

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ КОНЦЕПЦИИ СУБЪЕКТА В НЕОКАНТИАНСТВЕ

С. С. Русаков

Государственный институт экономики, финансов, права и технологий

Поступила в редакцию 13 июня 2023 г.

Аннотация: статья посвящена проблеме формирования концепции субъекта в философии неокантианства. Рассматриваются как позиции двух главенствующих направлений: марбургской и баденской школ, – так и идеи отдельных философов, таких как А. Риль и Г. Файхингер. В ходе исследования автор приходит к следующим выводам: 1) несмотря на разные стратегии анализа проблемы субъекта после И. Канта, неокантианство в целом настаивало на идее человека как носителя трансцендентальных идей; 2) неокантианство впервые утвердило культуру (В. Виндельбанд), символ (Э. Кассирер), социальное (А. Риль) или фиктивное (Г. Файхингер) мышление как переосмысление трансцендентальности субъекта в сторону его intersubjectивности.

Ключевые слова: А. Тренделенбург, К. Фишер, Г. Коген, А. Риль, Г. Файхингер, неокантианство, субъект.

Abstract: the article is devoted to the problem of the formation of the concept of the subject in the philosophy of neo-Kantianism. Both the positions of the two dominant trends - the Marburg and Baden schools - and the ideas of individual philosophers, such as A. Riehl and H. Vaihinger, are considered. In the course of the study, the author comes to the following conclusions: 1) despite the different strategies for analyzing of the problem of the subject after I. Kant, neo-Kantianism as a whole insisted on the idea of a person as a bearer of transcendental ideas; 2) neo-Kantianism first approved culture (W. Windelband), symbol (E. Cassirer), social (A. Riehl) or fictitious (G. Vaihinger) thinking as a theoretical shifting from the transcendental nature of the subject in the direction of its intersubjectivity.

Key words: A. Trendelenburg, K. Fischer, G. Cohen, A. Riehl, H. Vaihinger, neo-Kantianism, subject.

Неокантианство стало доминирующим в европейской философии направлением в 1850-е гг. и оставило свой олимп лишь к концу второго десятилетия XX в. Помимо двух крупнейших программ, развиваемых в Марбурге и Бадене, неокантианство приобрело порой неожиданные черты и исследовало принципиально разные проблемные поля кантовской философии, но сложно отрицать то, что их ключевым вопросом, объединяющим всех представителей этого направления, оставался человек и его статус как субъекта познания. С исторической точки зрения неокантианцы (а не простые корреспонденты И. Канта) и их философские программы появляются вместе с работами О. Либмана «Кант и эпигоны» [1] (1865) и Фридриха Ланге «История материализма» [2] (1866), а завершением жизненного цикла этого направления ставится 1924 г. вместе со смертью А. Рилья и П. Наторпа [3, с. 40]. С позиции философского дискурса, точкой отсчета данного течения и его завершением считается два известных философских диспута, которые в равной степени занимались осмыслением проблемы человеческой субъективности: спор Тренделенбурга-Фишера в 1860-х и диспут Хайдеггера-Кассирера в 1929 г.

Спор аристотельянца Адольфа Тренделенбурга и молодого фихтеанца Куно Фишера разгорелся вокруг правильного понимания априорного статуса пространства и времени в трансцендентальной эстетике «Критики чистого разума». В 1840 г. А. Тренделенбург высказал идею, согласно которой время и пространство одновременно и субъективные, и объективные категории, что приближает их к статусу вещи-в-себе. В 1865 г. К. Фишер оспаривает это положение, настаивая на том, что время и пространство являются исключительно интеллектуальными созерцаниями. Таким образом, в этом споре сталкиваются две противопоставленные философские позиции: 1) реализм (навеянный Аристотелем) и идеализм (вдохновленный Фихте); 2) усиление кантовских позиций, базирующееся на отсутствии границ познания у человека как субъекта (в случае А. Тренделенбурга, если время и пространство являются не только априорными формами чувственности, но и вещами-в-себе) и ослабление кантовских позиций, основанное на идее, согласно которой время и пространство принадлежат познавательной матрице человека-субъекта, но являются и его ограничителями (в случае К. Фишера, если время и пространство лишь матрицы познания человека-субъекта).

