

UUSKANTIAANLUSE ÕPETUS ÜLDKEHTIVATEST VÄÄRTUSTEST

Leonid Stolovitš

Vene keelest tõlkinud Ülo Matjus

Kõige järjekindlamal ja süstematiseeritumal kujul formeerus väärtusfilosoofia 19. sajandi kantiaanluses. Ning see pole imekspandav, kui pidada silmas otsustusvõime- ja väärtusteooria töötlust kriitilise filosoofia alusepanija teostes. Loosungi "Tagasi Kanti juurde!" esitas esimest korda Rudolf Hermann Lotze õpetaja Christian Hermann Weisse (1801-1866) juba 1847. aastal. 1865. aastal kordas seda loosungit Otto Liebmann, kes uskantiaanluse lätel asudes arendas õpetust aprioorsetest subjektiivsetest väärtustest, mis asuvad mõnesuguses transtsendentaalses sfääris ega olevat hinnatavate objektide omadusi või kvaliteete.¹ Kuid terviklik väärtusõpetus ei kujunenud mitte ainult kui väärtusfilosoofia, vaid ka kui üldkehtivate väärtuste käsitlus filosoofia enda alusainena uskantiaanluse Badeni (Freiburgi või edela-saksa) koolkonnas. Selle rajaja Wilhelm Windelbandi arvates võib filosoofia olla "üksnes õpetus üldkehtivatest väärtustest". W. Windelband rõhutab filosoofia säärasel mõtestamisel oma järglust R.H. Lotzega, kes "... nihutas energiliselt esiplaanile väärtuse mõiste ning seadis selle nii loogika kui ka metafüüsika etteotsa." Sel alusel tekkivatki väärtusteooria filosoofilise alusteaduse uue liigina.²

W. Windelband mõistab ise hästi seda vaimset ajaloolist situatsiooni ühiskonnas, mis sünnitas uue filosoofilise väärtusõpetuse: "Me elame täie teadmise üle ajaloolise liikumise suurimat probleemi: isiksuse ja massi vahetõrke. Ning ses mõttes on küsimusel väärtuste üldkohustuslikkusest oma kultuurilis-filosoofiline tähendus." F. Nietzsche olevat W. Windelbandi sõnul kehastanud indiviidi võitlust rõhumise vastu massi-elu poolt. "Nietzsche sõnad *kõigi väärtuste ümberväärtustusest* ei ole mitte juhuslikult saanud meie päevade ühiseks varaks. Kõigi elutingimuste kolossaalses pöördes on tõesti liikvele läinud meie hinnangute päritud substants ning nende kahtluste koorem, kuhu tõukab meid riid vanade ja uute eluvormide vahel, annab ennast kõikjal tunda sügava rahutustundena ning igatsusena veendumuste uue kindluse järele." Sellest igatsusest veendumuste uue kindluse järele kasvabki, nagu arvab W. Windelband, välja uus

tarve filosoofilise maailmavaate järele, mille tulemusena me ootame käesoleval ajal filosoofialt mõtisklust igaveste väärtuste üle, mis on ajastu muutlikest huvidest üle, olles põhjendatud kõrgemas vaimses toeluses. See tarve väljendab uskantiaanluse Badeni koolkonna rajaja veendumustpidi isiksuse püüdlust tagasi saada ja päästa oma seesmine vaimne maailm masside ülevõimule vastu toimides. Ent vastukaaluks nietzschelikule individualismile ning sellest järelduval väärtuste relativistlikule käsitusele peab W. Windelband filosoofia jaoks tähtsaks ühtlasi küsimust, "... kuidas me saame lepitada isiksuse sise-elu väärtusi ja välise elu massiväärtusi vastuoludest vabaks ühtsuseks."³

Uskantiaanluse Badeni koolkonna väärtusteooria tuleneb ta esindajate filosoofiliste vaadete olemusest, aga kui võrd teiseltpoolt on väärtus nende vaadete järgi keskne filosoofiline mõiste, tingib see väärtuse olemuse käsituse kaudu ka nende filosoofia kesksete probleemide lahenduse.⁴

Kuidas trakteerivad badenlased väärtuse olemust ning vahekorra olemisega? W. Windelbandi arvates tõestas I. Kant, et "... filosoofia ei pea olema maailma koopia, filosoofia ülesanne on tuua inimeste teadvusse need normid, millest sõltub mis tahes mõlemise väärtus ja tähendus."⁵ Sellest lähtudes vastandab W. Windelband empiirilisel antud faktid ideaalsetele normidele, mis määravad väärtuse ning on hindamise reegliteks: "...seadustel, mis on meie loogilise, eetilise ja esteetilise süüme aluseks, ei ole mittemingisugust sidet faktidega, mille kohta nad käivad. Nad kõnelevad üksnes sellest, missugused peavad need faktid olema, et tõeste, heade, kaunitena pälvida üleüldist heakskiitu. Nõndaviisi ei ole nad mitte seadused, mille järgi peaksid nähtused objektiivselt arenema või neid tuleks subjektiivselt käsitada, vaid ideaalsed normid, mille alusel kujuneb selle väärtus, mis toimub loomuliku paratamatusega. Need normid on järelikult hindamise reeglid."⁶ Normaalne teadvus "...ei ole empiiriline tegelikkus, vaid ideaal, millega tuleb mõõta mis tahes empiirilise tegelikkuse väärtust."⁷

Ent mis määrab väärtuse? "Rahvahulk või isegi enamus ei ole tribunal, mille ees lahendatakse absoluutse väärtuse küsimus,"⁸ lausub W. Windelband. Ta on väärtusrelativismi otsustav vastane. Väärtust määravate ideaalsete normide maailm ei ole tingitud mitte loomulikust paratamatusest, vaid väljendab olema-pidavuse paratamatust.⁹ Sellepärast eeldab väärtus üldkohustuslikkust, seisneb üleüldises kohustuslikkus tunnususes.¹⁰ Sel väärtuse normatiivsel olema-pidavusel on oma üleloomulik alustus: "...empiirilise elu kõrgemad väärtused – teadmine, kõlblus ja kunst – muutuvad Jumaluse elavateks tegudeks inimeses ning omandavad transtsendentaalses teadvuses kõrgema ja sügavama tähenduse."¹¹ Filosoofia ülesandeks on W. Windelbandi järgi käsitleda üldkehtivaid väärtusi, "... mis

moodustavad kultuuri kõigi funktsioonide üldise plaani ning väärtuse mis tahes üksiku teostamise aluse. Kuid ka neid väärtusi kirjeldab ja seletab ta üksnes sel eesmärgil, et anda aru nende tähendusest; ta ei vaatle neid mitte faktide, vaid normidena.”¹²

W. Windelbandi järelkäija ning järglane Badeni koolkonna juhina Heinrich Rickert arendab edasi uskantiaanlikku väärtusõpetust. Erinevalt oma eelkäijast ei taanda ta filosoofia ainet puhtale väärtusteooriale, kuna filosoofia, nagu ta arvab, olevat kutsutud leidma kolmandat kuningriiki, mis ühendaks tegelikkuse maailma transtsendentaalsete väärtuste maailmaga.¹³ Kuid puhtal väärtusteoorial on H. Rickerti jaoks esmajärguline tähtsus. Väärtuse mõiste tuletab ta tunnetusteooriast ja loogikast. Filosoofia ülesanne on “... tõlgitseda inimelu mõtet õpetuse alusel kehtivatest väärtustest”.¹⁴

