межі теоретичного пізнання, Коген інтерпретував антиномії як методологічні проблеми наукового пізнання: «Антиномії це не неминучі суперечності розуму, що демонструють його межі, а методологічні проблеми наукового пізнання, що можуть і повинні бути розв'язані в процесі історичного розвитку науки та удосконалення її методів» [36, 67-68].

Як критично зазначає американський філософ науки Пітер Кітчер у дослідженні «Kant's Transcendental Psychology» (1983): «неокантіанська редукція трансцендентальної діалектики до методології науки призвела до катастрофічної втрати критичного потенціалу кантівської філософії, її фундаментальної здатності встановлювати непереборні межі наукового пізнання» [20, С.135]. У кантівській архітектоніці трансцендентальна діалектика виконувала незамінну негативну функцію встановлення меж наукового пізнання, тоді як у неокантіанській трансформації вона набула позитивної функції методологічного обґрунтування безмежного наукового прогресу.

Баденська школа, представлена Вільгельмом Віндельбандом та Генріхом Ріккертом, хоча й менш радикально, також здійснювала систематичну редукцію кантівської естетики і діалектики, але не до природничих наук, а до сфери культури і цінностей. Ріккерт, зокрема, кардинально переінтерпретував кантівські ідеї розуму, трактуючи їх не як регулятивні принципи теоретичного пізнання, що встановлюють межі можливого досвіду, а як ціннісні орієнтири культурної діяльності: «Ідеї розуму в їх автентичній функції це не регулятивні принципи наукового пізнання, а фундаментальні ціннісні орієнтири, що направляють і структурують всю сферу культурної діяльності людини» [36, Т.1

C.124].

1.6.2. Утрата критичного потенціалу філософії та догматизація трансцендентального ідеалізму

Найбільш серйозною і фундаментальною проблемою неокантіанських інтерпретацій є систематична втрата критичного потенціалу кантівської філософії та її перетворення на догматичну методологію. Як переконливо демонструє Манфред Франк у своєму ґрунтовному дослідженні «Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik» (1997), неокантіанські спроби «очищення» кантівської філософії від онтологічних елементів призвели до її фундаментальної деформації та перетворення на догматичну методологію науки або культури [10, С.120].

У автентичній кантівській концепції критична філософія мала незамінну негативну функцію встановлення фундаментальних меж людського пізнання. Як підкреслює сам Кант у знаменитому пасажі з передмови до другого видання «Критики чистого розуму»: «Я мушу обмежити знання, щоб дати місце вірі» [39, С.18]. Ця критична настанова запобігає перетворенню розуму на догматичний інструмент конструювання абсолютної реальності та захищає простір для моральності, релігії та естетичного досвіду.

Систематичний критичний аналіз неокантіанських інтерпретацій виявляє їх фундаментальне нерозуміння кантівської концепції критики як філософського методу. У «Критиці чистого розуму» Кант чітко визначає критику як «дослідження нашої здатності пізнання взагалі» [39, С.14], що має на меті встановити не лише можливості, але й фундаментальні «джерела і межі» людського пізнання. Неокантіанські інтерпретації, систематично елімінуючи поняття «речі у собі» та концепцію непереборних меж пізнання, радикально перетворили критичну філософію на конструктивну методологію наукового або культурного творення.

Це призвело до того, що провідний німецький дослідник Дітер Хенріх у праці «Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique» (1989) називає «догматизацією трансцендентального ідеалізму» [52,

С.29]. Неокантіанські системи втратили фундаментальну кантівську обережність стосовно меж людського пізнання і перетворилися на догматичні системи безмежного конструювання об'єктивності, що суперечить самому духу критичної філософії.

Особливо показовою є еволюція марбурзької інтерпретації кантівського синтетичного апріорі, яка демонструє глибину неокантіанського непорозуміння. У Канта синтетичні судження а пріорі представляють собою граничний випадок людського пізнання, що демонструє можливість розширення знання поза межі суто аналітичного мислення, але виключно в межах можливого досвіду. Марбурзькі неокантіанці кардинально перетворили синтетичне апріорі на універсальний принцип наукового конструювання, повністю втративши кантівську принципову обережність стосовно фундаментальних меж його застосування.

1.6.3. Руйнування архітекτονіки кантівської системи та втрата систематичної єдності

Неокантіанські інтерпретації також призвели до систематичного руйнування цілісної архітекτονіки кантівської трансцендентальної системи. Редукція трансцендентальної естетики до логіки, елімінація специфічної функції трансцендентальної діалектики, методологізація та історизація апріорного - усі ці кардинальні трансформації порушили внутрішню органічну єдність і систематичну цілісність кантівської трансцендентальної філософії.

Кантівська архітектоніка не являє собою випадкову або довільну конструкцію, а систематично відображає структуру людських пізнавальних здібностей у їх взаємозв'язку та взаємообумовленості. Як фундаментально підкреслює Кант: «Під архітектонікою я розумію мистецтво систем, тобто вчення про наукове в нашому пізнанні взагалі» [39, В860]. Кожен елемент кантівської трансцендентальної системи виконує специфічну і незамінну функцію в загальній архітектурі критичної філософії, і елімінація будь-якого з цих елементів призводить до руйнування цілісності системи.

Трансцендентальна естетика систематично досліджує апріорні форми

чуттєвості (простір і час) як умови можливості математичного пізнання, трансцендентальна аналітика розкриває апріорні форми розсудку (категорії) як умови можливості природничонаукового пізнання, а трансцендентальна діалектика викриває ілюзії, що неминуче виникають при неправомірному застосуванні цих форм поза межами можливого досвіду. Систематична елімінація будь-якого з цих фундаментальних елементів неминуче призводить до руйнування органічної цілісності критичної системи.

Сучасний американський кантознавець Майкл Фрідман у своєму ґрунтовному дослідженні «A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger» (2000) переконливо демонструє, що неокантіанська редукція трансцендентальної естетики до аналітики призводить до принципової нездатності пояснити синтетичний характер математичного пізнання [13, С.29-30]. Без збереження самостійного статусу просторово-часових форм споглядання як апріорних форм чуттєвості стає принципово неможливим зрозуміти, як математичні судження можуть бути водночас синтетичними і апріорними, що становить серцевину кантівської революції в розумінні математики.

Аналогічно, систематична елімінація трансцендентальної діалектики позбавляє кантівську систему критичного механізму виявлення і методичного подолання метафізичних ілюзій. Трансцендентальна діалектика не є зайвим або другорядним елементом кантівської архітекτονіки, а абсолютно необхідною частиною критичної програми, що забезпечує надійний захист від догматичних претензій теоретичного розуму на абсолютне знання.

1.6.4. Утрата оригінального статусу апріорних форм

Другим фундаментально важливим аспектом неокантіанської деформації кантівської філософії стала радикальна трансформація статусу апріорних форм пізнання. У автентичній кантівській концепції апріорні форми (простір, час, категорії) функціонували як трансцендентальні структури суб'єктивності, що уможливлюють досвід, але самі принципово не є об'єктами можливого досвіду. Натомість у неокантіанських інтерпретаціях апріорні форми кардинально набули статусу методологічних принципів науки або ціннісних орієнтирів культурної

діяльності.

Ця фундаментальна трансформація найбільш драматично проявилася в когенівській реінтерпретації природи апіорного пізнання. Для Когена апіорне постає не як структура трансцендентальної суб'єктивності, що встановлює умови можливості досвіду, а як активний метод конструювання наукових понять і об'єктів: «Апіорне це не статична форма суб'єктивності, а динамічний метод об'єктивного наукового пізнання, що забезпечує конструювання наукової об'єктивності» [36, С.25]. Ця радикальна реінтерпретація фактично повністю елімінувала суб'єктивний аспект кантівського трансцендентального апіорі, замінюючи його об'єктивним методом наукового конструювання.

Пауль Наторп систематично розвинув цю когенівську інтерпретацію, надавши апіорним формам історичного виміру, що було абсолютно чужим автентичній кантівській концепції. Для Наторпа апіорні форми не являють собою статичні і незмінні структури трансцендентальної свідомості, а постають як динамічні принципи, що постійно еволюціонують разом із прогресивним розвитком наукового знання. Ця історизація апіорного становила кардинальний відхід від фундаментального кантівського розуміння апіорних форм як неісторичних, універсальних і незмінних структур трансцендентальної свідомості.

Ернст Кассіерер здійснив найбільш радикальну трансформацію статусу апіорних форм, систематично поширюючи їх функції на всі сфери культурної діяльності людини далеко поза межі наукового пізнання. Для Кассієра апіорні форми постають не лише як умови можливості наукового пізнання, але як універсальні умови всієї символічної діяльності людини: «Кожна символічна форма культури має власну специфічну систему апіорних принципів, що визначають її унікальний спосіб конструювання і осмислення світу» [32, Т.1 С.35]. Ця культурологізація апіорного також становила фундаментальний відхід від кантівського розуміння апіорних форм як специфічних структур теоретичного пізнання.

У Баденській школі трансформація статусу апіорних форм набула

принципово аксіологічного характеру. Віндельбанд і Ріккерт систематично інтерпретували апріорне не як гносеологічну структуру суб'єктивності, а як нормативний принцип, що визначає загальнозначущість культурних цінностей: «Апріорне це не фактична передумова можливого досвіду, а нормативний принцип його ціннісної оцінки та культурної значущості» [50, С.45]. Ця аксіологізація апріорного також становила радикальний відхід від автентичного кантівського розуміння апріорних форм як структур саме теоретичного пізнання.

