

**КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА  
Філософський факультет  
Кафедра історії філософії**

**Критика Артура Шопенгауера кантівської філософії**

**(Arthur Schopenhauer's critique of Kantian philosophy)**

Кваліфікаційна робота за спеціальністю 033 Філософія  
на здобуття освітнього ступеню бакалавра філософії

Студент-виконавець:  
Білик Артем Сергійович

---

IV курс, ОС – Бакалавр

Науковий керівник: Титаренко Вадим Анатолійович

Допущено до захисту:  
Завідувач кафедри \_\_\_\_\_

**Київ-2022**

## Зміст

<b>Вступ</b> .....	3
 <b>Розділ 1. Розгляд основних концепцій</b>	
1.1. І. Кант про поняття «реч у собі».....	4
1.2. А. Шопенгауер про поняття «воля».....	5
1.3. Основні положення.....	6
1.4. Про критику А. Шопенгауера.....	9
 <b>Розділ 2. Критика А. Шопенгауера філософії І. Канта, помилки Канта та їхнє виправлення А. Шопенгауером.</b>	
2.1. Доведення та спростування божественного.....	13
2.2. Критика «речі в собі» та співставлення її з «волею».....	21
2.3. Критика теорії причинності.....	23
<b>Висновки</b> .....	25
<b>Список джерел</b> .....	27

## **ВСТУП**

**Актуальність теми.** Артур Шопенгауер (22 лютого 1788 – 21 вересня 1860) є одним з найвидатніших філософів німецької думки, його філософія йде вперед нього та мала вплив на ідеалізм довго після його смерті. Але однією з найменш розгляданих сторін філософії Шопенгауера є критика кантівської філософії. Особливо у східноєвропейському дискурсі ця тема практично не розглядається та не має успіху у істориків філософії. Актуальність даної теми ґрунтується на розгляді критики Артура Шопенгауера кантівської філософії, дана робота виносить це питання на науковий рівень та привертає увагу до специфічного питання німецької філософії. Дана наукова робота має на меті розглянути кантівську філософію у ретроспективі Артура Шопенгауера, його критики та розвитку ідей речі-в-собі та волі.

**Об'єктом дослідження** дипломної роботи є філософські праці таких філософів, як Артур Шопенгауер та Іммануїл Кант, а саме «Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука», «Критика чистого розуму», «Критика практичного розуму», «Світ як воля та уявлення».

**Предметом дослідження** даної кваліфікаційної роботи виступає критика Артуром Шопенгауером кантівської філософії.

**Метою** дипломної роботи є історико-філософська реконструкція та узагальнення основних положень критики Артуром Шопенгауером кантівської філософії.

Поставлена мета конкретизується у наступних **завданнях**:

- надати характеристику основним положенням філософії Канта та Шопенгауера та визначити основні дефініції та закріпити основні поняття, які використовуються у роботі.
- розглянути, описати та надати характеристику головним критичним ідеям Шопенгауера. А саме, критика Шопенгауером поняття “речі-в-собі” як ідеї, яка перетікає у ідею волі, а також розгляд критики теорії причинності.

**Методологічною основою** дипломної роботи є наукові прийоми, що дозволяють у повній мірі висвітлити її тему. А саме: аналіз філософських робіт І. Канта та А. Шопенгауера, структуризація інформації, емпіричні дослідження, історико-філософська та біографічна реконструкції, герменевтичний метод.

**Джерельна база** цього дослідження складається з робіт Шопенгауера та Канта, а також сукупність критичних творів складають роботи Грицанова, Гардінера, Кушакова, Яковлева.

**Структура.** Дипломна робота складається зі «Вступу», Розділів, їх підрозділів, «Висновку» та «Списку джерел». Обсяг: 29 сторінок.

## Розділ 1. Розгляд основних концепцій

### 1.1. I. Кант про поняття “рід в собі”

У філософії Канта терміном «рід в собі» описується багато механізмів, які є частинами своєрідної філософської системи Канта, яку він вибудував. Сама «рід в собі» (хоч не в такій іпостасі, але щось схоже) виступає у Декарта як рід, що не була «спотворена» органами чуттів. Платон же у своєму міфі про печеру говорив про тіні людей, що мерехтять на стінах печери, як про ту саму «деформацію» справжнього образу людей. Хоч у філософії I. Канта «рід в собі» виступає самостійно (у своєму головному трактуванні; її розвинув Шопенгауер) і введена у своєрідний абсолют на момент написання Кантом своїх «Пролегомен» та «Критики чистого розуму».

«Це поняття означає речі як вони існують поза нами, самі по собі на відміну від того, якими вони є для нас, існувало в філософії і до Канта і було тісно пов'язане з тим чи іншим рішенням питання про можливість нашого пізнання осягати. Кант трактує «Рід в собі» як щось, що існує «поза» і незалежно від свідомості і є джерелом дії на наші органи чуття, на людську здатність сприйнятливості, тобто як джерело всіх наших споглядань. Найважливішою характеристикою Речі в собі у філософії Канта є також теза про те, що теоретичне пізнання можливе тільки щодо явищ, але не щодо Речі в собі, тобто постулат про непізнаваності останньої і, відповідно, протиставлення явища, з одного боку, і Рід в собі, - з іншого. Обгрунтовуючи в "Критиці практичного розуму" ідеї свободи, безсмертя душі, Бога, він переносить їх в так званий інтелігібельний світ Речі в собі, який постулюється ним в якості не просто надчуттєвого, а й нематеріального в онтологічному плані. В даному випадку значення поняття Рід в собі як би подвоюється: світ Рід в собі утотожнюється з трансцендентним, досяжним для розуму світом ідей, а Рід в

собі позбавляється таким чином матеріалістичної підкладки, набуває виключно ідеалістичне забарвлення». [1, 166]

У цьому контексті зовсім незрозумілим стає те, яким чином трансцендентальна, надчуттєва Річ в собі може аффіціювати наші почуття, викликати відчуття і бути джерелом змісту нашого пізнання. Слід визнати тому абсолютно обгрунтованою ту критику, якій вчення Канта про Річ в собі піддалося з боку його безпосередніх послідовників - класиків німецького ідеалізму - Фіхте і Гегеля. Перший робив акцент на необхідності елімінувати її як таку з філософії взагалі (Заперечуючи такі її властивості, як об'єктивне існування поза нами і незалежно від нашої свідомості). Другий же - Гегель - виступав, головним чином, проти тези про непізнаваності Річ в собі і наявності непереборного бар'єру між нею і явищем.

