

М.А. Мінаков,
кандидат філософських наук,
докторант Національного університету
"Києво-Могилянська Академія"

ПРОБЛЕМА ДОСВІДУ В ФІЛОСОФІЇ КАНТА

Філософський доробок І.Канта став фундаментом прориву думки у трансцендентальний вимір. Цей прорив можна вважати початком сучасної філософії. Це не означає, що сучасна філософія є трансцендентальною як така. Трансценденталізм не відкрив універсальний метод, що дає відповіді на всі питання, не став єдиною можливою методологією, не перетворився на всесильну ідеологію. Трансцендентальна філософія дозволила питати про умови власної можливості, змусила філософію стати широкою і відповідальною. Ця ширість досягалася, зокрема, і увагою до свого досвіду, і повагою до того, що він є. Вольфганг Рьод правий, коли пише, що трансцендентальна філософія як така є передусім метатеорією досвіду [1, 128].

Звісно, особливе значення поняття досвіду мало вже у філософії Нового часу, що почався з виразу поваги до досвіду у творах Ф.Бейкона і відбулася під знаком дискусії раціоналістів, емпіриків та скептиків. Однак після того, як у межах трансцендентальної філософії поняття досвіду набуло виразного застосування і нової критичної глибини, можна говорити про справжній початок історії поняття досвіду. Ця історія полягає у розвитку поняття, і розвиток цей полягає в тому, що теорії досвіду стали з необхідністю будуватися разом із певними методологічно-рефлексивними, чи метатеоретичними підходами. Метарівень забезпечив можливість вивчення досвіду не тільки як об'єкта, а й як суб'єкта дослідження. Тож історія поняття досвіду стала своєрідною історією досвіду досвіду, яка почалася з того, що еволюція поняття досвіду збігається з поступом власне досвіду в самоосягненні.

Початок, який трансцендентальна філософія дала історії поняття досвіду, мав амбівалентний характер. Можна говорити про два основних тлумачення досвіду в межах історичних форм трансцендентальної філософії кінця XVIII – початку XIX ст. Два титани німецької класичної філософії – І.Кант та Г.В.Ф. Гегель – стали родоначальниками двох основних традицій проблематизації теорії досвіду. Перша традиція – епістемологія досвіду. Друга традиція – те, що з певною обережністю можна назвати герменевтикою досвіду. Уже у філософії Фіхте та раннього Шеллінга з'явилися підстави для аналізу досвіду поза межами теорії пізнання. Ці тенденції було відчуте та найкраще сформульовано в феноменології Духа, першому великому філософському проєкті Г.В.Ф. Гегеля. З появою діалектики постала змога інтерпретувати досвід як здатність розуміти себе, осягати первинне в собі і в реальності, виходячи з розуміння їх єдиної природи. Оскільки тут йдеться про самоосягнення, що в подальшому стало тлумачитися в термінах розуміння, то цю традицію можна назвати герменевтичною. Герменевтична та епістемологічна традиції в подальшій ході філософії пережили чимало змін. Однак вони склали своєрідні рамки, в межах яких, за великим рахунком, досвід і продовжує аналізувати себе.

Традицію, започатковану саме Кантом, ми розглянемо докладніше у цій статті. Адже питання досвіду стало наріжним питанням у зведенні будівлі критики розуму. Саме завдання своєї філософії Кант формулює у метафорі "коперніканського повороту": розглянути проблему співвідношення споглядача (суб'єкта) і спогляданого (об'єкта) як проблему споглядача (трансцендентального суб'єкта) [2, XVI]. Уже у вступі до першого видання "Критики чистого розуму" Кант вводить проблему чіткого розрізнення апіорного і апостеріорного, чистого та досвідного. Топографія розуму, яку він почав у першій "Критиці", почалася з опису меж досвіду.