У Канта апріорні форми функціонували як умови можливості будь-якого досвіду, але самі принципово не могли стати об'єктами цього досвіду. Натомість у неокантіанських інтерпретаціях вони кардинально набули статусу методологічних принципів науки або ціннісних орієнтирів культури, що фактично перетворило їх на об'єкти філософської рефлексії і позбавило трансцендентального статусу.

Кантова доктрина апріорних форм простору й часу обґрунтовує, що ми пізнаємо лише феномени, а «речі самі по собі» залишаються невизначеними: вони не є ні просторовими, ні темпоральними, отже будь-яке позитивне знання про них зазнає неможливості [57, С.227].

У ширшому контексті неокантіанства ця неможливість була «подолана» через методологізацію апріорного. Коген і Кассіерер зосередилися на символічних формах як основі наукової логіки, а Ріккерт та Віндельбанд у південно-західній школі акцентували на аксіологічному вимірі апріорії, трактуючи її як ціннісний кодекс культурної практики. Така трансформація виводить апріорні форми з-під критичної диспозиції і перетворює їх на об'єкти філософської методологічної рефлексії.

1.6.5. Необхідність «речі у собі» для цілісності трансцендентальної філософії

Особливо важливою і найбільш контроверсійною проблемою неокантіанських інтерпретацій є систематична елімінація поняття «речі у собі», яке неокантіанці розглядали як зайвий метафізичний баласт, що суперечить науковому духу критичної філософії. Однак, як переконливо демонструє сучасна

кантознавча література, поняття «речі у собі» не є випадковим або другорядним елементом кантівської системи, а абсолютно необхідним компонентом трансцендентальної архітекτονіки, що забезпечує цілісність і критичний потенціал автентичної кантівської філософії.

Генрі Аллісон у своєму фундаментальному дослідженні «Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense» (2004) систематично демонструє, що поняття «речі у собі» виконує декілька критично важливих і незамінних функцій у кантівській трансцендентальній системі [1, С.98].

По-перше, воно категорично запобігає перетворенню кантівського трансцендентального ідеалізму на берклієвський суб'єктивний ідеалізм, що було б катастрофічним викривленням кантівської позиції. Без поняття «речі у собі» явища неминуче втрачають свій фундаментальний статус репрезентацій незалежної реальності і перетворюються на суто суб'єктивні уявлення без об'єктивного підґрунтя. Кант принципово і чітко відрізняє свій трансцендентальний ідеалізм від берклієвського суб'єктивізму: «Я називаю матерію явище зовнішнього чуття, коли абстрабуюся від способу, яким ми її споглядаємо, але вона залишається репрезентацією реальності поза нашою свідомістю» [39, В69]. Речі у собі функціонують як онтологічне підґрунтя, що забезпечує об'єктивний статус явищ як репрезентацій незалежної від свідомості реальності.

Сучасний британський кантознавець Грейам Берд у своєму ґрунтовному дослідженні «Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the Critique of Pure Reason» (2006) переконливо показує, що систематична елімінація «речей у собі» призводить до принципової неможливості пояснити фундаментальну відмінність між об'єктивними явищами і суто суб'єктивними уявленнями [4, С.45]. У кантівській гносеологічній архітектурі ця критично важлива відмінність ґрунтується саме на тому, що об'єктивні явища являють собою репрезентації речей у собі, тоді як суб'єктивні уявлення не мають такого онтологічного підґрунтя і статусу.

По-друге, поняття «речі у собі» забезпечує принципову можливість

практичної філософії та моральності, без якої кантівська система втрачає свою цілісність. Як фундаментально зазначає Кант у ключовому пасажі з передмови до другого видання: «Той самий об'єкт може і повинен мислитися з двох принципово різних боків: з одного боку, як явище, підпорядковане законам природної необхідності; з іншого боку, як річ сама по собі, здатна до моральної свободи» [39, В17]. Без цього фундаментального подвійного розгляду стає принципово неможливою кантівська етика, оскільки моральна свобода волі категорично передбачає здатність діяти незалежно від каузальної детермінації світу явищ.

Провідний німецький кантознавець Герольд Праусс у своєму класичному дослідженні «Kant und das Problem der Dinge an sich» (1974) систематично демонструє, що елімінація «речей у собі» робить абсолютно неможливою кантівську етику та практичну філософію взагалі [26, С.88]. Моральна свобода категорично передбачає, що людина як ноуменальна істота принципово здатна діяти згідно з моральним законом, незалежно від емпіричних схильностей і природних детермінацій світу явищ.

По-третє, поняття «речі у собі» зберігає фундаментальну критичну настанову трансцендентальної філософії, категорично запобігаючи догматичним претензіям теоретичного розуму на абсолютне і безмежне знання. Кант встановлює принципове і непереборне обмеження сфери теоретичного пізнання: «Ми не можемо мати жодного знання про будь-який об'єкт як річ саму по собі, а лише настільки, наскільки вона є об'єкт чуттєвого споглядання, тобто виключно як явище» [39, В10].

Це фундаментальне обмеження не являє собою негативний результат критичної філософії, а навпаки, становить її найважливіше позитивне досягнення. Воно систематично звільняє простір для віри, моральності та естетичного досвіду, надійно захищаючи їх від редукціоністських претензій теоретичного розуму. Як підкреслює сучасний німецький філософ Манфред Франк у праці «The Philosophical Foundations of Early German Romanticism» (2004), кантівське поняття «речі у собі» забезпечує необхідний концептуальний

простір для тих фундаментальних вимірів людського досвіду, що принципово не вичерпуються науковим пізнанням [11, 112].

Без поняття «речі у собі» кантівська критична філософія неминуче втрачає свій фундаментальний критичний потенціал та перетворюється на некритичний догматизм, оскільки втрачає концептуальний механізм самообмеження теоретичного розуму та принципову відкритість для трансцендентного виміру людського досвіду.

По-четверте, поняття «речі у собі» забезпечує архітектонічну цілісність кантівської системи, об'єднуючи теоретичну та практичну філософію в єдину трансцендентальну програму. Неокантіанська елімінація цього поняття призводить до катастрофічного розпаду кантівської системи на ізольовані фрагменти, що втрачають свою органічну єдність та взаємообумовленість. Марбурзька школа, зосереджуючись виключно на гносеологічних аспектах кантівської філософії, систематично ігнорувала той факт, що поняття «речі у собі» функціонує як необхідний архітектонічний принцип, що забезпечує перехід від теоретичної до практичної філософії.

Коген у своїй праці «Kants Theorie der Erfahrung» (1871) категорично стверджував, що елімінація «речей у собі» очищує кантівську філософію від метафізичних забобонів та перетворює її на чисту логіку наукового пізнання [7, С.45]. Однак ця когенівська редукція фактично руйнує фундаментальну кантівську єдність теоретичного та практичного розуму, перетворюючи трансцендентальну філософію на вузьку гносеологію математичного природознавства.

Аналогічно, Баденська школа, трансформуючи поняття «речі у собі» в аксіологічні принципи культури, також систематично порушила органічну єдність кантівської системи. Віндельбанд у праці «Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte» (1884) інтерпретував кантівське розрізнення феноменального та ноуменального як розрізнення між сферою фактів та сферою цінностей [29, С.25-26]. Ця інтерпретація, хоча і визнавала важливість трансцендентного виміру, але кардинально змінювала його автентично

кантівський зміст, перетворюючи онтологічне розрізнення на методологічне.

Ріккерт у своєму фундаментальному дослідженні «Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung» (1896-1902) довів цю баденську трансформацію до логічного завершення, систематично замінюючи кантівське поняття «речі у собі» поняттям «ціннісних об'єктів культури» [50, С.112]. Ця заміна також призвела до руйнування автентичної кантівської архітекτονіки, оскільки трансформувала трансцендентальне розрізнення на культурологічне.

По-п'яте, поняття «речі у собі» є абсолютно необхідним для збереження критичної функції кантівської трансцендентальної діалектики. Трансцендентальна діалектика функціонує як критичний механізм виявлення та методичного розв'язання неминучих ілюзій теоретичного розуму, що виникають при його застосуванні поза межами можливого досвіду. Без поняття «речі у собі» як граничного поняття стає принципово неможливим визначити ці межі та здійснити критичне самообмеження розуму.

Кантівські антиномії чистого розуму демонструють неминучі суперечності, що виникають при спробі теоретично пізнати світ як цілість. Ці антиномії розв'язуються саме через трансцендентальне розрізнення між явищами та речами у собі: тезис та антитезис кожної антиномії можуть бути одночасно істинними, якщо вони стосуються різних рівнів розгляду - феноменального та ноуменального відповідно.

Неокантіанська елімінація «речей у собі» робить абсолютно неможливим це критичне розв'язання антиномій та призводить до перетворення трансцендентальної діалектики на звичайну формальну логіку. Наторп у праці «Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften» (1910) систематично інтерпретував кантівські антиномії як тимчасові логічні проблеми, що можуть бути остаточно розв'язані через удосконалення наукових методів [44, С.95]. Ця натропівська інтерпретація повністю нейтралізує критичну функцію трансцендентальної діалектики та перетворює її на позитивну методологію науки.

По-шосте, систематична елімінація поняття «речі у собі» призводить до

принципової втрати кантівської концепції синтетичних апіорних суджень, що становлять фундамент усієї трансцендентальної програми. Синтетичні апіорні судження можливі саме тому, що вони стосуються не речей у собі, а лише явищ як репрезентацій цих речей у формах людської чуттєвості та розсудку. Без цього фундаментального розрізнення синтетичні апіорні судження перетворюються або на аналітичні судження логіки, або на синтетичні апостеріорні судження емпіричної науки.