## 1.2. А. Шопенгауер про поняття “воля”

Воля, на думку Шопенгауера, сама по собі підсвідома і являє собою лише сліпий, нестримний порив, - такою вона проявляється ще в неорганічній та рослинній природі та її законах, як і в рослинній частині нашого власного життя. Але завдяки прихідній, розгорнутій для служіння волі світу уявленню, вона отримує пізнання свого бажання і того, що складає предмет останнього: виявляється, він є нічим іншим, як цей світ, життя, саме таким, яким він є. Він назвав тому світ явищ дзеркалом волі, її об'єктивністю, і так як те, чого хоче воля, завжди є життя (тому що саме в її образі є для подання це бажання), то все одно, сказати чи просто "воля" або "воля до життя ": останнє - тільки плеоназм.

Також Шопенгауер зазначає, що воля - це річ в собі, внутрішній зміст, істота світу, а життя, видимий світ, явище - тільки дзеркало волі, то світ так само нерозлучно повинен супроводжувати волю, як тінь - своє тіло; і якщо є воля, то буде і життя, світ. Таким чином, за волею до життя забезпечене життя, і поки ми просякнуті волею до життя, нам нема чого боятися за своє існування - навіть побачивши смерть. Звичайно, на наших очах індивід виникає і

знищується, але індивід - це тільки явище, він існує тільки для пізнання, підвладного закону підстави; з точки зору такого пізнання у Шопенгауера, індивід отримує своє життя як подарунок, приходить з нічого, в смерті своїй несе втрату цього подарунка і повертається в ніщо. Але ж ми хочемо розглядати життя саме філософськи, тобто по відношенню до її ідей, а з такої точки зору ми знайдемо, що народження і смерть зовсім не стосуються ні волі - речі в собі у всіх явищах, ні суб'єкта пізнання - глядача всіх явищ. Народження і смерть відносяться до прояву волі, тобто до життя, а останній властиво виражати себе в індивідах, які виникають і знищуються, - швидкоплинні, що виступають у формі часу явища того, що саме в собі не знає часу, але має все-таки приймати його форму, щоб об'єктивувати свою дійсну сутність. Народження і смерть однаково відносяться до життя і врівноважують один одного в якості взаємних умов або в якості полюсів цілісного явища життя. Індійська філософія, яку Шопенгауер часто використовує, висловлює це тим, що саме тому богу, який символізує руйнування, смерть (як Брахма, самий грішний і низинний бог Тримурти, символізує народження, виникнення, а Вішну - збереження), саме цьому богові, Шиві, вона разом з намистом з мертвих голів надає в якості атрибута лингам, це символ народження, яке, таким чином, виступає тут як противага смерті, і цим вказує на те, що народження і смерть за своєю суттю - кореляти, які взаємно себе нейтралізують і знищують.

### 1.3. Основні положення.

У додатку до своєї роботи «Світ як воля та уявлення» Артур Шопенгауер намагається виправдати свій хід думок, який опирається все ж на Іммануїла Канта. Але так само, як і схожі його думки на кантівські і залежать від них, так і сам А.Шопенгауер виражається про хибність дечого у Канта. Сам додаток не має на меті розбити чи принизити роботи Канта, але Шопенгауер й говорить,

що сам Кант не потребує великої похвали зі сторони автора, адже роботи його будуть жити століттями.

«Тому я буду в цьому додатку полемізувати з Кантом, причому серйозно і в повну силу, бо тільки таким чином можна усунути помилки, властиві вченню Канта, щоб істина його виступила з тим більшою ясністю і вірніше утвердилася», - Шопенгауер.

А. Шопенгауер вважає, що Кант вивів Річ в собі неправильним способом, як він доводить у роботі, а за допомогою непослідовності, яка послужила причиною численних і містичних нападок на цю головну частину його вчення, хоч і заслужено, з точки зору Шопенгауера. Адже Кант не визнав прямо в волі річ в собі, але зробив *великий*, що відкриває нові шляхи *крок* для такого пізнання, представивши незаперечне моральне значення людських вчинків як щось зовсім відмінне і незалежне від законів явище, за цими законами незрозуміле і безпосередньо стосується речі в собі: це друга головна точка зору, яка становить заслугу Канта, на думку Шопенгауера. Найбільша шкода, яку принесла кантівська, темна (Шопенгауер має на увазі складність та протилежність спрощеному викладу (авт.)) місцями манера викладу, полягала в тому, що вона подіяла як «*exemplar vitiis imitabilis*» («недостаток» лат.(авт.)) і навіть отримала від'ємне значення авторитетності. Публіці довелося погодитися з тим, що темне не завжди безглузде, і безглузде відразу ж стало маскуватися темрявою викладу.

Шопенгауер часто вказував на цей недолік Канта та «скорбив» через те, що це стало каталізатором взльоту некомпетентних, на думку Шопенгауера, філософів. На думку автора, це досить дискусійний момент і, можливо, якраз існування двох протилежностей в аспекті викладу: Канта та Шопенгауера, - приводить до збалансовування у сприйнятті цих філософів та приводить до закономірності у стилістичному питанні викладу, а також є каталізатором для мисленнєвого переходу від «темного» викладу Канта до спрощеного по відношенню до нього Шопенгауера.



Також Шопенгауер зазначає, що Фіхте був першим, хто скористався цим новим привілеєм і широко його застосовував; Шеллінг, у всякому разі, не відставав від нього в цьому, а «голодне стадо бездарних і безчесних писак незабаром перевершило їх обох», - Шопенгауер.

«Однак найбільше нахабство в подачі чистої нісенітниці, в наборі безглуздих, диких словотворів, які до сих пір можна було почути тільки в будинку божевільних, знайшла нарешті своє вираження в творах Гегеля; вона стала знаряддям найгрубішої, коли-небудь відомої містифікації і супроводжувалася успіхом, який вразить потомство і залишиться у віках пам'ятним свідченням німецької дурності. Марно тим часом Жан Поль писав свій прекрасний параграф про «вищу оцінку філософського навіженства на кафедрі і поетичного в театрі». [2, 445]

Шопенгауер згадує рядки слів Мефистофеля з «Фауста» Гете: «А мало чи вигадливих проблем Постало на такій основі? Дурні потішаються вже тим, Що бачать світ у всякім слові».(пер. авт.)

Далі Шопенгауер звертається до «великої помилки Канта», яка полягала в тому, що він недостатньо відділив один від одного споглядальне і абстрактне пізнання, в результаті чого і утворилася дивна плутанина, на якій він вирішує зупинитися. Якби Кант, на думку Шопенгауера, строго відокремив споглядальні уявлення від тільки in abstracto мислимих понять, він відрізняв би їх відокремленими один від одного і розумів би кожен раз, з яким з них він має справу.

