

М.А. Мінаков,  
докторант НаУКМА

### ГОРИЗОНТ НАЛЕЖНОГО І ПРОБЛЕМА ДОСВІДУ В БАДЕНСЬКОМУ НЕОКАНТІАНСТВІ

Проблема досвіду увійшла до розгляду неокантіанського типу філософування завдяки першій книзі Г.Когена "Кантова теорія досвіду" [4]. Однак у межах марбурзького неокантіанства, засновником якого був Коген, її розглядали переважно в термінах співвідношення розуму і досвіду, зокрема в аспекті сконструйованості останнього. Марбурзьке неокантіанство вивчало досвід, аналізуючи те, як розум створює підвалини для появи змісту й форм досвіду. При цьому справжнім починають вважати той тип досвіду, який ми маємо в точних та природничих науках. Однак такий підхід містив і проблему валідності повсякденного досвіду, досвіду суспільно-гуманітарних наук, мистецтва та ін. Унаслідок розвитку марбурзької теорії неокантіанці опинилися перед проблемою неспроможності описати досвід інших типів людської діяльності [1, 7].

Альтернативу теорії досвіду Г.Когена і П.Наторпа запропонували неокантіанці, школу яких було названо баденською чи південно-західною завдяки тому, що до цього загалу належали філософи з Фрайбурзького та Гайдельберзького університетів. Засновниками цієї школи були В.Віндельбанд та Г.Ріккерт. Задля розв'язання проблеми досвіду вони запропонували більше уваги приділити іншій кантівській інтенції в аналізі досвіду, на яку марбуржці мало зважали. Йдеться передусім про цінність. Якщо марбуржці приділяли увагу здебільшого теорії точних наук і намагалися застосувати кантівську трансцендентальну дедукцію до з'ясування засад логіки природничих наук та математики, що призвело до уявлення про єдиний науковий досвід і єдину побудову наук, то баденські неокантіанці через проблему цінності вийшли на розрізнення культурних та природничих наук, де філософія здобула можливість рухатись далі в описуванні межі між досвідом і розумом.

Засновник баденського руху, Вільгельм Віндельбанд, 1894 року оприлюднив філософський трактат "Історія і природнича наука" [6]. У ньому він запропонував не зводити всі науки в єдину систему, оскільки в цьому поєднанні людський досвід зазнає надзвичайно потужної редукції, через що предмет теорії досвіду випадає з поля її зору [6, 23]. Віндельбанд погоджується з ідеєю поділу наук відповідно до функціональної природи та статусу їх законів. Природничі науки діють "номотетично", тобто описують свій предмет у загальних законах. Цей тип законів визначає своєрідні правила фактичності, яка засвідчує досвід у вигляді повторюваних переживань; цим законам неможливо не підпорядковуватися [6, 25 і далі]. Культурні науки апелюють до досвіду унікальних переживань, неповторних подій, з індивідуальним та особливим у предметі; їх правила – "ідіографічні" [6, 26]. Предмети цих наук радикально відмінні: природничі науки мають справи з загальним у своєму предметі, редукуючи всі особливі характеристики, аж поки вони не становитимуть низку ознак; а культурні науки не редукують свої предмети до їх загальних характеристик. При цьому єдність наук як єдність розуму забезпечено тим, що всі закони, і номотетичні, й ідеографічні, ґрунтуються на спільному – на цінності. У культурних науках цінність є унікальністю факту. Природничі науки виходять із аксіом, тобто таких норм, які будь-що мають елемент воління бути істинними, що означає зорієнтованість на цінність. Норми наук немінуче орієнтуються на цінності: мислення має на меті бути істинним, воля прагне блага, а відчуття – втілення краси [6, 123 і далі].

Генріх Ріккерт продовжив лінію аргументації Віндельбанда щодо поділу наук на основі "непсихологічного" критерію, виступаючи проти поділу наук за їх матеріальним началом, тобто на науки природи і науки духу. Адже в останньому випадку всі науки духу стають різними частинами психології, які вивчають розуміння, а всі природничі науки – фізикою, яка застосовує методи пояснення [5, 27]. Поділ наук, запропонований баденцями, ґрунтується на критерії інтересу науки. Ці інтереси безпосередньо формуються предметом наук, у найзагальнішому вигляді – предметом, який називають "природою", і предметом, названим "культурою" [5, 29]. Ці предмети задають наукам основну суперечність і на формальному рівні, тобто як протилежність природничо-наукового та історичного методів [5, 34]. Ці методи також показують ставлення наук до досвіду, предметність якого зазнає відмінних типів обробки мисленням. Надалі ми розглянемо, як саме предмет і метод науки виражає її настанову щодо досвіду.