Непосредственно выросший на фоне этого диспута основатель марбургской школы Г. Коген в работе «Теории опыта Канта» пытался воссоздать исторически когерентное и систематически сохраненное расширение кантовской философской системы, нежели ее критическую и деконструирующую интерпретацию (как это было в случае Фишера и Транделенбурга). По мнению У. Ренц, в этой работе молодой Г. Коген пытался закрепить три основных положения своей будущей философской системы: 1) не психологическое понимание кантовского априори; 2) ставка на трансцендентальность; 3) понимание «Критики чистого разума» как теории научного опыта [4, с. 20].

Как известно, системообразующим понятием в философии Г. Когена является «высшее основоположение опыта», под которым он понимает то, что делает возможным любой опыт или синтетические суждения вообще. В своей «Теории опыта» он объединяет значение таких эквивалентных понятий, как «вещь-в-себе», «безусловное», «идеи», «пограничное понятие» и «систематическое единство» в понятии конструктивного принципа [5, с. 518] (или порождающего акта (нем. «Ursprung»)). Предметное выражение окружающего мира не столько познается, сколько конструируется активностью субъекта – реально то, что создается мыслью в соответствии с априорными правилами. Познание является «абсолютно проблематичным» процессом определения неопределенного, которое напоминает математический поиск «бесконечно малого», а запредельное человеческому опыту знание отождествляется с Абсолютом.

Таким образом, ликвидировав возможные метафизические толкования кантовской вещи-в-себе, он ограничивает человека как субъекта в поиске каких-либо оправданий (например, в своих поступках) или заблуждений (например, в процессе познания) вне самого себя – никакого ответственного лица или разума за пределами самого человека нет. Однако все эти методологические средства не позволили К. Когену окончательно отойти от метафизики, только теперь Абсолют становится возможностью совершенного и необходимого знания.

Если, по мнению И. Канта, человек может быть субъектом познания и субъектом воли и принадлежит одновременно как миру природной необходимости, так и нравственной свободы, то марбургцы хотят привести человека к единству его субъектности в его третьей форме – субъекту эстетики. Эта идея соответствовала замыслу программы Г. Когена в создании единой системы философии, где гносеология, этика и эстетика соответствуют синтетическому единству науки, морали и искусства, т. е. культуре в целом, как результату деятельности трансцендентальных способностей субъекта [6, с. 80]. Человек представляет-

ся ему эстетическим субъектом, а искусство – признаком человечности (гуманизма) в человеке.

Нельзя не отметить и развитие этих идей у Э. Кассирера, который создал оригинальное учение о символических формах, где формирует концепцию *homo symbolicum*. Человек, как символический субъект, в своей способности создавать искусственный мир и благодаря социальной организации формирует культуру, а та, в свою очередь, накапливает человеческий опыт и синтезирует чувственность и активность духа. Он настаивает на идее, что человеческий разум порождает культуру, а культура, в свою очередь, фиксирует уровень познания бытия обществом в целом в символическом отношении между объектами познания и принадлежащими действительности вещами [7]. Человек обладает статусом полноценного субъекта по той простой причине, что в ходе своей жизнедеятельности создает условия и возможность создания языка, говорящего о бытии и порождающего смыслы. Кроме того, в третьем томе своей «Философии символических форм» Э. Кассирер интерпретирует человека как уникальный феномен сочетания «души» и «тела» [8, с. 81–88].

К дальнейшему развитию идей Г. Когена вернемся позднее, но уже сейчас можно указать, что марбургская школа и далее возьмет за основу идею трансцендентальности субъекта, которые затем позаимствуют Г. Фреге, Э. Гуссерль и др. Трансцендентализм стал главным оружием против психологистов того времени, и Г. Коген настаивал, что психология, будучи эмпирической наукой, «не в состоянии служить теорией “последнего основания”, поскольку в силу своей эмпиричности может достигнуть лишь гипотетически-последних элементов сознания» [9, с. 108–109]. В этом смысле идеи марбургцев не противостоят тем модернизациям, которые И. Кант совершил над картезианской концепцией субъекта [10].