Відправне питання критичної філософії – співвідношення досвіду і розуму у пізнанні [напр. див.: 2, XVII]. Відповідь Канта на стару проблему Нового часу досить проста: пізнання неможливе без взаємодії чуттєвого досвіду та інтелекту. Ця відповідь була наче ілюстрацією до гегелівської історії філософії: у розвитку мислення дві суперечливі тези підважує третя синтетична теза. Цей підважувальний (по-гегелівськи – *aufhebende*) синтез має характер якісного переходу, що і продемонстрував Кант. "Критика чистого розуму" не просто примирила дві непримиренні філософські традиції. Вона говорить про необхідність вивчити підстави, з яких ми робимо ті чи інші судження, і в процесі вивчення підстав знаходить синтетичну позицію.

Епістемологічний підхід Канта започатковано його первинною інтенцією: розв'язати проблему догматично-метафізичних суперечок про досвід і розум через дослідження меж значущості знання. Всі запитання, які Кант формулює у вступі до першої "Критики", вказують на це. Кант питає: "Як можлива чиста математика? Як можливе чисте природознавство? Як можлива метафізика як наука?" [2, 19–22]. Відповідь на ці запитання слід шукати в такій тезі: "Всі емпіричні судження – синтетичні!" [2, 11]. Її уточнено розмежуванням апіорного та апостеріорного у досвіді. Надати відповідь на поставлені запитання, означає почати редукцію досвіду до його апіорних структур. Після цього первинного критичного кроку філософія, а не "філодоксія", її догматичний двійник, зможе побачити перший чіткий топос у структурі свідомості. Звідси, з цього топосу, який можна порівняти з "місцем" (Stand) у феноменології Гегеля, де відбувається звернення природної свідомості до своєї

абсолютної сутності, Кант розпочинає розчистку авгієвих стаєнь, на яку філософія перетворилася в догматичних обнубіляціях.

З огляду на це перед нами постає складність того запитання, яке сформулював Кант. Запитувати про межі значущості знання, означає запитувати про досвід в його апіорному вимірі. Однак складність посилено тим, що знання – через зв'язок із досвідом є передусім синтетичним судженням. Приріст знання – ось той факт, через який ми можемо вийти на апіорні структури досвіду і розуму взагалі. Тож питання про знання є одночасно питанням про досвід і синтез. Таким чином, спростити таке складне питання стає можливим у вигляді запитання такого штибу: як можливе синтетичне судження апіорі?

Після критичної редукції питання про знання як питання про синтетичні судження Кант починає експлікувати можливості, закладені в настанові такого запитання. Він, зокрема, констатує факт того, що претензію знання на загальну значущість пов'язано саме із синтетичними судженнями. Оскільки ці претензії неможливо висунути без того, аби предмети, про які винесено судження, мають щось спільне з тим, хто судить, він припускає, що предмет досвіду залежить від суб'єкта, адже він є результатом тлумачення даного за допомогою і чуттєвості, і інтелекту. Щоби розглянути ролі та повноваження чуттєвості і розуму в продукуванні знання і предмета, слід вивчити їх апіорні структури. Цим-то і займаються трансцендентальна естетика і трансцендентальна логіка, два основних розділи вчення про начала, першої частини “Критики чистого розуму”. В обох частинах Кант досліджує предметний досвід як такий, що містить і витлумачені досвідом предмети, і принципи їх тлумачення. У цей спосіб ми достаємося до двох основоположних здатностей пізнання – чуттєвості і розсудку: “чуттєвість дає нам предмети, а розсудок їх мислить” [2, 30].