H. Rickert ei jaga W. Windelbandi mõtet väärtuse taandamisest normile ja olema-pidavusele täielikult, arvates, et “normi ja väärtuse järsk eristus” on tarvilik ning et “... väärtus muutub olema-pidavuseks, nüüpea kui me suhestame ta tunnetava subjektiga. Siis vastandub ta sellega tavaliselt kui norm, millega subjekt peab ennast kooskõlastama.” Säärane väärtuse ja olema-pidavuse lahutamine on H. Rickerti jaoks tähtis selleks, et väärtuse endaküllast transtsendentsust rõhutades vastu panna subjektivismile väärtuste trakteerimisel: “Väärtuste transtsendentsus seisneb nimelt selles endaküllasuses ning sellepärast, liites väärtuse mõistesse olema-pidavuse momendi teda tunnustavate subjektide jaoks, teda ainult varjutatakse.”¹⁵

H. Rickerti järgi seisab väärtus olemise, tegelikkuse, elu vastas. “Väärtused ei ole tegelikkus, ei füüsiline ega psüühiline. Nende olemus seisneb nende kehtivuses, mitte nende faktilisuses.”¹⁶ “Elu võib olla ainult vahendiks ning ta väärtus sõltub sellepärast üksnes nende eesmärkide väärtusest, mida ta teenib.”¹⁷ Sellepärast hülgab H. Rickert väited selle kohta, et “... tõe, kõlbluse ja ilu väärtus ning sellele vastavalt kultuuriliste hüvede tähendus, millega need väärtused on seotud, s.t. teaduse, kunsti ja sotsiaalse elu tähendus tuleb taandada elulistele väärtustele või et kõik kultuuriväärtused on üksnes eluliste väärtuste ülendusi ja täpsustusi.” Ent on olemas “... võimalus anda elule väärtus endaküllaste väärtuste alusel, mis ei ole elulised väärtused.”¹⁸ H. Rickert rõhutab: “Väärtuste puhul ei saa kõnelda, et nad on olemas või et neid ei ole olemas, vaid ainult et nad kehtivad (*gelten*) või et neil puudub kehtivus.”¹⁹ Meelde tuletab, et kehtivuse (*das Gelten*) mõiste juurutas R.H. Lotze, küsib H. Rickert retooriliselt: “Mida siis tähendab sõna *kehtivus*, kui sel ei ole väärtuse tähendust?” Ning teiselt poolt “... ei ole ka väärtusest vaba teoreetilist kehtivust.”²⁰

Mis on see kehtivate väärtuste või väärtuseliste kehtivuste maailm? H. Rickert nimetab seda maailma ka transtsendentseks tä-

henduseks, tähenduseks, mis asub mis tahes olemise üle ja enne seda. H. Rickerti kontseptsiooni järgi "... käib niisiis tähendus, mis asub mis tahes olemise üle, väärtuse sfääri kohta ning võib olla mõistetav ainult väärtusena." H. Rickerti filosoofia terminoloogias võib transtsendentset tähendust käsitleda mõnesuguse metafüüsilise reaalsusena, Platoni ideede sarnaselt. Juhitagu tähelepanu sellele, et kehtivuse kategooria juurutaja R.H. Lotze kasutab seda kategooriat Platoni ideede objektiiv-ideaalse olemise mõistmiseks. Kuid uuskan-tiaan H. Rickert annab endale aru sellest, et "... metafüüsilis- vaimse reaalsuse tunnetamise võimalus kätkeks tunduvalt raskemat probleemi kui empiirilise tegelikkuse tunnetamine."²¹ Samuti ei tule kahelda H. Rickerti väärtusõpetuse idealistlikus loomus.²² Kuid see on idealismi eri liik, mida H. Rickert ise nimetab transtsendentaalseks või gnoseoloogiliseks idealismiks, lähtuvaks transtsendentaalse subjekti, isiksusetu teadvuse tunnistamisest, milles absolutiseerub vaimse kultuuri üldnimelik olemus.

Määratleda H. Rickerti väärtusfilosoofiat idealistlikuna või – veel enam – teda särasena märgistada, sellest ei piisa ta teoreetiliseks mõtestamiseks. Väärtuse vastandus vahelduval olemisele ja muutlikule subjektile, endaküllase väärtuse väitmine oli H. Rickertile enim tarvilik väärtuse relativistlik-subjektivistliku tõlgitsuse kriitikaks. Tuletades seoses sellega, et filosoofilised voolud on esiplaanile nihutanud väärtuse mõiste, meelde F. Nietzsche, ütleb H. Rickert: "Kõigi väärtuste ümberväärtustus, mille poole püüdes Nietzsche, ei saa olla teaduse ülesanne. Veel enam: kas võib ülepea väärtusi väärtustena ümber väärtustada? Inimhinnanguid ja suhtumisi väärtustesse, mida ei maksa segi ajada väärtuste endiga, võib mõjustada. Tähendab – võib saavutada seda, et üks väärtus asendab teist ja teda hinnatakse viimase asemel. Väärtusi endid seejuures ei väärtustata ümber. Nad jäävad selleks, mis nad on. Väärtused ei saa muuta väärtustena, muutumise osaliseks saab ainult meie suhtumine nendesse."²³

Nagu näeme, püüab H. Rickert tegelikult põhjendada väärtuste objektiivsust, ehkki kuulutab, et väärtused ise "... ei kuulu ei objektide ega subjektide valda. Nad moodustavad täiesti iseseisva kuningriigi, mis asub sealpool subjekti."²⁴ Objektina peetakse siin silmas olemist empiirilise tegelikkusena. Teises teoses märgib ta, et endaküllane väärtus on täiesti sõltumatu "... mis tahes suhestatusest olemisega ja seda enam subjektiga, kelle poole ta käändub."²⁵ Järelikult eristab H. Rickert – nagu W. Windelbandki – selgesti väärtussuhte objektiivset ja subjektiivset aspekti,²⁶ ajamata "indiviidi poolt teostatavat hindamise psüühilist akti" segi "väärtustega, mis kehtivad sõltumatult hindava subjekti aktist".²⁷

Väites, et "endal põhinev väärtus on transtsendentne ese" ning et "transtsendentse olemus ammendub täielikult ta tingimatu

kehtivusega,”²⁸ ei eita H. Rickert väärtuse sidemeid ei tegelikku-
se, objekti ega subjektiga: “Väärtus võib esiteks liituda objektiga sel
viisil, et viimane muutub sel teel hüveks, ning ta võib samuti olla sub-
jekti akt a seotud sel viisil, et see akt muutub sellega hinnanguks.”²⁹
Järelikult võtab H. Rickert omaks väärtusteoorias tähtsa väärtuse
olemuse ja ilmnemise eristamise. Seejuures võib ilmnemine olla nii
objektiivne (hüve) kui ka subjektiivne (hinnang).

Väärtussuhete struktuuri käsitus H. Rickerti poolt, selle objek-
tiivse ja subjektiivse külje, väärtuse enda olemuse ja nähtumuse eris-
tus on midagi oluliselt muud kui väärtuse trakteering läinud sajandi
teise poole ja 20. sajandi alguse teistes filosoofilistes vooludes, sää-
rastes, nagu empiriokrititsism ja pragmatism, millega uskantiaanid
polemiseerisid. Nõnda võtab Richard Avenarius (1843–1896) tarvi-
tusele mõiste *E-väärtus*, nimetades seda ka *karakteriks*. Määratluse
iärgi on E-väärtus kirjeldusele kättesaadav väärtus, “... kuivõrd seda
peetakse teise inimindiviidi avalduse sisuks.”³⁰ *Ilusa* ja *inetu* suhestab
see üks empiriokrititsismi rajajaid karakteri või E-väärtustega koos
kõigi sellisest tõlgitsusest tulenevate subjektivistlike tagajärgedega.
R. Avenarius näeb eetilise ja esteetilise apertseptiooni väärtuselist
loomust: “Kummalgi neist on eesmärgiks väärtuse eseme määratlus
ning selle hinnangu tulemus seotakse predikaadina esemega, nime-
tades seda heaks või halvaks, ilusaks või inetuks.” Kuid väärtus ise
taandub R. Avenariuse järgi positivistlikult mõistetud otstarbekoha-
susele – vähima jõukulu printsübile. Teoses “Filosoofia kui maailma
mõtlemine vastavalt vähima jõukulu printsübile. Puhta kogemuse
kriitika prolegomena” ütleb ta: “Me ei näi vahest liiga julgena,
kui me katsume ka mõningate vormide esteetilist väärtust taandada
sellelesamale otstarbeka jõukulu printsübile.”³¹