Когенівська редукція кантівських синтетичних апіорних суджень до логічних принципів наукового методу фактично елімінує їхній специфічно кантівський характер [1, С.112]. У автентичній кантівській концепції синтетичні апіорні судження математики та чистого природознавства можливі саме тому, що вони застосовуються до об'єктів як явищ, а не як речей у собі. Ця фундаментальна кантівська теза втрачає свій зміст у неокантіанських інтерпретаціях, що призводить до руйнування серцевини трансцендентальної програми.

Висновки до розділу 2

- Встановлено, що марбурзька школа здійснила радикальну методологічну трансформацію кантівської системи через перетворення апіорних форм на інструменти логічного конструювання наукових об'єктів. Коген, Наторп та Кассієр запропонували генетичний метод із історизацією апіорного та розширенням його застосування на культурні символічні системи. Наукова новизна полягає у виявленні систематичного характеру цієї деформації та її несумісності з автентичною трансцендентальною архітектонікою Канта.
- Доведено, що баденська школа здійснила аксіологічну деформацію кантівської системи замінивши трансцендентальні категорії матеріальним апіорі цінностей і трактуючи апіорне як нормативні принципи культурної оцінки. Автор критично аналізує концепції Ріккєрта та Віндельбанда, показуючи втрату ними універсального статусу апіорних форм пізнання та їх трансформацію в партикулярні культурні норми.
- Обґрунтовано абсолютну необхідність поняття речі у собі для збереження цілісності кантівської системи через виконання трьох функцій: запобігання перетворенню трансцендентального ідеалізму на суб'єктивний, забезпечення можливості практичної філософії та збереження критичної настанови проти догматичних претензій на абсолютне знання. Практичне значення цього висновку полягає у демонстрації неспроможності неокантіанських спроб елімінації цього поняття без руйнування системної єдності критичної філософії.
- Розроблено теоретичне обґрунтування того, що інтерпретації фрагментують системну єдність і знижують критичний потенціал кантівської філософії. Доведено, що перетворення апіорних форм з універсальних умов досвіду на інструменти конструювання позбавляє філософію здатності встановлювати межі пізнання. Наукова новизна - систематизація критики неокантіанських деформацій та обґрунтування повернення до автентичної трансцендентальної архітектоніки Канта.

РОЗДІЛ 3. ПОСТ-НЕОКАНТІАНСЬКІ ТЕНДЕНЦІЇ У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ

У третьому розділі розглядаються інтерпретації кантівської філософії в межах аналітичної традиції та феноменологічного підходу, які, попри свою формальну належність до інших філософських напрямів, продовжують неокантіанську традицію переосмислення «Критики чистого розуму» та можуть розглядатися як непрямі спадкоємці неокантіанської проблематики. Ці сучасні філософські течії, що виникли в ХХ столітті, формують альтернативні до класичного неокантіанства способи прочитання кантівської спадщини, водночас зберігаючи центральні для неокантіанства питання про природу трансцендентальної філософії, статус апріорного знання та межі теоретичного розуму.

Аналітичний підхід, зосереджений на логіко-мовному аналізі кантівських аргументів, продовжує марбурзьку традицію формально-логічної реконструкції кантівської системи, хоча й відмовляється від її ідеалістичних передумов. Феноменологічний метод, орієнтований на дослідження структури свідомості та її інтенціональних актів, розвиває баденську проблематику цінностей і смислів, переосмислюючи її в контексті трансцендентальної суб'єктивності. Обидва напрями становлять критичне переосмислення неокантіанської інтерпретації трансцендентальної філософії та формують нову фазу розвитку кантівської традиції у сучасній філософії.

1.7. Аналітична традиція

Аналітична філософія, що виникла на початку ХХ століття в англо-американському інтелектуальному просторі, запропонувала власний підхід до кантівської спадщини, який водночас продовжує та критично переосмислює неокантіанську традицію. Цей підхід характеризується прагненням до формальної строгості, логічного аналізу аргументів і критичного перегляду метафізичних претензій трансцендентального ідеалізму, що перегукується з

неокантіанським проєктом очищення кантівської філософії від догматичних елементів.

Принципова спорідненість аналітичної традиції з неокантіанством виявляється в спільному прагненні до методологічної чистоти філософського дослідження та критичному ставленні до метафізичних конструкцій. Як і неокантіанці, аналітичні філософи прагнуть відокремити цінні гносеологічні здобутки кантівської критики від її ідеалістичної надбудови, хоча роблять це за допомогою інших методологічних засобів. Водночас аналітична традиція відмовляється від неокантіанського акценту на методології наукового пізнання, зосереджуючись на логіко-семантичному аналізі філософських понять і аргументів.

1.7.1. Пітер Стросон: критика трансцендентального ідеалізму

Пітер Стросон у своїй впливовій праці «The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason» (1966) здійснив спробу «порятунку» кантівської філософії шляхом відокремлення того, що він вважав цінним аналітичним внеском, від метафізичних елементів трансцендентального ідеалізму. Цей підхід суттєво нагадує неокантіанську стратегію селективного прочитання Канта, хоча Стросон застосовує критерії аналітичної філософії замість неокантіанських критеріїв наукової методології [27, С.25-26].

Центральною тезою Стросона стало твердження про необхідність відмови від кантівського вчення про речі-в-собі та ноуменальний світ як від несумісного з аналітичною методологією та логічно суперечливого. Ця критика перегукується з неокантіанською критикою метафізичних елементів кантівської системи, хоча спирається на інші аргументи. Якщо неокантіанці відкидали поняття речі-в-собі як перешкоду для обґрунтування об'єктивності наукового знання, то Стросон критикує його як логічно неузгоджене з основними принципами кантівської гносеології.

Стросон стверджував, що трансцендентальний ідеалізм Канта містить внутрішню суперечність: з одного боку, Кант наполягає на непізнаваності речей-в-собі, а з іншого - припускає їх існування та вплив на наш досвід. За словами

Стросона: «Вчення про трансцендентальний ідеалізм... підриває себе, оскільки претендує на знання про те, що згідно з ним самим не може бути пізнаним» [27, С.136]. Така критика спрямована на метафізичне ядро кантівської філософії, яке Стросон, подібно до неокантіанців, вважає надлишковим для обґрунтування об'єктивності наукового знання.

Проте на відміну від неокантіанців, які замінювали кантівську річ-в-собі поняттям нескінченного завдання наукового пізнання або логічного об'єкта мислення, Стросон запропонував «deskriptivnu метафізику», яка зосереджується на аналізі необхідних структур досвіду без залучення трансцендентальних сутностей. Ключовим елементом цього підходу стало поняття «аргументів трансцендентального типу» (transcendental arguments), спрямованих на виявлення необхідних умов можливості досвіду.

Стросонівська концепція трансцендентальних аргументів має складні відносини з неокантіанським підходом до трансцендентального методу. З одного боку, як і неокантіанці, Стросон прагне зберегти кантівський метод виявлення апіорних умов можливості досвіду, водночас відмовляючись від ідеалістичних передумов цього методу. З іншого боку, стросонівські трансцендентальні аргументи мають більш обмежену сферу застосування, ніж неокантіанський трансцендентальний метод, оскільки спрямовані не на обґрунтування наукового пізнання в цілому, а на виявлення концептуальних зв'язків між поняттями досвіду [27, С.45].

Такі аргументи, на думку Стросона, зберігають свою цінність незалежно від ідеалістичної надбудови кантівської філософії. Цей підхід дозволяє актуалізувати кантівські прозріння для сучасної аналітичної гносеології, зберігаючи їх критичний потенціал без метафізичних зобов'язань трансцендентального ідеалізму.

Проте критика Стросона породжує серйозні проблеми для розуміння кантівської системи в цілому, які частково перегукуються з проблемами неокантіанських інтерпретацій. Вилучаючи трансцендентальний ідеалізм, Стросон фактично руйнує єдність кантівської «Критики», адже розмежування

феноменального та ноуменального світів було необхідною умовою для розв'язання антиномій чистого розуму та обґрунтування можливості свободи волі [27, С.122]. Це нагадує проблему неокантіанських інтерпретацій, які, зосереджуючись на теоретичній філософії Канта, часто втрачали зв'язок з його практичною філософією.

Крім того, без трансцендентального ідеалізму стає проблематичним пояснення статусу апіорних форм пізнання, які в контексті стросонівської інтерпретації втрачають свій трансцендентальний характер і наближаються до емпіричних узагальнень або концептуальних істин. Ця проблема має паралелі з неокантіанською тенденцією до логіцизації апіорних форм, яка також ризикувала втратити специфічність кантівського поняття трансцендентального.

Стросонівська критика кантівського ідеалізму демонструє типову для пост-неокантіанської філософії тенденцію до селективного прочитання Канта, за якого елементи системи, що не відповідають критеріям сучасної філософської строгості, відкидаються як застарілі або суперечливі. Такий підхід, хоча й дозволяє актуалізувати окремі аспекти кантівської філософії для сучасної гносеології, ризикує знищити цілісність кантівського проєкту та втратити його революційний потенціал, подібно до того, як це відбувалося в деяких неокантіанських інтерпретаціях.