У трансцендентальній естетиці ми розглядаємо апіорні форми споглядання – простір і час. Споглядання – це те, що вступає у взаємодію з мисленням [2, 33] і містить у собі дане предмету. Споглядання – зміст чуттєвості як здатності. У критичній редукції чуттєве споглядання приходить до репрезентації своїх апіорних принципів. Кант так описує цю редукцію: “Ми передусім ізолюємо чуттєвість, відкидаємо усе, що розсудок мислить через свої поняття, щоби не залишилося нічого, окрім емпіричного споглядання. Потім ми відділимо від цього споглядання і все те, що належить власне сприйняттю, так, аби залишилося саме чисте споглядання і сама лише форма явищ – єдине, що може дати нам чуттєвість апіорі” [2, 36]. Цей залишок репрезентовано двома апіорними формами споглядання, простором і часом. Обидві форми жодним чином не є тим, що репрезентує якості речей самих по собі чи їх відношень, тобто визначенням предметів. Ці форми оприявнюють лише те, що свідомість укладає у споглядання від себе, тобто умови можливості сприйняття речей. З огляду на це Кант формулює і основні визначення цих форм. Так, простір – це “форма всіх явищ зовнішніх чуттів, тобто суб'єктивна умова чуттєвості... [Вона] є необхідною умовою усіх відношень, у яких предмети споглядаються як такі, що перебувають поза нами” [2, 42–43]. Час – це форма “поєднання суперечливо-протилежних визначень в одному й тому самому предметі” [2, 48]. За цією формою протилежні визначення можуть у певному порядку стосуватися одної і тої самої речі. Тож і час не є чимось, що існує незалежно від суб'єкта. Час є “формою внутрішнього відчуття, тобто споглядання нас і нашого внутрішнього стану” [2, 49]. Також час є апіорною формальною умовою явищ взагалі, тобто не тільки зовнішніх, як простір, а й “внутрішніх”: “всі предмети відчуття існують у часі і з необхідністю перебувають з ним у відношеннях” [2, 50]. Разом простір і час становлять чисті форми будь-якого чуттєвого споглядання і уможливають апіорні синтетичні положення. Такий висновок веде до формулювання одної з найголовніших тез першої “Критики”: “Однак ці джерела апіорного пізнання, завдяки... тому, що вони – лише умови чуттєвості,.. визначають свої межі і стосуються предметів лише настільки, наскільки вони (ці предмети. – М.М.) розглядаються як явища, а не речі в собі” [2, 56]. Це є висхідний принцип досвіду, як його розуміє Кант. Час і простір, як їх описано в трансцендентальній естетиці, становлять межі можливого досвіду взагалі, але важливість їх обмежена саме тим, що вони мають значущість лише в межах чуттєвості.

Маючи такі висновки трансцендентально-естетичного дослідження досвіду, Кант переходить до трансцендентально-логічного дослідження, яке має проаналізувати іншу здатність розуму, а саме здатність пізнавати на основі уявлення предметів. Чуттєвість – це рецептивність, “сприйнятливність до вражень”, тоді як здатність пізнавати, або ще розсудок, – це спонтанність понять. Як споглядання є змістом чуттєвості, так поняття є змістом розсудку. Обидва змісти можуть бути емпіричними (тобто із змістом чуттєвих даних) і чистими (тобто без домішки відчуттів). Рецептивна здатність бере уявлення як таке, що дано ззовні. Спонтанність же є здатністю продукувати уявлення. Обидві здатності – рівноправні джерела утворення уявлення про предмет, які, щоправда, вимагають застосування цілого ряду динамічних “механізмів”, продуктивних спроможностей на кшталт інтелектуального синтезу та уяви, чи образного синтезу, а також особливого акту, що називається схематизмом – переходом від чистих категорій до їх застосування у витлумаченні в термінах часовості. Трансцендентальна логіка вивчає здатність пізнавати предмет через уявлення, а тому, в багатьох аспектах, відповідає на питання, пов'язані із трансцендентальною естетикою.

Трансцендентальну логіку Кант визначає як науку, що вивчає “походження, об'єм і об'єктивну значущість” апіорних знань [2, 81–82]. Ця наука має справу лише з законами розсудку і розуму, а також розглядає взаємодію рецептивності і спонтанності. На відміну від формальної трансцендентальної логіки апіорі співвіднесено із предметом. Ця наука складається з двох частин, тобто 1) аналітики, що стосується начал і принципів, згідно з якими можливо мислити предмет, та 2) діалектики, що критикує суперечності розуму. Обидві частини також важливі для кантівського розуміння досвіду. Перша дисципліна трансцендентальної логіки становить канон оцінки емпіричного застосування розсудку, а друга – критику розуму і розсудку у їх застосуванні до позафізичного світу.