Юго-западная или баденская школа неокантианства появилась благодаря деятельности В. Виндельбанда и Г. Риккерта и, прежде всего, прославилась своим лозунгом: «Понять Канта – значит выйти за его пределы». В действительности, если Г. Коген в известной степени старался соблюсти единство кантовской философской системы, то В. Виндельбанд рассматривает И. Канта с точки зрения противоречий в его мышлении, а точнее, одного главного противоречия: предпосылки познания, нравственности или эстетических суждений нельзя обосновать средствами науки, следовательно, любые априори можно с равнозначным успехом выводить как из логической, так и из телеологической необходимости. В философии самого В. Виндельбанда это кантовское противоречие разрешается путем понимания аксиом как собственно логических аксиом (нем. «Urteil»), где обнаруживается синтез субъекта и предиката, так и

ценностей (или оценивание (нем. «Beurteilung»), где наблюдается одобрение или порицание суждения).

Его виденье неокантианства состоит в том, чтобы историзировать кантовскую концепцию трансцендентального сознания путем введения понятия нормального сознания (нем. «Normalbewußtsein»), сущность которого состоит в том, «что мы убеждены в том, что оно действительно *должно быть*, без всякой оглядки на то, *действительно* ли оно есть в естественно-необходимом развертывании эмпирического сознания» [11]. Нормально сознание представляет собой абсолютную, рожденную из необходимого процесса развития «души народа» (нем. «Volksseele»), совокупность всех оценок, на «которую все ориентируются в своей оценке реального через идеальное должное» [11]. Иными словами, культура становится условием того, чтобы ценности могли быть признаны вообще, и человек как субъект был способен к оцениванию.

В этом моменте В. Виндельбанд значительно расходится со своим марбургским коллегой, ведь если первый настаивает на трансцендентных, по отношению к человеческому мышлению, ценностях, то Г. Коген развивал идею «порождения» всяческого познания в мышлении. Идея истины для двух неокантианцев расходится: В. Виндельбанд полагает, что истина может быть обнаружена в этике и эстетике, а Г. Коген пытается обнаружить истину и в гносеологии. Иными словами, основатель баденского неокантианства продолжает настаивать на примате практического разума, а марбургцы развивают идею приоритета чистого разума. В связи с этим Г. Коген пишет: «Интерес к этике еще можно ставить так высоко, как ставит же его на самом деле на самую вершину [системы] Кантово выражение примата практического разума, но для этого все-таки нельзя опрокидывать методологический порядок. Тем не менее он [интерес к этике] может образовывать вершину; напротив, начало и фундамент этика не образует. Однако этика неизбежно превратится в фундамент, если на нее, если на волю будет возложено формирование (нем. “die Prägung”) ценности истины» [12, с. 23].

Таким образом, ценности в философии В. Виндельбанда имеют трансцендентальный, априорный и общезначимый характер. Баденцы следовали именно этой установке и утверждали, что предыдущие философы не рассматривали ценности, которые наделяют человеческую жизнь смыслом и связывают его с миром. Выходцы гейдельбергской школы предполагали, что ценность сама по себе не является реальностью, а выступает в качестве идеала, носителем которого является трансцендентальный субъект [13]. В этом смысле субъектность человека предполагает формирование такой культуры, где бы, в ходе интерсубъективного общения, общество было способно раскрывать общезначимые и априорные, «чистые»

ценности, которые бы становились новыми универсальными принципами существования человека вообще. Таким образом, трансцендентальность у Г. Когена заключается в поиске основоположений опыта внутри самого человеческого сознания, в то время как трансцендентальность В. Виндельбанда предполагает развитое общество, способное достичь чистых ориентиров для человека как носителя сознания.

Пик противостояния баденской и марбургской школ пришелся на период с 1895 по 1912 г., но были и другие, более независимые по своим взглядам неокантианцы, чьи работы выходили за пределы этих хронологических рамок. Помимо двух ключевых направлений неокантианства можно выделить таких интерпретаторов И. Канта, как Г. Гельмгольц (физиологическое направление), О. Либман (метафизическое направление), А. Риль (реалистское направление), Г. Файхингер (фикционалистское направление), Г. Зиммель (релятивистское направление), Я. Фриз (психологическое направление) и даже А. Шопенгауэр (мистическое направление). Среди этих интерпретаций наиболее важными по своему влиянию и глубине анализа проблемы концепции субъекта являются идеи А. Рилия и Г. Файхингера.