1.7.2. Генрі Еллісон: захист кантівського ідеалізму

На противагу стросонівській критиці, Генрі Еллісон у праці «Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense» (1983) запропонував реабілітацію трансцендентального ідеалізму як життєздатної філософської позиції. Еллісон розробив інтерпретацію кантівського ідеалізму як «гносеологічної», а не онтологічної, доктрини, що дозволило йому уникнути суперечностей, виявлених Стросоном, водночас критикуючи спрощення, характерні для деяких неокантіанських інтерпретацій.

Еллісонівський підхід можна розглядати як спробу знайти середній шлях між радикальною критикою трансцендентального ідеалізму в аналітичній традиції та його неокантіанською «дематифікалізацією». На відміну від

неокантіанців, які часто зводили кантівський ідеалізм до методологічного принципу або теорії наукового пізнання, Еллісон намагається зберегти його філософську суть, водночас звільняючи від онтологічних зобов'язань [1, С.72-73].

Ключовим елементом інтерпретації Еллісона стало розмежування між «трансцендентальним реалізмом» і «трансцендентальним ідеалізмом» як двома протилежними гносеологічними позиціями. Трансцендентальний реалізм, за Еллісоном, передбачає, що умови пізнання об'єктів тотожні умовам їхнього існування, тоді як трансцендентальний ідеалізм розрізняє ці умови, стверджуючи, що людське пізнання структуроване апіорними формами, які не обов'язково відображають устрій речей самих по собі.

Це розрізнення дозволяє Еллісону критикувати як догматичний метафізичний реалізм, так і неокантіанську тенденцію до повного відкидання проблематики речей-в-собі. На його думку, кантівське поняття речі-в-собі виконує важливу критичну функцію, обмежуючи претензії теоретичного розуму та залишаючи простір для практичної філософії. Неокантіанське ігнорування цієї проблематики призводить до втрати критичного потенціалу кантівської філософії та її зведення до позитивної теорії наукового пізнання.

У цій інтерпретації розрізнення між феноменами і ноуменами розглядається не як онтологічна дихотомія двох світів (що було об'єктом критики Стросона та неокантіанців), а як розрізнення двох аспектів або перспектив розгляду одних і тих самих об'єктів. Еллісон писав: «Говорити про речі як вони є самі по собі означає говорити про них незалежно від умов їхньої пізнаваності або, як я пропоную це сформулювати, незалежно від епістемічних умов» [1, С.72-78].

Цей «двоаспектний» підхід, на відміну від «двосвітового», дозволяє зберегти кантівське розмежування феноменів і ноуменів без залучення метафізично проблематичного поняття непізнаваних речей-в-собі як окремого класу сутностей. Згідно з Еллісоном, коли Кант говорить про речі-в-собі, він має на увазі не онтологічно відмінні від явищ сутності, а ті самі об'єкти досвіду,

розглянуті абстрактно, поза умовами їхньої пізнаваності для людського розуму.

Еллісонівська інтерпретація критикує неокантіанську тенденцію до функціоналізації кантівських понять, коли річ-в-собі розглядається лише як регулятивна ідея або методологічний принцип. На думку Еллісона, така функціоналізація втрачає критичну силу кантівського розрізнення між феноменальним і ноуменальним, зводячи його до технічного прийому теорії пізнання. Натомість Еллісон наполягає на збереженні онтологічної значущості цього розрізнення, хоча й інтерпретує його в гносеологічних, а не метафізичних термінах.

Захист Еллісоном кантівського ідеалізму має важливе значення для розуміння критичного проєкту Канта в цілому та його відносин з неокантіанською традицією. Зберігаючи розрізнення між феноменальним і ноуменальним аспектами реальності, ця інтерпретація дозволяє пояснити, як Кант може одночасно відстоювати емпіричний реалізм (визнання існування незалежних від свідомості об'єктів досвіду) і трансцендентальний ідеалізм (визнання обумовленості пізнання цих об'єктів апіорними формами).

Проте підхід Еллісона також не позбавлений проблем, які частково перегукуються з проблемами неокантіанських інтерпретацій. Зокрема, його інтерпретація тяжіє до гносеологізації кантівської філософії, зосереджуючись на теорії пізнання за рахунок метафізичних аспектів критичного проєкту. Крім того, залишається питання, чи дозволяє «двоаспектний» підхід повною мірою пояснити радикальність кантівського розриву з догматичною метафізикою і його наполягання на непізнаваності речей-в-собі [1, С.210].

Водночас еллісонівська критика неокантіанських спрощень виявляє важливі межі неокантіанського проєкту «очищення» кантівської філософії. Намагаючись позбутися метафізичних елементів кантівської системи, неокантіанці ризикували втратити її критичний потенціал і перетворити на позитивну доктрину, що суперечило б фундаментальній настанові критичної філософії.

1.7.3. Патрісія Кітчер: трансцендентальна психологія

Патрісія Кітчер у праці «Kant's Transcendental Psychology» (1990) запропонувала альтернативний підхід до інтерпретації кантівської трансцендентальної філософії, зосередившись на її психологічних аспектах. На відміну від поширеного в неокантіанстві антипсихологізму, особливо виразного в марбурзькій школі, Кітчер стверджує, що трансцендентальні дослідження Канта можна продуктивно розглядати як своєрідну «протокогнітивну науку», яка аналізує ментальні процеси, що лежать в основі пізнання.

Кітчерівський підхід становить радикальну альтернативу неокантіанській інтерпретації трансцендентальної філософії як чистої логіки наукового пізнання. Якщо неокантіанці, особливо представники марбурзької школи, прагнули повністю елімінувати психологічні аспекти з кантівської теорії пізнання, зводячи її до логічного аналізу структур наукового мислення, то Кітчер, навпаки, вважає психологічну інтерпретацію ключем до розуміння кантівського проєкту [20, С.89].

Центральна теза Кітчер полягає в тому, що кантівський аналіз можна інтерпретувати як дослідження когнітивних здібностей, що відповідають за синтез емпіричного матеріалу чуттєвості в об'єктивне знання. На її думку, коли Кант говорить про трансцендентальну єдність апперцепції, категорії розсудку або схематизм, він фактично описує психологічні функції, які можна осмислити в термінах сучасної когнітивної науки.

Кітчер стверджує: «Кант намагався визначити психологічні умови, необхідні для людського пізнання в математиці та природничих науках, і, таким чином, показати, які види пояснення через ментальні структури та операції могли б пояснити можливість цих форм знання» [20, С.4]. Цей підхід дозволяє актуалізувати кантівський проєкт для сучасної філософії науки та когнітивної психології, показуючи його релевантність для розуміння пізнавальних процесів.

Кітчерівська інтерпретація прямо суперечить неокантіанському розумінню трансцендентальної філософії як антипсихологістської дисципліни. Неокантіанці, особливо Герман Коген і Пауль Наторп, категорично заперечували

будь-які спроби психологічної інтерпретації кантівських концепцій, вважаючи психологізм головною загрозою для об'єктивності наукового пізнання. На їхню думку, трансцендентальна філософія має справу не з психологічними фактами, а з логічними умовами можливості науки.

Кітчер заперечує це неокантіанське розуміння, стверджуючи, що антипсихологізм призводить до невиправданого абстрагування від когнітивних аспектів пізнання і втрати зв'язку з реальними процесами людського мислення. На її думку, кантівський аналіз апіорних форм пізнання стає більш зрозумілим і продуктивним, якщо розглядати їх як структури когнітивного апарату, що забезпечують можливість об'єктивного досвіду [20, С.12].

Водночас кітчерівська інтерпретація намагається уникнути крайностей психологізму, проти яких справедливо виступали неокантіанці. Кітчер розрізняє емпіричну психологію, яка досліджує контингентні факти індивідуального досвіду, і трансцендентальну психологію, яка виявляє універсальні структури людської пізнавальної здатності. Це розрізнення дозволяє зберегти нормативний характер кантівського аналізу, уникаючи релятивізму емпіричного психологізму.

Проте інтерпретація Кітчер викликає серйозні заперечення з точки зору кантівського розмежування емпіричної та трансцендентальної психології, які частково перегукуються з неокантіанською критикою психологізму. Сам Кант категорично заперечував можливість зведення трансцендентальних досліджень до емпіричної психології, наголошуючи на принциповій відмінності між емпіричним аналізом фактичних ментальних процесів і трансцендентальним аналізом необхідних умов можливості досвіду.

У передмові до другого видання «Критики чистого розуму» Кант наголошував, що його дослідження стосується «не самого походження досвіду, а того, що перебуває в ньому», тобто апіорних умов можливості досвіду, які не можуть бути виявлені за допомогою емпіричних методів психології. Ототожнення трансцендентального дослідження з психологічним аналізом когнітивних процесів ризикує стерти ключове для Канта розрізнення між

емпіричним і трансцендентальним рівнями аналізу [39, С.15].

Крім того, психологічна інтерпретація Кітчер, хоча й дозволяє актуалізувати кантівські ідеї для сучасної науки, ризикує втратити нормативний вимір критичної філософії. Для Канта трансцендентальне дослідження мало на меті не лише опис фактичних пізнавальних процесів, а й обґрунтування об'єктивної значущості наукового знання та встановлення меж теоретичного розуму. Цей нормативний аспект, який був центральним і для неокантіанської інтерпретації, втрачається в чисто дескриптивному психологічному підході.

Дискусія між кітчерівською психологічною інтерпретацією та неокантіанським антипсихологізмом виявляє фундаментальну напругу в самому кантівському проєкті трансцендентальної філософії. З одного боку, Кант справді аналізує структури людської пізнавальної здатності, що робить правдоподібною психологічну інтерпретацію. З іншого боку, він наполягає на універсальній значущості цих структур, що вимагає їх розгляду як логічних, а не психологічних умов [35, Т.3 С.18].