Головні положення і основний висновок трансцендентальної аналітики можна сформулювати так. По-перше, зв'язність та єдність між "окремими досвідами" є необхідними для конституювання досвіду об'єктивного та законного світу. По-друге, поняття, які застосовано у досвіді, становлять саме правила такої єдності і зв'язності. По-третє, поєднання досвідів за певними правилами під поняттями є необхідною умовою єдності свідомості, тобто самосвідомості. Ця необхідна єдність, тобто єдність самосвідомості – це "трансцендентальна єдність аперцепції". Ще Кант визначає трансцендентальну єдність аперцепції як "та єдність, через яку все дане у спогляданні поєднано у понятті про об'єкт", тобто як об'єктивну, а не суто суб'єктивну єдність свідомості [2, 139]. Таким чином, досвід виявляється можливим, коли чуттєвість підведено під поняття. Стара, добре опрацьована формальна логіка свідомо уникала зв'язку із чуттєвістю. Натомість трансцендентальна логіка, як уже зазначалося, апіорі стосується предмета. Завдяки цьому трансцендентальна аналітика тлумачить дванадцять форм формальних пропозицій традиційної логіки у їх застосуванні до уявлень. У такому тлумаченні форми формальних пропозицій стають категоріями, тобто чистими поняттями розсудку [3, 80, також 2, 106]. Категорії – це апіорні поняття розсудку, що визнаються як "апіорні можливості досвіду (і можливості споглядання, і можливості мислення)" [2, 126]. Аналітика також дає правила об'єктивного застосування категорій у таблиці основоположень [2, 200]. Завдяки цьому розсудок розкриває свою природу як "здатність апіорі зв'язувати і підводити багатоманіття даних уявлень під єдність аперцепції" [2, 135].

Разом апіорні форми споглядання і таблиця категорій складають рамки того, що після Канта в німецькій філософії починають називати "справжньою", "цілісною" та "системною" наукою, тобто системою самосвідомого знання. Кант говорить, що маючи розуміння апіорних форм споглядання та категорій розсудку, ми можемо скласти "план науки як цілого" з "усіма моментами спекулятивної науки, яку треба створити, ба навіть її порядком" [3, 83, чи 2, 109]. Ця наука є виразом усвідомлення фатуму спекулятивного пізнання: предмет пізнання – це споглядання, підпорядковане умові синтетичної єдності свідомості. "Тож синтетична єдність пізнання є об'єктивною умовою будь-якого пізнання;.. будь-яке споглядання, аби стати для мене об'єктом, має підкоритися цій умові, оскільки іншим шляхом і без цього синтезу багатоманіття не могло б бути поєднаним у свідомості" [2, 138]. Також ця чиста наука заснована на фундаментальному положенні: "для нас можливе апіорне пізнання тільки як пізнання предметів можливого досвіду" [2, 166], уточнене в наступному твердженні: "можливість досвіду є тим, що дає об'єктивну реальність усім нашим апіорним знанням" [2, 195].

Внаслідок синтезу, який відбувся за умов застосування категорій до багатоманіття поданого у просторово-часових формах споглядання, постає явище чи феномен. З огляду на продукування феноменів розсудок у Канта постає як законодавець: явища утворено відповідно до законів-категорій. Тут феномени постають як такі, що "перебувають у просторі і часі як безпосередні чисті споглядання" [4, 23]. Підпорядкування феноменів категоріям, а отже, і розсудку відбувається на таких підставах:

- 1) всі феномени є в просторі й часі;
- 2) апіорний синтез уявлення апіорі стосується самих простору та часу;
- 3) феномени мусять підкорятися трансцендентальній єдності такого синтезу, а також категоріям, що репрезентують цю єдність апіорі.

Саме в цьому сенсі розсудок є законодавцем: він дає закони, яким підкоряються феномени з огляду на їхні форми, тобто встановлює стан, коли ці закони формулюють чуттєво-сприйману природу взагалі.