H. Rickert nimetab säärast kultuurifilosoofia suunda, mis töö-
tab energeetiliselt elustatud füüsikaliste mõistete abil, filisterlikuks.
R. Avenariuse filosoofiakäsitluse maailma mõtlemisena vastavalt vä-
hima jõukulu printsübile kvalifitseerib ta ökonoomilise värvinguga
biologismiks ning arvab õigesti, et “... bioloogia mõistetest ei saa
tuletada midagi, mis võiks olla asjade väärtuse või mitteväärtuse
möödupuuks.”³²

Sarnasel alusel põhineb väärtuse käsitus ka pragmatismis, mida
H. Rickert nimetas justkui elufilosoofia gnoseoloogiaks, tehes kind-
laks ta geneesi lähtuvana Nietzschest, Machist ja Avenariusest,³³
käsitledes teda biologismi vormina. H. Rickerti sõnu pidi taandab
pragmatism, vallates kommertsantide loogikat, kes “... pärivad kasu-
mi järele isegi teaduslikus uurimises ...”³⁴, tõe hüvele, mis mõistetud
kasulikkusena elu jaoks.³⁵

H. Rickerti seisukohalt aga “...nimelt sellepärast, et elu on hü-
vede ja nendega seotud väärtuste igasuguse teostamise tingimus, ei
saa tal olla endaküllast väärtust. Ta leiab alati väärtuse ainult tänu

sellele, et meie muudame ta hüveks, silmas pidades endal põhinevaid, endaküllaseid väärtusi".³⁶ Hüve on H. Rickerti järgi tegelikkus, mis "... teostab endana väärtust, mis annab talle millegi olema-pidava karakteri," kuna "... elu võib olla ainult vahend ning ta väärtus sõltub sellepärast eesmärkide väärtusest, mida ta teenib."³⁷ Kultuuri all käsitleb ta "... objektide kogumit, mis on seotud üldkehtivate väärtustega ja mille eest kantakse hoolt nende väärtuste pärast." Väärtused on fundeeritud kultuuri objektides, mida filosoof nimetab "... hüvedeks (*die Güter*) sellepärast, et neid säärasel viisil tegelikkuse väärtuslike osadena eristada väärtustest endist kui säärastest, mis ei ole tegelikkus." Kultuur erineb lihtsast loodusest nimelt väärtuste olemasolu poolest.³⁸

Sõltuvalt nende või teiste väärtuste teostamisest jaotab H. Rickert kultuuri erinevateks liikideks. Need on esteetiline kultuur – esteetiline väärtuse maailm; kõlbeline kultuur, milles eetilised väärtused on seotud eetilise tahtega. On olemas tehnilise kultuuri väärtus, kuid tehnika ei ole iseväärtuseline, sest võib olla ka pahhe. Religioossed väärtused – elu ülielava olemise sümbolina – on religioosse inimese jaoks absoluutsed väärtused.³⁹ Teadust nimetatakse kultuuri hüveks. Teaduslik, kunstiline, kõlbeline ja religioosne elu on kultuuri põhifäärid, mis vastavad juba I. Kanti käsitletud nelja liiki väärtustele: loogilised, esteetilised, eetilised ja religioossed väärtused.⁴⁰

Uuskantiaanlik väärtuste filosoofia esitas oma väärtuste süsteemi käsituse. Säärase süsteemi ühe variandi pakkus H. Rickert artiklis "Väärtuste süsteemist" ja teoses "Filosoofia süsteem".⁴¹ Ta eristab väärtuse kuut valdkonda. 1. Teadus, milles realiseeruvad loogilised väärtused. 2. Kunst, mis kehastab esteetilisi väärtusi. 3. Müstilised väärtused, mis väljendat isikulise jumalata religioossetes kultustes (budismi ja panteismi tüüpi). 4. Eetilised hüved ja neile vastavad kõlbelised väärtused ja sotsiaal-eetilised väärtused. 5. Isiklikud väärtused ehk isikliku elu väärtuselised alad – isikliku elu hüvede (armastuse, headuse, sõpruse, seltsivuse jms.) väärtuselised alged. Armastuse alge on täiusliku isikliku elu ülim väärtus olevikus. 6. Religioossed väärtused, mis jaatavad absoluutselt täiusliku subjekti ideaali – usk isiklikku jumalasse.⁴²

Väärtuste süsteemi üles ehitades arvestab H. Rickert väärtuse igas valdkonnas jaotumist väärtusteks, hüvedeks (väärtuse ühen-duse tegelikkusega), subjekti hindeliseks suhteks ja väärtuselise maailmavaate tüübiks. Nõnda on esimeses, loogilises valdkonnas väärtuseks tõde, hüveks teadus, subjekti hindeliseks suhteks otsustus, maailmavaate tüübiks intellektualism. Esteetilises sfääris on väärtus ilu, hüve – kunst, subjektiivne suhe – intuitiivne kaemus, maailmavaate tüüp – estetism.⁴³ Selgesti eristades väärtust, hüve ja hinnangut, mõistab H. Rickert väärtuste hierarhiat olemasolevana ja subjekti

jaoks kehtivust omavana ning teeb subjekti hindavast suhtest lähtudes kindlaks ta printsiibi.⁴⁴

Väärtuste avatud süsteemi luua püüdes arvestab filosoof ka sääraseid jaotuse ja klassifikatsiooni printsiipe nagu väärtuste hüvede teostamise viisid, hüvede ajalised parameetrid (tuleviku hüved, oleviku hüved, igaviku hüved), hüvede jaotamine asjadeks ja isikuteks, ajaloolise elu liigendamine isiksusteks, sotsiaalseteks seosteks, toimekuseks (aktiivsuseks). Väärtuste kolme esimest valdkonda – loogilisi, esteetilisi ja müstilisi väärtusi – trakteerib ta kui kogu faktiliselt olemasolevat kaemuslikku, isikusetut ja asotsiaalset elu hõlmavaid, vastandina väärtuste kolmele teisele valdkonnale: eetilisele, elulis-isikulisele ja religioossele. Filosoofia, mis on kutsutud looma väärtuste süsteemi ning mis ise on eriline väärtus, "... asetab väärtuste süsteemi hoonesse viimase kivi."⁴⁵

Algpärase väärtuste süsteemi esitas psühholoog ja filosoof Hugo Münsterberg (1863–1916), kes lähenes uskantiaanluse Badeni koolkonnale, kuigi ta filosoofilis-aksioloogilistes konstruktsioonides on tunda peale Kanti ka Fichte ja Schopenhaueri mõju. H. Münsterberg oli väärtusrelativismi ja säärase filosoofiliste suundade nagu empiriokrititsism ja pragmatism resoluutne vastane. Väärtused võivad H. Münsterbergi arvates olla tinglikud, suhtelised, nagu mõnutunne, mis saadud toidust. Kuid tõelised väärtused on tingimatud, absoluutsed. Nad ei ole seotud üksikute isiksuslike elamustega. Nad on üle-isiksuslikud. Raamatus "Väärtuste filosoofia", mille esimene väljaanne ilmus 1908. aastal, kirjutab H. Münsterberg: "Kõik püüdlused nii tõe, ilu, kõlbluse, progressi, õiguse kui ka religiooni poole seostuvad tõeliselt maailmaga, mille väärtused on mõeldavad sõltumatuina kelle tahes kalduvusist rohkete indiviidide seast."⁴⁶