На основі розведення природничонаукового і історичного методів Г.Ріккерт створює своєрідну топографію наук. Одна з його книг, присвячена цій тематиці, так і називається "Межі природничонаукового утворення понять". Слід вирізнити одну з головних тез, яка об'єднує всі науково-топографічні твори баденських філософів: поняття природничих наук і наук культури мають різний характер. Межу між ними прокладено емпіричною реальністю. "Межу, яку природничонаукове утворення понять ніколи не зможе подолати, покладено не чим іншим, як самою емпіричною реальністю" [2, 215]. У поняттях природничих наук все дійсне ретельно викинуто, ці поняття постають внаслідок насилля над безпосереднім досвідом. Таке насилля є природничонауковою універсалізацією індивідуальні події емпіричної дійсності. За висловом Ріккерта, природничі науки "відділяють "істинну" дійсність від даної" [2, 218]. Фактично те, що дає досвід, не має стосунку до природничої науки, яка конструює істину науки і бере з досвіду лише те, що підтверджує

мисленнєві конструкти. Лише зміни в мисленні природничих наук, тобто те, що Т.Кун називав зміною парадигм, спричинює зміни в розумінні досвіду і його цінності.

Доступ до справжнього досвіду можливий тільки через аналіз наук, передусім наук про культуру. У межах утворення понять цього типу наук також є підстави говорити про певні універсализації, однак ці акти мають не обов'язковий і мінливий характер, зумовлений історичним процесом. Якщо проаналізувати розбіжності між змістом і характером понять двох типів наук, ми доходимо висновку про наявність "досвіду емпіричної дійсності", аналізом якої має займатися філософія, точніше – той її розділ, який називають теорією пізнання, чи гносеологією.

Теорію пізнання слід переглянути і наново обґрунтувати відповідно до тієї критики науки, яку вже було здійснено неокантіанцями, але радикалізованої. Опис досвіду, умов його можливості, а також опис умов можливості функціонування свідомості взагалі можливі тільки в ході розгортання радикальної гносеології, тобто такої теорії пізнання, яка почалася з перевірювання поняття пізнання. Ріккерт починає свій радикально-гносеологічний проект із запитання: "Чи можна розвинути теорію пізнання, яка виростає з... протиставлення буття і свідомості, чи потрібно переформулювати звичне поняття пізнання?... Хіба існує незалежна від свідомості дійсність?" [3, 19–20]. Ці питання формулюються в рамках радикального гносеологічного сумніву. "Там, де взагалі можна питати, теорія пізнання має питати. Вона має бути "вільною від передумов"" [3, 23]. Це – позиція "гносеологічного сумніву", який вивчає також і те, "якими слід зробити передумови, аби сумнів взагалі мав сенс"; цей сумнів правомірний як "методологічно допоміжний засіб, який має задовольняти суто гносеологічний інтерес, інтерес до правильного розуміння пізнання" [3, 23]. В акті сумніву, на думку Ріккерта, можна вийти на метапозицію, з якої можна аналізувати свідомість в її цілісності й підґрунтовності.

Як ми вже зауважували, треба здійснити певне очищення позиції, з якої відбувається наше мислення. У порівнянні методів двох типів наук маємо позбавитися універсализацій, дійти до первинного досвіду, а в радикальності постановки питань – вийти на позицію, з якої можемо дослідити первинний досвід. Усі ці зусилля Ріккерт пропонує зробити шляхом потрібної редукції. Перший її акт долає розрізнення між "зовнішнім світом як просторовим відношенням" і "внутрішнім світом" людини [3, 25]. Тут ми відкидаємо лаштунки природничих наук. Другий акт знімає протиставлення іманентного світу і трансцендентного світів, завдяки чому отримуємо чистого суб'єкта, але ще невизначеного. Тут редукуємо особливості утворення понять у науках культури. Нарешті, в третьому акті редукуємо змісти свідомості (уявлень, сприйняття, почуттів, бажань), тобто у коректнішій формі відтворюємо критичний акт виходу до апріорних структур, який пропонує Кант. У цьому знятті перед нами лишається "визначений суб'єкт бажання-відчуття" [3, 26]; тут об'єкт – це зміст свідомості, а суб'єкт – "те, що усвідомлює себе цим змістом" [3, 26]. У потрібній редукції радикальної гносеології на першому кроці ми відкидаємо визначеність суб'єкта як "діяльної душі", на другому позбавляємося суб'єкта як "моєї свідомості з усім її змістом", а на третьому – "змісту свідомості всупереч їй самій" [3, 26–7].