«На жаль, цього не було зроблено; втім, цей закид ще не висловлений досить твердо і може здатися несподіваним. Кантівський «об'єкт досвіду», про який він постійно говорить, справжній предмет категорій - не споглядальне уявлення, але і не абстрактне поняття; воно відмінне від того і іншого і все-таки те й інше одночасно, повна нісенітниця. Бо, яким би це не здавалось неймовірним, йому не вистачило бажання обдумати чи доброго наміру, щоб віддати собі в цьому звіт, ясно зрозуміти і пояснити іншим, служить його

«предмет досвіду», тобто пізнання, що здійснюється за допомогою застосування категорій, споглядальною подачею в часі і просторі або тільки абстрактним поняттям. Перед його розумовим поглядом весь час виникає, як це не дивно, щось середнє, і звідси виникає злощасна плутанина, яку мені належить тепер пояснити; для цього необхідно оглянути в загальному все його трансцендентальне вчення про початки». [2, 453]

#### 1.4. Про критику Шопенгауера.

«Безперечно, хоча ми не можемо пізнати "річ в собі", ми, принаймні, можемо її помислити. Так що, в першу чергу, не дивлячись на твердження, що ми не можемо знати, яка "річ в собі", Кант говорить про неї так, як ніби ми можемо знати, що вона існує. І по-друге, не очевидно, що жодне конкретне значення не може бути приписане уявленням, які, з одного боку, поділяють форму понять, застосованих для емпіричного світу, але з іншого, проте, не мають і ніяк не можуть мати відношення до будь-якого осяжного людського досвіду»?[3, 66] Шопенгауер визнає, що Кант був змушений вдатися до цих сумнівних міркувань через плутанину, що лежить в самій основі його філософії, плутанини, про існування якої він завжди підсвідомо здогадувався, але так ніколи і не визнав. Наприклад, як вважав Шопенгауер, Кант, незважаючи на все, що він говорив про "складну та незрозумілу машину з безліччю шестерень", яку він вважав прообразом пізнавальної здатності людини, він ніколи не проводив чіткої межі між сприйняттям, з одного боку, і абстрактним або дискурсивним мисленням - з іншого; між проблемою, що означає бачити, чути і так далі і принципово іншою проблемою осмислення, що означає думати, в сенсі знати, як використовувати і з'єднувати різні поняття.

Замість цього можна прослідкувати, що він з'єднав ці дві проблеми разом: з одного боку, вбачаючи в процесі сприйняття якусь подобу розуміння, з іншого - він був переконаний, що справжня підстава понятійного мислення лежить в сфері, доступній почуттям, заплутуючи, таким чином, відносини

останніх з мисленням і промовою. В результаті не завжди зрозуміло, що він має на увазі під «категоріями»: або він розглядає їх як умову безпосереднього сприйняття, або ж просто як функцію абстрактного мислення. «Якоюсь мірою через цю невизначеність, а крім того, він ще й не зміг глибоко проаналізувати розуміння, на відміну від чуттєвого сприйняття, через все це Кант дозволив собі перетнути межу, яку сам визначив як суворий кордон, зробивши твердження, які не мають під собою підстав, якщо строго слідувати його власного вчення. Для опису всієї сфери природних явищ, як гігантського відображення природи людини, Шопенгауер використовує поняття та метафори, пов'язані з активними діями, такі слова, як «розбрат», «боротьба», «напруга», «зусилля», «перешкода» і тому подібні рясніють в незвичайному описі світу, який він представляє у вибухаючому безладі, з'являються і взаємно антагоністичні елементи, а вчені лише можуть скрупульозно описати їх зовнішній вигляд і їх прояви, а потім бережно систематизувати і класифікувати їх і точно занести в таблиці і скласти механічні схеми. Але при всьому цьому наука залишається сліпа до істинного розуміння цих елементів і результатів їх взаємодії, тобто до суті світу». [3, 66]

Щоразу Шопенгауер зображує волю, яка хоча і є спочатку єдиним поняттям, складається з безлічі різноманітних форм відповідно до принципу індивідуалізації і незліченної кількості явищ, що борються проти самих себе в безперервному і деструктивному протиріччі. Ця вічна, що не має кінця, «боротьба за існування» може бути виявлена не тільки серед тварин, а й серед рослин і у неживому світі. Що б Шопенгауер не говорив про цю поведінку, він проявляє незвичайність в описі подій, що відбуваються в якості ілюстрації його основного тезису, який говорить, що «воля існує сама по собі, крім неї більше нічого не існує, а лише спрагла воля». Кант, який наполягав не на об'єктивній значущості, а лише на суб'єктивній необхідності свого уявного принципу розуму, дедуцирує його навіть в якості такого тільки за допомогою поверхневого софізму, як вважає Шопенгауер. А саме, так як ми прагнемо підвести кожному відомому нам істину під істину більш загальну, поки це можливо,

то це виявляється нібито нічим іншим, як гонитвою за передбачуваним нами безумовним. Насправді, ми в цих пошуках тільки застосовуємо і доцільно використовуємо для спрощення наших знань розум, тобто ту здатність, яка відрізняє розважливу, наділену даром мови, мислячу людину від тварини, - раба хвилини. Бо користування розумом і полягає саме в тому, що ми пізнаємо приватне з допомогою загального, одиничний випадок за допомогою правила, в основному за рахунок більш загального правила, що ми шукаємо найзагальніші точки зору; завдяки цьому узагальненню досягається полегшення і вдосконалення пізнання, яке веде до настільки великої різниці між життям людини і тварини, а також між життям освіченої і неосвіченої людини. «Вже було показано, що тут ряд основ пізнання переходить в основи становлення або буття. Однак скористатися цією обставиною, для того щоб вивести за законом причинності наявність безумовного, нехай навіть тільки як вимогу, можна лише в тому випадку, якщо абсолютно не розрізняти види закону підстави, а, тримаючись абстрактного його вираження, змішувати їх усіх. Але Кант намагається обґрунтувати це змішання, вдаючись навіть до гри словами *universalitas* і *universitas* - таким чином, абсолютно невірною, що наше прагнення знаходити більш високі основи пізнання, загальні істини, виникає з припущення про існування необумовленого в своєму бутті об'єкта або має щось спільне з цим. Та й як може бути суттєвим для розуму припускати щось таке, що він у зрілому міркуванні повинен визнати нісенітницею. Джерело цього поняття безумовно слід шукати просто в інертності індивіда, який таким чином прагне позбутися, хоча і без всякого на те виправдання, від всіх чужих і власних подальших питань». [2, 503]

«Істотна різниця між методом Канта і тим, яким іду я, полягає в тому, що Кант виходить із опосередкованого, рефлексивно пізнання, а ж - з безпосереднього, інтуїтивного. Канта можна порівняти з людиною, який вимірює висоту вежі по її тіні, а моя - з тим, хто безпосередньо застосовує масштаб. Тому для нього філософія - наука з понять, а для мене - наука в