Через категорії розсудок судить. Однак є певний тип синтезів, через які розум застосовує категорії до роботи з даними чуттєвості. Тут передусім слід назвати уяву. Уява через свої синтези схематизує. Синтез – це заданість певного часу і простору, за посередництвом яких багатоманітне пов'язується з об'єктом взагалі завдяки категоріям. А схема – це часово-просторова заданість, яка завжди й усюди відповідає категоріям. Вона є умовою, просторово-часовим відношенням, що створює концептуальні відношення. Тобто схема – це умова, за якої "законодавчий розсудок виносить судження за допомогою своїх понять" [4, 34]. Схема, як і годиться трансцендентальному типу тлумачення, відповідає не на запитання "чому" феномени підпорядковані розсудку, а "як" вони підпорядковані. Схематизм є одним з найтаємніших актів уяви, який справджується саме завдяки наявності законодавчого для сфери феноменального розсудку.

Уява і проблема схематизму лише почасті описують застосування категорій. Систематично застосування описано в аналітиці основоположень. Об'єктивна реальність апіорних знань здобувається завдяки правилам об'єктивного застосування категорій, що і викладено у таблиці основоположень. Таблицю складають чотири основоположення: аксіоми споглядання, антиципації сприйняття, аналогії досвіду і постулати емпіричного мислення взагалі. Перші два основоположення – математичні, і розкривають екстенсивну природу споглядання та інтенсивну природу сприйняття. Відповідно до першого основоположення всі явища є "екстенсивними величинами", а отже, чиста математика здобуває право застосування до предметів досвіду, оскільки вони не речі самі по собі, а продукт синтезу явищ зовнішнього досвіду [2, 206]. Згідно з другим – реальність предмета сприйняття має інтенсивну величину, тобто ступінь впливу на відчуття. Внаслідок цього вся реальність у явищі має інтенсивну величину, яку охоплено як єдність і в якій множинність можна уявити тільки через заперечення нуля, тобто відсутності впливу на відчуття [2, 210 і далі].

Два інших основоположення є динамічними. Аналогії досвіду засновані на принципі того, що "досвід можливий

тільки за посередництва уявлення про необхідний зв'язок сприйнятів" [2, 218]. Цей необхідний зв'язок є у часі, що має три модуси: постійність, послідовність та одночасне існування. Відповідно до цих модусів визначаються і три аналогії досвіду, тобто "правила усіх часових відношень між явищами, за якими можна визначити існування кожного явища відносно єдності усього часу" [2, 219]. Ці правила розглядають існування явищ і відношення між ними, тому вони не можуть бути конститутивними, як перші два основоположення, адже конституювати існування неможливо. Динамічні основоположення мають характер регулятивних принципів, що стосуються відношення існування як такого. Саме тому тут не йдеться ані про аксіоми, ані про антиципації. Априорні судження не можуть стосуватися того, яким є існування взагалі, чи за його величиною. Воно може стосуватися лише того, як одне сприйняття зв'язано з іншим сприйняттям у певному модусі часу. Тож перша аналогія досвіду стосується постійності субстанції, без зміни її кількісних параметрів. У другій аналогії йдеться про часову послідовність за законом причинності: "Усі зміни відбуваються за законом зв'язку причини і наслідку" [2, 232]. Нарешті, третя аналогія стосується одночасного існування в комунікації: "Всі субстанції, оскільки вони можуть бути сприйняті в просторі як одночасно присутні, перебувають у повній взаємодії" [2, 256]. Таким чином, аналогії досвіду є принципами визначення існування явищ згідно з модусами часу: за ставленням до часу як до величини, до певного порядку і до сукупності існування. Разом аналогії ведуть до висновку, що "всі явища мають полягати у єдиній природі, оскільки без цієї априорної єдності не була б можливою жодна єдність досвіду, як і жодного визначення предметів у ньому" [2, 263].

Останнім основоположенням є набір постулатів емпіричного мислення взагалі. Термін "постулат" Кант застосовує у математичному розумінні, тобто як положення, "що не містить у собі нічого, окрім синтезу, за виключного посередництва якого ми даємо собі предмет і складаємо його поняття... вони не розширюють нашого поняття про речі, а тільки показують, як узагалі воно зв'язується з пізнавальною здатністю" [2, 287]. Тож відповідно до цього визначення і модальної групи категорій постулати емпіричного мислення взагалі є такими.

