

## ЗНАЧЕННЯ ФОРМАЛЬНОЇ ДОЦІЛЬНОСТІ ЕСТЕТИЧНОГО СУДЖЕННЯ ДЛЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ПРИПУЩЕННЯ ПРО СИСТЕМАТИЧНУ ЄДНІСТЬ ДОСВІДУ

*У статті проаналізовано суть і зміст формальної доцільності естетичного судження. Розкривається здобуток кантівського трансценденталізму в естетичній сфері.*

**Ключові слова:** *чуттєве, естетичне судження, єдність досвіду.*

Обґрунтування статусу естетики як філософської дисципліни впливає з логіки розвитку самого філософського знання, а не з мистецтвознавчих студій, якими були естетичні розробки західноєвропейської культури в епоху Відродження та в Нові часи. Але й повернутись до метафізики краси, що панувала в античному світі та середні віки, також не було можливості. Оскільки ті космоцентричні настанови, що забезпечували єдність трьох благ (істини – добра – краси), втратили свою загальну очевидність.

З іншого боку, новоевропейський раціоналізм (як його раціоналістична, так і емпіристська гілки), оголосивши досвід джерелом наукового пізнання природи, не змогли довести всезагальність його зв'язку. Звідси випливала проблематичність як єдності досвіду, так і наукового пізнання природи взагалі.

Здобуток кантівського трансценденталізму полягав в інноваційному способі розуміння досвіду як єдності чуттєвого змісту та апіорної форми. Але й Кант не зміг ані в межах гносеології, ані в межах етики довести систематичну єдність досвіду. Лише побудова кантівської концепції як філософської системи дозволила застосувати принципи трансценденталізму до естетичної сфери та виявити умови синтетичної єдності досвіду. Аналіз естетичних розробок І.Канта представлений працями таких дослідників, як А.Банфі, П.Гайдено. У статті з'ясовується значення формальної доцільності естетичного судження для трансцендентального припущення про систематичну єдність досвіду.

Розробка апіорних принципів пізнання та моралі виявила опозиційність їх вихідних позицій: перша сфера передбачає підкорення поняття предмету, друга – предмета поняттю. У першій сфері досвід об'єктивно визначається згідно з універсальними і постійними законами (царство абсолютної необхідності наукового знання). У другій сфері досвід заснований на безумовному і абсолютному законі, який не залежить від жодних феноменальних відносин та має своїм законом не необхідність останніх, а свободу. Якщо в теоретичній площині поняття зумовлено предметом, а розсудок забезпечує конститутивність принципів єдності емпіричної реальності, то в практичній сфері розум забезпечує регулятивність абсолютного закону, який є вільним від феноменальних умов здійснення досвіду, а отже, предмет є підкореним поняттю. Обидві теорії – природного детермінізму і моральної діяльності – мають свої автономні принципи.

У обох сферах не має рівноваги, оскільки субординація залишається принципом побудови кожної із зазначених сфер. Протиставлення двох перших “Критик” потребувало поєднання принципів для обґрунтування цілісності філософської системи. Тому виникає потреба в розробці принципів третьої сфери і, відповідно, третьої здібності душі, які б забезпечували таку цілісність.

Проголосивши своєзаконність сфер розсудку і розуму, Кант був змушений шукати перехід між ними. Оскільки досвід у теоретичному аналізі виявляє власну обмеженість (відкритість речі-у-собі не дозволяє завершити його систему остаточно, а розум, з іншого боку, намагається віднайти ідеї як трансцендентальні принципи позадосвідного знання). Але й моральний закон, як акт практичного розуму, потребує реалізації в емпіричній реальності. Отже, двонаправленість цих контрарних позицій має знайти площину перетину. Логіка трансценденталізму вимагає існування сфери, де можливим був би проблиск свободи в “темряві феноменального світу”, де став би можливим рух згідно із законами досвіду до розуміння “природи як мистецтва”. Тому “повинні існувати засади єд-

ності понадчуттєвого, які лежать у основі природи, з тим, що практично містить у собі поняття свободи” [3, с.174].