поняттях, почерпнута з споглядального пізнання, єдиного джерела всієї очевидності, виражена і фіксована в загальних поняттях. Кант не помічає весь цей навколишній нас, споглядаємо, різноманітний, повний значення світ і тримається форм абстрактного мислення; причому в основі цього лежить, правда, не висловлене ним припущення, що рефлексія - ектіп споглядання і тому все істотне в спогляданні має бути виражене в рефлексії, при тому в дуже стислих і тому легко доступних для огляду формах і рисах. Тим самим сутнісне і закономірне в абстрактному пізнанні дає нам нібито всі нитки, які надають руху строкатий ляльковий театр споглядаємо світу. - Якби Кант чітко висловив вища основоположення свого методу і послідовно провів його, він був би, в усякому разі, змушений чітко відокремити інтуїтивне від абстрактного, і нам не довелося б безперестанку боротися з нерозв'язними суперечностями і плутаниною. Тим часом з способу, яким він дозволяє своє завдання, виявляється, що згадане основоположення його методу уявлялося йому дуже смутно, внаслідок чого навіть після ґрунтовного вивчення кантівської філософії про це основоположенні доводиться здогадуватися». [2, 469]

Що ж стосується самого названого методу і основної максими, то цей метод має багато переваг і являє собою блискучу думку. Сутність будь-якої науки полягає в тому, що ми підводимо нескінченне різноманіття споглядальних явищ під порівняно нечисленні поняття, упорядковуємо їх в систему, яка дає нам можливість повністю підпорядковувати всі ці явища нашого пізнання, пояснювати минуле і визначати майбутнє. Науки ділять між собою розлогу область явищ за їх особливим, різноманітним видам. Сміливою і щасливою думкою було ізолювати в поняттях як таких, незалежно від їх змісту, істотне, щоб зі знайдених таким чином форм мислення виявити істотне і в інтуїтивному пізнанні, а отже, і в світі як явище взагалі; а так як, зважаючи на необхідність цих форм мислення, це було б знайдено а priori, то воно було б суб'єктивного походження і відповідало б цілям Канта. - Однак для цього треба було б, перш ніж йти далі, досліджувати, в якому відношенні рефлексія

знаходиться до споглядального пізнання (що, зрозуміло, передбачає повне розрізнення того і іншого, не проведене Кантом), яким чином рефлексія передає і заступає споглядальне пізнання, абсолютним чи чистим або завдяки укладенню в її (рефлексії) форми в перетвореному, невпізанному вигляді; визначається чи форма абстрактного рефлексивно пізнання більшою мірою формою споглядального пізнання або незмінно властивими самому рефлексивному пізнанню властивостями, так що досить різнорідне в інтуїтивному пізнанні стає невиразним, як тільки воно вступає в рефлексивне пізнання; і навпаки, деякі відмінності, які сприймаються нами в рефлексивній пізнанні, виникають в ньому самому і зовсім не вказують на відповідні їм відмінності в інтуїтивному пізнанні. В результаті такого дослідження виявилось б, що споглядальний пізнання відчуває при його укладанні в рефлексію майже така ж зміна, як продукти харчування при входженні в тваринний організм, форми і змішання якого визначаються їм самим, і з їх загальної дії властивості продуктів харчування вже не можуть бути пізані; - або (бо це дещо перебільшено) принаймні виявилось б, що рефлексія аж ніяк не відноситься до споглядального поданням як дзеркало вод до відбитим в ньому предметів, а приблизно так, як тінь цих предметів до них самих; тінь передає лише кілька зовнішніх обрисів, об'єднує все різноманіття і представляє саме різне в обрисах одного образу, так що, виходячи з нього, ніяк не можна повністю і впевнено конструювати вигляд речей».

## **Розділ 2. Критика А.Шопенгауера філософії І.Канта, помилки Канта та їхнє виправлення Шопенгауером.**

### 2.1. Доведення та спростування божественного.

Кант, правда, сам заперечує об'єктивну значимість цього уявного принципу розуму, але оголошує його необхідною суб'єктивною передумовою, привносячи таким чином нерозв'язний розлад в наше пізнання, який він незабаром покаже більш чітко. З цією метою він продовжує розвивати принцип розуму про свій улюблений метод архітектонічної симетрії. З трьох категорій відносин виникають три типи умовиводів, кожен з яких служить дороговказом для знаходження безумовного; безумовних також виявляється три: душа, світ (як об'єкт в собі і замкнута цілокупність), Бог. Тут ми відразу ж помічаємо велике протиріччя, яке Кант, однак, ігнорує, так як воно загрожує небезпекою симетрії: два з цих безумовних самі обумовлені третім, а саме душа і світ - Богом як творящою їх причиною; таким чином, загальне у перших двох і третього - зовсім не предикат безумовності, що тут істотно, а лише предикат того, що вони являють собою продукт умовиводів за принципами досвіду за межами його можливості». [2, 467]

Залишаючи це в стороні, Шопенгауер приводить нас до трьох безумовних, до яких, згідно Канту, повинен прийти розум, слідуючи своїм істотним законам, *знову три головних предмета*, навколо яких оберталася вся бувша під впливом християнства філософія починаючи зі схоластів і закінчуючи Христианом фон Вольфом. Хоч які доступні і звичні стали тепер завдяки згаданим філософам ці поняття розуму, це аж ніяк не доводить, що вони повинні впливати з розвитку кожного розуму як властивий самій його суті

продукт. Щоб довести це, варто було б звернутися до історичного дослідження і переконатися в тому, чи були ці поняття дійсно розроблені древніми і неєвропейськими народами, особливо народами Індостану, яких безумовно поважав Шопенгауер, і поруч найдавніших філософів Греції, або ми їх їм приписували і, подібно до того як греки всюди знаходили своїх богів, абсолютно неправильно переводимо Брахма індусів і Янь китайців словом «Бог»; і чи не правильніше вважати, що справжній теїзм виник тільки в іудейській і двох, що вийшли з неї релігіях, послідовники яких саме тому об'єднують прихильників всіх інших релігій Землі під ім'ям язичників; це надзвичайно грубе вираження треба було б вигнати принаймні з праць вчених, вважав Шопенгауер, бо воно ототожнює Брах-маністів, буддистів, єгиптян, греків, римлян, германців, галлів, ірокезів, патагонців, карибів, таїтян, австралійців і т. д., не роблячи між ними ніякої різниці. Попам такий вислів цілком підходить, але з вченого світу його треба негайно вигнати, - нехай воно відправляється в Англію й осідає в Оксфорді. Що, зокрема, в буддизмі, в цій найбільш поширеній на Землі релігії, повністю відсутній і навіть викликає жах теїзм, добре відомо. Що ж стосується Платона, то я вважаю, що своїм час від часу проникаючим в його твори теїзмом він зобов'язаний іудаїзму.