Після виходу до чистої суб'єктивності як самосвідомості Ріккерт загострює протиставлення існування й пізнаності: "будь-яка річ, яку дано мені в досвіді, може бути розкладена на складові частини, які... є змістами свідомості. Однак цю визнану "суб'єктивність" речі обмежено її пізнаваністю, її не можна застосовувати для запитування про її існування" [3, 28]. Гносеологія спирається на чітке розрізнення між "буттям об'єкта і його об'єктивним буттям" [3, 29]. З цього розрізнення постає мета-правило іманентності: "всі речі складено з основних частин, які можна розуміти як стани свідомості" [3, 29].

Зауважимо, що свідомість, про яку йдеться в положенні про іманентність, становить не тільки мислення, але й досвід, практичні дії, інтенції тощо. Однак головним висновком з положення іманентності є те, що аналіз з позиції радикальної гносеології має стосуватися не об'єкта як "світу, незалежного від змісту свідомості", а "світу, незалежного від свідомості, суб'єкта" [3, 32]. Після всіх кроків у редукції суб'єкт стає чимось, "що більше не містить змісту, що не може стати об'єктом" і є "поняттям межі" [3, 33]. Тут суб'єкт губить саму можливість ознаки "мое", свою індивідуальність, що для неокантіанців означає позбавлення психологічного виміру. На третьому кроці редукції аналіз виходить до безособової свідомості і її досвіду. Перед нами постає суб'єкт у найчистішому вигляді, "гносеологічний суб'єкт" як "безіменна, всезагальна, безособова свідомість, єдине, що ніколи не може стати об'єктом, змістом свідомості" [3, 33].

Чистий, чи гносеологічний, суб'єкт вже не має будь-яких імплікацій реальності – ані трансцендентальної, ані іманентної. Він – позиція свідомості перед її поділом на ці дві первинні визначеності, "тільки поняття". З цієї позиції ми можемо аналізувати свідомість, не порушуючи правил несуперечливості та послідовності, а також підважуючи можливі претензії онтології. При цьому "буття будь-якої дійсності маємо розглядати як буття в свідомості" [3, 64]. Переформулювання питання пізнання в рамках і в напрямі радикальної гносеології, на думку Ріккерта, дає змогу вирішувати проблему протиставлення трансцендентного і іманентного, а також статусу буття як змісту свідомості. Фактично перед нами постає "площина", на якій можна описувати карту свідомості і топос досвіду, а трансцендентне і іманентне виявляються відкритими для описування.

Переформулювання основного питання пізнання можливе лише в гносеологічному аналізі "акту пізнання, що веде до істини" [3, 69]. Від розуміння пізнання, яке традиційно вважають процесом утворення уявлень, маємо перейти до пізнання як істинного пізнання, яке ще з часів Аристотеля вбачали в судженні. Слід зауважити, що судження є не тільки зв'язуванням чи розкладанням уявлень на складові, а й формою пізнання. "Словом "судження" ми користуємося, природно, для всіх мислительних образів, до яких можуть застосовуватися предикати істинно чи хибно, і тільки до таких" [3, 70]. Отже, аналіз межових сфер досвіду і свідомості Ріккерт

намагається здійснити крізь призму судження, яке розглядаємо як модель акту пізнання.