Дослідження того, як можливо у філософії мислити таку основу єдності чуттєвого з тим, що містить у собі поняття понад-чуттєвого, – мислити не в теоретичних поняттях, а в особливій функції судження, і складає завдання “Критики здібності судження”. Таким чином, Кант прийшов до естетичної проблематики як філософ. Проблема філософії як системи приводить його до відкриття особливої сфери питань естетики. Остання була задумана як ланцюжок між світом свободи та природи, але поступово перетворюється в Канта в спеціальну філософську дисципліну. Виходячи з логіки становлення трансценденталізму, він окреслив важливі проблеми естетики й теорії мистецтва та запропонував їх вирішення.

У Канта термін “естетичне” використовується в значенні “чуттєве”. Але в нього ці поняття не зводяться одне до одного. По-перше, Кант розрізняє емпіричні відчуття (чуттєве сприйняття, відчуття) і естетичні почуття. По-друге, поняття “естетичного” в Канта має, на відміну від першого, предикати всезагальності та необхідності. Однак у цих різних значеннях чуттєвого є і спільний момент, так що не випадково ці два, здавалось би, різних значення мають спільну назву: й емпірична чуттєвість, й естетичні почуття являють собою деякі модифікації стану суб’єкта.

Розглядаючи поняття “**чуттєвого**”, можна відмітити, що на вищезазначеному розрізненні розуміння його не закінчується. У “Критиці здатності судження” під терміном “естетика” Кант розуміє вже не те, що зазначає цей термін у “Критиці чистого розуму”. У першій “Критиці” терміном “естетика” називалася частина гносеології – учення про апіорні форми чуттєвості – простір і час. У зв’язку із цим розглядалися значення, які ці форми мають для обґрунтування наукового статусу математики. Цим питанням присвячена перша частина “Критики чистого розуму”, названа “Трансцендентальною естетикою”. Тут апіорні форми чуттєвості слугують основою структури чуттєвого досвіду взагалі, але не мають відношення до пояснення оціночного моменту притаманного смаку.

На цьому рівні Кант вважає, що трансцендентальний метод до сфери прекрасного застосувати неможливо. “Джерело смаку, почуття прекрасного, вірогідно, має в основі емпіричне походження та не допускає пошуків апіорних законів, які були б здатними лягти в основу та скласти всезагальний критерій”. Цю точку зору Кант викладає в одній із приміток до “Критики чистого розуму”, яка була видана 1781 року [1, с.181].

Але на цій констатації філософ не зупиняється. В естетиці філософ вводить ще одну здібність, яка, крім розсуду та розуму, входить у число апіорних, не обумовлених емпірично здібностей людської душі. Вона пов’язана зі специфікою людської чуттєвості. Потім, на основі здатності судження Кант визначає естетичне почуття.

Логічна операція судження складається з підведення одного поняття під інше, суб’єкта судження під предикат. Цій логічній функції відповідає визначальна діяльність суб’єкта, за допомогою якої різноманіття чуттєвості підводиться під єдність поняття розсудку. Таке підведення необхідне, якщо врахувати, що спочатку чуттєвість і розсудок у Канта розділені. Таким чином, у випадку теоретичного пізнання здатність судження виступає як уява, яка здатна створити наочну схему тієї діяльності, логічне вираження якої представляє собою категорія розсудку. Але тут здатність судження не є самостійною законодавчою силою душі. Законів вона не дає, тому, на цьому рівні, немає третьої сфери, яку можна було б, за Кантом, поставити поряд зі світом природи та світом моральності. Вона не створює, таким чином, третього світу, а передбачає лише особливий засіб розгляду природного світу. “Якщо повинно існувати поняття або правило, яке з першопочатку виникло зі здатності судження, то воно повинно бути поняттям про речі природи тією мірою, якою природа відповідає нашій здатності судження. І, отже, про таку властивість природи, про яку можна було б скласти поняття лише за умови, що її устрій відповідає нашій здатності підводити певні часткові закони під більш загальні, які не дані” [3, с.108].

Виходячи із цього, уява є не репродуктивною уявою, яка відтворює образ емпіричного предмета, даного в спогляданні, а продуктивною або творчою уявою, яка вперше тво-

ритель образ. На відміну від “Критики чистого розуму”, де уява виконує завдання творення наочного образу або схеми поняття. Оскільки саме поняття розсуду виступає як правило синтезом різноманітностей, то уява, яка афектується розсудком, творить ніби наочну схему цього правила, тобто ту часову схему, “фігуру”, яка утворюється послідовністю моментів часу, котрі вказують як повинно здійснитися правило, яке задано у вигляді категорії розсуду. Розсуд визначає якого роду правило повинно прийняти наочну форму, схему. Тут уява виявляється заздалегідь запланованою, а тому не дивно, що створений нею образ-схема відповідає поняттю.