З точки зору автора, релігійний стан Старого світу та схоласти звідти ж справді помилково клеймують духовну філософію так званих «язичників» саме цим *словом*, адже це й своєрідна самоідентифікація, що приводить до давньої політичної системи «свій – чужий» та раніше давав змогу Папі, наприклад, проводити місіонерські місії у Новому світі чи на сході, а проблематична термінологія та страх перед дикими індіанцями та індіанцями, зороастрійцями та тенгріанцями залишилась на віка, та живе досі.

«Кант ніде не зробив річ в собі предметом спеціального пояснення або виразної дедукції. Всякий раз, коли він користується цим поняттям, він приходить до нього за допомогою укладення, що явище, тобто зримий світ, повинний мати основу, умосяжну причину, яка не є явищем і не відноситься до



можливого досвіду. І це він стверджує після того, як невпинно переконував, що застосування категорій, отже і категорії причинності, обмежене можливим досвідом, що вони - лише форми розуму, які служать тільки для розуміння явищ чуттєвого світу, а за їх межами не мають ніякого значення, і т. д. ; внаслідок цього він найсуворіше забороняє застосовувати їх до речей по ту сторону досвіду і справедливо пояснює порушенням цього закону повністю домінуючий догматизм, одночасно розтрощивши його. Неймовірна непослідовність, яку здійснює Кант в цьому питанні, була дуже скоро помічена його першими противниками і використана для нападок, відобразити які його філософія не могла. Ми застосовуємо, правда, відомий нам абсолютно а priori і до всякого досвіду закон причинності до змін, що відчувається нами в наших органах почуттів; однак саме тому цей закон настільки ж суб'єктивний за своїм походженням, як самі ці відчуття, і, отже, не веде до речі в собі. Істина полягає в тому, що на шляху уявленню ніколи вийти за межі уявлення не можна; воно - замкнуте ціле і не володіє ниткою, яка могла б привести до *toto genere* відмінною від нього суті речі в собі. Якби ми були тільки уявними істотами, то шлях до речі в собі був би для нас зовсім закритий. Лише інша сторона нашої власної сутності може відкрити нам іншу сторону сутності в собі речей. Цим шляхом я і пішов. Висновок Канта до речі в собі, заборонений ним самим, виправдовується наступним: він не вважає, як того вимагає істина, що об'єкт прямо і цілком обумовлений суб'єктом, і навпаки, а вважає, що лише спосіб явища об'єкта обумовлений формами пізнання суб'єкта, які тому присутні в свідомості а priori. А те, що в протиположності цьому пізнається лише а posteriori, тобто для нього вже безпосередня дія речі в собі, яка, тільки проходячи через ці а priori дані форми стає явищем. Такий принцип певною мірою пояснює, як він міг не помітити, що вже буття об'єктів взагалі належить до форми явища і так само обумовлено буттям суб'єктів, як спосіб явища об'єкта - формами пізнання суб'єкта, що, отже, якщо визнавати річ в собі, вона ніяк не може бути об'єктом, яким її завжди передбачає Кант, а повинна знаходитися в *toto genere* відмінною

від уявлення (пізнавання і пізнаваності) сфері і вже ніяк не може бути відкрита за законами, що визначає зв'язок об'єктів між собою». [2, 520]

Тобто з аналізу Шопенгауера кантівської речі в собі виходить, що і саму річ в собі, і закон причинності Канта синтезував правильно, але спосіб їх доказу є хибним, отже, Шопенгауер відносить їх до правильних висновків з хибними засновками. Але саме тому Шопенгауер вирішив довести їх правильним шляхом.

«Річ у собі я виявив не шляхом виверти і не роблю висновок до неї за законами, які виключають її, так як ставляться до її явища; не досягається констатації речі в собі і манівцями, а безпосередньо виявляю її там, де вона безпосередньо перебуває, - в волі, безпосередньо відкривається кожному як в-собі-буття його власного явища.

З цього безпосереднього пізнання власної волі і виникає в людській свідомості поняття свободи; бо воля як витворюючи світ сила, як річ в собі, вільна від дії закону підстави і тим самим від будь-якої необхідності, отже, абсолютно незалежна, вільна, навіть всемогутня. Однак це стосується лише до волі в собі, не до її явищам, до індивідів, які вже нею самою незмінно визначені як її явища в часі. Однак в повсякденній, ще не очищеній філософією, свідомості воля змішується з її явищем і те, що притаманне тільки їй, приписується явищу, внаслідок чого виникає ілюзія безумовної свободи індивіда. Тому Спіноза зовсім справедливо говорить, що і кинутий камінь, володів би він свідомістю, думав би, що летить з власної волі. Адже безсумнівно, в-собі-буття каменя також є єдина вільна воля, але, як у всіх її проявах, вона і тут, де виявляє себе як камінь, вже повністю визначена. Втім, про все це досить сказано в головній частині даного твору». [2, 521]

«Далі йде глава про трансцендентальні ідеали, які відразу ж переносять нас в закістянілу середньовічну схоластику. Можна подумати, що чуєш самого Ансельма Кентерберійського. З'являється *ens realissimum*, втілення всіх реальностей, зміст всіх стверджувальних положень, причому з претензією на те,

щоб вважатися необхідною думкою розуму! - Що стосується мене, то я повинен зізнатися, що для мого розуму така думка неможлива і що зі словами, що її позначають, я не можу пов'язати жодної певної думки.

Втім, я не сумніваюся, що Канта спонукала написати цю дивну і негідну його главу тільки його пристрасть до архітектонічної симетрії. Три головні об'єкти схоластичної філософії (яку, якщо розуміти її в широкому сенсі, можна, як було сказано, доводити до Канта) - душа, світ і Бог - повинні були бути виведені з трьох можливих великих посилок умовиводів, хоча і не викликає сумніву, що вони виникли і могли виникнути тільки з безумовного застосування закону підстави. І після того як душа була насильно введена в категоричне судження, а гіпотетичне було використано для світу, для третьої ідеї не залишилося нічого, крім диз'юнктивної більшої посилки. На щастя, в цьому напрямку виявилася проведена попередня робота, а саме *ens realissimum* схоластів, поряд з онтологічним доказом буття Божого, розробленим в своїй первинній формі Ансельмом Кентерберійським і потім вдосконаленим Декартом. Цим Кант із задоволенням скористався, приєднавши до нього ремінісценції про свою латинську роботу юних років. Треба сказати, що жертва, яку, написавши цю главу, Кант приніс своїй любові до симетрії, непомірно велика. Наперекір всякої істини гротескне, можна сказати, уявлення про втілення всіх можливих реальностей перетворюється в існуючу і необхідну розуму думка. Для її дедуцірованіє Кант користується помилковою передумовою, ніби наше пізнання окремих речей виникає за допомогою все більшого обмеження загальних понять, отже, і самого загального поняття, що містить в собі всю реальність. Цим він суперечить так само свого власного вчення, як і істині; бо якраз навпаки, наше пізнання, виходячи з одиничного, доходить у своєму розширенні до загального і все загальні поняття виникають за допомогою абстракції від реальних, одиничних, пізнаних в спогляданні речей; цю абстракцію можна продовжувати до самого загального поняття, під яке все буде підведено, але яке майже нічого не буде містити в собі. Таким

чином, Кант поставив дію нашої пізнавальної здатності на голову і до певної міри винен у тому, що дав цим привід до став знаменитим в наші дні філософського дурисвітству, яке замість того, щоб вважати поняття думками, абстрагованими, від речей, навпаки, ставить на перше місце поняття, а в речах бачить лише конкретні поняття і виносить перевернутий таким чином світ на ринок в якості філософської клоунади, яка зустрічає, звичайно, повне схвалення.