Зосередження уваги на аналізі судження є традиційним для кантіанців кроком. Слова Ріккерта “будь-яке пізнання починається разом із судженням, розвивається в судженнях і може полягати тільки в судженнях” [3, 80] – більшою чи меншою мірою поділятимуть всі кантіанці. У цьому зосередженні той, хто намагається спостерігати за мисленням і спорідненими актами, помічає тільки гносеологічні змісти. Усі феномени свідомості ми можемо тлумачити при цьому тільки в термінах судження, що “складається з суб’єкта, предиката і ідеї їх єдності” [3, 73]. Ця редукція уваги, на думку Ріккерта, виправдана. “Ми виставляємо судження з тої точки зору, що воно завжди намагається бути істинним, і питаємо, які складові воно мусить мати, аби взагалі бути в стані досягти своєї мети, тобто ми питаємо тепер про... сутність логічного ідеалу судження” [3, 75]. А логічний ідеал судження неможливо мислити без позитивного чи негативного твердження. Тільки тоді судження має значення для пізнання, коли воно щось стверджує чи заперечує.

Стверджувати щось означає пов’язувати елементи мислення через певну єднальну силу, через підвалини синтезу. Синтез відбувається в межах суб’єкта. Пам’ятаючи про те, що судження є або ствердним, або заперечним, “теоретичного суб’єкта маємо розуміти як стверджувального чи заперечувального суб’єкта” [3, 80]. А це, в свою чергу, означає, що суб’єкт неодмінно пов’язаний з можливістю синтезу, тобто з цінністю.

Положення про зв’язок суб’єкта пізнання із цінностями є надзвичайно важливим. Зі з’ясуванням цього зв’язку перед гносеологічним аналізом основ пізнання виникає можливість визначити горизонт свідомості, на основі чого можна буде ще точніше визначити взаємини чистого мислення та досвіду як такого. Ріккерт наголошує на тому, що “судження не веде до стороннього розгляду, в процесі ствердження чи заперечення завжди висловлено схвалення чи несхвалення, [тобто] ставлення до цінності” [3, 82]. Саме цей домішок становить в уявленні те зумовлююче начало, що робить його (уявлення) продукування в межах суб’єкта пізнанням.

Домішок, що становить синтетичну активність, є тим, що ми називаємо відчуттям. “Будь-яке переконання про пізнання, зрештою, має ґрунтуватися на відчутті, тож відчуття скеровують наше пізнання. Сам акт пізнання може полягати тільки у визнанні цінності відчуття, а звідси прямо впливає: пізнання є процес визнання чи заперечення” [3, 84]. Логічне осереддя в судженні є процесом ствердження чи заперечення, тобто необхідним зв’язком із цінністю.

Відчуття, простий досвідний акт, є своєрідним містком між цінністю, уявленням та суб’єктом. Воно становить не страждальність, чи пасивність, про яку вели мову емпірики, а певне активну налаштованість – “переконання”. Це переконання закладено в самій цінності судження. “Пізнана в усякому судженні цінність, оскільки вона позачасова, не залежить від жодного індивідуального змісту свідомості... Тож відчуття, яке я стверджую в судженні, повідомляє моєму судженню про характер безумовної необхідності” [3, 86]. Саме необхідність, яку дає уявленню відчуття, і є логічним фундаментом переконання судження. “Необхідність у судженні становить для нас неначебно провідну лінію процесу судження, оскільки сенс будь-якого судження полягає у визнанні пов’язаної з ним цінності, і ми висловлюємо це найкраще в тому, що позначаємо її як необхідність належного... Те, що керує моїм процесом судження, а отже, моїм пізнанням, є безпосереднім відчуттям, що я мушу міркувати так, а не інакше” [3, 87]. У цих карколомних положеннях Ріккерт висловлює безпосередню фундаментальну пов’язаність істини, дійсності і цінності. “З точки зору теорії пізнання, дійсне стає особливим родом істинного, і істина знов-таки є не чим іншим, як цінністю, тобто поняття дійсності уявляємо, зрештою, як поняття цінності” [3, 88–89].

Із наведених тез міркування необхідно ведуть нас до нового визначення предмета теорії пізнання: “Якщо ми хочемо назвати предметом те, з чим узгоджується пізнання, то предметом пізнання може бути тільки належне, яке визнається в судженні” [3, 91]. У цьому висновку ми доходимо того, що визначаємо належне за предмет пізнання. Коли відбувається мисленнєвий акт, зв’язок його елементів узгоджується завдяки зумовленості належним, що перетворює процес мислення на пізнання.