Absoluutseid väärtusi käsitab H. Münsterberg pideva, absoluutse, üle-isiksusliku tahtmisena, absoluutse tahterahuldusena, mis ei sõltu individuaalsest tahtest. Väärtused on antud isiklikus elamuses, kuid me elame neid üle, üteldes lahti oma mööduvast "mina'st". Olles üle-isiksuslikuks tahtmiseks tõe, ilu, kõlbluse ja pühitsetu järele, ei käi nad isiksusliku rahulduse või meelepaha kohta.⁴⁷

Veel järsumalt kui H. Rickert vastandab H. Münsterberg väärtuse ja olema-pidavuse.⁴⁸ "Väärtuste filosoofia" autor arvab, et absoluutseid väärtusi ei ole looduse põhjuslikkuste süsteemis (loodus on oma aluse poolest ülepea väärtusvaba) ega indiviidi eesmärkide süsteemis (individuaalsete isiksuste suhtumine viib ainult tinglikele väärtustele). "Maailma tingimatud, üleüldiselt kehtivad väärtused ei ole oma sisult ei füüsilis-psühholoogilised ega ajalooliselt tekkinud positsioonid; nad võivad kuuluda maailma ülepea põhjuslikku ja üleindividuaalsesse olemusse."⁴⁹ Ning H. Münsterberg kinnitab, et sellepärast "... ei ole väärtuse süva-aluses olemas mingit

olema-pidavust.”⁵⁰ H. Münsterbergi raamatu vene retsensendi sõnul “... eeldab olema-pidavus juba mittetahtmise võimalust, kuid väärtused tähendavad üht absoluutset ja kohustuslikku tahtmist. Olema-pidavus on mõistetav meeldiva sfääris, ühiskonna struktuuri ja arengu uurimisel fikseeritavate sotsiaalsete regulatiivide sfääris. Kuid väärtustel ei ole sellega midagi ühist ...”⁵¹

Ning sellele vaatamata sisaldab H. Münsterbergi konstrueeritud väärtuste-süsteem väärtuseliselt seisukohalt erinevaid nii objektiivse kui ka subjektiivse tegelikkuse sfääre.⁵² H. Münsterberg liigendab väärtuste maailma puhta tahte endajaatusena elulisteks väärtusteks (vahetult antud väärtused) ja kultuuriväärtusteks (eesmärgipäraselt loodud väärtused). Mõlemad väärtusrühmad suhestuvad välismaailma, intrasotsiaalse maailma (*Mitwelt*)⁵³ ja sisemaailmaga. Nii elulised kui ka kultuuriväärtused klassifitseeruvad loogilisteks, esteetilisteks, eetilisteks ja metafüüsilisteks väärtusteks. Et seda puhaste väärtuste süsteemi näitlikult esitada, reprodutseerime H. Münsterbergi poolt pakutud skeemi. (Vt. lk. 49.)

Nagu näeme, kuuluvad uskantiaanlikus väärtuste filosoofias esteetilised väärtused väärtuste üldisse süsteemi, ent alludes väärtuse selle või teise filosoofilise käsituse üldistele printsiipidele, on neile iseloomulikud spetsiifilised iseärasused. W. Windelbandile on esteetiline norm üks väärtusi määravate ideaalsete normide maailma avaldusi. “Esteetiline reegel nõuab säärast meelelist ergutust, mis üldkohustuslikkusele pretendeerides võib oma eset iseloomustada kaunina.” Täheldades ilu normatiivsust, rõhutab uskantiaanluse Badeni koolkonna rajaja I. Kanti järel ilu üldkehtivust: “... kui ilu peab olema midagi enam kui lihtsalt individuaalselt meeldiv aisting, siis peame ilu suhtes aktsepteerima üldkohustusliku normi.” Esteetika on absurdus sellele, kes keeldub möönmast teatavate tunnete võimet üle kanduda igale inimesele, võimet, millel põhineb esteetilise mulje olemus.⁵⁴ Sellepärast on esteetilisel funktsioonil – nagu loogilisel ja eetiliselgi – “sotsiaalne loomus”.⁵⁵ Kuid esinedes hinnangu printsiibina, ei toimi see esteetilise alal teadlikult, nagu on omane normidele loogilise ja eetilise sfääris.⁵⁶

H. Rickert kannab oma üldise väärtusekäsituse üle ka esteetilisest väärtusele. Eriti tähtis näib talle olevat vastandada esteetilised väärtused niinimetatud eluväärtustele. H. Rickerti arvates “... ei saa kunsti kohta ütelda, et ta kogub endasse elava elu. Kõigel sellel, mida me kogeme ainult kui elavat, puuduvad iseendast nii loogiline kui ka esteetiline väärtus.” Siit järgneb: “Esteetiline inimene peab elavale elule endale selja pöörama – mõistmaks kunsteose tähendust, mis ei ole vitaalselt eluline.”⁵⁷

Neid ütlushi, nagu ka neid, mis leiduvad artiklis “Eluväärtused ja kultuuriväärtused”, võib tõlgitseda suunatuina realistliku kunsti vastu, kunsti sideme vastu eluga, avaliku formalismi tunnistusena.⁵⁸

PUHTAD VÄÄRTUSED

Maailma endajaatus
Puhta rahulduse ese

	Loogilised väärtused (maailma endasallitus)	Esteetilised väärtused (maailma endakooskõlastus)	Eetilised väärtused (maailma endategevus)	Metafüüsilised väärtused (maailma endataustus)
ELUVÄÄRTUSED (vahetult antud väärtused)	Olemise väärtused (tunnustuse ese)	Ühtsuse väärtused (rõõmu ese)	Arengu väärtused (ülenemise ese)	Jumaluse väärtused (usu ese)
Välismaailm:	Asjad	Harmoonia	Kasv	Loomine
Intrasotsiaalne maailm:	Olemused	Armastus	Progress	Ilmutus
Sisemaailm:	Hinnangud	Õnn	Iseareng	Pääsmine
KULTUURIVÄÄRTUSED (eesmärgipäraselt loodud väärtused)	Seose väärtused (tunnetuse ese)	Kauni väärtused (andumuse ese)	Saayutuse väärtused (väärlisuse ese)	Aluse väärtused (veendumuse ese)
Välismaailm:	Loodus	Kujutav kunst	Majandus	Universum
Intrasotsiaalne maailm:	Ajalugu	Luu	Õigus	Inimene
Sisemaailm:	Mõistus	Muusika	Kõlblus	Üli-“mina”

Kuid see oleks H. Rickerti esteetiliste vaadete lihtsustus. Ta ei lähe mitte realismi, vaid naturalismi ja selle teooria vastu kunstis. Vastandades esteetilisi väärtusi elule, astub "Elu filosoofia" autor välja naturalistlike teooriate vastu, mis kinnitavad, et "... kunst peab võimalikult rohkem lähenema elule." Nagu ta arvab, ei ole need "... mitte üksnes väärad esteetilised teooriad, vaid ei sisalda üldsegi esteetikat. Nad ei kõnele sugugi esteetilisest väärtusest ega suuda seda teha."⁵⁹ Vaevalt maksab selles näha realistliku esteetika maskeeritud kriitikat. Filosoof arvustab näiteks Rodini raiendit, milles inimkeha kasvab välja marmorrahnust. Ent mille eest? Mitte selle eest, et inimkeha sarnaneb reaalsega, vaid selle eest, et marmorrahn kandub elust kunstiteosesse, leidmata esteetilist mõtet. H. Rickert peab vastuvõetamatuks, et muusikateoses "... tuleb ette helisid, mis mõjuvad ainult tegelikkusena, nt. elava karjena."⁶⁰ Ta ise viitab, et ei asu esteetilise "formalismi" poolel.⁶¹ Miks peab säärases avalduses nägema pettemanöövrit? Toetudes oma väärtusteooriale, täheldas H. Rickert tegelikult olemasolevat esteetilise suhte seaduspärasust, mida teised teoreetikud on määratlenud kas distantsi (E. Bullough) võõrituse (V. Šklovski) või võõristusena (B. Brecht): "Esteetiline väärtus on võimalik ainult seal, kus on distants".⁶² Seda seaduspärasust pidas silmas juba L. Feuerbach, kui ta kirjutas, et "... kunst ei esita oma teoseid millegi muu pähe, kui mis nad on tegelikult, see tähendab muu kui kunstiteoste pähe ... Kunst ei sunni mind pidama maastikku tegelikuks paikkonnaks, inimkujutist tegelikuks inimeseks."⁶³