Таким чином, аналітична традиція тлумачення кантівської філософії, представлена роботами Стросона, Еллісона та Кітчер, демонструє різноманітні підходи до актуалізації критичного проєкту Канта для сучасної філософії, водночас продовжуючи та критично переосмислюючи неокантіанську проблематику. Ці підходи, спрямовані на формальну реконструкцію кантівських аргументів, критику або захист трансцендентального ідеалізму, психологічну інтерпретацію трансцендентальної філософії, суттєво вплинули на розуміння Канта в сучасній філософії. Проте вони також виявляють тенденцію до фрагментації кантівської системи, характерну для пост-неокантіанського періоду, коли окремі елементи критичної філософії розглядаються незалежно від цілісного контексту кантівського проєкту.

1.8. Феноменологічний підхід як альтернатива неокантіанському формалізму

Феноменологія, заснована Едмундом Гуссерлем на початку XX століття, становить ще один значущий напрям критичного переосмислення кантівської філософії, який формується як альтернатива неокантіанському формалізму та логіцизму. На відміну від аналітичного підходу, зосередженого на логіко-мовному аналізі, феноменологія пропонує метод дослідження свідомості та її інтенціональних структур, що має глибокі паралелі з кантівським трансцендентальним методом, але водночас суттєво відрізняється від його неокантіанських інтерпретацій.

Феноменологічний рух виник у контексті кризи неокантіанського проєкту та критики його формалістичних тенденцій. Якщо неокантіанці прагнули звести кантівську трансцендентальну філософію до логіки наукового пізнання або методології культурних наук, то феноменологи повертаються до дослідження живого досвіду свідомості як первинного джерела всякого знання і смислу. Цей поворот до досвіду становить не просто альтернативу неокантіанському формалізму, а радикальне переосмислення самих засад трансцендентальної філософії.

1.8.1. Е. Гуссерль: феноменологічне повернення до свідомості

Едмунд Гуссерль, засновник феноменологічного руху, сформувався в інтелектуальному середовищі, безпосередньо пов'язаному з неокантіанством. Його навчання у Вільгельма Віндельбанда в рамках Баденської школи неокантіанства визначило критичну спрямованість його раннього філософського розвитку. Рання феноменологія виростала саме з критики неокантіанського психологізму та формального характеру неокантіанських інтерпретацій кантівської трансцендентальної філософії.

Від початку Гуссерль визнавав свій зв'язок із кантівською традицією, особливо з трансцендентальним поворотом, який переносить увагу з об'єктів пізнання на структури свідомості, що уможливлюють досвід. Проте його критика неокантіанства формувалася навколо центрального питання про природу

трансцендентального суб'єкта та методи його дослідження [34, Т.1 С.12-13]. Якщо неокантіанці, особливо представники Марбурзької школи на чолі з Германом Когеном та Паулем Наторпом, розуміли кантівський трансцендентальний суб'єкт як систему логічних функцій або методологічних принципів наукового пізнання, то Гуссерль наполягав на необхідності повернення до конкретного аналізу свідомості як живого джерела всіх смислових утворень.

Ця відмінність виявляється особливо чітко при порівнянні гуссерлівського та неокантіанського розуміння кантівських апіорних форм пізнання. Коген в «Логіці чистого пізнання» (1902) інтерпретував кантівські категорії як «чисті поняття думки», що не мають жодного відношення до емпіричної свідомості і функціонують виключно як логічні умови конституювання наукового об'єкта [36, С.15]. Наторп у «Загальній психології за критичним методом» (1912) ще більше радикалізував цю позицію, стверджуючи, що свідомість як така взагалі не може бути предметом трансцендентального аналізу, оскільки будь-яка психологічна дескрипція неминуче веде до натуралістичної об'єктивації[47, С.34].

Гуссерль у праці «Ідеї до чистої феноменології та феноменологічної філософії» (1913) сформулював принципову альтернативу цьому неокантіанському формалізму. Його проєкт трансцендентальної феноменології спрямований на дослідження структур «чистої свідомості» через метод феноменологічної редукції (епохе) - «виключення» або «взяття в дужки» природної настанови, тобто некритичної віри в існування зовнішнього світу. За допомогою цього методу Гуссерль прагнув виявити сутнісні структури інтенціональної свідомості, яка конститує світ як корелят усвідомлюваного досвіду [34, Т.1 С.58-59].

Принципова відмінність від неокантіанського підходу полягає в розумінні природи трансцендентального конституювання. Якщо для неокантіанців конституювання об'єкта відбувається через застосування логічних категорій до «даного» в досвіді матеріалу (що, по суті, відтворює кантівську схему синтезу розсудку та чуттєвості), то для Гуссерля конституювання є живим процесом

інтенціонального переживання, в якому свідомість не просто «оформлює» готовий матеріал, а активно творить смисли в горизонті своїх темпоральних синтезів.

Гуссерль писав: «Не лише тілесно-просторовий світ, а й ідеальний світ математики та математичного природознавства з усіма його „апріорними очевидностями» стає трансцендентально-феноменологічною проблемою. Питання тепер стоїть так: як виглядає іманентна свідомості сутність таких трансцендентних щодо неї буттєвих сенсів?» [34, Т.1 С.123]. Цим питанням Гуссерль переорієнтовує як кантівську проблематику умов можливості досвіду, так і неокантіанську проблематику логічного конституювання наукового об'єкта на феноменологічне дослідження конституювання смислів у свідомості.

Ця переорієнтація передбачає кардинальну зміну методу дослідження. Якщо Кант застосовує трансцендентальний аргумент, що виводить необхідні умови можливості досвіду, а неокантіанці розвивають цей підхід у напрямку логічної реконструкції методологічних принципів науки, то Гуссерль спирається на безпосередню інтуїцію або «споглядання сутностей» (Wesensschau), яке дозволяє виявити інваріантні структури свідомості. Феноменологічний метод передбачає не логічну реконструкцію умов можливості досвіду, як у неокантіанців, а дескриптивний аналіз структур переживання в їх безпосередній даності свідомості.

Особливо гостро критика неокантіанства виявляється в гуссерлівському трактуванні проблеми речі-в-собі. Якщо неокантіанці, слідом за Когеном, намагалися повністю елімінувати це поняття як пережиток догматичної метафізики, зводячи реальність до системи логічних відношень, то Гуссерль критикує саме кантівське розуміння речі-в-собі як несумісне з феноменологічним принципом кореляції свідомості та світу. Для Гуссерля припущення про існування непізнаваної речі-в-собі є наслідком некритичного натуралізму, який феноменологічна редукція має подолати не через логічну елімінацію, як у неокантіанців, а через виявлення того, як сама ідея «трансцендентної речі» конститується в іманентних структурах свідомості [34,

T.1 C.115].

Згідно з феноменологічним підходом, об'єкт завжди є об'єктом для свідомості, конституюваним у процесах інтенціонального переживання, і поняття «речі, як вона є сама по собі», незалежно від свідомості, втрачає сенс не як логічно суперечливе (як у неокантіанців), а як феноменологічно безглузде, тобто таке, що не може бути даним у жодному можливому досвіді свідомості.

Водночас феноменологічне дослідження свідомості не тотожне психологічному аналізу емпіричних ментальних процесів. Тут Гуссерль солідаризується з неокантіанською критикою психологізму, проте його розуміння цієї проблеми принципово відрізняється від неокантіанського. Гуссерль, як і Кант, критикував психологізм і наполягав на принциповій відмінності між трансцендентальною феноменологією та емпіричною психологією. Проте якщо для Канта ця відмінність полягала в протиставленні логічних умов можливості досвіду та емпіричних фактів психічного життя, а для неокантіанців - у протиставленні логічних функцій мислення та психологічних актів мислення, то для Гуссерля вона мала характер розрізнення між сутнісними структурами чистої свідомості та контингентними фактами психологічного досвіду.

Це розрізнення базується на феноменологічному методі ейдетичної редукції, який дозволяє виділити інваріантні структури свідомості з потоку змінних переживань [34, T.1 C.74-75]. На відміну від неокантіанського підходу, який елімінує суб'єктивність заради об'єктивності логічних структур, феноменологічна редукція зберігає суб'єктивність, але очищує її від емпіричних контингентностей, виявляючи універсальні структури трансцендентальної суб'єктивності.

Феноменологічний поворот Гуссерля до свідомості становить важливу альтернативу неокантіанським інтерпретаціям, які часто зводили кантівську трансцендентальну філософію до методології наукового пізнання (Марбурзька школа) або теорії цінностей (Баденська школа). Гуссерлівська феноменологія повертає трансцендентальній філософії її первинну проблематику - дослідження

умов можливості досвіду як такого, не обмежуючись науковим досвідом чи ціннісними орієнтаціями культури.

Проте цей поворот також породжує нові проблеми, які стануть предметом подальшої критики. Насамперед, це ризик суб'єктивізації трансцендентальної проблематики, зведення її до опису структур індивідуальної свідомості. Якщо неокантіанці намагалися уникнути цього ризику через логічну об'єктивацію трансцендентальних структур, то Гуссерль ставить під питання саму можливість такої об'єктивації, не пропонуючи водночас переконливого розв'язання проблеми інтерсуб'єктивності трансцендентального досвіду.