Несмотря на то что некоторые историки философии рассматривают А. Рилия как кантианца, а не неокантианца (поскольку он признает существование вещи-в-себе, что не может коррелировать с неокантианством в целом), он, как и Г. Коген, интересовался проблемой опыта и настаивал на том, что опыт имеет не только психологический, но и социально-психологический характер. Немецкий философ в данном случае ссылается на кантовское разделение суждения восприятия и суждения опыта, где первое относится к психологии отдельной личности, а второе может быть обнаружено только как результат переработки полученного опыта. Само по себе сознание не знает о наличии субъекта или объекта. Работая с окружающей действительностью, сознание сталкивается с вещами и стремится к тому, чтобы признать их постоянными. Однако однозначно убедиться в статусе вещей мы можем только в ходе мыслительного общения с другими людьми, следовательно, познание внешнего мира и его вещей является социальным продуктом [4, с. 151].

А. Риль интерпретирует кантовскую теорию познания как теорию культуры, поскольку, по его мнению, сознание является продуктом взаимодействия опыта интерактивного человека. «Сознание – это фундаментальнейший факт, какой мы вообще знаем, проще даже, чем факт ощущения, который мы должны рассматривать как модификацию и содержание сознания» [14, с. 10]. Сознание представляется ему первичным способом выражения и существования бытия, чьей модификацией могут выступать «созер-

цание», «ощущение», «рефлексия», «мышление» и т. д. Явления, как и опыт вообще, непосредственно находятся в сознании и также являются модальным продуктом, который не может находиться вне или до сознания [15, с. 5]. Если эмпирическая реальность является исключительно сознаваемой, то культура в целом становится оценивающей или осмысливающей тематизацией действительного [4, с. 158].

Вследствие этого, наличное бытие (нем. «Dasein») является производным от сознания человека. Человек для А. Рилья является субъектом лишь в качестве агента сознательного опыта, т. е. в качестве того, кто отмечает и оценивает явления, конституируется и тематизируется, осуществляет причастность к культуре [4, с. 158]. Таким образом, сознание существует вне человека, но человек является носителем целого ряда его модификаций, которые, однако, будут порождать опыт только в сообщении (нем. «Mitteilung») друг к другу. Таким образом, кантовский опыт в толковании А. Рилья в принципе может быть только интересубъективным опытом и зависит от определенного уровня интересубъективной культуры (момент, которым позднее будет заниматься Э. Кассирер в своих исследованиях символических форм): «Лишь социальные животные вырываются за границы индивидуального сознания, с помощью психических связей со своими товарищами они расширяют его до коллективного сознания. Тем самым впервые подготавливается почва для подлинного опыта: для коллективного познания коллективных объектов» [16].

Иной точки зрения, скорее радикально пессимистичной, придерживался независимый от других направлений неокантианец Г. Файхингер, настаивающий, что человеческое сознание в процессе познания создает объясняющие и субъективные фикции, далекие от объективной реальности, но принимаемые всеми как данность. Свою философию Als-Ob (философию «как если бы»), которую он сам именовал, объединяет в себе неокантианство Ланге с эмпиризмом и позитивизмом [17]. Уделяя особое внимание регулятивным идеям И. Канта, Г. Файхингер рассматривал такие религиозные образы как непорочное зачатие, душа, Бог, свобода. Безусловно, любые вещи-в-себе, т. е. первичные предметы спора неокантианства, рассматривались Г. Файхингером как фикции, т. е. они сами по себе не имеют никакой теоретической ценности, но являются практически важными. Отделяя понятие «фикция» от понятий «ошибка» и «гипотеза» («Фикция – это лишь более осознанная, более практическая и плодотворная ошибка» [18]), он приходит к выводам о принципиальной невозможности познания действительности, как она есть «на самом деле». Единственно доступной истинной данностью для него являются ощущения.

Необходимо сразу обозначить, что последователь

И. Канта не утверждает, что фиктивность сама по себе является чем-то уничтожительным или негативным. Напротив, он настаивает, что фиктивные суждения появляются только на высоком уровне интеллектуального развития человека и общества, в то время как античность и философы того времени были ограничены наивной теорией знания. Как пишет сам Г. Файхингер в XXII главе своей «Философии как если бы», фиктивное суждение или познание предполагает, во-первых, отрицание объективной приемлемости, т. е. настаивание на отсутствии реальности или невозможности утверждаемого в условном предложении; во-вторых, утверждение субъективной приемлемости, заключающееся в том, что любое суждение, будучи субъективным, допустимо или даже необходимо для человеческого наблюдателя [18].