H. Münsterbergi kontseptsiooni järgi väljendavad esteetilised väärtused maailma endakooskõlastust. Nad on olemas kahel tasemel: eluväärtuste tasemel ja kultuuriväärtuste tasemel. Esimesel tasemel on see rõõmu esemeks: välismaailma harmoonia, armastus inimeste vahel, õnnetunne inimhinges. Kultuuriväärtuste tasemel on need välismaailma reprodutseeriva (kujutav kunst), inimese sisemaailma väljendava (muusika), inimestevahelist sidet avava (luule) kauni väärtused, mis kehastet kunstis. Väärtusena kehastab ilu inimese ja maailma esteetilist ühtsust. Ilu on üle-individuaalne, kuid eeldab individuaalset suhet – stiihilist esimesel ja teadvustatut teisel tasemel.

H. Münsterberg osutab kauni spetsiifikale, eriti kunstis kehastatult, spetsiaalselt tähelepanu teoses "Kunstilise kasvatusse printsiibid" (1905). Kõrvutades maailma teaduslikku ja kunstilist vastuvõttu, märgib ta, et "... seal, kus õpetlane otsib elemente, pürib kunstnik tähenduse poole; seal, kus õpetlane toob nähtavale seadusi, toob kunstnik nähtavale väärtusi, õpetlane seletab, aga kunstnik hindab," kuigi mõlemad "... püüavad meile anda objektiivse maailma käsitlust, mõlemad annavad meile tõde."⁶⁴ Nii looduses ja elus kui ka kunstiloomes avalduva ilu spetsiifilisi iseärasusi näeb H. Münsterberg objekti ja subjekti järgmises seisundis: "... objekti jaoks on

see täielik isolatsioon, subjekti jaoks on see täielik lasumus objektis.” “Ning see täielik lasumus, milles objektiivne mulje muutub iseendast lõppeemärgiks ongi ilu tõelise elamuse ainsaks võimalikuks sisuks.”⁶⁵

H. Münsterbergi isolatsiooni mõiste sarnaneb distantsi omaga H. Rickerti esteetilistes vaadetes. Mõlemad põhinevad oma algupära poolest I. Kanti *huutusel*. H. Münsterbergi järgi püüab ilu armastaja leida igavest üleüldisust “... üksiku objekti kaemuses, ta isoleerib viimase maailmast ning selle isolatsiooni tõttu ei vaadelda objekti enam mõne toimingu vahendina, eesmärgi saavutamise riistana, põhjuse tootena, astmena veel millegi poole, vaid vaadeldakse lihtsalt oma olemasolus.”⁶⁶ Selles seisneb H. Münsterbergi arvates esteetilise suhte omapära võrreldes teaduslik-tunnetusliku ja utilitaar-praktilisega. Säärase isolatsiooni tulemusel “... ei ole puit enam puit, loom – toit, kosk – liikumapanev jõud, nüüd tajutakse ainult nende ilu.”⁶⁷ Samal ajal ei loo isolatsioon iseendast veel esteetilist väärtust, nii nagu raam ei taga pildi kunstilist kvaliteeti (“... kunst on eraldamine, kuid iga eraldamine ei ole kunst.”⁶⁸) H. Münsterberg annab ses suhtes ainsa tagatise, mis jällegi lähtub I. Kanti esteetikast: “... mida pikaealisem on objekt, seda suurem on inimeste ring, kes koos meiega osalevad ta retseptisoonis, seda avaramad on esteetilised võimalused.”⁶⁹

Esteetilise väärtuse probleemi uurib üksikasjalikult säärane Badeni (Freiburgi) koolkonna uskantiaan nagu Jonas Cohn (1869–1947). 1901 ilmus ta “Üldine esteetika” (“*Allgemeine Ästhetik*”), 1932 “Väärtusteadus” (“*Wertwissenschaft*”), mida 1940 täiendab teos “Tegelikkus kui ülesanne” (“*Wirklichkeit als Aufgabe*”).

J. Cohn seab ülesande piiritleda väärtuste esteetilise valdkonna koht väärtuste teiste liikide – meeldiva väärtuse, väärtuse loogilise ja moraalse sfääri, religioosse väärtuse suhtes. R.H. Lotze ja W. Windelbandi järelkäijana osutab J. Cohn suurt tähelepanu väärtussuhte subjektiivsele küljele ning püüab esteetilise väärtuse iseärasusi tuletada esteetilise hinnangu omapärasest: “Kui meil sellepärast õnnestuks kindlaks teha esteetilise hinnangu olulised tunnused, siis me võiksime kindlalt ütelda, et oleme leidnud nimelt väärtuste esteetilise valdkonna omapärase erisuse.”⁷⁰

Jonas Cohn jagab väärtused kahte klassi: 1. konsekutiivne väärtus – see, mida me hindame vahendina eesmärgi suhtes; 2. intensiivne väärtus – see, mida “... me hindame millenagi ta enda pärast, sellepärast asub väärtuse järk ja mõõt eranditult selles asjas endas.”⁷¹ J. Cohni järgi on esteetiline väärtus intensiivne ning see eristab teda kasulikkust. Kuid intensiivseks väärtuseks on sellises käsituses ka tõe loogilise väärtuse ja hüve moraalse väärtusena. Järgnevate erinevuste piiritlemiseks väärtuste maailmas ning esteetilise väärtuse spetsiifika selgitamiseks jagab J. Cohn intensiivsed

väärtused veel kaheks: 1. immanentne väärtus, s.t. säärane väärtus, mis pürib oma seemise tähendusega; 2. transgredientne väärtus – väärtus, mis oma tähendusega viitab väljapoole oma valdkonna piire. Viimaseks on tõe ja kõlbluse väärtus. Esteetiline väärtus on aga immanentne, immanent-intensiivne väärtus ehk puhtintensiivne väärtus, kuna “... immanentsus on teataval määral intensiivsuse lisandus ja täiendus.”⁷²

Esteetilise väärtuse puhtanisti intensiivsest karakterist jäeldatakse I. Kanti vaimus ta vastandlikkus mööduvatele praktilistele huvidele ning esteetilise objekti isoleeritus, mida kunstis tugevdab kunstiteose ruumiline ja ajaline piiratus, kunstiteose raam.⁷³ Nagu me näeme, on isolatsiooni mõiste J. Cohni esteetilise väärtuse käsituses sama tähtis kui H. Münsterbergigi esteetilistes vaadetes.