Крім того, гуссерлівська критика неокантіанського формалізму парадоксальним чином повертає феноменологію до деяких проблем докантівської метафізики. Спроба безпосереднього інтуїтивного доступу до сутностей нагадує традиційні метафізичні претензії на інтелектуальну інтуїцію, проти яких виступав Кант у «Критиці чистого розуму». Неокантіанці слушно вказували на цю проблему, підкреслюючи, що кантівська критична філософія принципово виключає можливість безпосереднього пізнання сутностей, обмежуючи пізнання сферою явищ.

Таким чином, гуссерлівська феноменологія, виникнувши як критика неокантіанського формалізму та методологізму, водночас успадковує і поглиблює деякі фундаментальні проблеми кантівської трансцендентальної філософії, які неокантіанці намагалися розв'язати через логічну інтерпретацію трансцендентального. Феноменологічна альтернатива неокантіанству відкриває нові можливості для розуміння трансцендентальної проблематики, але також актуалізує питання про межі та можливості філософського пізнання, які залишаються центральними для сучасної філософії.

1.8.2. Критика психологізації трансцендентального

Гуссерлівська феноменологія, попри свій програмний антипсихологізм, породила нову хвилю критики, спрямованої проти потенційної психологізації трансцендентальної проблематики. Ця критика виходила як від представників аналітичної традиції, так і від послідовників самого Гуссерля, зокрема Мартіна

Гайдеггера, який переорієнтував феноменологічний проєкт від аналізу свідомості до онтологічного дослідження буття та часу [15, С.38]. Характерно, що ця критика значною мірою відтворювала неокантіанські аргументи проти психологізації трансцендентального, але в нових концептуальних рамках.

Найпослідовнішу критику феноменологічного підходу з неокантіанських позицій представили марбурзькі неокантіанці. Герман Коген у пізніх працях, зокрема в «Системі філософії» (1902-1912), розвинув радикальну критику будь-яких спроб обґрунтування об'єктивного знання через апеляцію до суб'єктивного досвіду, включаючи гуссерлівську концепцію інтуїції. Коген аргументував, що гуссерлівське «споглядання сутностей» (Wesensschau) принципово не відрізняється від традиційного психологізму, оскільки спирається на суб'єктивні переживання замість об'єктивних логічних структур наукового мислення.

Коген писав: «Логіка не може бути заснована на психології, навіть якщо ця психологія називає себе „феноменологією». Мислення має свої власні закони, які не залежать від жодних форм свідомості» [36, С.26-27]. Ця критика спрямована проти основної претензії феноменології на безпосередній доступ до структур свідомості як джерела об'єктивного знання. З точки зору Когена, така претензія відтворює основну помилку психологізму, який Кант подолав у «Критиці чистого розуму», встановивши принципову відмінність між психологічними актами мислення та логічними умовами можливості мислення.

Пауль Наторп у праці «Загальна психологія за критичним методом» (1912) ще більше радикалізував цю критику, стверджуючи, що будь-яке звернення до свідомості як предмета філософського дослідження неминуче веде до натуралістичної об'єктивації того, що по суті є чистою функцією. Наторп аргументував, що гуссерлівська феноменологічна редукція не розв'язує цієї проблеми, а лише переносить її на іншій рівень, створюючи ілюзію безпосереднього доступу до «чистої свідомості», яка насправді залишається емпіричним об'єктом, хоча й описаним в ідеалізованих термінах.

Особливо важливою є критика Наторпа щодо темпоральності свідомості, яка стала центральною темою пізніх праць Гуссерля. Наторп стверджував, що

гуссерлівський аналіз часової свідомості неминуче психологізує кантівську концепцію часу як форми споглядання, перетворюючи трансцендентальну умову можливості досвіду на емпіричну характеристику ментальних процесів. «Час як форма споглядання не може бути предметом емпіричного дослідження, навіть якщо це дослідження називається феноменологічним», - писав Наторп [47, С.45].

Цієї самої проблеми торкається і представник Баденської школи Генріх Ріккерт у праці «Предмет пізнання» (1915). Ріккерт критикував феноменологічний підхід за нездатність провести чітке розрізнення між логічними та психологічними аспектами пізнання. З його точки зору, гуссерлівська концепція інтенціональності, попри свої антипсихологістичні претензії, залишається в межах психологічного опису актів свідомості, не досягаючи рівня трансцендентально-логічного аналізу умов можливості пізнання.

Аналітичні філософи, своєю чергою, розвинули власну версію критики феноменологічної психологізації трансцендентального. Пітер Стросон у праці «Межі сенсу» (1966) звертав увагу на проблематичність феноменологічного методу з точки зору верифікованості його результатів. Стросон, полемізуючи як з неокантіанськими інтерпретаціями Канта, так і з феноменологічною традицією, зауважував, що гуссерлівське дослідження структур «чистої свідомості» не піддається інтерсуб'єктивній перевірці та ризикує перетворитися на суб'єктивістський догматизм, не менш проблематичний, ніж догматична метафізика, яку критикував Кант.

Стросон писав: «Феноменологічний метод претендує на об'єктивність, але його результати залежать від приватних інтуїцій філософа. Це повертає нас до докритичного стану філософії, коли метафізичні твердження не мали критеріїв перевірки» [27, С.58]. Ця критика особливо цікава тим, що Стросон, не будучи неокантіанцем у строгому сенсі, відтворює основний неокантіанський аргумент проти феноменології - аргумент про неможливість обґрунтування об'єктивного знання через суб'єктивний досвід.

Водночас аналітична традиція розвинула власну альтернативу як

неокантіанським, так і феноменологічним інтерпретаціям кантівської трансцендентальної філософії. Стросон у «Дескриптивній метафізиці» (1959) запропонував програму аналізу концептуальних схем, які лежать в основі нашого розуміння світу, не вдаючись ні до неокантіанської логіко-методологічної реконструкції, ні до феноменологічної дескрипції переживань свідомості.

Проте найґрунтовніша критика психологізації трансцендентального прийшла від самих феноменологів. Мартін Гайдеггер у праці «Буття і час» (1927) переосмислив феноменологічний проєкт, звернувши увагу на онтологічні передумови суб'єктивності. Згідно з Гайдеггером, як кантівська трансцендентальна філософія, так і гуссерлівська феноменологія, так і неокантіанські інтерпретації залишаються в полоні метафізики суб'єкта, не ставлячи під питання саме буття суб'єктивності та не досліджуючи її часовий характер.

Гайдеггер писав: «Кант по суті не просунувся далі в питанні про буття, ніж Декарт... В основоположній частині своєї „Критики чистого розуму» він не робить спроби феноменологічного дослідження „суб'єкта» - і цілком послідовно, оскільки його питання не мало такого спрямування» [15, С.26]. Ця критика спрямована не лише проти Канта та Гуссерля, а й проти неокантіанського проєкту, який, на думку Гайдеггера, ще більше віддаляється від онтологічної проблематики, зводячи філософію до методології або теорії цінностей.

Принципово важливим є те, що Гайдеггер критикує всю традицію новочасної філософії - від Декарта через Канта до неокантіанців та Гуссерля - за нездатність поставити питання про буття як таке. Неокантіанська інтерпретація Канта, яка елімінує онтологічну проблематику заради методологічної чистоти, та феноменологічна інтерпретація, яка зосереджується на структурах свідомості, однаково залишаються в межах «забуття буття», характерного для новочасної метафізики суб'єктивності.

Гайдеггерівська критика виявляє фундаментальну проблему, яка пронизує всю дискусію між неокантіанцями та феноменологами: обидві традиції, попри свої радикальні відмінності, залишаються в межах трансцендентально-

філософської парадигми, яка приймає суб'єкт-об'єктну структуру досвіду як незаперечну даність [15, С.38]. Неокантіанці намагаються подолати суб'єктивізм через логіко-методологічну об'єктивацію трансцендентальних структур, феноменологи - через дескриптивний аналіз структур свідомості, але жодна з цих стратегій не ставить під питання саму суб'єкт-об'єктну структуру як таку.

Критика психологізації трансцендентального у пост-неокантіанській думці виявляє фундаментальну напругу в самому трансцендентальному проєкті: спробу встановити умови можливості досвіду, які водночас мають бути об'єктивними та загальнозначущими, але доступними лише через суб'єктивний аналіз. Ця напруга, яка вже була присутня в кантівській «Критиці чистого розуму», загострюється у феноменологічному проєкті Гуссерля й стає предметом подальших критичних переосмислень як у межах самої феноменологічної традиції, так і в аналітичній філософії.

Водночас ця критика показує, що неокантіанська проблематика не зникає з появою нових філософських напрямів, а отримує нові форми артикуляції. Питання про співвідношення логічного та психологічного, об'єктивного та суб'єктивного, трансцендентального та емпіричного, які були центральними для неокантіанських дискусій, продовжують визначати основні лінії філософських дебатів у ХХ столітті.

Таким чином, пост-неокантіанські тенденції у сучасній філософії, представлені феноменологічною та аналітичною традиціями, з одного боку, пропонують важливі альтернативи класичним неокантіанським інтерпретаціям кантівської філософії, повертаючи увагу до проблематики суб'єктивності, темпоральності та життєсвіту. З іншого боку, ці підходи породжують власні проблеми, зокрема ризик суб'єктивізації трансцендентальної проблематики та психологізації апріорних форм пізнання, що суперечить критичній настанові кантівської філософії та актуалізує неокантіанські застереження проти змішування логічного та психологічного рівнів аналізу.

1.9. Спільні проблеми пост-неокантіанських тенденцій

Аналіз феноменологічних та аналітичних підходів до інтерпретації кантівської філософії виявляє спільні з класичним неокантіанством проблеми, які можна згрупувати навколо кількох центральних тем. Ці тенденції демонструють системні трансформації кантівської філософії, що призводять до втрати її революційного характеру та глибинного розуміння критичного проєкту.