Належне є тим чинником, що забезпечує об’єктивність досвіду. Згідно з фундаментальними приписами теорії пізнання, об’єктивну значущість досвіду має визначати щось, що має статус трансцендентного. “При цьому слід вести мову про трансцендентне належне як предмет пізнання, оскільки без цього трансцендентного характеру належне не було б предметом, який ручається за об’єктивність” [3, 94]. Це судження виводить нас на досить небезпечний для будь-якого гносеологічного аналізу рівень, де постає питання про статус наших думок про трансцендентне.

Трансцендентне, про яке йдеться у Ріккерта, є ознакою належного, що означає його присутність у самій матерії нашого міркування, доки це міркування відбувається істинно. Трансцендентне належне є найбезсумнівнішим у всьому процесі міркування. Водночас заперечення безсумнівності належного нищить саме себе, оскільки заперечення є також судженням і неодмінно посилається на трансцендентальне належне, яке щойно заперечило. Трансцендентальне належне є принципом мислення. Такі безперечні судження становлять факти свідомості, які постійно звертають увагу на щось потойбічне іманентному стану справ.

Той факт, що трансцендентне належне визнано принципом мислення-пізнання, ще не знімає остаточно проблеми буттєвого виміру, який зазвичай пов’язаний з трансцендентністю. Г. Ріккерт висловлюється про це так: “Ми ставимось принципово інакше до предмету пізнання, яке є трансцендентальним буттям, ... ніж до трансцендентального буття, якому мають відповідати наші уявлення” [3, 106]. Щоб зрозуміти ці слова, слід обернутися і знов подивитися на те, що таке є свідомість, як вона дана нам після радикально-гносеологічної

редукції.

Безособова свідомість, якої ми досягли в потрійній редукції радикальної гносеології, є “поняттям, і при тому ж поняттям межі, ... ніколи насправді недосяжною точкою зору, на яку б ми стали, якби ми змогли досягти довершеного об'єктивування себе” [3, 106]. Безособова свідомість — це те, що не може бути об'єктом з жодної точки зору. І саме тому її слід визначити як поняття “надіндивідуального пізнавального суб'єкта”. Після редукції судження більше не є індивідуальним психічним процесом. “Рефлексивна свідомість взагалі є останнім членом у низці суб'єктів чи правильно створеним поняттям гносеологічного суб'єкта” [3, 107].

З огляду на це буттєвий вимір трансцендентного належного стає зрозумілим. Належне як таке є буттям, що засвідчує себе у відчутті, створюючи “переконання”, тобто трансцендентальний синтез судження із іманентним станом справ. “Трансцендентне належне і його визнання в понятті існує раніше, ніж іманентне буття” [3, 109–110].

Визнання трансцендентного належного за предмет пізнання створює проблему, яку неокантіанство якраз і намагалося розв'язати після панування гегельянства – проблему статусу предметів окремих наук. Якщо наш попередній висновок про предмет пізнання має рацію, то “предмети” окремих емпіричних наук виглядають безмістовними. Чи не заважає гносеологія і її редукція наукам у їхньому поступі? Або, як запитав сам Ріккерт, “чи може знайдений нами предмет пізнання дати шукану об'єктивність також науковому пізнанню?” [3, 117].

Щоб дати на зазначене запитання відповідь, маємо розглянути позитивістичну відповідь, яку всі досвідні та точні науки схильні беззастережно сприймати як єдино можливу. Позитивізм як пізнавальна настанова має рацію, стверджуючи, що немає іншого буття, ніж те, що дане нам в уявленні. Але позитивізм неправий, коли вважає, що пізнання обмежується суто процесом уявлення. Фактичне, з точки зору емпіричного реалізму, тільки дано — з цього починають науки. Однак фактичне, про яке йдеться, є “гносеологічно останнім”: належне є в судженні значно раніше за буття факту. Радикальна гносеологія йде в тому самому напрямі, що й позитивізм, але заходить далі, ніж він. “Тож рефлексивному суб'єктові ми протиставляємо як предмет, якому він має відповідати, саме належне, що не існує, але є дійсним поза часом, і трансцендентна значущість якого через це захищена від будь-якого скептичного нападу, оскільки визнання його є передумовою будь-якого судження, навіть будь-якого запитання” [3, 118].

Отже, радикальна гносеологія як трансцендентальний ідеалізм справді має підстави бути тою філософською позицією, яка уможливорює емпіричний реалізм наук без нищення і нелогічного обґрунтування підвалин позитивних наук. Цей філософський підхід змальовує регіон передфактичного досвіду, особливе поле, яке дається взнаки в розмежуванні інших регіонів досвіду, щоправда, не порушуючи їх особливої значущості і окремішності.