Kuid Jonas Cohn poleks olnud kantiaan, kui ta poleks märkinud esteetilise väärtuse imperatiivset iseloomu, ehkki ta väitleb esteetilise valdkonna tuletamise vastu loogilisest oma suure õpetaja poolt. Ta arvab, et “... eetilises ja esteetilises valdkonnas arenevad mõtlemisest printsiipiaalselt erisugused inimkonna küljed ning siin peetakse võitlust oma olemuselt täiesti ebaloogilise relvaga. Esteetiliste väärtuste lahinguväli on kunsti ja esteetilise otsustuse ajalugu.”⁷⁴ Samal ajal kuulub esteetiline väärtus väärtuste sellesse rühma, milles “... hinnang on olema-pidavuse vormis,” tänu millele “... indiviid tunneb, et teda sunnib seda väärtust tunnustama ta tahtest kõrgemal seisev nõue.” Sellepolest erineb esteetiline väärtus põhimõtteliselt meeldiva väärtusest. Viimane kätkeb üksnes faktiilist hinnangut, mis erineb hinnangust olema-pidavuse vormis. Esteetilistel väärtustel on oma imperatiivsuse, oma olema-pidavuse üldkehtivuse tõttu täiesti erandlikul määral kultuuriliselt ühendav tähendus.⁷⁵

Niisiis: “... esteetiline väärtus on imperatiivne, puhtanisti intensiivne kaemuse-väärtus.”⁷⁶ Esteetiline seisund esineb juhtijana, “... kes avab seemise väärtuse sealgi, kus ta peitub varjatuna. Ta on täiesti vastandlik arutleva teadvuse rangusele.” Esteetilise eseme peamisteks vormideks, esteetilise väärtuse peamisteks liikideks on kaunis ja ülev. Kaunis loob intensiivseks süüvimiseks esemesse⁷⁷ maksimaalsed tingimused. Kuid ka “... puhtanisti kauni omadusi võib tuletada esteetilise kaemuse enda tingimustest.”⁷⁸ Ülevas avaldub sise-elu vägevuse suurus või jõuetus. mis on seotud mulje jõulisusega!⁷⁹ Traagiline on ülev kannatuses või hukkumises või – lähemalt määratledes – väärtusliku, ka kannatuses oma suurst säilitava isiksuse kannatus.⁸⁰ “Koomiline ei kuulu esteetilise valdkonda tervikuna.” “Kogu koomilises peitub vasturääkivus.” Kuid koomiline võib olla esteetiliselt väärtuslik, näiteks naiivselt tõeses – laste naiivsuses ja vahetuses. Huumori puhul kätkeb väärtus koomilises endas, kuid “... koomiline ese on esteetiliselt tähenduslik oma ko-

mismi kiuste.”⁸¹ See paradoksaalne konstruktsioon tekib selle tõttu, kuidas J. Cohn käsitleb esteetilist. Talle on “... ainult puhas ilu esteetilisega täielikult adekvaatne modifikatsioon – justkui väärtuste esteetilise valdkonna tuum.”⁸²

Esteetiline on väljenduse ja vormi täielik ühtsus ja isegi samasus: “... väljendus ja vorm on siin seesmiselt üks ja seesama.”⁸³ Vormistuse ja väljenduse ühtsus eksisteerib nii looduslikult kaunis kui ka kunstiliselt kaunis – kaunis kunstis. Kuid viimases on vormistus kunstniku teadlike jõupingutuste tulemus. Need jõupingutused loovad J. Cohni kontseptsiooni järgi esteetiliseks kaemuseks parimad tingimused, teostades esteetilise objekti maksimaalselt võimaliku isolatsioonini. Ning sellepärast “... pakub kunst juba sellepoolest, et ta ei ole loodus, esteetiliseks elamuseks soodsamaid tingimusi.”⁸⁴ Sellest on tingitud ka, et “... meie esteetiline loodusekaemus on ilma kunstita sama vähe võimalik kui harilik mõtlemine ilma teaduseta.”⁸⁵

Jonas Cohn juurutab oma esteetikas järjekindlalt väärtusteoreetilist lähenemist, mõistes esteetikat ennast kriitilise teadusena väärtustest.⁸⁶ Muidugi teeb ta seda kooskõlas oma väärtuse ja esteetilise olemuse käsitusega kantiaanliku traditsiooni rüpes, olles seda võrreldes H. Rickerti ja H. Münsterbergiga tunduval määral subjektiveerinud. Osutades suurt tähelepanu esteetilise väärtuse spetsiifikale, märgistab J. Cohn selle väärtuse koha väärtuste süsteemis, mida ta nimetab orgaaniliseks, s.t. sääraseks, nagu on elusorganismi liikmete suhted, “... millest igaüks on tarvilik ühise elu seisukohalt, kuid millest samal ajal ei saa mitte ühtki vaadelda kogu organismi eesmärgina.”⁸⁷ Sääraseks loogilise, eetilise ja esteetilise väärtuse eesmärgiks on inimkonna kasvatamine.⁸⁸ Esteetilised väärtused võivad liituda teistega, moodustades uusi, vahepealseid väärtusi. Nõnda toimib esteetiline väärtus tarbekunstis ja arhitektuuris koos kasulikkusega. Vaheväärtuseks on kõlbeline ilu, matemaatikaülesande ilus lahendus, kunstitõde.⁸⁹

Kui Jonas Cohn teataval määral subjektiveerib esteetilist väärtust, eristamata alati väärtust ja hinnangut, kaunist ja selle esteetilist kaemust, siis Badeni koolkonnaga liituva B. Christianseni “Kunsti filosoofias” (1908) on see tendents veel tugevam. Pidades esteetilisi väärtusi autonoomseks, kuulutab ta lugeja poole pöördudes: “... sa pead tingimata kandma iseendas väärtuse lõppkriteeriumit.” B. Christianseni arvates on väärtuste viimaseks moodupuuks eluinstinkti teostamine ühes selle haru. Autonoomsed väärtused juurduvad inimese tahtelises loomuses. Üldiste normidena ei tunta väärtusi mõnikord nende tähenduslikkuses ning nad ei tarvitse vastata hinnangulistele aktidele, hinnangulistele otsustustele. Kuid “... esteetilistel väärtustel ei saa olla üldist intersubjektiiivset kriteeriumit.” Sellepärast siis, et esteetilised väärtused on autonoomsed, kaotab hea ja halva maitse mis tahes eristus oma mõtte.

Näikse, nagu oleks B. Christiansen ületanud Rubico ning astunud puhta subjektivismi pinnale. Kas olnuks I. Kanti jaoks mõeldav väide, et mis tahes hea ja halva maitse eristus kaotab oma mõtte?! Kuid "Kunsti filosoofia" autor ei löö I. Kantist lahku, täieliku subjektivismi ja skeptitsismi eest põgenedes kuulutab ta: "Ning ikkagi ei saa autonoomne otsustus väärtuse üle hakkama ilma intersubjektiiivse kehtivusest ...," kuna "... esteetiline kultuur eeldab väärtuste ühisust," sest "... kultuur on väärtuste loomine üksteise jaoks."⁹⁰

Uuskantiaanluse Marburgi koolkonnas ei mänginud väärtuse mõiste säärast osa nagu Badeni omas, ehkki marburglased osutasid suurt tähelepanu nii eetika kui ka esteetika probleemidele. See on tingitud uuskantiaanlike koolkondade erinevast suundumusest. Kui badenlased, kuuludes uuskantiaanluse transtsendentaalpsühholoogilisse suunda, orienteerusid ajalooteadustele, mis eeldasid suhestatust väärtusega, siis transtsendentaalloomiline Marburgi koolkond orienteerus loodusteadustele, matemaatilisele loodusteadusele ja matemaatikale. Ka eetika ja esteetika suhtes domineeris neil loogiline lähenemine.

Marburgi koolkonna liider Hermann Cohen (1842–1918) väitis, et "... väärtused on maskid, võrgutavad mõisted, mille abil leiab õigustuse ükskõiksus väärtuse tõelise probleemi vastu, mida kasutatakse tööturul vahetusrahana tooinimeste jaoks." "Moraalsed väärtused on alati üksnes algväärtuse (*Urwert*) väärtusteks, mida ei saa ümber vermida. See algväärtus on inimese väärikus (*Würde*). Inimese väärikusele on suunatud inimese armastus." "See inimarmastus on kunsti kõlbeline eeldus." Siin ilmneb "... seesmine seos filosoofilise eetikaga, mis uurib kõlblust üleüldisuse aspektist. Inimene on sellest aspektist inimkonna inimene (*der Mensch der Menschheit*)."⁹¹ "Inimese loomus on inimese väärikus."⁹² Inimese kui kogu inimkonna esindaja väärikus on seotud inimteadvuse säärase sooseisundiga nagu *puhas tunne*. Puhast tunnet ongi H. Coheni järgi esteetiline sfäär, mis ühendab puhta tunnetuse – mõtlemise – ja puhta tahte. Kunst, mis objektiviseerib puhta tunde, liidab inimese inimkonnaga ning kasvatab inimeses inimlikkust.⁹³

Niiviisi naaseb H. Cohen I. Kanti käsituse juurde väärtuse ja väärikuse mõiste vahekorras, taandades esimese teisele.