Але коли ця здатність розглядається самотійно, а не як допоміжна, як момент, необхідний для здійснення пізнання і практичної діяльності, то виявляється, що вона тісно пов’язана з почуттям задоволення та незадоволення, яке тим самим уперше отримує можливість свого пояснення засобами трансцендентальної філософії. Якщо будь-яке уявлення, говорив Кант, відноситься нами не до пізнавальної здібності, а викликає в нас почуття задоволення або незадоволення, то такий спосіб відношення до уявлення називається естетичним.

Аби точніше визначити здатність судження, Кант вводить ще одну відмінність. Він розрізняє здатність судження залежно від того, як вона здійснює функцію підведення одиничної різноманітності (різноманітність споглядання) під всезагальне (поняття розсуду або ідею розуму). Якщо загальне або поняття дається, то судження, яке підводить під нього часткове, є визначальним. Якщо, навпаки, дається часткове, від якого слід перейти до загального, то судження є рефлексивним. У першому випадку, як уже було зазначено, судження підкоряється апіорним законам розсуду, у другому – навпаки, оскільки часткові форми природи як такі не піддаються визначенню з боку апіорних законів розуму, а тому сприймаються нами як випадкові. Необхідно прийняти інший апіорний принцип, який би зумовлював закони, згідно з якими стає можливим перехід від часткового до всезагального або, інакше кажучи, згідно з яким різноманітність часткового в природі може бути досягнута.

Згідно із цим принципом, уява творить образ вільно, не керуючись ніякими поняттями, що збігаються з вимогами розсуду. Цей принцип відповідає нашій пізнавальній здібності. Ним керується рефлексивна здатність судження. “Рефлексивна здатність судження, якщо вона бере участь у процесі пізнання, має значення лише регулятивного принципу, який керує науковим дослідженням, – вважає П.Гайденко, – але не значення конститутивного принципу, який дає лише розсудок” [2, с.86]. Стосовно природи рефлексивна здатність судження не може пояснити або, точніше, визначити її, або дати для цього об’єктивну визначальну основу всезагальних понять природи, за Кантом. Здатність судження рефлектує “відповідно до свого суб’єктивного закону, відповідно до своєї потреби, але в той самий час відповідно до законів природи” [3, с.127], тобто відповідно до поняття, яке містить у собі основу синтезу предмета. Це поняття є цільовим, оскільки принцип рефлексивного судження, тобто принцип, який керує переходом від часткового до всезагального, обґрунтовує його та виправдовує, відображає природу в її різноманітності. Це поняття не виражає жодного визначення природи, жодного акту свободи, а є умовою, завдяки якій можливо розглядати природні об’єкти в порівнянні з універсально-послідовним досвідом, який виправдовує акт свободи. Здатність судження, за Кантом, є чимось проміжним між розсудом, як визначальним відповідно до законів необхідності (світ феноменів), та розумом як таким, що визначає чистий акт свободи. Вона пов’язана з тією сферою досвіду людини, де антитеза поміж феноменом і ноуменом породжує усвідомлення їх внутрішньої єдності. Кант до цієї сфери відносить естетичний досвід, наперед визначений апіорним принципом доцільності.

Для доведення апіорності цього принципу фундатор трансценденталізму в першому вступі до третьої “Критики” зводить принципи поділу здібностей душі з принципами поділу пізнавальних здібностей. Перший передбачає диференціацію здібностей пізнання, бажання та задоволення чи незадоволення. Для пізнання і бажання двох апіорні принципи були вже обґрунтовані у двох попередніх “Критиках”. Саме розсудок і розум, як різновиди пізнавальних здібностей, забезпечували спонтанність їх діяльності:

“Здатність пізнання згідно з поняттям має свої апіорні принципи в чистому розсудкові (у його понятті про природу), здатність бажання – у чистому розумі (у його понятті про свободу)” [3, с.112]. Здатність судження є середнім терміном між пізнавальними здібностями. За аналогією Кант постулює можливість забезпечення апіорного принципу здатністю судження для почуття задоволення та незадоволення: “Таким чином, серед властивостей душі взагалі залишається ще проміжна здатність, або сприйнятливість, а саме почуття задоволення й невдоволення, так само як серед вищих пізнавальних можливостей залишається проміжна здатність судження. Що може бути природнішим, ніж припущення, що здатність судження також буде містити апіорні принципи для почуття задоволення й незадоволення?” [там само].