1. Узгоджене з формальними умовами досвіду (тобто спогляданням і поняття) є можливим.
2. Пов'язане з матеріальними умовами досвіду (відчуттям) є дійсним.
3. Необхідно існує те, зв'язок чого з дійсним визначено згідно з загальними умовами досвіду.

Ці постулати оприявнюють надлогічне значення категорій: тут вони репрезентовані у відношенні з речами і їх можливістю, дійсністю та необхідністю. Разом вони показують себе як розсудкові рамки можливого досвіду і його синтетичної єдності, в якій можуть бути дані лише предмети досвіду [2, 265–267], а також підстави для критики змістовного ідеалізму.

Разом аналітика начал та основоположень визначає межі значущості досвіду в позитивному плані. Однак аналітика завершується розмовою про ноумени – уявний предмет поза досвідом, чи негативне уявлення про річ саму по собі. Ноумен надзвичайно важливе поняття у топографії розуму: воно, з одного боку, опукло показує межу досвіду і значущості знання, окресленої чуттєвістю, а з іншого – уводить тему позадосвідного і проблему "схильності розуму" судити про надчуттєве. Обмеженість досвіду і зазначена схильність розуму становлять те, що прокладає місток до другої частини трансцендентальної логіки, до трансцендентальної діалектики. Діалектику Канта повністю присвячено критичному аналізу розуму "у вузькому розумінні" цього слова, тобто здатності давати принципи самому собі та здатності оперувати ідеями, поняттями без адекватного предмета в чуттях [2, 384]. Зокрема, як трансцендентально-логічний органон діалектику спрямовано на вивчення суперечностей розуму, його видимості чи позірності, що з необхідністю приводить до створення метафізики [2, 352]. Трансцендентальна діалектика аналізує паралогізми, антиномії та ідеали чистого розуму і виходить з цього аналізу з важливим відкриттям необхідного характеру суперечностей розуму. У тому ж, що стосується питання досвіду, діалектика веде до двох важливих висновків. По-перше, ще раз надано аргументи на користь того, що знання є собою лише в межах досвіду. По-друге, стає очевидним природа розуму завжди воліти долати межі досвіду, що свідчить про наявність і дієвість певних регулятивів розуму, які мають не спекулятивну природу.

Таким чином, у вченні про начала "Критики чистого розуму" трансцендентальні естетика, аналітика і, певною мірою, діалектика визначили Кантову теорію досвіду і підстави можливості створення метатеорії досвіду. Як теорія досвіду вона розглядає основоположні передумови, завдяки яким ми можемо сформулювати в поняття досвід предметів; теорія досвіду має завдання зробити досвід предметів загально зрозумілим. Як метатеорія кантівський трансценденталізм вивчає ті акти, що дають змогу розглядати досвід у теоретичних поняттях. Завдання метатеорії – "рефлексія щодо тих припущень, за допомогою яких слід визначити досвід про предмети як можливий, а також визначити характер значущості цих припущень і їх зв'язок із основоположним визначенням досвіду з метою мати можливість піддати критиці певні позиції теорії досвіду у випадку їх недолугості" [1, 161]. Критичне дослідження чистого розуму сполучило побудову теорії досвіду з побудовою можливості для філософії вивчати підстави створення теорій досвіду. Саме тому можна погодитися з тією оцінкою, яку дав професор В.Рюд кантівській критичній філософії: "Кант був першим, хто побачив, що теорія досвіду і теоретична філософія – одне й те саме" [1, 29].