Nimekas uuskantiaan, Marburgi koolkonda kuulunud Ernst Cassirer (1874–1945) nägi oma teoses "Tunnetus ja tegelikkus" (1910) teadusliku maailmakäsitluse põhitendentsi selles, et "... mitte võtta meelde andmeid lihtsalt nii, nagu neid tajutakse, vaid neid eristada väärtuse järgi."⁹⁴ Eri teooriatel endil on erinevusi väärtuse poolest.⁹⁵ Maailma väärtuseline diferentseerimine algab juba müüdilises teadvuses. Ent kui esialgset müüdilist tunnet ei piira olemis- ja väärtussfäärid (*Wertsphäre*), siis tekitab muut liigendamata indifferentses reaalsuses teatavad diferentseeringud, jagades reaalsuse

tähendusringideks (*Bedeutungskreise*), lõhkudes sisu üksluisuse ja samalaadsuse, viies sellesse üksluisusse väärtuselisuse (*Wertigkeit*) erinevused.⁹⁶

Inimese vaimse endaarenduse ja endatunnetuse ajalugu on E. Cassireri järgi kõigi väärtuste ümberväärtustus. Nõnda tunneme me kuulsas maksimis-imperatiivis "Tunneta iseennast!" filosoofi sõnu pidi "... justkui esialgse loomuliku tunnetusliku instinkti reetmist, täheldame kõigi väärtuste ümberväärtustust. Maailmareligioonide – judaismi, budismi, konfutsiaanluse ja kristluse – ajaloos on järjekindlad sammud selles suunas silmanähtavad." Inimese endatunnetuse saavutused antiikfilosoofias mõtestab E. Cassirer väärtuselises plaanis. Sokratese – Platoni kontseptsiooni järgi "... on inimene olemus, kes otsib ennast pidevalt, kes oma olemasolu igal momendil paneb proovile ja kontrollib üle oma olemasolu tingimusi. Selles ülekontrollimises, selles kriitilises hoiakus omaenda elu suhtes seisnebki selle elu reaalne väärtus." Stoikute seisukohalt on "... elu ise kindlusetu ja muutlik, kuid elu tõeline väärtus püsib igaveses korras, mis ei luba muutusi."⁹⁷

Väärtuse enda mõistet E. Cassirer ei määratle, kuid ta sümboolsete vormide filosoofia annab oma panuse väärtusteooriasse. Kooskõlas Marburgi koolkonna kontseptsiooniga kõrvaldab E. Cassirer filosoofilisest maailmakäsitusest I. Kanti transtsendentaalse asja iseendas, sellega ületades praktilise ja teoreetilise mõistuse sfääri. Selle tulemusel eksisteerib nüüd uurija sõnul ainult üks maailm ning kuna see sisaldab kõrgemaid, igavesi väärtusi, siis muutub kogemuse konstitueeritud maailm E. Cassireril kultuuri ja mitte ainult tunnetuse maailmaks, nagu see oli I. Kantil.⁹⁸ E. Cassireri kultuuri-filosoofia lähtub sellest, et kultuuri põhiliigid – keel, müüt, religioon, teadus, kunstid – on sümboolsed vormid. "Inimene ei ela nüüdsest peale mitte ainult füüsilises, vaid ka sümboolses universumis. Keel, müüt, kunst, religioon on selle universumi osad, need mitmesugused lõimed, millest põimub inimkogemuse sümboolne võrk, keeruline kangas."⁹⁹ Kultuuriväärtustel on sümboolne iseloom. E. Cassirer kinnitas: "Kaunis on oma olemuselt tingimata sümbol."¹⁰⁰ Sümboolsete vormide, sealhulgas kunsti hoolikas uurimine, nende vormide tähenduste selgitamine on tähtis samm väärtuste struktuuri uurimisel, sõltumata sellest, kas me jagame või ei jaga sümboli ja ta tähenduse tõlgitust E. Cassireri poolt.¹⁰¹

Uuskantiaanlikud väärtuskontseptsioonid kuuluvad aksioloogilise mõtte ajalukku. 20. sajandi lõpul ei ole neil oma poolehoidjaid. Ent meiegi päevil ei ole säärast väärtusteooriat, mis "ületatud" viisil, nagu ütles Hegel, ei kätkeks uuskantiaanliku väärtusekäsituse seda või teist varianti – kas selle poole tõustes või sellest lähtudes.

KIRJANDUS. MÄRKUSED

- ¹ O. Liebmanni väärtusteoreetiliste vaadete kohta vt.: O. Kraus. Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. Brünn, Wien, Leipzig, 1937. S. 299–300.
- ² В. Виндельбанд. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 2: От Канта до Ницше. Санкт-Петербург, 1913. С. 387. Kuna professor L. Stolovits kasutab uskantiaanliku väärtusõpetuse käsitlemisel enamasti allikate venekeelseid tõlkeid, näis olevat otstarbekas ka tsitaadid vahendada eesti keelde venekeelsest alusmaterjalist. Artikliga vahendatakse eesti keelde eelkõige L. Stolovitsi asjakäsitlus, mis mõeldud vene keeli ja peamiselt nimelt sellelt venekeelselt materjalilt. (*Tõlkija märkus.*)
- ³ В. Виндельбанд. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. Москва, 1910. С. 149, 144, 147–148, 148, 149.
- ⁴ Väärtusprobleemi uskantiaanlikus filosoofias puudutavad kõik sellele filosoofiale pühendatud uurimused. Meid huvitava probleemi kohta vt.: Е.А. Рудельсон. Неокантианское учение о ценностях (Фрейбургская школа) // Проблема ценности в философии. Москва-Ленинград, 1966.
- ⁵ В. Виндельбанд. Прелюдии: Философские статьи и речи. Санкт-Петербург, 1904. С. 113.
- ⁶ Sealsamas. С. 201.
- ⁷ Sealsamas. С. 36.
- ⁸ Sealsamas. С. 35.
- ⁹ Sealsamas. С. 34.
- ¹⁰ Sealsamas. С. 206.
- ¹¹ Sealsamas. С. 298.
- ¹² В. Виндельбанд. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. С. 387.
- ¹³ Vt.: Г. Риккерт. О понятии философии // Логос. Москва, 1910. Кн. I. С. 43.
- ¹⁴ Г. Риккерт. О системе ценностей // Логос. Москва, 1914. Т. I, вып. I. С. 46.
- ¹⁵ Г. Риккерт. Два пути теории познания // Новые идеи в философии. Сб. 7: Теория познания III. Санкт-Петербург, 1913. С. 58, 56, 55.
- ¹⁶ Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. Санкт-Петербург, 1911. С. 128–129.
- ¹⁷ Г. Риккерт. Ценности жизни и культурные ценности // Логос. Москва, 1912–1913. Кн. I и II. С. 35.
- ¹⁸ Г. Риккерт. Философия жизни. Петроград, 1922. С. 120.
- ¹⁹ Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. С. 54.
- ²⁰ Г. Риккерт. Философия жизни. С. 161.
- ²¹ Г. Риккерт. Два пути теории познания. С. 46, 45.