Навіть якщо припустити, що розум повинен, або принаймні може, і без одкровення дійти до поняття Бога, то очевидно, що станеться це тільки за допомогою причинності; це настільки ясно, що не потребує доведення. Проведена ж в цьому розділі думка настільки далека від того, щоб бути істотною і необхідною думкою розуму, що її швидше можна розглядати як справжню вершину жахливих породжень епохи, яка набрала внаслідок дивовижних обставин на дивні манівці спотворень, - епоха, нагадує, епоху схоластики, яка не має собі подібної у всій світовій історії і ніколи не повториться. Коли схоластика досягла свого повного розвитку, вона стала виводити головний доказ буття Божого з поняття *ens realissimum*, користуючись іншими доказами лише у вигляді доповнень; проте це просто дидактичний метод, який нічого не говорить про витoki теології в людському дусі. Кант прийняв тут метод схоластики за метод розуму, що з ним взагалі часто трапляється. Якби дійсно ідея Бога виникала по властивим розуму законам з диз'юнктивного умовиводу в образі ідеї найреальнішої істоти, то цю ідею можна було б виявити і у древніх філософів; проте ні у кого з них немає і сліду *ens realissimum*, хоча деякі з них і вчать про творця світу тільки як про даючого *δημιουργος*, до якого вони укладають тільки по причинності. Правда, Секст Емпірик приносить аргументацію Клеанфа, в якій дехто вбачає онтологічний доказ буття Божого. Однак таким його вважати не можна; це просто висновок по аналогії: оскільки досвід вчить, що на Землі одна істота завжди досконаліше, ніж інше, причому людина, яка в якості найдосконалішого завершує ряд, все-

таки ще має багато недоліків, то повинні бути і більш досконалі істоти і, нарешті, найідеальніший *кратістов*, і ним має бути Бог». [2, 525]

Автор роботи зазначає, що у сучасних умовах будь-яка онтологічна база доказу божественного отримує нищівний удар зі сторони матеріалізму науки, а також вважає, що у світі місце доказу чи спростування божественного посіла наука як галузь буття людини, філософія ж у цілому повинна займатися іншими детермінізованими явищами, а мистецтво давно провело тотальний протест проти божественного.

«Що ж стосується аргументації, то для спростування онтологічного доказу буття Божого не було необхідності в критиці розуму, так як і без естетики і аналітики дуже легко показати, що онтологічний доказ ніщо інше, як хитромудра гра поняттями, що не має доказової сили. Уже в «Органоні» Аристотеля є глава, як ніби навмисно написана для спростування онтологічного доказу. Це сьома глава другої книги, де серед іншого прямо сказано: *existentia nunquam ad essentiam rei pertinet* («буття ніколи не входить в сутність речі» лат.).

Спростування космологічного доказу є просто застосуванням до даного випадку викладеного на попередніх сторінках вчення критики, і тут заперечити нічого не можна, - фізико-теологічний доказ є лише розширенням космологічного доказу, яке воно передбачає, і своє детальне спростування знаходить в «Критиці здатності судження». Свого читача я з цього питання відсилаю до глави «Порівняльна анатомія» в моєму творі про волю і в природі. У критиці цих доказів Кант, як було сказано, має на увазі тільки спекулятивну теологію і обмежується школою. Якби він взяв до уваги і життя, і популярну теологію, то до трьох доказів йому довелося б додати четверте, яке має для нас найбільше значення і може бути, слідуючи штучної мови Канта, назване кераунологічним; воно ґрунтується на почутті безпорадності, безсилля і залежності людини перед нескінченно переважаючими його, незбагненними і здебільшого загрожують бідами силами природи; до цього приєднується природна схильність людей все персоніфікувати і, нарешті, надія на те, що

благанням, догідливістю, а також, можливо, дарами, можна чогось досягти. У кожній зробленій людиною справі є щось, що не залежить від нашої влади і не піддається нашим розрахункам бажання звернути це на благо собі і є джерело віри і богів. *Primus in orbe Deos fecit timor*(«богів першим на землі створив страх» лат.) - такий давній вірний вислів Петронія. Це доказ головним чином і критикує Юм, безсумнівно є в названих вище творах попередником Канта. - Але в дійсно безвихідне становище Кант поставив своєю критикою спекулятивної теології професорів філософії: оплачувані християнськими урядами, вони ж не сміють терпіти нападки на головний догмат віри. «Який же вихід знайшли ці панове»? –«Вони просто стверджують, що буття Бога зрозуміле само собою». – «Ось як!» «Після того як стародавній світ, жертвуючи совістю, складав для цього докази чудеса, а новий, жертвуючи вимогами розуму, виставляв онтологічне, космологічне і фізико-теологічний докази, для університетських професорів все це ясно само собою. А виходячи з цього само собою зрозуміле Бога, вони потім пояснюють світ, - така їхня філософія»». [2, 529]

## 2.2. Критика «речі в собі» та співставлення її з «волею».

«У розділі про кінцеві цілі природної діалектики розуму вказується на важливість трьох трансцендентальних ідей в якості регулятивних принципів для прогресу природознавства. Однак навряд чи Кант стверджував це серйозно. У всякому разі, для кожного дослідника природи безсумнівно протилежне, а саме - що ці передумови перешкоджають і гублять дослідження природи. Щоб перевірити це на прикладі, пропоную подумати, чи сприяла або надзвичайно перешкоджала ідея душі як нематеріальної, простої, мислячої субстанції істин, так прекрасно викладеній Кабанісом, або відкриттям Флуранса, Маршалла Галла і Ч. Белла. Та й Кант сам говорить («Пролегомени», § 44), що ідеї розуму суперечать і заважають пізнанню природи розумом».[2, 531]