Таким образом, Г. Файхингер формулирует представления о человеке как субъекте с двумя основными, но противопоставленными свойствами. С одной стороны, субъект не только не абсолютен, а он ограничен в гораздо большей степени, нежели об этом говорил И. Кант, в вопросах достижения истины. Не только регулятивные идеи, но и наличие идей вообще как инструментов познания является признанием ограниченности человека как сознательного субъекта. Единственным источником истинного знания, где человек может получить доступ к истине, остается материя и ее чувственная обработка, включая все известные сложности ее получения и интерпретации.

Кроме того, субъект абсолютен в вопросах конструирования собственной, фиктивной, но практически применяемой данности, в которой пребывает о сам как субъект, и другие как элементы интересубъективной действительности. Н. Мотрошилова утверждает, что немецкий мыслитель сформулировал закон «перевеса средств над целью», где указывает, что мышление, находящееся в составе явлений природы, должно служить ей одним из подчиненных средств, но с течением времени результаты мышления всё более отчуждались от практических целей и превращались в самостоятельный теоретический разум, где на пьедестал возводится лишь то, что «по видимости» (нем. «Anscheiend») является самостоятельным или первичным [17]. Именно в этом мире «ирреального», особенно когда вопросы касаются этики, эстетики или религии, человек действительно приобретает статус субъекта и получает свое наивысшее воплощение. В истории философии фикционализм также станет одним из предтеч идей постмодернизма, в том числе в сфере рассмотрения проблем субъекта.

Известно, что давосский диспут между М. Хайдеггером и Э. Кассирером был сконцентрирован вокруг вопроса о сущности человека как субъекта. В ходе этой встречи М. Хайдеггер настаивал на конечности, в то время как Э. Кассирер выступал за

бесконечность человеческого существа. Однако Г. Коген еще в начале XX в. предлагал метафизичную и достаточно радикальную концепцию субъекта, также развивающую идею его конечности.

В свои поздние годы Г. Коген, активно занимаясь иудейской религией и философией, предлагает особенную и сильно отличающуюся от неокантианской магистральной линии рассуждений концепцию субъекта. В своих наиболее поздних работах, таких как «Этика чистой воли» [19] и «Религия разума из источников иудаизма» [20], он разрабатывает идею, согласно которой такое метафизическое понятие, как «душа», возможно использовать только в разрезе разговора о человеке как о моральном (или этическом) субъекте. Но поскольку этика в самой философской системе Г. Когена занимает подчиненное логике место, то вопросы души, ее бессмертия и реализации всех запросов индивида он отводит философии религии.

Поскольку Г. Коген относился к панметодологистам и был убежден, что методология исследования конструирует и предмет исследования, он строит априорную понятийную конструкцию – «религию разума», и, «интерпретируя библейские тексты, стремится доказать, что в них находит свое выражение, постепенное открытие и развитие основополагающих принципов формулируемой им религии разума» [4, с. 419]. Разум отличает человека от всех других существ, но религия, как и наука и философия, является одним из его важнейших проявлений, что выводит Г. Когана за пределы теоретических положений И. Канта. У последнего в этике «я» выступает как абстрактный представитель человечества, в то время как основатель марбургской школы предполагает, что в религии «я» и «ты» объединяются уникальной и индивидуализирующей связью.

Как пишет З. А. Сокулер, в толковании Г. Когена «индивид связан с греховностью более существенным и метафизическим образом, нежели в трактовке Канта» [4, с. 424]. Субъект в учении неокантианца имеет гораздо меньше абсолютной субъективности, нежели у кенигсбергского мыслителя, поскольку не обладает готовым арсеналом априорных нравственных законов и только через свои личные, индивидуальные преодоления греховности способен к собственному становлению полноценным субъектом. При этом субъективация остается всё также вовлеченной в социальные институты – религии, богослужения, покаяния, что вписывается в целом в традицию рассуждения марбургской школы, поддерживающей влияние культуры на субъекта. Главным отличием тут становится то, что человек является ограниченным и «радикально конечным» субъектом, поскольку постоянно греховен в силу своего незнания. Грех совершается всегда, но преодолевается познанием субъекта своего себя и своей греховности, однако при этом человек еще и