- 22 A. Messer nimetab oma teoses "Saksa väärtusfilosoofia kaasajal" Heinrich Rickerti väärtusõpetust idealistlikuks väärtusõpetuseks (*idealistische Wertlehre*). Vt.: A. Messer. Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart. Leipzig, 1926. S. 28–67.
- 23 Г. Риккерт. Философия жизни. С. 159–160.
- 24 Г. Риккерт. О понятии философии. С. 33.
- 25 Г. Риккерт. Два пути теории познания. С. 55.
- 26 W. Windelband, tõsi, tähendas, et väldib meelega termineid *objektiivne* ja *subjektiivne* nende tähenduste ajaloolise rohkuse pärast, kuid eristab kategooriate "esemelist tähendust" ja nende "vaid kujuteldavat tähendust" В. Виндельбанд. Прелюдии. С. 340.)
- 27 H. Rickert. Grundprobleme der Philosophie. Tübingen, 1934. S. 87.
- 28 Г. Риккерт. Два пути теории познания. С. 55.
- 29 Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. С. 129.
- 30 Р. Авенариус. Критика чистого опыта. Т. I. Санкт-Петербург, 1907. С. 7. *E*-väärtus on R. Avenariuse järgi aistingu, meelelise tunde väärtus (*E*-ga algab sõna *die Empfindung* 'aisting'). "Kui ma tahan või pean *E*-väärtuste oletamise mõtte määratlemisel täpselt ja rangelt kinni pidama kogemusest, siis ei ole mul õigust oletada *E*-väärtustes mitte midagi, mida põhimõtteliselt ei ole minu kogemuses." (Р. Авенариус. Человеческое понятие о мире. Москва, 1909. С. 71.) *E*-väärtuse mõiste subjektivistlik mõte selgub R. Avenariuse ütlusest selle kohta, et oletada *E*-väärtust oma ligimese suhtes tähendavat talle eelkõige üksnes oletust, et "... ligimene üleüldse tunneb ning et tunneb põhimõtteliselt sedasama, mida tunnen ma ise." (Sealsamas.)
- 31 Р. Авенариус. Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры силы: Прологомены к критике чистого опыта. Санкт-Петербург, 1913. С. 39, 92.
- 32 Г. Риккерт. Ценности жизни и культурные ценности. С. 8, 9; Г. Риккерт. Философия жизни. С. 115.
- 33 Vt. sealsamas. С. 28.
- 34 Г. Риккерт. Ценности жизни и культурные ценности. С. 9.
- 35 Vt.: В. Джемс.; Прагматизм. Санкт-Петербург, 1910. С. 52, 134, 136.
- 36 Г. Риккерт. Философия жизни. С. 120.
- 37 Г. Риккерт. Ценности жизни и культурные ценности. С. 4, 35.
- 38 Г. Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. С. 62, 53.
- 39 Vt.: Г. Риккерт. Ценности жизни и культурные ценности. С. 28–34.
- 40 Г. Риккерт. О системе ценностей. С. 46, 62, 47–48.
- 41 H. Rickert. System der Philosophie. Tübingen, 1921.
- 42 Г. Риккерт. О системе ценностей. С. 58–62, 64, 69, 71, 72.
- 43 Vt.: К.С. Бакрадзе. Избранные философские труды. Т. III. Тбилиси, 1973. С. 265.
- 44 Г. Риккерт. О системе ценностей. С. 61.
- 45 Sealsamas. С. 79.

- 46 H. Münsterberg. Philosophie der Werte: Grundzüge einer Weltanschauung. Zweite Auflage. Leipzig, 1921. S. 37.
- 47 Vt. sealsamas. S. 59.
- 48 "Erinevuse väärtuse ja olema-pidavuse vahel viis järsu vastanduseni Münsterberg, kes tahab olema-pidavuse filosoofia asemele seada väärtusfilosoofiat," märgib H. Rickert, arvates, et "... ei saa eitada (mida tuleb eriti märkida vastupidiselt Münsterbergile), et väärtus muutub olema-pidavuseks, niipea kui me suhestame ta tunnetava subjektiga." (Г. Риккерт. Два пути теории познания. С. 55-56.)
- 49 H. Münsterberg. Philosophie der Werte: Grundzüge einer Weltanschauung. S. 39.
- 50 Sealsamas. S. 52.
- 51 Б. Яковенко. Hugo Münsterberg. Philosophie der Werte // Вопросы философии и психологии. Москва, 1909. Кн. II(97). С. 313.
- 52 A. Messer nimetab H. Münsterbergi väärtusõpetust idealistlikult realistlikuks (vt.: A. Messer. Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart. S. 68-158).
- 53 B. Jakovenko tõlgib väljendi *die Mitwelt* vene keelde väljendiga *инт-раобщественный мир*, mille tõlge eesti keelde võiks olla *intrasotsiaalne maailm. (Tõlkija märkus.)*
- 54 В. Видельбанд. Прелюдии. С. 206-207, 235, 245.
- 55 Sealsamas. С. 261.
- 56 Vt. sealsamas. С. 215.
- 57 Г. Риккерт. Философия жизни. С. 139.
- 58 Vt.: Е.А. Рудельсон. Неокантианское учение о ценностях (Фрейбургская школа). С. 143.
- 59 Г. Риккерт. Философия жизни. С. 139.
- 60 Sealsamas. С. 140.
- 61 Sealsamas. С. 139.
- 62 Sealsamas. Vt. ka: Г. Риккерт. Ценности жизни и культурные ценности. С. 28.
- 63 Л. Фейербах. Избранные философские произведения. Т. 2. Москва, 1955. С. 693.
- 64 Г. Мюнстерберг. Связь в науке и обособление в искусстве // Современная книга по эстетике. Антология. Москва, 1957. С. 416.
- 65 Sealsamas. С. 412.
- 66 Sealsamas. С. 417.
- 67 Sealsamas.
- 68 Sealsamas. С. 414.
- 69 Sealsamas. С. 415.
- 70 И. Кон. Общая эстетика. Москва, 1921. С. 22.
- 71 Sealsamas. С. 29.
- 72 Sealsamas. С. 32.
- 73 Sealsamas. С. 39.
- 74 Sealsamas. С. 48.
- 75 Sealsamas. С. 42, 43.
- 76 Sealsamas. С. 51.

- 77 Sealsamas. C. 69.
- 78 Sealsamas. C. 161.
- 79 Sealsamas. C. 69, 70.
- 80 Sealsamas. C. 179.
- 81 Sealsamas. C. 196, 197, 202.
- 82 Sealsamas. C. 162.
- 83 Sealsamas. C. 148.
- 84 Sealsamas. C. 126, 38.
- 85 Sealsamas. C. 111.
- 86 Sealsamas. C. 3.
- 87 Sealsamas. C. 213.
- 88 Sealsamas. C. 213.
- 89 Sealsamas. C. 211, 212.
- 90 Б. Христжансен. Философия искусства. Санкт-Петербург, 1911. С. 13, 23, 25, 26, 33, 34, 36.
- 91 Н. Cohen. Ästhetik des reinen Gefühls. Bd. 1. Berlin, 1912. S. 225-226.
- 92 Sealsamas. S. 236.
- 93 Вt.: Лекции по истории эстетики. Под ред. проф. М.С. Кагана. Кн. 3, ч. I. Ленинград, 1976. С. 42-43 (Т.А. Акиндинова).
- 94 Э. Кассирер. Познание и действительность: Понятие о субстанции и понятие о функции. Санкт-Петербург, 1912. С. 351.
- 95 Sealsamas. C. 415.
- 96 E. Cassirer. Philosophie der symbolischen Formen. T. 2. Berlin, 1925. S. 97, 98.
- 97 Э. Кассирер. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. Москва, 1988. С. 6, 8, 10.
- 98 А.А. Кравченко. Философия культуры Э. Кассирера // Кант и кантианцы. Москва, 1978. С. 264.
- 99 Э. Кассирер. Опыт о человеке. С. 28-29.
- 100 E. Cassirer. Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie // Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. Bd. 21. Stuttgart, 1927. S. 295.
- 101 E. Cassireri tähenduse-käsituse kohta kunstis vt.: Е.Я. Басин. Семантическая философия искусства. Москва, 1973. С. 34-54.