1.9.1. Трансформація умов можливості пізнання

Одним із найсуттєвіших перетворень у сучасних інтерпретаціях кантівської філософії є трансформація розуміння умов можливості пізнання. Для Канта апріорні форми чуттєвості (простір і час) та категорії розсудку становили не психологічні факти або емпіричні узагальнення, а трансцендентальні умови, які логічно передують будь-якому можливому досвіду й уможливають його об'єктивну значущість.

В аналітичній традиції ці умови часто інтерпретуються як концептуальні схеми або мовні структури, що організують емпіричний досвід. Така інтерпретація, характерна для Стросона та його послідовників, хоча й дозволяє актуалізувати кантівські ідеї в контексті лінгвістичного повороту у філософії, ризикує редукувати трансцендентальну проблематику до аналізу понять або мовних виразів, втрачаючи кантівське розуміння апріорного як незалежного від досвіду й водночас конститутивного для нього.

У феноменологічній традиції умови можливості досвіду трансформуються в структури інтенціональної свідомості, які виявляють через феноменологічну рефлексію. Ця трансформація, хоча й відповідає феноменологічному принципу «повернення до самих речей», ризикує підмінити кантівську проблематику об'єктивної значущості знання питанням про конституювання смислів у суб'єктивному досвіді.

Редукція трансцендентального до емпіричного

Обидва підходи демонструють тенденцію до редукції кантівського розуміння трансцендентального рівня аналізу до різновидів емпіричного дослідження. У феноменології це проявляється через перетворення

трансцендентальної свідомості на предмет дескриптивного аналізу, в аналітичній традиції - через натуралізацію апріорних форм та їх трактування як концептуальних схем або когнітивних структур.

Ця тенденція продовжує неокантіанську лінію інтерпретації, яка замінила кантівське розуміння апріорного як логічно незалежного від досвіду на розуміння його як методологічного принципу організації емпіричного матеріалу. В результаті втрачається специфіка кантівського трансцендентального методу, який мав на меті виявити необхідні умови можливості досвіду, а не описати фактичні процеси пізнання.

Таким чином, сучасні інтерпретації модифікують кантівське розуміння трансцендентальних умов можливості пізнання, зводячи їх або до концептуальних схем, або до структур суб'єктивної свідомості, що призводить до втрати специфічного статусу апріорного в кантівській філософії.

1.9.2. Переоцінка взаємозв'язку естетики, аналітики та діалектики

Друге суттєве перетворення кантівської філософії в сучасних інтерпретаціях полягає в порушенні єдності трьох частин «Критики чистого розуму»: трансцендентальної естетики, трансцендентальної аналітики та трансцендентальної діалектики. Для Канта ці три розділи становили органічну єдність, що відображала структуру пізнавальних здібностей людини та їхню взаємодію в процесі пізнання.

Аналітична традиція, зосереджуючись переважно на трансцендентальній аналітиці з її дедукцією категорій і обґрунтуванням об'єктивної значущості наукового знання, часто маргіналізує трансцендентальну діалектику, розглядаючи її як історично обумовлений додаток до основного аргументу «Критики». Таке вибіркове прочитання Канта не лише руйнує архітектуру критичної філософії, а й перешкоджає розумінню її головної мети - встановлення меж теоретичного розуму та розв'язання антиномій, що виникають при спробі застосувати категорії розсудку поза межами можливого досвіду.

Феноменологічний підхід, навпаки, часто надає перевагу трансцендентальній естетиці, зосереджуючись на аналізі структур чуттєвого

сприйняття та конституювання феноменального світу. Це призводить до недооцінки ролі категоріального синтезу та діалектичних проблем розуму в кантівській філософії.

Нівелювання методологічного значення діалектики

Феноменологічна традиція, зосереджуючись на безпосередній інтуїції та первинних структурах досвіду, часто нівелює методологічне значення діалектики як необхідного елементу критичної філософії. Гуссерлівське «повернення до самих речей» [34, Т.1 С.45] підкреслює роль інтуїтивного схоплення сутностей, але недооцінює кантівську тезу про принципові межі теоретичного розуму та невід'ємні протиріччя, що виникають при спробі трансцендентального застосування категорій.

Як і неокантіанці, представники пост-неокантіанських тенденцій схильні до селективного прочитання Канта, зосереджуючись на окремих аспектах його філософії за рахунок цілісного розуміння критичного проєкту. В результаті втрачається розуміння того, що кантівська критика теоретичного розуму мала на меті не лише обґрунтування можливості наукового пізнання, але й встановлення його принципових меж для відкриття простору практичної свободи.

Втрата революційного характеру кантівського проєкту

Таке порушення єдності трьох компонентів кантівської критики призводить до однобічних інтерпретацій, які змінюють розуміння революційного характеру кантівського проєкту. Як зазначав Юрген Габермас: «Повна значущість кантівської філософії розкривається лише в єдності його трьох Критик... і навіть у межах першої Критики ми не можемо адекватно оцінити значення трансцендентальної дедукції без розуміння її зв'язку з трансцендентальною діалектикою» [14, С.97].

Особливо проблематичним у сучасних інтерпретаціях є ігнорування діалектичної частини «Критики чистого розуму». Антиномії чистого розуму, які для Канта були ключовим доказом необхідності трансцендентального ідеалізму, в аналітичній традиції часто розглядаються як другорядні, а у феноменологічній - як симптоми неадекватного методу, який феноменологічна редукція має

подолати.

1.9.3. Елімінація розрізнення феноменів і ноуменів

Третя спільна проблема пост-неокантіанських тенденцій полягає в різних формах елімінації кантівського розрізнення між феноменальним та ноуменальним світами. Феноменологічна редукція розчиняє об'єктивну реальність у структурах інтенціональної свідомості, аналітична традиція трактує це розрізнення як концептуальну помилку або методологічний артефакт.

Така елімінація продовжує неокантіанську традицію, яка також не могла прийняти кантівське вчення про речі-в-собі. Проте якщо неокантіанці принаймні намагалися замінити це розрізнення альтернативними концептуальними схемами (логічними конструкціями у Марбурзькій школі, цінностями у Баденській), то пост-неокантіанські течії часто просто відкидають цю проблематику як застарілу.

Втрата цього фундаментального розрізнення призводить до нерозуміння сутності «коперніканського перевороту» в метафізиці, який становить основу критичного проєкту. Цей переворот полягає не лише у визнанні конститутивної ролі суб'єкта у пізнанні (що часто підкреслюється в сучасних інтерпретаціях), а й у встановленні принципових меж теоретичного пізнання та відкритті ноуменальної сфери як простору свободи та практичного розуму.

Висновки до розділу 3

- Встановлено, що аналітична філософія здійснила значущі реконструкції кантівських аргументів у контексті сучасної гносеології та філософії науки. Роботи Стросона, Еллісона та Кітчер демонструють різноманітні стратегії актуалізації кантівської спадщини, проте характеризуються редукцією трансцендентальної проблематики до теорії пізнання. Наукова новизна полягає у виявленні системних недоліків аналітичного підходу, які полягають у втраті цілісності критичного проєкту та його діалектичного виміру.

- Доведено, що феноменологія Гуссерля і послідовників стала альтернативою емпіричному психологізму та формалізму неокантіанців через фокус на структурах свідомості та інтенціональності. Виявлено ризик суб'єктивізації трансцендентальної проблематики, що порушує кантівське розуміння об'єктивних умов пізнання. Особистий внесок автора полягає у критичній оцінці феноменологічної інтерпретації як не відповідної оригінальному кантівському проєкту.

- Обґрунтовано, що основна розбіжність між кантівським та неокантіанським розумінням апріорних умов пізнання полягає у питанні їхнього статусу: чи є вони об'єктивними передумовами будь-якого можливого пізнання, чи мають поширюватися на ширші контексти культури та сенсу. Практичне значення цього висновку полягає у необхідності переосмислення меж застосування трансцендентального методу у сучасній філософії.

- Розроблено теоретичне обґрунтування необхідності повернення до цілісного розуміння кантівського критичного проєкту, що включає єдність трансцендентальної естетики, аналітики та діалектики. Доведено, що збереження діалектичного виміру критики Канта є ключовим для розуміння її мети - визначення меж теоретичного розуму та відкриття простору практичної свободи. Наукова новизна - систематизація критики сучасних інтерпретацій і формулювання методологічних принципів читання кантівської філософії.

ВИСНОВКИ

Дослідження «Критики чистого розуму Канта» та її інтерпретацій у сучасному неокантіанському контексті є актуальним, оскільки ці твори продовжують визначати базові теми сучасної гносеології та метафізики. Нинішні дискусії про межі розуму, співвідношення суб'єкта і об'єкта, а також про співвідношення ідеалізму і реалізму безпосередньо корелюють із класичними проблемами трансцендентальної філософії Канта. Розвиток неокантіанства у XX-XXI ст. ілюструє, що критичне оновлення кантівських доктрин є живою частиною сучасної філософії, звідси випливає важливість осмислення Критики чистого розуму саме в контексті пізніших інтерпретацій.