Зв’язок між цими двома здібностями – судженням та почуттям задоволення чи незадоволення – підтверджує, на думку Канта, їх суб’єктивний характер. Якщо пізнавальні здібності двох перших “Критик” – розсудок і розум – містять об’єктивне відношення між уявленнями, з метою отримання їх поняття чи ідеї, то здатність судження не має породжувати поняття про об’єкт, а лише впорядковує враження суб’єкта і здійснює зв’язок між пізнавальними здібностями, чий трансцендентальний статус уже обґрунтований Кантом. Більше того, апіорний принцип здатності судження ґрунтується лише на аналогії з іншими пізнавальними можливостями, за умов здійснення зв’язку між ними.

Так само почуття задоволення чи незадоволення в класифікації здібностей душі, на відміну від пізнавальної та бажаної здібностей, що співвідносять свої уявлення з об’єктом, співвідноситься лише зі станом суб’єкта. Із суб’єктивного характеру здійснення обох здібностей, а також з їх проміжного опосередковуючого характеру Кант робить висновок: “...якщо здатність судження взагалі повинна визначати щось саме по собі, то цим щось могло б бути, мабуть, тільки почуття задоволення, і, навпаки, якщо почуття задоволення взагалі повинне мати апіорний принцип, то тільки в здатності судження” [3, с.112].

Апіорний принцип, на якому ґрунтується здатність судження, стає фундаментом автономності почуття задоволення чи незадоволення та сфери, яку вона утворює. Цей апіорний принцип, як правило, здатності судження передбачає узгодження природи із цією здібністю, підведення особливого під загальне. Лише поняття доцільності природи має забезпечити належний рівень узгодження, можливості судити про особливе, яке нібито міститься в загальному і підводить його під певне поняття природи.

“Таким поняттям служить поняття досвіду як системи з емпіричних законів” [3, с.108]. Виокремлення можливості узгодження поняття природи з певною здібністю людини знову призводить до актуалізації дефініції досвіду. При чому воно має значення не для сфери пізнання, де немає вимоги узгодженості, а достатньо лише підкорення поняття предмету, а й для автономної естетичної сфери. Це виводить дефініцію досвіду на новий етап розуміння й створює перспективи для акумуляції поняття естетичного досвіду.

Несистематичний характер досвіду за необхідністю повертає дослідницьку увагу до сфери розуму. Дійсно, розуміння цілей і взагалі формулювання принципу доцільності в трансценденталізмі пов’язано з діяльністю розуму. Проте Кант виявляє і обмеженість розуму в цьому питанні: “Проте доцільність природи або ж поняття про речі як мети природи ставить розум як причину в таке співвідношення з подібними речами, у якому ми ніяким досвідом не розпізнаємо його як підставу їхньої можливості” [3, с.118].

Пояснення значення досвіду як системи за емпіричними законами приводить Канта до необхідності обґрунтування недостатності розсудкової єдності. Хоча спонтанна діяльність розсудку забезпечує систему досвіду за трансцендентальними законами, але надмірна різноманітність форм природи як систем предметів досвіду демонструє її відчуженість від розсудку. Ця обмеженість розсудку як скінченої можливості висуває необхідність іншої підстави для єдності досвіду.

Принцип синтетичної єдності емпіричної реальності Кант виводить з обмеженості розсудку: “Тому що загальні закони природи мають свою основу в нашому розсудкові, який диктує їхній природі (хоча лише згідно із загальним поняттям про неї як про природу), то часткові емпіричні закони у відношенні того, що в них залишається невизначеним з боку зазначених законів, повинні розглядатись у такій єдності, ніби їх також дав розсудок

(хоча й не наш) для наших пізнавальних здібностей, щоб уможливити систему досвіду згідно із частковими законами природи. Справа полягає не в тому, начебто в такий спосіб дійсно потрібно допустити такий розсудок (адже ця ідея служить принципом тільки для рефлектуючої здатності судження – для рефлексії, а не для визначення), а так, що таким чином ця здібність дає закон тільки сама собі, а не природі” [3, с.179]. Припущення іншого способу діяльності розсудку певним чином відтворює принцип “нібито” проголошений у “Критиці чистого розуму”. Але якщо там єдність досвіду не була центральною проблемою дослідження, то обґрунтування автономності естетичної сфери надає їй такий статус. Або, швидше, навпаки: винесення проблеми синтетичної єдності досвіду в центр філософської уваги призводить до постулювання своєзаконності сфери прекрасного.