Те поєднання, що її становлять теорія і метатеорія досвіду у Канта, можна назвати метафізикою досвіду. Цей термін запропонував Пітер Стросон у відомій книзі "Пути відчуття" (Bounds of sense) [див. 15]. Пітер Стросон, представник третьої генерації в аналітичній філософії, розробляв дескриптивну метафізику як спробу проаналізувати метафізичні системи, намагаючись визначити основні патерни мислення. У цих пошуках

Стросон з'ясував, що Кант був одним з тих мислителів, хто зробив найсумліннішу спробу зрозуміти "можливу загальну структуру досвіду" [5, 15]. Звісно, термін "метафізика" у Стросона не є тією догматичною дисципліною і витвором природної схильності розуму до похибки, про які йшлося у Канта. Для П.Стросона метафізика – це спосіб мислення, який складається з усталених завдяки природі смислу і значення моделей послідовності думки. Цю послідовність він знаходить у "Критиці чистого розуму", а разом з тим і рефлексію з приводу того, якими є умови цієї послідовності.

При порівнюванні позицій В.Рьода і П.Стросона стає зрозумілим особливість позиції філософії Канта, якої не знали позиції філософів до нього. Тут йдеться про трансценденталізм як настанову вивчати умови можливості мислення перш ніж братися за аналіз структури і змісту мислення. У саморефлексії, яка відбувається в процесі критичної редукації, проблема досвіду стала місцем розриву із наївністю і догматизмом метафізики і виходом до філософії до такої позиції, звідки стало можливим поступово розгорнути самосвідоме мислення процесі самоаналізу, де тотожність теорії досвіду і пізнання та теоретичної філософії стала очевидною.

Кант показав, як даність досвіду – єдину даність, з якою має розум для початку справи самоаналізу – обмежено умовами, що становлять апріорно-споглядальні форми простору і часу та категорії. Принципи, сформульовані категоріями і пов'язані з просторово-часовими умовами, уклали межі тої теорії, згідно з якою предмети досвіду є явищами, тобто предметами, що засновані на просторово-часовому та категоріальному витлумаченні даних. Оскільки у витлумачених предметах, у явищах, можна знайти принципи витлумачення, судження про предмети, що засновані на цих принципах та їхніх логічних наслідках, є об'єктивно значущими. Це означає, що розум має справу з цариною феноменальної дійсності, з предметами якої наперед узгоджуються судження самого розуму. Отож, Кантова теорія досвіду полягає у припущеннях щодо суб'єкта, "суб'єктивних" форм просторовості, часовості та категорій. Кант був переконаний, що в рамках цієї теорії можна описати факт того, що предмет досвіду та суб'єкт досвіду не є абсолютно гетерогенними. Натомість суб'єкт і предмет досвіду пов'язані одне з одним і цей зв'язок означає, що суб'єкт, його принципи та поняття, продукують предмет як ми маємо його у досвіді. Однак разом із кшталтуванням власне теорії досвіду Кант створив і підстави для аналізу цієї теорії. Звісно, Гегель почасти правий, коли говорить, що філософія Канта "віддалила форми об'єктивного мислення тільки від речі, але залишила їх у суб'єкті у тому вигляді, в якому їх знайшла. А саме вона не розглядала ці форми самі по собі, за їх змістом, а прямо запозичила їх за допомогою лем із суб'єктивної логіки" [3, 36–37]. Однак його власне мислення перебуває у тому вимірі філософії, який відкриває Кант. Та й гегелівська система не вичерпала її можливостей, а лише показала на можливі напрями подальших досліджень у трансцендентальній філософії. Можна стверджувати, що І.Кант відкрив епоху досвіду. Таким чином, критична філософія Канта стала поворотним пунктом у становленні досвіду, започаткувала його історію.

ЛІТЕРАТУРА

1. Rod W. Erfahrung und Reflexion. Theorien der Erfahrung in transzendentalphilosophischer Sicht. – Munchen, 1991.
2. Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Koniglich Preu?ischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, 1904. – B. III. – S. (B) 740.
3. Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Koniglich Preu?ischen Akademie der Wissenschaften. – Berlin, 1904. – B. IV. – S. (A) 1. – 252.
4. Делез Ж. Критическая философия Канта. – М., 2000.
5. Strawson P. The Bounds of Sense. – London, 1973.
6. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб., 2002.