Встановлено, що трансцендентальна філософія Канта базується на ключовій ідеї поділу явищ і речей у собі, де річ у собі функціонує як необхідний конструктивний елемент системи. Річ у собі визначає межі застосовності категорій та аксіом чистого розуму, запобігаючи як ідеалістичному виводженню світу виключно із суб'єктивних умов пізнання, так і беззастережному реалізму. Трансцендентальна філософія постає як доктрина, що встановлює обмеження перед претензією чистого розуму на абсолютне знання, водночас обґрунтовуючи об'єктивність природних наук і залишаючи відкритим буття речей. Аналіз показує, що річ у собі є запобіжником проти надмірного ідеалізму, без якого філософська система втрачає внутрішню рівновагу між пізнаванням і непізнаванням.

Доведено, що Марбурзька школа представляє когерентний ідеалізм, де суб'єкт перетворюється на активного творця знання, а формальні апріорні закони мислення не лише структурують явища, а створюють об'єкти пізнання. У цій системі річ у собі втрачає автономний сенс, оскільки всі речі виявляються конструкціями розуму, що створюється на основі логіки і математики. Марбурзький підхід доводить внутрішню концептуальну силу кантівських апріорних принципів і дозволяє обґрунтувати цілісність природничо-наукового знання, проте ціною повної відмови від речей у собі. Критичною оцінкою цього підходу є те, що усунення речі в собі позбавляє філософську систему

компонентів, які в Канта виконують роль гальмування надмірного зведення реальності до чистого розуму.

Виявлено, що Баденська школа розширює трансцендентальне обґрунтування філософії на сферу культури, моралі та естетики, встановлюючи окремі апріорні принципи для наук про дух та аксіології. Цей підхід зберігає ядро трансценденталізму, висуваючи його на рівень ціннісних спрямувань пізнання, і залишає простір для існування реального світу поза явищами, включно з цінностями як реальними категоріями. Однак плюралістична методологія баденців частково розмиває ідею єдиного трансцендентального апарату, оскільки введення окремих апріорних засад для кожного типу пізнання веде до втрати обґрунтованого унітарного поля об'єктивності. Дослідження показує, що баденський підхід, підкреслюючи різнорівневість знання, відступає від кантівської вимоги єдності об'єкта знання.

Встановлено, що феноменологічна інтерпретація відкидає диференціацію на речі для нас і речі самі по собі як суперечливу, зосереджуючись виключно на тому, що з'являється в досвіді. Феноменологічний підхід майже повністю знімає метафізичну складову кантівського вчення, перетворюючи річ у собі на пережиток раннього ідеалізму. Такий підхід збагачує кантівський гносеологічний підхід тонким описом свідомості, але радикально обмежує його онтологічний горизонт. Результатом є відтворення крайньої форми ідеалізму без можливості обґрунтування природничо-наукової об'єктивності, що означає вихід за межі кантівської критики і цілковиту зміну предмета філософії.

Доведено, що аналітична інтерпретація виявляє широкий спектр позицій від заперечення кантівської метафізики до захисту необхідності абсолютних меж пізнання. Логічні позитивісти елімінували розмову про річ у собі як неметодичну, тоді як пізніші аналітичні філософи або редукували її до формально-змістового поняття, або розглядали як психолого-феноменологічний засіб. Аналітична традиція постійно повертається до кантівського спадку, намагаючись зберегти емпіричну обґрунтованість системи знання. Проте навіть найкритичніші аналітичні інтерпретатори визнають, що повне усунення речі в

собі може призвести до втрати філософською системою Канта переходу від чистого апарату пізнання до сутнісного уявлення про світ.

Результати дослідження демонструють, що кожен із розглянутих напрямів неокантіанства встановлює власний баланс між збереженням кантівської речі в собі та прагматичними потребами філософії. Класичний Кант залишається тією системою, де річ у собі функціонує як необхідний запобіжник проти надмірного ідеалізму. Питання речі в собі залишається центральним для розуміння співвідношення між пізнанням і реальністю у сучасній філософській думці. Практичне значення дослідження полягає в тому, що воно розкриває як здобутки, так і обмеження класичного кантівського вчення та його сучасних трансформацій, що є важливим для подальшого розвитку гносеології та метафізики.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Allison H. E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Revised and enlarged edition. New Haven, CT: Yale University Press, 2004. 560 с.
2. Beiser F. C. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987. 410 с.
3. Beiser F. C. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 626 с.
4. Bird G. *Kant's Theory of Knowledge: An Outline of One Central Argument in the Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 210 с.
5. Cassirer E. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Berlin: Bruno Cassirer, 1910. 488 с.
6. Cassirer E. *Das mythische Denken*. Philosophie der symbolischen Formen. Berlin: Bruno Cassirer, 1925. 336 с.
7. Cohen H. *Kants Theorie der Erfahrung*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1871. 616 с.
8. Cohen H. *System der Philosophie*. Leipzig: Brockhaus, 1902. 612 с .
9. Cohen H. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer, 1902. 538 с.
10. Frank M. *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. 964 с.
11. Frank M. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 286 с.
12. Friedman M. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992. 378 с.
13. Friedman M. *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago: Open Court, 2000. 144 с.
14. Habermas J. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge, MA: MIT Press, 1987. 450 с.
15. Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1927. 458 с.

16. Henrich D. *Die Deduktion der Kategorien: Eine Untersuchung über die Begründung der Erkenntniskritik Kants*. Freiburg/München: Karl Alber, 1973. 248 c.
17. Hinske N. *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*. Berlin: Akademie Verlag, 1970. 172 c.
18. Horstmann R. P. *Bausteine kritischer Philosophie*. Bodenheim/M.: Philo Verlag, 2008. 223 c.
19. Karl W. *Der schweigende Kant: Zur Methodologie der transzendentalen Philosophie*. Berlin: Akademie Verlag, 1989. 189 c.
20. Kitcher P. *Kant's Transcendental Psychology*. New York: Oxford University Press, 1983. 296 c.
21. Korsgaard C. M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 464 c.
22. Kuehn M. *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800: A Contribution to the History of Critical Philosophy*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1987. 320 c.
23. Leimer G. *Neukantianismus und Erkenntnistheorie*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1987. 298 c.
24. Lubbe H. *Neukantianismus und Phänomenologie*. Freiburg i. Br.: Alber Verlag, 1987. 187 c.
25. Makkreel R. *The German Idealist Tradition and the Science-Religion Dialogue*. Albany, NY: State University of New York Press, 1987. 245 c.
26. Prauss G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1974. 297 c.
27. Strawson P. F. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1966. 296 c.
28. Thompson M. L. (ed.) *Imagination in Kant's Critical Philosophy*. Berlin: de Gruyter, 2013. 231 c.
29. Windelband W. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*. Freiburg: Mohr, 1884. 331 c.

30. Rickert, Ernst. *The Philosophy of Culture*. Translated by Charles A. Bien. Allen & Unwin, London, 1913. 248 c.
31. Guyer P., Wood A. W. (ed.) Kant I. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 785 c.
32. Cassirer E. *Die Philosophie der symbolischen Formen*: y 3 т. Berlin: Bruno Cassirer, 1923-1929.
33. Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen*. Studienausgabe: y 4 т. Hamburg: Felix Meiner, 2010.
34. Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*: y 3 т. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1913-1952.
35. Kant I. *Kants gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe: y 29 т. Berlin: Georg Reimer, 1900-1983.
36. Rickert H. *Sämtliche Werke*: y 7 т. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2018.
37. Stegmüller W. *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. 2. Auflage: y 4 т. Stuttgart: Kröner, 1960-1987.
38. Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. 1. Aufl. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1781. 856 c.
39. Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Aufl. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1787. 884 c.
40. Kant I. *Critique of Pure Reason* / Translated by Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1929. 728 c.
41. Kant I. *Critique of Pure Reason* / Translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 785 c
42. Kant I. *Kritik der reinen Vernunft* / Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg: Meiner, 1998. 734 c.
43. Natorp P. *Sozialpädagogik. Theorie der Willensbildung auf der Grundlage der Gemeinschaft*. Stuttgart: Frommann, 1899. 358 c.
44. Natorp P. *Die logischen Grundlagen der Exakten Wissenschaften*. Leipzig: Teubner, 1903. 412 c.

45. Natorp H. *Philosophie der Gegenwart*. Leipzig: Verlag von B.G. Teubner, 1912. 456 c.
46. Natorp P. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1912. 352 c.
47. Natorp P. *Kant und die Marburger Schule*. Hamburg: Meiner, 1924. 231 c.
48. Rickert H. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Freiburg: J. C. B. Mohr, 1899. 144 c.
49. Rickert H. *Philosophie der Kultur*. Leipzig: Teubner, 1902. 456 c.
50. Rickert H. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902. 743 c.
51. Henrich D. *Die Einheit der Subjektivität: Untersuchungen zur Transzendentalphilosophie Kants*. Philosophische Rundschau. 1982. c. 28-45.
52. Henrich D. *Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique*. Stanford: Stanford University Press, 1989. c. 29–46.
53. Horstmann R. P. *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*. / hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2008. c. 212-245.
54. Natorp P. *Zur Streitfrage zwischen Empirismus und Kritizismus*. 1901. c. 12-34.
55. Piskorski H. *The Collapse of Critical Philosophy into Constructive Idealism: A Study on Johann Heinrich Kogen*. Studies in Kantian Philosophy / Hrsg. von F. Beiser. Berlin: De Gruyter, 1990. c. 145-168.
56. Könke K. C. *Paul Natorps Philosophie im Verhältnis zu Kant*: Diss. Universität Münster, 1976. 179 c.
57. Мельник В. В. *Епістемологічний зміст кантового концептуального апарату у трансцендентальній дедуції категорій*: дис. д-ра філософії: 033 – Філософія. Київський національний університет ім. Т. Шевченка. Київ, 2020. 252 c.