В цілому Шопенгауер вважав, що його власна теорія була ключем до вирішення всіх проблем, пов'язаних з взаємовідносинами явищ і «речей в собі», і це та проблема, яка переслідувала, як каже Шопенгауер, всю філософію Канта. Тепер ці взаємини можна пояснити таким чином, який обійде труднощі, з якими зіткнувся Кант в своїх визначеннях. З точки зору Шопенгауера, «наша воля - єдина можливість, яка дозволяє нам розуміти зсередини будь-яку подію одночасно з її зовнішнім проявом, отже, як єдину річ, яка відома нам безпосередньо, а не так, як всі решта, дані нам лише як уявлення». Таким чином, обмеження нашого пізнання зовнішнім сприйняттям, яке, навпаки, має загальну значимість, не застосовується по відношенню до самої себе. І далі Шопенгауер доводить, що, розуміючи своє тіло як волю, я розумію, що воно є «в собі», - воля «виявляє себе безпосередньо для кожної людини всередині його власного феноменального буття». «Шопенгауер готовий погодитися з тим, що «теоретичний егоїзм» не можна спростувати логічними доводами, однак стверджує, що він розглядався філософією не більше ніж софістична відмовка, так як серйозним переконанням його можна розглядати тільки в божевільному будинку, де стверджує цю ідею необхідне лікування, а не спростування. Отже, поняттям «теоретичний егоїзм» можна з упевненістю знехтувати. Те, що він говорить з цього приводу, можливо, слід розглядати в світлі «соліпсістських» переконань, які іноді приписуються Шопенгауеру. Я вважаю, правильно те, що він ніколи, наприклад, не звертався безпосередньо до філософської проблеми пізнання інших людей як живих істот, що володіють внутрішнім світом, подібним нашому, і ніколи не враховував труднощі, які могли б виникнути в зв'язку з цим в його власних теоретичних положеннях. Але як би там не було, очевидно, що він не хотів, щоб його ідеї зрозуміли так, ніби людина могла б законно припустити, що він є продуктом або відображенням власного індивідуальної свідомості. Таке розуміння є несумісним з головними принципами його системи, які він розвиває далі».[3, 76] Шопенгауер оголосив розум здатністю давати поняття. Цей абсолютно особливий клас загальних, не

споглядальних, а тільки символізованих і фіксованих за допомогою слів уявлень і є те, що відрізняє людину від тварини і дає йому панування на Землі. Якщо тварина - раб справжнього, знає тільки безпосередньо чуттєві мотиви і тому, коли вони з'являються, так само притягується або відштовхується ними, то людині, навпаки, завдяки дару розуму притаманна здатність обмірковувати свої вчинки. Це дозволяє їй, дивлячись на минуле і майбутнє, легко оглядати своє життя і хід подій в світі в цілому, дає їй незалежність від справжнього і можливість діяти обдуманно, планомірно і розважливо як до зла, так і до добра. Все, що вона робить, вона робить з повним осмисленням: вона точно знає, яке рішення приймає її воля, що вона в кожному даному випадку вибирає і який інший вибір був можливий; і виходячи з цього осмисленого нею волінням, вона вчиться пізнавати саму себе і виражає себе в своїх вчинках. Така людина може бути при цьому дуже доброю, як деякі люди, які не можуть не надати допомогу нещасному, навіть жертвуючи своїми інтересами, і в той же час не платять боргів. На великі злочини особи з таким нерозумним характером нездатні - їм не вистачить необхідних для цього планованості, обдуманості і самовладності. Але і дуже високої чесноти вона також навряд чи досягне, бо при всій природній схильності до добра вона не може бути вільною, як і всі люди, від порочних і злих спонукань, які неодмінно перетворюються на практичні злі діяння.

Нарешті, в якості практичного розум перш за все проявляється в людях, дійсно розумних за своїми характерами, яких тому називають в звичайному житті практичними філософами і які відрізняються незвичайною рівноваженістю як при неприємних, так і при радісних подіях, незворушністю і неухильним виконанням прийнятих рішень. Дійсно, переважання в них розуму, тобто більш абстрактного, ніж інтуїтивного, пізнання, що дозволяє оглядати життя за допомогою понять в її спільності, цілісності і повноті, раз і назавжди познайомило їх з обманом миттєвого враження, з мінливістю всіх речей, з стислістю життя, з порожнечею насолод, з недовговічністю щастя, з



великою і дрібною підступністю випадку. Для цих людей ніщо не виявляється несподіваним, те, що вони знають абстрактно, теоретично, не дивує їх і не виводить з себе, коли воно виникає перед ними в дійсності і в одиничному, що відбувається з менш розумними людьми.

### 2.3. Критика теорії причинності.

Дослідження, проведене Кантом, було повністю направлено на суб'єктивну сторону цього процесу. Цей шлях був безумовно правильний, бо якщо ми хочемо пояснити явище, дане в його діях, то для ґрунтовного визначення характеру його причини треба спочатку добре знати саме про цю дію. Однак зазначенням правильного шляху і спробою дати приклад того, як приблизно їм треба слідувати, заслуга Канта в цій області, по суті, закінчується. Бо те, що він дав, не можна вважати об'єктивною істиною і реальним придбанням. Він дав метод дослідження, проклав шлях, але не досяг мети.

«Згідно з Шопенгауером, Кант допускає дві фундаментальні помилки в своїй теорії причинності: 1) Шопенгауер критикує Канта за застосування категорії причинності до самої речі, що було б несумісним з його тезою про те, що категорії дійсні тільки для світу як уявлення, а не для речі в собі. Просуваючи цей аргумент, Шопенгауер нехтує кантівською відмінністю між схематичною категорією і не схематичною категорією, що дозволяє мислителю Кенігсберга застосовувати не схематичну категорію до самої речі. Однак Шопенгауер справедливо зазначає, що, якби річ сама по собі була невідомою сутністю, було б неможливо стверджувати, що вона «впливає» на суб'єкта і, таким чином, виробляє сенсорні дані. 2) Оскільки Шопенгауер доводить справедливість апіорі категорії причинності, демонструючи, що вона робить можливим перетворення відчуття в сприйняття, не дивно, що це відкидає кантівський доказ, засноване на розрізненні суб'єктивної послідовності і об'єктивної послідовності. Шопенгауер вважає, що, відповідно до Канта, будь-яка об'єктивна послідовність - це послідовність подій, пов'язаних причинно-

наслідковим зв'язком. Хоча Шопенгауер справедливо підкреслює, що кожна попередня подія не є причиною останньої, його критика не має значення, оскільки Кант говорить не про послідовність двох подій, а про дві частини однієї і тої ж». [11, 24](пер. авт.)

## **Висновки**

Метою даної наукової роботи була історико-філософська реконструкція та узагальнення основних положень критики Артуром Шопенгауером кантівської філософії. В ході дослідження джерельної бази можна зробити наступні висновки.