Абсолютизація функцій розсудку для обґрунтування єдності досвіду приводить до розгляду агрегату емпіричних даних як їх системи. Поняття агрегату неодноразово використовується як Кантом, так й іншими представниками німецького ідеалізму, для позначення механістичності зв’язку. Так, поза розумінням синтетичної природи здібності уяви єдність мислення та почуття являє собою лише агрегат. А “досвід взагалі варто розглядати відповідно до трансцендентальних законів розсудку як систему, а не просто як агрегат” [3, с.113].

Зазначена єдність досвіду має синтетичний характер. У цьому сенсі Кант не відходить від стратегії, зазначеної в “Критиці чистого розуму”. Узагалі, можливість досвіду обумовлює проблематичні знання як синтетичні судження. Кант критикує логіку емпіризму, яка намагалася аналітично вивести єдність досвіду шляхом порівняння даних сприйняття. Таким чином, можливість порівняння як поєднання різних сприйняття в одному понятті вже ґрунтується на синтезі.

Синтетична єдність часткових досвідів має засновуватися на закономірності, яка має випадковий характер. Тобто більше спрямована на узгодження із суб’єктом, ніж на достовірність знань про об’єкт. Як ми вже бачили, у “Критиці чистого розуму” вже не розглядається достовірність як критерій істинності шляхом пізнання, яка має для трансценденталізму формальний характер.

Недостатність діяльності ані розсудку, ані розуму для забезпечення систематичного зв’язку емпіричних явищ, а отже, досвіду як системи приводить Канта до необхідності трансцендентального припущення: “Справді, єдність природи в часі й просторі і єдність можливого для нас досвіду є одне і те ж саме, тому що природа є сукупністю одних лише явищ (способів уявлення), яка може мати свою об’єктивну реальність винятково в досвіді; досвід же сам як система за емпіричними законами повинен бути можливим, якщо природу (як це й повинно бути) мислять як систему. Отже, те, що зазначена безмежна неоднорідність емпіричних законів і різноманітність природних форм, яка викликає занепокоєння, не властива природі, а, скоріше, завдяки спорідненості часткових законів більш загальними, придатна для досвіду як емпіричної системи, є суб’єктивно необхідне трансцендентальне припущення” [3, с.113–114].

Це припущення Кант сам визначає як трансцендентальний принцип здатності судження, що є доцільністю в сприйнятті єдності досвіду. Виведення формальної доцільності як апіорного принципу ґрунтується на такому міркуванні Канта: “Оскільки поняття про об’єкт, тому що воно містить у собі також основу дійсності цього об’єкта, називається ціллю, а відповідність речі з тим характером речей, який можливий тільки завдяки цілі, – доцільністю її форми, то принцип здібності судження щодо форми речей у природі під емпіричними законами взагалі є доцільність природи в її різноманітті. Тобто природа за допомогою цього поняття уявляється так, ніби якийсь розсудок містив у собі основу єдності різноманітного [змісту] її емпіричних законів” [3, с.118].

Визначення доцільності як апіорного поняття не дорівнює його редукції до категорії, оскільки воно ґрунтується не на спонтанності розсудку, а виключно на суб’єктивному застосуванні рефлексивної здібності судження. Тому не можна з предметів природи виводити якісь поняття їх цілей, можна лише рефлексувати про них. Так само не можна

прирівнювати діяльність естетичного судження до принципів практичної доцільності, хоча, якоюсь мірою, можна застосувати тут певну аналогію до моральної діяльності людини.

Апріорність досвіду за принципами синтетичної єдності явищ забезпечує формальна доцільність. Розведення визначаючої та рефлексивної здатності судження має свої продовження в класифікації принципу доцільності. Формальна доцільність, на відміну від доцільності теологічного судження, дозволяє технічно судити про речі, тобто виходити з мистецтва, узгоджувати часткові закони природи, якими не може керувати розсудок, до здійснення досвіду як системи за суб'єктивним законом [3, с.118].