временно ограничен, а значит, достигнуть некой абсолютности своей субъективности принципиально не сможет. Тем не менее, не отдельно взятый человек, но человечество в целом, как интересубъективное сообщество, должно через личное познание своей греховности вести общество к прогрессивности. В этом смысле хайдеггеровское представление о человеческой субъектности в большей степени ограничено смертью, поскольку за ее пределы его концепция не распространяется.

Индивид появляется там, где у человека появляется ответственность за совершенный грех. Душа является субъектом греха и тем самым немецкий философ, как пишет Х. Хольцхай, «совершает переход от этики к религии, от автономии морального субъекта к сознанию греха» [4, с. 39]. Покаяние в грехах вызывает у индивида чувство «тоски», некую душевную внутреннюю трансценденцию, выполняющую роль коррелята между человеком и Богом. Когеновское представление о Боге, трансформированное в идею (в кантовском стиле), выполняет роль систематического единства познания. С помощью идеи Бога основатель марбургской школы решает сразу несколько задач: 1) достигает согласия между сферами природы и нравственности; 2) не впадает в докантовскую метафизику, поскольку не проводит тождества между Богом и Абсолютом, оставляя первого только регулятивной идеей; 3) сохраняет для человека как субъекта пространство для стремления к не только к нравственности, но и к трансцендентальной идее.

Резюмируя сказанное выше, необходимо подчеркнуть, что всё неокантианство ориентировано на культурное (В. Виндельбанд), символическое (Э. Кассирер) или социальное (А. Риль), фиктивное (Г. Файхингер) переосмысление трансцендентальности субъекта. Два ведущих направления неокантианства сходны в том, что предпринимают историзацию и культурализацию критической кантовской философии. Кроме того, баденцы и марбургцы в равной степени выступали против психологизма, получившего значительное развитие в 70–80-е гг. XIX в. Также нельзя не отметить и то, что все неокантианство признает, что человек «может рассчитывать на признание за ним лишь относительной компетенции субъекта, которая ему, однако, тоже не гарантирована, – он вынужден постоянно ее подтверждать, поскольку каждым своим высказыванием, каждым своим художественным порывом он притязает на значимость» [3, с. 63].

Схлестнувшись с М. Хайдеггером в 1920-х гг., и без того лишившаяся кафедр и финансирования неокантианская философия закончила свое существование [21]. Несмотря на то что автор «Бытия и времени», решая проблему объединения субъекта познания и субъекта воли, вывел человеческую субъектность из сферы культуры вновь в сферу метафизики, неокан-

тианство выполнило важную роль в истории философии, в том числе в вопросе становления концепции субъекта. В этом смысле М. Хайдеггер пересекается лишь с Г. Когеном в вопросах конечности человека как субъекта и отчасти с Г. Файхингером в вопросах оценки философских категорий как фикций и дальнейшей переориентации на экзистенциалы.

Что касается роли неокантианства в трансформации концепции субъекта в истории философии, следует указать на два основных момента. Во-первых, именно неокантианство, а не психологизм или феноменология, впервые сформулировало идею интересубъективности, фундируя ее в культурно-историческом аспекте человеческой деятельности. Основывая свой подход на критике психологизма и апеллируя к трансцендентальности в неокантианском виде, Э. Гуссерль пишет свои наиболее выдающиеся произведения, формулируя идею трансцендентальной редукции и оформляя концепцию эгологического субъекта.