У першому розділі цієї роботи було справедливо винесено на перший план дві головні філософські концепції, які самі говорять про своїх авторів: річ в собі Іммануїла Канта та воля Артура Шопенгауера. В ході опису були використані різні підходи для опису цих двох підрозділів, щоб таким чином виявити особливості розробки та трактування двох концепцій самими авторами. У першому підрозділі першого розділу, де постулюється річ в собі, міститься ідеальна теоретична обумовленість даної концепції з використанням термінології; у другому підрозділі використовується мова автора та підкреслюється практична сторона філософії Шопенгауера, яка є прикладною до життя та справжнього буття людини.

Також у цьому розділі дипломної роботи були описані головні теми, яких торкається Шопенгауер у своїй критиці кантівської філософії. З самого початку були винесені основні положення критики. Наприклад, було описане позитивне відношення самого Шопенгауера до Канта, перший вважає,

кантівська філософія відкрила нові шляхи для розвитку філософії та запропонувала концепції, які з нової сторони та абсолютно потужно відкривають і старі постулати філософії, і вигадують свої особливі. Також одразу згадується незадоволення Шопенгауера щодо самої стилістичної подачі Канта своєї філософії, яка, на його думку, породила нове покоління тих, хто взлетів за рахунок такого нововведення. Неможливо не згадати також і прихильність Шопенгауера до філософії Індії, яку він використовує як частину системної критики доведення божественного, про яку буде говоритися. У другому підрозділі ретранслюється думка біографів та критиків щодо Шопенгауера та його стосунків з кантівською філософією.

У першому підрозділі описується емоційна критика Шопенгауера щодо методів доведення Бога, також він ніби звертається до усього релігійного світу з критикою щодо дефініювання самого «Бога» та «божественного» по відношенню до «язичницьких релігій» Індостану, Північної Америки тощо, з чим я згідний та коментую у цьому підрозділі, де він критикує «стару» термінологію, а також виводить цитати Шопенгауера щодо схоластичних та інших методів доведення божественного.

У другому підрозділі другого розділу дипломної роботи головною тезою виноситься постулювання Шопенгауером волі та паралельна критика речі в собі, першу з яких Шопенгауер вважає такою собі конкретизованою та практичною моделлю другої.

У третьому підрозділі коротко описана критика Шопенгауера теорії причинності Канта. У підрозділі виражається думка щодо незакінченості у цій концепції Канта та лише прокладення шляху до її розуміння. Саму теорію до стану «живої» доводить Артур Шопенгауер, проводячи теоретичну лінію побудови даної теорії.

У висновку усієї наукової роботи можна ствердити, що мета та завдання дипломної роботи були виконані, а також було привернуто увагу до маловідомої теми критики Шопенгауера кантівської філософії.

### **Список використаної літератури:**

1. Грицанов. А. А Новейший философский словарь / А.А. Грицанов, М.А. Можейко, Т. Г. Румянцева. – Санкт-Петербург, 2003. – 1280 с.
2. Гардинер Патрик. Артур Шопенгауер. Философ германского эллинизма / Пер. с англ. О. Б. Мазуриной. - М.: ЗАО Центрполиграф, 2003. - 414 с.
3. Галенко С. П. Некоторые проблемы историко-философского исследования философии Канта / С. П. Галенко // Методологические проблемы исследования истории философии в странах Западной Европы и Америки. Материал Всесоюз. конф. “Мировоззренческие методол. пробл. Истории философии” – Ч. 2. – М., 1986. – С.53-57.
4. Горський В. С. Историко-філософське толкування тексту / Вілен Сергійович Горський /. – К.: “Наукова думка”, 1981. – 205 с.
5. Горський В. С. До питання про ідентифікацію історії філософії як науки / Вілен Сергійович Горський // Наукові записки. Том 25, Філософія та релігієзнавство / Національний університет;Києво-Могилянська академія;. К. : Видавничий Дім; Києво-Могилянська академія;, 2004.
6. Горський В. С. Структура простору історико-філософського дослідження / Вілен Сергійович Горський // Наукові записки. Том 37, Філософія та релігієзнавство / Національний університет; Києво-Могилянська академія;. К. : Видавничий дім; Києво-Могилянська академія; ,2005. – С. 3-8.

7. Емельянов Б. В. Введение в историю философии: Учеб. Пособие для ун-тов. / Борис Владимирович Емельянов, Константин Николаевич Любутин. — М.: Висш. шк., 1987. — 160 с.
8. Желнов М. В. Предмет философии в истории философии. Предистория / Марк Васильевич Желнов /. — М.: МГУ, 1981. — 720 с.
9. Кант. И. Прелегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. / Пер. с нем. М. Иткина. — 1965:  
<http://psylib.org.ua/books/kanti01/index.htm>
10. Кант И. Критика чистого разума. / Пер. с нем. Н. Лосского / ред. Ц.Арзаканяном и М.Иткиным / прим. Ц.Арзаканяна. — М.: Мысль, 1994:  
<http://psylib.ukrweb.net/books/kanti02/index.htm>
11. Кант И. Критика практического разума / Эскмо, 2015:  
[http://loveread.me/read\\_book.php?id=89618&p=1](http://loveread.me/read_book.php?id=89618&p=1)
12. Каменский З. А. Методология историко-философского исследования. / Захар Абрамович Каменский. — М.: ИФРАН, 2002. — 371 с.
13. Schopenhauer – Critique de la causalité kantienne / Peter Welsen // *Philosophia Scientiæ*. — 2016:  
<https://journals.openedition.org/philosophiascientiae/1153#bibliography>
14. Кушаков Ю. В. Діалектика проблемно-категоріального і соціально-історичного аналізу історико-філософського процесу / Ю. В. Кушаков // Проблеми філософії. Вик. 53: Респ. міжвид. наук. збірник / Київ. ун-т. — Київ: Вища школа. Вид-во при Київ. ун-ті, 1980. — С. 51-56.
15. Кушаков Ю. В. Про деяких перспективних напрямленнях розробки історико-філософської методології / Ю. В. Кушаков // Проблеми філософії. Вик. 82: Респ. міжвид. наук. збірник / Київ. ун-т. — Київ: Вища школа. Вид-во при Києв. ун-те, 1989. — С. 3-12.
16. Ойзерман Т. И. Философия как история философии / Теодор Ильич Ойзерман. — СПб.: «Алетейя», 1999. — 460 с.

- 17.** Мир как воля и представление / А.Шопенгауер // Викитека. – 2016:  
[https://ru.wikisource.org/wiki/Мир\\_как\\_воля\\_и\\_представление\\_\(Шопенгауэр;\\_Айхенвальд\)/Том\\_I/Критика\\_кантовской\\_философии](https://ru.wikisource.org/wiki/Мир_как_воля_и_представление_(Шопенгауэр;_Айхенвальд)/Том_I/Критика_кантовской_философии)
- 18.** Яковлев В.Ю. Принцип объективности и ценности научного познания / В. Ю. Яковлев // Вестник Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена. - СПб., 2009. - N 87. - С.49-59.