Важливо зауважити також, що згаданий емпіричний реалізм розглядає дійсне як первинне. Трансцендентальний ідеалізм Ріккерта дає змогу убачити в дійсному таку форму судження про дійсність, яка збігається з формою самої дійсності. Тут “гносеологічна вага лежить не у формі вже вираженого судження, а в акті перебігу судження, у визнанні, що дає форму, яка обґрунтовує дійсність” [3, 121]. Об'єктивність судження залежить від належного, від норми, яку стверджує судження.

Судження як акт пізнання є переходом від належного до буття. У цьому переході є якісний стрибок від трансцендентного і зумовлюючого до іманентного-наявного і зумовленого. Цей якісний стрибок є категорією. “Категорія позначає визнання належного як акту на противагу... продукту судження” [3, 123]. Вона “як акт визнання вперше дає форму продуктові пізнання, і цим також пояснюється значущість форми для смислу судження, тобто для цінності як істини... Цю форму ми називаємо трансцендентною формою” [3, 123]. Категорія, визначена як перехід, нерозривно пов'язана з синтетичною функцією відчуття, але завдяки глибшому розумінню природи цього переходу ми описуємо відчуття в термінах досвіду.

Регіон досвіду, який намагалися описати неокантіанці, пов'язаний з категорією даності, чи даності в аспекті фактичності. Категорія даності в такому розумінні завжди є “необхідним корелятом до... належного щоразу, коли ми у формі чисто фактичного судження дістаємо один у одного, і категорію, і форму у вужчому сенсі” [3, 127]. Це означає, що і окремий досвід, і “досвід узагалі” є регіонами, детермінованими категорією даності. Ріккерт підкреслює, що “теорія пізнання ніколи не починається чистим досвідом як логічно першим” [3, 128]. Однак при цьому ми не можемо протиставляти мислення і категорії тому, що називаємо досвідом взагалі чи сукупністю всіх можливих конкретних досвідів. “Будь-яке судження ґрунтується на необхідності в судженні і, тому зведення окремого досвіду до визнання трансцендентного належного має на меті тільки встановити найзагальніше формальне поняття пізнання” [3, 128]. На основі досвіду, межі якого описано за моделлю судження пізнання, знищено підстави для розведення емпіризму і раціоналізму. За своїм змістом судження наук загалом співвідносяться із буттям, тобто з “іманентною дійсністю”. Водночас “за формою” вони співвідносяться із належним, “яке визначає твердження” [3, 129]. З огляду на це єдність і послідовність в обґрунтуванні об'єктивності будь-якого пізнання відбувається завдяки тому, що матеріал пізнання ми розуміємо як запозичені визначення даного у змісті, тоді як предметність, що надає форму пізнання, спирається на належне, яке визнається в судженнях.

Розглянуті міркування баденських неокантіанців продовжують опис досвіду в регіоні, який можна було описати як регіон чистого досвіду. З цього регіону походять і досвід точних наук, і досвід наук про культуру, і повсякденний досвід. Разом з тим позиція Віндельбанда і Ріккерта в описі досвіду не дають змогу остаточно

подолати суб'єкт-об'єктне розрізнення в ціннісному горизонті свідомості. Ототожнення цінності і належного, знов-таки, є проблематичним, особливо в тому аспекті, що належне-цінність постає як трансцендентальне визначення емпіричного буття. Така позиція допомагає розвитку культурних наук, але лишає чимало проблем для природничих наук та інших типів досвіду. Проблеми, залишені марбуржцями і баденцями, є одним із тим моментів, які вплинули на долю подальшої філософії і, зокрема, формували вектор розвитку феноменології.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Мінаков М.А. Теорія досвіду Г. Когена в контексті виникнення неокантіанського руху // Мультиверсум: Філософський альманах: Збірник наукових праць. – К., 2004. – № 41.
2. Риккерт Г. Границы естественного образования понятий. – СПб., 1997.
3. Риккерт Г. Предмет познания // Риккерт Г. Философия жизни. – К., 1998.
4. Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. – Berlin, 1885.
5. Rickert H. Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. – Stuttgart, 1986.
6. Windelband W. Geschichte und Naturwissenschaft // Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. – Tübingen, 1924.