Завданням рефлексивної здатності судження не може бути класифікація предметів природи за їх емпіричною різноманітністю, так само як і специфікація трансцендентальних законів. Штучний характер застосування здібності судження зумовлений суб'єктивним характером формальної доцільності, а тому не може бути звичайним емпіричним знанням. А отже, результат її діяльності може бути здійсненим лише у сфері мистецтва: “Справді, лише у творах мистецтва ми можемо усвідомити каузальність розуму щодо об'єктів, які тому й називаються доцільними. Називати ж відносно них розум технічним можливо лише для досвіду, який стосується каузальності наших власних здібностей. Однак уявляти собі природу подібно до розуму технічною (і в такий спосіб приписувати *природі* доцільність і навіть цілі) – таке уявлення є особливим поняттям, якого ми не можемо знайти в досвіді і яке лише здатність судження вкладає у свою рефлексію про предмети, щоб відповідно до його вказівки здійснити досвід за частковими законами, а саме за законами можливості системи” [3, с.140].

Трансцендентальний принцип здійснення єдності досвіду за законами естетичної сфери повертає до епікурівського визначення всесвіту як божественного витвору мистецтва, і до лейбніцівського розуміння наперед установленної гармонії, яка не відкривається людині в скінченому спогляданні, але зумовлює можливість всезагального зв'язку. Але досягнути доцільність створеного здатний лише творець. Тому для людини закони краси відкриваються лише у сфері мистецтва, але божественний розум може досягнути доцільність і краю всесвіту в цілому.

Підсумовуючи вищезазначене, можна зробити такі **висновки**:

1. Аналіз необхідності систематичного зв'язку емпіричної реальності виявляє недостатність розсудку, що забезпечує доведення всезагальності окремого емпіричного явища до рівня емпіричного закону, але не зв'язок цих законів між собою, так і розуму, який має претензію діяти поза сферою досвіду. Питання обґрунтування досвіду як системи стає центральною проблемою першого вступу до “Критики здатності судження”.

2. Систематична єдність досвіду стає змістом трансцендентального припущення, яке є апріорним принципом здатності судження. Це зумовлює необхідність розрізнення між визначаючою та рефлексивною здатністю судження. Остання виходить за межі юрисдикції розсудку й визначає досвід як певну єдність, яку “нібито” надав природі розсудок у своїй суб'єктивній спрямованості.

3. Кореляція між рефлексивною здатністю судження, як зв'язком інших пізнавальних здібностей, і почуттям задоволення чи незадоволення, як середнім терміном можливостей пізнання та бажання, виявляє можливість відкриття апріорного принципу естетичної сфери. Суб'єктивний характер здійснення обох здатностей доводить необхідність їх зв'язку.

4. Це дозволяє говорити про можливість перетину царин природи і свободи, обґрунтування автономності сфери естетичного, а отже, – про завершеність системи трансцендентального ідеалізму.

5. Естетична сфера дозволяє переосмислити сферу чуттєвості. Відтепер вона не зводиться до афектації зовнішнім світом чи дії апріорних форм часу і простору в трансцендентальній естетиці як розділі “Критики чистого розуму”, а актуалізує апріорний принцип, що дозволяє розуміти природу як сукупність предметів досвіду у якості сфери мистецтва.

6. Формальна доцільність стає апіорним принципом естетичної сфери, а отже, саме вона забезпечує систематичність зв'язку емпіричних законів як узгодження різноманітних форм природи зі станом суб'єкта.

7. Лише автономія естетичної сфери передбачає синтетичну єдність досвіду. Отже, аналіз естетичного досвіду стає можливим після трансцендентальної ревізії філософії, так само як філософія може стати довершеною системою лише після обґрунтування трансцендентального статусу естетичної сфери та умов здійснення досвіду у неї.

8. Лише естетичний досвід є закінченим, довершеним у сенсі його здійснення повноти життя людини.

1. Банфи А. Критика способности эстетического суждения у Канта / А. Банфи // Банфи А. Философия искусства. – М. : Искусство, 1989. – С. 169–190.
2. Гайденко П. Эстетическое и нравственное в философии Канта / П. Гайденко // Гайденко П. Прорыв к трансцендентному. – М. : Республика, 1997. – С. 79–93.
3. Кант И. Собрание сочинений : в 6 т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1964. – Т. 5. – 432 с.

*The article is about the analysis of formal reasonable aesthetical statement. Expose Kant's transcendentalism in aesthetical sphere.*

**Key words:** *sense, aesthetical statement, unity of experience.*