Во-вторых, неокантианцы были едва ли не единственными в XX в. философами, которые по-настоящему и всерьез отстаивали статус человека как носителя трансцендентальных идей, будь то суждение и оценки (В. Виндельбанд) или основоположение опыта (Г. Коген) на фоне усиливающегося психологизма, иррационализма, марксизма и позитивизма (в его социологическом варианте), где статус человека предполагал некую объективацию. За исключением некоторых метафизических отступлений, неокантианство сумело сохранить в западноевропейской культуре веру в индивидуального носителя сознания в виде рационально мыслящего человека, но при этом значительную роль отдает культурфилософским основаниям человеческого бытия, порожденного самим человеком-субъектом.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Liebmann O.* Kant und die Epigonen : Eine Kritische Abhandlung / O. Liebmann. – London : Forgotten Books, 2018. – 268 p.
2. *Ланге Ф. А.* История материализма и критика его значения в настоящее время. История материализма до Канта / Ф. А. Ланге. – М. : Либроком, 2010. – 344 с.
3. *Дмитриева Н. А.* Русское неокантианство : «Марбург» в России : историко-философские очерки / Н. А. Дмитриева. – М. : РОССПЭН, 2007. – 512 с.
4. Неокантианство немецкое и русское : между теорией познания и критикой культуры. – М. : РОССПЭН, 2010. – 567 с.
5. *Коген Г.* Теория опыта Канта / Г. Коген. – М. : Академ. проект, 2012. – 618 с.
6. *Белов В. Н.* Философия культуры Германа Когена / В. Н. Белов // Кантовский сборник. – 2008. – № 1 (27). – С. 74–81.
7. *Книжник О. В.* Давосская дискуссия между Э. Кассирером и М. Хайдеггером : символическая и экзистенциальная трактовки проблемы бытия / О. В. Книжник // Вестник ОГУ. – 2007. – № 2. – С. 54–62.
8. *Кассирер Э.* Философия символических форм / Э. Кассирер. – М. ; СПб. : Университет. кн., 2002. – Т. 3. – 398 с.
9. *Круглов А. Н.* Трансцендентализм в философии / А. Н. Круглов. – М. : Восход-А, 2000. – 383 с.
10. *Русаков С. С.* Коперниканский поворот И. Канта в контексте концепции субъективации / С. С. Русаков // Философская мысль. – 2021. – № 3. – С. 42–50.
11. *Мелих Ю. Б.* Онтологическое и эстетическое преодоление философии В. Виндельбанда в Серебряном веке / Ю. Б. Мелих // Вопросы философии. – 2016. – № 9. – С. 127–137.
12. *Cohen H.* Ethik des reinen Willens / H. Cohen // Werke. 6. Aufl. Bd. VII. Einleitung von P. A. Schmid. – Hildesheim ; New York : Olms, 2002. – 707 p.
13. *Никулина О. В.* Баденская школа неокантианства : истоки, проблемы, персоналии / О. В. Никулина // Вестник Бурят. гос. ун-та. – 2011. – № 14. – С. 36–42.
14. *Riehl A.* Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft / A. Riehl. – Leipzig : Wilhelm Engelmann, 1908. – Bd. I–II. – 882 p.
15. *Riehl A.* Der philosophische Criticismus : geschichte und system / A. Riehl. – Leipzig : Wilhelm Engelmann, 1908. – Bd. I. – 614 p.
16. *Виндельбанд В.* О принципе морали / В. Виндельбанд // Избранное. – М. : Юрист, 1995. – С. 231–253.
17. *Мотрошилова Н. Г.* Файхингер и ранний Гуссерль : опыт не вполне обычного сопоставления / Н. Г. Мотрошилова // HORIZON. Феноменологические исследования. – 2016. – № 2. – С. 290–307.
18. *Файхингер Г.* Философия «как если бы» / Г. Файхингер. – URL: <https://psychosearch.ru/biblio/filosof/hans-vaihinger/555-book-hans-vaihinger-philosophy-of-as-if-part-26>
19. *Cohen H.* Ethik Des Reinen Willens / H. Cohen. – Wentworth Press, 2018. – 656 p.
20. *Cohen H.* Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums / H. Cohen. – Wiesbaden, 1988. – 243 p.
21. *Фомин А. Л.* М. Хайдеггер и марбургское неокантианство / А. Л. Фомин // Вестник Моск. гос. ун-та. Сер. 7: Философия. – 2019. – № 1. – С. 63–78.

Государственный институт экономики, финансов, права и технологий

Русаков С. С., кандидат политических наук, доцент кафедры гуманитарных и социальных дисциплин

E-mail: rusakovsergey456@gmail.com

State Institute of Economics, Finance, Law and Technology

Rusakov S. S., PhD in Political Science, Associate Professor of the Humanitarian and Social Disciplines Department

E-mail: rusakovsergey456@gmail.com